ספר

תורת הקדמונים

חלק ג׳

בירורי הלכה מנהג ואגדה על פי רבותינו הראשונים והקדמונים

חיברתי וערכתי בעזר ה׳

עמנואל בן ר׳ דניאל **מולקנדוב** נר״ו

פתח תקוה טבת תשפ״ד

ספר

תורת הקדמונים

חלק ג'

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

שערים:
טקסטודה 08-9762658

בס"ד

בית הוראה
יורו משפטיך

בראשות הרב הגאון גדעון בן משה שליט"א

תאריך כ"ב ניסן תשפ"ה

יקר סהדותא

הובאו לפני שני ספרי "**תורת הקדמונים**" והם בירורי הלכה ומנהג על פי רבותינו הראשונים והקדמונים, ציצים ופרחים ישנים גם חדשים ערוכים ופרושים בעניני הלכה שונים. מעשה ידי אמן נטע נאמן צנצנת המן מר ניהו רבה הרה"ג **רבי עמנואל מולקנדוב שליט"א** מעי"ת פתח תקוה יע"א. ערוכים בטוב טעם ודעת. הגאון המחבר יגע ומצא כדי מדתו והביא לנו מן החדש חידושים נפלאים בדברי רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים, ולמד חיפוש מחיפוש וגם נו"נ בהם בטוב טעם ודעת כפי אשר השיגה ידו. ואע"פ שידוע הדבר כי צריכים אנו בכגון דא זהירות רבה שלא לנטות בקלות ח"ו מדברי רבותינו בעלי השו"ע, וחייבים אנו למשכוני נפשין לקיים ולהעמיד דבריהם, כידוע מדברי רבותינו גדולי הדורות זיע"א, מ"מ עצם ידיעת השיטות והדעות יש בה כדי לדעת אם לקרב או לרחק, ויש לזה חשיבות רבה. וכבר התפרסמו דברי הרב המחבר בכמה וכמה במות תורניות חשובות, וקבצים חשובים, וקבעו ברכה לעצמם. ומר ניהו מתון ומסיק, וניכר עמלו בתורה מתוך כתביו. אשרי יולדתו תרב גדולתו.

לא נצרכה אלא לברכה להרב המחבר כי חפץ ה' בידו יצלח, ויזכה עוד רבות בשנים לישב באהלה של תורה מתוך הרחבה ויישוב הדעת, ויפוצו מעיינותיו חוצה. אמן.

בברכת התורה
ובאה"ר

ע"ה **גדעון בן משה** ס"ט
ראש כולל ובית הוראה "יורו משפטיך"
ואב"ד לממונות ברבנות ירושלים ת"ו

הרב גדעון בן משה
★ ראש בית ההוראה ★
"יורו משפטיך"
ואב בית דין לממונות ירושלים

רח' הקבלן 7 ירושלים | טלפקס: 02-6540222 | דוא"ל: yorumish@gmail.com

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

מרת **בלה** ע"ה **קוט**

בת ר' אברהם יוסף זצ"ל

נפטרה כ"ז אלול תשע"ו

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

הרב **ישראל עזריאל זצ"ל**

בן ר' חיים זצ"ל

נפטר ו' אדר תשנ"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

מרת **חיה בלה** ע"ה **נודלר**

בת ר' חיים זצ"ל

נפטרה כ"ד תמוז תשס"ז

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

לע"נ מרת **פייגא בלומה**

ע"ה **פלדמן**

בת ר' אברהם שלום זצ"ל

נפטרה כ"ט שבט

ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ ר' **אברהם יוסף** ז"ל

ורצברגר

בן ר' חיים יצחק צבי

נפטר ג' בשבט

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

לע"נ ר' **ישראל זאב** ז"ל

ורצברגר

בן ר' אברהם יוסף זצ"ל

נפטר ג' טבת תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ מרת **חוה ריבה**

ברוריה ע"ה **ורצברגר**

ב"ד יוסף אברהם הכהן ז"ל

נפטרה ה' טבת תשל"ה

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

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

לע"נ פליקס בן עליזה ז"ל
ת.נ.צ.ב.ה
תרומת רעייתו מרים דרי תבלטו"א
ובני המשפחה, לרפואתם והצלחתם

זכות המצוה תעמוד
לע"נ **גינו ברגיג בן גיטה**
שנלב"ע בכ"ב בחשון תשפ"ד
ת.נ.צ.ב.ה

זכות המצוה תעמוד
להצלחת
אבינתן בן דיצה נ"י
לע"נ רובי בת סימה ז"ל
ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ
אלפונסו בן רינה ז"ל
רבקה בת אסתר ז"ל
ת.נ.צ.ב.ה

יזכר לטובה ר' בן ציון דוידוף הכהן ע"ה בן מיכל
שתרם ביד רחבה ובשמחה להוצאת הספר ונלב"ע
ימים ספורים לאחר תרומתו. יהי רצון שזכות
הדפסת הספר תעמוד לעילוי נשמתו ולעילוי
נשמת רעיתו **בת שבע בת רחל ת.נ.צ.ב.ה**

ותעמוד זכות המצווה לע"נ:

ר' חיים בן אביגיל
ר' אבא בן רבקה
ר' מישאל בן פנינה
ר' אליהו בן ציפורה
ר יחזקאל חזקי"ה בן מיכל

ר גבריאל בן ישועה
ר' שלמה חיים בן מיכל
ר' שמחה בן חסיה
ר' אביגדור בן חסיה
מרת פנינה בת תמר
מרת חפציבה בת מלכה

מרת מיכל בת חפציבה
מרת רחל בת שרה
מרת עליזה בת יעל
מרת דינה בת מיכל
מרת עפרה בת דינה

ת.נ.צ.ב.ה

ברכה והצלחה וכל טוב
למיימון ודליה וקנין ומשפחתם
על תרומתם בעין יפה להוצאת הספר

יהי רצון שזכות התרומה תעמוד לרפואת
חסיבה בת סוליקה
שמעון בן סוליקה
דליה בת חסיבה
לאה לוליין בת חסיבה
לותר וורז'נט
ולרפואת החייל **סולטן בן פנינה** הי"ו

יברך ה' בברכה, ברפואה שלמה ובהצלחה את

ג'אק בן ג'מילה

שמחה בת לינדה

צאצאיהם וכל בני משפחתם

ישלח ה' זיווג הגון
לגיל בן שמחה

ישלח ה' רפואה שלימה
לאורה בת עידה

לע"נ

משה גרשון בן שפרינצה ז"ל
מאיר בן אירן ז"ל
גבריאל בן לבנה ז"ל

ג'אק בן סלחה ז"ל
ג'מילה בת שרה ז"ל
לינדה בת שמחה ז"ל

ת.נ.צ.ב.ה

ברכה והצלחה וכל טוב
לרונן עוקשי וב"ב
איתמר מי-רז וב"ב
שלמה אלי בן סולטנה
ב"ב ויוצאי חלציו
נתנאל בן אנטונייטה הי"ו ובני ביתו

לע"נ
אלפונסו בן רינה ז"ל
רבקה בת אסתר ז"ל
ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ
עמוס רחמים חי
בן נג'מו ז"ל
ת.נ.צ.ב.ה

להצלחת
יוסף חי בן
רות בכל מילי
דמיטב

לע"נ
יצחק בן רחל

הקדמה

אברך את ה׳ אשר זיכני להוציא לאור את החלק השלישי של ׳תורת הקדמונים׳, ובתלת זמנא הוי חזקה, והחוט המשולש לא במהרה ינתק.

ספר זה עוסק כקודמיו בבירור ולליבון דברי רבותינו עפ״י דברי קדמונינו אשר זכינו בדורינו לידע ולהבין ולהשכיל את כונת דבריהם בצורה הקרובה יותר לאמיתתם ולאשורם בכל חלקי התורה;

בירור **נוסח המקרא**. מלבד דברי הרמ״ה, האור תורה והמנחת שי שעיצבו את נוסח המקרא שלפנינו - זכינו בדורנו לאוצר בלום של ׳כתרים׳ עתיקים, וכן ספרים מדויקים של המזרח, וכן כת״י של עדות ישראל השונות, שמאפשרים לנו לברר את הנוסחאות היותר קרובות לנתינתה מסיני.

בירור **גירסאות ספרי** חז״ל. דורנו זכה לגילוי כתבי יד וקטעי גניזה רבים של התלמוד, שגם ערוכים בצורה נגישה וקלה כמו ספר דקדוקי סופרים השלם של מכון התלמוד הישראלי השלם, שבו יש גם הערות והשואות מדברי רבותינו הגאונים והראשונים. וכמו כן על משניות סדר זרעים יש שינויי נוסחאות של מכון יד הרב הרצוג עם הערות ומובאות מדברי הראשונים, כך שהמעיין בהנ״ל יכול להתחקות ולהתקרב לחקר האמת בנוסחאות היותר מדויקות של דברי חז״ל. וכן בשאר ספרי חז״ל כמו מדרשי ההלכה [תורת כהנים וספרי] והאגדה [רבה, תנחומא ועוד], יש מהדורות מדויקות עפ״י כתבי יד ששופכים אור על הבנת הדברים לאשורם.

בירור **דברי הראשונים**. דורנו זכה לפירוש המשנה של הרמב״ם מכתב ידו עם תרגומים מדוייקים, כולל כל המהדורות השונות של הרמב״ם, וכן ספר מדע ואהבה עפ״י הספר החתום שהוגה מספרו של הרמב״ם בעצמו, ובשאר החלקים יש לנו כתבי יד תימניים ומזרחיים וקטעי גניזה מדויקים. וכן בשאר ספרי הראשונים יש לנו מהדורות מדויקות עפ״י כתבי יד שונים שעוזרים לנו לקרב ככל היותר את הנוסח המדויק שיצא מתחת ידי המחברים השונים. וזה מלבד ריבוי ספרי הראשונים עצמם שפעמים רבות מגלים אחד על חבירו בבירור דבריו שהיו סתומים, וכן על זה הדרך.

בירור **נוסחאות התפלה**. דורנו זכה לגילוי אוצרות של ממש בנוסח עדות ישראל לדורותיו, הן בנוסח הבבלי והן בנוסח ארץ ישראל, שעל פי זה ניתן להבין הרבה מדברי התוספתא והירושלמי שלא היו מובנים לחכמי הדורות מחמת שלא הכירו את נוסח ארץ ישראל. וגם יש לנו אפשרות לברר את הנוסחאות היותר מקוריות ונכונות בכל עדה ועדה, ולסקל השיבושים שנפלו במשך הדורות, או התיקונים שנעשו ללא צורך וסיבה מספיקים.

בירור **עניני המציאות**. גם בזה זכינו לגילויים שלא שערום אבותינו כמו בנושא **חקר המטבעות**, הן של חז״ל, והן של הגאונים והרמב״ם וחכמי שאר הארצות, וכן **בשיעורי הפירות** כמו הזית, הביצה ודומיהם, וכן בעניני **זמני היום** עפ״י חכמת התכונה, וכן בענין **התכלת**

בציצית, ועוד נושאים מגוונים שהתבררו בעקבות ידיעות מציאותיות שזיכנו ה׳ בדורנו לברר הדברים לאשורם.

ויש לנו רשות להשתמש בהם ולא לראותם בלבד אלא להודות לה׳ על שזיכנו והוציאנו מאפילה לאורה, ונאמר לפניו הללויה, על שזכינו למה שלא זכו הדורות שלפנינו. ואל לנו לומר היאך נהיה אנו טובים מאבותינו ורבותינו שלא היה להם את כל הנ״ל, והיאך נסתור ונשנה מדבריהם, שהדבר דומה למשל המובא **במדרש זוטא קהלת** פ״ז פסוק ט״ז [והובא בשערי תשובה לר׳ יונה פ״א אות ב׳]: משל לכת לסטין שמרדה במלך תפשן וחבשן בבית האסורים, מה עשו חתרו חתירה אחת ויצאו משם, היה שם אחד שלא ברח, לשחרית מצאו המלך, א״ל שוטה שבעולם חתירה לפניך ולא היית בורח עי״ש. כן הדבר הזה, שגזרה חכמתו יתברך כחלק מהגלות הארוכה שתחסר התורה ולא תהיה ברורה אצל לומדיה, וכעת הוציאנו ה׳ בבחינת מה מהחושך הזה, וצריכים אנו לקבל את השפע ששלח לנו הקב״ה בסבר פנים יפות ולהודות לו על זה. ואם כי עדיין חסרים אנו הרבה בבירור אמיתת דיני התורה, ולא נזכה לזה בשלמות עד כי יבא שילה, ועד שתשבי יתרץ קושיות ואבעיות, ובעיקר בחלקים התלויים בסברא, וכפי שרואים בדורנו ריבוי מחלוקות בענינים המתחדשים וסברות שונות בכל הלכה, מ״מ את מה שניתן לברר כבר בדורנו - יש לנו לקרב ולא לרחק.

וכמובן שיש לנו לבחון הדברים היטב, שלא מכל שינוי שנמצא באיזה ספרים וכדומה נשנה את ההלכה, אולם לאחר הבחינה היטב, ובפרט כשיש לנו מקורות רבים קדומים שלא כפי שנקטו האחרונים לפי מה שהיה להם - רשאים וצריכים אנו לדון לפי מה שעינינו רואות.

ויש להביא בכאן את היסוד הגדול שכתב **ראב״י אב״ד** בתשובה שהובאה בשה״ל סי׳ ה׳ [ובשו״ת ראב״י סי׳ ג׳] בענין ברכות התורה לאחר שפסק מהלימוד ועסק בצרכיו, האם צריך לברך שוב. ונקט שם שיש לו לברך שוב, וסיים בזה״ל: ודברים אילו כמה הם אדירים וחזקים ואין אדם יכול לצלול בהם ולהעמידן. **וכל איש מקבל שכר על מה שרואה בדעתו אם דעתו מכוון לשמים** שהרי אתה רואה שתפילין שתפרן בפשתן פסולות כדאמרינן בפרק אלו הן הלוקין ואמר רב חזינא לתפילין דבי חביבי דתפורי בכיתנא ולית הלכתא כוותיה. ובודאי ר׳ חייא הגדול היה לו שכר תפילין כשאר החסידים ואע״פ שתפורות בפשתן ע״כ[א]. ואף אנו נאמר,

---

א. האחרונים דנו בענין **מי שנמצאו תפליו פסולות מעיקרן**, האם יש לו שכר של הנחת תפילין או לא. ובשו״ת לב חיים ח״ב סי׳ י׳ ובשו״ת רב פעלים ח״ד סי׳ ב׳ הביאו את דברי שה״ל בשם ראב״י הנ״ל, וכתבו שלפ״ז גם אדם שביקש מסופר מומחה תפילין ועשה מה שיכול - יש לו שכר. ובשו״ת יבי״א ח״ז סי׳ ה׳ דחה ראיה זו בכמה אנפי. ומה שכתב ע״פ דברי הריטב״א במכות י״א ע״א דל״ג ׳לתפלי׳ אלא ׳לתלי׳ או ׳לספרי׳ עי״ש - אין זו דחיה, דרוב הראשונים גורסים ׳לתפלי׳ [ומהם ר״ח, מאירי, ראב״י הנ״ל, העיטור, ראבי״ה, כו״פ, ועוד], והגירסא האחרת היא ׳הגהה׳, ואינה עיקר.

אולם נראה שאעיקרא אין קשר בין דברי שה״ל לנידון האחרונים הנ״ל, דשה״ל בשם ראב״י הנ״ל מיירי לענין מחלוקות ׳בהלכה בסברא׳, שזה אומר בכה וזה אומר בכה, וגם אם נפסק שלא כדעת אותו החכם - מ״מ הוא עצמו שהבין כך וזה מה שראה בדעתו - מקבל על זה שכר. אולם לא מיירי ׳במוטעה מפי אחרים׳ שזו מחלוקת אחרת האם דינו כשוגג או כאנוס, והארכתי בזה בח״א סי׳ קכ״ב, והעליתי שדינו כדין שוגג עי״ש, וה״ה הכא.

שאע״פ דלא קי״ל כדברי ראב״י הנ״ל לענין ברכת התורה, דאין אנו מברכים לאחר הפסקה מהלימוד - מ״מ ודאי שראב״י יש לו שכר על מה שפסק לברך לאחר הפסקה מהלימוד. וכמו כן, אם נמצא לאיזה אחרונים שפסקו דין מסוים, שלפי הראשונים שיש לפנינו התברר שדין זה אינו נכון - ודאי שיש להם שכר על מה שפסקו לפי מה שהיה בדעתם ולפי מה שראו הם לנכון. אולם אין זה אומר שכך צריכה להשאר ההלכה גם בדורנו, אלא כיון שהתברר שמדברי הראשונים עולה אחרת ממה שפסקו האחרונים - אין לנו אלא דברי קדמונינו, ואין זה מוריד כי הוא זה מערכם של רבותינו האחרונים שלא פסקו כן, ומהשכר המגיע להם.

וידועים דברי הגר״ח פלאג׳י בספרו **צואה מחיים** אות י׳ שכתב: אם נראה לאיזה חכם מבין עם תלמיד איזה קושיא ואיזה סתירה על דברי בלי שום קנטור איני מקפיד על זה כלל כי כך היא דרכה של תורה וכו׳. וגם בני אחרי מלבד שלא יקפידו בזה על כבודי אם אומר איזה חכם דבר אמת כנגדי והדין עמו, שיהיו מודים לו מודים דרבנן, כי גם המה יהיו אוחזים מעשה אבותיו כל לגבי דידהו וכו׳ לפי שראיתי לכמה וכמה בני אדם שהם מקפידים הרבה בזה על אשר יצא איזה חכם ורב ולמד באיזה דין והוראה והראה לאחרים שהרב הקודם לו שהתיר אותו דבר - רבו האוסרים והחולקים עליו, וצריך להיות מהיתר לאיסור, והם מקפידים ומתפעלים הרבה על הדבר הזה שאין זה כבוד הרב שמת. וכשאני לעצמי לא נכון לעשות כן, כי לא ניחא ליה להרב ז״ל שהוא בעלמא דקשוט, ועוד כי אדרבה כבוד הרב במקומו מונח, כי אינו רוצה שיעשו כהוראתו בדבר שאין הלכה כמותו. ובעוה״ב לא יש דידן נצח וקנאה ושנאה ותחרות והקפדות וכבודות, כהבלי העוה״ז וכו׳ עי״ש. וע״ע בהגהות תוכחת חיים להרה״ג היח״ס שם שהביא מעוד ספרים וסופרים שכתבו כעין דברים אלו.

*

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 וישלח להם רפואה שלימה ויחזקם בגופם ובנפשם וישפיע עליהם שפע בפרנסה 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 יוסף פרץ, הרב ישראל אליהו והרב 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׳, ׳רב ברכות׳, ׳תורת ציון׳, ׳דברי חפץ׳, ׳אור תורה׳, ׳האוצר׳, ׳ההיכל׳, על פרסום מאמריי בקבציהם, ישלם ה׳ פעלם ותהי משכורתם שלימה מעם ה׳, ובפרט לקובץ ׳מריח ניחוח׳ שזכיתי לפרסם בשנה האחרונה בכל שבוע ושבוע מאמר בהלכה או באגדה, וזה מה שזירז את הוצאת הספר הנוכחי כשנה לאחר הוצאת חלק ב׳ בשנה שעברה.

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. יישוב הסתירות בדברי השולחן ערוך על פי דברי הבית יוסף במקומות ההם ..... לה

מקומות רבים שהסתירות בשו"ע מתיישבות לפי הכלל הנ"ל ◆ יישוב ע"פ הנ"ל לסתירה בכללי השו"ע של 'סתם ויש' ושל 'יש ויש' ◆ מסקנא דמילתא

ב. גילוי חלק מהגוף בלבישת הבגדים ..... נג

הפוסקים שסוברים שהקפדת הגילוי היא בכל גופו ◆ הפוסקים שסוברים שהקפדת הגילוי היא רק במקום הערוה ◆ האם הנהגת הצניעות היא 'צורך' לכל אדם או 'מדת חסידות' ◆ מקצת מקומות שהשו"ע כתב בסתמא דברים שאינם חובה ◆ ראיות מדברי חז"ל שלא הקפידו לכל אדם על גילוי הגוף ◆ הנראה למעשה בענין זה

ג. האם מורידים את הכיפה במרחץ לפני פשיטת הבגדים או לאחריהם ..... ס

ד. ברכת על נטילת ידים לפני התפלה, בשחרית, ולאחר יציאה מבית הכסא ..... סב

ברכת על נטילת ידים לאחר יציאה מבית הכסא ◆ ברכת על נטילת ידים לפני כל תפלה בסתם ידים ◆ הראשונים דסבירא להו שאף בעשה צרכיו והולך להתפלל אינו מברך על נטילת ידים ◆ דעות הראשונים בטעם ברכת על נטילת ידים שחרית ◆ דעות הראשונים והמקובלים שמברכים על הסרת הרוח הרעה ◆ הישן בכפפות - האם רוח רעה שורה על ידיו ◆ איך נכון לנהוג למעשה ◆ הנצרך לנקביו האם יכול לברך ברכת על נטילת ידים ◆ סיכום

ה. בירור מנהג הספרדים באי הוצאת הציציות החוצה..... עד

בירור מנהג ישראל בלבישת הטלית קטן מתחת לבגדים ◆ בירור דעת רבינו האר"י ◆ מנהג העולם בדורות האחרונים ◆ הטעם על פי הפשט מדוע לא הקפידו על לבישת הטלית באופן שיראו הציציות ◆ סיכום הדברים

ו. מנין חוטי התכלת בציצית ..... פז

הראשונים שסוברים שצריך שני חוטי תכלת ושנים לבן ◆ הראשונים שסוברים שצריך חוט אחד תכלת ושלש לבן ◆ הראשונים שסוברים שצריך חצי חוט תכלת ושלשה וחצי לבן ◆ משא ומתן בראיות מדברי חז"ל לשיטות השונות ◆ הנראה למעשה בענין זה

ז. מהו זמן 'משיכיר את חברו' לענין ק"ש, טלית ותפילין ..... צב

ח. השואל טלית מצויצת האם מברך עליה או לא ..... צה

דעות הראשונים שמברכים על טלית מצוייצת שאולה מטעמים שונים ◆ דעות הראשונים שאין מברכים על טלית מצוייצת שאולה ◆ ההלכה למעשה בשואל טלית מצוייצת

ט. ברכה על טלית שאולה לאחר ל' יום ..... צט

י. ברכת שהחיינו לנער שלובש תפילין לראשונה בחייו ..... קא

ברכת שהחיינו על מצוה שעושה לראשונה בחייו ◆ ברכת שהחיינו על תפילין חדשות ◆ העולה מהמאמר

יא. יוהרא בהנחת תפילין כל היום או במנחה ..... קו

יוהרא בדברים שאינם חיוב אלא חסידות ◆ יוהרא בדברים של צער קל ◆ יוהרא בדברים שהם חיוב גמור אלא שאין הציבור מקפיד לעשותם ◆ יוהרא בדברים שאינם חיוב גמור אלא מצוה בעלמא ◆ יוהרא בדברים שנחלקו בהם הפוסקים ◆ סיכום

יב. אמירת ברכת אלוהי נשמה לאחר התפלה ..... קיב

יג. ברכת המעביר שינה וכו' ויהי רצון וכו' - בלשון יחיד או רבים? ..... קיג

יד. בירור נוסח החתימה 'גומל חסדים טובים' שבברכות השחר ..... קטז

טו. האם כל הגהותיו והנהגותיו של רבינו האר"י הם על דרך הקבלה ..... קיט

טז. עניית אמן בין הפרקים של ברכות ק"ש ..... קכד

ביאור דברי הב"י והשו"ע בסי' נ"ט ס"ד ◆ מו"מ בדברי הכה"ח בענין זה ◆ דברי שאר הראשונים בענין זה ◆ העולה מהמאמר

יז. הנמצא בחדר אחר אי חשיב כמתפלל עם הציבור ..... קכט

יח. אמירת דבר שבקדושה כנגד ריח של 'בואש' או 'פצצת סירחון' ..... קל

יט. עמידת הציבור בחזרת הש"צ ..... קלב

כ. האם הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה או עונים רק קדוש ברוך וימלוך ..... קלו

הגאונים והראשונים שמבואר מדבריהם שאין הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה ◆ המתפלל תפלת לחש שלו יחד עם הש"צ - האם יאמר כל נוסח הקדושה או לא ◆ שינוי מנהג העולם עפ"י דברי המג"א בשם ה'כתבים' ◆ בירור דברי רבינו האר"י שנאמרו על דרך 'הפשט' ◆ ביאור התוספתא לנכון עפ"י נוסח ארץ ישראל הקדום ◆ סיכום

כא. אופן אמירת קק"ק ע"י הש"צ ..... קמד

כב. האם פסוק 'ימלוך' הוא חלק מהקדושה לענין ענייתו בברכות ק"ש וכדומה ..... קמו

כג. אמירת י"ג מדות ביחיד ..... קמח

לדעת הזוהר והמקובלים יש להחליף שם ה' בתיבת 'מצפ"ץ' ◆ סיכום

כד. נפילת אפים כשמנהגו שונה מן הצבור ..... קנב

כה. ברכת על נטילת ידים לאכילת פת פחות מכביצה ..... קנו

דברי הרוקח והב"י בענין נטילה לפחות מכביצה פת ◆ ביאורי הראשונים במימרא נטל ידיו לטיבול ראשון יטול 'לטיבול' שני ◆ דעות הראשונים שיש חיוב נטילה גם לפחות מכביצה

כו. על אלו מאכלים מברכים 'מזונות' בקינוח סעודה ..... קס

ברכת מזונות בסעודה על פת הבאה בכסנין ◆ ברכת מזונות בסעודה על מאפה העשוי מבלילה רכה ◆ ברכת מזונות בסעודה על עיסה מבושלת או מטוגנת ◆ סיכום

כז. פרטי דינים בענין כוס פגום לקידוש ובהמ"ז ..... קסח

האם כוס פגום כשר בדיעבד ◆ תיקון כוס פגום על ידי הוספת יין או מים ◆ החזרת היין הפגום שבכוס לבקבוק היין ◆ האם צריך למזוג לכוסות המסובין לפני שתית המקדש או שאפשר גם לאחריו ◆ סיכום

כח. השוכח יעלה ויבא בברכת המזון ביום טוב האם חוזר או לא .... קעה

הראשונים שסוברים שלא חוזרים בכל הימים טובים והקושיות עליהם ◆ הראשונים שסוברים שחוזרים בכל יום טוב, וביאורם המרווח בגמ' ◆ הכרעת הב"י ורוב גדולי האחרונים האשכנזים והספרדים ◆ מעט מחכמי הספרדים שחששו לסב"ל ומשא ומתן בדבריהם ◆ מסקנא דמילתא

כט. בירור ענין 'מעין חתימה סמוך לחתימה' בברכות ..... קפ

מחלוקת הגירסאות; 'המבדיל' או 'כל הברכות כולן' ◆ מעין חתימה סמוך לחתימה בברכות המוזכרות ושאינן מוזכרות בתלמוד

ל. בירך על הפת בורא פרי האדמה האם יצא או לא..... קצד

לא. מעין חתימה סמוך לחתימה בברכת מעין שלש ..... קצו

לב. אכל פרי משבעת המינים ופרי האדמה איזו ברכה אחרונה יקדים..... ר

הראשונים שסוברים שפרי האדמה לא נפטר בברכת מעין שלש ◆ סברת ר"פ שנפטר ב'ועל תנובת השדה' והאם צריך לחוש לדבריו ◆ סברת הרשב"ץ שנפטר בחתימה על הארץ ועל 'הפירות' והאם צריך לחוש לדבריו ◆ האם מדברי מהר"ם יש ראיה לנידון דידן

לג. עיקר וטפל כשהתערובת ניכרת ..... רד

עיקר וטפל המוזכר בתלמוד ◆ מאכל שבא להחזיק מאכל אחר במקום כף וכדומה ◆ האם פה"ב פוטרת כל מיני מאכל כדין פת או לא ◆ מחלוקת הראשונים והאחרונים בעיקר וטפל הניכרים ◆ מאכלים המתלפתים במיני מזונות האם נפטרים בברכת המזונות ◆ גם כשהמיעוט בא 'להטעים' את הרוב - לדעת החי"א וסיעתו מברכים ב' ברכות ◆ הנראה למעשה בענינים אלו ◆ סיכום

לד. ברכה שאינה צריכה - איסורה מהתורה או מדרבנן..... ריג

הראשונים שסוברים שברכה שאינה צריכה אסורה מדרבנן ◆ הגאונים והראשונים שסוברים שברכה שאינה צריכה אסורה מהתורה ◆ ביאור סוגיות הגמ' לדעת הראשונים שסוברים שהאיסור הוא מהתורה ◆ מסקנא דמילתא

לה. ברכת ברקים ורעמים וכיוצא בשם ומלכות.....ריט

לו. ברכת עושה בראשית על רוחות חזקות .....רכג

לז. האם הטמנה במקצת שמה הטמנה ..... רכה

מקצת הראשונים שסוברים שהטמנה במקצת שמה הטמנה ◆ בירור דעת רה"ג ◆ דברי הראשונים בביאור דעת ר"ח ◆ דעת רוב הראשונים שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה ◆ הנראה לדינא בענין זה ◆ גדר הטמנה במקצת ◆ הטמנה במקצת בשבת ◆ סיכום

לח. הדלקת נר שבת משמאל לימין כמו בנר חנוכה .....רלג

לט. הדלקה בשמן שריפה בערב שבת ובערב יום טוב ..... רלד

הראשונים שאוסרים להדליק בשמן שריפה בע"ש ובעיו"ט ◆ הראשונים שמתירים להדליק בשמן שריפה בע"ש ואוסרים בעיו"ט ◆ הראשונים שמתירים להדליק בשמן שריפה בין בע"ש ובין בעיו"ט

מ. מסירת שיעור תורה לאחר ערבית בליל שבת לפני הקידוש .....רלז

מא. האם אמרינן בקידוש הבוקר אע"פ שיצא מוציא ..... רמ

מב. ריבוי הנאה במעשה גוי בשבת ..... רמב

מג. דילוג א-ל אדון, הכל יודוך ולא-ל אשר שבת בשביל תפלה בצבור ..... רמד

מד. האם יש ברירה בשני מינים ניכרים .....רמו

מה. גדר כלאחר יד בשבת ..... רמז

מו. מעין חתימה סמוך לחתימה בנוסח 'אתה יצרת' בשבת וראש חדש .....רמח

המקורות שמזכירים רק שבת סמוך לחתימה ◆ המקורות שמזכירים שבת ור"ח סמוך לחתימה ◆ ביאור מנהג הגאונים, הרמב"ם וספרד שלא מוסיפים ראש חדש סמוך לחתימה

מז. ביאור מצות תשביתו שאור מבתיכם.....רנג

ביאור מצות 'ביעור' חמץ לסוברים ש'תשביתו' היינו 'ביטול' ◆ הסוברים ש'תשביתו' היינו 'ביעור' ◆ הסוברים ש'תשביתו' היינו 'ביטול' ◆ ביאור הפסוק אך ביום הראשון תשביתו לכל אחת מהדעות ◆ תקנת חז"ל בענין ביטול החמץ ◆ סיכום

מח. דין אחשביה בחמץ ובשאר איסורים לבריא ולחולה.....רס

חמץ שנפסל מאכילת הכלב האם אסור מדרבנן או לא ◆ נבלה ושאר איסורים שנסרחו האם אסורים מדרבנן או לא ◆ סברת 'אחשביה' בתרופות ◆ איסורי אכילה והנאה שלא כדרך ◆ האם איסורי 'אכילה' שלא כדרך אכילתן מותרים לבריא ◆ גדר חולה שמותר לו אכילה והנאה מאיסורים שלא כדרך ◆ סיכום

מט. האם בהגעלת כלים הולכים לפי רוב תשמישו או שחוששים גם למיעוט תשמישו ..... רסז

הראשונים שסוברים שהולכים אחר רוב תשמישו ◆ הראשונים שמחלקים בין שימוש 'ודאי' במיעוט לבין 'סתמא' ◆ בירור דעת הרי"ף והרמב"ם ◆ הראשונים שסוברים שהולכים גם אחר מיעוט תשמישו ◆ מו"מ בהכרעת השו"ע בענין זה

נ. ברכת ההלל בליל פסח בבית הכנסת או בבית..... רעג

ביאור הראשונים בירושלמי שהוא כמסכת סופרים ◆ הביאור הנראה בירושלמי ובתוספתא שאינו כמסכת סופרים ◆ האם יש ראיה מהזוהר והאר"י שגומרים את ההלל בבית הכנסת בברכה ◆ סיכום מנהג קריאת ההלל בבית הכנסת ◆ האם יחיד בביתו גם בכלל המנהג לברך על ההלל בתפלה

נא. צורת ההסיבה על פי המקורות הקדומים.....רפא

שיטות הראשונים שהסיבה היא על מטה בדוקא ◆ דברי הראשונים שפירוש ש'הסיבה' היינו 'השענות' ◆ תמונות מתבליטים ואיורים קדומים לצורת ההסיבה ◆ תמונות

נב. מי ששמר ידיו בקריאת ההגדה האם צריך ליטול ידיו שוב לפני אכילת המצה ..... רצ

הנוטל ידיו לטיבולו במשקה האם צריך ליטול שוב לאכילת פת

נג. אמירת 'וקדשת את עמך ישראל בקדושתך' בהבדלה של מוצ"ש ליו"ט.....רצג

אמירת 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' ◆ אמירת 'וקדשת את עמך ישראל בקדושתך' ◆ אמירת 'ואת יום השביעי משׁשת ימי המעשה קדשת' בסוף הברכה לפני החתימה

נד. כיבוי אש ביום טוב לצורך אוכל נפש ..... רחצ

היתר כיבוי הגחלים בצליית בשר ◆ ביאור הראשונים בסוגיית מיתוק החרדל ◆ ביאור דברי הראשונים בסוגיית כיבוי האש כדי שלא תתעשן הקדירה ◆ הכרעת ההלכה בענין זה

נה. האם צריך להקפיד לבשל מבעוד היום גדול ביום טוב שחל בערב שבת ..... שז

הראשונים שסוברים שהיתר העירוב הוא רק מטעם 'הואיל' ◆ הראשונים שסוברים שהיתר העירוב הוא מטעם צרכי שבת נעשים ביו"ט מהתורה ◆ סתימת שאר הראשונים להתיר, ועדות האחרונים על המנהג

נו. גדר מצות ושמחת בחגך בזמן הזה.....שיג

האם שמחה היא רק בבשר ויין או גם בשאר דברים המשמחים ◆ שמחה בליל יו"ט הראשון ◆ סיכום

נז. מהו גיהוץ האסור בשבוע שחל בו תשעה באב ובאבל.....שיז

דעת מקצת הראשונים שגיהוץ היינו כיבוס במים ואפר ◆ דעת הגאונים וכמה מהראשונים שגיהוץ היינו צחצוח הבגד ◆ דעת מסכת שמחות וכמה ראשונים שגיהוץ היינו יישור קמטי הבגד ◆ הכרעת השו"ע בענין זה ◆ מסקנא דמילתא

נח. ביאור ופיסוק המשפט קרע רוע גזר דיננו .....שכב

דברי האחרונים וראיותיהם בביאור קריעת 'רוע' גזר הדין ◆ פיסוק המשפט קרע רוע גזר דיננו

נט. חתימת ברכת 'שופרות' במוסף של ראש השנה בחול ובשבת ..... שכו

ס. אמירת צדקתך בראש השנה ויום הכיפורים שחלו בשבת..... שכט

אמירת צדקתך בר"ה שחל בשבת ◆ אמירת צדקתך ביוה"כ שחל בשבת

סא. ברכת שהחיינו ביו"ט שני בקידוש, בתקיעת שופר ובלולב..... שלד

שהחיינו בליל יו"ט שני של גלויות ◆ שהחיינו בליל יו"ט שני של ר"ה ◆ הטעם שמברכים שהחיינו בליל שני ◆ הבאת יין או פרי או מלבוש חדש בשעת הקידוש בשביל להסתלק מן הספק ◆ הפקפוקים שיש בעצה של הבאת פרי או מלבוש חדש ◆ ההלכה והמנהג בדורו של הב"י ◆ שהחיינו בתקיעת שופר ביום שני של ר"ה ◆ סיכום

סב. שליח ציבור שלא אמר המלך הקדוש להיכן חוזר ..... שמט

פסק הב"י שלא כדעת הירושלמי ◆ האם אמירת קדושה ביוצר ובחזרה שוים לענין טעות בהם

סג. האם אומרים את 'מוסף' יום הזכרון ויום הכיפורים או את 'מוספי' ..... שנז

'מוסף' או 'מוספי' יום הזכרון ◆ 'מוסף' או 'מוספי' יום הכפורים ◆ משא ומתן בדברי מרן הגרע"י זצ"ל בענין שינוי המנהג בזה ובשאר מקומות

סד. האם רחיצה בסבון חשיבה כסיכה לענין אבל, יוה"כ ות"ב..... שסה

סיכה כשתיה בשאר איסורים לתענוג ◆ סיכה ביום הכיפורים, בתשעה באב ובאבל ◆ שימוש בסבון במקום שאסור לסוך ◆ סיכום

סה. עליית כהן או לוי למפטיר כשהוא שלישי בת"ב או ביוה"כ.....שע

סו. ביאור הפסוק כי בסוכות הושבתי את בני ישראל והנפקא מינה בזה ..... שעא

סז. פרטי דינים בדיני מחיצות וסכך הסוכה ..... שעד

האם אמרינן לבוד להחמיר או לא ◆ האם מהני מחיצות של שתי או של ערב בסוכה ◆ גוד אסיק ולבוד ◆ גוד אסיק ודופן עקומה ◆ דופן עקומה ולבוד ◆ דופן עקומה וחבוט רמי ◆ סיכום

סח. ביאור סדר נתינת ארבעת המינים של ר"ג לחביריו ..... שפז

סט. פסולי ארבעת המינים מיום השני והלאה ..... שפט

הראשונים שמחלקים בין פסול חסר לפסול הדר ◆ הראשונים שמחלקים בין יבש לשאר הפסולים ◆ הראשונים שמכשירים בכל הפסולים בשאר הימים ◆ הנראה למעשה בסוגי הפסולים השונים בשאר הימים ◆ האם מותר לכתחלה לצאת באתרוג חסר בשאר הימים ◆ פסולים שנחלקו בהם הראשונים האם כשרים בשאר הימים ◆ סיכום

ע. נוסח הזכרת חג שמיני עצרת בתפלה ..... שצח

הנוסחאות והראשונים שאומרים 'יום שמיני עצרת' הזה ◆ הנוסחאות והראשונים שאומרים יום 'חג' שמיני עצרת הזה ◆ הנוסחאות והראשונים שגורסים יום 'שמיני חג עצרת' הזה

עא. מי שאמר 'חג הסוכות' במקום 'שמיני חג עצרת' האם יצא ידי חובה או לא ..... תא

ראיות מדברי חז"ל ששמיני עצרת נקרא חג 'סוכות' ◆ ראיות מדברי הרמב"ם ששמיני עצרת נקרא חג 'סוכות' ◆ דעת הרס"ג שלכתחלה מזכירים בשמיני עצרת חג 'הסוכות' ◆ דעת כמה אחרונים שיוצא בדיעבד אם הזכיר חג 'הסוכות' ◆ מסקנא דמילתא

עב. השמן המובחר להדלקת נר חנוכה ..... תו

עג. מי שאין לו בית האם צריך להדליק נר חנוכה בברכה ..... תח

עד. האם נשים יכולות לברך על ההלל בחנוכה ..... תיא

עה. מנהג זכר למחצית השקל בזמן הגאונים וראשוני אשכנז ..... תיד

עו. קריאת פרשת זכור האם היא מהתורה או מדרבנן ..... תיז

הראשונים דסבירא להו שקריאת זכור מספר תורה היא מדאוריתא ◆ הראשונים דסבירא להו שקריאת זכור אינה בספר תורה מדאוריתא ◆ המסקנא והנראה לדינא לפי הנ"ל ◆ פטור נשים משמיעת פרשת זכור ◆ פרשת פרה ושקלים האם הם מדאוריתא ◆ סיכום

עז. האם פורים דינו כדברי תורה לגבי ספיקות וכדומה..... תכג

פורים דינו כדין תורה לענין שאין צריך חיזוק שלא להתענות ביום שלפניו ◆ ראיה מדברי הראשונים שדנו בדין אם קטן מוציא גדול במגילה ◆ ראיה מדברי הראשונים בענין עיירות המסופקות האם קוראות גם בט"ו ◆ ראיה מדברי הראשונים בענין אונן ואבל בפורים ◆ ראיה מדברי הראשונים בענין שבועה על מקרא מגילה ותענית בפורים ◆ ראיה מדברי הראשונים בענין אי עשיית ב' ימים פורים בחו"ל ◆ האם יש ראיה מדין טומטום שאינו מוציא את האיש ◆ האם יש ראיה מדין בין השמשות של תשעה באב שדברי קבלה כדברי תורה ◆ האם דעת הנו"ב שמגלה דינה כדין תורה ◆ סיכום

עח. טעימה לפני קריאת המגילה..... תכט

טעימה כשמעמיד שומר המזכירו ◆ מה נקרא 'טעימה' שמותר לפני עשיית מצוות ◆ סיכום

עט. האם קטן שהגיע לחינוך מוציא גדול בקריאת המגילה ובשאר המצוות.....תלד

הטעמים שכתבו הראשונים מדוע קטן לא מוציא גדול במגילה ◆ הראשונים שפסקו כר' יהודה שקטן מוציא גדול במגילה ◆ הראשונים שפסקו כחכמים שקטן לא מוציא גדול במגילה ◆ משא ומתן בדברי שו"ת סמא דחיי בענין זה ◆ קטן בהדלקת נר חנוכה דינו כקטן בקריאת המגילה ◆ סיכום

פ. בירור המנהג לקרוא ולפשוט את המגילה ..... תלה

הגאונים והראשונים שסוברים שקורא וכורך כספר תורה ◆ הראשונים שסוברים שקורא ופושט כאגרת ◆ האם פושטים לפני הקריאה או תוך כדי הקריאה ◆ האם פתיחת המגילה לפני הקריאה היא 'חומרא' או 'קולא' ◆ המנהג בקהלות ישראל בענין זה ◆ הכרעת ההלכה בענין זה

יורה דעה

פא. גדר מחלל שבת בפרהסיא .....תמז

מחלל שבת בפרהסיא שנמנע מלחלל בפני אדם גדול ◆ האם צריך שיעידו עליו עדים כדי שיחשב מחלל שבת בפרהסיא ◆ אי בעי שיראו עשרה כאחד את העבירה ◆ מי שעושה קידוש, האם מפקיע ממנו שם מחלל שבת בפרהסיא ◆ מחלל שבת בפרהסיא באיסור דרבנן אי חשיב כגוי או לא ◆ בכמה פעמים נעשה משומד לחלל שבתות ◆ האם חילונים שבזמננו נקראים תינוקת שנשבו ◆ האם שייך דין מורידין ולא מעלין בזמננו ◆ צירוף חילונים למנין ולזימון ◆ מסקנא דמילתא

פב. ברכה על שחיטת בן פקועה שהפריס ע"ג קרקע ..... תס

משא ומתן בדברי הרב פעלים בענין ברכה על שחיטת בן פקועה

פג. היתר זה וזה גורם בעופות מוכלאים ..... תסג

פד. זמן ההמתנה בין גבינה לבשר או עוף לדעת הזוהר ..... תסז

המפרשים בדברי הזוהר שאסור לאכול בשר אחר גבינה ◆ המפרשים בדברי הזוהר שמותר לאכול בשר אחר גבינה ◆ מסקנא דמילתא

פה. גדר 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' ..... תעא

המערב איסור בקדירת היתר של חבירו ◆ איסור שתלוי במחשבה ללא מעשה ◆ איסור שתלוי במעשה ובמחשבה ◆ הכרעת ההלכה האם אדם אוסר דבר שאינו שלו ◆ האם אדם אוסר דבר שאינו שלו לענין מעשה שבת ◆ סיכום

פו. נוסח הברכה במטביל כלי אחד ..... תעה

פז. חיוב טבילה בסכין של שחיטה ודומיו ..... תעו

פח. הנהגת רבותינו בכבוד תלמידיהם וחבריהם ..... תעז

ביאור עובדא דר' יוחנן שאמר לר"ל לסטאה בלסטיותיה ידע ◆ ביאור הענין שקראו לר' חייא - עייא ◆ מקומות שרב מכלים תלמידו הבא לקבל ממנו תורה, כדי שלא יתרשל ויטעה ◆ אמוראים שקראו לחבריהם בכינויים שונים משום שלא היו מקפידים ◆ צורבא מרבנן דאוריתא מרתחא ליה - היינו כשרואה מעשי בני אדם מכוערים ◆ אין לחכם גדול לבזות חכם הקטן ממנו שאינו מקבל דבריו בהלכה ◆ י"א שהמלבין פני חבירו ברבים 'אפילו בדבר הלכה' אין לו חלק לעוה"ב ◆ סיכום

פט. האם חכמי ישראל מנועים מנגיעות בהחלטתם בהלכה ובהנהגה ..... תפב

האם איסור שוחד הוא משום טבע האדם או שהוא חוק הבורא ◆ עוד מקורות בדברי רבותינו שיש נגיעות גם לחכמים ותלמידיהם ◆ העולה מהדברים

צ. סדר הקדימה במצות צדקה כשיש קרוב או שכן או תלמיד חכם ..... תפט

צא. נתינת צדקותיו לאדם אחד ..... תצא

האם מותר לתת לשנים ושלשה אנשים ◆ סיכום

צב. דין צדקה במחשבה..... תצג

הראשונים שסוברים שמחשבה מחייבת בצדקה ◆ הראשונים שסוברים שמחשבה אינה מחייבת בצדקה ◆ משא ומתן בפסק ההלכה בזה

צג. מצות כתיבת ספר תורה בזמננו ..... תצח

חסירות ויתירות דידן ביחס למסורת חז"ל ◆ חסירות ויתירות דידן ביחס לספרי תימן וספר בן אשר ◆ פתוחות וסתומות דידן ביחס לספר בן אשר ◆ האופן הראוי לקיים מצות כתיבת ס"ת בזמננו ◆ סיכום

צד. כתיבת פסוקים שאינם ספר שלם.....תקד

האם בכמה פסוקים מתוך פרשה יש גם איסור או לא ◆ הראשונים שפסקו לאיסורא ◆ הראשונים שפסקו להיתרא ◆ האם ההיתר לדעת הרי"ף וסיעתו הוא רק לצורך לימוד או אף שלא לצורך ◆ עדויות הפוסקים במשך הדורות על המנהג לכתוב פסוקים ◆ גם בזמננו שיש ספרי דפוס קיים ההיתר של כתיבת פסוקים ◆ לדעת האוסרים - האם האיסור הוא רק בפסוקי תורה או גם בפסוקי נ"ך ◆ העולה מהמאמר

צה. חובת מזוזה במחסנים, חדרי שירות ודומיהם .....תקטז

צו. נטילת המזוזות מביתו כשעובר דירה .....תקכ

תביעת דמי המזוזה באופן שאסור לו ללוקחה

צז. האם יש להכשיר את הטבל לפני הפרשת תרומות ומעשרות.....תקכג

תרומה טמאה בשריפה ◆ תרומה טהורה תירקב ◆ הכשרת טבל לאחר המירוח ◆ הכשרת טבל בזמננו ◆ סיכום

צח. הפרשת תרומות ומעשרות מיין שעושים מענבים שגדלו ומורחו ע"י גוים ..... תקכז

האחרונים שסוברים שהולכים בתר מירוח הגוי אף בענבים העומדים ליין ◆ האחרונים שסוברים שהולכים בתר דעת הקונה ◆ האחרונים שסוברים שהולכים בתר דעת הבוצר ◆ ההנהגה למעשה בענבים שנקנו לצורך יין והגוי נטעם לשם יין ◆ ההנהגה למעשה בענבים שנטע הגוי לשם אכילה והיהודי נמלך לעשות מהם יין

צט. חיוב תרומות ומעשרות בפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל לאחר המירוח ..... תקלד

ק. חילול פירות מעשר שני על פירות ..... תקלט

הראיות שהביאו לסברת הרמב"ם ודחייתם ◆ הראיות שהביאו לדברי הראב"ד ◆ הראשונים שסוברים כדעת הראב"ד ◆ דעת האחרונים בענין זה ◆ חילול על פירות טמאים ◆ הנראה למעשה בענין זה ◆ חילול מעות על פירות ◆ חילול מעות על מעות ◆ הנראה למעשה בענין זה ◆ סיכום

קא. האם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא ..... תקמח

בירור בדברי הראשונים שנראה מדבריהם 'שמותר' לאונן לקיים מצוות אם ירצה ◆ האם הטעם העיקרי הוא משום כבוד המת או שאין מי שישא משאו ◆ דין הקרובים שלא מוטל עליהם חיוב הקבורה ◆ האם המסירה לחברא קדישא מפקיעה שם אונן לענין פטור ממצוות ◆ סיכום

אבן העזר

קב. לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה ..... תקסג

קג. איסור קריבה לעריות ..... תקסז

דעת הרמב"ן ומעט ראשונים שעמו שאיסור קריבה לעריות הוא מדרבנן ◆ דעת הרמב"ם ורוב הראשונים שאיסור קריבה לעריות הוא מהתורה ◆ הרשב"א ספוקי מספקא ליה ◆ הכרעת ההלכה בענין זה ◆ האיסור מהתורה לדעת רוב הראשונים הוא רק בקריבה של הנאה ◆ קריבה בחייבי לאוין ◆ סיכום

קד. פרטי דינים באיסור יחוד ..... תקעב

יחוד איש אחד עם נשים הרבה ◆ יחוד אשה אחת עם שני אנשים ◆ יחוד עם אחותו

קה. הפרדה בין אנשים לנשים בשמחות ..... תקעה

קו. גדר פנים חדשות לענין שבע ברכות ..... תקפ

הראשונים שסוברים שפ"ח זה מי שלא 'שמע שבע ברכות' ◆ הראשונים שסוברים שפ"ח זה מי שלא 'אכל' בשמחה זו ◆ הראשונים שסוברים שפ"ח זה מי שלא 'היה' בבית השמחה ◆ הראשונים שסוברים שפ"ח זה מי 'שאינו מאנשי ביתו' ◆ הראשונים שסוברים שפ"ח זה מי שלא היה שם 'אתמול' ◆ הכרעת ההלכה בגדר פנים חדשות

חושן משפט

קז. פרטי דינים באיסור אונאת דברים ..... תקפז

אונאה למי שאינו בתורה או במצוות ◆ המאנה 'עצמו' מותר להונות

קח. גזל ואינו יודע ממי - האם מהני לעשות צדקה במקום צרכי רבים ..... תקצא

קט. לשון הרע באפי מרה ..... תקצג

קי. היתר 'אפי תלתא' לענין לשון הרע ..... תקצו

הראשונים שפירשו מימרא זו לענין גילוי סוד ◆ הראשונים שפירשו מימרא זו לענין דבר של גנאי ◆ הראשונים שפירשו מימרא זו כלפי האומר, שמותר לו לומר בפני שלשה ◆ מסקנת הדברים

דברי אגדה

קיא. רחל אמנו שתקה או מסרה סימנים? ..... תרג

האם יעקב שנא את לאה

קיב. ביאור דברי חז"ל על הפסוק ונקתה ונזרעה זרע..... תרו

הסיבה שמגיע לאשה שכר אף שעברה על איסור יחוד ◆ ביאור דברי חנה אלך ואסתתר בפני בעלי ◆ ביאור בקושית ר' ישמעאל על ר' עקיבא

קיג. סיבת אי כניסתם של משה אהרן ומרים לארץ ישראל בדברי רבותינו ..... תרי

ביאור ראשון: משה רבינו הכה בסלע במקום לדבר אליו ◆ ביאור שני: משה רבינו כעס על בני ישראל ואמר להם שמעו נא 'המורים' ◆ האם אהרן ומרים חטאו במי מריבה ◆ האם משה רבינו לא נכנס לארץ רק מפני חטא מי מריבה ◆ לכו וראו מפעלות אלוהים נורא עלילה על בני אדם ◆ העולה מהדברים

קיד. על מה אבדה הארץ וכו' על עזבם את תורתי ..... תריט

שלא 'תמכו' בלומדי התורה ומלמדיה ◆ 'שביטלו' תורה ◆ שלא 'ברכו בתורה תחלה' ◆ דברי האלשיך במעלת התורה להגן ולדחות הפורענות ◆ ביאור דברי הזוהר והגמ' בסוף חגיגה שת"ח אין נידונים ואין אור של גיהנם שולט בהם

קטו. האם צריך לשון מבוררת בתפלה או שמספיקה כונת האדם ..... תרכה

עמלק שינה חזותו ככנען כדי שישראל יטעו בתפלתם ◆ ביקש חמור ולא פירש אם לרכוב עליו או להרכיב אותו ◆ תפלת חנה על בנה וישב שם 'עד עולם' ◆ הצילני נא מיד אחי מיד עשו ◆ התפלל על חטים ולא על שעורים ולכן לא הצליחו השעורים ◆ פעמים שהקב"ה מקבל את כונת לבו של האדם כנגד מה שאמר בפיו ◆ סגולת אמירת פסוק יהיו לרצון וכו', שה' יקבל מחשבות לבו הטובות

קטז. ביאור הנאמר בתורה על הקב"ה 'ולא יקח שוחד' ..... תרל

לא יקח שוחד 'מצוות' ◆ ראיות מדברי חז"ל שהקב"ה לא לוקח שוחד מצוות ◆ ראיות מדברי חז"ל שלכאורה הקב"ה לוקח שוחד מצוות ודחייתן ◆ דעת רב נסים גאון ועוד ראשונים שהקב"ה מנכה העבירות במצות וכן להיפך ◆ העולה מהמאמר

קיז. ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו ..... תרלח

תשלם 'שכר יותר ממעשהו' ◆ תשלם 'עונש' כמעשהו 'ולא פירות מעשהו' ◆ תשלם 'עונש פחות' ממעשהו ◆ תשלם 'עונש' כמעשהו 'ולא כמחשבתו' ◆ עצם תשלום 'השכר' הוא 'חסד' ◆ 'גם' כשאתה משלם 'עונש' כמעשהו - זהו 'בחסד' ◆ תשלם 'עונש' כמעשהו 'הרע' - מדה כנגד מדה ◆ תשלם 'שכר' כאלו עשה את המעשה 'לבדו' ◆ תשלם 'עונש' כמעשהו 'מיד' כדי שיזכה לעוה"ב בשכר מצוותיו

קיח. ביאור הפסוק 'ויש נספה בלא משפט' ..... תרמב

ביאור חז"ל והמפרשים שהפסוק כפשוטו, נספה בלא 'דין' ◆ ביאור הזוהר נספה בלא משפט היינו בלא 'רחמים' ◆ ביאורי המפרשים פסוק זה על פי תחלתו

קיט. ביאור ענין מלכות שאול ..... תרמח

הסיבה שהמלכות התחילה בשבט בנימין ולא בשבט יהודה ◆ ביאור הפסוק הכין ה' ממלכתך אל ישראל 'עד עולם' ◆ ההבדל בין חטא שאול לחטאי דוד ◆ הלימוד שאנו יכולים ללמוד מהדברים הנ"ל

קכ. ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה ..... תרנה

האם 'כולם יחד' מעבירין את רוע הגזירה או סגי ב'אחד מהם' ◆ האם הם 'מכפרים' לגמרי או שרק 'מבטלים' את הגזירה

קכא. מעלת בעלי תשובה לעומת צדיקים גמורים ..... תרנח

מדרשי חז"ל והראשונים שנקטו שצדיקים עדיפים מבעלי תשובה ◆ מדרשי חז"ל והראשונים שנקטו שבעלי תשובה עדיפים מצדיקים ◆ ביאורי הראשונים במעלת בעלי תשובה יותר מצדיקים ◆ העולה מהדברים

קכב. הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ..... תרסד

האם מועילה תפלת האדם על עצמו שלא יכשל בעבירה או שיצליח בעבודת ה' ◆ האם מועילה תפלת האדם על 'אחרים' למניעת עבירה או להצלחה במצוות

קכג. מעלת אברהם אבינו בנסיון העקידה ביחס ליצחק בנו ..... עתר

דברי חז"ל במדרשים ובתפלות שיצחק גם נתנסה ואנו מבקשים בזכותו ◆ דברי כמה ראשונים שחלקו על חז"ל וסבירא להו שיצחק לא נתנסה כלל ◆ ביאורי הראשונים בגודל מעלת אברהם על פני יצחק בעקידה

אורח חיים

א. יישוב הסתירות בדברי השולחן ערוך על פי דברי הבית יוסף במקומות ההם

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' שבט תשפ"ג[א], וכאן בתוספת.

ישנם הרבה סתירות בדברי השו"ע, שנבוכו בהם האחרונים ונדחקו ליישב הדברים, פעמים בטענה ש'חזר בו', ופעמים עשו אוקימתות בדברי השו"ע שלא נזכרו בדברי הב"י ובדברי שאר הראשונים, ועוד תירוצים שונים. אולם, לדעתי ישנו כלל יסודי ביחס בין השו"ע לב"י, שלפיו הסתירות מתיישבות בפשיטות.

הכלל הוא שהשו"ע הוא קיצור של הב"י באותו מקום בלבד, ולפי מה שהביא בב"י באותו מקום כך העתיק בשו"ע שם, וכפי שכתב בהקדמת השו"ע: ראיתי אני בלבי כי טוב **ללקוט שושני ספירי אמריו בדרך קצרה** בלשון צח וכולל יפה ונעים, למען תהיה תורת ה' תמימה שגורה בפי כל איש ישראל עי"ש[ב]. וא"כ **אין שום משמעות ל'סתירות בדברי השו"ע', אלא אם יש סתירות הם אך ורק בב"י** [ועיין לקמן בענין חתיכה הראויה להתכבד, שכ"כ להדיא בשו"ת שמש צדקה]. ופעמים רבות שאין זה בגדר 'סתירה' אלא שבמקום אחד הביא פוסק או פוסקים מסויימים, ובמקום אחר הביא פוסקים אחרים, ולרגל המלאכה אשר לפניו כי רבה היא - לא טרח לציין שבמקום פלוני הביא את הפוסק האחר וכדומה, וכיון שבב"י אסף את שיטות הפוסקים שהיו לפניו - הרבה פעמים השאירם כמו שהם, וכשכתב את השו"ע סיכם וקיצר את דבריו בב"י לפי מה שהם באותו מקום, וכפי שמתבאר מדברי ההקדמה לשו"ע הנ"ל. וא"כ לפי דבריו בב"י בב' המקומות שסותר את דבריו ניתן לראות היכן נתן דעתו יותר לשאת ולתת בדברי הראשונים והפוסקים והיכן לא, **ודעתו בודאי היא כמו שנראה במקום שנשא ונתן שם**[ג], וכפי שנביא בעזה"י הרבה דוגמאות לזה.

א. וע' בתגובת הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן הרב יעקב יוסף זצ"ל בקובץ הנ"ל ניסן תשפ"ג, ובמה שכתבתי בהערות שם להשיב בקצרה על דבריו.

ב. ומה שסיים בהקדמה שם: כי כאשר ישאלו לת"ח דבר הלכה לא יגמגם בה אלא יאמר לחכמה אחותי את, כשם שברור לו שאחותו אסורה לו, כך יהיה ברור לו כל דין שישאל עליו הלכה למעשה בהיותו שגור בפיו ספר זה הבנוי לתלפיות תל שהכל פונים בו ע"כ - על הרוב כתב כן, שהרי בד"כ הסיכום של הב"י הוא הלכה למעשה, והסתירות בשו"ע ביחס למספר ההלכות הם מעטים. וכוונתי היא שבמקום שיש סתירה בדבריו בשו"ע - ודאי שאין לעשות את השו"ע ספר בפני עצמו ולתרץ ולחלק חילוקים ואומדנות כמו שעשו הרבה אחרונים, אלא לעיין בב"י, מקור הדברים, ולראות מה כיון בזה. ופעמים שאין הסיכום נכון 'למעשה' מחמת סתירות במקום אחר, וכפי שנכתוב ראיות רבות לזה.
ועיין בהקדמת ספר שלחן לחם הפנים למהר"י רקח [מהדורת ארביב] שהאריך הרבה במחלוקת האחרונים האם השו"ע נכתב בשביל לפסוק ממנו הלכה או לא, והעלה עפ"י הקדמת השו"ע הנ"ל שכן עיש"ב. אולם המעיין בדברי האחרונים שהביא שכתבו שאין הוא נכתב לפסק הלכה, יראה שכתבו כן במקום שיש קושיות וסתירות ובזה העדיפו את דברי הב"י על דבריו בשו"ע, והדברים ברורים.

ג. וכבר כתב **החק"ל** באו"ח סי' נ"ד דף צ"ו ע"ב וז"ל **הלא כלל גדול שמענו שעיקר חיבור של מרן על ב"י יש לסמוך ולא על ספר הקצר** עי"ש. אמנם בשו"ת יוסף אומץ סי' ס"ט כתב שיש לפקפק בכלל זה,

מקומות רבים שהסתירות בשו"ע מתיישבות לפי הכלל הנ"ל

א. נתינת מטתו בין צפון לדרום כשאין אשתו עמו

השו"ע בסי' ג' ס"ו כתב: 'אסור' לישן בין מזרח למערב אם אשתו עמו. 'ונכון להזהר אפילו כשאין אשתו עמו' ע"כ. אולם בסי' ר"מ סי"ז כתב: מטה שישן בה עם אשתו, 'צריך' שתהא ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום ע"כ. הרי ששינה בין 'אסור' ל'צריך'. ועוד שבסי' ר"מ לא הזכיר שנכון להזהר אפילו אין אשתו עמו. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' ג' האריך טובא בענין זה, והביא את דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה שנראה מדבריו דאפילו בלא אשתו אסור לשכב בין מזרח למערב וכתב אעפ"י שהעולם נוהגין כדברי התוספות נראה לי שהוא מפני שאינם מעיינין בדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה אלא חד בדרא ונכון ליזהר כדברי הרמב"ם שהוא עמוד ההוראה עכ"ל [והובא בדרכ"מ על הב"י בסי' ר"מ]. ולפ"ז אתי שפיר שבשו"ע באו"ח 'סיכם' את דבריו שבב"י עפ"י הרמב"ם ש'אסור' לישן עם אשתו מזרח ומערב, וגם הביא את החומרא של הרמב"ם כשאין אשתו עמו. אולם בסי' ר"מ שלא הביא את דברי הרמב"ם כלל אלא את דברי רש"י ותוס', כתב בלשון 'צריך' וגם לא כתב להחמיר כשאין אשתו עמו. ודעתו העיקרית של הב"י ודאי שהיא כמו שכתב בסי' ג', הן בב"י והן בשו"ע, כי שם ביתו, ונימק וביאר את דבריו היטב. ואע"פ שסי' ר"מ מאוחר הוא - העיקר הוא היכן שהאריך והרחיב בדברים, ולא משנה אם זה בתחלה או בסוף.

ב. הנחת תפילין לאבל ביום השני לפני הנץ

השו"ע באו"ח סי' ל"ח ס"ה פסק בפשיטות שאבל אסור להניח תפילין ביום הראשון, מכאן ואילך חייב ע"כ. אולם ביו"ד סי' שפ"ח ס"א כתב שביום השני 'לאחר הנץ החמה' מותר להניחם. ועי' בכה"ח בסי' ל"ח אות י"ד אריכות דברים בסתירת דברי השו"ע. והמעיין בב"י במקומות הנ"ל יראה פשר הדברים; באו"ח הב"י הביא את דברי הרי"ף והרמב"ם וכהסבר הרמב"ן שם דס"ל שמותר להניח לפני הנץ החמה, ואת דברי הרא"ש שחולק וסובר שרק לאחר הנץ מותר, ולכן פסק בשו"ע כדעת הרי"ף והרמב"ם. אולם בב"י ביו"ד הביא רק את דברי הרא"ש ולא הזכיר מדברי הרי"ף והרמב"ם, ולכן בשו"ע שם פסק כדעת הרא"ש, הרי שהשו"ע מסכם את דבריו בב"י באותו מקום. ולענין הלכה ודאי שדעתו העיקרית היא [הן בב"י והן בשו"ע] כמו שפסק באו"ח ולא כמו יו"ד אע"פ שיו"ד הוא בתראה, משום ששם לא הביא את דברי הרי"ף והרמב"ם, ואזלינן בתר המקום שנתן דעתו יותר לברר וללבן הדברים, בפרט שכאן זה לפי כללי ההוראה שפוסק כדעת הרי"ף והרמב"ם.

דכמה מילי מתוקנים בש"ע וכתבנו כמה זמני דאח"כ מרן חזר בו בהיותו מחבר הש"ע עי"ש. אולם זהו בדבר שאנו רואים להדיא שחזר בו, אבל בדוגמאות שנביא, שהם רוב המקרים - לא מדובר ב'חזרה' אלא ב'סיכום' ו'קיצור' של הדברים המובאים בב"י, אלא שהאחרונים לא נתנו דעתם לזה וחשבו שזהו פסק הלכה מוחלט ולכן הקשו סתירות, אולם בידיעת כלל זה מתבאר שאין אלו בגדר 'סתירות' כלל.

ג. דין מנודה בהנחת תפילין

השו"ע באו"ח סוף סי' ל"ח פסק שמנודה ומצורע אסורים בהנחת תפילין. והקשו האחרונים שמדבריו ביו"ד בסי' של"ד ס"ב ובב"י שם מבואר שמותרים ושכ"ד הרי"ף הרא"ש והרמב"ם - עי' בכה"ח באו"ח שהביא את דברי האחרונים בזה. אולם המעיין בב"י יראה פשר הדברים; דבאו"ח הביא את דברי העיטור 'בהלכות תפילין' שפסק את ספק הגמ' במו"ק בענין זה לחומרא, ולא דן בעיקר סוגיא זו ששייכת להלכות מנודה, ולא הביא את דברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וסיעתם, דאין זה מקומו אלא רק ציין לדברי העיטור שנכתבו בהלכות תפילין, שזהו ענין הב"י באו"ח, וכך 'סיכם' את הדברים בשו"ע. אולם מקור דין זה הוא ביו"ד בסי' של"ד ושם הטור והב"י הביאו את דברי המפרשים בזה במקומם, ושם אכן ההכרעה 'למעשה' היא להתיר, ולכן בשו"ע השמיט את האיסור מענין זה, להורות שהוא מותר, וכפי שכתבו האחרונים. ובודאי שכן עיקר בדעתו, לא משום שיו"ד זה בתראה לאו"ח, אלא כי שם ביתו העיקרי בסוגיא זו. ואין זו סתירה בדברי 'השו"ע', דהשו"ע הוא רק 'סיכום וקיצור' של הב"י בכל אתר ואתר. ובדברי הב"י כבר כתבנו סיבת 'הסתירה'.

ד. האם מותר ליכנס לבית הכסא כשהתפילין בבגדו ובידו

השו"ע בסי' מ"ג ס"א פסק שאם אוחזן בידו אסור להשתין בהם מעומד 'אפילו אם תופס אותם בבגדו', מפני שצריך לשפשף בידו ניצוצות שברגליו ע"כ. אולם בס"ד שם פסק: אם הם בחיקו וחגור חגורה 'או בבגדו בידו' מותר בין להשתין בין לפנות ע"כ. וכתב המ"ב בס"ק י"ז: צ"ע דבס"א כתב אפילו תופס אותם בבגדו אסור. ועיין בט"ז ומ"א שנדחקו בזה מאד. ובביאור הגר"א כתב דסעיף זה שהוא מבעל התרומות הוא שיטה אחרת החולק על הא דס"א וס"ל דבבגדו וידו תו לא חיישינן לשפשוף הניצוצות, וכן הכריח בספר מאמר מרדכי ע"כ. ואכן המעיין בב"י יראה שס"א העתיק בשו"ע מדברי הטור שאסר בבגדו, ובב"י לא פירש על זה מאומה. ובב"י בס"ד העתיק את דברי התרומה, שאותם 'סיכם וקיצר' בשו"ע. ולפי מה שכתבנו אין שום 'סתירה' בשו"ע, כיון שבשו"ע הוא מסכם את דבריו בב"י, ולא נחית להכרעה ממש. ומדבריו בב"י נראה שהעיקר בזה הוא כדעת סה"ת, שהרי את סה"ת הביא בנפרד, ומאידך את דברי הטור לא פירש ולא דן בדבריו מדוע ולמה אוסר. ועכ"פ נראה שזהו היישוב הברור ל'סתירה' זו.

ה. אונן שיש לו מי שישא משאו האם רשאי להחמיר על עצמו לקיים מצוות

השו"ע באו"ח סי' ע"א ס"א פסק שאפילו אם רוצה להחמיר על עצמו ולקרות, אינו רשאי. ואם יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה, ורצה להחמיר על עצמו ולקרות אין מוחין בידו ע"כ. אולם ביו"ד סי' שמ"א ס"א פסק שפטור מכל מצות האמורות בתורה, ואפילו אם אינו צריך לעסוק בצרכי המת, כגון שיש לו אחרים שעוסקים בשבילו. וי"א שאפילו אם ירצה להחמיר על עצמו לברך או לענות אמן אחר המברכין אינו רשאי ע"כ. הרי שהביא את הדעה שאינו רשאי בתור 'י"א', ולא הכריע שרשאי כמו באו"ח. והאחרונים האריכו הרבה בסתירה זו. אולם המעיין בב"י יראה שבאו"ח הכריע עפ"י רש"י

והרמב״ם וראבי״ה שאם יש לו מי שישא משאו אין למחות ביד העושה מצוות עי״ש, וזה מה ׳שסיכם׳ בשו״ע שם. אולם בב״י ביו״ד הביא את הדעות ולא הכריע מידי, ובשו״ע שם העתיק את לשון הטור ורק הוסיף ׳י״א׳, שאינה הכרעה לא לכיוון ה׳סתם׳ ולא לכיוון ׳הי״א׳, וכפי שיראה המעיין היטב בלשון הטור והשו״ע. ונראה שדעתו העיקרית היא כפי שהכריע באו״ח, כיון שביו״ד לא הביא דברים חדשים אחרים שיגרמו לו להכריע שלא כאו״ח, והעיקר הוא כהמקום שבו נחת יותר לעיקר הסוגיא, ולא משנה אם זה באו״ח או ביו״ד. ועי׳ מה שהארכתי לקמן בסי׳ ק״א לענין הלכה.

ו. האם בתולות צריכות לכסות ראשן

השו״ע בסי׳ ע״ה ס״ב כתב שבתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר לקרוא כנגדן ק״ש. אולם באה״ע סי׳ כ״א ס״ב כתב לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש אחת פנויה ואחת אשת איש. והאחרונים הקשו סתירת הדברים ונדחקו מאוד ביישוב[ד]. אולם המעיין בב״י יראה שבאו״ח הביא את דברי הרא״ש והמרדכי שבתולות דרכן לילך פרועות הראש, ולכן ׳סיכם׳ את דבריהם בשו״ע. אולם באה״ז הטור בכל הסימן העתיק את דברי הרמב״ם כפי שכתב הב״י שם[ה], ואת זה קיצר וסיכם בשו״ע שם. ובאמת אין דברי הרא״ש והמרדכי תואמים לדברי הרמב״ם, ואין טעם לנסות ליישב בין הדברים משום שהשו״ע העתיק את ב׳ הפסקים הנ״ל לפי מה שהביא בב״י באותו מקום. ובב״י אין סתירה בענין זה משום שבכל מקום לא נחת להכריע, שהרי לא הביא את המחלוקת ולא דן בסתירת הדברים.

ז. האם מותר למכור ס״ת של יחיד ולהשתמש בדמיו לחולין

כתב השו״ע באו״ח סי׳ קנ״ג ס״י: יש אומרים דיחיד בשלו, אפילו ס״ת מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה כל שלא הקדישו לקרות ברבים. ויש מי שאוסר אא״כ ללמוד תורה או לישא אשה ע״כ. הרי שכתב את המתירים בלשון רבים. אולם ביו״ד סי׳ רפ״ב סי״ח כתב את המתירים בלשון יחיד: יחיד שמוכר ספר תורה שלו ותשמישו, יש מי שמתיר להשתמש בדמיו, ויש מי שאוסר ע״כ. ועמד בזה בשו״ת פני יצחק [אבולעפיה] ח״ה דף עק״ב ונדחק בזה עי״ש. והמעיין בב״י יראה שבאו״ח הביא דעת הרבה ראשונים שמתירים, ומנגד את הרמב״ם שאוסר, ולכן כתב את המתירים בלשון רבים. אולם ביו״ד הביא רק את הרא״ש כנגד הרמב״ם, וציין לעיין באו״ח סי׳ קנ״ג עי״ש, ולכן כתב את

ד. ומה שנקטו רוב האחרונים ש׳פנויה׳ דכתב הרמב״ם היינו גרושה ולא בתולה - אינו נראה כלל בלשונו, שהרי הרמב״ם כתב ׳אחת׳ פנויה ׳ואחת׳ אשת איש, הרי שבא לרבות ולא למעט, ולא בא לסתום אלא לפרש, ובודאי כונתו פנויה - לכל פנויה, בין בתולה ובין בעולה. ומה שכתבו מקצת מהאחרונים ד׳פרועות ראש׳ היינו בשער ׳סתור׳ ולא שער ׳אסוף׳ - גם זה אינו במשמעות לשונו, דפרועות היינו ׳מגולות׳, ואין נפ״מ איך מגלות. ועוד דאטו אשת איש מותרת לילך בשער ׳אסוף׳?

ה. והסתירה יכולה להיות בדברי הטור, אולם כיון שהוא העתיק את כל דברי הרמב״ם בהלכות הנ״ל אין לראות בזה סתירה.

המתירים בלשון יחיד, כיון שרק הרא"ש הוא זה שהביא בב"י שמתיר. ולגבי ההכרעה - עי' בפני יצחק שם שהאריך שהעיקר להתיר כסברא ראשונה באו"ח עי"ש. ולפי האמור ודאי שכן הוא, דהא שם הוא עיקר ביתו. וע"ע לקמן בסוף הסימן בענין הכללים של 'יש ויש' ושל 'סתם ויש'.

ח. עיסה שבישלה האם יש עליה שם לחם לענין חלה וברכות

השו"ע בסי' קס"ח סי"ג פסק בסתם שעיסה שבישלה אין עליה שם לחם וברכתה מזונות, ובשם י"א שברכתה המוציא, וסיים שיר"ש יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא בסעודה עי"ש. אולם ביו"ד סי' שכ"ט ס"ג לענין חלה פסק בסתמא שפטורה מחלה ולא הביא את הדעה השניה כלל עי"ש. והתקשו האחרונים בסתירת הדברים - עי' לקמן בסי' כ"ו. והמעיין בב"י יראה שבאו"ח לאחר שכתב שהמנהג הוא כדעת הרמב"ם והר"ש וסיעתם שהם הסוברים שלא נקרא פת, סיים בדברי מהר"ם שהיה מחמיר בזה 'לענין חלה וברכות' וכתב וכן ראוי לנהוג וכו'. ומבואר דסבירא ליה שם שאפילו שהמנהג כדעת הרמב"ם וסיעתו מ"מ ראוי להחמיר, ולכן פסק כן בשו"ע. אולם ביו"ד סידר את הדברים להיפך, שלאחר שהביא את דברי מהר"ם שם שהחמיר כתב שהמנהג כדעת הרמב"ם וסיעתו, ומבואר דסבירא ליה שם שכיון שכך המנהג לא צריך להחמיר כדעת מהר"ם, ולכן בשו"ע לא הביא את דעתו כלל. ולפ"ז אין חילוק בין 'ברכות' 'לחלה', אלא בב"י באו"ח ס"ל להחמיר הן לענין חלה והן לענין ברכות, וביו"ד ס"ל שאין צורך להחמיר לענין חלה, וה"ה לענין ברכות, דלא מצאנו מי שמחלק ביניהם. וע"ע בסי' הנ"ל מה שכתבנו לענין הכרעת ההלכה בזה.

ט. האם מותר לאכול חלב לאחר תבשיל של בשר

הב"י באו"ח סי' קע"ג שנהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל ואין לפרוץ גדר עי"ש. ובשו"ע שם השמיט את הענין כלל. אולם בשו"ע ביו"ד סי' פ"ט ס"ג פסק בפשיטות שמותר לאכול גבינה לאחר תבשיל של בשר עי"ש. והאחרונים נדחקו בזה. והמעיין בב"י יראה שבאו"ח דן הרבה בדברים והביא את שיטות הפוסקים וכתב שנהגו להחמיר, ולכן בשו"ע השמיט 'קולא' זו. אולם ביו"ד הטור כתב בפשיטות שמותר לאכול גבינה לאחר תבשיל של בשר, והב"י כתב שכל סימן זה נתבאר באו"ח סי' קע"ג, ולא האריך שם, ולכן בשו"ע שם 'סיכם' את דברי הטור באותו מקום. אולם ודאי שדעתו היא כמו שכתב באו"ח כי שם ביתו [ולעצם הדין עיין במה שכתבתי בח"א סי' ל"א שהעיקר להתיר בזה לאחר שעה עיש"ב].

י. שינוי מקום באכילת פת

השו"ע בסי' קע"ח פסק כדעת הרמב"ם וסיעתו שיש שינוי מקום גם באכילת פת. אולם בסי' קפ"ד ס"ב העתיק בסתמא את דברי ר"פ שהובאו בטור שם שמי ששינה מקומו ללא ברכה אחרונה יאכל פת במקום ההוא ויברך בהמ"ז. והקשו האחרונים סתירה בדבריו. והמעיין בב"י יראה שבסי' קע"ח האריך הרבה והביא את כל הפוסקים, ולכן פסק

כדעת הרמב"ם וסיעתו. אולם בסי' קפ"ד שהטור העתיק את דברי ר"פ, כתב הב"י רק 'נתבאר לעיל בסי' קע"ח', ולא כתב שם שלדעת הרמב"ם אינו כן וכו', ובשו"ע שם העתיק את דברי הטור כצורתם, וזהו 'סיכום' ו'קיצור' דבריו בב"י וכנ"ל. ובודאי סמך על המעיין שהעיקר הוא כדכתב בסי' קע"ח ששם הוא עיקר ביתו. והדבר פשוט שאין שום טעם לנסות ליישב את פסקיו בשו"ע, ודלא כמו שכתבו כמה אחרונים לנסות ליישב הדברים - עי' בהלכה ברורה בסי' קפ"ד בירור הלכה אות ו'. והעיקר הוא כסברת מהריק"ש וסיעתו שהביא שם.

יא. איטר יד לענין שאר מצוות

השו"ע בסי' קפ"ג ס"ה כתב בשם יש מי שאומר שאיטר אוחז הכוס בשמאל. אולם בסי' תרנ"א ס"ג פסק שאיטר נוטל הלולב ככל אדם. והאחרונים התקשו בזה - עי' ברכ"י ועוד. והמעיין בב"י יראה שבסי' קפ"ג הביא רק את שה"ל דס"ל שנוטל הכוס בשמאל, ולכן 'סיכם' את דבריו בשו"ע בשם יש מי שאומר. אולם בסי' תרנ"א האריך הרבה בהבאת השיטות ופסק כדעת הטור דס"ל כדעת בעל העיטור שהאיטר ככל אדם עי"ש. ובודאי שעיקר דעתו זה כמו שכתב בסי' תרנ"א ששם האריך בזה [ובעצם הדין עיין במה שכתבתי בח"א סי' ק"ד שהעיקר גם לענין לולב וגם לשאר הדברים ששמאל שלו היא כימין כל אדם, ובה עושה את המצוות ששאר האנשים עושים בימין].

והעירני ידידי הרב יוסף פרץ להלכות חליצה אחרי סי' קס"ט סעיף כ"ז שכתב השו"ע: צריך שידעו אם היבמה אטרת יד ימינה ע"כ. ובפירוש סדר חליצה אות מ"א כתב הב"י: מפני שצריכה לחלוץ ביד ימין כמו שיתבאר בס"ד. ואם היא אטרת יד ימינה הוי שמאל דידה כימין דעלמא וכמו שכתב המרדכי ע"כ. ובהמשך באות ע' כתב: ואם היא אטרת יד ימינה הוי שמאל דידה כימין דעלמא כדאמרינן במנחות גבי תפילין ע"כ. ובמרדכי עצמו [יבמות רמז נ"ז] נוסף גבי תפילין 'ולולב' עי"ש. וברור שהמרדכי לשיטתו גבי לולב. והב"י שם לא הזכיר מהדעות החולקות גבי לולב, וע"כ פסק בשו"ע בפשיטות שאיטרת יד חולצת בשמאל.

יב. האם מזכירים על הניסים בסעודה שאכלו בחנוכה ומברכים משתחשך

השו"ע בסי' קפ"ח ס"י פסק שגם בחנוכה ופורים אם אכל מבעוד יום ומברך משתחשך מזכיר על הניסים. אולם בסי' תרצ"ה ס"ג כתב כן בסתם והוסיף שיש מי שאומר שאין לאומרו. ודנו בזה האחרונים. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' תרצ"ה הביא את דברי הרא"ש [שאין לאמרו] כנגד המרדכי והארח"ח בלבד [שיש לאמרו], ולכן הזכיר את סברת הרא"ש, כיון שרק ב' פוסקים חולקים עליו, ואינו כ"כ יחידאה. אולם בסי' קפ"ח הוסיף גם את דברי מהרי"ל שהוא כדברי המרדכי והארח"ח, והו"ל הרא"ש יחידאה כנגד ג' פוסקים ולכן לא חש לו. ובודאי שדעתו העיקרית היא כדבריו בסי' קפ"ח ששם הביא יותר פוסקים מאשר בסי' תרצ"ה, ואין שום משמעות לזה שסי' תרצ"ה נכתב לאחר סי' קפ"ח, שהעיקר הוא היכן הזכיר יותר דברי הפוסקים.

יג. תשמיש המטה בשני רעבון בליל טבילה

השו"ע בסי' ר"מ סי"ב פסק: אסור לשמש מטתו בשני רעבון, אלא לחשוכי בנים ע"כ.

אולם בסי' תקע"ד ס"ד כתב חוץ 'מליל טבילה' ולחשוכי בנים עי"ש. וכבר עמד בזה השו"ג בסי' תקע"ד אות ט' שבסי' ר"מ משמע שאף בליל טבילה אסור, וכתב שאולי סמך התם אהכא כי כאן ביתו עי"ש. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' ר"מ הב"י קיצר ולא הרחיב בענין אלא העתיק את דברי הטור והגמ', ולכן כך העתיק בשו"ע שם. אבל בסי' תקע"ד האריך הרבה בענין זה והביא את הירושלמי ואת הפירוש שלו בירושלמי שממנו עולה הדין שבליל טבילה מותר, ולכן 'סיכם' כן בשו"ע במקומו. ואם לא נאמר כן יקשה, דמאחר ובב"י בסי' תקע"ד שנכתב לפני השו"ע בסי' ר"מ, כבר העלה את חידושו להתיר בליל טבילה, למה לא העתיק כן בשו"ע בסי' ר"מ. אולם לפי מה שכתבנו אתי שפיר.

יד. לתת פירות חיים סביב הקדירה בערב שבת

השו"ע בסי' רנ"ג ס"א פסק בסתם כדעת הרי"ף והרמב"ם שתבשיל שהתבשל כמאב"ד אסור לתתו ע"ג כירה שאינה גרו"ק בע"ש, והביא בשם י"א את הדעות המתירות.

אולם בסי' רנ"ד ס"ד העתיק את דברי הרשב"ם וסיעתו שמותר לתת פירות חיים סביב הקדירה. והקשו האחרונים שהרי פירות חיים דינם כהתבשל מאב"ד ולסתם השו"ע בסי' רנ"ג ס"א אסור, ונדחקו בזה. והמעיין בב"י יראה שבסי' רנ"ד ציין לדברי הרשב"ם שהביא הטור בסי' רנ"ז. ובסי' רנ"ז האריך בדעת הרשב"ם וסיעתו הנ"ל. ולפ"ז מה שהעתיק בשו"ע בסי' רנ"ד זהו קיצור וסיכום של דבריו בב"י הנ"ל, אולם ודאי שעיקר הפסק הוא כמו שכתב בסי' רנ"ג, ולא שחזר בו ופסק כדעת הי"א שהביא בסי' רנ"ג, וגם לא מדובר באוקימתות אחרות שכתבו האחרונים. ולדעתו העיקרית של הב"י בסי' רנ"ג - אסור לתת פירות חיים סביב הקדירה בע"ש.

טו. האם מותר לעשות שבות במקום מצוה לאחר קבלת שבת

השו"ע בסי' רס"א ס"ד פסק שאחר עניית ברכו, אעפ"י שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבליה לשבת עליה ע"כ. אולם בסי' שצ"ג ס"ב כתב שמערבין עירובי חצרות ושיתופי מבואות בה"ש, ואפילו אם כבר קבל עליו תוספת שבת. ויש אוסרים אם קבל עליו תוספת שבת ע"כ. הרי שנקט בסתמא דשרי. ועמדו בזה האחרונים, וביניהם המחב"ר בסי' רס"א אות ה' וכתב 'בדוחק' לחלק בין יחיד לציבור, ועי"ש שכתב דברים קשים מאוד להבנה הן בדעת הטור ביו"ד מה דעתו, והן בזה שמרן השו"ע כתב 'מדנפשיה' לחלק בין ציבור ליחיד. וע"ע במאמ"ר בסי' רס"א אות ו' שכתב שאין לחלק כן שהרי ב' הדינים ממקור אחד נחצבו, ועי"ש שנשאר בצ"ע בזה. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' רס"א הביא מדנפשיה את דברי המרדכי [שלא נזכרו בטור], וכתב בשמו שהוא אוסר [וכמסקנת ר' שמריה], ולא הביא את דעת ר' יואל שמתיר, ולכן בשו"ע 'סיכם' את דבריו שבב"י לאיסורא. אולם בסי' שצ"ג הטור עצמו כתב שר' שמריה מתיר, ויש אוסרים. ובב"י הביא באורך את דברי המרדכי בשם ר' יואל שמתיר, ושר' שמריה התיר בתחלה ולאחר מכן חזר בו. והלשון בשו"ע שם היא כלשון הטור בהשמטת השמות. ומובן מדוע פסק

להיתרא, כיון ששם הביא את ר׳ יואל שמתיר, וגם הטור נראה שמתיר וכפי הלשון שכתב ׳ואפילו׳ אם כבר קיבל תוספת שבת כתב ר׳ שמריה שיכולין לערב. ויש אוסרים אם קיבל תוספת שבת ע״כ, והלשון מורה להדיא שדעת הטור להתירא [ודלא כמו שכתב המחב״ר שם], וכן הבין הב״י, ולכן העתיק את דברי הטור ור׳ יואל בתור סתם, ואת סברת ר׳ שמריה לאחר חזרה בתור יש אומרים. ובודאי שדעתו העיקרית היא כמו שכתב בסי׳ שצ״ג ששם האריך יותר, ואפילו בקבלת שבת בציבור ס״ל שמותר לעשות שבות במקום מצוה.

טז. ברכה על הדלקת הנר ביום הכיפורים

השו״ע בסי׳ רס״ג ס״ה כתב: גם ביו״ט צריך לברך להדליק נר של יום טוב. וביוה״כ בלא שבת יש מי שאומר שלא יברך ע״כ. אולם בסי׳ תר״י ס״ב כתב בלשון הפוכה: יש מי שאומר שמברך על הדלקת נר יום הכפורים ע״כ. והאחרונים דנו בענין זה - עי׳ מה שכתבתי בח״א סי׳ מ״ט. אולם המעיין בב״י בב׳ המקומות יראה שבסי׳ רס״ג כתב בדרך זו, שהביא את הגמ״י שכתב: ונראה דביום הכפורים בלא שבת אין מברכין דלא חשו לשלום הבית אלא בשבת. ׳אבל׳ הרא״ש כתב במסכת יומא ויראה שיש לברך על הדלקת הנר [ביום הכפורים] כמו בשבת משום שלום הבית ע״כ. ונראה יותר דס״ל כדעת הרא״ש מדכתבו בלשון ׳אבל׳, וגם שהרי הגמ״י שחולק עליו הוא יחיד, והלכה כהרא״ש שהוא אחד מעמודי ההוראה, וע״כ בשו״ע שם כתב שיש מי שאומר שלא יברך, כלומר שהעיקר הוא לברך [לפי כללו של השו״ג שהזכרתי בח״א שם]. אולם בסי׳ תר״י סדר הדברים בב״י הוא שביאר את דברי הרא״ש שהזכיר הטור דס״ל לברך, וכתב: ׳אבל׳ המרדכי כתב דאין מברכין וכו׳. ובספר המצות כתב יום הכפורים שחל להיות בשבת מדליקין בלא ברכה הואיל ואינו בא לצורך אכילה עכ״ל הרי שהביא את דברי המרדכי בלשון ׳אבל׳, והוסיף לו גם את הסמ״ג שאפילו כשחל בשבת אין מברכים, ונראה שנוטה יותר לסברא זו, וע״כ כתב בשו״ע שיש מי שאומר שמברך, כלומר שהעיקר הוא שאין מברכים [לפי כללו של השו״ג הנ״ל], וכן בדין שהרי הביא ב׳ פוסקים שחולקים על הרא״ש. וגם נראה שדעתו העיקרית היא כבסי׳ תר״י [לפי ההבנה הנ״ל], שהרי שם הביא יותר פוסקים שמדברים בזה, ואצטמיד חצבא דידן שהעלנו בח״א סי׳ מ״ט הנ״ל שאין לברך על הדלקת הנר ביוה״כ עיש״ב.

יז. גדר רשות הרבים

ידועים דברי השו״ע בסי׳ ש״ג סי״ח גבי יציאה בתכשיטים לר״ה שכתב והשתא דלית לן ר״ה גמור וכו׳, וזוהי סברת בעל התרומה שהובא בטוב״י שם. וכן בסי׳ שכ״ה ס״ב העתיק את דין האו״ז לשלוח ע״י גוי כשהוא אַלָּם כיון שאין לנו רה״ר דאוריתא. אולם בסי׳ שמ״ה ס״ז כתב בסתם את סברת הרמב״ם וסיעתו שיש לנו רה״ר דאוריתא, והביא בשם י״א את סברת בעה״ת וסיעתו שאין לנו רה״ר דאוריתא, והאריכו האחרונים בסתירת הדברים ובישובם - עי׳ בכה״ח במקומות הנ״ל, ועוד. והמעיין בב״י יראה שבסי׳ ש״ג לא הביא את הפוסקים דס״ל שיש לנו רה״ר דאוריתא, ולכן בשו״ע העתיק כמו שכתב בב״י. וכן בסי׳ שכ״ה העתיק רק את דברי האו״ז, ולכן פסק כן בשו״ע. אולם בסי׳ שמ״ה

הביא באורך את דברי הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם ולכן פסק כמותם בסתם. ובודאי שעיקר דעתו היא שיש רה"ר בזה"ז וכפי שפסק בסי' שמ"ה ששם האריך בדברים והביא את האוסרים והמתירים, ואכן הדברים מתאימים למה שכתב בתשובת אבקת רוכל וכפי שהבאתי בח"א סי' ס"ח עי"ש.

יח. שכר שבת לדבר מצוה

השו"ע בסי' ש"ו ס"ה פסק שאסור לשכור חזנים להתפלל ויש מי שמתיר. אולם בסי' תקפ"ה ס"ה כתב שהנוטל שכר לתקוע אינו רואה סימן ברכה. ודייקו האחרונים שאיסור אין בזה והאריכו בסתירת הדברים. והמעיין בב"י יראה שבסי' ש"ו נקט יותר כדברי ר' ברוך שאוסר וכתב שכך דעת הטור בסי' תקפ"ה, ולכן כתב בסתמא בשו"ע לאסור. אולם בסי' תקפ"ה הב"י האריך ליישב את דברי ר' שמואל שמתיר לדבר מצוה, ולכן בשו"ע פסק כמותו שאין איסור אלא שאינו רואה סימן ברכה, ודעתו העיקרית היא כפי שכתב בסי' תקפ"ה וכנ"ל.

יט. האם מלאכה שאצל"ג אסורה מהתורה

השו"ע בסי' שט"ז ס"ח פסק בסתם כר"ש וכתב שלרמב"ם חייב. אולם בסי' ש"מ סי"ד העתיק את דברי הרמב"ם בענין קורע שחייב. והחי"א ועוד אחרונים התקשו בזה - עי' בלוית חן שם. אולם המעיין בדברי הב"י בסי' שט"ז יראה ששם הוא עיקר הסוגיא, ושם הביא את דברי הראשונים בזה שרובם ס"ל כר"ש ולכן פסק כמותו לעיקר הדין ודלא כרמב"ם. אולם בסי' ש"מ העתיק בב"י כמה דינים מהרמב"ם במקומות שונים בהלכות שבת, ואותם העתיק בשו"ע, ואין זו דעתו כלל, אלא כמציין להם בב"י כך ציין להם בשו"ע, ובודאי שדעתו כמו שכתב בסי' שט"ז.

כ. האם מותר להטביל כלים בשבת

השו"ע בסי' שכ"ג ס"ז כתב: מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה, ויש אוסרים. וירא שמים יצא את כולם ויתן הכלי לא"י במתנה ויחזור וישאלנו ממנו, ואין צריך טבילה ע"כ. אולם ביו"ד סי' ק"כ סט"ז כתב: אם שכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב, יתננו לעובד כוכבים במתנה ואחר כך ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו ע"כ. ולא כתב שמותר להטבילו מעיקר הדין ורק יר"ש יתן הכלי במתנה. וכתב הזב"צ שם באות פ"ט בשם החכ"א שהשו"ע ביו"ד חזר בו וס"ל שאסור להטביל עי"ש. אולם המעיין בב"י יראה שאינו כן, דבאו"ח האריך הב"י בעיקר הסוגיא והביא את דברי הרי"ף והרמב"ם שנראה מדבריהם שמותר וכתב שכך הוא עיקר הדין, אלא שכתב שנכון לחוש לדברי האוסר ולתת לגוי וכו', ולכן סיכם כן בשו"ע. אולם ביו"ד לא הביא אלא את דברי המרדכי [שכתב לתת לגוי] בלבד ולא הביא את דברי המתירים ולא דן בזה באורך, ולכן סיכם בשו"ע רק את מה שהביא בב"י. אולם ודאי שעיקר דעתו היא כפי שכתב בב"י במקום שבו האריך יותר והביא את כל הפוסקים בזה, ואין משמעות לזה שיו"ד מאוחר יותר מאו"ח.

כא. חוזר ונעור בפסח

ידועים דברי השו״ע בסי׳ תמ״ב ס״ד שהעתיק את לשון הרמב״ם גבי תריאקה שמבואר מדבריו שחוזר ונעור בפסח אסור באכילה. אולם בסי׳ תמ״ז ס״ד כתב בסתמא שמותר ובשם י״א שאסור. והאחרונים פלפלו הרבה בסתירה זו. והמעיין בב״י יראה שבסי׳ תמ״ב הטור העתיק את דברי הרמב״ם, והב״י רק ציין את מקורו של הרמב״ם ולא דן בזה כלל, ולכן בשו״ע העתיק את דברי הרמב״ם המובאים בטור בסתמא. אולם בב״י בסי׳ תמ״ז הטור כתב להתיר חוזר ונעור, והב״י האריך להביא את דברי הפוסקים שמתירים, אלא שסיים אבל מדברי הרמב״ם וכו׳ עי״ש. ולכן בשו״ע שם סתם כדברי הטור ודעימיה שהתירו והביא את דברי הרמב״ם בשם י״א. ועיקר דעתו היא בסי׳ תמ״ז ששם האריך בסברות הפוסקים ולא בסי׳ תמ״ב, אלא ששם יש לדון מדין סתם ויש בשו״ע, אולם אין נראה לייחס משמעות לדבריו בסי׳ תמ״ב שרק העתיק את דברי הרמב״ם שהעתיק הטור שם, שזהו בתור ׳סיכום׳ למובא בטוב״י שם.

כב. האם ׳לחות׳ מחמיצה את הקמח או לא

השו״ע בסי׳ תס״ו ס״ג כתב: שק מלא קמח שנתלחלח מזיעת החומה מותר ויש אוסרים ע״כ. ומבואר דס״ל לעיקר שזיעת החומה אינה מחמיצה. אולם בסי׳ תס״ז ס״ז כתב: ישראל שיש לו בורות מלאים חטים, וחושש שמא יש בקרקעית הבור ובקירותיו חטים מבוקעים מלחות הבור והארץ, בביטול בעלמא סגי ע״כ. ומבואר שללא ביטול אסור, אף שזו ׳לחות הבור׳. ועמד בזה בספר שמחת כהן לר׳ רחמים חויתה הכהן בסי׳ תס״ו, ועי״ש שנדחק בזה. אולם המעיין בב״י יראה שבסי׳ תס״ו הביא את מחלוקת הראשונים שהרא״ש והגמ״י מתירים והרוקח אוסר, ולכן פסק בסתם כרבים. אולם בסי׳ תס״ז העתיק בב״י את תשובת הרשב״א בלבד, וכנראה הרשב״א ס״ל לאסור, אולם הב״י לא דן שם בדברים, ובשו״ע ׳סיכם׳ את דבריו שבב״י. אולם עיקר דעתו גילה בסי׳ תס״ו כי שם ביתו, ובודאי כך דעתו העיקרית, אף שסי׳ תס״ז מאוחר יותר, מ״מ המקום שבו נשא ונתן בענין זה הוא הקובע.

כג. האם הולכים בהגעלת כלים אחר רוב תשמישם או שחוששים למיעוט

השו״ע בסי׳ תנ״א ס״ו פסק: כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו, הלכך קערות אעפ״י שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש, כיון שרוב תשמישן הוא בעירוי שמערה עליהן מכלי ראשון, כך הוא הכשרן ע״כ. אולם בס״כ כתב: השלחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלין כל השנה, רגילים לערות עליהם רותחין לפי ׳שלפעמים׳ נשפך מרק מן הקדירה לתוכן ע״כ. הרי שחשש למיעוט תשמישו. ועמד בסתירה זו האור לציון ח״ג פ״י ה״י, וכתב שדברי השו״ע אינם מדינא אלא חומרא שנהגו בשלחנות שחששו להם יותר משאר דברים, ונהגו לערות עליהן רותחין עי״ש. אולם תירוץ זה צ״ע, <u>דמה</u> ענין לחוש לשולחנות יותר מקערות. <u>ועוד</u> שמקור דברי השו״ע הם מהגמ״י והטור וכפי שהביא בב״י שם, והם סוברים כן בכל הכלים, ואטו השו״ע החליט מעצמו לעשות פשרה זו ללא כל הכרח וללא כל איזכור בב״י מדוע לחלק בין הדברים? <u>ועוד</u> שהרי הרשב״א

בח"א סי' שע"ב [שהובא בב"י בסוף הסימן שם] כתב גם לגבי קערות שהמנהג להחמיר, ובכ"ז השו"ע שם לא פסק כמותו, אז מדוע בשולחנות כן הביא את המנהג?. אולם המעיין בב"י יראה פשר הדברים, שעיקר ביתו הוא בס"ו ששם הביא את מחלוקת הפוסקים, ודייק מדברי הרי"ף והרמב"ם שהולכים אחר רוב תשמישו, ובודאי שכך דעתו לפי הכללים הידועים, וכפי שכתב השו"ג שם באות כ"א, ובשו"ע שם 'סיכם' את דבריו בב"י לפי ההכרעה הנ"ל. אולם בס"כ בב"י ביאר את דברי הטור שכתב שצריך לערות על השולחנות, והביא את דברי ההגמ"י שגם כתבו כן, וזהו לשיטתם דס"ל שהולכים אחר מיעוט תשמישו, ובשו"ע שם בסה"כ 'סיכם' את הב"י באותו מקום, ואין זה דעתו כלל, אלא ס"ל שגם בשולחנות סגי בצונן ולא בעירוי מכלי ראשון, וכמו שפסק בס"ו [ובעצם הענין עיין לקמן בסי' מ"ט מה שהארכנו בזה, והעלנו שהעיקר הוא לחוש למיעוט תשמישו ושאין ראיה מהרי"ף והרמב"ם].

כד. מה נקרא 'מיני תרגימא'

השו"ע בסי' תע"א פסק שמותר לאכול משעה עשירית בערב פסח מעט פירות וירקות עי"ש, וס"ל שמיני תרגימא שמותר לאכול משעה עשירית זה לא תבשיל העשוי מחמשת המינים כהרא"ש אלא בשר ופירות כהרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים. אולם בסי' תרל"ט פשטות דבריו שפסק כהרא"ש שמיני תרגימא היינו תבשיל מחמשת המינים. וכבר תמה ע"ז השולחן גבוה בסי' תרל"ט (אות י"א) ובסי' תע"א (אות ג') עי"ש. ועי' מה שכתבתי בח"א סי' צ"ז בענין זה באורך. אולם המעיין בב"י במקומות הנ"ל יראה פשר הדברים; בסי' תע"א הביא הב"י מלבד דברי הרא"ש את דברי הרי"ף והרשב"ם ועוד ראשונים שחלקו על הרא"ש ולכן בשו"ע כתב בפשיטות כמותם, אולם בסי' תרל"ט לא הביא הב"י אלא את מחלוקת ר"פ והרא"ש בלבד, ולא זכר מדברי שא"ר בפסחים, ולכן בשו"ע סתם כהרא"ש שהלכה כמותו לגבי ר"פ. ונראה שעיקר דעתו למעשה היא כמו שפסק בסי' תע"א עפ"י דבריו בב"י שם שהביא את דברי הפוסקים בזה ולא כסי' תרל"ט, אע"פ שהוא מאוחר יותר, משום ששם לא הביא את דברי הפוסקים בזה.

כה. שיעור כזית

ידועים דברי השו"ע בסי' תפ"ו שכתב י"א דהוי כחצי ביצה. אולם בסי' שס"ח ס"ג כתב בפשיטות שששה ביצים הם י"ח גרוגרות ומזה מבואר שכזית הוא פחות משליש ביצה וכמו שהקשו האחרונים. והמעיין בב"י יראה שבסי' תפ"ו לא הביא אלא את דברי התוס' בחולין ק"ג שהזית הוא כחצי ביצה, ולכן כתב שם את דבריהם בלבד. אולם בסי' שס"ח הביא רק את דברי הראשונים שהגרוגרת היא שליש ביצה, ולכן העתיק שם רק את דבריהם. ואין בדבריו בשו"ע 'פסיקת הלכה', שהרי לא הביא באף מקום את הדברים זה מול זה והכריע, אלא בכל מקום 'סיכם' בשו"ע את מה שהביא בב"י באותו מקום. ויש לנו להבין לפי כללי ההלכה שכיון שיש מחלוקת בין הרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים לבין התוס' - ההלכה היא, לדעת הב"י, כרוב הראשונים שהזית הוא פחות משליש ביצה.

כו. האם ספירת העומר מפלג המנחה חשיבא ספירה או לא

השו"ע בסי' תפ"ט ס"ב פסק: אם טעו ביום המעונן וברכו על ספירת העומר חוזרים לספור כשתחשך ע"כ. וכן בס"ד פסק: מי ששואל אותו חבירו בה"ש כמה ימי הספירה בזה הלילה יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, אבל קודם בה"ש, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום ע"כ. ומבואר שספירת יום לא חשיבא ספירה כלל. אולם בס"ג פסק: המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה ואם יזכור בלילה יברך ויספור ע"כ. ומבואר שספירת יום חשיבא ספירה. והאחרונים התקשו בזה, והט"ז כתב שבס"ג מיירי בה"ש ולא מפלה"מ עי"ש. אולם בספר האורה סי' קל"ב ובשה"ל סוף סי' רל"ד [מקור דין זה] מפורש דמיירו לפני 'שקיעת החמה' עי"ש. והבה"ל בסוף הדיבור כתב שהטעם שמברך בלילה בס"ג הוא משום דספירה קמייתא לאו כלום היא עי"ש, ודבריו צ"ע דאם כך אמאי סופר מבע"י, אע"כ דס"ל שמעיקר הדין שרי אלא שרצה להחמיר ולספור בזמנה אבל אם ישכח שפיר דמי ועלתה לו הספירה וכמו שכתב הוא עצמו במ"ב בשם המג"א, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. אולם המעיין בב"י יראה שס"ב מקורו בדברי הרשב"א בתשובה ח"א סי' קנ"ד, והוא ס"ל שספירת יום לא שמה ספירה כלל [וכ"כ עוד בח"א סי' רל"ה], והב"י קיצר את דבריו שם. ומקור ס"ג הוא מדברי האבודרהם בשם מחזור ויטרי שהביא הב"י, והוא ס"ל שספירת פלג המנחה חשיבא ספירה, ואותו 'סיכם' הב"י בשו"ע בס"ג. וס"ד הוא מדברי האבודרהם בעצמו דס"ל שספירת פלג המנחה לא חשיבה ספירה, ואותו 'סיכם' בשו"ע.. וכמו שבב"י לא העיר על סתירת הדעות הנ"ל, כך בשו"ע לא נמנע מלכתוב את הסיכום של ג' הסעיפים הנ"ל בב"י.

כז. ספק בא מחוץ לתחום האם נאסר או לא

השו"ע בסי' תצ"ח ס"ד כתב: בהמות הידועות ללון חוץ לתחום ונמצאו בעיר ביו"ט, אני אומר שמא מבערב הכניסן וחוץ לחומה לנו ומותרות ע"כ. ומבואר שספק בא מחוץ לתחום מותר. אולם בסי' תקט"ו ס"ז פסק: אם הוא ספק אם באו מחוץ לתחום, אם הוא אינו יהודי השרוי עמו בעיר ופירות המצויים בעיר מותר ואם לאו אסור ע"כ. הרי שפסק להחמיר בספק, ועמדו בזה האחרונים. והמעיין בב"י יראה שבסי' תצ"ח העתיק הב"י את דברי הארח"ח בשם הרשב"א בעבודת הקודש שהוא מתיר, ובשו"ע 'סיכם' את דבריו שבב"י. אולם בסי' תקט"ו האריך הרבה במחלוקת רש"י שמתיר עם הגאונים שאוסרים, וכתב להדיא שלענין הלכה נקטינן כהגאונים שהם רבים וגדולים, ולכן פסק כן בשו"ע. וודאי שעיקר דעתו היא כמו שפסק בסי' תקט"ו, ולא משום שזו משנה אחרונה אלא משום ששם עיקר ביתו ואריכות דבריו. וכנראה שזוהי כונת הגר"א בסי' תק"ז שכתב ואף שהש"ע סותר למ"ש בסי' תקט"ו אין בזה כלום כידוע ע"כ.

כח. כיבוי ביו"ט לצורך אוכל נפש

השו"ע בסי' תק"ז ס"ד כתב שכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות עי"ש. אולם בסי' תקי"ד פסק שאין מכבין את הבקעת שלא תתעשן הקדירה עי"ש.

והמעיין בב"י יראה שבסי' תק"ז לא דן בענין כיבוי לצורך אוכל נפש אלא בענין גריפת התנור שהוא מותר, ובסוף דבריו העתיק את דברי הרשב"א שהוא ס"ל להתיר גם כיבוי, ובשו"ע העתיק דבריו, אבל הוא עצמו לא ס"ל כן אלא כמו שהאריך בסי' תקי"ד כי שם ביתו ושם העלה להחמיר בזה כדעת הרי"ף והרמב"ם, ובודאי כך דעתו, ולא משום שהיא משנה אחרונה, אלא משום ששם עיקר נידונו בשיטות הפוסקים. וע"ע לקמן בסי' נ"ד מה שהארכתי בזה ומה שהעליתי לענין דינא.

כט. ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת

מדברי השו"ע בסי' תקי"ג ס"ב נראה שסובר דאזלינן לקולא [אף בדשיל"מ], ודלא כהטור שם שכתב להחמיר בזה. אולם ביו"ד סי' ק"ב ס"א כתב השו"ע להדיא להחמיר בזה. וכ"כ בסי' ק"י ס"ט. והטעם לזה הוא עפ"י המבואר בב"י בכל אחד מהמקומות. שבאו"ח סי' תקי"ג הביא הב"י את דברי המ"מ בהלכות יו"ט בשם הרשב"א 'בעבודת הקודש' דס"ל להקל בזה ושכ"ד הרמב"ם, ולכן בשו"ע לא פסק כמו הטור שם שהחמיר בזה. אולם ביו"ד סי' ק"ב על דברי הטור שהחמיר בזה - הב"י קיצר וכתב 'נתבאר בטור או"ח'. ובשו"ע שם העתיק את דברי הטור. ובסי' ק"י העתיק הב"י את דברי הרשב"א 'בתורת הבית' שהחמיר בזה, ולכן פסק כן בשו"ע. ולפי האמור עיקר דעתו היא כמו שכתב באו"ח ששם הביא יותר מדברי הפוסקים, מאשר שאר המקומות הנ"ל שהביא רק את דברי האוסרים ולא דן בדברים.

ל. מעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה

השו"ע בסי' תרכ"ט ס"ז כתב: יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו ע"כ. אולם בסי' תר"ל סי"ג פסק שהסומך סוכתו על כרעי המטה כשרה עי"ש. והאחרונים הקשו סתירה בדעתו לענין מעמיד בדבר המקבל טומאה. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' תרכ"ט לא דן כלל לענין 'מעמיד' אלא דן לענין 'הסכך' עצמו, האם סולם ראוי לסיכוך, שתה"ד מתיר 'לסכך', והרשב"א 'הסתפק', והב"י שם פשיטא ליה שאסור להעמיד בדבר שאין לסכך בו, ופסק כדעת הרשב"א ולכן כתב 'מדנפשיה' [ללא שדן בדברים], שיש להסתפק גם לגבי 'העמדת הסכך'. אולם בסי' תר"ל שם ביתו, ושם הביא את הסוגיא במקורה עם דברי הראשונים ופסק שאין איסור של מעמיד בדבר המק"ט וכדעת רוב הראשונים עי"ש. וא"כ נראה ברור שאין הוא מחלק בין לכתחלה לבין דיעבד כמו שכתבו חלק מהאחרונים, וגם אין לפרש את דבריו בסי' תרכ"ט לענין סיכוך ממש בסולם, כיון שאין זה במשמעות לשונו, אלא כמו שכתבנו ששם אכן סיכם את דבריו בב"י עם הבנתו בסברא, אולם בסי' תר"ל כשעמד בעיקר הסוגיא הכריע שמותר, וא"כ מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו.

לא. קטן שהגיע לחינוך האם יכול להוציא גדול במגלה וחנוכה

השו"ע בסי' תרע"ה ס"ג כתב: אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום ואע"פ שהניחה גדול. ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך, מותר ע"כ. אולם בסי' תרפ"ט

כתב בסתמא שאם היה הקורא את המגלה קטן - השומע ממנו לא יצא יד"ח עי"ש. והקשו האחרונים מדוע לא הביא בסי' תרפ"ט את דעת הי"א, וחלקם אף חילוק בין מגלה לחנוכה. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' תרע"ה הב"י הביא את הר"ן בשם העיטור דמהני קטן שהגיע לחינוך, ולא דן בזה יותר, ולא הביא חולקים על זה, ולכן בשו"ע 'סיכם' את דבריו שבב"י ש'יש מי שאומר' שבקטן שהגיע לחינוך שרי. אולם בסי' תרפ"ט הטור הביא מחלוקת העיטור עם בה"ג והרא"ש, והב"י כתב שמדברי הרי"ף והרמב"ם מתבאר כדעת בה"ג והרא"ש, וכיון שכן לא פסק כלל את דברי העיטור כנגד ג' עמודי ההוראה. ובודאי שכך דעתו למעשה הן בחנוכה והן במגלה. ועי' לקמן בסי' ע"ט שהארכתי בזה.

לב. מותר השמן בנר חנוכה שהתערב האם בטל או לא

השו"ע בסוסי' תרע"ז כתב שיש מי שאומר שאין להוסיף עליו ולבטלו. ומאידך ביו"ד סי' סי' צ"ט ס"ו פסק שבאיסור דרבנן מותר להרבות עליו ולבטלו, והקשו האחרונים סתירה ונדחקו ליישב. אולם המעיין בב"י באו"ח יראה שהביא רק את דברי מהר"ם שהביא הטור, ולא הביא כלל את דברי הרמב"ם שמתיר, ולכן בב"י 'סיכם' את הדברים והעתיק את דברי מהר"ם בשם יש מי שאומר. אולם ביו"ד ששם הוא עיקר הסוגיא האריך והביא את דברי הרמב"ם ופסק כמותו, ולכן ודאי שכך דעתו ולא כפי שכתבו כמה אחרונים לחלק בין נר חנוכה לשאר האיסורים, דליתא לחילוקים אלו, וודאי שהב"י לא כיון לזה, אלא כמו שכתבנו.

לג. אבלות בפורים

השו"ע בסי' תרצ"ו ס"ד פסק כהרמב"ם שיש אבלות בפורים. אולם ביו"ד סוסי' ת"א פסק שרק אבלות שבצנעה נוהג. ועי' בכה"ח בסי' תרצ"ו אות כ"ב דברי האחרונים בזה. והמעיין בב"י במקומות הנ"ל יראה פשר הדברים; בב"י ביו"ד כתב: ולנהוג בו מנהג אבלות נקטינן כדברי הר"ם והרא"ש דלגבי הרמב"ם רבים נינהו ובתראי ומקילים באבל ע"כ, ולכן פסק כן בשו"ע שם. אולם בב"י באו"ח לא כתב שהרא"ש והר"ם רבים כנגד הרמב"ם וכו', אלא הביא שם את הרמב"ם בסוף דבריו ולא כתב שם הכרעת ההלכה, וס"ל שם שהלכה כרמב"ם אפילו באבל ואפילו שהוא דעת יחיד, ולכן פסק כן בשו"ע שם. ואם לא נאמר כן יקשה עלינו הקושיא שכתבנו בתחלת הדברים, מאחר ובב"י ביו"ד פסק להקל, איך בשו"ע באו"ח שנכתב לאחר מכן החמיר בזה, ושוב בשו"ע ביו"ד חזר להקל בזה? אולם לפי מה שכתבנו העיקר הוא מה שכתב בב"י, שביו"ד חזר בו מאו"ח, והשו"ע זה 'סיכום' של הב"י בכל מקום לפי מה שכתב שם.

לד. האם ביצה של איסור חשיבה דרכה לימנות ואינה בטלה או לא

השו"ע ביו"ד סי' פ"ו ס"ג כתב שביצת נבילה וטריפה אפילו נתערבה באלף כולן אסורות. והקשו האחרונים שבסי' ק"י ס"א פסק שגם דבר שדרכו לימנות תמיד בטל - עי' בכה"ח בסי' פ"ו שם. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' פ"ו הטור העתיק את דברי ספר התרומה שמחמיר בזה, וכתב הב"י 'ובסימן ק"י יתבאר שיש חולקין עליו'. הרי שציין

להדיא לעיין בסי' ק"י. ומה שהעתיק בשו"ע את דברי הטור שהם דברי סה"ת זהו משום שדרכו לסכם ולקצר בשו"ע את מה שמובא בטוב"י באותו מקום. אולם ודאי שדעתו היא כמו שפסק להדיא בסי' ק"י בבד"ה שכיון שהאיסור הוא מדרבנן נקטינן להקל כדעת הרמב"ם, וכ"פ בשו"ע שם.

לה. חתיכה שנאסרה האם יכולה להיות ניתרת כשתיפול לקדירה אחרת שיש ששים כנגדה

השו"ע ביו"ד סי' צ"ב ס"ד כתב בפשיטות שהחתיכה עצמה מותרת. אולם בסי' ק"ו ס"א כתב בפשיטות שאינה ניתרת. והתקשו בזה האחרונים. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' צ"ב לא דן בפרט זה, אלא הטור הוא שכתב שהחתיכה עצמה ניתרת, והב"י ציין שעוד פרטי דינים יכתוב בסי' ק"ו. ובשו"ע שם 'סיכם' את דברי הטור באותו מקום. אולם בסי' ק"ו שם האריך במחלוקת הטור והרשב"א והעלה כדעת הרשב"א לאיסורא, וכך פסק בשו"ע שם. ובודאי שדעתו היא לאיסורא כבסימן ק"ו.

לו. נ"ט בר נ"ט בכלי ראשון

השו"ע ביו"ד סי' צ"ד ס"ה כתב: אם בשלו מים בקדרה חדשה ותחבו בה כף חולבת, ואחר כך חזרו ובשלו בה מים פעם אחרת ותחבו בה כף של בשר, ושתי הכפות היו בני יומן ובשום אחד מהפעמים לא היה במים ששים, אסור להשתמש בקדירה לא בשר ולא חלב ע"כ. אולם בסי' צ"ה ס"ג פסק: קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן, אפילו שניהם בני יומן מותר, משום דהוה ליה נ"ט בר נ"ט דהתירא ע"כ. והקשו האחרונים סתירה בדבריו עי"ש. והמעיין בב"י בסי' צ"ד יראה שהעתיק שם את הסמ"ק שהוא זה שאוסר, ולא דן בדבריו, ובשו"ע שם 'סיכם' את דבריו בב"י, שזה העתקת דברי הסמ"ק. אולם בסי' צ"ה שם ביתו והאריך בדבר והעלה להיתרא וכפי שכתב שם בבד"ה להדיא, וע"כ פשוט שהעיקר כדבריו בב"י בסי' צ"ה שאותם העתיק בשו"ע שם.

לז. סכין שאינו בן יומו שחתכו בו דבר חריף האם אוסר או לא

השו"ע ביו"ד סי' צ"ו ס"א פסק בסתם שרק בסכין בן יומו אסור, ובשם י"א כתב שגם בסכין שאינו בן יומו ומקונח אסור. ובס"ג הביא רק את הדעה שאסור בבן יומו. ובסי' ק"ג ס"ו הביא רק את הדעה האוסרת בשם י"א וז"ל יש מי שאומר שאם שמו פלפלין בקדרה של איסור שאינה בת יומא, הכל אסור, דחורפיה משויא ליה לשבח ע"כ. ובסי' קי"ד ס"ח הביא רק את סברת האוסרים ללא י"א עי"ש. ונלאו האחרונים ליישב את הדברים - עי' בזב"צ סי' צ"ו אות ח' ובדברי המגיהים שם באורך. אולם המעיין בב"י יראה שמקור האי דינא כתב באורך בסי' צ"ו ס"א ושם הביא את הרמב"ם והרשב"א ועוד פוסקים שאסרו רק בבן יומו, והביא את התרומה וסיעתו שאסרו גם באינו בן יומו, והעיקר הוא כדברי הרמב"ם והרשב"א וכפי שנקט בשו"ע בס"א בסתם. וזה מה שהביא בס"ג להדיא. ובסי' ק"ג הביא את דברי האגור בשם המרדכי שאסור באינו בן יומו, והעתיק

אותו בשו״ע בשם י״א. ובבד״ה שם פירש להדיא שזה כסברת התרומה ונתבאר בסי׳ צ״ו שיש חולקים. וודאי שגם בשו״ע אין דעתו כדעת הי״א הנ״ל, אלא הם אותם י״א של סי׳ צ״ו ס״א, וכמו ששם דעתו לעיקר כמו הסתם, ה״ה כאן. ובסי׳ קי״ד הטור העתיק את דברי ספר התרומה, והב״י כתב נתבאר בסי׳ צ״ו, ועוד האריך לדון בדעתו. ובשו״ע ׳סיכם׳ את דבריו שבב״י לדעת התרומה, אולם ודאי דלא ס״ל כן, וכמו שכתב בב״י שנתבאר בסי׳ צ״ו, ושם נתבאר שיש חולקים עליו, וכמו שציין בבד״ה בסי׳ ק״ג, אלא שבסי׳ קי״ד לא ציין כן בבד״ה, והדבר אינו קשה כלל. ולכן הדבר תמוה מאוד לומר שחזר בו בשו״ע וס״ל בסי׳ קי״ד כדעת בעה״ת כמו שכתבו כמה אחרונים שהובאו בזב״צ שם דלמה יחזור בו, מה התחדש שם שלא ראה בסי׳ צ״ו, הרי זה אותו ספר התרומה, אלא פשוט שדעתו כמו שפסק בסתם בסי׳ צ״ו וכנ״ל.

לח. האם חתיכה חיה חשיבא חתיכה הראויה להתכבד או לא

השו״ע בסי׳ ק״א ס״ג כתב כמה כללים מתי חתיכה נחשבת ראויה להתכבד ולא בטילה, וביניהם כתב שלא חשיבא חה״ל אא״כ היא מבושלת, ויש חולקים בכל זה עי״ש. ומבואר שעיקר דעתו להיתרא. אולם בס״ח וס״ט לגבי קורקבן שנמצא נקוב וכן ראש כבש וכו׳ מבואר בסתמא שאפילו בחתיכה חיה חשיבא ראויה להתכבד עי״ש. וכן מתבאר מדבריו בסי׳ ק״י ס״ה שגם בשר במקולין, שהוא חי, חשיבא חהר״ל עי״ש. וכן מתבאר מדבריו בסי׳ ס״ט סי״ד עי״ש. והאחרונים הקשו את סתירת הדברים ויש שכתבו שחזר בו וסבירא ליה לאיסורא - עי׳ בזב״צ ובכה״ח בסי׳ ק״א ס״ג ובשאר המפרשים. אולם המעיין בב״י יראה שבסי׳ ק״א ס״ג שם הוא עיקר ביתו שהביא באורך את מחלוקת הראשונים, ואף כתב להדיא בבד״ה שכיון שהמחלוקת היא בדרבנן נקטינן לקולא, ולכן בשו״ע פסק להקל בסתם, וזוהי עיקר דעתו. אולם בס״ח וס״ט העתיק את דברי האו״ז לענין קורקבן ואת דברי תה״ד לענין ראש כבש, שהם ס״ל כדעת האוסרים גם בחתיכה חיה, ו׳סיכם׳ את דבריהם בשו״ע. וכן בסי׳ ס״ט העתיק את דברי תה״ד כצורתם, שהוא ס״ל שחהר״ל היא גם בחיה, ובשו״ע ׳סיכם׳ את דבריו. וכן בסי׳ ק״י העתיק בב״י את דברי הרשב״א שהוא ס״ל שגם חיה חשיבא חהר״ל, אולם אין זה עיקר הנידון שם, ובשו״ע שם ׳סיכם׳ את דבריו בב״י, אולם ודאי שדעתו למעשה להתיר כמו שכתב בסי׳ ק״א ס״ג, ואין כאן חזרה, שהרי אין שום סיבה שיחזור בו, שהרי לא נתחדש לו שום דבר שלא ראהו קודם לכן. <u>ושוב</u> ראיתי שכ״כ להדיא בשו״ת שמש צדקה [לר׳ שמשון מורפורגו, ונציה תק״ג] יו״ד סי׳ ל״ג דף פ״ו סוף ע״ב ממש כדברינו וז״ל נלע״ד דמרנא בב״י אחר שפסק דינו בתרנגולת בנוצתה הביא דין הקרקבן בשם מצאתי כתוב וכן ההיא דראש כבש כלשון אח״כ מצאי בת״ה, ולדידיה ודאי לא ס״ל, דבלא״ה לפי מה שפסק למעלה התערובות מותר. **ומה שהביא בשלחנו לא קשיא ולא מידי שהרי הדבר ידוע שמרנא חבר הש״ע אחרי חבורו הגדול ועשאו כמו מפתח לחיבורו, והרבה פעמים הביא כל הסברות והדעות. וכלל גדול בידינו מקדמונינו שלא לפסוק דין מתוך השו״ע**, ולפ״ז ניחא דלא סתרן דברי הרב מיניה וביה עי״ש. והם הם הדברים שכתבנו, והבאנו לזה ראיות רבות. <u>אמנם</u> בשו״ת יבי״א ח״ה יו״ד סי׳ ח׳ אות ד׳ כתב ע״ד השמש צדקה שתירוצו אינו מחוור, דאדרבה אנן בדידן

סמכינן על פסקי מרן הש"ע יותר מב"י, שהרי לדידן המוחזק יכול לטעון קים לי נגד מ"ש הב"י, ואינו יכול לטעון קים לי נגד מה שנפסק בש"ע עי"ש. **אולם** לפי האמור, אדרבה דברי השמש צדקה חזקים כראי מוצק, הן כאן והן בשאר המקומות בשו"ע. והאחרונים שכתבו שאומרים קים לי נגד הב"י ולא נגד השו"ע - לא עמדו בכלל היסודי הזה, ולפי האמור אדרבה עיקר הפסק הוא כדברי הב"י, ויתד היא שלא תמוט.

לט. אשה שיש לה וסת קבוע ולא בדקה האם מותרת ללא בדיקה או לא

השו"ע ביו"ד סי' קפ"ד ס"ט כתב: שאר נשים צריכות בדיקה כשיגיע הוסת. עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה, טהורה בלא בדיקה. וי"א שאסורה עד שתבדוק, אם יש לה וסת קבוע, או שהוא יום ל' אעפ"י שאינו קבוע ע"כ. הרי שנקט בסתם שמותרת ללא בדיקה. אולם בסי' קפ"ט ס"ד כתב: עוד יש חילוק בין קבעתו ג' פעמים ללא קבעתו ג' פעמים, שהקבוע אעפ"י שעברה עונתה ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה ע"כ. הרי שסתם כדעת הי"א בסי' קפ"ד לאיסורא. ועמדו בזה השו"ג ועוד. ועי' בטהרת הבית ח"א עמ' קכ"ח שנקט שהשו"ע בסי' קפ"ט חזר בו וס"ל לאיסורא. אולם המעיין בב"י יראה שאין טעם שיחזור בו, שהרי בב' המקומות הביא את אותם הפוסקים והם הרי"ף והרמב"ם שמתירים לעומת שאר הראשונים שאוסרים, אז מה הסיבה שיחזור בו? אולם המתבונן בסי' קפ"ט יראה שהשו"ע העתיק שם בכל הסימן את דברי הטור ממש כמעט מלה במלה, וגם ס"ד הנ"ל הוא העתקת דברי הטור דס"ל כהרשב"א וכראשונים המחמירים. אולם בסי' קפ"ד השו"ע כתב את סעיף ט' מדנפשיה על פי מה שכתב בב"י, ונראה שזוהי דעתו האמיתית לפי הכללים שהוא נוקט כדעת הרי"ף והרמב"ם לעיקר הדין, ולכן אין לומר ש'חזר בו' בסי' קפ"ט, אלא ששם העתיק את דברי הטור כצורתם, וכמו שמצאנו בכמה מקומות שמעתיק דברי הפוסקים אף שלא סובר כמותם, אולם עיקר דעתו נלמד מהמקום שכתב מדנפשיה, אף שהוא קודם לסי' קפ"ט.

יישוב ע"פ הנ"ל לסתירה בכללי השו"ע של 'סתם ויש' ושל 'יש ויש'

ידועים הכללים שכתבו האחרונים בדעת השו"ע שסתם ויש הלכה כסתם, ויש ויש הלכה כיש בתרא. אולם כתבו אחרונים רבים שיש מקומות שאין הכלל נכון, אלא פוסקים כיש קמא, או כיש כנגד הסתם, והם במקום שבב"י הכריע כסברת היש כנגד הסתם, או כסברת היש קמא כנגד היש בתרא. או במקום שרוב הפוסקים שהביא בב"י הם כסברת היש ולא כסברת הסתם, או כסברת היש קמא, וכפי שהאריכו בזה בהבאת דברי הפוסקים בספר פני יצחק [אבולעפיה] ח"ה דף עק"ב, בשו"ת תעלומות לב ח"ג דף קי"א ע"ב, השדי חמד כללי הפוסקים סי' י"ג אותיות ט' וי', ובספר וזאת ליהודה להרה"ג יעקב חיים סופר עמ' כ"א עי"ש. ואם נאמר שהשו"ע הוא הספר העיקרי ופוסקים כמותו ודנים בסתירותיו ובהכרעותיו - אין מקום לכללים אלו המוכרחים, שהרי מהיכן רצה מרן השו"ע שנדע שבמקום זה אין הלכה כסתם או הלכה כי"א קמא וכדומה? אלא ע"כ שמרן השו"ע כיון שנעיין בב"י ועפ"י זה נכריע, ואם כי על הרוב ההלכה כסתם או כי"א בתרא - מ"מ

כיון שצריך לעיין בב״י, ושם מוכח שפעמים הלכה כי״א קמא או כי״א כנגד הסתם, לא ראה מרן השו״ע צורך להקפיד לדקדק בזה בצורה מוחלטת.

מסקנא דמילתא

השו״ע נכתב בתור ספר קיצור לדבריו בארוכה בב״י. ברוב המקרים הקיצור אכן משקף את דעתו האמיתית של הב״י. אולם פעמים שהב״י קיצר את דבריו בשו״ע, אך הוא עצמו במקום אחר האריך בעיקר הסוגיא לפסוק כדעה אחרת או שנראה מדבריו שפוסק כדעה אחרת, וגם שם קיצר את דבריו שם בשו״ע. וכשבאים להכריע אין להקשות סתירה בדבריו בשו״ע ולעשות אוקימתות וכדומה, אלא לעיין בדבריו בב״י ולראות היכן הוא עיקר הסוגיא והיכן הוא רק כמעתיק או כמציין, ולפ״ז יש לפסוק, בין אם המקום העיקרי הוא בתחלה ובין אם הוא בסוף.

כמו כן לענין סתם ויש או יש ויש - הכללים שהלכה כסתם או כיש בתרא הם ׳בדרך כלל׳, אולם יש חובה לבדוק בב״י ולראות האם אכן כלל זה נכון במקום זה או לא, כיון שפעמים הרבה אין להתחשב בכללים אלו, והכל לפי המבואר בב״י שהוא החיבור העיקרי להלכה ולמעשה של מרן ר׳ יוסף קארו׳.

ו. **הערת הרב יוסף פרץ**: אמנם אין כל כך נפקא מינה בזה למעשה, כיון שקבלת הוראות מרן, לפי רוב העדות אינו שקבלו מה שסובר מר״ן אלא קבלו את הספרים בית יוסף ושלחן ערוך לפי כללי פסיקה שהחליטו, ולכן כללי הפסיקה חשובים יותר מאשר דעתו של הבית יוסף. ואע״פ שבהשקפה ראשונה נראה שזה דבר מוזר, עיין באריכות בהקדמת הקונטרס ״כללי ההוראה לפי מנהג המערב״ ותרו״ץ ע״כ.
אולם יש לדון טובא בדברים אלו, ואכמ״ל.

ב. גילוי חלק מהגוף בלבישת הבגדים

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

הפוסקים שסוברים שהקפדת הגילוי היא בכל גופו

כתב הטור בסי' ב': ולא ילבש מיושב אלא יקח חלוקו ויכניס בו ראשו וזרועותיו בעודנו שוכב ונמצא כשיקום שהוא מכוסה אף מיושב כמו שהיה מתפאר ר' יוסי [בשבת קי"ח ע"ב] מעולם לא ראו קורות ביתי שפת חלוקי וכו', וכ"פ השו"ע. והמ"ב הביא משם **הפמ"ג**, **ארצות החיים** וספר **עבודת היום** שהקפידא היא לא רק על מקום הערוה אלא על כל מקום שדרכו להיות מכוסה עי"ש. ובאמת שכן מתבאר מדברי **הב"י** שכתב בתוך הדברים: שאם כן היה מגלה 'קצת' מגופו, וכן כתב בהמשך: שלא יראה גופו 'כלל' עי"ש. וכ"כ בפשיטות בספר **יוסף אומץ** [יוזפא] סי' קפ"ד וז"ל כשיפשיט מלבושיו ידקדק שיהיה בצניעות גמור, שלא יראה גופו ערום 'במקום שראוי לכסותו' עי"ש. וכ"כ **החסד לאלפים** בסי' ב' וז"ל לא ילבש חלוקו מיושב כששוכב ערום, 'שנמצא חצי גופו מגולה' עי"ש. וכן מתבאר מדברי **היפה ללב** ב'יושר לבב' בסוף חלק א' על סימן זה שכתב: אנן בדידן נוהגים ללבוש הכתונת קודם למכנסיים, שבכתונת הוא מתכסה כל גופו בבת אחת מיד, משא"כ אם לובש תחילה המכנסיים, 'דחצי גופו נשאר בלי לבוש' עי"ש. וכ"נ מעוד אחרונים.

הפוסקים שסוברים שהקפדת הגילוי היא רק במקום הערוה

אולם מצאנו ראשונים ואחרונים רבים דסבירא להו שההקפדה היא על מקום הערוה ולא על כל הגוף;

כן נראה מדברי **ר' יונה** גופיה בספר היראה [שהוא מקור דברי הטור] שכתב אל יעמוד 'ערום' ממטתו אף מיושב וכו' עי"ש. וכן מבואר להדיא בדברי **ספר חסידים** מהדורת מק"נ סי' תתר"ס שכתב: דרך ארץ לאדם אפילו בחדרי חדרים לא יהיה ערום כדאמר ר' יוסי מימי לא ראו קורות ביתי וכו', ואפילו אין אדם אצלו לא יעמוד 'ערום'. ולא יעמוד 'חציו ערום בפני אדם' כמו בעלי מלאכה שרק מכנסיים לבושים ע"כ. ומפורש שהבין שבמימרא דר' יוסי דמיירי 'בפני עצמו' - הקפידא היא שכולו ערום, אולם 'חציו ערום' שרי ואין בזה קפידא, אולם 'בפני אדם' - לא יעמוד גם 'חציו ערום'. וכן מתבאר גם מדברי ספר חסידים סימן תשע"ד שכתב: אדם שלובש מכנסים וערום מן המכנסים ולמעלה לא יניח תפילין מפני שלבו ערום ולא יברך ולא יתכן שיהא ערום ומניח תפילין ע"כ. הרי שהקפיד רק בהנחת תפילין ולא בעצם ההליכה כך. וכ"כ להדיא **בספר התדיר** [לר' משה בר' יקותיאל מרומי] סי' א', וז"ל וכשקם ממיטתו שחרית לא עומד ממיטתו 'ערום' אע"פ שהוא ישן בחדר וכילה פרוסה על המטה, אלא יהא לובש בגדיו, חלוק ומכנסים, בעודו על מטתו 'אם החלוק קצר', שאין ראוי לאדם לעמוד ערום 'ובערוה מגולה', כי נקרא נבל

וחצוף אלא צריך לנהוג בצניעות אפילו בחדרי חדרים לפי שנאמר מלא כל הארץ כבודו ע״כ. וכ״כ להדיא **ר׳ יוסף אלאשקר** [נפטר בשנת ש׳] בביאורו לטור הנקרא ׳דרך עץ חיים׳ וז״ל יש לפרש שאינו חושש כי אם מגילוי הערוה אבל בשאר הבשר אין לחוש, עי״ש שהאריך לבאר את דברי הטור לפ״ז.

וכן מתבאר מדברי **מהר״ל** בחידושי אגדות במסכת שבת קי״ח ע״ב וז״ל לא ראו קורות ביתי. נראה דהכי פירושו שלא היה מגביה אמרי חלוקו שאז היה מגולה גופו או שוקו. ובשעה שהיה לבוש ממנו אמר שלא היה מגביה שפת חלוקו למעלה ׳לגמרי עד שהיה מגלה אבריו לגמרי׳ ובשביל רוב צניעות קאמר עי״ש. וכן מתבאר מדברי ר׳ חיים הכהן בספרו **מקור חיים** בסי׳ ב׳ שהאריך הרבה בגנות ההולך ערום, וז״ל אשר חז״ל [יבמות ס״ג ע״ב] הגידו כי אין שנוא לפני הקב״ה כמי שמהלך ערום וכו׳, ולכן אמר ר׳ יוסי מימי וכו׳ נראה שלא היה פושט החלוק עד שהיה מתכסה בסדין ואח״כ פושט, ולכן נמי מי שישן ערום לא ילבש מיושב וכו׳, ועוד האריך בענין אדם הראשון שהיה ערום וכן הנחש עיש״ב. ומבואר מדבריו שהסיבה לחומרת ר׳ יוסי היא שלא יהיה ׳ערום מבלי לבוש׳, אבל אם ערותו מכוסה לית לן בה. וכן מבואר בספר **מנחת אהרן** [פארדו] כלל ב׳ אות ד׳ וז״ל הקם ממטתו ובא להחליף חלוקו ללבוש נקיה מוכרח אז ליזהר שלא יסיר חלוקו ממטה למעלה כדרך ההמוניים, שאם יעשה כך לא ינצל מלהיות איזה זמן ׳ערום לגמרי׳, ואם הוא בפני הנר - מלבד מ״ש לעיל דיחשוב דמלא כל הארץ כבודו וכו׳ איכא נמי לחוש מפני הסכנה שלא יהיה נכפה כאמור עי״ש. ובאות ה׳ שם כתב: אם ישן ערום במטתו ואין כסות בקרה על גופו, א״כ מוכרח שלא יטה עצמו ימין ושמאל ממה שהזהירו מוהריב״ה [הטור] ומרן ז״ל שקודם שישב על המטה יקח חלוקו ויכניס בה ראשו וזרועותיו וכו׳ עי״ש. הרי שדברי הטוש״ע הם כשישן ערום לגמרי ושלא תראה ערותו. וכן מבואר מדברי **הבא״ח** בפרשת וישלח סט״ו וז״ל: חייב להתנהג בדרכי הצניעות, אפילו בחדר לבדו והדלת סגור, שלא יעמוד ערום ׳לגמרי׳ אלא בעת הצורך במרחץ וכיוצא, אבל כשמחליף שמלותיו לא יפשוט המכנסיים אלא עד שילבש החלוק, או יחליף המכנסיים בעוד שחלוק הישן עליו ׳ואח״כ יחליף החלוק׳, וזה האופן יותר נכון להקדים המכנסיים עי״ש. הרי שכשמחליף החלוק לאחר לבישת המכנסיים - חצי גופו העליון מגולה, אולם כיון שאינו ׳לגמרי׳ ליה לן בה. וכ״כ ר׳ משה כלפון הכהן בספרו **באר משה** על השו״ע וז״ל נראה דגם בזמן הזה שישנים בחלוק, מכל מקום כשבא להחליף את בגדיו, ישים לבו לזה. ואולי דבזמן הזה דישנים בחלוק ומכנסים, וכשמחליפים מחליפים חלק חלק לבדו, אין לחוש לזה כיון דבלאו הכי מכוסה, וצריך לחפש עוד בזה. ויש קצת הוכחה לזה, מדלא הזהירו הפוסקים בזה בעת שמחליפים בגדיהם, והיינו משום דעל הרוב יהיה באופן דנשארו המכנסים או שאר הבגדים ע״כ. וכ״נ דעת הרבנים **עצ״י היע״ר** [לר׳ יחזקאל עזרא ב״ר רחמים, בגדד תרע״א] **והכה״ח** בסי׳ ב׳ שלא העתיקו את דברי הפמ״ג והארה״ח וסיעתם, וקיצרו בזה הרבה, דכנראה סבירא להו כדעת הבא״ח רבם.

וכן נלמד מסדר לבישת בגדי הכהנים, שכתב הרמב״ם בפ״י מהלכות כלי המקדש ה״א: כיצד סדר לבישת הבגדים, לובש המכנסים תחלה וחוגר את המכנסים למעלה מטיבורו

מעל מתניו, ואח"כ לובש הכתונת עי"ש. ובספר **שמחת עולם** שם [לר' חיים שבתי לאגו, מחכמי טבריא וירושלים, נפטר בשנת תקל"ג, וספרו נדפס בשנת בשאלוניקי תקס"א] הביא מפירוש **הרדב"ז** [לרב הנ"ל היו פירושי הרדב"ז והר"י קורקוס כת"י על ספר עבודה לרמב"ם] בזה"ל: כתב הרדב"ז **בעוד לבוש בגדיו לובש המכנסים כדי שלא ישאר ערום, ואח"כ פושט בגדיו ולובש את הכתונת** ואח"כ חוגר באבנט וצונף המצנפת. ומ"ש רש"י בפ"ב דיומא [כ"ג ע"ב] לובשו [את המכנסים] כשהוא ערום - **דבר תימה הוא שילבש אותם כשהוא ערום ואין זה כבוד המקדש ולא מוראו**, אלא מתחת חלוקו היה לובש אותם על בשרו, היינו שלא יהא דבר 'מבגדי כהונה' על בשרו קודם למכנסים. ואפשר דרש"י נמי כיוון לזה, וערום דקאמר היינו ערום מבגדי כהונה. והכי משמע מהסוגיא וכו' עי"ש. הרי שכתב בפשיטות שלהיות 'ערום' אין זה כבוד המקדש ולא מוראו, אבל צורת הלבישה שאין בה אפילו בעיה מצד כבוד המקדש ומוראו היא שכשיש לו מכנסי קודש - פושט את חלוק החול, ובינתיים חצי גופו העליון מגולה, ולובש את הכתונת, וחזינן מיניה שאפילו במקום המקדש אין בזה חוסר צניעות, וכ"ש אדם בביתו.

האם הנהגת הצניעות היא 'צורך' לכל אדם או 'מדת חסידות'

והנה האחרונים דנו בדברי ר' יונה והטוש"ע שהביאו את הנהגת ר' יוסי, וכתבו כן לכל אדם, שלכאורה זוהי חסידותו של ר' יוסי בלבד ואין זה מחייב כל אדם - עי' בפתה"ד בשם ספר אדני פז ומה שכתב שם ליישב. וע"ע בפסקי תשובות בסי' ב' הערה 1 שהביא מדברי האחרונים שכתבו שהוא מדת חסידות. ובשו"ת ברכת יהודה ח"ז סי' א' כתב שבספר היראה לר' יונה הלשון כך: ולפי כחו ילך בדרכי החכמים, ויהיה נכנע ואל יעמוד ערום ממטתו אף מיושב, כמו שהיה מתפאר ר' יוסי וכו' עי"ש. וכתב לפ"ז שגדר הדברים הוא ש'צריכים' אנו לילך בדרכי החכמים כל אחד כפי כוחו עי"ש. **אולם** פירוש זה יתכן לפי הגירסא הנ"ל שגורסים 'ואל' יעמוד וכו'. אולם בחלק מהגירסאות הנוסח הוא 'אל' יעמוד, והוא ענין חדש ולא מחובר למה שכתב לעיל מיניה 'ולפי כחו ילך בדרכי החכמים'. **וגם** לגירסא 'ואל' - הרי הדגיש רבינו יונה 'ולפי כחו', דהיינו כל אדם לפי מדרגתו, ואינו 'חובה' לכל אדם להגיע לרמה זו. **ובודאי** שכן הוא, דהא בגמ' בשבת שם איתא עוד כמה מימרות של ר' יוסי שהקפיד 'מימיו', כמו מימי לא נסתכלתי במילה שלי, מימי לא קריתי לאשתי אשתי אלא ביתי, מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי, מימי לא עברתי על דברי חברי. אטו כל אדם 'צריך' לילך בדרכי ר' יוסי בענינים אלו, והרי הפוסקים לא הביאו זה, ומה השתנה החומרא של לא ראו קורות ביתי אמרי חלוקי מהחומרות הנ"ל. **אלא** ע"כ שגם ר' יונה לא התכוין לחייב כל אדם אלא כתב את הנהגות החסידות שמצינו בחז"ל, ומי שהגיע לרמות גבוהות ברוחניות יש לו להדבק בדרכיהם. ואכן, בספר היראה של ר' יונה 'החסיד' יש עוד הרבה מילי דקדושה וחסידות, וכפי שהתחיל שם: בכל בקר בהקיצו משנתו יזדעזע ויהיה נרתע ונחפר מאימת הבורא וכו', והמעיין שם יראה עוד כהנה וכהנה דברי קדושה ודבקות בקב"ה, שהם מדרגות גבוהות לכל אדם, וה"ה לגבי ענין זה.

ועי' ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"א הכ"ד שכתב 'חסידים הראשונים וגדולי החכמים' התפאר אחד מהם שמעולם לא נסתכל במילה שלו, ומהן מי שהתפאר שלא התבונן

מעולם בצורת אשתו עי״ש, הרי שלא הביא את זה בתור הלכה ש׳צריך׳ כל אחד לעשות כן, אלא בתור שאיפה ומושגים בגדלות תורנית, וכתב להדיא שהם ׳חסידים הראשונים וגדולי החכמים׳. ועוד שהשוה את זה לענין שלא התבונן בצורת אשתו, האם זה שייך לכל אחד? ע״כ שאין לנו לחייב ולהצריך לנהוג כן, אלא להודיע שיש כאלו מושגים ומי שהגיע לדרגות גבוהות אלו יש לו לשאוף לנהוג כן, ותו לא.

ומה שהשו״ע העתיק דין זה בפשיטות - מצאנו עוד מקומות שהשו״ע העתיק בלשון שמראה ׳חיוב׳, אולם אינם אלא הנהגות או חומרות וכדומה;

מקצת מקומות שהשו״ע כתב בסתמא דברים שאינם חובה

בסי׳ ב׳ ס״ג כתב: ידקדק בחלוקו ללובשו כדרכו שלא יהפוך הפנימי לחוץ ע״כ. ובב״י הביא מקור דין זה משבת קי״ד ע״א אמר רבי יוחנן איזהו תלמיד חכם שמחזירין לו אבידה בטביעות עין זה המקפיד על חלוקו להופכו עי״ש. ובגמ׳ זו מבואר שגם ת״ח עצמו אין לו ׳חובה׳ להקפיד בזה, אלא שמי שעושה כן מחזירים לו אבידה בטביעות עין, ות״ח שלא מקפיד על כך - אין בו פגם כל שהוא, אלא שאין לו את הזכות לקבל אבידה בטביעות עין, וכ״ש שאר אינשי דעלמא שאין להם ׳חובה׳ לנהוג כן. וכעי״ז מצינו בגמ׳ שם: ואמר רבי יוחנן איזהו תלמיד חכם שממנין אותו פרנס על הציבור זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר ואפילו במסכת כלה. ואמר רבי יוחנן איזהו תלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו זה שמניח חפצו ועוסק בחפצי שמים עי״ש. ובודאי שלא ניתן לכתוב ׳הלכה׳ שכל אדם ׳יהיה בקי בדבר הלכה בכל מקום׳, או ׳יניח חפצו ויעסוק בחפצי שמים׳, אלא שמי שזכה לרמות רוחניות אלו יש לו ׳זכויות׳ מסוימות, וה״ה הכא. והאחרונים נדחקו מאוד בדברי השו״ע שהעתיק זאת לכל אדם וכתבו כמה תירוצים דחוקים בזה, אולם העיקר הוא שגם השו״ע לא כיון בזה שזוהי הלכה לכל אדם, אלא הנהגה טובה.

בסי׳ ב׳ ס״ו כתב השו״ע: ולא ילך בגילוי הראש ד׳ אמות. ועי׳ במחב״ר אות ב׳ שהאריך הרבה שאינו אלא מדת חסידות, ואף תמה על הב״י בסי׳ מ״ו שכתב שבגמ׳ בשבת קי״ח ע״ב מוכח ש׳אסור׳ ללכת כן, וכתב שאדרבה מבואר שם שהוא רק חסידות עיש״ב[א].

בסי׳ מ״ח כתב השו״ע: בשבת ׳אומרים׳ אצל פרשת התמיד פסוקי מוסף דשבת עי״ש. ועי׳ בב״י שם שזהו מנהג ספרד ועוד, ויש שהקשו על זה, ובודאי אין זה בגדר ׳חובה׳, אלא מנהג בעלמא, וכונת השו״ע שאין לפקפק במנהג זה אלא שפיר דמי לאומרו, אבל ׳חובה׳ ודאי שאין בזה.

א. הערת הרב יוסף פריץ: אמנם אין זה ראיה, שהרי מרן עצמו סבירא ליה שהוא חובה, ועיין מה שהארכתי בזה בספרי פריו יתן ח״ב סי׳ א. אבל אפשר להביא ראיה מסימן ב׳ סעיף ד׳ בדין נעילת מנעלים שמרן כתב שהוא רק מהיות טוב, ועיין פריו יתן ח״ב סי׳ ב׳ ע״כ.

בסי' צ"ג ס"א כתב השו"ע: ישהה שעה אחת קודם שיקום להתפלל כדי שיכוין לבו למקום, ושעה אחת אחר התפלה עי"ש. ומקורו מהטור שם שהוסיף להדיא: כדתנן 'חסידים הראשונים' היו שוהין שעה אחת וכו' עי"ש. הרי שגם בזמן המשנה לא היתה זו 'חובה' אלא 'הנהגת חסידים הראשונים', ובודאי שגם בזמננו אינו חובה, וגם רובא רובא דאינשי [ואולי 'כולם'] לא עושים כן.

בסי' קכ"ד ס"ה כתב השו"ע: על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום 'אומר' ברוך הוא וברוך שמו ע"כ. ובטור שם מבואר שאביו הרא"ש כתב שאביו 'היה אומר' על כל ברכה ב"ה וב"ש, ובודאי שאין 'חובה' לומר כן, אלא הנהגה טובה של אביו של הרא"ש ותו לא, ואעפ"כ כתבה השו"ע בלשון המורה 'חיוב', וע"כ דלאו דוקא הוא.

בסי' קנ"ז כתב השו"ע: כשיגיע שעה רביעית 'יקבע' סעודתו עי"ש. ובטוב"י מבואר שהמקור הוא מהגמ' בפסחים י"ב ע"ב אר"פ רביעית זמן סעודה לכל היא עי"ש. ובודאי שאינו 'חובה' לקבוע סעודתו בשעה זו, אלא מנהג בני אדם ודרך ארץ והמלצה טובה ותו לא, ואעפ"כ כתבה השו"ע בלשון שנראית 'חובה'.

ויש עוד מקומות רבים כאלו, והעיקר הוא לעיין בב"י ולראות כל הלכה מה שורשה ומה תוקפה, אם היא איסור דאוריתא או דרבנן או מנהג או חומרא וחסידות או הנהגה טובה וכדומה. ובנידון דידן כשמעיינים בב"י רואים שזוהי חסידותו של ר' יוסי שהעתיקו ר' יונה 'החסיד', ומבינים שאין זו 'חובה' לכל אדם.

ראיות מדברי חז"ל שלא הקפידו לכל אדם על גילוי הגוף

ואכן, מצאנו כמה מקומות בחז"ל שהנהגת העם היתה לא להקפיד על גילוי הגוף כשהם בפני עצמם, בין גילוי הערוה, ובין גילוי שאר המקומות בגוף, וחז"ל אף אמרו דינים למי שנוהג כן, ולא הטילו ביקורת על עצם הנהגה זו.

ראיות שלא הקפידו לעמוד ערום

בירושלמי בברכות פ"ח דף נ"ח ע"ב איתא על משנה דחלה פ"ב מ"ג האשה יושבת וקוצה חלתה וכו' - הדא אשה לאו בתוך הבית היא יושבת ואת אמרת אין מטריחין עליה וכו' עי"ש. ופירש **הרש"ם** דהא אשה בתוך ביתה עומדת ערומה וסוף סוף צריכה ללבוש כדקא אתי בעלה ואפ"ה אין מטריחין אותה ללבוש כיון דעסוקה במלאכה אחרת עי"ש. וכ"פ הר"ב **שדה יהושע** שם שהיא יושבת בתוך הבית ובהכרח צריכה למילבש חלוקה בתר הכי ואפ"ה לא אטרחוה עי"ש. וכ"פ **הפני משה** שם וז"ל וכי לא תוכל ליקח בגדיה ולכסות עצמה שלא תהא ערומה ואפ"ה את אמר אין מטריחין עליה אפילו בתוך הבית וכו' עי"ש. ואע"פ שיש שפירשו הירושלמי אחרת מ"מ תסגי לן שגדולי האחרונים הנ"ל הכי ס"ל שלא מטריחין את האדם כלל ללבוש בגדיו ואם ערותו מכוסה

מותר לו לכתחלה לברך כך[ב]. ואם מצד צניעות יש ׳צורך׳ לכל אדם ללכת בדרכי החכמים - דל ברכה מהכא, הו״ל למימר שאין לאשה להיות ערומה בביתה, אע״כ שהדבר מותר, ולא רק שמותר אלא גם לא מטריחין אותה להתלבש בשביל לברך.

ובמסכת פסחים קי״ב ע״ב ג׳ דברים ציוה ר׳ יוסי ב״ר יהודה את רבי, ואחד מהם ׳אל תעמוד בפני הנר ערום׳ וכו׳, דתניא העומד בפני הנר ערום הוי נכפה עי״ש. ואם היה חיוב מצד צניעות שלא לעמוד ערום בפני עצמו - מה צריך להזהיר את רבי שלא יעמוד ׳בפני הנר׳ ערום, הרי יש להקפיד בזה גם שלא בפני הנר, אלא שאין ׳חובה׳ להקפיד בזה, ולא תמיד היו נזהרים בזה, ולכן הזהירו שעכ״פ בפני הנר יזהר ביותר[ג].

ובתוספתא בברכות פ״ב הי״ד איתא: הרי שהיה עומד בשדה ערום או שהיה עושה מלאכתו הרי זה מכסה את עצמו בתבן ובקש ובכל דבר וקורא. אעפ״י שאמרו אין שבחו של אדם להיות עומד ערום, שכשברא הקב״ה אדם לא בראו ערום שנאמר בשומי ענן לבושו וערפל חתולתו, בשומי ענן לבושו זה השפיר, וערפל חתלתו זה שליא. הרי שהיתה מטפחת של בגד ושל עור חגורה על מתניו הרי זה קורא בין כך ובין כך לא יתפלל עד שיכסה את לבו ע״כ. הרי שאמרו שאין שבחו של אדם להיות ׳ערום׳ והיינו שערותו מגולה וכמו שהוא ברישא, אבל כשמכסה ערותו בתבן ובקש וכדומה אין בזה אפילו חסרון ב׳שבחו של אדם׳. וכן מתבאר מדברי ספר חסידים מהדורת מק״נ סי׳ תתר״ס בביאור התוספתא, ד׳אין שבחו של אדם להיות ערום׳ היינו ׳לגמרי׳, שכתב: דרך ארץ לאדם אפילו בחדרי חדרים לא יהיה ׳ערום׳ כדאמר ר׳ יוסי וכו׳. אין שבחו של אדם להיות עומד ׳ערום׳ וכו׳ [העתיק את התוספתא הנ״ל]. ואפילו אם אין אדם אצלו לא יעמוד ׳ערום׳. ולא יעמוד ׳חציו ערום בפני אדם׳ כמו בעלי מלאכה שרק מכנסיים לבושים ע״כ. ודוק היטב בדבריו.

ראיות שלא הקפידו לעמוד בגילוי שאר מקומות בגוף

כתב הרע״ב במסכת מו״ק פ״ג מ״ב: ומי שאין לו אלא חלוק אחד, אפילו שאינו של פשתן מותר לכבס במועד, ׳והוא שעומד ערום בשעת כביסתו עם אזור במתניו בלבד לכסות בשר ערוה׳ שזה מוכיח שאין לו אלא החלוק הזה שהוא מכבס בלבד ע״כ. ולא נראה שיש בזה בעיה של צניעות.

ב. הנה המ״ב בסי׳ ע״ד ס״ק כ״ב וכן בבה״ל בריש סימן צ״א הביא את דברי התבואות שור שכשחלק גופו העליון מגולה יכול לברך בדיעבד אבל לכתחלה צריך לכסות את גופו גם ממתניו ולמעלה עי״ש. אולם מדברי הרמב״ם וטוש״ע ושאר מפרשים שהעתיקו דינים אלו בסתם וכתבו ׳מותר׳ וכן ׳יושבת וקוצה לה חלתה׳ נראה להדיא שהוא לכתחלה ולא דיעבד. וכן נראה דעת הכה״ח שם וכן בריש סימן צ״א וגם ביו״ד סי׳ א׳ ס״י, שאע״פ שהעתיק את דברי התבואות שור בסמוך לשם מ״מ דין זה השמיט ונראה דלא ס״ל כן. וכן מתבאר מדברי גדולי האחרונים הנ״ל בביאור דברי הירושלמי, שאין מטריחין עליה אף שהדבר אפשר בנקל, וכן עיקר.

ג. הערת הרב יוסף פרץ: שם אפשר שאיירי גם באופן שרוצה לרחוץ עצמו וכדומה שלכו״ע אין בזה מדת חסידות ע״כ.

בגיטין ל״א ע״ב איתא שרב נחמן בר יעקב גלי לדרעיה מפני החום. ונשאל בשו״ת שלמת חיים סי׳ ו׳ בזה״ל וצ״ע אם יש ללמוד מזה, הגם דמצד צניעות גם באיש יש ליזהר שלא לגלות בשרו המכוסה, כבאו״ח (סימן ב׳ ס״א), ׳ודרעיה מסתמא גם אצלם היה מקום מכוסה׳, וא״כ אם הכוונה מפני החום אפשר דאין קפידא לגלות. והשיב: פשוט דיש ללמוד היתר בזה ע״כ. ובברכות ה׳ ע״ב איתא שגם שלא מפני החום גילה ר׳ יוחנן את זרועו כדי להאיר עי״ש.

במגילה כ״ד ע״א דנו בענין פוחח באיזה דברים מותר בציבור ובאיזה אסור עי״ש. ופוחח היינו שכרעיו או כתפיו או זרועותיו מגולים - עי״ש במפרשים. ולא הוזכר באף אחד מהמפרשים שם שיש בעיה מצד צניעות שלא ילך כך[ד].

וכאמור, אף שניתן לומר שכל המקומות הנ״ל דיברו מצד ההלכה ולא מצד צניעות, אולם כיון שאין שום מקור מפורש שיש ׳צורך׳ או ׳חיוב׳ לכל אדם להתנהג בצניעות כמו שהחמיר ר׳ יוסי, ואדרבה פשט הדברים שרק ר׳ יוסי החמיר לעצמו - אין שום סיבה להעמיד את כל המקורות הנ״ל באדם שלא עושה את חובתו בעולמו ולא הולך כפי שצריך ללכת, דכל כי האי הו״ל לפרושי.

הנראה למעשה בענין זה

וע״כ נראה שיש בזה כמה דרגות של הנהגה בענין גילוי הגוף כשהוא בפני עצמו;

לעמוד ערום ממש - אין שבחו של אדם, ועל זה נאמרה הנהגתו של ר׳ יוסי שלא יראו קורות ביתו אמרי חלוקו, וכפי שהביאו הטוש״ע.

כשערותו מכוסה ושאר גופו מגולה - לדעת רבים מהראשונים וגדולי האחרונים אין שום סרך של גנאי בזה, וכך היו נוהגים בזמן חז״ל. ומותר אף לברך כך לכתחלה.

להקפיד על כל מקום בגופו שלא יתגלה - זוהי חומרא יתירה, ולרבים מהראשונים וגדולי האחרונים לא על זה מיירי ר׳ יוסי, ואין מקור לחומרא זו אלא בדברי כמה מהאחרונים בביאור דברי הטוש״ע, ואינו עיקר.

ד. **הערת הרב יוסף פרץ**: ורש״י שם ע״ב משמע שמפרש שערוותו מגולה, אלא שאיירי בקטן ע״כ.

ג. האם מורידים את הכיפה במרחץ לפני פשיטת הבגדים או לאחריהם

נדפס בירחון 'אור תורה' טבת תשפ"ד.

במסכת ד"א רבה פ"י איתא: וקודם שיכנס [למרחץ] כיצד יעשה, חולץ את מנעליו, ומסלק את כובעו, ומסלק את טליתו, ומתיר את חגורו, ופושט את חלוקו, ואחר כך מתיר את אפיקרסו התחתונה וכו'. ואחר כך [בשעת הלבישה] מניח את אפיקרסו התחתונה, ולובש את חלוקו, וחוגר את חגורו, ומתכסה בטליתו, ומניח את כובעו, ואחר כך מניח את מנעליו עי"ש. ומבואר שפושט את הכובע ראשון ולובשו אחרון.

והנה בספר זה השולחן [להגר"ש דבליצקי] ח"ב סימן ב' כתב שמנהג ישראל לפשוט את הכיפה בסוף, וללבוש אותה בתחלה, ושכן מתבאר מדברי הבא"ח פרשת וישלח אות י"ז, והקשה מדברי המסכת ד"א הנ"ל, וכתב ליישב דהמסכת ד"א מיירי בכובע גדול שמפריע לפשיטת וללבישת הטלית והחלוק והאפרקסת שהיו נוהגים ללבשם ולפשטם דרך ראשם ולכן אם יהיה לו כובע גדול על הראש יפריע זה לפשיטת ולבישת המלבושים וא"כ בהכרח הוא לסלקו בראשונה וללובשו באחרונה, אך כובע קטן שאינו מפריע כלל או מי שכל מלבושיו עשוים ללבשם דרך זרועותיו דוקא - גם המסכת ד"א יודה לזה לפשטו אחרונה וללבשו ראשונה עכ"ד.

אולם אינו נראה כן, דהא הטלית המוזכרת שם היא טלית גדול שלובשה על כל המלבושים, ואין היא נמצאת תחת הכובע אלא או על כתפיו או על הכובע, ומדפושט את הכובע לפני הטלית נראה בבירור שאין קפידא כלל להשאיר את הכובע לבסוף. והסברא בזה היא שבמקום מרחץ אין ענין של יראת שמים בלבישת הכיפה, ובפרט שכשגופו ערום זה בבחינת נזם זהב באף חזיר, להיות עם כיפה על ראשו ללא שגופו מכוסה, ובודאי שהיראת שמים היא יותר לכסות את הגוף ממש, ורק לאחר מכן את הראש, ולכן פושטים את הכיפה בתחלה ולובשים אותה לבסוף כמסכת ד"א הנ"ל. וכן הבין בפשיטות בפירוש **מעין גנים** [לר' ישראל זליגמן, וילנא תרנ"ד] על מסכת כלה רבתי שם אהא דאיתא שם ש"מ כובע לית ביה משום קדושה, וכתב בזה"ל מדמסלק את כובעו קודם מכל בגדיו ומניחו אחר כל בגדיו וא"צ להדר לסלק כובעו סמוך לרחיצה ולהניחו תיכף אחר רחיצה ואע"ג דהוא שוהה מעט זמן בגילוי הראש וכו' - הכא שעומד במקום אחד ובבית הרחצה אין שם איסור גילוי הראש עי"ש. ומפורש שהבין דמיירי בכובע רגיל שאינו מפריע לפשיטת הבגדים, ולא זהו הסיבה שמוריד אותו ראשון, אלא משום שאין דין גילוי הראש במרחץ.

שוב ראיתי שכ"כ בפשיטות בשו"ת **זכור לאברהם** [**אביגדור**] סי' ג' וז"ל ראיתי אנשים מתנהגים בחסידות, נכנסים בבית המרחץ עם הכובע על ראשם, שלא לילך ד"א בגילוי הראש. ואני אומר, שדבר זה אין לו שחר להזהר בתוך המרחץ מקום טנופת, מקום

שאסור בדברי תורה לא שייך טעם זה. תו לפי סברתם איך יושבים ערומים, שבודאי כשם שצריך ליזהר שלא לילך בגילוי הראש, כך צריך להזהר שלא לילך ערום שהוא יותר פריצות וכו', וא"כ **מה סברא היא זאת שהם עומדים ערומים ממתניהם ולמעלה ומכסים ראשם, הא בודאי בורכא היא** וכו' עי"ש. וזה כדכתבנו בס"ד, **שאין ענין 'להדר' להוריד את הכיפה לאחר הבגדים וללובשה קודם הבגדים אלא להיפך, להוריד קודם הבגדים וללובשה לאחר שלובש הבגדים.**

ד. ברכת על נטילת ידים לפני התפלה, בשחרית, ולאחר יציאה מבית הכסא

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אב תשפ"ג[א].

בגמ' בברכות דף ס' ע"ב בסדר השכמת הבוקר איתא כי משי ידיה לימא ברוך אקב"ו ענט"י. ולא התפרש בגמ' זו על מה ולמה נוטלים ומברכים. ונחלקו הראשונים בענין זה, וגם בעוד נטילות שנוטלים במשך היום האם מברכים ענט"י או לא.

ברכת על נטילת ידים לאחר יציאה מבית הכסא

בה"ג בפ"ט דברכות כתב הנכנס לבה"כ אומר התכבדו מכובדים וכו' וכד נפיק ומשי ידיה מברך ענט"י ומברך אשר יצר וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שלאחר כל יציאה מבית הכסא צריך לברך ענט"י בשביל ברכת אשר יצר. וכ"ד **הראב"ד** שהובא בחידושי אלאשבילי בברכות ס' ע"ב בזה"ל כי משי ידיה וכו'. והכי קאמר דכל שעה שיוצא מבית הכסא וידיו עסקניות צריך ברכה זו מפני שצריך לברך ברכת נקבים. והיכי שמנקה ידיו בצרור אומר על נקיות ידים. הראב"ד ז"ל ע"כ. וכן הביא ספר הבתים תפלה שער י' סוף אות א' בשמו עי"ש. וכ"כ הרשב"א בתשובות המיוחסות סי' קצ"ג ששמע משם הראב"ד עי"ש. וכ"ד **ר"י** וכמ"ש המנהיג [מהדורת מוה"ק עמ' מ"ו] וז"ל ועל ברכת הנקבים ראיתי ר' יצחק מדונפיר נ"ע שהיה מברך ענט"י ואשר יצר, ואע"פ שאשר יצר פותחת בברוך, שהרי ענט"י אומר כמה פעמים לאכילה בלא אשר יצר, ואין דין ברכות הסמוכות שלא לפתוח בברוך זולתי הראשונה אלא כשהן סמוכות לעולם שאין אומר זו בלא זו. אב"ן ע"כ. וכ"ד **המאירי** בכמה דוכתי; בברכות ס' ע"ב כתב: וכשיוצא נוטל את ידיו ומברך ענט"י או מקנח בעפר ומברך על נקיות ידים ואח"כ מברך אשר יצר וכו'. ויש חולקים שלא לברך ענט"י הואיל ואין עליהם לכלוך ע"כ. ולקמיה כתב ובברכת נקבים מיהא כל זמן שמצטרך לה מברך לה עם נט"י או עם נקיות ידים אם אין לו מים והתנקה בעפר וכיו"ב ע"כ. וכ"פ עוד בבית יד שער ב' שאף שאר ברכות צריכות נט"י עי"ש. וכ"ד **הריא"ז** בפ"ט דברכות וז"ל ונראה בעיני שכל שעה שיוצא צריך לרחוץ ולטהר ידיו מברך ענט"י כמבואר בקונטרס הראיות ע"כ. וכ"ד **הריטב"א** ביומא ל' ע"א וז"ל אבל הנראה לי דכיון שחייב לברך אשר יצר ואסור לברך כן בלא נטילה הרי הנטילה חובה עליו ומברך עליה ע"כ.

ומהר"ח או"ז כתב בב' מקומות שכ"ד ר"פ בהגהות סמ"ק; בדרשות מהר"ח או"ז סי' כ"ב כתב: והר' פרץ כתב בס"ה כיון שהוא דבר שבקדושה אשר יצר - יברך

א. וע"ש בתגובת הרב ישראל מאיר ויינשטין, ובמה שכתבתי בהערות שם להשיב על דבריו. וע"ע במה שכתב בקובץ הנ"ל בחודש אלול ובמה שהשבתי על דבריו שם. וע"ע במה שכתבתי בקובץ הנ"ל תשרי תשפ"ד. וע"ע במה שכתב הנ"ל בקובץ חשון תשפ"ד. ובמחכ"ת אין דבריו נכונים כאשר יראה המעיין.

תחלה ענט״י עי״ש. וכ״כ עוד בתשובותיו סוף סי׳ ק״א וז״ל ותמהתי [על מהר״ם] אפילו כשלא היה דעתו ללמוד או להתפלל למה לא ברך על נטילת ידים והלא צריך לברך אשר יצר והוא דבר שבקדושה? ושוב ראיתי שהקשה כן מורי רבינו פרץ זצוקלה״ה ע״כ. ומבואר מדבריו שדעת ר״פ לברך ענט״י אפילו בשביל ברכת אשר יצר. אולם לפנינו בהגהות סמ״ק בסוף סי׳ קפ״א מפורש להיפך, דהסמ״ק שם כתב שרבותינו היו מברכין [ענט״י לאחר יציאה מבית הכסא] כשהיו רוצין לעסוק בתורה. וכתב שם ר״פ בהגהותיו: וצ״ע דברכת אשר יצר שמברך לקטנים הוי דבר שבקדושה ואפ״ה אינו מברך ענט״י ע״כ. ומפורש שדעתו להיפך שכמו שלא מברך ענט״י לאשר יצר כך לא יברך לעסק בתורה.

דעת **ר׳ אלחנן** המובא בשה״ל סוף סי׳ ג׳ שרק לגדולים מברך ענט״י, וז״ל והר׳ אלחנן השיב ישכיל אדוני וכו׳ אבל נט״י אינו מברך על הקטנים כי אפילו נט״י א״צ אפילו אם רוצה לעסוק בדבר קדושה או בעבודה היכא דלא שפשף בניצוצות כדמשמע ביומא, ובגדולים צריך לברך ענט״י ואשר יצר ע״כ.

יש ראשונים שכתבו שרק אם רוצה לעסוק בתורה מברך ענט״י ולא לאשר יצר לחודיה; כ״ד **ר׳ יצחק ב״ר יהודה** שהביא שה״ל שם וז״ל הורה ר׳ יצחק בר׳ יהודה שכל פעם שחוזר אדם מלהסך רגליו בין לגדולים בין לקטנים מברך אשר יצר. והנוטל ידיו לתפלה ולא עשה צרכיו או נוטל ידיו לת״ת בנקיות מברך ענט״י שהרי חכמים תקנו שצריך ליטול ידיו לתפלה ולת״ת על שם הכון לקראת וכו׳ עי״ש. ונראה מדבריו ׳לת״ת בנקיות׳ דהיינו כשעשה צרכיו. וכן דעת **רש״י** ורבו **ר׳ יעקב בר יקר**, וכפי שמובא במחזור ויטרי [עמ׳ ע״ח במהדורת גולדשמיט עי״ש. ובארח״ח הלכות נט״י אות י״ב הובאו התשובות דלקמן בשם ׳שאלה לאחד מן הגאונים׳ ו׳תשובה לגאון׳] וז״ל [של רש״י] חייב אדם לברך על נטילת ידים על כל פעם ופעם שנוטל ידיו, דכיון דמצוה לרחוץ משום ניצוצות כדאמר ביומא חייב לברך, דנטילה זו לנקות עצמו שיהא ראוי לקרות בתורה ולשאר מצות וכו׳. אבל אברכת נקבים לאחר שבירך שחרית אינו צריך לברך כל היום. ויש אומר שצריך לברך על כל פעם ופעם שנפנה ואפילו לנקבים קטנים. ושאלתי לרבי [ר״י ב״ר יקר, וכפי שכתב להדיא בשו״ת מהר״ח או״ז סי׳ ק״א עי״ש] אם מברך עמה [עם אשר יצר] ענט״י על כל פעם ופעם. והשיבני אם אני עומד לעסוק בתורה לאלתר או לילך לבהכ״נ או להוציא בפיו שום קדושה אז אני מברך ענט״י ואשר יצר, אבל בשעה שאני יושב ובטל איני חושש לברך ענט״י אלא אשר יצר ע״כ. וכ״ד **הסמ״ק** בסוף מצוה קפ״א וז״ל והלכתא אפילו שפשף בידיו אין טעון ברכה [ענט״י] מידי דהוה אהיו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה שאין צריך לברך ענט״י. ורבותינו היו מברכין כשהיו רוצין לעסוק בתורה וכן נמי במלוכלכות בטיט ובצואה ע״כ.

דעת **הרא״ש** בתשובה כלל ד׳ סי׳ א׳ שהיוצא מבהכ״ס מברך ענט״י רק לתפלה. וכ״ד **מהר״ם** המובא בשו״ת הרשב״א סי׳ אלף קכ״ד וז״ל מ״מ נ״ל היוצא מבה״כ ונוטל ידיו לתפלת המנחה שיש לו לברך ענט״י למנחה כמו ליוצר כי איני יודע שום טעם מקובל לחלק בין תפלה לתפלה. ומיהו דוקא לתפלה אבל לדברי תורה סגי באשר יצר, ובהרבה

מקומות מצינו חלוק בין תפלה לדברי תורה וכן אני נוהג ע״כ. והובא בקצרה בהגמ״י פ״ו מברכות ה״ב, שדעת מהר״ם שנוטל ידיו לתפלה לאחר בהכ״ס ומברך.

ברכת על נטילת ידים לפני כל תפלה בסתם ידים

הרבה ראשונים ס״ל שמברכים ענט״י לתפלה אף בסתם ידים; כ״ד **הרמב״ם** בפ״ו מהלכות ברכות ה״ב ופ״ד מהלכות תפלה ה״א, וכפי שביאר היטב הב״י בסי׳ צ״ב עי״ש. וכן **הסמ״ג** עשה כ״ז העתיק את דברי הרמב״ם עי״ש. וכ״כ **ר״א בספר המספיק** בתחלתו שבכל תפלה צריך ליטול ידיו כדין ולברך עי״ש. וכ״כ **בספר הבתים** נט״י שער א׳ אות א׳ וד׳ בדעת הרמב״ם והסכים לזה עי״ש [ודלא כרדב״ז ח״ד סי׳ רצ״ג בדעת הרמב״ם שרק לשחרית צריך נטילה בברכה]. וכ״ד **המאירי** בבית יד שצריך ליטול בברכה לק״ש ותפלה. וכתב המאורות ברכות ט״ו ע״א שכ״ד **הראב״ד**, ואם מנקה ידיו מברך על נקיות ידים עי״ש. וכ״ד **הרא״ה** בבד״ה ב״ו ש״ה וז״ל הילכך ליכא ברכה אלא במים ראשונים וכן כ״ז שהוא צריך לכך כגון ק״ש ותפלה דהא תקון מיא וצריך לילך בשבילן עד ד׳ מילין וכל היכא דתקון מיא - כעין סעודה תקון, ועיקר נט״י נמי מקידוש ידים ורגלים גמרינן לה, ובעבודה הוא דכתיבא, ותפלה במקומה, וראיה לדבר נט״י שחרית דכל היכא דאפשר במיא - מיא בעינן אע״ג דהיכא דליכא מיא סגי בכל מידי דמנקי ע״כ. וכן איתא בתשובת **אחד מן הגאונים** המובא באוה״ג ברכות ע׳ 135 וז״ל והכין מנהגא דכולהו רבנן כל זמן שנוטלין ידיהן לסעודה או לתפלה מברכין עי״ש. וכ״ד **שה״ל** סוסי׳ ג׳ וז״ל והנראה בעיני כהוראת ר׳ יצחק [בר׳ יהודה] שאין מברכין ענט״י אלא לסעודה ולתפלה ולשחרית [ועי׳ לעיל בלשונו של ר׳ יצחק הנ״ל שגם לת״ת מברכים אם ידיו אינן נקיות]. וכן כתבנו בשם רב נטרונאי גאון בהלכה א׳ ע״כ. ונראה שמה שכתב בשם רנ״ג זהו רק שאין מברכים ענט״י לאחר עשיית צרכיו ולאפוקי מר׳ אלחנן, אבל לענין חיוב ברכה בנטילה דתפלה אדרבה נראה מדברי רנ״ג שם שאין חיוב ליטול לפני התפלה.

נמצא שדעת רבים מרבותינו הראשונים [כעשרים במספר] שעכ״פ אם עשה צרכיו לגדולים ורוצה להתפלל צריך ליטול ידיו בברכה.

הראשונים דסבירא להו שאף בעשה צרכיו והולך להתפלל אינו מברך על נטילת ידים

באוה״ג ברכות עמ׳ 134 הובאה תשובת **<u>רב נטרונאי גאון</u>** שכתב: ואין מברכין אלא על רחיצה שבשחרית משום שמתקין עצמו לתפלה ועל רחיצה שלפני המזון של כל סעודה וסעודה, אבל כשיוצא מבה״כ חוץ מיציאה של שחרית אין מברכין אלא אשר יצר בלבד ע״כ. ומבואר שאף שרוצה להתפלל מנחה אין מברך. וכן הביא שה״ל סי׳ א׳ תשובת רב נטרונאי בענין מאה ברכות בכל יום, ולפני מנחה וערבית לא מנה ברכת ענט״י עי״ש. וכן באוה״ג שם עמ׳ 135 תשובת גאון אחר שג״כ מנה מאה ברכות ולא מנה ברכת ענט״י למנחה וערבית עי״ש. ומבואר דלא ס״ל ברכה לתפלה כלל. וכן **<u>רע״ג</u>** בסדורו כתב גבי תפלת מנחה וכשמגיע עת תפלת מנחה נוטל ידיו וא״צ לברך ע״כ. ולא חילק אם עשה

צרכיו או לא. ובאוה"ג ברכות עמ' 133 הובאה תשובת מהר"ם בשם רע"ג שכתב שבבוקר נוטלים ומברכים כיון שידים עסקניות וממשמש בגופו ואינו יכול לברך ולקרוא ק"ש ולהתפלל עד שיטול ידיו שנאמר הכון וכו', ומכאן ואילך אפילו נכנס לבה"כ ויצא ונטל ידיו א"צ לברך ענט"י אלא אשר יצר לבד עי"ש. וגם כאן לא חילק בין אם רוצה להתפלל או לא, ומבואר מדבריו דס"ל שאף אם יצא מבה"כ להתפלל אינו נוטל ידיו ומברך. ובספר המאורות ברכות ט"ו לאחר שהביא דעת הרמב"ם וראב"ד שמברך לתפלה כתב: אך רבנו יעקב כתב שאינו מברך כלל כיון דסגי ליה בכל מידי דמנקה אלא בצפרא ובעידן אכילה, וכן עמא דבר ע"כ. וממנו הוא בר' מנוח פ"ג מק"ש בשם ר' יעקב ובארח"ח אות י"ב בשם ר"ת[ב]. וכתב ארח"ח ואנו ראינו הרבה גדולים נוהגים כן, וכן נמי כתב הרשב"א ז"ל בשם רבו [ר' יונה] בתשובה [ח"א סי' ק"צ] מקובל אני ממורי הרב ז"ל שאין מברכין ענ"י אלא בשחר ובעת אכילה ובמי שטבולו במשקה וכן אנו נוהגים על פי מורנו ז"ל ונראין דבריו ע"כ.

וא"כ מצאנו כעשרה ראשונים דס"ל שאין מברכים לנטילת ידים לאחר בית הכסא ואפילו לתפלה.

והב"י בסי' ז' האריך בזה, והביא חלק קטן מהראשונים שהבאנו בזה וסיים בזה"ל וכן הוא מנהג העולם שאין מברכין ענט"י אלא בשחר ובשעת אכילה בלבד, אבל בשאר כל היום אם עשה צרכיו גדולים או קטנים ושפשף אף אם רוצה להתפלל מיד אינם מברכים ענט"י ע"כ. וכ"פ בשו"ע ס"א. וכ"פ הרדב"ז בתשובה ח"ד סי' רצ"ג עי"ש.

ובספר ארצות החיים סי' ז' אות ב' האריך להביא את דברי הראשונים בזה והביא עשרה ראשונים דסבירא להו לברך לאחר בית הכסא כשרוצה להתפלל, ותמה על השו"ע שפסק כהרשב"א שהוא דעת יחיד עי"ש. ולפי האמור אמנם המחלוקת היא לא שקולה, ויש כפלים שסוברים לברך מאשר שסוברים לא לברך, אולם הרשב"א הוא לא יחיד אלא יש כעשרה גאונים וראשונים עמו, וחלקם העידו שכך המנהג, וגם הב"י העיד על המנהג שלא מברכים לתפלה כלל, ושפיר עבד הב"י שפסק כן.

הראשונים דסבירא להו שאין חיוב נטילת ידים לפני תפלה

ובעיקר דין נטילת ידים לפני תפלה בסתם ידים. הבאנו לעיל את דעת הרמב"ם וסיעתו שיש חובה ליטול ולברך. אולם הב"י בסי' צ"ב ס"ה הביא את דברי הר"ן בפסחים דף כ"ה ע"א מדפי הרי"ף שידים של היסח הדעת כשרות לברכה 'ולתפלה' עי"ש. ומקור דברי הר"ן הם מר' דוד בפסחים קט"ו ע"ב, וכ"ה במהר"ם חלאוה שם ובריטב"א חולין ק"ו עי"ש. וכן הביא ראבי"ה בסי' נ"א בשם יש מי שאומר שהסיח דעת לא שייך אלא

ב. ודלא כארצות החיים סי' ז' אות ב' שכתב שאין כן דעת ר' יעקב, ושמהר"י אבוהב כתב כן עפ"י פירושו בדעת ר"ת עי"ש, דליתא, אלא המקור של מהר"י אבוהב בדעת ר' יעקב בענין זה הוא מארח"ח הנ"ל.

באכילה אבל לק״ש ולתפלה לא [והובא בטור בסי׳ צ״ב] עי״ש. נמצא שהר״ן אינו סברא יחידאה בזה.

ולמעשה. כתב הב״י שם שכיון דהרמב״ם והטור בסי׳ רל״ג ואבי העזרי [בסברא קמיתא שכתב בסתם] מסכימים דידים של היסח דעת צריכים נטילה לתפילה אעפ״י שאינו יודע להם שום לכלוך הכי נקטינן ע״כ. והגם שהבאנו חברים לר״ן ואינו יחידאה, מ״מ הבאנו גם חברים רבים לרמב״ם, ולכן ודאי שהעיקר כדבריו וכפסק הב״י, שסתם ידים צריכות נטילה לתפלה ללא ברכה.

האם צריך נטילת ידים בכלי לתפלה

כתב הרשב״א בתשובה ח״א סי׳ קצ״א: ואני לא מצאתי בשום מקום דבר ברור שיצטרך אדם ליטול ידיו שחרית בכלי, דאי משום שיבתא ובת מלך - די ברחיצה. ואי משום תפילה וקרית שמע - די ברחיצה או בנקיון עפר וצרורות, וכדאמרינן מידי ארחץ ׳במים׳ כתיב? ׳בנקיון׳ כתיב, בכל דבר דמנקה ע״כ. הרי דסבירא ליה שלא צריך כלי לרחיצה לפני תפלה. אולם מדברי **הרמב״ם** ו**המאירי** ו**ספר הבתים** שהבאנו מבואר שצריך כלי, שהרי השוו את נטילה זו לנטילה של פת וטיבולו במשקה. וכן **הרא״ה** הנ״ל כתב שכעין סעודה תקון. וכ״נ מדברי **הגאון** שהבאנו עי״ש. וכבר כתב כן להדיא **בספר המספיק** לר״א בפרק כ״ה שצריך נטילה בכלי וכל דיני נט״י המוזכרים בפ״ו מהלכות ברכות, גם לתפלה, והאריך בזה עי״ש. וכ״כ עוד ר״א בפירושו לתורה פרשת כי תשא בענין הכיור בפשיטות שהצריכו כח נותן לק״ש ותפלה ואכילה עי״ש. וכן מתבאר מדברי **ר׳ מנוח** בהלכות תפלה פ״ז ה״ד עי״ש. וכ״כ בשו״ת **ושב הכהן** [אלטונא, תקנ״ב] סוף סי׳ א׳ ובספר **חתן סופר** על השו״ע [ירושלים תשכ״ג עמ׳ ל״ב] **והערוך השולחן** בסי׳ ד׳ ס״י בדעת הרמב״ם עי״ש [האחרונים הנ״ל צויינו בספר המפתח לרמב״ם פרנקל בפ״ו מהלכות ברכות ה״ב].

ולמעשה נראה שיש להחמיר לכתחלה ליטול ידים לתפלה בכלי ובערבית, דהגם שאין אנו פוסקים כדעת הרמב״ם וסיעתו לענין ברכה, מ״מ לענין עצם הנטילה נראה שיש לחוש לדבריהם כיון שאפשר בנקל.

דעות הראשונים בטעם ברכת על נטילת ידים שחרית

רבים מהאנשים מפסיקים בין הנטילה הראשונה בבוקר לבין התפלה; יש ההולכים למקוה, ויש שמטפלים בילדים, ויש שלומדים קודם התפלה וכדומה, ולפני התפלה נוטלים ידיהם שוב מחמת היסח הדעת מהנטילה הראשונה, או נגיעה במקומות המכוסים וכדומה. ויש לדון מתי יש לברך ברכת על נטילת ידים; האם בנטילה הראשונה מיד כשקם, או לפני שמברך ברכות השחר או לפני התפלה. ושורש המחלוקת הוא מה טעם ברכת הנטילה שחרית, ונבאר הדברים בס״ד;

בגמ׳ בברכות דף ס׳ ע״ב מבואר שכשנוטל ידיו שחרית מברך ענט״י. ובטעם הדבר מצאנו כמה דעות בראשונים;

מדברי אלאשבילי בשם הראב"ד שהובא בתחלת המאמר מבואר שטעם הנטילה בבוקר היא משום שהידים עסקניות ונגעו במקומות המכוסים, דומיא דברכת ענט"י לאחר בית הכסא לשיטתו. ולפ"ז הברכה היא לפני שמברך אחת מברכות השחר, או אשר יצר וכדומה. ואין זה דין מיוחד דוקא בשחרית.

ולדעת הרמב"ם עיקר הנטילה וברכתה היא לצורך התפלה, וגם לשיטתו אין זה דוקא בשחרית, שהרי הרמב"ם לא הזכיר נטילה מיוחדת בשחרית אלא הביאה עם שאר ברכות השחר בפ"ז מהלכות תפלה. וכ"כ ספר הבתים שערי נט"י שער א' אות ב' וז"ל בשחרית נוטל אדם את ידיו מפני רוח רעה ששורה על הידים. ויש מן הגדולים שאומרים שנט"י בשחרית מפני רוח רעה צריך שישפוך על ידיו ג"פ זו אחר זו. והר"ם לא ביאר נטילה זו, ויראה לי שדעתו שהנטילה של שחרית אע"פ שהיא צריכה מפני רוח רעה - עיקרה לק"ש ותפלה ע"כ. וכ"נ מדברי המאירי בבית יד שער א' שנטילת שחרית עיקרה בשביל התפלה היא עי"ש. ולפ"ז צריך לברך בנטילה האחרונה שעושה לפני התפלה.

ולדעת הרא"ש הנ"ל עיקר הנטילה היא לאחר יציאתו מבית הכסא כשמתכונן לתפלה, ורק בנטילה זו מברכים, וגם לדבריו אין זה מיוחד רק בשחרית אלא לפני כל תפלה הדין כן.

ודעת הרשב"א בתשובה ח"א סי' קצ"א [שהובא בב"י בסי' ד'] שטעם הנטילה בכלי וברכת ענט"י שחרית הוא לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה דכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך, צריכים אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותם הברכות שאנו מברכים בכל בוקר ובוקר ולפיכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו ע"כ. וכתב הב"י בסי' ו' שלדעת הרשב"א הנ"ל יש לומר דכיון דנטילת ידים לא אתיא אלא כדי להתקדש לברך ברכת ההודאה - בתרייהו גרירא, ומאחר שהן נסדרות בבית הכנסת גם ברכת נטילת ידים יכול לסדרה בבית הכנסת עי"ש.

דעות הראשונים והמקובלים שמברכים על הסרת הרוח הרעה

והנה הב"י בסי' ד' הביא בשם הזוהר בכמה מקומות שטעם הנטילה בשחרית הוא משום רוח רעה השורה על האדם בשעת השינה בלילה.

אמנם המג"א בסי' ד' סקי"ג כתב שמשום רוח רעה אין לברך ענט"י, וכ"כ עוד אחרונים, וכן הסכימו המ"ב בסק"ח והכה"ח באות ו' עי"ש. אולם, **בדברי כמה מהראשונים והמקובלים מפורש שאדרבה עיקר הברכה בשחרית היא משום הסרת הרוח הרעה** וכמו שנבאר בס"ד;

ז"ל האבודרהם בסוף ביאור ברכת אשר יצר: ועתה נהגו לברך בשחר ענט"י ואשר יצר בין עשה צרכיו בין לא עשה צרכיו מפני שרוח רעה שורה על הידים, ועוד מפני שהידים עסקניות הן וכו' ועוד דומיא דכה"ג וכו' עי"ש. והוא **מספר המנהגות** לר"א מלוניל [דף ב' ע"א] עי"ש. ומפורש ששיך לברך על הסרת רוח רעה, וזהו הטעם העיקרי והראשון

שכתבו לברכת ענט״י. וכן מבואר בפירוש **ר״י בי״ר יקר** ח״ב עמ׳ י״ב וז״ל כל אלו הברכות שמברך בלא נט״י אפשר ששמר ידיו בבתי ידים או שחכך ידיו בעפר. ומה שנוטל ידיו לאחר שקם ממיטתו היינו משום שיבתא של רוח רעה השורה על הידים בבוקר קודם שנטל אפילו שמר את ידיו, או אפשר אפילו לא שמר ידיו יכול לברך וכו׳. וא״צ נט״י אלא לאכילה ולתפלה ולק״ש, וכשקם ממיטתו נוטל ידיו משום שיבתא כמו שפירשנו, ואף מפני שיש לו להתפלל [אם לא היו לא בתי ידים]. ולאחר מכן כתב: נטל ידיו מברך ענט״י וכו׳ עי״ש. ומבואר שגם על הטעם של רוח רעה לחוד מברך ענט״י. וכן משמע מתשובת **הרשב״א** הנ״ל ששייך לברך על רוח רעה, שכתב שלא מצינו שצריך כלי לנטילת שחרית דאי משום שיבתא ובת מלך די ברחיצה [פי׳ וממילא לא תקנו ברכת ענט״י וכמו שכתב לעיל מיניה בסי׳ ק״צ שדבר שלא חייב כלי כתפלה לא תקנו לברך עליו על ׳נטילת׳ ידיים עי״ש] וכו׳ עי״ש. ונראה מזה שלא קשה לו איך אפשר לברך על רוח רעה, אלא אם היה צריך כלי לסלק הרוח רעה היו מברכים ע״ז ענט״י. וכן מבואר בדברי **שה״ל** בסי׳ רס״ט לגבי תשעה באב שכתב: ובשחרית רוחץ ראשי אצבעותיו ושופך עליהן מים שלשה פעמים ׳מפני שרוח רעה שורה על הידים, ומברך על נטילת ידים׳ עי״ש. וכן מתבאר מדברי ספר **יחוסי תנאים ואמוראים** ערך אילפא שדן האם צריך לברך ויטול בשיעור רביעית בנטילות של סכנה ורוח רעה וכדומה, וכתב: בשחרית שאדם נוטל ידיו, אע״ג דמשום סכנה הוא שרוח רעה שורה על הידים כדתניא בפ״ח שרצים וכו׳ - אפ״ה צריך לברך שכך תיקנו כדאיתא בפ׳ הרואה כי משיה ידיה מברך על נטילת ידים, דהתם מסתמא צריך לקרות קריאת שמע ולהתפלל הילכך תיקנו ברכה ושיעור חשוב עי״ש. ומדבריו נראה שהברכה למעשה היא משום ׳הרוח רעה׳, אלא שאע״פ שבעלמא אין מברכים על זה - כאן שצריך להתפלל, תקנו ברכה על ׳הסרת הרוח רעה׳, וזוהי עיקר התקנה. ולדבריו נראה שגם אם בפועל יצטרך ליטול שוב לפני התפלה - מ״מ כיון שהסרת רוח רעה זו חשובה שהיא ׳מכשירה׳ אותו להתפלל, סגי בהכי כדי שיצטרך לברך, וכך היתה התקנה [ואפשר לומר כן גם בדעת רב נטרונאי גאון וסיעתו שהבאנו לעיל, ודוק היטב].

וכן מתבאר מדברי הר״ב **תולעת יעקב** שכתב בטעם הנטילה שהיא משום רוח רעה וכדעת הזוהר ולא הזכיר טעם אחר, ואעפ״כ כתב שמברכים ענט״י, ומבואר מדבריו שעל הטעם שהזכיר מברכים. וכן מתבאר מדברי **הרמ״ק** בסידורו תפלה למשה בביאור ברכת ענט״י שחרית שכתב: כי הידים היו מזוהמות ברוח הטומאה כדפירשתי לעילא, ובבא האדם ויטהר ידיו והעביר רוח הטומאה מידיו צריך עתה לקדשם בקדושה ובטהרה עליונה וכו׳, וזהו שאמר [בברכה] על נטילת ידים וכו׳ עי״ש. וכן מתבאר מדברי **רבינו האר״י** בפע״ח שג״כ כתב טעם הנטילה משום רוח רעה ואעפ״כ כתב לברך ענט״י. ויותר מזה כתב שם שלאחר הנטילה ילך לבית הכסא ויברך לאחר מכן אשר יצר עי״ש, וא״כ מבואר להדיא שהברכה היא לא לתפלה אלא להסרת הרוח רעה. ויותר מפורש בספר **סדר היום** שכתב ג״כ שיטול ידיו להעביר רוח רעה וכו׳, ובהמשך כתב ואחר שנטל ידיו יברך ענט״י וכו׳, ואפשר שע״ז נקרא נט״י שנוטל מזה ונותן לזה והוא לשון הסרה שמסיר ומעביר רוח הטומאה מעל הידים להשרות עליהם כח הטהרה והקדושה וכו׳. ובהמשך כתב וקודם שיעשה שום ברכה [מברכות השחר] יראה לנקות עצמו מכל טינוף וכל מותר הנמצא לצאת

מגופו וכו׳, ויטול ידיו ויברך ברכת אשר יצר כיון שכבר בירך ענט״י וכו׳. ומפורש כנ״ל שברכה ראשונה בירך להסיר רו״ר ולאחר מכן נוטל ידים בשביל בית הכסא ללא ברכה. וכ״כ להדיא ר׳ חיים הכהן בספר **מקור חיים** סי׳ ו׳ אות ב׳ על דברי השו״ע שם שיש נוהגין להמתין לברך ענט״י עד בואם לבית הכנסת, וכתב וז״ל: הוא מנהג שאין לו שחר. אינו דומה לשאר הברכות, לפי שברכת הנטילה הוא גמר הענין, וכמעט אפשר שלא תלך רוח רעה השורה על הידים אם אינו מברך תכף לפי כי העיקר הוא להזכיר עליו שם שמים, דבהכי רוח הולך ולא ישוב עי״ש. ומפורש שהברכה היא לסילוק הרוח רעה, ואדרבה זה העיקר, דללא ברכה אינה מסתלקת. **והמאמ״ר** בסוף סק״ח כתב בתחלה שלא תקנו ברכה לרוח רעה, אולם סיים וז״ל אמנם **מסתמיות לשון הזוהר** משמע דעיקר טעמא משום רוח רעה ומהאי טעמא לחוד תקנו ברכה, וכן משמע מלשון **הרמ״א** לקמן סט״ו שעל מ״ש השו״ע הישן ביום יש להסתפק וכו׳, כתב דיטלם בלא ברכה, והרי מקום הספק שם אינו אלא אי לילה גורם רוח רעה או שינה גורם כמ״ש הט״ז שם, ומשמע דאם היה ודאי לנו שהשינה גורמת היה צריך לברך וזה שלא כדברי המג״א, דוק ותשכח וכו׳ עי״ש. וכבר כתב הפמ״ג שמדברי הרמ״א בדרכ״מ סי׳ ו׳ אות ב׳ משמע דלרוח רעה מברך ענט״י עי״ש. וכ״כ **השע״ת** בפשיטות בסק״ד וכן בסי׳ ו׳ סק״ד עי״ש. וכן מתבאר מדברי **הבא״ח** פרשת ויצא אות ב׳ שכתב שהנצרך לנקביו צריך לעשות נט״י כהלכה כי א״א לו לילך ד״א ולשפשף או לקנח בעוד רוח רעה שורה על ידיו אך מאחר שהוא עתה צריך לנקביו א״א לברך נט״י אלא יעשה צרכיו תחלה ואח״כ יברך ענט״י ואשר יצר וכו׳ עי״ש, וזה לפני שמתלבש ונועל נעליו וכדומה ובודאי שלאחר מכן יצטרך ליטול ידיו שוב מדין נגיעה בנעלים ובמקומות המכוסים שבגופו. ועוד שהרי דיבר שם על מי ששוכב על מטתו בלילה, ונראה מדבריו שאינו קם עכשיו לגמרי אלא חוזר לישון, וע״כ שהברכה היא על הסרת הרוח רעה וכנ״ל.

הישן בכפפות - האם רוח רעה שורה על ידיו

ולפי הנ״ל שעיקר הנטילה והברכה היא משום רוח רעה יש לדון בישן בכפפות האם רוח רעה שורה על ידיו או לא, והאריך בזה בשו״ת יבי״א ח״ד סי׳ ב׳ אותיות ח׳-ט׳, אולם יש מקורות שלא הזכיר שם, ונבאר בס״ד;

בספר ׳סדר ותיקון ק״ש שעל המטה׳, פראג שע״ה [במהדורה שראיתי אין מספור דפים, וזה בעמוד 23 מעמודי הספר] כתב בזה״ל ראיתי הלכה למעשה מרבותי וגם מגדולי עולם בשלוניקי עיר ואם בישראל מאנשי חסידים שבכל לילה ולילה היה לובשים בתי יד הנקראים בלשון אשכנז האנד שוך, הטעם שלא יגעו בגוף הנגוף והידים עסקניות הם. ועם שמירה זו אין הטומאה אחד מאלף חלקים יכולים לשרות עליהם. ואין צריך ראיה כי השכל מחייב האמת מה שהוא אמת ע״כ. והעתיקוהו בספר יוסף אומץ [יוזפא] סי׳ קצ״ח עי״ש, ובספר מדרש תלפיות מערכת ט׳, ובספר כף החיים פלאג׳י סי׳ ח׳ אות ט׳ עי״ש. וכ״כ בספר מנחת אהרן כלל א׳ סי׳ י״ט שמי שהיה בידו מכה וכרך עליה רטיה ותחבושת, ובאמצע היום הסירה, מסתברא לומר שמכיון שישן על מטתו היתה ידו כרוכה, לא נתן אז מקום לרוח הטומאה שתשרה על ידו, ולכן א״צ ליטול ידיו ג״פ כשהתיר הרטיה ע״ש.

וסמך על זה בשו״ת מכתב לחזקיהו סי׳ ב׳ עי״ש שהאריך בזה. ועוד הביאו מספר תולדות אדם [דף צ״ד ע״א] על הגר״ז מוילנא, שקודם השינה לבש בתי ידים וכו׳ שלא יגעו הידים בבשרו בעת השינה, ואחרי הקיצו משנתו למד מיד בלי רחיצת ידים משום שחס על זמנו עי״ש, ונראה דס״ל שאין רוח רעה שורה על הידים כשהם מכוסות בשעת השינה.

אולם היעב״ץ בספרו מו״ק סי׳ ד׳ כתב שלטעם העברת ר״ר וגם לטעמו של הרשב״א - אפילו בידוע שלא נגעו ידיו במקום טומאה ולכלוך, כגון הישן בבתי ידים וכו׳ מכל מקום צריך נטילה ממש, ולאפוקי נמי נקיון בעלמא דלא מהני, לשיגע בדברים העלולים לקבל טומאת הרוח רעה עי״ש. וכ״כ בפשיטות הבה״ל בסי׳ ד׳ סי״ג שאם ישן בלילה בבתי ידים שבוודאי לא נגע במקום מטונף אין צריך להרא״ש ליטול ידיו בבוקר רק משום רוח רעה ובלי ברכה (פמ״ג וארה״ח)[ג] ע״כ. וכן נקט בפשיטות בספר נימוקי או״ח סי׳ ד׳ ס״א עי״ש. וכ״פ בספר מעשה נסים [כדורי] ח״ב סי׳ א׳ עי״ש.

ובאמת שכדבריהם מפורש בפירוש התפלות לר״י **ב״ר יקר** ח״ב עמ׳ י״ב וז״ל כל ברכות אלו שמברך בלא נטילת **ידים איפשר ששמר את ידיו בבתי ידים**, או שחכך את ידיו בעפר, ומה שנוטל ידיו לאחר שקם ממטתו היינו משום שבתא שרוח **רעה שורה על הידים בבקר קודם שנטל אפי׳ שמר את ידיו** עי״ש. הרי להדיא דס״ל שרוח רעה שורה על הידים אפילו שישן בבתי ידים. ובודאי שכך ההלכה, ולא כדברי האחרונים שלא ראו את דבריו.

איך נכון לנהוג למעשה

ומעתה נבוא לראות אי זה הדרך ישכון אור למעשה; הנה לצאת ידי חובת כל הדעות שייך רק אם ילך לנקביו לפני שנוטל ידיו ולאחר מכן יתלבש ורק לבסוף יטול ידיו ויברך את כל הברכות, אולם אין לעשות כן שהרי אמרו בגמ׳ בשבת דף ק״ח ע״ב יד לעין תקצץ וכו׳, ואיך יפנה ויגע במקומות הנ״ל ללא נטילת ידים. ורק אם ישן לאחר חצות יכול לעשות כן, וכפי שכתב הבא״ח בפרשת תולדות אות ט״ו שבשינה אחר חצות לילה אין צריך להזהר בנגיעה במקומות הנ״ל עי״ש. אולם אם ישן קודם חצות לא יכול לעשות את העצה הנ״ל ולצאת ידי כל הדעות, שהרי בתחלה נוטל את ידיו להסיר את הרוח רעה, ולאחר מכן עושה צרכיו ומתלבש, ופעמים שלומד או עושה עוד פעולות אחרות, ורק לבסוף נוטל שוב ומתפלל, וא״כ מתי שיברך עושה ברכה לבטלה לפי חלק מהפוסקים. ואין לומר בזה סב״ל ולא לברך כלל, שהרי תקנה קבועה ומנהג קבוע בעם ישראל לברך ברכת ענט״י שחרית, וע״כ שצריך לראות כאיזה מהפוסקים יש לנו לעשות.

והנה לנהוג לברך לפני הנטילה הסמוכה לתפלה וכדעת הרמב״ם והרא״ש וסיעתם אין לנו, שהרי כבר כתב הב״י בסי׳ ז׳ שמנהג העולם שאין מברכין על נטילת ידים אלא

ג. וכבר כתב בספר מעשה נסים [כדורי] ח״ב סוף סי׳ א׳ שהפמ״ג והארצה״ח לא כתבו את ענין הרוח רעה, אלא כתבו המ״ב מדנפשיה, והציון חוזר על עיקרי הדברים עי״ש.

בשחר ובשעת אכילה בלבד אבל בשאר כל היום אם עשה צרכיו גדולים או קטנים ושפשף אף אם רוצה להתפלל מיד אינם מברכים על נטילת ידים עי״ש. ולדעת הרמב״ם והרא״ש יש לברך גם לפני מנחה וערבית, עכ״פ אם עשה צרכיו ורוצה להתפלל, וכיון דאנן לא נהגינן הכי וכפי שהארכנו לעיל - אין הבדל בין שחרית למנחה וערבית, וע״כ דאנן לא קי״ל כראשונים הנ״ל[ד].

והבה״ל בתחלת סי׳ ד׳ הביא את דברי החיי אדם בכלל ז׳ ס״ו שכתב שנכון להמתין לברך ענט״י עד לאחר שמנקה עצמו ורוצה להתפלל ׳דאז יצא לכ״ע׳ אבל כשבירך מקודם ואח״כ יפנה להרא״ש צריך לחזור ולברך, ואף דלא קי״ל הכי מ״מ נכון ליזהר בזה ע״כ. והבה״ל האריך בזה, והעלה שכדי לצאת גם ידי דעת הרשב״א - צריך לברך ברכות השחר סמוך לנטילה זו, דאם יברך מקודם ברכות השחר כבר הפסיד ברכת ענט״י לדעת הרשב״א עיש״ב [וע״ע במ״ב סי׳ ו׳ סק״ט]. והנה מה שכתבו הם שבזה יוצא ׳לכו״ע׳ זהו לפי שיטתם שעל הסרת רוח רעה לא תקנו ברכה, ולכן אם עושה את העצה הנ״ל יוצא לכו״ע, אבל לפי מה שכתבנו שאדרבה דעת הזוהר והמקובלים וגם חלק מהפשטנים שעיקר הברכה היא על הסרת הרוח הרעה, א״כ אם לא בירך בנטילה הראשונה מיד כשקם והסיר את הרוח הרעה לא יכול לברך לאחר מכן, ואין זה ׳לכו״ע׳.

וא״כ כיון שאין לנו אפשרות לצאת ידי חובת הרשב״א והזוהר יחדיו, נראה שהעיקר הוא כדעת הזוהר והמקובלים, שהרי בתחלת דברי הרשב״א בתשובה שם כתב: ואני לא מצאתי בשום מקום דבר מבורר שיצטרך אדם ליטול ידיו שחרית בכלי, דאי משום שיבתא ובת מלך די ברחיצה עי״ש, והרי הזוהר האריך מאוד שצריך כלי, וכפי שהביא הב״י, ולפ״ז נראה שהעיקר הוא שהברכה היא על הסרת הרוח רעה, וכפי שנקטו למעשה השע״ת והבא״ח הנ״ל.

ולכן הקם בבוקר יש לו לברך על הנטילה הראשונה שעושה שבה מסיר את הרוח הרעה מידיו, ולאחר מכן יעשה כל מה שצריך, ולפני התפלה יטול שוב ללא ברכה פעם אחת בשביל התפלה.

ואם נצרך לנקביו מיד כשקם ממטתו. הנה אם אינו מקפיד על חומרת הזוהר של הילוך ד״א ללא נט״י, וכן גם כשקם באמצע הלילה לבהכ״ס לא מקפיד ליטול ידיו לפני

ד. ובספר אור לציון ח״ב פ״א סוף הערה ה׳ כתב שמי שיודע שיצטרך ליטול ידיו שוב לפני התפלה לא יברך בנטילה הראשונה אלא בנטילה שקודם התפלה כדי לצאת ידי דעת הרמב״ם עי״ש. ולפי האמור דבריו צ״ע, שהרי מפסיד את דעת הזוהר והראשונים האחרים, ואנן לא קי״ל כרמב״ם בשאר התפלות.

הערת הרב יוסף פרץ: אפשר לצרף דעות הראשונים שסבירא להו שאפשר לברכה אחר זמן ואין צריך לברכה סמוך לנטילה, ודו״ק ע״כ.

אולם נראה שגם לדעות שאפשר לברך לאחר זמן - זהו רק כשלא טינף את הידים שוב, אבל אם נגע במקומות המכוסים וכדומה - כבר בטלה הנטילה הראשונה. ובלא״ה קשה לסמוך על צירוף זה בקביעות, אלא יש לעשות כדעה אחת של הפוסקים בצורה ברורה.

כן [עי׳ בח״א סי׳ ג׳ שביססתי הנהגה זו גם בדעת הזוהר] - א״כ גם בבוקר יכול ללכת לבית הכסא ולאחר שיצא יטול ידיו ויברך ענט״י ואח״כ יכול להתלבש ולהתכונן לתפלה. ואם מקפיד שלא לילך ד״א ללא נטילה, או שצריך גם לנקביו הגדולים וחושש מענין יד וכו׳ תקצץ וכו׳ - כתבו השע״ת והבא״ח שיטול פעמים ויברך בפעם השניה לאחר שיצא מבית הכסא, אולם לא יתלבש ויעשה שאר דברים קודם לכן, אלא מיד לאחר יציאתו מבית הכסא יטול ויברך, וחשיב כאלו בירך לאחר הנטילה הראשונה מאחר והיה משוקץ ולא יכול לברך באותה שעה.

אולם מעיקר הדין יכול לברך ענט״י גם כשצריך לנקביו לאחר הנטילה הראשונה וכפי שנבאר;

הנצרך לנקביו האם יכול לברך ברכת על נטילת ידים

ההגהות מיימוני בפ״ד מהלכות תפלה אות ח׳ כתב בשם <u>ר׳ שמחה</u> שאסור ללמוד תורה כ״ז שגופו משוקץ. <u>ובספר הבתים</u> שערי ק״ש שער ה׳ הכ״ב כתב יש מן הגדולים שכתב שאם היה צריך לנקביו ואין יכול לעמוד עד פרסה וקרא ק״ש צריך לחזור ולקרות ע״כ. <u>ובספר חסידים</u> סי׳ תתפ״ה כתב וכשאדם צריך לנקביו לא יתכן להזכיר את ה׳ שנאמר וכל קרבי את שם קדשו ע״כ, וכתב הרחיד״א בברית עולם שם שמשמע שלא סבר כדעת ר׳ שמחה שכל דברי תורה אסור להזכיר אלא רק את שם ה׳ עי״ש. והרמ״א בסי׳ צ״ב פסק כדעת ר׳ שמחה שאסור ללמוד תורה כשצריך לנקביו עי״ש.

אולם הרמב״ן במלחמות ברכות בדף ט״ז ע״א מדפי הרי״ף כתב וז״ל וכן לענין היה צריך לנקביו הזכירו בשמועה זו ׳תפלה׳, ולא מצינו שהחמירו כך בק״ש עי״ש. אמנם מדברי המ״ב והבה״ל בסי׳ צ״ב מבואר שהבין דברי הרמב״ן לענין דיעבד שא״צ לחזור ולקרוא בק״ש עי״ש, אולם אדרבה נראה מדברי הרמב״ן שכל המימרא הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה היא רק בתפלה ולא בק״ש, ואין איסור לקרוא ק״ש כשצריך לנקביו דהא דייק מדהזכירו תפלה, וגם לענין לכתחלה הזכירו ׳אל יתפלל׳. <u>וכן</u> מבואר בתשובת **הרשב״א** סוסי׳ קל״א וז״ל ואם בשעת ק״ש וברכותיה נתעורר בין לקטנים בין לגדולים ויכול להעמיד על עצמו קורא כדרכו ואם רצה להרחיק ולהטיל את המים אפשר לו לעשות כן ע״כ, והמעיין היטב בתשובה שם יראה שאין כונתו הכא שיכול להעמיד עצמו פרסה ולכן מותר אבל פחות מפרסה אסור אלא כונתו אם יכול להעמיד עצמו עד שיגמור ק״ש, אף שאינו יכול להעמיד עצמו פרסה, יקרא אע״פ שיכול ללכת ולהתפנות אם רוצה, ולא כמו בתפלה שאם יכול להעמיד עצמו עד סוף התפלה לא יפסיק עי״ש, ואם היה אסור לקרוא ק״ש כשצריך לנקביו אמאי לא יפסיק הרי מותר להפסיק אם רוצה וא״כ הו״ל לחייבו להפסיק, אע״כ שאין בזה איסור אלא בתפלה, ודוק. <u>וכן</u> מתבאר מדברי **הרמב״ם** שהביא דין זה רק בפ״ד מתפלה ה״י גבי דברים החופזין אותו שמעכבים את התפלה ולא הביא דין זה בהלכות ק״ש. ועוד שלא כתב הטעם משום שגופו משוקץ כמ״ש הגמ״י אלא משום שאינו יכול לכוין כראוי כיון שהוא טורדו ודין זה רק בתפלה נאמר. וכ״כ ר׳ **דוד עראמה** בביאורו לרמב״ם שם, שבגמ׳ לא אמרו כן

אלא בתפלה וכן הרב לא פסקה בק"ש עי"ש. וכן פסק בספר **אור לציון** ח"ב פ"ז סט"ו עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל שמותר ללמוד תורה [וה"ה לברך שאר ברכות שאינם תפלת י"ח] כשצריך לנקביו עי"ש.

סיכום

המנהג הרווח בעם ישראל במשך הרבה דורות הוא שאין מברכים ברכת ענט"י לפני תפלה אפילו שעשה צרכיו קודם לכן, וכדעת הרבה ראשונים, וכן עיקר וכפסק הב"י והאחרונים.

לפני כל תפלה יש ליטול ידים אפילו כשאינו יודע להם טומאה. ולכתחלה יש ליטול בכלי.

עיקר הטעם לנטילת ידים שחרית ולברכת ענט"י לדידן הוא משום הסרת הרוח רעה.

גם הישן בכפפות שורה עליו רוח רעה ולכן יטול ידיו בברכה.

הישן לאחר חצות יכול להתלבש ולעשות צרכיו ולאחר מכן ליטול ידיו להסרת הרוח הרעה ולתפלה ולברך ענט"י.

הישן קודם חצות וכן הישן לאחר חצות אבל מתקלח או הולך למקוה וכדומה - אינו יכול לצאת יד"ח כל הדעות, והדרך הנכונה היא לברך בנטילה הראשונה שמסיר את הרוח הרעה, ולאחר מכן לעשות כל צרכיו, וליטול שוב לפני התפלה ללא ברכה.

אם נצרך לנקביו בשעת הנטילה הראשונה, מעיקר הדין יכול לברך ברכת ענט"י, ואם רוצה להחמיר יטול ידיו ולא יברך ויעשה צרכיו ומיד יצא ויטול שוב ויברך ענט"י.

ה. בירור מנהג הספרדים באי הוצאת הציציות החוצה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אב תשפ"ג[א].

בקובץ 'מנורה בדרום' סיון תשפ"ג האריך ידידי הרב און אברהם סקלי בענין הוצאת הציציות, והעלה שגם לספרדים יש להוציאם החוצה עי"ש. ובקובץ תמוז תשפ"ג הוסיף עוד לחזק דבריו בזה. וכן ידידי הרב דורון רונן בגיליון הנ"ל חיזק דברי הרב סקלי בזה. ובאמת שהאריכו בזה רבות, ועד אחרן האריך בזה הרה"ג יהודה ברכה בשו"ת ברכת יהודה ח"ו סי' א' וח"ח סי' ד', ושם ציין לכל הספרים שדיברו בזה, זה אומר בכה וזה אומר בכה. ומתחילה לא רציתי להכנס לסוגיא זו, דמה יועיל מה שאכתוב גם אני לאחר כל האריכות בזה. אולם לאחר שראיתי שהאמת הברורה של דברי ספר 'פתיל תכלת'[ב] נעדרת, וראיותיו הברורות בבירור דברי רבינו האר"י דחאום בקש, או שלא התייחסו לדבריו מחמת האריכות, וכן שלא עמדו על מנהג העולם בכל הארצות שלא הוציאו את הציציות החוצה, על כן אמרתי להעמיד הדברים על דיוקם. וראיתי גם בספר 'ויוסף עוד דוד' [לוי] פרשת בראשית סי' ב', דברים ברורים בזה, ואכתוב את הנראה לי בהשתלשלות המנהג עם הראיות מדברי הפוסקים [וחלק מהראיות שאכתוב לקמן הם מהספרים הנ"ל, וחלקם בתוספת ביאור משלי, ולא הארכתי לכתוב כל ראיה מבטן מי יצאה], והבוחר יבחר.

עיקרי הדברים הם כדלהלן[ג]: <u>מנהג</u> הטלית קטן התחיל בזמן הראשונים באשכנז ועבר משם בהדרגה לספרד וכפי שהארכתי בח"א סי' ה' עי"ש. <u>המנהג</u> היה ללבוש את הט"ק מתחת לבגדים והחוטים לא יראו החוצה, מלבד כמה חכמים שכתבו להחמיר בדבר. <u>לא</u> הוזכר באף אחד מהראשונים וגם בגדולי האחרונים שטעם המנהג הוא משום פחד מהגוים, אלא נראה מדבריהם שעשו כן לכתחלה. <u>בזמנו</u> של הב"י ג"כ נהגו כולם ללבוש את הטלית מתחת לבגדים. <u>הב"י</u> היה הראשון שכתב 'להנהיג' ללבוש את הטלית מעל לבגדים כנגד המנהג הרווח בימיו. <u>האר"י</u> התנגד לשינוי המנהג **ונתן טעם בסוד למנהג הידוע שהיה בעם ישראל** ללבוש את הטלית מתחת לבגדים. <u>הספרדים</u> בעקבות רבינו האר"י לא קיבלו את פסק השו"ע **ונשארו במנהג הישן** להצניע את הטלית והציציות. <u>האשכנזים</u> פירשו בדעת רבינו האר"י שכונתו על הטלית ולא על הציצית, ועשו שלום בין השו"ע לאר"י. <u>אולם</u> דעת האר"י ברורה כשמש שכונתו גם לציציות, **ולא חידש שום מנהג אלא חיזק את המנהג הידוע בעם ישראל** שלא ישנו אותו בעקבות פסקו של השו"ע. <u>וממילא</u> שייך לומר שמנהג הספרדים הוא לא לחשוש לדברי השו"ע, ובפרט שרבינו האר"י נתן טעם בסוד למנהג. ומנהג האשכנזים כדעת השו"ע וגם כפי הבנתם בדברי רבינו האר"י,

---

א. ועי"ש בתגובת הרב סקלי, ובמה שכתבתי בקצרה להשיב על דבריו בהערות שם. וע"ע במה שכתב הרב ישראל מאיר ויינשטיין בקובץ הנ"ל תשרי תשפ"ד. ויש להשיב על הרבה מדבריו כפי שיראה המעיין.

ב. שכתבו הרה"ג עזריאל מנצור שליט"א, ומיוחס לרה"ג אבנר עפגי'ן שליט"א, וכפי שכתב ידידי הרב שמואל כהן בספרו 'בן ציצית הכסת' עמ' 45 הערה ב' עי"ש.

ג. ויש לידע שבכל מה שנכתוב לקמן אין שום נפ"מ 'בטלית' דהיינו 'הבגד' אלא 'בציצית'.

אלו הם תורף הדברים. ומעתה אבאר בס"ד. אולם לפני כן אכתוב את שמות הבגדים שהיו נוהגים בזמניהם ומהותם;

'מקטורן', **'סרבל'**, **'מנט"ל'** - זהו המעיל העליון המקביל ל**'פראק'** או **'חליפה'** בזמננו, שהיו הולכים איתו בחוץ, כמו שאנו הולכים, ומעטים היו הולכים אתם כל היום, כמו שמצוי כיום בעיקר אצל עדת החסידים. **'קוטא'** - זהו הבגד הרגיל שהיו לובשים שהוא כעין שמלה ארוכה וכדומה, שהוא מקביל ל**'חולצה ולמכנסיים'** שלנו שאתו היו הולכים רוב העולם בחוץ ובפנים. **'חלוק'** - זהו הבגד הפנימי שהוא המקביל ל**'גופיה והלבנים'** שלנו.

ביאור מנהג ישראל בלבישת הטלית קטן מתחת לבגדים

מנהג אשכנז

המרדכי בהלכות קטנות מנחות רמז תתקמ"ג הביא תשובת **הר"ש משאנץ** בענין טלית קטן הנהוגה באשכנז, וכתב בסוף הדברים: אבל אם חתך חתיכה ניכרת אין לך טוב ממנו, וכן דרך המתעטפים והצנועים שעושין כן 'תחת מלבושיהם' עי"ש. ובתענית רמז תרל"ז כתב המרדכי על **מהר"ם** שבת"ב לא היה לובש טלית גדול משום השליך משמים ארץ וכו', ובבקר לובש טלית קטן 'לפי שאין נראה לעולם' עי"ש. ובספר 'תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו' סי' קס"ד איתא כך: רבינו שמחה היה אוסר להוליך [פירוש ללבוש] טלית קטן תחת הקוטא אלא צריך ליתנו על הקוטא משום חביבות מצוה כדאמרינן [שבת ק"ל] אם לא הביא מביאו מגולה משום חבובי מצוה ע"כ. ומבואר מזה שהמנהג היה ללבוש את הציצית תחת הקוטא, שהיא החולצה והמכנסיים שלנו, אלא שר' שמחה הורה ללבשו מעל הקוטא. והמדקדק בדבריו יראה שלא הורה כן מדין 'וראיתם אותו' אלא מדין 'חיבוב מצוה'. והוראה זו בשמו של ר' שמחה העתיק ב'ספר הגן' [לר' יצחק ב"ר אליעזר, מחכמי אשכנז בשנות הק' לערך], והביאו במחזור **מעגלי צדק** [סביוניטא שי"ז] דף ב' ע"ב וכתב: וכפי מה שראיתי הכל נוהגים להשים הטלית קטן על החלוק 'תחת כל המלבושים', רק קצת זקנים וחכמים שמשימים אותו על כל מלבושיהם, לבד המלבוש הרחב אשר עליו מלמעלה המכסה כל המלבושים [פירוש על החולצה ומתחת לחליפה]. ובתשובת **מהר"י ברונא** [סי' צ"ו] ראיתי שתלמידים אשר אין להם סמיכות רבנות אינן רשאין להשים הטלית קטן למעלה על המלבושים דמחזי כיוהרא כאלו הם רוצים לעשות עצמן ת"ח ע"כ דברי המעגלי צדק. ומהר"י ברונא שם הביא את דברי האו"ז בהלכות שמחות [ח"ב סי' תכ"א] שמבואר מדבריו שלובשים את הטלית תחת 'הסרבל', ולא תחת 'הקוטא', וכתב שזהו משום שבימיהם היו רגילים הסרבלים בצניעות כל היום, לכן נקט תחת הסרבל, ואף רש"י פירש פעם אחת בשבת סרבל - קוטה עי"ש. ומבואר מדבריו שפשוט שהיו לובשים את הטלית קטן מתחת לבגד, ולא יראה, ורק חכמים היו לובשים מעל הבגד ומתחת לחליפה. וכן העיד בפשיטות על המנהג בשו"ת **מהר"ם מינץ** [ח"ב] סי' ע"ח וז"ל ועוד מי שרוצה לצאת ידי כולם יכול ללבוש ד' כנפות 'תחת הקוט' עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הרש"ל** ו**הב"ח** בסי' כ"ג שכתבו שמנהג העולם שהציציות מכוסים ולכן אין בזה לועג לרש בבית הקברות עי"ש.

ובספר מהר״ז בינגא [תלמיד מהרי״ל] עמ׳ צ״ז-צ״ח הביא בזה כמה הנהגות של גדולי דורו, וז״ל והגאון מחותני מהר״י סג״ל ומהר״א ס״ל מקולוניא והרבה גדולים היו נושאין אותו טלית קטן למעלה מבגדיהם [הטברט או הרוק (היינו ה׳קוטא׳ דלעיל)] תחת הסרבל וכו׳ דתחת הטרבט לא הוי מלבוש וכו׳ ולא הוי דרך לבישה. גם לא היה נושא אותו למעלה מן הסרבל, לפי שהסרבל הוא גדול יותר מהטלית קטן ואין דרך ללבוש סרבל קטן למעלה מסרבל גדול ולא הוי דרך לבישה. ועוד וכו׳ שיצטרך להסיר הטלית בכל פעם שילך לבית הכסא וכו׳. ור׳ יצחק ארווילרא לבש טלית קטן תחת טברט שלו משום שהיה רגיל לפשוט את סרבלו [במשך היום] וא״כ היה בגלוי אם איה הולך לבית הכסא וכו׳, והיה נוהג להוציא הציציות לחוץ מטברט שלו מדכתיב וראיתם אותו דמשמע בכל עת וכו׳. והאלוף ר׳ טודרוס היה לובש טלית קטן אף למעלה מסרבל שלו וטעמא דידה משום דכתיב וראיתם אותו וכו׳ עיש״ב. הרי שהביא הנהגת ׳החכמים׳ שהציצית תראה, וכל אחד נהג בצורה אחרת. ויש להוסיף את מנהגו של בעל תה״ד ללבוש את הטלית ע״ג בגדיו וכפי שרואים בעדות תלמידו בספר לקט יושר חלק א עמוד ח׳ שכתב: וזכורני שיש לו ארבע כנפות ביום טוב שהיה של משי שקורין דאמאשקא והיה תחתון בגד של צמר וכשרוצה לאכול היה מהפך הפנימי לחוץ כדי שלא יעשה כתמים במשי, ולא היה מברך עליו באותו פעם ע״כ. הרי שהיה הטלית קטן מגולה ופחד שיתלכלך בשעת האכילה ולכן הפכו.

והנה מדכתב ר׳ שמחה שיש ללבוש את הטלית על ׳הקוטא׳, וכן נהגו מקצת זקנים וחכמים כדעות מהר״י ברונא ומעגלי צדק, וכן החכמים שהביא מהר״ז בינגא - **מבואר שלא היה בזמנם חשש סכנה ואיבה**, דאם כך איך הלכו כן הזקנים והחכמים. ואעפ״כ רוב העולם והמנהג הפשוט היה ללכת עם הטלית מתחת לחולצה ולא היתה נראית כלל במשך היום. וע״כ שהסיבה היא לא מחמת איבה ופחד מהגוים, שלא היה קיים בענין זה כלל, אלא הבינו ונקטו שאין צורך ללבוש את הטלית קטן על הבגדים, ואדרבה ליוהרא היה נחשב בימיהם. ואע״פ שלפי צורת הלבוש שבזמנם - אם היו לובשים מתחת ל׳קוטא׳ לא היו רואים כלל את הציצית, לא ראו בזה חסרון בעצם המצוה [ועי׳ בסוף המאמר את הטעם שאפשר לומר בזה], מלבד החכמים שהחמירו על עצמם, וגם הם לא הסכימו ששאר העם ילך כך.

מנהג ספרד ופברובנס

העיטור בדף ע׳ ע״ג כתב שאותם הלובשים טלית ׳תחת המקטורן׳ אין עושין מצות ציצית וכו׳ [מחמת שאין זה דרך עיטוף] עי״ש. ומבואר שהמנהג היו ללובשו תחת המקטורן. ור׳ **יונה** בספר היראה כתב שילבשנו ׳מתחת למדיו׳. **והריטב״א** המובא בנימוק״י בהלכות ציצית בדף י״ב ע״א כתב בפשיטות שלובשים ׳תחת המקטורן׳. **ואע״פ** שנראה מדבריהם שהיו לובשים מעל ׳הקוטא׳ דהיינו החולצה של ימינו - מ״מ כבר הבאנו לעיל בשם מהר״י ברונא שכתב שבזמן הראשונים היו רגילים בסרבלים כל היום לצניעות עי״ש. וא״כ מנהגם היה ׳להצניע׳ את הטלית קטן באופן שלא היה נראה. והנימוק״י שם בהמשך: ואפילו אותם שאין נוהגין אלא בטלית קטן ראוי ללבוש אותו ׳על מלבושיהם׳ לקיים בו

יפה ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. ועוד שהרי דימו אותו חכמים לחותם של עבד שמקפיד בו רבו כשמכסה אותו ע"כ. ומבואר מדבריו אלו שראוי ללבוש את הטלית קטן 'מעל המקטורן', דהיינו מעל 'כל' המלבושים, ולא 'לכסותו'. ועכ"פ לא היה כך המנהג וכנ"ל. וכ"כ בפשיטות **הרשב"ש** בתשובה סוף סי' כ"ו: וכ"ש לענין ציצית למלבושינו אנחנו שעושים הציצית 'תחת בגדינו' ע"כ.

ומדברי הנימוק"י הנ"ל **מבואר שלא היה חשש איבה בימיהם**, שהרי יעץ והמליץ ללבוש מעל כל המלבושים, ואעפ"כ מנהג העולם היה ללבוש מתחת למלבושים ולא היה נראה במשך רוב היום. ומבואר שכך סברו שאין צורך להקפיד בזה וכפי שנהגו במקום מוצא הטלית קטן, באשכנז.

המנהג בדורו של הב"י

וכן היה מנהג הספרדים בארצות המזרח בדורו של הב"י; **הרדב"ז** בספר מצודת דוד מצוה פ"ד כתב בתוך הדברים: כי הציצית הקטן 'שלובשים תחת הבגדים' הוא רומז למדה אחרונה וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בתשובותיו ח"ו סי' ב' אלפים ר"ס: ומי שהוא רגיל בטלית קטן 'תחת מלבושיו' ראוי לו להקדים הטלית הקטן ואח"כ התפילין ואח"כ הטלית הגדול אשר מתכסה בו ראשו וגופו, 'וכן ראיתי נוהגין קצת בצפת תוב"ב' וכו'. וכן אני נוהג, ובשעה שאני מברך על הטלית הגדול אני מכוין לפטור גם את הטלית הקטן לפי שאני לובש אותו קודם שיאיר היום 'תחת המלבושים כולם' עי"ש. <u>והנה</u> בח"ד סי' רמ"ד [אלף שט"ו] כתב הרדב"ז גבי מנהג צפת הנ"ל: וכן מתעטפין בטלית תחלה בבית ולובשין התפילין ואח"כ מסירין הטלית 'שאינם יכולין ללכת מביתם לבית הכנסת מעוטפים בטלית מפני הישמעאלים' וכו'. ובהמשך כתב: ואם יש סכנה בדבר כגון בירושלם תוב"ב 'שמונעים הישמעאלים את הישראלים מלהתכסות בטלית של צמר' לפיכך יעשה לו טלית קטן של צמר 'תחת בגדיו' ויברך עליו ע"כ. <u>ולכאורה</u> נראה שהטעם שהלכו עם הטלית תחת הבגדים זה מחמת הישמעאלים. <u>אולם</u> המדקדק בדבריו יראה שלא כתב שסיבת לבישת הטלית קטן תחת הבגדים זה מחמת הישמעאלים, דהא מדבריו נראה שרק בירושלים ובצפת הקפידו כן ולא בשאר המקומות, והמנהג ללכת עם הטלית מתחת לבגדים היה בכל המקומות, אלא כונתו שבמקומות שמקפידים הישמעאלים על הליכה בטלית בחוץ, ואינו יכול ללבוש טלית גדול בביתו - יסתפק בטלית קטן שלובשו מתחת לבגדים 'מקדמת דנא', ודוק היטב.

וברר מן דין, מדברי הב"י ושאר הפוסקים בדורו של הרדב"ז נראה שלא היה להם בעיה של איבה; חדא שהרי הב"י פסק ללכת עם הטלית מעל הבגדים ולא חשש לאיבה. ועוד שפסק בסי' כ"ה לצאת עם הטלית והתפילין מביתו לבית הכנסת, וכך כתב גם רבינו האר"י ושאר הפוסקים, ולא כתבו שיש בזה חשש איבה, ורק חלק מהאחרונים כתבו 'שבמקום' שיש נכרים ברחוב יניח בפתח בית הכנסת, אולם זו לא היתה המציאות הרווחת, בפרט לא במקומו של הב"י והאר"י. והמעיין גם בשאר האחרונים שהזכירו ענין איבה - זהו רק במקומם ורק מעטים מאוד כתבו כן, אבל ברוב המקומות וברוב התקופות

בעם ישראל לא היה חשש איבה בלבישת ציצית בחוץ, ולא זהו הטעם שלבשו אותה בפנים וכנ"ל.

ובעיקר המנהג - כך מבואר גם בדברי הרמ"ק בפירושו אור יקר סוף פרשת מקץ שכתב בביאור הזוהר שם וז"ל לכך נראה שהם לא היו מתעטפים מלמעלה בדרכים אלא תחת בגדיהם 'כמנהגינו עכשיו שאנו לובשים ציצית קטן מלמטה' ע"כ. וכן מתבאר מדברי **הב"י** בסי' כ"ג שכתב לדון בטלית קטן שאדם לובש 'מתחת למדיו' האם מותר להיכנס איתה לבית הקברות או לא עי"ש, ומבואר שהמנהג היה כן, וכפי שכתב המאמ"ר שם.

אלא שהב"י בסי' ח' סי"א כתב כך: ומתוך מה שאמר רבינו [**הטור**] או שיש לו ציצית בחלוקו - נראה שדרך טלית קטן ללבשו תחת בגדיו. אבל ממה שאמר בסימן כ"ד כי עיקר מצותה על זכירת המצות, ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך - נראה שעיקר מצות טלית קטן ללבשו על בגדיו כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות וכך כתב נמוק"י בשם הריטב"א ע"כ. וכ"פ בשו"ע שם: עיקר מצות טלית קטן, ללובשו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות ע"כ. **אולם** מה שדקדק הב"י מדברי הטור בסי' כ"ד שצריך ללבוש על המלבושים - אינו מוכרח, דהא זה ג"כ לשון ר' יונה בספר היראה שכתב ויהיה לו טלית קטן ולבשנו 'מתחת למדיו' כי עיקר מצות ציצית לזכרון ללבשו תמיד כי לזכרון המצוה נתנה וכו' עי"ש. הרי שכתב 'מתחת למדיו', וכתב את עיקר המצוה לזכרון וכו', וחזינן שאינה סתירה. ועכ"פ כך דעת הב"י דלא כהמנהג שנהגו בימיו.

בירור דעת רבינו האר"י

כתב מהרח"ו בשער הכונות דרושי הציצית דרוש ו': גם הטלית קטן היה [רבינו האר"י] לובשו למטה משאר מלבושיו ע"ג חלוקו, שלא כאותם המתייהרים ללבשו על כל בגדיו, וטעות גדול הוא בידם הפך האמת ע"כ. וכ"כ עוד בדרושי תפלת השחר דרוש ג' עי"ש. וכונתו לאפוקי מדברי השו"ע הנ"ל. אלא שנחלקו בכונת דבריו, האם עיקר הקפידא שלו היא על 'הטלית', שלא תהיה מעל הבגדים, אבל על 'הציצית' שתצא החוצה לא הקפיד, או שעיקר קפידתו היא על 'הציצית', שגם היא לא תראה החוצה. דאמנם בספר **אור צדיקים** למהר"ם פאפירש [נפטר בשנת תכ"ב] בסי' ז' אות ט' העתיק את דברי רבינו האר"י הנ"ל, ובאות י"א כתב: בטלית קטן יעשה הציצית שלפניו ארוכות יותר שיהיו מזומנים לראותם תמיד ע"כ. ומבואר שיש ענין לראות את הציציות בטלית קטן. ומקור דבריו נראה שהם עפ"י דברי שער הכונות דרוש ז' שכתב: ודע כי האדם צריך להסתכל בציציות בכל שעה ורגע כמו שאמר הכתוב וראיתם אותו והוא תועלת גדול לנשמה שלא יזדמן חטא לידו אם יזהר בכך וגם ישיג תועלת גדול ע"כ. ועל זה סמכו בשו"ת וישב הים ח"א סי' ג' וח"ג סי' מ' ובשו"ת ברכת יהודה שציינתי בראש המאמר, וטענו שדברי רבינו האר"י הנ"ל אמורים על טלית קטן ולא על טלית גדול, וגם בטלית קטן צריך לראות בכל רגע, והאריכו בזה.

אולם המקובל **ר' אהרן פיררא** [נפטר בשנת תרמ"ד] בספרו 'בגדי הקודש אשר לאהרן' על שער הכונות הנ"ל כתב בזה"ל: אמר אהרן נ"ל רצה לעורר לנו 'שלא נלך אחר

הנראה לעינים ולהניח הציצית בחוץ למלבושים ולהיות צדיק חסיד הרבה לקיים מצות וראיתם אותו', כי לא אשר יראה האדם העיקר אלא העיקר ה' הוא יראה ללבב, היינו שיראה אותו בעין השכל ויזכור את כל המצות שבתורה וכו', כי הפשט אינו עיקר הטעם אלא מה שבתוכו רצוף אהבה זהו עיקר הטעם. ועל זה אמר שיניחהו על החלוק ממש סמוך לגופו כמו שנוהגים כל ישראל ע"כ. ועוד כתב הגהה בשולי הספר: ואדרבה שלא יעבור זה החסידות או איזה דבר חומרא וחסידות שרוצה להחמיר יותר מהאר"י ז"ל עכ"ד. וכן נקט בשו"ת **ישכיל עבדי** ח"ח סי' י"ז אות י' וז"ל האר"י נתכוון על עצם הציצית שצריך להיות תחת הבגדים, כפי שהסברתי בספרי ח"ה או"ח סי' ג' ועוד לעיל סי' ב' שטלית קטן רומז לענין העיבור, שהעובר הוא בפנים תוך רחם אמו, האם אפשר לומר בעובר חלק בפנים וחלק בחוץ, זה טעות מוחלט לחלק בכך. לכן מנהג הספרדים הוא עיקר, שמתאים לדברי האר"י, ופסוק וראיתם אותו כוונתו על הטלית הגדול ע"כ. אלא שהקשו עליו הנ"ל מדברי רבינו האר"י שיש לראות הציצית בכל שעה וכנ"ל.

אולם נראה שבדעת רבינו האר"י דברי מהר"א פיררא והישכיל עבדי ברורים מכמה דוכתי;

כתב בשער הכוונות דרושי תפילת ערבית דרוש א' בזה"ל דע כי **לילה לאו זמן ציצית** הוא כנזכר בגמרא [מנחות מ"ג ע"א, והוא מהפסוק 'וראיתם אותו']. **אמנם אין זה אלא בטלית גדולה שמתעטפין בו בשעת התפלה** והטעם הוא וכו', **אבל הטלית קטן** כבר נתבאר כי בחינתו הוא מבחינת זמן הקטנות וכו', ובחינה זו **אינה מתבטל אפילו בלילה** וכו', ולכן צריך ליזהר שלא להסיר מעליו ציצית קטן לא ביום ולא בלילה וישכב עמו בלילה ויועיל מאד לבטל כחות החיצונים עי"ש. ומבואר מדבריו שהפסוק 'וראיתם אותו' מיירי רק בטלית 'גדול', ולכן לילה לאו זמן טלית 'גדול', אבל בטלית קטן אין דין 'וראיתם אותו', וגם בלילה זמנה. וממילא הדבר פשוט מאוד שאין שום משמעות לפסוק 'וראיתם אותו' לענין שצריך לראות את הטלית קטן, דהא הפסוק, לדעתו, לא דיבר על טלית קטן. וזוהי ראיה ברורה עד מאוד.

עוד ראיה מדברי מהרח"ו בספרו **עץ הדעת טוב** פרשת שלח וז"ל או ירצה ירמוז לב' מצות ציצית גדול של עטיפת הראש והגוף הנגלה לכל, וציצית קטן מתחת לבושיו בסתר 'כנודע בדרך הקבלה'. וכנגד הקטן הנסתר אמר ועשו להם וכו' ונתנו שלא לנוכח נסתר מעינינו. ויען זה הקטן כל היום על האדם ועיקר החיוב הוא לכן התחיל בו ואמר ועשו להם וכו' והאריך בענינו. וכנגד הגדול הנגלה אמר והיה לכם לנוכח בגלוי, 'וגם בו שייך וראיתם אותו משא"כ בקטן'. ולפי שזה הגדול איננו העיקרי רק מצוה מן המובחר דרך חסידות בשעת התפלה לז"א בלשון טפילה אל הקטן ואמר והיה לכם לציצית ע"כ. והנה מדכתב 'כנודע בדרך הקבלה' מבואר שכתב כן לאחר למידתו אצל רבינו האר"י, שהוא זה שחידש את ענין הטלית קטן מתחת לבגדים 'על דרך הקבלה'[ד]. ומפורש בדבריו

ד. ואעתיק כאן את דברי ההקדמה של ספר עץ הדעת טוב בהוצאת אהבת שלום: המעיין בספר זה בחלק של התורה יבחין שסגנון דברי ועניני חכמת הקבלה המובאים בו רובם ככולם הם על פי מקובלים שקדמו

כמו שכתב איהו גופיה בדרושי הלילה הנ״ל, שהפסוק ׳וראיתם אותו׳ שייך רק בטלית גדול ולא בקטן, ולכן הוא נכסה. ובשו״ת ברכת יהודה כתב לדחות דהוא מיירי על הבגד ולא על החוטים עי״ש. ואחהמ״ר דבר זה דחוק מאוד, וכל מי שיקרא את דברי ה׳עץ הדעת טוב׳ יראה שהדברים פשוטים וברורים ללא שום אפשרות של הו״א להבין אחרת בדבריו, אלא מיירי על ׳חוטי הציצית׳ שעליהם נאמר ׳וראיתם אותו׳ ולא על ׳הבגד׳. וא״כ מפורש בדבריו גם כאן שיש טעם ׳בסוד׳ להסתרת חוטי הציצית בטלית קטן, ועליהם לא נאמר וראיתם אותו.

ומה שכתב רבינו האר״י שיש להסתכל בציציות בכל שעה ורגע וכו׳ - **הדברים ברורים דמיירי בטלית גדול**, שהרי כתב בכמה מקומות שיש ללמוד תורה עם טלית גדול; כ״כ בהקדמת עץ חיים באזהרות שצריכים בעל הקבלה ליזהר, ב׳עשה טוב׳ אות ו׳: צריך שיהיה עוסק בתורה מעוטף בטלית ותפילין ע״כ. ובשער המצוות פרשת ואתחנן גבי קריאת ׳חק לישראל׳ כתב: וזהו מנהג מורי ז״ל אחר שהיה יוצא מבהכ״נ ואוכל אכילתו היה מתעטף בציצית ולובש תפילין ואח״כ קורא הקריאה הזאת עי״ש. ובפרט שהמעיין בדרוש ז׳ שם יראה דמיירי בטלית ׳גדול׳, דהא מיירי שם בהסתכלות על הטלית בשעת התפלה, שזה מיירי בטלית גדול, אלא שהוסיף את הכונות של ההסתכלות גם שלא בשעת התפלה עי״ש, אולם שניהם מיירי בטלית שעליה מדבר שם שהיא הטלית גדול. ובודאי שלאור האמור לעיל שדעת האר״י ברורה שהטלית קטן מכוסה - פירוש זה מוכרח בדבריו, ואין בזה שום דוחק, אלא אדרבה על זה מיירי, ולא הוצרך לפרשו מרוב פשיטותו.

ביאור דברי הזוהר סוף פרשת מקץ והמפרשים שם

והנה הזוהר סוף פרשת מקץ אייתי עובדא בההוא גברא דהוה מתעטף בעטופא דמצוה וכו׳ ואמר לר׳ חייא ור׳ יוסי שחשד בהם כיון שלא ראה בהם מצוה דאתחזי לבר וכו׳ עי״ש. ובספר אור החמה הביא את פירוש מהרח״ו לזוהר שם שכתב כך: מכאן משמע ׳דמלבוש של ציצית צריך שיהא על כל בגדיו וכמ״ש וראיתם אותו׳ וכו׳ וז״ש דהוה מתעטף וכו׳, וכן בדף ר״ה ע״א אמר כי חשיד להו האי גברא בגין דלא חמא בכו מצוה דאתחזייא לבר נראה כי דרך הוא להיות לבר על כל הבגדים. אמנם מן ר׳ חייא ור׳ יוסי אפשר להוכיח דאין בזה קפידא כיון שהם לא נהגו כך. ואפשר לומר כי מפני שהיו הולכים בדרכים ׳בין הגוים׳ הצניעוהו תחת המלבושים ע״כ. והנה כוונתו ברורה דקאי על הטלית קטן, ולשונו הוא ממש לשון הב״י והש״ע שצריך להיות הט״ק על הבגדים וזה מה שבא להוכיח כאן וצידד כדעת הב״י. וזה שלא כדבריו בב׳ המקומות הנ״ל. אולם היישוב בזה ברור ע״פ מה שכתב מהר״א אזולאי בהקדמת ספרו אור החמה בזה״ל ובחמלת ה׳ אלי

להאר״י ז״ל וכו׳. אכן מאחר שספר זה שהה תחת ידי מחברו הרח״ו במשך כל ימי חייו וכו׳ בכמה מקומות הוסיף אחר כך במשך השנים ציונים לספרי הקבלה שלו שחיבר אחר כך שהם מתורת רבו, וגם באיזהו מקומן זעיר שם זעיר שם פירש פסוק או מאמר ע״פ הקדמה שקיבל מרבו כדרך הדרשנים עכת״ד, ועי״ש בהערה דוגמאות לזה. והדוגמא שלנו היא גם מתאימה לאמור שם, שהרי כתב ׳כנודע בדרך הקבלה׳.

באו לידי רוב ספרי הרב האלוהי כמהרח״ו נר״ו אשר קיבל מהרב האלוהי הרי״א זלה״ה, עם ביאור קצת לשונות מספר הזוהר ׳אשר חידש הוא נר״ו קודם שלמד עם האלוהי הרי״א זלה״ה׳ בכתב ידי הרב נר״ו וכו׳ עי״ש. וא״כ הדברים ברורים, שבתחלה לפני שידע מקבלת האר״י ז״ל - סבר כדעת הב״י, ואף פירש כך את הזוהר שם, אולם לאחר שלמד אצל האר״י ז״ל וכתב בשער הכונות נגד הב״י בהלכה זו - פירש בפירושו לתורה את הפסוקים כדעת האר״י ז״ל ולא כדעת הב״י.

ולפי מסקנת מהרח״ו ע״פ דברי רבינו האר״י הנ״ל צריך ליישב את הזוהר כפי שכתב מהרח״ו בתחלה, שהיו לובשים את הטלית קטן מתחת לבגדים, אבל אין זה מפני שהלכו בין הגויים, אלא שכך צריך להיות. וכן מתבאר מדברי הרמ״ק באור יקר [והובא גם באור החמה שם] שכתב: ותימה וכי חברי ר״ש היו מבטלים המצוה. ועוד קשה שהם אמרו לעיל שהציצית היא לתפלה, וכי לתפלה לחוד הוא הציצית. לכך נראה שהם לא היו מתעטפים מלמעלה בדרכים אלא תחת בגדיהם כמנהגינו עכשיו שאנו לובשים ציצית קטן מלמטה, ולכן דקדק שאמר מצוה דאתחזי לבר כנראה שהיה להם מכוסה ולכך אמר שהיה מתעטף לתפלה ע״כ. ולא הזכיר שזה משום שהלכו בין הגוים, אלא שכך היא צורת לבישת הטלית קטן גם כשאין גויים.

ובהגהות ניצוצי אורות להרחיד״א על הזוהר שם כתב בשם הרמ״ז כעין דברי הרמ״ק וז״ל הפריז הרמד״ל להוכיח מכאן נגד האר״י ז״ל שצריך ללבוש טלית קטן ממעל למלבושים. ואין זה ראיה דהכא איירי לטלית גדול דהיינו בגד בעל ד׳ כנפיים שכן היה מנהגם לציין מלבושיהם שהיו חייבים בציצית ור״ח ור״י לא היו להם בגדים עליונים חייבים בציצית ע״כ. ולפ״ז צריך ליישב את הזוהר הנ״ל כדברי הרמ״ק שהם לבשו את הטלית קטן מתחת לבגדים.

והרחיד״א שם הוסיף על תירוץ הרמ״ז וז״ל א״נ אפילו כפי פירוש הרמד״ל דהוא טלית קטן - נוהגים החסידים שיהיו הציציות ארוכים ומתחזו לבר אפילו שלובשו תחת הבגדים, ודברי רבינו האר״י ז״ל אין צריכים חיזוק ע״כ. ודבריו הם כדעת מהר״ם פאפירש הנ״ל. אולם תירוץ זה דחוק שיעשו ציציות ארוכים כ״כ, שהרי נוי ציצית לעשות שליש גדיל ושני שליש ענף בדוקא ולא יותר, עכ״פ בתכלת, כמבואר ברמב״ם פ״א מציצית ה״ט עי״ש. ועוד דלמה לא השמיענו רבינו האר״י שיש ענין לעשות ציציות ארוכים כמנהג החסידים הנ״ל, אלא מחוורתא כדברי הרמ״ק והרמ״ז, והרחיד״א לא ראה דברי הרמ״ק הנ״ל. ובפרט לפי מה שהבאנו מדברי מהרח״ו בב׳ מקומות שמפורש כן בדעת האר״י, וא״כ אין להביא ראיה מדברי החיד״א שיש להוציא את הציציות החוצה, דאדרבה דבריו צ״ע, ואשתמטתיה דברי הרמ״ק ומהרח״ו הנ״ל.

דברי מהר״י צמח והרש״ש שגם מתבאר מדבריהם שהציצית מכוסה לגמרי ובדוקא

ואע״פ שא״צ עוד ראיות לזה, שהרי מפורש כן בדברי רבינו האר״י כנ״ל, מ״מ אוסיף להביא עוד ב׳ ראיות מגדולי המקובלים שנקטו שהציצית נלבשת על ׳בשרו׳ [ועכ״פ ׳מותר׳ ללבוש כן], ומה שכתב האר״י ׳על חלוקו׳ - נראה שהבינו שהוא לאו

בדוקא, אלא אורחא דמילתא נקט, אבל מעיקר הטעם הפנימי שפיר דמי ללובשו על בשרו ממש; כן מתבאר מדברי **מהר"י צמח** בסוף ספרו זר זהב [סי' רמ"א] וז"ל הטעם לר"ב זלה"ה שאמר תחת הבגדים - כתובה. ועוד נלע"ד מדכתיב ומעיל קטן תעשה לו אמו, והיינו ציצית קטן כנזכר בתקונים, וכיון שהוא בבטן אמו לכן 'תחת הלבושים בבטן אמו' ע"כ. ומפורש שהטלית קטן נלבשת עכ"פ 'גם' על הבשר ממש, ואדרבה עיקר הטעם הסודי כן הוא, אלא שאפשר ללובשו 'גם' על החלוק, דאינו חוצץ לענין זה. וכן מתבאר גם מדברי **הרש"ש** בספרו נהר שלום דף כ"ד סוף ע"ג שכתב: ואח"כ על ידי לבישת טלית קטן 'על בשרו' וכו' ע"כ. ומבואר כנ"ל. והנה כשלובש את הטלית על בשרו מתחת לחלוקו - אין שום אפשרות לראות הציציות במשך היום, וחזינן שלדעתם אין שום ענין לראות הציציות, וכמו שכתב להדיא מהר"א פיררא שהבאנו לעיל.

והנה בשו"ת וישב היום ח"ג סי' מ' כתב על דברי הרש"ש הנ"ל בזה"ל: פשוט דהוא לאו דוקא, אלא הכוונה מתחת למלבושיו העליונים, וכמ"ש להדיא האר"י ז"ל ללובשה על החלוק, וממילא אינה על בשרו, וזה פשוט, כי מעולם לא ישנה מרן הרש"ש ז"ל מדעת האר"י כמלא נימא ע"כ. ודבריו צע"ג שהפך את דברי הרש"ש לגמרי, שכביכול כתב דבר שהוא נגד האר"י ממש. וגרם לו זה - ההנחה שהניח הוא נר"ו שדברי האר"י 'על החלוק' הם בדוקא. אולם אדרבה הרש"ש וכן מהר"י צמח הנ"ל הבינוהו ברוחב בינתם דלאו בדוקא הוא, ועיקר ההקפדה הוא שלא יראו הציציות, ועל בשרו שפיר דמי, ואולי עדיף טפי. ואין לנו להפוך דבריהם מחמת סברתנו אנו, ובפרט שהתבאר שדברי האר"י ברורים כדפירשנו היטב.

נמצינו למדים, שמנהג ישראל בכל הדורות היה להצניע הטלית קטן עם ציציותיה, ולא מחמת איבה וכדומה, אלא מחמת שהבינו שאין צורך לגלות הציציות, ודי במה שרואם מידי פעם, בשעת לבישתו ופשיטתו וכדומה. אלא שהיו שהחמירו שהציציות יהיו גלוים במשך כל הזמן, ובעיקר חכמי הדורות נהגו כן, והגדיל לעשות הב"י שפסק שכל הטלית תהיה על בגדיו. אולם רבינו האר"י חיזק את מנהג העולם, ואף נתן לו טעם בסוד לבלתי הוציא הציציות בחוץ אף לא בדרך חומרא.

מנהג העולם בדורות האחרונים

בדורות שלאחר השו"ע נחלקו יותר המנהגים בענין זה. פוסקי אשכנז הלכו עם פסק השו"ע, עכ"פ לגבי הציציות, ופסקו שהציציות יהיו מגולים, ובפרט שמהר"ם פאפירש פירש כן גם בדעת האר"י. וע"כ מצאנו ללבוש בסי' ח' ס"י שכתב: וכיון שטעם הציצית הוא כדי שנזכור כל המצות, לפיכך אותם הלובשים הטלית קטן תחת הבגדים, יזהרו שילבישו אותו באופן שיראו הציצית תמיד, שע"י ראייתן יזכרו המצות ע"כ. והעתיקו שו"ע הרב [אע"פ שהוא אזיל בתר דברי רבינו האר"י וכנ"ל]. וכ"כ יותר להדיא המ"ב והערוך השולחן שלא לשים את הציציות במכנסים עי"ש.

אולם רוב חכמי הספרדים העתיקו את דברי רבינו האר"י בסתמא, ולא כתבו שיש להוציא הציציות בחוץ; כ"כ בספר **כסא אליהו** בסי' ח' שכתב על דברי השו"ע: ורבינו

האר״י כתב שצריך תחת בגדיו ׳וכן נהגו׳ ע״כ. וכן העיד **המאמ״ר** בסי׳ כ״ד אות א׳, שכתב בתחלה בדעת הלבוש שהוא מחלק בין הבגד שאין קפידא אם יהיה תחת הבגדים לבין הציצית שצריכה להיות בחוץ, וכתב: אבל כל מעיין יראה ויבין שאין שום גילוי מזה לא בב״י ולא בש״ע, הלכך יותר נכון מה שכתבתי [ביישוב דברי הב״י, שמנהג העולם שלובשים תחת הבגדים, ודעת הב״י שעדיף טפי ללבוש על הבגדים, ואין חילוק בין הציצית לבין הבגד]. וכן נוהגים העולם ללובשו תחת הבגדים וכ״כ המ״א לעיל סי׳ ח׳ בשם האר״י ז״ל דטלית קטן דוקא תחת בגדיו ועי״ש במג״א עכ״ד. הרי שכתב שמנהג העולם כהאר״י ודלא כלבוש שמוציאים הציציות [ומה שכתב בשו״ת ברכת יהודה לדחוק בכונת המאמ״ר - במחכ״ת אינו נכון]. וכ״כ בספר **יפה ללב** סי׳ ח׳ אות כ״א שזהו טעם המנהג כהאר״י עי״ש. וכ״כ בספר **ארץ חיים** סי׳ ח׳ וביו״ד סי׳ שנ״א שהמנהג כדעת האר״י ללובשו תחת הלבושים ודלא כמרן עי״ש. וכ״כ בספר **כתר שם טוב** ריש ח״ג בחילופי מנהגים שבין הספרדים לאשכנזים אות ל״א וז״ל: טלית קטן הספרדים מניחים אותו תחת בגדיהם ואינו נראה לעין. אשכנזים ותימן נראים לעין ע״כ. וכתב בהערה שטעם הספרדים הוא עפ״י האר״י עי״ש. וכן מתבאר להדיא מדברי ספר **עצי היער** [בגדאד תרע״א] בסי׳ ח׳ אות ל״ז שהביא את דברי הלבוש שכתב שצריכים ללבוש את הטלית קטן באופן שיראו הציציות תמיד, וכן את דברי השל״ה שהיה מוציא ב׳ ציציות לפניו ורואה אותן תמיד וכו׳ וסיים: ועי׳ להרב ב״י בסי׳ כ״ג שנראה מדבריו דמנהג העולם ללבוש הטלית קטן תחת בגדיהם ׳ולא מתחזי כלל מבחוץ׳ עי״ש. וכן משמע מדברי רש״ל והב״ח בסי׳ כ״ד. וכ״נ מדברי המאמ״ר בסי׳ כ״ד אות א׳ שכן נוהגים העולם יע״ש, ׳וכן הוא מנהגינו׳ עכ״ד. ובאות ל״ו שם הביא את דברי רבינו האר״י עי״ש. <u>הרי</u> שדבריו ברורים שאין אנו נוהגים כדברי הלבוש והשל״ה וסיעתם אלא כמנהג העולם הקדום שהוא מה שהביאו הרש״ל והב״ח, והביא גם את דבריו הברורים של המאמ״ר, וסיים שכן הוא מנהגינו. <u>ומה</u> שכתב בשו״ת ברכת יהודה בח״ח באות י״ד לפרש בדברי עצי היער שלא היתה כונה נגדית לכסות אלא שכך היתה צורת הלבוש וכו׳ - המעיין היטב בדבריו יראה שאדרבה בא לאפוקי מדברי הלבוש והשל״ה שגם בזמנם צורת הלבוש היתה כן, ואעפ״כ כתבו לעשות טצדקי לראות הציציות, וע״ז כתב שאין אנו עושים כן אלא מכסים לגמרי, והדברים ברורים.

ומה שטען הרב סקלי שאין שחר להניח שכל המון העם שבקושי נהגו בהנהגות עפ״י קבלה [כמו תפילין דר״ת, י״ב חלות, להסתפר עד שבועות ועוד] פתאום נהיו כולם קדושים ונהגו כאן עפ״י האר״י עכ״ד - אין זו טענה כלל. <u>הדא</u>, דהא חזינן שלא עושים כדעת השו״ע ללבוש את הטלית על הבגדים ממש, ואם לא היו עושים כדעת האר״י - היו עושים כדעת השו״ע, וא״כ מוכח מתוכו שעושים כדעת האר״י, וכהבנה האמיתית בדבריו שגם הציציות מכוסות וכנ״ל. <u>ועוד</u>, שבמנהגים כדעת האר״י לא היתה אחידות מוחלטת, אלא בחלק דברים נהגו כדעת האר״י ובחלק לא. וראיה לדבר שכולם מברכים **הנותן ליעף כח** ׳והוא רק עפ״י האר״י׳, וכפי שהארכתי בח״ב סי׳ ה׳ עיש״ב. וכן מברכים **ברכות השחר אע״פ שלא נתחייבו**, וגם זה כדעת האר״י וכפי שהארכתי שם. וכן עושים **עטיפת הישמעאלים** בטלית שלא כדעת מרן השו״ע [ואין זה מנהג קדום קודם הוראות

מרן, ורק בעקבות דברי רבינו האר״י הנהיגו כן. ועי׳ מה שכתבתי בח״א סי׳ ה׳ שאכן אין צורך לנהוג כן, מחמת שאין דעת ׳הגאונים׳ כן עיש״ב]. וכן אומרים **ברכו בתרא** בשני וחמישי נגד דעת השו״ע, אע״פ שיש בזה ׳הזכרת השם׳ שלא לצורך לדעת מרן. ונהגו **לתקוע מאה קולות בר״ה**, ולא רק זה אלא **גם בלחש תוקעים** כדעת האר״י ונגד השו״ע ורוב ככל הראשונים. וגם בענין **ארבעת המינים**, **ההקפות**, **מקומם**, **וכל הענינים הנלוים אליהם** עושים כדעת האר״י נגד דעת מרן. ועוד הרבה דברים נהגו כדעת האר״י. וא״כ אין לומר שבקושי נהגו כדעת הקבלה והאר״י, אלא יש דברים שכן ויש דברים שלא. וכאן מוכח מתוכו שנהגו כדעת האר״י, וכפי שכתבו הפוסקים הנ״ל. ובפרט לפי מה שהוכחנו באורך שהאר״י בסה״כ המשיך את המנהג הקדום, ומנע מפסקו המחודש של הב״י להתקבל, שבזה ודאי אין זה ש׳עשו כדעת האר״י׳ בצורה מחודשת, אלא ׳לא שינו׳ עפ״י דעת האר״י.

ואם כנים אנו בזה - אין טעם וצורך לשנות מנהג הקדמונים, ולא מבעיא להולכים בכל דבריהם עפ״י הקבלה שמגרעות נתנו בשינוי זה. אלא גם אנו שאין הולכים ׳בכל׳ דברינו כדעת המקובלים - מ״מ כאן שהאר״י לא שינה את המנהג אלא ביסס אותו, וכך נהגו במשך הדורות - אין לנו לשנות את המנהג בזה.

הטעם על פי הפשט מדוע לא הקפידו על לבישת הטלית באופן שיראו הציציות

אלא שעדיין יש לנו להבין מדוע גדולי הדורות הראשונים הפשטנים שהנהיגו את לבישת טלית קטן לא הקפידו על הראות הציציות בחוץ, ורק יחידים היו נוהגים כן. ועל פניו זוהי קושיא חזקה מפשטיה דקרא ׳וראיתם אותו׳, וזה מה שהביא את היחידים מחכמי ישראל הראשונים, וכן את השו״ע ואת גדולי האחרונים האשכנזים לנטות מהמנהג המקובל ולהנהיג ללבוש בצורה שיראו הציציות החוצה. אולם יש לנו להבין את מנהג העולם שלא עשו כן.

ונ״ל לומר טעם בזה, אולם חשוב לי להדגיש שגם מי שלא יוכשר בעיניו טעם זה - אין זה אומר שבהבטל הטעם בטלו הראיות הברורות שהבאנו למנהג, דהמנהג - מנהג ישראל ברור הוא, ומי שיקבל את טעמי שאכתוב - יקבל, ומי שלא יקבל - יחפש טעם אחר, ואם ריק הוא ממנו.

הנה הזכרנו לעיל את דברי רבינו האר״י בביאור הענין, שנקט שהפסוק וראיתם אותו קאי על טלית גדול ולא על טלית קטן, ולדעתו אף יש ענין ׳שלא׳ להראות את הטלית קטן כנ״ל.

נראה שהרעיון הזה שהפסוק וראיתם אותו קאי על טלית גדול - היה כבר בלבם ומוחם של מחדשי ומתקני המושג של טלית קטן. שהרי כבר הארכתי בח״א סי׳ ה׳ שראשונים רבים התנגדו למושג טלית קטן בטענה שאין היא דרך ׳עיטוף׳, והרי מברכים ׳להתעטף׳ בציצית, וחזינן שצורת הלבישה המחייבת בציצית היא צורה של ׳עיטוף׳, וגם

כל הבגדים שחז"ל הזכירו בענין חיוב ציצית הם בגדים שיש בהם עיטוף. אלא שראשונים אחרים לא חשו לזה ונקטו שגם בלבישה שאין בה עיטוף מקיימים מצות ציצית עיש"ב.

ולפי הנ"ל אפשר שהדבר היה ברור לכולם שהטלית קטן אינה הלבוש שחייבו חז"ל עפ"י הבנתם בפירוש המקרא אשר 'תכסה' בה, דהיינו 'תתעטף' בה. וממילא ודאי שהפסוק 'וראיתם אותו' לא קאי על טלית קטן, שהרי לא עליה דיבר הפסוק אלא על לבוש של 'עיטוף' שאינו בטלית קטן. אלא שמחמת שלא רצו שישאר האדם בזמננו ללא בגד של מצוה במשך כל היום שהרי אין אנו רגילים בעיטוף, תקנו ללבוש בגד של ד' כנפות ללא עיטוף שגם בו מתקיים הענין שהאדם לבוש בלבוש דמצוה ומכסה עליו מכל הצדדים ומדי פעם יכול לראותו, ואף מצאו לזה סמך מהפסוק על כנפי בגדיהם 'לדורותם', וכפי שהבאתי שם בשם האברבנאל. **<u>וכעין</u>** זה מצאנו לענין **מצות כתיבת ס"ת** בזמננו שהטוש"ע ביו"ד סי' ר"ע הביאו את דברי הרא"ש שחידש שכיון שאין אנו לומדים מתוך ס"ת אלא מתוך ספרי התלמוד וכו' - יש מצות כתיבת ס"ת ['גם' או 'רק' - נחלקו בזה האחרונים] בספרי תלמוד ומפרשיו עי"ש. למרות שאין הגדרים של כתיבת ס"ת שוים לכתיבת ספרים, והבדלים רבים ביניהם. וה"ה לגבי ציצית ראו חכמי ישראל לקיים את 'ענין' המצוה שיהיה מסובב במצוות כל היום ולא את כל דיני המצוה שלא נוהגים בלבוש שלנו. **<u>וכבירא</u>** להו שאע"פ שאין זה ממש הבגד שדיברו עליו חז"ל מ"מ אפשר לברך עליו 'על מצות' ציצית, כיון שגם הוא בגד של ד' כנפות ורמוז בפסוק. אולם כיון שבלא"ה אין זה ממש כתיקון חז"ל וראיה שאין בו עיטוף - גם על דין 'וראיתם אותו' לא הקפידו, דהעיקר שיהיה האדם מסובב בבגד של מצוה וכנ"ל. והאר"י הרחיב ענין זה ונתן לו טעם קבלי, ולדעתו 'אין' להוציא הציציות החוצה, משא"כ לפשטנים אין 'צורך' להוציא החוצה.

ולהבהרת הענין אוסיף עוד דוגמא מעין זו, **ממצות תפילין ומזוזה**. שהרי מצות תפילין היא אחת מג' מצוות שכתבה התורה 'למען'; ציצית, תפילין וסוכה. וידועים דברי הב"ח שיש לכוין גם את טעם המצוה, ולכן מכונים במצות תפילין לזכור יחוד ה', זכירת המצוות שכרן ועונשן [עיין מה שכתבתי בח"א סי' ז' בענין כונה זו] ויציאת מצרים. **<u>אולם</u>** המעניין הוא שהקלף שבהם כתובים ענינים אלו - מכוסה הוא, ואין אנו 'מתבוננים' בקלף ורואים דברים אלו, ובאותה מדה יכול להיות הבית 'ריק' ללא קלף או עם כתיבה חסרה וכדומה וגם 'נחשוב' את אותם הכונות, ולכאורה אין שום מעלה בכתיבת הפרשיות ובדקדוק האותיות, ומה ענין התורה שנקפיד כ"כ על התוך של התפילין בשעה שאינם נראות כלל, ורוב העולם לא יודע בכלל מה כתוב בתפילין, בעיקר לא את פרשיות קדש והיה. וכן במזוזה עיקרה כדי שנזכור יחוד ה' בכניסתנו וביציאתנו כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מזוזה, אולם המזוזה היא מגולגלת ואינה נראית אז מה הענין בזה? **<u>אלא</u>** רואים אנו שהתורה מקפידה ש'חפץ המצוה' יהיה חפץ שלם לפי רצונו של קב"ה, וברגע שאנו מניחים אותו ומכונים למה שכתוב בו, אף שאין אנו יודעים ומתבוננים בדיוק מה כתוב בו - סגי בהכי, וכך הוא רצון ה'. וא"כ ה"ה גם לענין מצות ציצית, ואדרבה בציצית אנו רואים לפחות מידי פעם את הציצית, בלבישה ובפשיטה וכדומה, משא"כ בתפילין ומזוזה כלל וכלל לא רואים. ולכן 'ענין' המצוה מתקיים בציצית גם ללא 'ראיה' ממש. **<u>אלא</u>**

שבציצית התורה כתבה להדיא 'וראיתם אותו', וע"ז כתבנו שפסוק זה נאמר על טלית גדול שהוא דרך 'עיטוף', אולם טלית קטן יש בה את 'ענין' המצוה שהוא 'למען' תזכרו, דומיא דתפלין 'למען' תהיה תורת ה' בפיך, ולצורך 'ענין' זה לא צריך 'לראות'. ודוק היטב בענינים אלו.

סיכום הדברים

הוכחנו שמנהג העולם, ספרדים ואשכנזים, היה ללבוש הטלית קטן מתחת לבגדים באופן שהציציות לא נראים. **מנהג** זה לא היה מחמת איבה, אלא מחמת שכך סברו שאין צורך בהוצאת הציציות. **בתקופת** הראשונים היו כמה מחכמי ישראל שכן הוציאו ציציות או שלבשו את הטלית על בגדיהם, אולם לא היה זה נחלת הכלל. **הב"י** פסק ללבוש את הטלית על הבגדים. **האר"י** התנגד לזה. **חכמי** אשכנז הבינו בדעת האר"י שהקפידא שלו זה רק על הטלית ולא על הציצית, ולכן עשו פשרה ללבוש את הטלית מתחת לבגדים ולהוציא את הציציות החוצה. **רוב** חכמי ספרד הבינו בדעת האר"י שכונתו גם על הציציות, וכן הוא האמת בדעתו. **ולכן** פשט המנהג אצל הספרדים שלא מוציאים הציציות, כיון שלדעת רבינו האר"י יש קפידא בדבר. והמנהג הקדום היה שלא הוציאו הציציות, ולכן אף שלפי הפשט 'מותר' להוציא - לא הוציאו כיון שלפי האר"י 'אין' להוציא.

ולכן נראה שהעיקר הוא שיש להשאר במנהג ישראל הקדום, ואין צורך להוציא הציציות החוצה [לספרדים], מלבד מי שמרגיש שזה מוסיף לו ביראת שמים וגר במקומות שצריך חיזוק בזה וכדומה, שבזה יעשה כדעת הפשט שמותר להוציא הציציות וכפי שכתבו חכמי דורנו בזה. כך נראה לי בבירור סוגיא זו.

ו. מנין חוטי התכלת בציצית

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת שלח תשפ"ג, וכאן בתוספת[א].

אחר שזכינו בדור האחרון לגילוי וחידוש מצות התכלת בציצית, וכפי שהאריכו רבים מת"ח שבדור[ב], והדברים אמיתיים ונכונים, וב"ה רבים זוכים לקיים מצות עשה זו - יש לדון במנין חוטי התכלת הנצרכים, וכבר דנו בזה כמה ת"ח בשנים האחרונות, ואכתוב את הנראה לי בענין זה בס"ד.

הראשונים שסוברים שצריך שני חוטי תכלת ושנים לבן

כתב הב"י בריש סי' י"א: מצות ציצית בזמן שהיה תכלת מצותו שיקח שני חוטים כפולים של צמר צבועים תכלת וכו'. כ"כ **רש"י** **והתוס'** בריש פרק התכלת (לח.), וכ"כ **הרא"ש** (ציצית סי' ו') **והמרדכי** (סי' תתקל"ט). וטעמם מדאמרינן בההוא פירקא (לט.) גבי גברא דמיכסי גלימא דכולה תכלתא, גדיל שנים גדילים ארבעה ופירש רש"י אי הוה כתיב גדיל תעשה לך משמע שני חוטין, דאין גדיל פחות משנים, השתא דכתיב גדילים משמע ארבעה. וא"ת מנלן דבעינן שני חוטי לבן ושני חוטי תכלת דלמא לא קפיד קרא אלא דליהוו ארבעה חוטי ואפילו חד מהאי מינא ותלתא מהאי מינא. כבר תירצו התוספות דכיון דתרי מיני בעי רחמנא סברא הוא שיהיו שוים ע"כ. ויש להוסיף שכ"ד **ר' גרשום**, **ר"י מלוניל**, **אגודה** **וריבב"ן** בר"פ התכלת. וכ"ד **הרי"ד** בפסקיו בכמה דוכתי ומהם ביבמות ד' ע"א, במנחות ל"ט ע"ב, ונדה ס"א ע"ב, וכתב שהלימוד הוא מהכנף מין כנף שמזה לומדים שהלבן הוא ב' עי"ש. וכ"ד **ר' פרץ הכהן** בחידושיו למנחות [המיוחסים לרשב"א] בדף ל"ט ע"ב ומ' ע"א בפשיטות כמה פעמים עי"ש. וכ"ד **הרשב"א** בחידושיו ליבמות ד' ע"ב וז"ל שלא התיר הכתוב להטיל בו [בבגד פשתן] אלא שני חוטי תכלת א"נ שני חוטי לבן של צמר שמותר להטיל בו כשיש חוטי תכלת עי"ש. וכ"ד **בעה"ט** בתחלת החלק הראשון ובתחלת החלק השני עי"ש. וכ"ד **היראים** סי' ת"א [י"ז בישן] וז"ל אמרה תורה ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת פירוש תן תכלת בלבן כשיעור הלבן עי"ש, והביאו בספר **ערוגת הבושם** ח"ג עמ' 224 וז"ל ומה שפרש"י דמצות ציצית שני חוטי תכלת ושני חוטי לבן - מדאמרינן בספרי [כי תצא] כמה גדילין נעשין אין פחות מג' חוטין כדברי ב"ה, ב"ש אומרים מד' חוטין של תכלת וד' חוטין של לבן של ד' ד' אצבעות, וטעמא דמילתא ראיתי בספר יראים וכו' עי"ש, ונראה שמסכים לפירוש זה אע"פ שבהמשך יישב את דברי הרמב"ם עי"ש. וכ"ד **הסמ"ק** מצוה ל"א. וכ"ד **הרמ"ק** בספר אור יקר על התיקונים ח"ב עמ' ר"ד שכתב שגודל ד' חוטי לבן, הויה, עם ד' חוטי תכלת, אדנות, עי"ש. וכ"כ עוד

א. עפ"י המו"מ שהיה לי עם הבה"ח יצחק פרץ נר"ו, שפורסם בירחון 'האוצר' אב תשפ"ג עי"ש.

ב. ואציין את הספר המשובח 'לבוש הארון', שהביא את הצדדים בצורה יפה ועניינית, ודבריו ברורים מאוד. וכן את מאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי בירחון 'אור תורה' אב תשפ"ב שהשיב על כמה מטענות המפקפקים בזיהוי הארגמון קהה קוצים בתור התכלת האמיתית עי"ש.

בח״ד שם עמ׳ ק״ו שכתב: והם ד׳ חוטי לבן פנים, ד׳ חוטי תכלת ארבע כנפים וכו׳ עי״ש. וכ״כ עוד בפירושו לרע״מ, חט״ו עמ׳ רכ״ח עי״ש.

הראשונים שסוברים שצריך חוט אחד תכלת ושלש לבן

דעת הראב״ד בהשגות פ״א ה״ו שהשנים תכלת ׳והששה׳ לבן, ועי״ש בשנו״ס ברמב״ם פרנקל שכן עיקר הגירסא בכתה״י. אמנם הב״י בסי׳ י״א גרס בדברי הראב״ד ׳והשנים׳ לבן, וכן מתבאר מדבריו בכס״מ שם שכתב על דברי הראב״ד שכ״כ התוס׳ הנ״ל עי״ש, אולם העיקר בדעת הראב״ד זה דס״ל שחוט אחד שלם הוא תכלת דהיינו שני חוטים מתוך שמונה, ושלשה חוטים שלמים לבן שהם שש. וכ״ד **חכמי לוניל** בשאלתם לרמב״ם [בלאו סי׳ רפ״ו]. ויש להוסיף שכ״ד **הערוך** בערך תכלת בשם **ר׳ דניאל ב״ר יחיאל** וז״ל כדי שיכיר בין תכלת ללבן תנא בין תכלת שבה ללבן שבה, פירוש שיש ו׳ חוטין של צמר לבן וב׳ חוטין של צמר הצבועין בתכלת ואחד מאותן שנים הוא שכורך על הז׳ ואין ניכר אלא ביום ע״כ. וכ״כ **המאירי** ביבמות ה׳ ע״ב וז״ל כמו שידוע בזמן התכלת שאחד מן הארבעה היה תכלת והוא ארוך מכלם עד שכשהם נכפלין היו שנים תכלת וששה לבן עי״ש. וכן הסכים **הריא״ז** בהלכות ציצית הלכה א׳ וז״ל ורוב המפרשים אומרין שחציין הן חוטי לבן וחציין חוטי תכלת. ורבינו משה אומר שהשבעה הן חוטי לבן והאחד חוט תכלת. ולי נראה שהששה הן חוטי לבן והשנים חוטי תכלת, כמבואר בקונטרס הראיות, וכן מבואר בספרי ע״כ.

וכן מבואר בכמה מדרשים וראשונים במעשה דקורח; **במדרש משלי** פרשה י״א איתא אמרה לו מעשה התכלת מהו, אמר לה כך דרש ואמר נאמר לי מפי הגבורה שתעשו לכם ציצית על כנפי בגדיכם, וכדי שיהא ׳חוט אחד תכלת׳, שנאמר ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת עי״ש, וכ״ה **בתרגום המיוחס ליונתן** ריש פרשת קרח ׳וחוטא חד דתיכלא׳ עי״ש. וכ״ה ברש״י על החומש ריש פרשת קרח אפשר טלית של מין אחר ׳חוט אחד של תכלת׳ פוטרה, זו שכולה תכלת לא תפטור את עצמה עי״ש, וכ״ה **ביד רמה** סנהדרין ק״י ע״א ולא עוד אלא שאומר לכם תנו חוט א׳ של תכלת על כנפי בגדיהם ואם התכלת חשובה היא מפני מה אתה נותן ׳חוט אחד בלבד׳ הבא טליתות שכולן צבועות תכלת וכסה בם כל בני ישיבתך עי״ש.

ומאידך בתנחומא [בובר] איתא ׳ארבעה חוטין׳ פוטרין בה עי״ש, ולכאורה נראה כדעת תוס׳ שיש ב׳ חוטים שלמים שהם ד׳ מתוך ח׳. אולם אין הכרח לזה, דאפשר דהיינו ד׳ חוטין בכל הטלית דהיינו חוט לכל כנף וכמבואר במדרשים הנ״ל, וכן נראה יותר שלא לעשות מחלוקת בין המדרשים.

הראשונים שסוברים שצריך חצי חוט תכלת ושלשה וחצי לבן

דעת הרמב״ם שחוט אחד מתוך השמונה שזה חצי חוט מתוך הארבעה הוא תכלת וכל השאר לבן. וכ״כ בנו בספר המספיק עמ׳ 273 עי״ש. וכן העתיק את דברי הרמב״ם בספר מדרש הגדול פרשת שלח עי״ש. וכ״נ מדברי ר״ש בן היתום במו״ק י״ט שכתב וז״ל

וארבעה צריכין להיות ומכניסן בכנף בגדו וכופלן שמנה ומהן אחד צבוע תכלת עי״ש, ונראה שאחד - מתוך שמונה דסמיך ליה קאמר. [והמנהיג עמ׳ תרמ״ב העתיק את תשובת הרמב״ם לחכמי לוניל, אולם לא העתיקה לענין מספר חוטי התכלת, דלא דן בזה שם אלא לענין החוליות עי״ש].

וכ״ד רוב המקובלים ומהם ספר שערי צדק למהר״י גיקאטליה שער א׳, ספר הקנה, הרדב״ז בספר מצודת דוד, התולעת יעקב ורבינו האר״י בשער הכונות.

ובזוהר בפרשת שלח [דף קע״ה ע״ב] איתא על התכלת ׳והיא חוטא חד׳, וזה ודאי דלא כהתוס׳ וסיעתם, אולם אין הכרח האם אחד מתוך שמונה כרמב״ם או אחד מתוך ארבע כראב״ד.

ובהלכות ציצית לר׳ שמואל בן חפני שנדפסו בספר כליל תכלת עמ׳ רמ״ט כתב וז״ל והחוט שאמרנו שהוא ארוך יותר יהיה תכלת בזמן שהתכלת מצוי עי״ש, ויש להסתפק בכונתו האם כל החוט תכלת וכדעת הראב״ד או שרק חציו שהוא מה שמקיף בו יהיה תכלת וכדעת הרמב״ם, אולם ודאי שאין דעתו כדעת רש״י וסיעתו שב׳ חוטין תכלת.

ובספר המצוות לבעל ספר הבתים מצוה ט׳ הביא ג׳ הדעות הנ״ל ולא הכריע עי״ש.

משא ומתן בראיות מדברי חז״ל לשיטות השונות

אם באנו לדון עפ״י דברי חז״ל יש צדדים לכאן ולכאן, אולם נראה יותר כדעת הראב״ד וסיעתו ולא כתוס׳ וסיעתם;

הנה התוס׳ הביאו ראיה מדברי הספרי בפרשת כי תצא דאיתא שם אין פחות מג׳ חוטים דברי ב״ה, ב״ש אומרים ד׳ של תכלת וד׳ של לבן ע״כ. אולם כמה דחיות לראיה זו; <u>חדא</u> שכבר העתקנו לעיל את דברי הערוגת הבושם שהביא ראיה זו וכתב שלדעת החולקים אפשר לפרש ד׳ חוטין של תכלת ׳או׳ ד׳ חוטין של לבן, ומיירי באין לו את המין השני, ועיקר הכונה היא לחלוק על ב״ה שאמרו שיש ג׳ חוטין ואמרו ב״ש שיש ד׳ אבל לא מיירי בכל הח׳ חוטים. וכדמות ראיה לפירוש זה דהא בדעת ב״ה לא אמרו כמה חוטים מתוך הג׳ הם תכלת וכמה לבן, וא״כ גם ב״ש לא מיירו בהכי אלא רק במספר החוטים שהם ד׳. <u>ועוד</u> שבחלק מכתה״י ליתא למשפט זה כלל בספרי שם - עי׳ במאמרו של הרב ישראל מאיר בוגרד בקונטרס והיה לכם לציצית תשע״ג. ויש להוסיף שכ״נ גירסת ר׳ הלל בביאורו לספרי שם שכתב בש״א מד׳ חוטין דכי כפיל להו הויין שמונה חוטין, ׳וד׳ חוטין של ד׳ אצבעות׳ [המשך דברי הספרי] כלומר וכו׳ עי״ש, הרי שלא גרס את המשפט ׳של תכלת וד׳ של לבן׳.

ובספרי בפרשת שלח נחלקו הנוסחאות, ואסכם את הדברים עפ״י מה שהביא בקונטרס רמוני תכלת [לר׳ משה אינדיק, ירושלים תשע״ז] עמ׳ ט״ו-י״ז [ושם יש את פירוט כתבי היד ומספרם];

הנידון הוא בגירסת ב״ש שם, האם גורסים ׳שלשה׳ של צמר ׳ורביעית׳ [או ׳וארבעה׳] של תכלת [וזה כדעת הראב״ד][ג], או שגורסים ׳ארבעה׳ של צמר ׳וארבעה׳ של תכלת [וזה ׳יתכן׳ כדעת התוס׳ וסיעתם];

נוסח איטליה; בכת״י רומי מהמאה הי״א חסרה מלה זו כלל, ולא ידוע מה היה אמור להיות שם. אולם בב׳ כת״י מהמאה הי״ד הנוסח הוא ג׳ [או שלשה] של צמר, וד׳ [או וארבעה] של תכלת. וכ״ה בפירוש לקח טוב [שלשה וארבעה] שם. וכ״ה גירסת הריא״ז שהבאנו לעיל שכתב שכ״ה בספרי עי״ש. **וא״כ נראה שנוסח איטליה הוא כדעת הראב״ד.**

נוסח אשכנז; בכת״י אוקספורד [משנת 1291] הנוסח הוא ׳ארבעה׳ של צמר ׳וארבעה׳ של תכלת. אולם בכת״י לונדון [מסוף המאה הי״ב] הנוסח הוא ׳שלשה׳ של צמר ׳ורביעית׳ של תכלת. וכ״ה בילקוט שמעוני [מהתקופה הנ״ל] ׳שלשה׳ של צמר ׳וארבעה׳ של תכלת. **וא״כ נראה שהנטיה יותר בגירסת אשכנז היא כדעת הראב״ד.**

נוסח ר׳ הלל מארץ יון הוא ׳שלשה׳ של צמר ׳ורביעית׳ של תכלת.

נוסח דפוס ונציה ש״ו שהוא עפ״י **שני כת״י מספרד** הוא ׳שלשה׳ של צמר ׳ורביעית׳ של תכלת.

נמצא שנוסח איטליה, יון, ספרד, ורוב אשכנז הוא כדעת הראב״ד.

מאידך, גירסת העיטור [דף ס״ט ע״ד] והפירוש המיוחס לראב״ד לספרי וספר ילקוט תורה לר׳ יעקב סקלי הוא ׳ארבעה׳ של צמר ׳וארבעה׳ של תכלת. ויתכן שכ״ה גם גירסת תוס׳ במנחות ל״ח ע״א [שלא ברור אם כונתם סוף הדיבור לספרי בכי תצא או בפרשת שלח או לשניהם]. ולנוסח זה כבר הבאנו את דברי הערוגת הבושם שאין ראיה שצריך ד וד׳ דאפשר שהכונה היא ד׳ ׳או׳ ד׳ - עי׳ לעיל.

ועכ״פ נראה שעיקר הגירסא בספרי היא ׳שלשה׳ של צמר ׳וארבעה׳ או ׳ורביעית׳ [והיינו הך] של תכלת, וכדעת הראב״ד [וזה שלא כמו שהעלה בקונטרס ׳רמוני תכלת׳ הנ״ל שהעיקר לפי הנוסחאות הנ״ל כדעת התוס׳ עי״ש].

וכבר הבאנו לעיל את דברי מדרש משלי והתרגום המיוחס ליונתן שיש חוט אחד תכלת, ויש להוסיף שכך **פשטות הגמ׳** בסוטה י״ז ע״א וחולין פ״ט ע״א שישראל זכו ל׳חוט של תכלת׳ בזכות אם מחוט ועד שרוך נעל עי״ש, ונראה שהוא חוט אחד.

וע״כ נראה שבמחלוקת בין התוס׳ וסיעתו לראב״ד וסיעתו - העיקר כדעת הראב״ד שנותנים חוט אחד ולא שני חוטים.

ג. וכפי שדייקו ר׳ אליהו נחום ור׳ דוד פארדו בפירושם לספרי שם, וכן בפירוש אמבוהא דספרי על הספרי זוטא פרשת שלח או י״ב עי״ש.

ובמחלוקת הראב"ד עם הרמב"ם נראה שהעיקר כדעת הראב"ד וסיעתו שכ"ד רוב הראשונים, וכך מבואר בפיוט **יניי**[ד] [הביאו בספר תורה שלמה פרשת קורח אות ח'] וז"ל ושאלו ולא בושו מה יכשירו 'שני חוטי תכלת' לְכְסוּת כולה תכלת עי"ש, ומבואר שעכ"פ יש ב' חוטים ולא חוט אחד, אלא שאין הכרע האם כונתו לשני חוטים מתוך ארבע או לשנים מתוך שמונה, אולם עכ"פ מבואר שלא כדעת הרמב"ם.

ושמעתי באומרים לי לפרש את דברי יניי גם לדעת הרמב"ם, דשני חוטים דקאמר היינו בכל הטלית, דארבעה חצאי חוטים להרמב"ם היינו שני חוטים שלמים עכ"ד. אולם דבר זה לא ניתן לאומרו, דאין שום משמעות לצירוף ארבעה החצאים לקרוא להם שני חוטים, דהא אין הם מתחברים כלל, דבשלמא אם היה חוט אחד שלם בכל כנף - שייך לומר על כל הכנפות 4 חוטים, אולם כשיש חצי חוט - אין שם שני חוטים על ארבעה חצאים, והדברים פשוטים.

ולעצם ההכרעה כדעת הראב"ד - כ"כ הרחיד"א בספרו חומת אנך פרשת שלח בשם הרב **וידאל צרפתי** [מגאוני המערב לפני כ400 שנה] בפירושו כת"י שכתב בזה"ל והנה סברת הרמב"ם ז"ל שבעה חוטי לבן ואחד תכלת. וסברת הרא"ש ז"ל בתשובה ארבע חוטי לבן וארבע חוטי תכלת. והנכון סברת הראב"ד ז"ל ששה חוטי לבן ושני חוטי תכלת עי"ש.

הנראה למעשה בענין זה

לאור האמור נראה שכיון שבספרי נראה יותר כדעת הראב"ד, ובפיוט יניי מפורש שלא כדעת הרמב"ם, ובמדרש משלי ובתרגום המיוחס ליונתן מפורש שלא כדעת התוס' - **העיקר לדינא הוא כדעת הראב"ד וסיעתו לשים חוט תכלת אחד מתוך ארבעה**, ובפרט שהיא הדעה הממוצעת. ואין לומר בזה שכיון שיש מחלוקת בפשט - הקבלה תכריע, וכדעת הרמב"ם, דאחר שיש ראיה ברורה מדברי חז"ל בספרי ובפיוט יניי שלא כדעת הרמב"ם וסיעתו, ודאי שכך הוא העיקר, ובפרט שגם בזוהר אין הכרח שלא כדעת הראב"ד וכנ"ל.

ד. מפייטני א"י הקדומים [במאה השישית לספירה לכל המאוחר], בזמן שעדיין נהגה מצות התכלת בעם ישראל, או סמוך לזמנה ממש.

ז. מהו זמן 'משיכיר את חבירו' לענין ק"ש, טלית ותפילין

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

הפמ"ג בא"א סי' נ"ח אות ב' כתב שמעלות השחר שיעור ששה מנוטי"ן אז הוא זמן משיכיר חבירו ד' אמות, ועדיין אין זה ברור עי"ש. והביאו להלכה ולמעשה בספר ארץ חיים [סתהון] סי' ל' עי"ש. וכן סמך על זה בשו"ת יחו"ד ח"ב סי' ח' לפועלים הממהרים לעבודתם עי"ש[א].

אולם נראה ששיעור זה אינו נכון כלל וכלל, לא במציאות ולא בהלכה; **<u>במציאות</u>** - הרואה יראה שבזמן רב כזה יש חושך מוחלט בעולם וא"א בשום פנים ואופן להכיר את חבירו בריחוק ד' אמות, אפילו חבירו הרגיל אצלו. ועי' לקמן שבספר 'נברשת' הקשה על הדברי יוסף [שוארץ] שכתב שעה קודם הנץ, שזה גם לא מציאותי, וכ"ש שעה ושש דקות. **<u>ובהלכה</u>** - המעיין בדברי הפמ"ג יראה שהגיע למסקנא זו משום שפירש שיש ב' פירושים לנץ החמה; תחלת הנץ שהוא שעה קודם שיעלה גוף השמש, ועליית גוף השמש ממש, ושם פלפל בגרסאות ברמב"ם בפ"א מהלכות ק"ש הי"א האם גורסים 'שיעור' שעה או שיעור 'עישור' שעה, ומכח זה יצא לו כן עי"ש. אולם לפי הגירסא האמיתית ברמב"ם שהוא 'עישור' שעה [וכפי שהוא בספר החתום ובכתי"ת - עי' ברמב"ם פרנקל שם], וכונתו שזהו זמן תחלת ק"ש כדי שיספיק לגמור אותה עם הנץ החמה, וכפי שביאר הכס"מ שם[ב] - אין ב' פירושים לנץ החמה, אלא נץ החמה זהו תחלת עליית גוף השמש לארץ, ואין שום מקור שלאחר שש דקות מעלות השחר זהו זמן משיכיר את חבירו, ובפרט לפי הראיות שנביא לקמן. ולכן אין לסמוך על דעה זו כלל, לא בפועלים ולא בשעת הדחק.

והכה"ח בסי' י"ח אות ח"י לגבי זמן טלית ותפילין שהוא משיכיר בין תכלת ללבן כתב: ומנהג עיר קודשנו ירושלים תובב"א לשער שעה אחת קודם צאת גוף השמש על הארץ כל זמן בזמנו בקיץ ובחורף יהיה עי"ש. וזה עפ"י דבריו של הדברי יוסף [שוארץ] ח"א דף ס"ו ע"א עי"ש. ובספר נברשת דף מ"ז ע"א בהערה כתב ששיעור זה אינו מציאותי, וכתב שהשיעור הוא נ"ב דקות קודם הנץ עי"ש. וע"ע בספר הזמנים בהלכה ח"א עמ' רי"ב עוד שיטות ומקורות בענין זה.

א. ויש להעיר על לוח 'אור החיים' שכותב את זמן משיכיר שש דקות לאחר עלות השחר, ובהקדמת הלוח כותב שזה רק לפועלים, אבל כל אדם יחמיר עד שעה קודם הנץ עי"ש. אולם דבר זה גורם למכשול גדול, משום שרוב האנשים לא קוראים את הקדמת הלוח אלא מסתכלים בזמן שכתוב בגוף הלוח, ומברכים אפילו שאינם פועלים אלא מתפללים בנץ וכדומה, שבזה גם לדעת מרן הגרע"י זצ"ל אין להניח לאחר שש דקות מעלות השחר אלא כשעה לפני הנץ.

ב. וכן פירש ר' שלמה בן ישועה הכהן [שחי לפני כ700 שנה] בביאורו על הרמב"ם, שנדפס בקובץ בית אהרן וישראל ר"ל [כסלו טבת תשפ"ד] עמ' מ"ו וז"ל ומה שאמר [הרמב"ם] ושיעור זה כמו עישור שעה הוא על העת שקוראים בה ק"ש וברכותיה עי"ש.

אולם בספר בירור הלכה [זילבר] ח"ו על סי' י"ח כתב בשם כמה ת"ח ראיות נכונות שהזמן הוא מאוחר מהזמנים הנ"ל;

ראיה ראשונה מהא דברכות ל' ע"א השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה [ומתפלל[ג]] וכשיגיע זמן ק"ש קורא. ולפי רוב הראשונים עושה את המצוות הנ"ל לאחר עלות השחר [ודלא כרש"י] עי"ש. והרי קריאת המגילה בצורה מהירה אורכת כעשרים דקות, ותפלת י"ח מהירה כחמש דקות ועדיין לא הגיע זמן ק"ש, **וא"כ נראה שזמן ק"ש הוא לפחות חצי שעה לאחר עלות השחר**. וזמן ק"ש האמור שם היינו משכיר את חבירו, וכפי שמפורש ברמב"ן במלחמות בריש מסכת ברכות [ב' ע"ב] גבי האי ברייתא עי"ש. וכן מתבאר מדברי התוספתא שם ובפ"א ה"ד - עי' בחזון יחזקאל שם.

ובשו"ת משכנות יעקב סי' ע"ז עמד בראיה זו שלאחר שקרא מגלה והתפלל עדיין לא הגיע זמן ק"ש, אלא שהוא הביא מזה ראיה לדעת הרמב"ם שלמעשה ליתא לזמן דמשכיר אלא עיקר הזמן הוא סמוך להנץ החמה עי"ש. אולם לדעת שא"ר שכמותם פסק השו"ע בסי' נ"ח קמה וגם ניצבה ראיה זו.

ובספר נתיבות השלום דף קס"ז ע"ב הביא את דברי המשכנ"י הנ"ל ודחאו בב' דרכים;

האחת, שבמדינות הצפוניות יש יותר משעה בין עלות השחר למשכיר את חברו, ובזמן כזה אה"נ קורא מגלה ומתפלל ולא הגיע זמן ק"ש. והשניה, שאין הגירסא בברייתא 'ומתפלל', ולאחר קריאת המגלה בלחוד שפיר לא הגיע הזמן עי"ש. אולם הדרך הראשונה לא מובנת, דהתנא בא"י קאי ולא בארצות הצפוניות. והדרך השניה נסתרת מדברי כתה"י והראשונים שגורסים 'ומתפלל'. **וא"כ לא נותר לנו אלא להוכיח מגמ' זו שלאחר שקרא את המגלה והתפלל עדיין לא הגיע זמן ק"ש** וכדכתבנו.

והנה על הדברי יוסף והכה"ח אין קושיא מהגמ' הנ"ל, דהא הם נקטו שעלות השחר הוא שעה וחצי לפני הנץ כמבואר בכה"ח סי' פ"ט סוף אות ד' עי"ש, וחצי שעה לאחר מכן זה שעה לפני הנץ, ולכן אין קושיא 'מהגמרא' על דבריהם [מלבד הקושיא מהמציאות]. <u>אולם</u> אנן קי"ל שעלות השחר הוא שעה וחומש קודם הנץ, וכפי שכתבו הרמב"ם בפה"מ ברכות פ"א מ"א, האבודרהם סוף השער הראשון והרלב"ג באיוב מ"א י', **וא"כ זמן משכיר הוא כ**42 **דקות קודם הנץ החמה** בימים השוים [כשהשמש 9.67 מעלות [בערך] מתחת לאופק], **ובתקופת טבת הוא כ**45 **דקות קודם הנץ**, שזה כ33 דקות לאחר עלות השחר, **ובתקופת תמוז הוא כ**50 **דקות קודם הנץ**, שזה כ38 דקות לאחר עלות השחר [לפי שיטת המעלות] ולא קודם לכן.

ראיה שניה מהא דיומא ל"ז ע"ב הקורא ק"ש עם אנשי משמר לא יצא יד"ח משום שקרא קודם זמנה. ומפורש ברמב"ן במלחמות בברכות שם שהם קורין קודם זמן משכיר,

---

ג. כ"ה גירסת כתה"י והראשונים וכ"ה בתוספתא פ"ג הי"ט בכתי"ע - עי' בתוספתא כפשוטה עמ' 46.

וכ״כ הראב״ד בכתוב שם וז״ל וכן אנשי משמר שהיו מקדימין שעה קודם הנץ החמה מ״מ לאחר השחר היו קוראין ומפני אונס העבודה לא היו ממתינין לא להנץ ולא להכיר בין תכלת ללבן וכו׳ עי״ש. ועי׳ ברמב״ם בפ״ו מהלכות תמידין סדר העבודה שהיו עושין בכל יום עד זמן ק״ש, ומבואר בפ״ב שם שתרומת הדשן היו עושין בעמוה״ש [ועי״ש בלח״מ, ומ״מ ודאי שהיה בזמן עמוה״ש לערך], ולאחר מכן היו עושין הרבה עבודות עד העלאת אברים לכבש ולאחר מכן קוראים ק״ש ועדיין לא הגיע זמן משיכיר, וזה גם נראה מתאים לזמן הנ״ל. וגם הראב״ד שכתב שהיו קוראים שעה קודם הנץ ועדיין לא הגיע הזמן - מ״מ חזינן שהזמן מאוחר עכ״פ משעה קודם הנץ. ואפשר גם ששעה דנקט לאו דוקא אלא זמן גדול. ומ״מ לדעת הרמב״ם שעמוה״ש הוא שעה וחומש קודם הנץ ותרומת הדשן היתה בעמוה״ש לא יתכן שתוך י״ב דקות היו מספיקים את כל העבודות הנ״ל, אלא ע״כ שהזמן הוא מאוחר יותר וכנ״ל.

לסיכום: זמן טלית ותפילין וק״ש הוא לפחות 30 דקות לאחר עלות השחר [של 72 קודם הנץ], ובימות החורף יש להוסיף עוד 3 דקות, ובימות הקיץ עוד 8 דקות מהימים השוים.

והנוהגים להתפלל בנץ החמה ׳הנראה׳ - לכתחלה יחשבו גם את זמן ׳משיכיר׳ לפי הנראה, וכיון שבלוחות מופיע זמן עלות השחר לפי המישור - יוסיפו לעלות השחר את הפרש הדקות בין המישור לנראה, וממנו ימנו את הזמן הנ״ל.

ח. השואל טלית מצויצת האם מברך עליה או לא

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

במנחות מ"ד ע"א וחולין ק"י ע"א ועוד מקומות הובאה מימרא דרב יהודה: טלית שאולה פטורה מן הציצית כל ל' יום. ובחולין קל"ו ע"א מבואר שהטעם הוא דכתיב 'כסותך'. ונחלקו הראשונים בזה.

דעות הראשונים שמברכים על טלית מצוייצת שאולה מטעמים שונים

התום' בחולין ק"י ע"ב פשיטא להו שגם טלית מצוייצת פטורה, אלא שדנו האם יכול לברך מידי דהוה אנשים שמברכות על מ"ע שהז"ג אע"פ שפטורות או שיש לחלק דהתם אדם אחר היה חייב, משא"כ כאן כל אדם פטור בטלית שאולה, וסיימו שהמברך לא הפסיד עי"ש. וכ"כ הסמ"ג עשה כ"ו בקצרה. וכ"כ ר"פ בהגהת סמ"ק מצוה ל"א הגהה כ' עי"ש. וכ"כ עוד בהגהותיו לתשב"ץ סי' רס"ב וז"ל מיהו נהגו העולם לברך על כל טליתות הנמצאים אם אינם מכופלים דאע"ג דטלית שאולה פטורה מן הציצית מכל מקום יכול לחייב עצמו מידי דהוי אלולב דנשים מברכות ע"כ. וכ"כ בדרשות מהר"ח או"ז סי' כ"ד: ואדם שמצא טלית בבית הכנסת ורוצה להתעטף, יש מרבותינו אומרים המונע לברך ימנע, והמברך אינו מוחה בידו. וי"א שאם היתה מקופלת וניכרת שבעל הטלית מקפיד אין לו לקח ולברך ע"כ. הרי שכל הבעיה זה רק מצד הקפדת הבעלים, אבל אם מסכים המברך אין מוחין בידו. וכ"ה בפסקי ר' יחיאל מפאריש סימן פ"ט וז"ל ונהי דאמרינן טלית שאולה עד ל' יום פטורה בציצית - אם בא להתחייב תוך ל' רשאי, מידי דהוה לנשים שמברכות לאתרוג אעפ"י שפטורות הם שבידם להביא עצמן לידי חיוב ע"כ. וכ"ה בפסקי התום' מנחות אות ק"ס: השואל טלית יכול לברך מיד כמו נשים המברכות אבל חובה אינה אלא לאחר שלשים יום ע"כ. וכ"ה בספר אהל מועד שער ציצית דרך ג' נתיב ב': טלית שאולה או שכורה כל שלשים יום פטורה מן הציצית ואעפ"כ יכול לברך עליה ע"כ. וכ"ד הרא"ה שהובא בנימוק"י בהלכות ציצית דף י"ב ע"א [מהריטב"א] וז"ל: מדאורייתא פטורה דכסותך אמר רחמנא דמשמע כסות שלך ופטורה מן הציצית ואם רצה לעשות הרי זה משובח ומברך עליה וכן נהגו לברך על טלית שאולה מצוייצת וכן דעת מורי ז"ל עי"ש.

וכן דעת העיטור הלכות ציצית דע"ג ע"ד שטלית שאולה פטורה ואעפ"כ מברכים עליה, וז"ל [לפי מהדורת 'כנסת'] ואע"ג דפטורה מיהו אטלית בציצת כיון דבת חיובא היא ואיהו נמי חייב בציצת - מחייב לברוכי, ול"ד לסדין דאמר רבא מאן דמברך בטלית של פשתן עובר משום לא תשא דההיא לאו בת חיובא היא כלל. וסומא נמי דפטור מן הציצת

א. ועי' בתגובתו של הרב ישראל מאיר ויינשטין בקובץ הנ"ל טבת תשפ"ג. אולם המעיין היטב במאמרי יראה שאין דבריו נכונים, והעיקר כדכתבנו.

ונשים במצות עשה שהזז"ג ומצאתי בשם רבינו יעקב דמברך עליהן עי"ש. וזה כסברת הראשונים הנ"ל. ולפ"ז מובנים דברי העיטור בדף ס"ט ע"א [שהובאו בב"י בסי' י"א ס"ז] שכתב: וחוטין שאולין הלוואה היא דלא הדרי בעינייהו וכדידיה דמי ע"כ. ומשמע שאם היה צריך להחזיר את החוטין עצמם היה פטור, ועי' במג"א ובשאר אחרונים בסי' י"א שהקשו מהא דשואל טלית מצויצת מברך, ולהאמור, בדעת העיטור גופיה אין זו קושיא, דהעיטור באמת ס"ל שגם שואל טלית מצוייצת פטור, ורק אם זה בגדר הלואה חייב, ומה שמברך בשואל טלית מצויצת זה דומיא דאשה וכנ"ל. והאחרונים הנ"ל דנו בדעת השו"ע ולא בדעת העיטור.

והרא"ש כתב בזה בב' מקומות; בהלכות ציצית סי' ב' כתב דהא דטלית שאולה פטורה מציצית היינו השואל מחבירו טלית שאינה מצוייצת וכו', אבל השואל מחבירו טלית מצוייצת צריך לברך וכן מצאתי שכתב בעל העיטור ז"ל עי"ש. וכבר כתבנו שבעל העיטור ס"ל שטלית מצוייצת פטורה מציצית אלא שמברכים עליה, וא"כ זוהי כונת הרא"ש, למרות שנראה מפשט דבריו שטלית מצוייצת חייבת בציצית. **אולם** בחולין פ"ח סי' כ"ו כתב הרא"ש שהשואל טלית מצוייצת מחבירו השאילו ע"ד לברך, ואם צריך מתנה אז כונתו במתנה ע"מ להחזיר עי"ש.

ושה"ל כתב שטלית מצוייצת שאולה - לא נאמר עליה הפטור, וחייבת מעיקר הדין, וז"ל רבותינו הכהנים נהגו לברך להתעטף בציצית על טלית שאולה מצוייצת דהכא דמיירי פטורה אם אינה מצוייצת וכו' ולא דמי ללולב שאול דאינו יוצא בו ביום ראשון דהתם טעמא ולקחתם לכם אמר רחמנא והאי לאו דידיה הוא אבל טלית שאולה חייב וכן עמא דבר. עוד מצאתי לענין טלית שאולה אור"ת שיש לברך עליה וא"צ המשאיל ליתן במתנה, דציצית חובת גברא והואיל ומוצאה מצוייצת חייב לברך עליה וכו' עי"ש. וכ"כ הרוקח סי' שס"א: טלית ששואל ויש לה ציצית חייב לברך עי"ש. וכ"ה בספר התדיר בהלכות ציצית: ומברכין על טלית שאולה ע"כ.

אולם דעת ראשונים רבים שטלית מצויצת שאולה פטורה ואין מברכים עליה;

דעות הראשונים שאין מברכים על טלית מצוייצת שאולה

הרא"ש בהלכות ציצית סי' ב' כתב **שבאשכנז** כשמשכימין לסליחות שליח ציבור מתעטף בטלית של אחר כדי להפטר מהברכה משום טלית שאולה עי"ש. וכ"כ **הסמ"ק** במצוה ל"א: ובליל כפור מברכים עליו ויש מחליפים בשל חבריהם לאפוקי נפשייהו מפלוגתא עי"ש. וכ"ד **מהר"ם** בתשב"ץ בכמה דוכתי; בסי' רס"ב כתב: מהר"ם ז"ל מסופק אם יש לברך על טליתות הנמצאים בבהכנ"ס בלא דעת בעלים כדאיתא לשם טלית שאולה פטורה מן הציצית וכו'. אבל אם נתנו במתנה ע"מ להחזיר יכול לברך, וה"ה לענין תפלין עי"ש. ובסי' תס"ג כתב: הא דחתן מברך להתעטף בציצית על טלית של הקדש והלא טלית שאולה פטורה מן הציצית כל ל' יום. ופי' **הר' שמרי"ל בן הר' ברוך** זצ"ל כיון שנתנו אותו ההקדש הרי הוא כמתנה על מנת להחזיר ושמה מתנה ע"כ. הרי דס"ל שאין מברכים על טלית שאולה אם אינה מתנה ע"מ להחזיר. וכן נדפס ב'גנוזות' ח"ב עמ' קל"ד אות

מ״א טלית שאולה פטורה מציצית, לפיכך אין מורי הר׳ מאיר מברך על טלית של אחרים עי״ש. וכ״ה **בפסקי התוס׳** חולין אות שי״ז: אין לברך על טלית שאולה ע״כ. ובספר הפרדס פי״ט אות ח׳ כתב ומי שמתעטף בטלית חבירו כתב הרב הקדוש **ר׳ יעקב מקורביל** שאינו מברך אא״כ נתנו לו חברו במתנה גמורה ע״מ להחזיר ואם בירך הויא לה ברכה לבטלה. וכן שמעתי שהורה כן להלכה מורנו **הרשב״א** ז״ל. אבל הר״ש משאנץ כתב שהמברך בטלית שאולה לא הפסיד[ב] וכו׳ עי״ש. ומבואר שדעת ר׳ יעקב מקורביל והרשב״א שאין חילוק בין מצוייצת לשאינה מצוייצת. ובפסקי **ר׳ יוסף קרא** עמ׳ שנ״ד כתב: וכהנים ששואלים טלית לדוכן א״צ לברך עליו דאמרינן טלית שאולה פטורה מן הציצית. וראיתי כתוב דחייבים דנהי דפטורה מלהטיל מ״מ אם יש בה ציצית חייב לברך ע״כ. אולם דעתו נראית כמו שכתב מתחלה שאין לברך. וכ״ד **המאירי** בברכות י״ד ע״ב שכתב: וקצת חכמי צרפת היו נוהגים להתעטף באותם הלילות בטלית שאולה כדי להפקיע את הברכה ׳לדברי הכל׳ עי״ש. וכ״ה בפסקי **ר׳ אביגדור צרפתי** אות רי״ד וז״ל בטלית שאולה שהיא פטורה מן הציצית אין לברך עליו רק במתנה ע״מ להחזיר עי״ש. וכ״ד **הריטב״א** למעשה; בשבת כ״ה ע״ב הביא הריטב״א את דברי ר׳ שמשון שבליל יוה״כ היה שאול טלית מחבירו שלא היה מצוה לברך עליו, וכן ראוי לעשות, וכתב: ולמדנו מדברי רבינו ז״ל כי המתעטף בטליתו של חבירו ואפי׳ מדעתו אינו מברך עליו אלא א״כ נותנו לו במתנה על מנת להחזיר ע״כ. ומבואר שמסכים שלא יברך. והנימוק״י בהלכות ציצית די״ב ע״א הביא את דברי הריטב״א בשם רבו שנהגו לברך על טלית מצוייצת, אולם סיים הריטב״א: וכיון שגדולי רבותינו הצרפתים חוששין מלברך בטלית שאולה מצוייצת תוך ל׳ יום ראוי לחוש לדבריהם שלא לברך עי״ש. ומבואר כנ״ל. ובחידושיו לחולין קל״א ע״א כתב: ודעת ר׳ שמשון ז״ל דה״ה אם היא מצוייצת כל ל׳ יום אין מברכים עליה. ולי נראה דלא פטר הכתוב משום כסותך אלא שאינה מצוייצת וכו׳ וכן עמא דבר, וצ״ע ע״כ. וכבר כתב הרחיד״א בשו״ת יוסף אומץ סי׳ ל׳ להשוות דברי הריטב״א הנ״ל שכוונתו צ״ע שיש לחוש למעשה ולא לברך וכמו שכתב בהלכות ציצית שהביא הנימוק״י עי״ש.

ההלכה למעשה בשואל טלית מצוייצת

הב״י בסי׳ י״ד כתב: ולענין הלכה נראין דברי הרא״ש וכן נהגו ע״כ. וכ״פ בשו״ע ס״ג-ד׳ עי״ש. אולם נחלקו האחרונים מאיזה טעם פסק כן. יש שפירשו שהוא מטעם הרא״ש במסכת חולין דהוי מתנה ע״מ להחזיר, ולפ״ז כתבו שבשביל קריאת התורה וכדומה אין לברך. ויש שכתבו שגם בכה״ג מברך - עי׳ במ״ב ס״ק י״א ובכה״ח אות י״ד באורך רב, דברי האחרונים בזה. והכה״ח הוסיף דאע״פ דקי״ל סב״ל אפילו נגד השו״ע, מ״מ כיון

ב. גם ר״פ בהגהות סמ״ק הנ״ל כתב כן בשם תוס׳ שאנץ. אולם הריטב״א בחידושיו לחולין קל״ו ע״א כתב שדעת ר׳ שמשון ז״ל דה״ה אם היא מצוייצת כל ל׳ יום אין מברכים עליה עי״ש. וכ״כ בשבת כ״ה ע״ב בזה״ל ורבינו שמשון ז״ל היה מסופק בדבר [בענין ציצית בלילה] ולא היה לובש טלית מצוייצת מפני ספק הברכה ובלילי יוה״כ וכו׳ היה שואל טלית מחבירו שלא היה מצוה לברך עליו, וכן ראוי לעשות עי״ש. הרי שכתב בשמו שדעתו שאין לברך.

שהב״י כתב שכך המנהג - קי״ל במקום מנהג לא אמרינן סב״ל, ועי״ש מה שחילק בזה.

אולם כמה תשובות בדבר; <u>**חדא**</u> דהא הריטב״א הביא את המנהג שמברכים ואעפ״כ כתב שראוי לחוש שלא לברך[ג]. <u>**ועוד**</u> שמסתבר מאוד שהמנהג שהביא הב״י הוא נוסד ע״פ דברי הרא״ש, וכפי שהטור הביא בקצרה ממש שיש שהורו שאין לברך ולא נהירא להרא״ש עי״ש, ובספרד עשו פעמים רבות כדעת הרא״ש, אולם לא ידעו שדעת רבים מהראשונים שאין לברך, וכפי שאכן סבר בספר שלחן לחם הפנים בסי׳ י״ד שהאריך להביא ט״ז ראשונים דס״ל לברך, ורק מעט מזעיר דס״ל שלא לברך, אולם להאמור אין זה נכון, וגם הוא לא ראה שיש כעשרה ראשונים דס״ל שאין לברך, וא״כ לא חשיב מנהג בכה״ג שלא ידעו מהדעות החולקות כי רבים הם, וכפי שכתב החק״ל בתשובה שהובאה בשו״ת סמיכה לחיים דף כ״ד ע״א [והבאתיו בח״א סוף סי׳ א׳] עי״ש. ועכ״פ גם בספר **שלחן לחם הפנים** לאחר כל האריכות העלה שאין לברך דקי״ל סב״ל אפילו כנגד הרוב עי״ש.

וכ״ש לפי מה שהבאנו.

וע״כ נראה שהעיקר הוא לחוש לדעת רבים מהראשונים ולא לברך על טלית מצוייצת שאולה אא״כ נתנו לו במפורש במתנה ע״מ להחזיר.

ג. **הערת הרב שמואל ללזר**: זה לא קשור לדברי הכף החיים שהם עוסקים בכללי הפסיקה שלנו, אחרי דברי הראשונים ז״ל ע״כ.

תשובתי: הא דלא אמרינן סב״ל במקום מנהג מקורו מדברי תה״ד בסי׳ ל״ד כנודע. וא״כ אם נאמר שהריטב״א גם ס״ל את כללו של תה״ד ובכל זאת כתב שראוי להחמיר - גם אנן יש לן למינקט כן הכא. ואם נאמר שהריטב״א פליג על כללו של תה״ד - יש לפסוק כדברי הריטב״א שבמקום מנהג ׳ראוי׳ להחמיר כדעות החולקות, דהא הריטב״א קדים לתה״ד, וגם תה״ד לא ראהו [ובמקום אחר הארכתי שאכן מדברי הרבה ראשונים חזינן דלא ככללו של תה״ד הנ״ל, ויתכן מאוד שתה״ד כתב כן למאי דנקיט בסי׳ ל״ז שברכה שאינה צריכה איסורה מדרבנן, אולם לדידן דנקטינן שאיסורה מהתורה, וכפי שהארכתי לקמן בסי׳ ל״ד - לא אזלינן בתר מנהג באיסור דאוריתא, דאין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר כדכתב הרמב״ם בפ״ג מהלכות שביתת עשור ה״ג].

ט. ברכה על טלית שאולה לאחר ל' יום

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת תולדות תשפ"ד.

בגמ' בחולין ק"י ע"ב איתא: טלית שאולה פטורה מציצית כל ל' יום. וכתבו התוס' ושא"ר שם שלאחר ל' חייבת מדרבנן משום מראית העין שנראית כשלו עי"ש. והראשונים הנ"ל דנו האם מותר לברך על טלית שאולה תוך ל' יום כדין נשים שפטורות ממ"ע שהז"ג ואעפ"כ יכולות לברך לדעת ר"ת וסיעתו, או שיש לחלק ששם יש אנשים שחייבים בזה, אולם כאן כל האנשים פטורים מציצית בטלית שאולה עי"ש. ודייקו האחרונים מדבריהם שלאחר ל' יום, אע"פ שהחיוב הוא רק מדרבנן משום מראית העין - פשוט שמברכים, שהרי יש 'חובה' מדרבנן לשים ציציות; כ"כ הכתב סופר והלב אריה בחידושיהם שם, וכ"כ בספר חתן סופר שער הגדילים סי' כ', וכ"כ בספר מגן גבורים והארצות החיים בסי' י"ד ס"ג, וכ"כ בפשיטות המ"ב שם.

אמנם הרב פעלים בח"ד יו"ד סי' מ' הביא את דברי הלב אריה והחתן סופר, וכתב שאין דיוקם מדברי התוס' מוכרח עי"ש. ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי הדיוק מוכרח הוא לכל מעיין בדברי התוס'.

עוד הוסיף שלפי מה שכתב לחוש לדברי האחרונים הנ"ל שלא לברך על דבר שהוא משום מראית העין - גם הכא אין לברך עי"ש. אולם לקמן בסי' פ"ב הארכתי לדון בדבריו, והראתי בס"ד שהאחרונים לא כתבו כן, מלבד החת"ס שלא זכר מדברי הרשב"א, ואין לחוש לדבריו.

וז"ל המאירי בחולין ק"י ע"ב: קצת חכמי הצרפתים הורו שאע"פ שמדברי סופרים חייב להטיל בה ציצית אין ראוי לברך עליה, ואפי' לדעת האומרים שהנשים מברכות על המצות שנפטרו מהם כגון שופר ולולב ודומיהם, טעם הדבר מפני שאותן הדברים מצוה גמורה באנשים אבל זו אינה מצוה גמורה לשום אדם. ואין דברים אלו נראין לי, אלא אף לדעת האומר שאין הנשים מברכות ראוי לברך שמ"מ מצות סופרים היא לדברי הכל ע"כ. הרי שהביא בזה מחלוקת, ודעתו היא לברך כיון שמצות סופרים היא לדברי הכל, וזה כדברי הרשב"א הנ"ל.

ומה שכתב המאירי בשם קצת חכמי הצרפתים - לפנינו ליתא בחכמי התוס' וסיעתם דעה כזו, ואדרבה מדבריהם מבואר שפשוט שמברך בכה"ג וכנ"ל, וע"כ אין לנו לחוש לסברא זו אלא העיקר הוא כדברי המאירי וכפי שעולה מדברי חכמי הצרפתים שלפנינו.

ובפרט שיש לנו את דעת התוס' וסיעתם שגם בתוך ל' שפטור מציצית מ"מ אם רוצה יכול לברך וכמו נשים במ"ע שהז"ג, ובודאי חזי לאצטרופי עכ"פ שיהיה 'מותר' לברך. אולם מעיקר הדין יש 'חיוב' לברך בטלית שאולה לאחר ל' יום וכנ"ל.

נמצא שהשואל טלית ליותר מל' יום חייב להטיל בה ציצית 'ולברך' עליה וכדעת הראשונים וכמעט כל האחרונים, ודלא כדברי הרב פעלים.

י. ברכת שהחיינו לנער שלובש תפילין לראשונה בחייו

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' כסלו תשפ"ג.

ענין זה יש בו ב' נידונים; שהחיינו לעושה מצוה ראשונה בחייו. ותפילין חדשות האם מברכים עליהם ככל הכלים החדשים או לא, וכפי שנבאר בס"ד;

ברכת שהחיינו על מצוה שעושה לראשונה בחייו

הדרכ"מ ביו"ד סוף סי' כ"ח כתב בשם מנהגים ישנים בזה"ל מי שלא שחט חיה ועוף מעולם ושחט אותו מברך שהחיינו על הכיסוי ולא על השחיטה דכיסוי הוי מצוה וכו', והוי כמו ציצית וסוכה דמברך שהחיינו. כך מפרש בהלכות שחיטה ר' **ידידיה משפירא** עכ"ל. והטעם שמברכין על הכיסוי ולא על השחיטה משום דבשעת השחיטה מקלקל בריה אחת אבל בכיסוי הוי מתקן ע"כ. וכ"פ בהגהת שו"ע שם ס"ב.

והש"ך בסק"ה רמז [וכ"ה במפורש בפר"ח סק"ה] שכ"ה דעת **רש"י** בברכות ל"ז ע"ב אהא דאיתא שם היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו, ופירש"י 'כגון שלא הקריב כהן זה עדיין מנחה מימיו' או שהקריב מנחה חדשה כגון מנחת העומר עי"ש. ועוד הביא הש"ך את דברי **הרוקח** בסי' שע"א בשם רבו **ריב"ק** שכשמתחנך לעשות מצוה שלא עשאה מברך שהחיינו, והש"ך הקשה ע"ז, והאריכו בזה האחרונים.

והנה דברי הריב"ק הם לפנינו בספר יחוסי תנו"א ערך רב ייבא סבא [עמ' ת"ק והלאה] באורך, ובדבריו מתיישבים כמה מקושיות הש"ך;

מה שהקשה הש"ך אמאי לא מברכים בציצית ותפילין ושאר מצוות שמתחנכים בהו - הנה הריב"ק גופיה ס"ל שכן צריך לברך עליהם, וכמ"ש שם בעמ' תק"ד וז"ל ואע"פ ששנינו בתוספתא העושה סוכה לעצמו או לולב או ציצית או תפלין אומר שהחיינו ולעשות - נראה בעיני שאין הלכה כך, דודאי זמן מברך כמו שכתבתי, שזמן עשייתן מן התורה כל שעה [פירוש וכמו שכתב לעיל בעמ' ת"ק שעל עשיית הטלית אין מברך שהחיינו כיון דכל יומא ויומא זימניה הוא עי"ש] 'וכתחילת דציצית או תפילין' [שעל עשיית המצוה הראשונה מברך] אבל לעשות אין מברכים וכו' עי"ש. וא"כ על הרוקח ורבו אין קושיא, וכנראה קושיית הש"ך היא על המנהג שלא מברכים בתחלת לבישת ציצית ותפילין.

ומה שהקשה הש"ך מנישואין וקידושין שלא מברכים שהחיינו - עמד בזה הריב"ק בעמ' תק"ה וכתב משום שכל הברכות שאדם חייב בהן, או משום קיום מצוה או משום הנאה, הוא בעצמו מברך אבל אחרים אינם מברכים, אבל ברכת חתנים תיקנוה בעשרה וכו', שאף על עיקר הברכה שהיא וציונו על העריות אין החתן מברך אלא אחר לפי שכולל כל ישראל בברכה זו וכו', הילכך כיון שהחובה ברוב עם - אף על אסיפת העם המצוה,

והן בכלל חובה לברך, וכיון שעל עיקר חובתו הוא אין מברך אלא אחר - אף על הזמן שאינו חייב אחר לברך דמה להם לברכה זו וכו' עי"ש.

ומה שהקשה הש"ך ממזוזה שלא מברכים שהחיינו - נראה שאינו קשה, דהא כל אדם מקטנותו גר בבית עם מזוזה ואין זה תחלת חינוכו אף כשקובע לראשונה בחייו בביתו וכדומה.

ומה שכתב הש"ך שמדברי התוס' והרשב"א וסיעתם שחולקים על רש"י בברכות ל"ח ומנחות ע"ה גבי מקריב מנחות נראה דלא ס"ל כרוקח וסיעתו - כבר כתב התבואות שור בסק"ד שאין זה מוכרח דפליגי בסברא זו, אלא שהלשון היה עומד ומקריב משמע להו לא בכהן שמקריב לראשונה אלא בכל כהן, וכפי שנראה מדבריהם עי"ש.

וא"כ נמצא שקושיות הש"ך אין בהם כדי לדחות דברי רש"י, ריב"ק, הרוקח ור' ידידיה המפורשים לברך שהחיינו על מצוה שעושה לראשונה בחייו.

אולם מדברי <u>הרמב"ם</u> בתשובה [בלאו] סוסי' קמ"א מבואר שלא כדברי הראשונים הנ"ל [וכמו שכתבו כבר כמה אחרונים], שלאחר שהביא את הג' חילוקים בדברים שמברכים עליהם שהחיינו כתב וז"ל ולא הבאנו אלו הג' חלקים אלא להוציא האחרים לפי שמי שהפריש חלה או תרומה או מעשרות או טמא שטבל לא יברך שהחיינו על עשיית מצוות אלו ודומיהן הואיל ואינן בכלל חלק מן החלקים שבארנו עי"ש, ומסתימת דבריו נראה שאף מי שעושה מצוות אלו בפעם הראשונה לא מברך. וכ"נ מעוד ראשונים שסתמו בזה ולא כתבו כלל זה שהעושה מצוה לראשונה מברך שהחיינו.

ובעיקר הדין. עי' בשו"ת יחו"ד ח"ב סי' ל"א שהביא בעיקר את דברי האחרונים דסבירא להו שאין לברך. אולם יש אחרונים שפסקו לברך ולא הובאו ביחו"ד, ומהם הפרי תואר, הערך השלחן בסק"ז שהסכים לדברי התבואות שור שמברכים שהחיינו עי"ש. וכן השו"ג בסוף סק"ד כתב שהעולם נהגו לברך שהחיינו בכיסוי הדם עי"ש. וכ"ד החס"ד בברכות פ"ו [דף ה' סע"ב]. והיפ"ל באו"ח סי' כ"ב האריך בזה וסיים שדעתו שיש לברך שהחיינו וכך נהג הוא בנוכחות אביו הגרח"פ שבירך שהחיינו כשהתחנך במצות תפלין לראשונה עי"ש. וכ"ד הר"ב כתר שם טוב [גאגין] בדף י"ד [אף שאין המנהג כן] עי"ש.

ולמעשה נראה שאף שאין לברך, וכדעת הרמב"ם ורבים מהאחרונים[א], מ"מ ראוי ונכון בכל מצוות אלו שעושה אותם לראשונה בחייו שילבש בגד חדש או שיאכל פרי חדש ויכוין גם על מצוה זו, וכ"ש במצות תפלין שלדעת הרמב"ם גופיה יש לברך מדין קנין חדש וכפי שנבאר בס"ד.

א. הערת הרב יוסף פריז: יש לציין שמנהג מרוקו לברך על מצוה פעם ראשונה, ואין אומרים סב"ל נגד המנהג. ועיין מה שהארכתי בדין זה בספרי פריו יתן ח"א ע"כ.

ברכת שהחיינו על תפילין חדשות

כתב הרמב"ם בהלכות ברכות פי"א ה"ט: כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה **ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה**, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו ע"כ. ומבואר מדבריו שמברכים על ציצית ותפילין שהחיינו מדין 'קנין'. ואת דברי הרמב"ם העתיקו **המנהיג** בהלכות פסח [עמ' ת"פ במהדורת מוה"ק], ספר **הבתים** ברכות שער י"ד אות ג', ספר **הפרדס** שער ט', **אבודרהם** דיני ברכת המצוות ועוד. ובתשובה [בלאו] סי' קמ"א, הרחיב הרמב"ם יותר שכתב שיש ג' חלקים וסוגים בברכת שהחיינו, והחלק השני: **כל מצוה שהיא קניין האדם ורכישת דבר, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, גם עליה יברך תחילת עשיתן שהחיינו, לא תהא זו פחותה מקונה כלים חדשים**[ב] **או בונה בית חדש**. וראיה לזה ממה שאמרה הבריתא [תוספתא ברכות פ"ו ה"י] בדבר ברכת הזמן על הציצית ועל התפילין, אחרי מה שאמרה כל המצות מברכין עליהן שהחיינו והגיענו עי"ש. וכן פירשו בפשיטות בדעת הרמב"ם בחיבור, החס"ד על התוספתא שם, וכן הערוך השולחן בסי' כ"ב, שמברך על תפילין מדין כלים חדשים. וכן נקט בפשיטות הרדב"ז בתשובות מכת"י סי' ה' וז"ל ואפילו יש לו תפלין אחרים וקנה אלו כדי שיהיו לו שניים למה לא יברך עליהם, מי גרע מקונה כלים חדשים שחייב לברך עליהם אפילו שיש לו כמה כיוצא בהם, ובתפלין כולהו איתנהו דאי הוה [ברכת שהחיינו] משום שמחה הא כתיב שש אנכי על אמרתך, ואי משום דחשיב - אין לך כלי חשוב מתפלין, ואי משום מלבוש הרי הם מלבוש דהכי קי"ל במוצא תפלין דמכניסם זוג זוג דרך מלבוש[ג] ע"כ. וכ"כ עוד בקצרה בח"ג סי' תי"ב שכל שהוא שמח בו מפני חשיבותו לא שנא כלי לבישה או כלי תשמישו 'או ספרים'

ב. בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' סימן קס"ח הביא את לשון הרמב"ם בחיבור וכתב בזה"ל ולמדנו מדברי רבינו רמב"ם דאף העושה ציצית בטלית ישן ג"כ מברך שהחיינו מטעם שכתב שהיא קנין לו וכו', **ולא מטעם קנה כלים חדשים**, דאי מטעם זה אינו מברך בטלית ישן עי"ש. ולא ראה את תשובת הרמב"ם הנ"ל שכתב להדיא שהוא מדין כלים חדשים, ולפ"ז גם 'הרוכש' ציצית חדשה מברך מדין 'קנין' ומדין 'כלים חדשים', ודלא כמ"ש המחב"ר בסי' כ"ב בדעת הרמב"ם עי"ש.

ג. אלא שמה שכתב שם בתחלה שאם הם חדשים לו, כלומר שלא היו לו תפילין ועתה קנה אותם לקיים המצוה, פשיטא שיברך עליהם דמאי שנא מסוכה לולב שופר ומעקה, וכ"כ הרמב"ם להדיא וכו' [העתיק את לשון הרמב"ם הנ"ל] - דבריו צ"ע, דהרמב"ם חילק בין מעקה ציצית ותפלין לסוכה ולולב שהם באין מזמן לזמן משא"כ ציצית ותפלין משעה שמתחייב בהם אין להם הפסקה אלא בשבתות וי"ט ואינו מצריך לברך שהחיינו ולכן אין לברך עליהם מדין מזמן לזמן אלא מדין קניין.

וכמו כן יש לתמוה טובא על תשובתו של ר' יצחק נסים בן ג'אמיל [מחכמי טורקיה וא"י לפני כ350 שנה] שנדפסה בסוף שו"ת מהר"י בירב סי' ס"ב, שהעתיק את לשון הרמב"ם כלפנינו וכתב: ולדעתו ז"ל כמו שבתפלין מזוזה ומעקה מה שמברך שהחיינו הוא מטעם המצוה עצמה וכו'. ולפני כן כתב והנה הרמב"ם ז"ל בפירוש משמע מדבריו דלאו מדין כלים חדשים קאמר לה וכו' עי"ש. והדברים תמוהים טובא שכתב ממש להיפך בדעת הרמב"ם, שברמב"ם מפורש שהוא מדין קניין, וכתב חלוקה נפרדת לזה, והרב הנ"ל כתב שהוא מדין מצוה חדש, וצ"ע.

וכו׳ מברך שהחיינו עי״ש. ומבואר שגם על כלי מצוה וקודש מברכים שהחיינו וכמו שכתב מילתא בטעמא.

והנה הטור באו״ח סי׳ כ״ב כתב שהעושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו, ולגבי תפילין לא כתב. וכתב הב״י בשם מהר״י אבוהב דס״ל לטור דלא קי״ל כההיא תוספתא אלא אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שהיא מזמן לזמן וכו׳, ומשום הכי לא כתב בתפילין שיברך שהחיינו. ומה שכתב בציצית שיברך שהחיינו אינו מטעם המצוה אלא מטעם קנה כלים חדשים עי״ש. ומבואר מדבריו שעל תפילין לא מברכים מדין כלים חדשים. והמדקדק בדבריו יראה שהרמב״ם דס״ל שכן מברכים על תפילין זהו משום דקי״ל כתוספתא שמברכים גם על מצוה שאינה מזמן לזמן, ולכן מברכים על תפילין חדשים. ובאמת שהמעיין בפירוש מהר״י אבוהב גופיה יראה שכך גרס ברמב״ם, וז״ל שכל מצוה שאינה תדירה שדומה למצוה שהיא מזמן לזמן כגון מילת הבן ופדיונו ׳מעקה ציצית תפלין ומזוזה׳ וכו׳, ולא גרס את החלוקה של מצוה שהיא קנין, ולכן כתב בדעת הרמב״ם שמברך על תפילין מדין מצוה, ועשה מחלוקת בין הרמב״ם לטור. אולם לא מצאנו לגירסא זו חבר [בילקוט שנו״ס ברמב״ם פרנקל], ובשאר המקורות איתא כמו שהעתיק הב״י וכן כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפלין וכו׳, וכמפורש בתשובת הרמב״ם הנ״ל.

ובדעת העיטור. הנה בריש עשרת הדיברות כתב העיטור את עשרת המצוות שמברכים עליהם שהחיינו בעשייתן, וכתב שקודם לכן כתב את המצוות שלא מברכים עליהם שהחיינו והם תפלין וציצית עי״ש. ולאחר מכן כתב שאע״פ שאין מברכים על ציצית מדין מצוה מזמן לזמן מ״מ לא גרע מבגד חדש וכמ״ש מהר״י אבוהב [שהביא הב״י] משמו. ולפ״ז אפשר לומר שה״ה גם לתפלין שמברך מדין כלים חדשים, מאחר וראינו שהרמב״ם לא מחלק ביניהם וס״ל שעל כל דבר מצוה שהיא קנין מברך מדין כלים חדשים אפשר שגם דעת העיטור כן.

וכן בדעת הטור אפשר לומר כן, ומה שלא כתב כן בהלכות תפילין זהו משום שסמך על מה שכתב בציצית וכמ״ש הט״ז, ואין הכרח לעשות מחלוקת בין הרמב״ם לבין העיטור והטור, ודלא כמו שהבינו מהר״י אבוהב והב״י.

והגר״א בביאורו לסי׳ כ״ב כתב ג״כ לחלוק על דברי מהרי״א והב״י, ושהעיקר כדברי התוספתא והרמב״ם שמברכים שהחיינו על תפילין, והטעם שהטור לא כתב בתפילין זה משום שברכת שהחיינו מברך רק העושה לעצמו ובתפילין רגיל הוא שהסופר עושה עי״ש. אולם לפי האמור בדעת הרמב״ם, הברכה היא מדין ׳כלים חדשים׳ ולא מדין ׳עשיית מצוה׳, ולכן יש לברך בשעת הקניה או בשעת השימוש הראשון וכפי שנוהגים בבגדים וכלים חדשים, וא״כ א״א ליישב כדעת הגר״א, וצריך לומר כדעת הט״ז הנ״ל.

וגם שא״ר כמו הר״ן בסוכה מ״ו ועוד, שכתבו שאין מברכים על תפלין שהחיינו - לא מדין כלים חדשים כתבו כן אלא מדין עשיית המצוה [ונ״מ אם התפילין אינן שלו אלא שאל תפילין ומקיים בהם מצוה לראשונה בחייו], ולא מצאנו שנחלקו בזה עם הרמב״ם אם מברכים על חפצי מצוה שהחיינו או לא.

ומה שכתבו האחרונים ומהם הלבוש בסי׳ כ״ב, המג״א בסי׳ רכ״ג סק״ה, הפרי תואר ביו״ד סי׳ כ״ח סק״ד ועוד, שאין מברכים על קניית חפץ של מצוה - אין לזה מקור מדברי הראשונים הנ״ל, אלא רק הבנת מהר״י אבוהב והב״י בדעת העיטור והטור, וכבר נתבאר שאינו מוכרח. וגם הרדב״ז כתב טעם נכון שאין לחלק בזה וכנ״ל.

אמנם בר׳ מנוח רפ״י מברכות מבואר כדברי האחרונים הנ״ל שכתב שמי שקונה גלימא או כסות או מלבוש אחר או חפץ אחר ׳מחפצי הרשות׳ וכו׳ מברך שהחיינו עי״ש. ומדויק מדבריו שעל חפצי מצוה אינו מברך. אולם להאמור יחיד הוא בראשונים, והרבה ראשונים העתיקו את דברי הרמב״ם וכנ״ל.

העולה מהמאמר

נמצא שנער שמניח תפילין לראשונה בחייו יש לו ב׳ סיבות לברך שהחיינו; סיבה ראשונה משום שזוהי מצות תפילין הראשונה בחייו, ולדעת כמה ראשונים יש לברך שהחיינו. ואידך, משום שמצוה זו היא קנינו ולדעת הרמב״ם וסיעתו מברך שהחיינו כדין כלים חדשים.

ועל כן נראה שהמברך בכה״ג יש לו על מה לסמוך, אולם עדיף טפי לברך שהחיינו על טלית חדשה [לספרדים שהנערים מתעטפים בטלית] או על חולצה חדשה [לאשכנזים שהנערים לא מתעטפים בטלית] ולפטור את התפילין, וכפי שכתב בספר כתר שם טוב דף י״ד עי״ש. ויש להשתדל להקפיד על עצות אלו, כיון שמעיקר הדין צריך לברך שהחיינו בכה״ג מחמת ב׳ הסיבות הנ״ל, ורק מחמת סב״ל לא מברכים, אבל עיקר ההלכה היא לברך וכנ״ל.

יא. יוהרא בהנחת תפילין כל היום או במנחה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת חיי שרה תשפ"ד.

מצאנו בתלמוד בכמה מקומות שיש חשש של 'יוהרא' בעשיית חומרות, ומהם בברכות י"ז ע"ב לענין חתן שפטור מק"ש, שנחלקו האם מי שרוצה להחמיר על עצמו רשאי או דהוי יוהרא. וכן בפסחים נ"ד ע"ב לענין מקום שנהגו לעשות מלאכה בת"ב, ות"ח בטלים ממלאכה, האם רשאי אדם להחמיר על עצמו לא לעשות מלאכה כת"ח או לא. וכן בסוכה כ"ו ע"ב לענין אכילת פירות ושתיית מים בסוכה, העלתה הגמ' שאין בזה משום יוהרא עי"ש. וכן בב"ק נ"ט ע"ב גבי אליעזר זעירא שהתאבל על ירושלים בנעילת נעליים שחורות, ודבי ריש גלותא אמרו לו שאינו חשוב להתאבל על ירושלים והוי יוהרא עי"ש. **ובב"ק** פ"א ע"ב איתא: רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא אסתלקו לצידי הדרכים הוה קא מפסיע ואזיל ר' יהודה בן קנוסא קמייהו [מיתד ליתד פסיעות גסות ולא היה רוצה להסתלק אל מצר השדה. רש"י]. א"ל רבי לרבי חייא מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו [שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד ואינו חושש לתנאי שהתנה יהושע ומחזי כיוהרא]. א"ל ר' חייא שמא ר' יהודה בן קנוסא תלמידי הוא וכל מעשיו לשם שמים כי מטו לגביה חזייה א"ל אי לאו יהודה בן קנוסא את גזרתינהו לשקך בגיזרא דפרזלא [כלומר נידוי] ע"כ.

יוהרא בדברים שאינם חיוב אלא חסידות

ומבואר מהמקומות הנ"ל שיוהרא שייך הן בפני רבים, והן בפני יחיד הגדול ממנו, שאינו מחמיר כמותו, וכפי שכתב **המאירי** בחיבור התשובה, משיב נפש מאמר א' פ"ה, שיוהרא נאמר על מי שקובע על עצמו קצת המנהגים הראוים לת"ח לבד והוא אינו ת"ח עי"ש. ובב"ק פ"א ע"ב כתב: **דבר שהיתרו פשוט** ורצה אחד להחמיר על עצמו אין ראוי לו לעשות כן לפני גדול ממנו בחכמה בשעה שזה הגדול נוהג בו היתר שזה כמראה גדולתו לפניו וכמתחסד ביתר ממה שאין חק עליו. ולא עוד אלא שאם עשה כן יש כח באותו הגדול לנדותו. ואם היה נודע בחסידות ובשלמות כונות הרי זה עושה ואין כאן משום יוהרא ע"כ. וכ"כ רב נטרונאי גאון שהביאו הרד"א שהובא בב"י בסי' כ"ד וז"ל: האוחז בציציותיו בידו כשהוא קורא את שמע יהירותא הוא **שכל דבר שאין האדם מחוייב בו** ועושה אותו ברבים במדת חסידות וכל העם אינם עושים אותו הוא מתחזי כיוהרא עכ"ל. וכתב הב"י: ועכשיו שנהגו בהם קצת בני אדם תו לא מיחזי כיוהרא ע"כ.

יוהרא בדברים של צער קל

והנה ר"א בספר המספיק בפכ"ה האריך הרבה במעלת 'ההשתחויה' בתפלה, ולבסוף דן האם יש בזה יוהרא שהציבור לא משתחוה והיחיד משתחוה, וכתב בעמ' 172 שהגמ' אמרה שבדבר שלצבור כתענית צבור ולמלאכה יעשו כל אדם עצמן כתלמידי חכמים. וכן

ההשתחוויה, משום שהיא עבודת ה׳ בתנועה מהירה ומעבר לסירוגין, בין עמידה ונפילה על הפנים, ובזה יש עייפות כלשהי, וינהגו מנהג דבר שלצער. אולם בדבר שלשבח, כגון קרית שמע לאָבֵל, הוא שנאמר עליו לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול וכו׳. ובסיכום אילו היה בהשתחוויה תנאי של כוונה שלמה לגבי העושה אותה וכן טהרה של המהות הפנימית כתפלין, היינו מחייבים את עשייתה בסתר כפי שחייבו ז״ל לגבי מניח התפלין, שתהיינה הרצועות מוסתרות כדי שלא יֵרָאה כחנף[א]. ואילו החיוב שלנו היה שלא ישתחוו אלא בודדים שמצביעים עליהם, היה מקום לחשוש חישינן ליוהרא, אולם אנו ממליצים ומחייבים שישתחוו כלל האנשים, יחיד ורבים, כשם שכולם מתפללים וכולם עומדים וכולם פונים נוכח הקדש וכולם כורעים באבות תחילה וסוף וכו׳ עי״ש.

אולם מה שחילק בין דבר של שבח לדבר של צער קשה בתרתי. חדא, שמקור הדברים הוא בתענית י׳ ע״ב ונחלקו בזה ר׳ יוסי ור״מ, דלר׳ יוסי אכן בדבר של צער יכול לעשות עצמו ת״ח, ולר״מ לא. והרמב״ם בפ״ג מהלכות תענית ה״א פסק שכל ׳התלמידים׳ ראויין לכך עי״ש, אבל מי שאינו תלמיד לא, וכפי שכתב הטור בסי׳ תקע״ה, וכפי שהאריך הב״י שם. וא״כ לדעת הרמב״ם אפילו בדבר של צער - לא כל אחד יכול לעשות עצמו ת״ח ולהחמיר. ועוד, שגם לדעת ר׳ יוסי - זהו רק בדבר של צער ממש כמו תענית, אבל לא כל צער קל יכול לעשות עצמו כת״ח, וכפי שהוכיח מהרצ״ח בב״ק נ״ט ע״ב גבי אליעזר זעירא שנעל מעלים שחורות ורצו לנדותו, וכתב: אע״ג דקי״ל דהיינו בדבר של שבח אבל בדבר של צער כל הרוצה לעשות עצמו ת״ח עושה ועי׳ מג״א סי׳ תקע״ה צ״ל דוקא תענית ושאר סגופים אבל בסיום מסאני אוכמי אין כאן דבר צער כל כך עי״ש. וכן מתבאר מהגמ׳ בב״ק פ״א גבי ר׳ יהודה בן קנוסא, שהרי הוא קיפץ על היתדות וזה דבר של צער ולא של שבח, ואעפ״כ חשדו בו ביוהרא. **וע״כ כדכתב מהרצ״ח שרק בצער תענית אמרינן כן**, ודלא כספר המספיק הנ״ל. ומ״מ לדידן השו״ע בסי׳ תקפ״ה פסק כדעת הרמב״ם **שאפילו בצער תענית - רק תלמידים יכולים לעשות עצמם ת״ח ולא כל אדם.**

יוהרא בדברים שהם חיוב גמור אלא שאין הציבור מקפיד לעשותם

בדבר שחובה לעשותו אלא שאין הציבור מקפיד על עשייתו - ודאי שאין בעשייתו משום יוהרא, וכפי שכתב רב שרירא גאון בתשובה [שהובאה בקצרה בספר העיטור דף ס״א ע״ד [על שם רה״ג] ובארוכה בתשובות הגאונים עמנואל סי׳ קס״א] וז״ל וליכא למיחש ליוהרא אלא בדבר שאינו חייב אבל תפלין כ״ע מחייבי בהו, אטו משום דאחרינא פשעי - מאן דלא פשע מיחזי כיוהרא עי״ש.

אמנם לגבי אמירת התכבדו מכובדים, בכניסה לבית הכסא, שזהו דינא דגמ׳ בברכות ס׳ ע״ב, כתב האבודרהם בשם חידושי דב״ש שאין לומר זה אלא ירא שמים וחסיד

א. וכ״כ עוד שם בעמ׳ 264 שהרצועות צריכות להיות מוסתרות עי״ש. אולם מה שהביא שכ״ה בגמ׳ - ליתא לפנינו, וגם הרמב״ם לא הזכירו. ועי׳ בקובץ ׳מברכת משה׳ [מעלה אדומים, תשע״ב] ח״ב עמ׳ 900 הערה 22 שעמד בזה.

שהשכינה שורה עליו אבל איניש אחרינא לא משום דמיחזי כיוהרא ע״כ. והביאו הב״י בסי׳ ג׳, וכתב: ונראה שמפני זה נתבטל מלאומרו כלל בדורות הללו ע״כ. אולם שם איכא טעמא שאנו סוברים שהתקנה לא נתקנה אלא ליר״ש וכו׳, ואין זה דומה לדבר שגם כיום חייבים בו אלא שאין העם נזהרים בו. ובפרט שגם בענין התכבדו מכובדים - רבים ס״ל שיש לאומרו גם בימינו מכמה טעמי וכפי שציין הכה״ח שם אות א׳, וכן הפסקי תשובות שם הערה 5 עי״ש.

יוהרא בדברים שאינם חיוב גמור אלא מצוה בעלמא

אלא שיש לדון על דברים שאינם ׳חיוב גמור׳, ומאידך אינם ׳פטור ומותר גמור׳ אלא יש בהם ׳מצוה מן המובחר׳, והעם אינו נוהג לעשותם, האם יש בהם יוהרא או לא, והדוגמא לזה היא הנחת תפילין בתפלת מנחה או כל היום. שהרי הפוסקים בסי׳ ל״ז ס״א דנו בגדר חיוב הנחת תפילין בכל יום, ועי׳ בבה״ל שם בשם הפמ״ג דעיקרן של דברים דאם לא הניח יום א׳ כלל לתפילין ביטל מ״ע. ובהניח רגע עליו קיים המצוה. אבל מצוה מן המובחר מן התורה להיותן עליו כל היום. ובשם הישועות יעקב כתב הבה״ל שמן התורה מצותן כל היום עי״ש, אבל ׳חובה׳ אין אלא רק פעם אחת ביום. ובזה יש לדון האם מי שרוצה להניח תפילין כל היום או במנחה כשהאחרים לא עושים כן, יש בזה משום יוהרא או לא. ונראה שנחלקו בזה גדולי האחרונים;

הרדב״ז בתשובה ח״ו סי׳ ב׳ אלפים רע״ו דן לענין תפילין של ר״ת וכתב בסוף התשובה כך: אבל להניח בשחרית אותם של הריא״ף ולערב אותם של ר״ת לא מחזי כיוהרא, שהרואה אינו יודע שרוצה לקיים שתי הסברות אלא חושב שרוצה לקיים מצות תפילין גם במנחה, שמצותן כל היום ע״כ. ומבואר מדבריו דמיירי במקום שלא מניחים תפילין במנחה, אלא שהאדם הזה רוצה להניחם במנחה, ופשוט לו שמותר ואין בזה יוהרא. ומפורש יותר כתב בספר **סדר היום** בתפלת מנחה, שהאריך במעלת וצורך הנחת התפילין במנחה, וכתב: ולא יאמר איך אעשה דבר שאין כל הקהל עושים אותה וילעיגו עלי והוא יוהרא וגסות הרוח, כי אין יוהרא וגסות הרוח בעשיית המצות. ואם אנו חוששין לכך אין הדבר סוף, אלא המצוה תעשה ויהיה מה שיהיה וכל השוחק ה׳ ישחק לו. ועל כיוצא בזה אמר התנא ע״ה הוי עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים עי״ש. <u>ולדבריהם</u> נראה פשוט שגם מי שרוצה להניחם כל היום אין בזה משום יוהרא מהטעמים שכתבו הם, ולא רק בשעת תפלת מנחה.

ומאידך, <u>הדרכ״מ</u> בסי׳ כ״ז אות ח׳ דן לענין גילוי קשר תפילין של ראש, וכתב: ונ״ל דדוקא כשמניחן כל היום אית ביה משום יוהרא הואיל ואין נוהגין כן, אבל בשעת ק״ש ותפילה לית ביה משום יוהרא כלל ואין לכסותן ע״כ. הרי דס״ל שהנחת תפילין כל היום יש בה משום יוהרא. וכ״כ <u>הב״ח</u> בסי׳ ל״ח אהא דהביא הטור שם את דברי השימושא רבא שלא כשר להניח תפילין אלא למאן דקרי בתנ״ך ובתלמוד וכו׳, וכתב הב״ח: אין ספק דלא כתב לא כשר לאנוחי תפילין וכו׳ אלא לאותן שמניחין תפילין עליהם כל היום, דמצותן עליהן כל היום, וקאמר דמיחזי כיוהרא דלא כשר לאנוחי תפילין כל

היום אלא למאן דקרי תנ"ך ובתלמוד תמניא מתניתא, אבל בשעת ק"ש ותפילה פשיטא דאפילו קטן היודע לשמור תפיליו אביו לוקח לו תפילין כל שכן כל מי שהוא גדול וגם ב"י כתב כן עי"ש. הרי שגם הוא פשיטא ליה כן.

ונראה שספק זה היה גם לגר"א, וכפי שמבואר במעשה רב אות י"ח שיש לילך בתפילין כל היום. 'ואם חושש ליוהרא בפני הבריות' מותר בשל יד לבד עי"ש. ונראה שהוא עצמו לא ס"ל שיש בזה יוהרא, אולם יש מי שחושש בזה, ולדבריו אה"נ יניח רק של יד. ונראה ששורש הספק הוא מחלוקת האחרונים הנ"ל, וכפי שביארנו את סיבת הספק בזה[ב].

ונראה, שהנכון הוא כהכרעת הגר"א, שמי שלא חושש בזה ליוהרא, וכדעת הרדב"ז והסדר היום - יכול להניח תפילין במנחה, וכן כל היום. אולם מי שחושש בזה ליוהרא, וכדעת הדרכ"מ והב"ח - יניח של יד בלבד.

יוהרא בדברים שנחלקו בהם הפוסקים

נחלקו הפוסקים האם יש יוהרא במחלוקת הפוסקים כאשר המנהג וההלכה הם כדעה מסויימת, ומישהו רוצה להחמיר כמו הדעה השניה;

ידועים דברי **מהרי"ל** בתשובה סי' קל"ז [שהובאו בב"י בסי' ל"ד] לגבי **הנחת ב' זוגות תפילין** [רש"י ור"ת] שכתב: וכמדומה הואיל ולא נהוג מחזי כיוהרא, ואין ליטול את השם אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות ע"כ. אולם <u>הרמ"ע מפאנו</u> בתשובה סי' ל"ז כתב ע"ד הב"י בשם מהרי"ל שבודאי ברוב עם שבאותו זמן היה איזה מהם הדיוט או תלמיד ולא מחו בהם שאר הגדולים, כי מי שלבו נוקפו בספק תפלין שהיא מצוה תדירא ומקודשת מאד לא יחוש לספק יוהרא שהוא דבר המסור ללבו של אדם עי"ש, והביאו בשו"ת <u>חיים שאל</u> סי' א', וגם הוא כתב כעין זה מדנפשיה וז"ל ואעיקרא הא דיוהרא דאתמר בש"ס לא אתמר אלא בדבר שהעושהו פטור בלי פקפוק כי ההיא דחתן פטור מק"ש ומלאכה בט"ב כמבואר בש"ס סוף פרק היה קורא, אבל בדבר דעושה לצאת ידי חובתו לא שייך יוהרא כמו בנ"ד וככל האמור עי"ש. הרי שנחלקו האם בכה"ג הוי יוהרא או לא.

ומאידך, ראבי"ה בסי' א' כתב לגבי **תפלת ערבית** וק"ש **לפני צה"כ**: והמאחרים לקרא ק"ש ולהתפלל בלילה תפלת ערבית מיחזי כיוהרא, שכל העושה דבר ואינו צריך נקרא הדיוט כדאיתא בירושלמי דמכילתין פ"ב. אך למי שהורגלו בפרישות גם בשאר דברים לדידהו לא מיחזי כיוהרא ע"כ. אולם הב"י בסי' רל"ה כתב על דבריו: נראה דאפילו במקום שנהגו הציבור לקרות קריאת שמע מבעוד יום יש לכל אדם לעשות בענין שיקרא קריאת שמע בעונתה, דכיון דלדעת כמה גדולים לא יצא ידי חובתו בקריאת בית הכנסת

ב. הערת הרב יוסף פרין: אולי כוונתו שאם הוא אדם שיש בו חשש יוהרא כיון שאינו מוחזק בחסידות. ולפי זה סבירא ליה בבירור ששייך יוהרא ע"כ.

אולם לא נראה כן מלשונו שכתב 'ואם חושש', שמשמע שהוא חשש שלו ואינו לפי האמת, ודוק.

לא מיחזי כיוהרא ע״כ. הרי דס״ל דבכה״ג שרוצה לצאת ידי חובת כמה גדולים לא הוי יוהרא. ועי׳ מש״כ בשו״ת חיים שאל שם, וכן במה שכתב בספר פתה״ד בסי׳ קמ״ו בדף ק״ס ע״ד והלאה. אולם אין דבריו נראים למעיין בלשונות הפוסקים הנ״ל, ואכמ״ל.

ונראה שדעת הב״י היא לחלק בין ׳דעת מיעוט׳ שפשט המנהג ׳כדעת הרוב׳ שכנגדה, לבין ׳דעת כמה פוסקים׳ שפשט המנהג ׳כדעות כמה פוסקים׳ שכנגדה, שאם דעת רוב הפוסקים כדעה מסויימת וכך פשט המנהג - אין לנהוג כדעת מיעוט הפוסקים למי שאינו מפורסם בחסידות, דהוי יוהרא, וזהו נידון תפילין של ר״ת. אולם במחלוקת על זמן ק״ש ותפלה - אדרבה דעת ר״ת שכמותה הכריע ראבי״ה היא דעת מיעוט ויש ׳כמה פוסקים׳ שחולקים עליו, ובזה אדרבה יש להחמיר כדעתם ואין זה יוהרא.

ולפ״ז אתי שפיר גם דברי הב״י בסוסי׳ י״א לגבי **צורת עשיית הנקבים בציצית**, שלדעת בעה״ט עושים ב׳ חורים בכנפי הטלית, ולדעת שאר הפוסקים עושים חור אחד [כמו שאנו נוהגים]. וכתב הב״י בשם מהר״י אבוהב: ואי לאו דמסתפינא הוה אמינא שיכול להטיל אלו הציציות כולם למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה ויכול להתנות שאם אלו כתקנם האחרים אין בהם ממש ובהא ליכא בל תוסיף וצ״ע עכ״ל. וכתב הב״י: ומעולם לא ראינו מי שחשש לדבר זה כלל וכבר אמרו בירושלמי כל מקום שהלכה רופפת בידך צא וראה מה הצבור נוהג. ובכמה מקומות בתלמוד אמרו פוק חזי מאי עמא דבר. והבא להחמיר על עצמו בכיוצא בזה מיחזי כיוהרא ואינו מן המחמירין אלא מן המתמיהין ע״כ. הרי שבמחלוקת הפוסקים והמנהג להקל, כתב שאין להחמיר והוי יוהרא. וההבדל בין זה לבין תפלת ערבית הוא כנ״ל, שבערבית יש הרבה פוסקים שמחמירים, משא״כ בציצית העיטור הוא דעת יחיד, והמנהג פשט לא כמותו.

וכמו כן אתי שפיר דברי הב״י בסי׳ קנ״ח ס״ו שכתב: ואע״פ שהרשב״א כתב בתוה״ב שנראה לו **שהשותה צריך ליטול ידו אחת שנוטל בה את הכוס** - מ״מ שאר פוסקים שלא הזכירו כן חולקים בדבר ונהוג עלמא כוותייהו וכל המשנה אינו מן המחמירין אלא מן המתמיהין ע״כ. ואם כי לא כתב את המילים ׳יוהרא׳, אולם כתב את הביטוי ׳אינו מן המחמירין וכו״ שכתבו לענין הנקבים בציצית, ששם כתב ׳יוהרא׳. והטעם הוא כנ״ל, כיון שהרשב״א הוא דעת יחיד והמנהג פשט לא כמותו ובזה אין להחמיר כדעת היחיד דהוי יוהרא ומן המתמיהין[ג].

סיכום

יוהרא שייך בדבר שהיתרו פשוט ואחד שאין מוחזק בחומרות וחסידות מחמיר בפני רבים או בפני מי שגדול ממנו שאינו מחמיר בזה. אולם בדבר שהוא חיוב על כולם, ואין הציבור מקיים את חיובו לא שייך יוהרא.

ג. **הערת הרב יוסף פרץ**: אפשר שכאן לא כתב יוהרא כיון שאינו ניכר כל כך למה נוטל ידו ע״כ.

אולם, בד״כ רואים שנוטל את ידו ושותה מיד משקה, וניכר מאוד הדבר.

בדבר שמצוה לעשותו אך אין חיוב לעשותו, והציבור לא נוהג לעשותו, כגון הנחת תפילין כל היום או בתפלת מנחה נחלקו האחרונים האם יש יוהרא. והעיקר הוא כהכרעת הגר"א שמי שלא חושש ליוהרא יכול להניחם, ומי שחושש יניח רק של יד.

גם בצער של תענית וכ"ש צער קל מזה יש יוהרא. ורק 'תלמידים' שהם קרובים לדרגת תלמידי 'חכמים' אין בהם חשש יוהרא אם רוצים להתענות בזמן שאין עליהם חיוב, אבל אינשי דעלמא לא.

במחלוקת הפוסקים כשהמנהג פשוט כדעה אחת והיא דעת רוב הפוסקים - מי שרוצה להחמיר כדעת המיעוט יש בזה יוהרא אם אינו מפורסם בחסידות. אולם כשהמחלוקת שקולה וכ"ש כשהרוב אוסרים והמנהג להקל - יכול להחמיר ואין בזה יוהרא.

יב. אמירת ברכת אלוהי נשמה לאחר התפלה

נדפס בירחון 'אור תורה' תמוז תשפ"ג.

הב"י בסי' נ"ב כתב בשם מהר"י **אבוהב** שלדברי כולם הברכות שאנו מברכים בבוקר יכול לאומרם אחר תפלתו ע"כ. ומקור הדברים הוא **מהארח"ח** דיני מאה ברכות אות ל"ה [וזה מה שכתב הדרכ"מ בשם הכל בו] וז"ל ולדברי כלם הברכות כלן יכול לאומרן אחר תפלתו ע"כ. ונראה שמקורו הוא מספר **המחכים** עמ' 8 שכתב: הברכות יכול לומר אחר תפלתו אבל פסוד"ז אינו אומר אחר תפלתו שצריך לסדר שבח של יוצרנו ואח"כ יתפלל עי"ש. וכ"ד **ר' משה מאיברא** כפי שהביא תלמידו בספר 'על הכל' בסופו בזה"ל: וגם אומר הר"ם כשבא בבית הכנסת שחרית והחזן מתחיל יוצר מיד היה מתחיל יוצר עם הציבור קודם ברכות ופסוקי דזמרה ע"כ. ונראה שהיה אומר הברכות לאחר התפלה. וכ"פ **הרמ"א** בהגהת שו"ע שם שיאמר 'כל' הברכות שמחויב לברך בבוקר - לאחר התפלה.

אמנם הפר"ח שם כתב שאין לומר ברכת אלוהי נשמה עפ"י הירושלמי בברכות פ"ד ה"ב שהניעור משנתו צ"ל בא"י מחיה המתים, וזה במקום המחזיר נשמות, ונפטר במה שאמר בתפלת י"ח עי"ש, והעתיקוהו רוב האחרונים - עי' בכה"ח בסוף סי' נ"ב ובשו"ת יחו"ד ח"ד סי' ה'. **<u>אולם</u>** כבר כתבו הפמ"ג במש"ז והמאמ"ר והכסא אליהו שם והשע"ת בסי' ו' שמדברי מהר"י אבוהב הנ"ל נראה שאומרים הכל עי"ש. וכן מדברי שא"ר הנ"ל נראה כן, דלא משתמיט שום אחד מהם להוציא את ברכת אלוהי נשמה משאר הברכות. ועי"ש במאמ"ר ובכס"א ובשע"ת שכתבו טענות נכונות להשיב על דברי הפר"ח, שהרי לא כיון בתפלה אלא על התחיה העתידה ולא על מה שהתעורר מהשינה ועי"ש עוד. וכן מתבאר מדברי הגר"א בביאורו וכפי שכתב המ"ב בסק"ט עי"ש. ומלבד זה - כבר הבאנו שדברי מהר"י אבוהב אינם מדנפשיה אלא דברי הראשונים הם; המחכים, הארח"ח ור' משה מאיברא, ובודאי שאין לדחות דבריהם בקושיא בעלמא שרוב האחרונים דחאוה ויישבוה בשופי.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדברי הראשונים והב"י והרמ"א, וכפי שפסקו האחרונים הנ"ל **שיברך גם ברכת אלוהי נשמה לאחר התפלה**. ועל הצד היותר טוב יעשה כדברי הפמ"ג שהביא המ"ב שיכוין שלא לצאת בברכת מחיה המתים בתפלה. אולם גם אם לא כיון כן - יברך לאחר התפלה וכנ"ל.

יג. ברכת המעביר שינה וכו' ויהי רצון וכו' - בלשון יחיד או רבים?

נדפס בירחון 'אור תורה' כסלו תשפ"ד, וכאן בתוספת.

נוסח ברכת המעביר שינה 'מעיני' וכו' 'שתרגילני' בתורתך וכו' נזכר **בגמ'** בברכות ס' ע"ב בלשון יחיד, וכ"ה **בכל הראשונים**[א] ובכל הסידורים כת"י ודפוסים קדמונים[ב]. אלא שהמ"ב בסי' מ"ו סק"י כתב בשם האחרונים שי"ל 'שתרגילנו' בלשון רבים. והמקור הוא מספר אות אמת [שאלוניקי שכ"ה] שהגיה כן [את סידור ונציה רפ"ד] ע"פ הגמ' בברכות ל' גבי תפלת הדרך אמר אביי לעולם ליכלל איניש נפשיה בהדי צבורא עי"ש. ויש מאחרוני הספרדים ששינו גם בברכת המעביר שינה מעיני לומר 'מעינינו' 'ומעפעפינו' והוא עפ"י המשנת חסידים שגרס כן. וכ"ה בכמה דפוסי ליוורנו. והכה"ח סי' מ"ו אות כ"ג העלה

א. בתוס' הרא"ש בברכות מ"ו ע"ב נדפס בתוך הדברים: וא"ת ויהי רצון 'שתרגילנו' בתורתך אמאי אינה פותחת בברוך וכו' עי"ש. וכ"ה גם במהדורת מוה"ק שכתוב בתחלתה שהוגהה עפ"י כת"י גינצבורג 488 עי"ש. אולם בעיון בכתה"י הנ"ל [עמ' 27 בכתה"י] נראה בבירור שכתוב 'שתרגילני', כבשאר הראשונים. אמנם בתוס' הרא"ש לפסחים ק"ד ע"ב [מכון אופק] שנדפס עפ"י אותו כתב היד איתא [בעמ' 307 מכתה"י] 'שתרגילנו'. אולם העיקר הוא 'שתרגילני', וכ"ה בפסקי הרא"ש בברכות פ"ט סי' כ"ג [גם בכתה"י שם]. וכ"ה בטור בסי' מ"ו.

ב. **הערת הרב אהרן גבאי**: אכן הנוסח בלשון יחיד מופיע בכל סידורי כתבי יד מתקופת הראשונים מספרד ואשכנז ושאר עדות ישראל. עם זאת יש לציין כי יש יוצא מן הכלל במחזור העתיק כמנהג המערביים אשר בסיציליה [עיין גולדשמיט, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 238-237, שהוכיח שהוא ח"ב של מחזור "חזונים"], ששם הכל בלשון רבים, אבל שם לא רק היהי רצון בלשון רבים, אלא אפילו "אלקי, נשמה שנתת בי טהורה" וכו' נהפך ל-"אלקינו, נשמות שנתת בנו טהורות" וכו', וכן "שעשה לי כל צרכי" נהפך ל-"העושה לנו כל צרכנו"!. וכן הוא בסדורי כפא [דפוס קלעא תצ"א, וכת"י כפא עם יותר השפעות פרס, מוסקבה ספריית המדינה 78 ס' 52013 דף 100 (וגם שם הכל בלשון רבים: "אלהי הנשמה שנפחתה **בנו** טהורה וכו' שלא עשנו **גוים** שלא עשנו **נשים**) ויתכן שהוא שריד של נוסח פרס, שכן הוא גם בסין, עיין להלן, ובידינו כיום רק כת"י פרסי אחד שיש בו ברכות השחר ושם בלשון יחיד. וכנראה רבינו אברהם בן הרמב"ם בא לאפוקי מנוסחאות הנ"ל. ומה שהוכיח בספר עלי הדס מנהגי תונס, מתשב"ץ ח"ג סימן כ"ז, אינה ראייה כלל כי ספר זה נדפס בליוורנו ת"ע, והמו"ל היה שגור על לשונו הנוסח בלשון רבים, וכמו שבנוסח התפילה של הרמב"ם שבדפוסי איטליה יש נוסחאות איטלקיות כגון 'על החסידים ועל הצדיקים', וכן מצוי בנוסחי התפילה שבכל ספרי הראשונים, ולכן אין לסמוך כלל על נוסחאות התפילה שבספרי הראשונים שבידינו ואכמ"ל. ומעניין שמצאתי בסדור קורפו אחד [סידור כמנהג קורפו מיוחס לרומניא עם פירוש ע"ד הקבלה - כ"י פריס 596, המאה הי"ד - ט"ו] "שעשית לנו כל צורכינו" אבל כל השאר בלשון יחיד. עוד אציין ששמעתי מידידי ר' לוי יצחק חריטן שליט"א שבפירוש התפילה לאחד מתלמידי הרוקח (כת"י), כתב שצריך לומר ברכה זו בלשון רבים כדי לכלול עצמו עם הציבור, ועכ"פ גם מלשונו משמע שזה חידוש שלו אבל המנהג גם במקומו לא היה כן. וחידוש מצאתי בסידור סין - סידור קייפנג עזרת אבותינו- נוסח יהודי סין רובו ע"פ הרמב"ם ומיעוטו ע"פ פרס_ של אברהם בר נביא שמופיע שם כל הברכה בלשון רבים אבל ההתחלה 'המעביר' וכל אלהי נשמה בלשון יחיד. אולם צריך אני לברר אם מקורו בכתבי יד סיניים.

לומר לשון יחיד בתורייהו כיון שכ״ה בש״ס להדיא עי״ש. ועי׳ בהליכות עולם ח״א עמ׳ נ״ו שהאומר בלשון רבים יש לו על מה לסמוך. **אולם** במחכ״ת אשתמטתיה דברי **ר״א בן הרמב״ם** בתשובה סי׳ פ״ג וז״ל ואמירת הברכות בלשון רבים כמו הנשמה שנתת בנו או ׳המעביר שינה מעינינו׳ וכו׳ וכיו״ב אסורה כי זה שינוי הברכה כפי שביארנו במאמר על התפלה ע״כ. ונראה שכונתו למה שכתב בספר המספיק עמ׳ 233 וז״ל אם ישנה את המשמעות או יפגום בה כמי שהוסיף את הזכרת השבת בברכות ק״ש או ששינה חתימה לא יצא יד״ח [וע״ז אמרו כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא יד״ח], והבריתא השניה [שאמרה אינו אלא טועה] - אם מוסיף על הלשון או משנה אותה מבלי שיסטה מהענין ומבלי לשנות חתימה - טועה, אולם יוצא יד״ח בדאי עבד עי״ש.

ומה שהקשה האות אמת מברכות ל׳ לישתף איניש נפשיה בהדי צבורא - הנה מצאנו בעוד תפלות של חז״ל שהם בלשון יחיד וכגון ברכת המפיל ועוד. וכבר עמד בזה תה״ד כמובא **בלקט יושר** עמ׳ 16 וז״ל ואמר [תה״ד] יהי רצון של תפלה [שלאחר המעביר שינה] בלשון יחיד ׳כיון שכל אחד ואחד אמרו׳, וכן מצאתי בפרק במה מדליקין [ל׳ ע״ב][ג] שרבי מצלי בלשון יחיד [׳שתצילני׳ מעזי פנים וכו׳] עי״ש, אבל יהי רצון של תפלת הדרך אמר בלשון רבים וכו׳ עי״ש. ויש להוסיף עוד **שהמאירי** בברכות ל׳ העתיק נוסח תפלת הדרך בלשון יחיד והוסיף וז״ל ולעולם יכלול אדם את הצבור ׳בכל תפלה חדשה שהוא מתפלל׳ ואע״פ שאומרה בלשון יחיד ראוי לו שיאמר אני וכל עמך בית ישראל עי״ש, ונראה מדבריו דלא קאי על תפלת הדרך אלא על תפלה חדשה שהוא מתפלל [אע״פ שהמאירי הזכיר זאת בתוך הענין של תפלת הדרך עי״ש][ד]. **והרמב״ם** הביא דין זה רק לענין תפלה בצבור ברפ״ח מתפלה [ועי״ש בכס״מ]. ובגמ׳ בכתה״י לא מוזכר שם היכי דמי וכו׳ שתוליכנו וכו׳ - עי׳ ב׳הכי גרסינן׳[ה]. ועכ״פ ודאי שאין לשנות כאן מנוסח התלמוד והראשונים. **ושוב ראיתי** שהאריך בזה טובא הרב בנימין המבורגר ב׳ירושתנו׳ כרך ו׳ עמ׳ רע״א-רע״ט, והעלה כאמור עי״ש. וכן האריך בזה ידידי הרב און אברהם סקלי בקובץ ׳מנורה בדרום׳ אדר תשפ״ג עמ׳ ר״נ-רנ״ב, והעלה כאמור עי״ש.

ג. כ״ה בכל כתה״י וקטעי הגניזה בשבת שם. אולם בברכות ט״ז ע״ב, מקור תפלה זו, ברוב כתה״י וקטעי הגניזה הנוסח ׳שתצילנו׳, אולם בכת״י אחד [ספרדי] ודפוסי שונצינו וונציה הנוסח הוא ׳שתצילני׳.

ד. **הערת הרב יוסף פרץ**: בדברי המאירי שכתב תפלה חדשה, נראה לבאר שכוונתו כל תפלה שאינה חלק מהתפילות הקבועות לכל אדם בכל מצב ואופן. ולכן תפלת הדרך כלולה בתפלה חדשה, שהרי מברכים אותה רק מי שנוסע ע״כ.

אולם נראה דוחק לומר כן במאירי, שהרי העתיק את תפלת הדרך בלשון יחיד, ולמה לא העתיקה מעיקרא בלשון רבים?

ה. **הערת הרב אהרן גבאי**: בענין נוסח תפלת הדרך בלשון יחיד, כבר כתבתי בקצרה בירחון האוצר גליון מא עמ׳ קנז-קנח, שמנהג הספרדים עד לדור האחרון היה לאומרה בלשון יחיד, וכן דעת רוב הגאונים, וכן נהגו בזמן הראשונים והגאונים כמעט בכל תפוצות ישראל. וממש עולם הפוך ראיתי שבכל סידורי ליוורנו היהי רצון שתרגילנו בלשון רבים ואילו תפילת הדרך בלשון יחיד, וזה ודאי טעות ״דיו לבא מן הדין להיות כנידון״, והתשובה לזה שעל הקטע של תפלת הדרך הנמצא בסוף הסידור ״לא עברה קולמסן של מגיהי הספרים״ ולכן שם נשאר הנוסח המקורי. ועכ״פ כמו שכתב המחבר לנכון, גם לפי השיטות שבתפלת הדרך יש לאומרה בלשון רבים, מ״מ לגבי היהי רצון שתרגילני ודאי יש לאמרו בלשון יחיד.

לסיכום: יש לומר המעביר [חבלי] שינה 'מעיני' ותנומה 'מעפעפי' וכו' 'שתרגילני' וכו' - הכל בלשון יחיד, כנוסח האמור בגמ' ובראשונים ובסידורים הקדומים. ואין לאומרם בלשון רבים על מה לסמוך, דהגהת כמה מהאחרונים כנגד הנוסח בגמ' ובראשונים ע"פ קושיא בעלמא שיש לה כמה יישובים - אין בה כדי סמיכה[1].

1. **הערת הרב אהרן גבאי**: הדברים פשוטים וברורים, וכן אני נוהג בס"ד. ודע שמה שכתב הרב יעקב הלל בכמה דוכתין שהרש"ש במהדו"ק כתב בלשון יחיד ושוב חזר בו במהדורא בתרא לומר בלשון רבים, ולכן דעת הרב הלל שהנכון לומר בלשון רבים. הנה באמת עיקר חזרת הרש"ש שם אינה מלשון יחיד ללשון רבים, אלא שבמהדו"ק נקט בכל פרטי נוסח הברכה כנוסח הגמ' וכפי שכתב שם להדיא, וממילא גם כתב הכל בלשון יחיד כפי שהוא בגמ', ושוב חזר בו הרש"ש במהדו"ב לומר הברכה כמנהג הספרדים בסידורים המודפסים, ולכן ממילא ניסח הכל בלשון רבים כפי שהיה בדפוסים שלפניו. וא"כ אין כאן הכרעת רבינו הרש"ש שצריך לומר ברכה זו בלשון רבים, אלא רק הכרעה לומר הברכה כנוסח הסידורים ולא כנוסח הגמ'. וכיום שברור לנו לחלוטין שבסידורים הספרדים עצמם לפני ארבע מאות שנה ומעלה כולם כתבו בלשון יחיד, א"כ גם לפי הרש"ש שפיר דמי לומר כן. ומינע לא תזוע.

יד. בירור נוסח החתימה 'גומל חסדים טובים' שבברכות השחר

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

כתב הבית יוסף בסימן מ"ו סוף ס"א: ובנוסחת הרמב"ם גומל חסדים טובים. ובנוסחת רבינו [הטור] מסיים בה לעמו ישראל ע"כ. ובשו"ע כתב בסתמא כהטור, וכ"ה הנוסח בסידורינו.

והנה כנוסח הטור כ"ה **בראי"ה** ובמאירי בברכות ס' ע"ב. וכ"ה בספר הבתים תפלה שער י' אות א', וכ"ה **בסידורי קטלוניא** ופרובנס כת"י. וכ"ה **בראב"ן** ובפירוש התפלות לרוקח ובספר על הכל סי' א'. וכ"כ במפורש יותר בסידור **ר' שלמה מגרמייזא** וז"ל ותגמליני לחסדים טובים, כמו שהבטחתנו ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרוב חסדיו, ומסיים גומל חסדים לעמו ישראל, כדכתיב 'לבית ישראל' ע"כ. וכ"ה בסידורי אשכנז כת"י. וכ"ה **בסידורי איטליה** כת"י ודפוסים.

ובמחזור ויטרי מהדורת גולדשמיט הביא בזה חילופי נוסחאות, ובכתי"ש הקדום ליתא למילים אלו עי"ש. וכן בסמ"ק מצוה קנ"א לפנינו איתא גומל חסדים טובים 'לבריותיו', שזה דומה לנוסח שלא גורסים 'לעמו ישראל', אלא 'לכל בריותיו', אולם הב"ח בסי' מ"ו כתב שבסמ"ק ישן מצא עם תיבות 'לעמו ישראל' עי"ש.

אולם גירסת הגאונים ורוב הראשונים ומנהג ספרד וארצות המזרח הוא כדעת הרמב"ם ללא תיבות 'לעמו ישראל'; כ"ה גירסת **בה"ג**, **רב נטרונאי גאון** [אוה"ג ברכות עמ' 136], **רע"ג**, **רס"ג**, **ריי"ף**, **רשב"ן**, **ראבי"ה** עמ' 140,142 עי"ש, **אגודה** אות קס"ט, **עץ חיים מלונדריש**, **ספר השולחן** שער ה', **ריי"ד**, **ריא"ז**, **ר"י ב"ר יקר**, **אבודרהם**, **רשב"ץ** עמ' נ"ג, **סידור אור זרוע** לר' דוד החסיד. וכ"ה גירסת הגמ' בכת"י ספרדי, אשכנזי וביזנטי [עיין ב'הכי גרסינן']. וכ"ה **בסידורי ספרד** כת"י ודפוסים ראשונים כונציה רפ"ד ועוד [ובנאפולי ר"נ איתא 'לעמו ישראל']. וכ"ג **הרמ"ק** בסידורו תפלה למשה וז"ל ואית דמסיימי בה לעמו ישראל ולא איתא בגמ' ולאו עיקר עי"ש. וכן הגירסא **בספר סדר היום** בפירוש ברכות השחר הנמצא בשחרית של שבת עי"ש. וכ"ה בסידור כמנהג **ארם צובה** משנת רפ"ז[א]. וכ"נ הסכמת **הגר"א** בביאורו לשו"ע בסי' מ"ו ס"א שכתב על דברי השו"ע שהעתיק הנוסח 'לעמו ישראל': כ"ה גי' הרא"ש וטור וכ"ה בספרים שלנו, 'אבל הרי"ף והרמב"ם לא גרסי לעמו ישראל ע"כ, ונראה שהוא ס"ל כדעת הרי"ף והרמב"ם.

והנה הב"ח בסי' מ"ו כתב לבאר את נוסח האשכנזים שאומרים 'לעמו ישראל' וז"ל והוא לומר שהחסדים טובים **שמציל אותנו מן החטא ועון ושלא ישלוט בנו שטן ויצר הרע**

א. הערת הרב אהרן גבאי: וכן בסידור רומניא דפוס ונציה רפ"ג, וכן בסידור שלם כמנהג צפ"א הקדום שנכתב בסיציליה כ"י פרמה 1741, ס' 12968 [אבל בדפוס הקדום לימים נוראים של מנהג זה כבר כתוב "לעמו ישראל"].

וכו' אינו גומל אלא לעמו ישראל לפי שישראל נשמתם מאוצר הכבוד מזוקק ומצורף שבעתיים והם עצם הקדושה והטהרה אלא שהשאור שבעיסה הוא מעכב הוא השטן והוא היצר הרע ועל כן ה' לא יעזבנו בידו ועומד עלינו להצילנו שאל ישלוט בנו מה שאין כן לאומות שהם עצם הטומאה והם חלקו של יצר הרע אינו עומד הוא יתברך עליהם לגמול עמהם חסדים טובים **להצילם מהשטן והיצר הרע** עי"ש. **אולם** דבריו צ"ע, דהא כתבו התוס' בברכות מ"ו ע"א ושאר ראשונים [והובאו בב"י שם] שברכת גומל חסדים טובים היא סוף ברכת המעביר חבלי שינה [ולכן אין לענות אמן לאחר ותנומה מעפעפי]. ואם תאמר והלא כל הברכות צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן ובהאי ברכה ליכא וי"ל דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה מהמעביר שינה דסמוך לחתימה איכא ותגמלני חסדים טובים והיינו **גמילות חסדים שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו** עי"ש, הרי שמוכרחים לומר שהגמילות חסדים אינה מענין ההצלה מהחטא, דא"כ אין זה מעין הפתיחה דמיירי בהעברת השינה מהאדם, אלא הגמילות חסדים היא מענין העברת השינה, וזה שייך בכל העולם ולא רק בעם ישראל. וכ"כ **מהרי"ץ** בפירושו עץ חיים שגירסת הרי"ף והרמב"ם [שהיא גם גירסת התימנים] נכונה מאוד עפ"י התוס' הנ"ל, וסיים כי חסדו יתברך לא לבד עם ישראל כי גם על כל האומות יחד וכענין [נחמיה ט' י'] ואתה מחיה את כולם עי"ש.

והנה בתפלת י"ח גם הגאונים והראשונים הנ"ל חותמים רופא חולי 'עמו ישראל', ולכאורה מאי שנא מחתימת גומל חסדים טובים ששם לא גרסו 'לעמו ישראל'? **אולם** כבר כתב ביאור נפלא בזה בשו"ת נשמת חיים [לר' חיים ברלין, בנו של הנצי"ב] סי' י' בהבדל בין ברכת אשר יצר שחותמים בה רופא 'כל בשר', לבין ברכת רופא חולי 'עמו ישראל', עפ"י הגמ' בע"ז נ"ה ע"א וחלאים רעים ונאמנים, רעים בשליחותן ונאמנין בשבועתם, שמשביעין אותן שלא תצאו אלא ביום פלוני ובשעה פלונית וכו', וכתב הגאון הנ"ל שכל זה הוא בגוים, אבל ישראל מרפא אותם הקב"ה אפי' קודם זמנם, וזהו רופא חולי עמו ישראל, פי' אפי' אם לפי השבועה הם עדיין חולים, וזהו רק בעמו ישראל, וזהו ענין שתי הברכות הללו, שמברכין בכל יום; רופא כל בשר - בזמנם, ורופא חולי עמו ישראל - אפי' קודם זמנם. ובזה מיושב לשון הברכה סמוך לחתימה, רופא נאמן ורחמן אתה, פי' 'נאמן' לרפא 'בזמנם' בלשון הכתוב, חליים רעים 'ונאמנים' בשבועתם. 'ורחמן' אפי' 'קודם זמנם', וע"ז מסיימין בא"י רופא חולי עמו ישראל, אפי' בשעה שהם עדיין חולים עי"ש[ב].

והשו"ע שהעתיק את המילים 'לעמו ישראל' נראה שלא בא להכריע כן, דמאי טעמא יעזוב את נוסח הספרדים והרי"ף והרמב"ם ויבחר בנוסח הטור ללא הכרח, וע"כ שנמשך אחר העתקת דברי הטור, ולא כתב כן בדוקא, וכפי שמצאנו פעמים רבות שהפוסקים כתבו כן, שהשו"ע העתיק לשון הפוסק וליה לא ס"ל. והמקור להוספת המילים 'לעמו ישראל' בסידורי הספרדים הוא בדפוס אמסטרדם משנת תכ"א, והסידורים הבאים

ב. דקדוק זה מתאים לנוסח אשכנז שמקדימים נאמן לרחמן, אולם נוסח ספרד הוא רופא רחמן ונאמן אתה, וביארו הר"י ב"ר יקר והאבודרהם שהוא כנגד חלאים רעים [רחמן] ונאמנים [ונאמן] עי"ש. אולם עצם הפירוש בחתימת הברכה 'רופא חולי עמו ישראל' יכול להתפרש גם לנוסח ספרד.

אחריו, וכפי שכתב ידידי הרב און אברהם סקלי בקובץ 'מנורה בדרום' אדר תשפ"ג עמ' רנ"ב עי"ש.

ומעתה, כיון שהנוסח הקדום של הגאונים ורוב הראשונים ומהם הרי"ף והרמב"ם, וחכמי ספרד וארצות המזרח היה ללא תוספת 'לעמו ישראל', וחזינן להרמ"ק שהקפיד שלא להוסיף תוספת זו, וגם מענין הברכה נראה דקאי על כל הבריות, וכפי שביאר מהרי"ץ - **נראה שעדיף להשמיט מילים אלו ולחתום רק גומל חסדים טובים**[ג].

ג. **הערת הרב אהרן גבאי**: וכן אני נוהג בס"ד על פי דברי המחבר הדגול שליט"א. ואדגיש כי למרות שאין ספק שגם הנוסח "לעמו ישראל" הוא קדום מאוד, לכל הפחות מסוף תקופת הגאונים, ולכן נוסח זה התפשט בקהילות אשכנז פרובנס ואיטליה, וגם ברור שמי שהוסיף תיבות אלו, ידע שאין זה הנוסח המקורי, ובכל זאת לא חשש להוסיף תיבות אלו, וע"כ שסבר שאין גריעותא בתוספת זו, וכנראה סבר שגם בלי תיבות אלו עיקר גמילות חסדים טובים של הקב"ה היא לעמו ישראל, ואין זה אלא תוספת בירור וביאור, וכעין מה שכתבתי באריכות לגבי החתימה "מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין" עיין מאמרי בענין זה המודפס בסוף ספרי רינת אהרן כתובות חלק ב. מ"מ מאחר ואצלנו הספרדים תוספת זו לא הייתה קיימת כלל בתקופת הראשונים, ונכנסה בטעות ובכפייה על ידי אחד ממדפיסי אמסטרדם לפני כשלש מאות שנה, ממילא לאו שמיה מנהג, ואחזקה קמא סמכינן שאין מנהג הספרדים להוסיף כן, וראוי לנו לחוש לדעות הסוברות שיש קפידא שלא להוסיף "לעמו ישראל" וכפי שהביא המחבר באריכות. וכן עיקר.

טו. האם כל הגהותיו והנהגותיו של רבינו האר"י הם על דרך הקבלה

פורסם בירחון 'האוצר' טבת תשפ"ג, וכאן בתוספת.

כתב מהרח"ו בשער הכוונות דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א': וזה נוסח התפלה כאשר קבלתי ממורי ז"ל וכדי שלא אאריך אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה, והאריך שם בהרבה הגהות בסדר תפלת הספרדים, והעתיק את הדברים הכה"ח בסי' מ"ח אות א' עיש"ב. והנה המעיין בדבריו שם יראה שיש הגהות שהם ע"ד הפשט ויש הגהות שהם ע"ד הסוד, וכן בשער המצוות כתב כמה הלכות שהם ע"פ הפשט, וכתבו כמה אחרונים שבדבריו שהם ע"ד הפשט לא קיבלנו הוראותיו, ואפשר לנטות מדבריו אם נראה יותר כהצד השני וכפי שנבאר בס"ד;

דעת מרן השו"ע בסי' מ"ח שאומרים ביום שבת בפסוקים שבקרבנות 'וביום השבת וכו",

ולדעת האר"י אין אומרים. וכתב החיד"א בסי' תכ"א שאילו היה השו"ע יודע מדברי האר"י היה מודה לו. וכתב ר' אהרן בן שמעון בספרו **שער המפקד** דף מ"ח ע"ב על דברי החיד"א וזת"ד כלל זה שפיר יאתה באתרא דרבינו האר"י ז"ל גילה לן שע"פ סודן של דברים תצא דינ"ה להפך ממה שפסק מרן ז"ל וכו'. האמנם אם תהיה הסכמת רבינו האר"י ז"ל לצד הפשט לבד ודבריו קיימים בתור פוסק ומורה הוראה כנידון דידן שכתב שרבינו הסכים כסברת המנהיג וכו' וכל הדברים האלו מורים שאין בדבר איזה סוד נסתר ורק בפשטות הדברים דעת רבינו האר"י ז"ל הסכימה לפסק וסברת הפוסק המתנגדת לפסק מרן וכו' - לא אמרינן אילו מרן הוה שמיע ליה דברי האר"י הוה הדר ביה, דאטו מי זוטר סברת רבינו הטור והכלבו ורע"ג ומנהג פרובנס וספרד וכו' שהם רבים נגד סברת המנהיג ורבינו האר"י, ולהם שומעים. ואה"נ אם רבינו האר"י ז"ל הוה אתי עלה מטעם סודן של דברים קבלתו תכריע את כולם עיש"ב. ובאמת שבדף שלאחר מכן כתב שער המפקד שזכה לראות את דברי רבינו האר"י במקום ההוא בשורשם, וביאר בדבריו שע"ד הקבלה אמרם ולכן נהגו כמותו בדבר זה עי"ש [והמעיין היטב יראה שאין הכרח בדברי רבינו האר"י שע"ד הקבלה אמרה, ודבריו הם ממש דברי המנהיג, וכפי שסבר השער המפקד בתחלה].

גם בשו"ת **ביכורי יעקב** [זריהן] יו"ד סי' י"ט כתב כדברים הנ"ל בנידונו [לגבי הפרשת תרו"מ מזיתים של גוים שכבשם הישראל, שלדעת רבינו האר"י בשער המצוות יש להפריש מהם תרו"מ] וז"ל והגם דכל מנהגינו הוא על פי האר"י הקדוש, גם כשהוא נגד מרן ז"ל, וכמ"ש בברכי יוסף (או"ח סימן מ"ו אות י"א) וכו', מכל מקום יש לומר דכל זה לא נאמר רק אם רבינו האר"י אתי עלה מטעם סודן של דברים, בזה נאמר דכיון דרבינו האר"י רב חיליה לאורייתא, ונהירין ליה שבילי דשמייא, אילו ידע מרן בו היה מודה לו. אבל כיון דרבינו האר"י ז"ל אתי עלה מטעם דינא, יש לומר דמרן לא היה מודה לו, והדר

דינא כיון דקבלנו דעת מרן הפוטר אותם, מאן דעביד הכי עבד וכו׳, והמתקדשים ומטהרים המחמירים אתכא דרבינו האר״י קסמכי עכ״ל.

וכ״כ בשו״ת **שואל ונשאל** ח״ה סי׳ א׳ גבי אמירת עשרת הדברות בכל יום, שהשו״ע בסי׳ א׳ ס״ה כתב שטוב לאומרם, אולם רבינו האר״י כתב [והובא בכה״ח שם אות ל״ב] בזה״ל גם הייתי נוהג לומר בכל בקר קודם התפלה פרשת המן ועשרת הדברות וכיוצא בזה בפרשיות אחרות ומנעני מורי ז״ל שלא לאומרם, ובפרט בעשרת הדברות הזכיר לי טעמו של דבר כי הרי בימי הראשונים קבעום בתפלה ומפני המינים שלא יאמרו שאין עוד ח״ו תורה מן השמים אלא עשרת הדברות בלבד לכן בטלום, ומי זה יערב אל לבו לחזק את המינים ולנהוג מה שביטלו רז״ל בגמרא ע״כ. וכתב השואל ונשאל דהטעם שכתב רבינו האר״י ז״ל שלא לאומרם הוא על פי הפשט ובפשט אנן בדידן בתריה דמרן ז״ל גרירין דטוב לאומרם שהרי קבלנו הוראותיו. ואף על גב שכתב הברכ״י ז״ל סימן מ״ו אות י״א דאלו ראה מרן ז״ל דעת האר״י ז״ל גם הוא היה מורה כמוהו ע״ש, נראה דהיינו דוקא בקבלה אבל לא בפשט והבו דלא להוסיף עלה ע״כ. ועי״ש מה שהסיק בנידון ההוא למעשה[א].

אמנם בספר <u>עוד יוסף חי</u> פרשת מקץ אות י׳ לגבי ניקוד תיבת ׳וכן׳ שני כתובים, שכתב האר״י לומר בפתח, כתב שודאי יש לו טעם ע״פ הסוד בדבר זה, ועוד בלא״ה הוא אין דרכו ללמד אזהרות כאלה ואינו מזהיר ומזכיר דבר אלא הנוגע לסוד ע״כ. אולם דבריו צע״ג, דבודאי הגמור יש הרבה דברים בשעה״כ שלא כתבם עפ״י הסוד אלא על דרך הפשט שכך צריך להיות לפי הדקדוק וכדומה, ואכתוב כמה דוגמאות שאין בהם חולק שהדברים נכתבו לפי הפשט;

בתחלת הגהותיו לסידור כתב שהדל״ת של ׳בפקודת׳ [בתחלת הקרבנות] תהיה דגושה ע״כ. האם יש איזו הו״א שזה עפ״י הקבלה? פשוט בסידור רפ״ד אין דגש והאר״י בא לומר ש׳לפי הדקדוק׳ צריך להדגיש את הדל״ת.

כתב עוד: אלו דברים שאדם עושה אותם אוכל מפרותיהם בעולם הזה, וצריך לומר מפירותיהם בתוספת מ״ם [ולא ׳פירותיהן׳ כבדפוס הנ״ל] ע״כ. גם זה פשוט עפ״י הפשט, שלא יובן שאוכל את ׳כל׳ הפירות בעוה״ז, ולכן הגיה אוכל ׳מפירותיהם׳ דהיינו ׳מקצת׳ פירותיהם, ואין זה עפ״י הסוד כלל.

כתב עוד: לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר כבגלוי, עם כ״ף ע״כ. והיינו לאפוקי מסידור רפ״ד שכתוב בו ׳ובגלוי׳. וזה נוסח קשה עפ״י ׳הפשט׳ דלאחר שאמר בסתר פשיטא שבגלוי, אלא צ״ל ׳כבגלוי׳, ואין בזה סרך של טעם קבלי אלא פשטי.

א. הערת הרב יוסף פרץ: וכ״כ בספרי פריו יתן ח״ב גבי ברכה ראשונה על התורה שהיה האר״י סוגר הס״ת, שטעמו על פי מנהג אשכנז ואין בזה סוד, והוכחנו כן מלשון מהרח״ו בשער התפלה ע״ש ע״כ.

כתב עוד: יין קפריסין, יו"ד ראשונה בצירי ולא בפתח [כבסידור רפ"ד] לפי שהוא סמוך למלת קפריסין ע"כ. ואין צורך להסביר שאין בזה סרך של קבלה אלא דקדוק גרידא.

כתב עוד: מכפת הירדן כל שהיא, בחיריק לא כל שהוא [כבסידור רפ"ד] ע"כ. והוא ע"ד הדקדוק שכפת זה לשון נקבה ולא זכר [ועיין לקמן].

כתב עוד: מפני שהקול יפה לבשמים, הבית של לבשמים בשוא ולא בקמץ כמנהג קצת בני אדם כי הנה בפירוש אמרו רז"ל בגמרא (כריתות דף ו' ע"ב) שהבל הקול היוצא מפי האדם בשעה שכותש הבשמים במכתשת גורם שיהא ריחם נודף ומבושם ע"כ. הרי להדיא שכתב כן ע"ד הפשט.

ואפשר להאריך עוד ועוד בזה, אולם הדברים פשוטים וברורים, ודברי ספר עוד יוסף חי צע"ג. ובשו"ת וישב הים ח"ג סי' ל"ט כתב בזה"ל וכידוע ומקובל שכל דבריו שנאמרו בספריו אפילו בסתם, ודאי על פי סודן של דברים העלה והורה כן. ואפילו כשאין מזכיר סוד הדבר, בודאי טעמו על פי הסוד, כי אין דרכו להורות שום הוראה כלל אלא בדברים הנוגעים להסוד, שמוכרח להיות הדבר כפי שכתב, כדי שיתקן למעלה התיקון המצטרך, והביא את דברי העוד יוסף חי הנ"ל עי"ש. אולם להאמור אין דבריו נכונים, והרבה דברים מדברי רבינו האר"י הם ע"ד הפשט. <u>ושו"ר</u> שכבר כתב כן הרב הכותב במאמר 'מהר והבא עלינו' שנדפס בסוף ספר ויען שמואל ח"ח מעמ' 39 והלאה, והאריך ביסוד זה עי"ש.

אלא שהגהות האר"י הנ"ל, הגם שחלקם ע"ד הפשט, מ"מ רובם נכונות הם מצד עצמם, ולכן התקבלו הגהותיו ונכנסו לסידורי הספרדים בדורות האחרונים. **אולם יש בידיעת דברים אלו נ"מ למקומות שבהם נמצא שדברי רבינו האר"י הם ע"ד הפשט ולא כתב טעם בסוד, ויש ראיות בפשט שלא כדבריו, שבזה נראה יותר לנקוט ולנהוג שלא כדבריו.** ואכתוב שתי דוגמאות כאן. וע"ע לקמן בסי' כ' לענין אמירת נקדישך ונעריצך עם הש"צ. ועי' מה שכתבתי בח"ב סי' ע"ו בענין ותקוה 'טובה' לדורשיך.

אף כפת הירדן כל 'שהוא'

בגמ' בכריתות ו' ע"א הנוסח הוא אף כפת הירדן כל שהו[א] גם בדפוסים וגם בכתבי היד שיש לנו [שהם אשכנזים]. וכ"ה בירושלמי יומא פ"ד ה"ה. וכ"ה נוסח כל הראשונים ומהם רע"ג, ערוך ערך כפת, מחזור ויטרי, הרוקח, ילקוט שמעוני רמז שפ"ח, עץ חיים [מלונדריש], טור [בסי' קל"ג], אבודרהם, וכ"ה בסידור רפ"ד הנ"ל. וכ"ה נוסח קטלוניא[ב] וכ"ה נוסח ארם צובה. וכ"ה נוסח אשכנז [בדקתי בסידור הדרת קודש ונציה שנ"ט, וכ"ה נוסחתם כיום]. וכ"ה נוסח תימן.

ב. בדקתי בכת"י א, ג, ה וח' עפ"י הרשימה שכתב עידן פרץ בסידור קטלוניא מהדורתו. ודלא כמו שהדפיס הוא שם כל 'שהיא'. ועיין מה שכתבתי לקמן בסי' מ"ו בהערה אודות סידור זה.

אמנם נוסח איטליה [בדקתי בסידור כת"י משנת ה' כ"ה וכן בדפוס שונצינו רמ"ו] הוא כל 'שהיא', ויתכן שזהו מקור הגהתו של רבינו האר"י. אולם הנוסח המקורי נראה שהוא כל 'שהוא'. והביאור בנוסח זה הוא 'שיעור' כל שהוא.

ומצאנו נידון כעין זה ממש בנוסח המשנה בשבת פ"ט מ"ו לגבי שיעורי הוצאה: פלפלת כל 'שהוא', או כל 'שהיא'. דבגמ' בדף צ' ע"א בכל הנוסחאות שלפנינו [דפוסים, כת"י אשכנזי, ספרדי וקטע גניזה] הנוסח כל 'שהוא'. ובנוסח המשנה בכת"י פארמה שהוא הכת"י הקדום שיש לנו [והוא איטלקי], הנוסח הוא כל 'שהוא', וכ"ה בקטע גניזה. וכ"ה נוסח הרמב"ם, וכ"ה בספר המדריך המספיק ערך פלפלת. **אולם** בכ"י קופמן, קמברידג' ופירנצה [שהם גם כת"י איטלקים] וכן בדפוס נאפולי ר"נ הנוסח הוא כל 'שהיא', וכ"ה ברי"ד ובריבב"ן על הגמ' שם. **ונראה מהנ"ל שהנוסח הקדום הוא 'שהוא'**, אולם האיטלקים הגיהו את הנוסח כבר בתקופה קדומה במשנה וגם חכמיהם בגמ', וזה מתאים גם לנוסח הסידורים האיטלקים וכנ"ל.

נמצא שאין שום צורך והכרח להגיה את הנוסח הקדום שברוב עדות ישראל, כל 'שהוא', שמסתבר שהוא הנוסח שיצא מתחת התנאים והאמוראים מסדרי התלמוד, והגהת רבינו האר"י בזה היא עפ"י הפשט וכפי שהגיהו חכמי איטליה, ואין בה הכרח.

תשבחתא או תושבחתא

הנוסח הקדום בכל העולם בברכת ברוך שאמר וישתבח היה מלך [גדול ו]מהולל 'בתושבחות', וכפי שכתב ידידי הרב אהרן גבאי בקובץ 'מנורה בדרום' כ"ט [כסלו תשפ"ב] עמ' ל"ח הערה כ"ו עי"ש. אולם מהרח"ו כתב בשם רבינו האר"י בזה"ל: גם בתשבחות התיו בחירק ולא בשורק כמו שכתבו המדקדקים, והרד"ק ז"ל כתב שהוא במשקל תפארת ע"כ. וכונתו למה שכתב הרד"ק במכלול דף קס"ו ע"א: תפעלה, תפארה וכן תשבחה שנאמר בתפלות וכן תשבחות התי"ו בחירק ע"כ. ואכן רבים מהמדקדקים הגיהו כן ע"פ הרד"ק הנ"ל ומהם הרש"ס, הרז"ה ועוד. אולם רבינו האר"י בהמשך שם כתב חידוש גדול יותר 'מדנפשיה' לגבי תיבת 'תושבחתא' שבקדיש וז"ל: תשבחתא התיו הראשונה בחיריק כנזכר לעיל במלת תשבחות ע"כ [וכבר נמצא כן במחזור לר"ה דפוס קושטא ר"צ בקדישים תשבחתא בחירק, וכן בתשבחות]. אולם כבר הביא **הרש"ס** בהקדמה כללית פ"ג עמ' 25-24 את דברי **ר' יוסף קמחי**, אביו של הרד"ק, בספר זכרון עמ' 8 שכתב: ולא יתכן 'בלשון עברי' תי"ו ואחריו וי"ו אלא באותם שהם ממחלי [ר"ל מנחי] הפ"א, ע"כ יטעה האומר מהלל בתושבחות, כי דינו ויושרו תשבחות בחירק וכו'. וכתב הרש"ס שמשמע מדבריו שבלשון ארמי יתכן תושבחתא, וכ"ה בתרגום בכל מקום, ולכן אע"פ שהרש"ס כתב לומר בתשבחות בחירק, כתב להמשיך לומר תושבחתא בקדיש עי"ש. וכן **הרז"ה** בסידורו הגיה את המלה 'בתשבחות', אולם 'תושבחתא' לא הגיה. וכן **היעב"ץ** בלוח ארש באות נ"ח חלק על הרז"ה לענין 'בתשבחות', שיש לומר 'בתושבחות', כמנהג הקדום, וסיים שם בפשיטות שדרך הריבוי בארמית תושבחתא עי"ש. הרי שפשוט לכולם שבארמית זה 'תושבחתא', וכל המחלוקת היא על העברית. וכן אנו אומרים בבריך שמיה: אנא אמר

'תושבחן'. וכנראה שרבינו האר"י לא ראה את דברי ר' יוסף קמחי הנ"ל שכתב להדיא 'בלשון עברי', אלא רק את דברי הרד"ק שקיצר בזה, וכתב מדנפשיה להשוות את לשון ארמי ללשון עברי. אולם להאמור אין הדברים דומים, וכפי שכתבו שאר המדקדקים. וכיון שכל חילו של רבינו האר"י בענין זה הוא ע"פ דקדוק, וכפי שכתב במפורש - בדבר כזה אזלינן בתר שאר המדקדקים, ובתר מקור הדברים שהוא ר' יוסף קמחי, וע"כ נראה שהעיקר הוא לומר בקדיש 'תושבחתא' [וע"ע במאמרו של הרב יהודה חטאב בירחון 'אור תורה' שבט תש"ס שגם העלה כן][ג].

ג. **הערת הרב אהרן גבאי**: הדברים נכונים למעשה, ואני אף נוהג לומר תושבחות גם בלשון הקודש, וכמנהג הישן בכל ישראל. ולענ"ד אילו ידע הרב יוסף קמחי שכך נוהגים כל ישראל ממזרח שמש ועד מבואו, לא היה חולק על זה. וכל זה לגבי לשון הקודש, אבל בלשון ארמית לית דין צריך בשש שיש לומר תושבחתא, וכמו שהסביר המחבר שליט"א בטוב טעם ודעת, וכדאי לדעת שכך בפועל היה מנהג הספרדים עד לדור האחרון, שכן מודפס תושבחתא בכל סידורי ליוורנו שראיתי.

טז. עניית אמן בין הפרקים של ברכות ק"ש

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"ד, וכאן בהרחבה.

ביאור דברי הב"י והשו"ע בסי' נ"ט ס"ד

כתב הב"י בסי' נ"ט: ומשמע מדברי תשובה זו [של **הרא"ש**] שגם אחר הבוחר בעמו ישראל באהבה היה עונה אמן. אבל ה"ר יונה כתב בשם הר"מ (ברכות פ"א הי"ז) שאין לו להפסיק כלל דכיון שאומר הברכות על ק"ש אין לו להפסיק בין הברכה והדבר שמברכים עליו וכן הסכימה דעת הרמ"ה והרמב"ן ז"ל עכ"ל. וטעמו של הרא"ש אפשר שהוא מפני שאין ברכה זו על ק"ש שהרי אין אנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על ק"ש הלכך לא הוי אמן הפסק בין הברכה לק"ש. **אי נמי דע"כ לא אמרי הני רבוותא שאין לו להפסיק אלא כשעונה אמן אחר ברכת עצמו אבל כשעונה אמן אחר שליח ציבור לא הוי הפסק. וכן כתב רבינו בסימן ס"א בשם הרמ"ה** שאם הקדים וסיים הבוחר בעמו ישראל באהבה קודם שליח ציבור יכול לענות אמן כשמסיים שליח ציבור דלאו עונה אמן אחר ברכותיו הוא אלא אחר שליח ציבור, והפסקה ליכא דלא גרע משאלת שלום דמפסיקין בין ברכה שנייה לשמע. ומ"מ לא נהגו העולם כדברי הרא"ש ואינם עונין אמן כלל אחר שום ברכה מברכות ק"ש אלא אומרים עם שליח ציבור מלה במלה כל הברכה וחתימתה ושוב אין להם לענות אמן דא"כ הוה ליה עונה אמן אחר ברכותיו. וכן כתב מהרי"ק בשורש מ"ב שהוא לא היה נוהג כמנהג הרא"ש בזה. וגם מדברי הרמ"ה שכתבתי יש ללמוד שאין צריך למהר לסיים קודם שליח ציבור **אלא שאם אירע שסיים קודם שליח ציבור עונה אחריו אמן** ע"כ. ובשו"ע בס"ד כתב: ברכת יוצר וערבית אומר עם השליח צבור בנחת ולא יענה אמן אחר סיום הבוחר בעמו ישראל באהבה משום דהוי הפסק ע"כ. ונחלקו האחרונים מה הביאור בשו"ע וכאיזה תירוץ פסק ומה ההבנה במנהג העולם שכתב בב"י;

הבה"ל כתב: אבל יותר נכון לאמר מדסתם הב"י בשו"ע להורות דדעתו שלא כהרמ"ה, רק דדברי ר"י כפשטן דאפילו סיים הבוחר קודם הש"ץ לא יענה אמן על הש"ץ משום הפסק 'וכתירוץ הראשון של הב"י' עי"ש. **<u>אולם</u>** דבריו צע"ג, שהרי הב"י הביא ראיה ברורה לתירוצו השני מדברי הרמ"ה שהובאו בטור בסי' ס"א, דלתירוץ הראשון יקשה סתירה בדברי הרמ"ה, וע"כ כתירוץ השני, וכפי שכבר כתב **הפרח שושן** בכלל א' סוסי' ט"ו שהובא **בעה"ש** סי' ס"א אות ב' עי"ש, ופסקו כן למעשה שעונה אמן אם הקדים את הש"צ עי"ש.

עוד כתב הבה"ל בסוף דבריו: ולפענ"ד בב"י אין שום ראיה שיסבור בעצמו כהרמ"ה רק שמביא ראיה ממנו לדבריו וסבר הב"י דיותר טוב שיסיים בשוה לצאת ידי הכל עי"ש. וכ"כ הכה"ח באות כ"ו: ומה שכתב ב"י אח"כ בשם הרמ"ה שאם אירע שסיים קודם ש"ץ עונה אחריו אמן - הוא לדעת הרא"ש, אלא רק שמביא ממנו ראיה שאין צריך למהר

לסיים קודם ש"ץ ויפה עושים העולם כדי לצאת לכתחלה עי"ש. אולם הרואה יראה שפירושם דחוק בב"י, שסיים 'רק' בדברי הרמ"ה וליה לא ס"ל, ופשט הדברים הוא שהב"י קאי לתירוצו השני שלכל הדעות אם סיים לפני הש"צ עונה אמן, וכך סבירא ליה. וכן מתבאר להדיא מדברי מהריק"ש בהגהותיו **ערך לחם** שם שכתב: אירע לו שסיים קודם ש"צ ברכה ראשונה עונה אמן אחר ש"צ ע"כ[א]. והרואה יראה שהעתיק ממש את סוף דברי הב"י הנ"ל, א"כ ס"ל שכך דעתו של הב"י 'למעשה'. ואת דבריו העתיקו בספר **שולחן מלכים** [בויאנו] ובשו"ת **בית דוד** סי' ל"ט עי"ש. וכ"פ בשו"ת **זכור לאברהם [אלקלעי]** מערכת הא' דף ג' ע"א וז"ל אנן בדידן קי"ל כמ"ש מרן בב"י שאין לענות אמן אחר שום ברכה מברכות ק"ש אלא שאם אירע שסיים קודם ש"צ עונה אחריו אמן ודלא כהגה סי' נ"ט ס"ד עי"ש. וכן הבין בפשיטות **השע"ת** [שהזכירו הבה"ל] שכתב: ומבואר בב"י שאם סיים קודם הש"ץ עונה אמן אלא שאין לו למהר לסיים קודם אלא יסיים בשוה ואז לא יענה אמן דהוי כעונה אחר ברכותיו ע"כ. הרי שכתב כן למעשה בדעת השו"ע.

מו"מ בדברי הכה"ח בענין זה

הנה הכה"ח באות כ"ו הבין בשם כמה פוסקים שאין לענות אמן אפילו שסיים קודם הש"צ [וכהבנתו בב"י הנ"ל], אולם דבריו צע"ג, וכפי שאבאר; ז"ל הכה"ח: וכן כתב מט"י אות א' דלסברת מר"ן ז"ל לא הותר לענות אמן כלל בין בברכה ראשונה ובין בברכה שניה יעו"ש. וכן כתב ברכ"י סימן ס"א אות ב', ש"צ דף פ"ו ע"ג, וכן כתב א"א שבגליון השו"ע אות א' בשם מהריק"ש, סידור בית עובד אות ג', יפה ללב אות ד' עכ"ד. וכנראה שעל פיו נהגו הספרדים בדורת האחרונים שאף אם סיימו לפני הש"צ לא עונים אמן, וכפי שכתב הנתיבי עם שכך המנהג בירושלים עי"ש.

והנה מדברי המט"י בתחלה נראה לכאורה כהבנת הכה"ח, אולם המעיין היטב בדבריו יראה שכל ענינו שם זה האם לסיים 'לכתחלה' קודם הש"צ וכפסק הרמ"א שהוא 'מבאר' את השו"ע, או שהרמ"א 'חולק' על השו"ע, ואין לעשות כן 'לכתחלה', אולם לא דיבר כלל על אם סיים קודם הש"צ. וכן מתבאר מסוף דבריו שכתב: והיינו דנקט הש"ע ברכת יוצר וכו' אומר עם הש"צ בנחת, ומינה משמע דלא ימהר לסיים וכו' **כדי שלא יצטרך לענות אמן** והי"ל להגה לאומרה בשם י"א אלא דנהג כן בכמה מקומות וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שלא חולק על זה שאם ימהר לסיים יצטרך לענות אמן, אלא ס"ל שלא 'ימהר' לעשות כן כדברי הרמ"א, ודוק היטב. <u>ומה</u> שכתב בדעת הברכ"י בסי' ס"א - המעיין היטב בדבריו יראה שגם הוא מירי לענין 'לכתחלה' ולא 'אם קדם' את הש"צ, וכן הבין השע"ת שהעתקנו, וכ"כ להדיא הבה"ל וז"ל אבל אם סיים קודם הש"ץ אפילו

א. בהגהות אשל אברהם [אופנהיים] על השו"ע כתב: ומנהגינו דאין אנו עונין כלל אמן אחר ברכת קריאת שמע, וכן כתב מוהריק"ש [ערך לחם] ע"כ. והביאו הכה"ח שם, ונראה מדבריו שהבין שאפילו אם סיים קודם הש"צ אין עונין אמן עי"ש. ולהאמור הערך לחם לא כתב כלל את מה שהביא הא"א משמו, ואדרבה דעתו להדיא שאם סיים קודם הש"צ עונה אחריו אמן.

אחר ברכת הבוחר צריך לענות אמן אחר הש״ץ ובזה לא חיישינן להפסק **וכן נראה שהבין כן הברכ״י והש״ת** עי״ש. וכן מתבאר להדיא מדברי החיד״א בקשר גודל סי׳ ט׳ אותיות י״ב-י״ג שכתב בזה״ל: אין עונין אמן כלל אחר שום ברכה מברכות ק״ש אלא אומרים עם הש״צ מלה במלה כל ברכה וחתימתה ואין להם לענות אמן. (ב״י סימן נ״ט): ומזה תבין שאין לענות אמן אחר יוצר המאורות נמי לדידן. (ברכ״י סי׳ ס״א **ובית דוד סי׳ ל״ט** ומטה יהודה סי׳ נ״ט) ע״כ. הרי שציין לדברי הב״ד, והב״ד העתיק במפורש את דברי מהריק״ש שאם הקדים את הש״צ עונה אחריו אמן, וע״כ שהחיד״א לא מיירי בזה כלל, אלא רק את ההנהגה ׳לכתחלה׳ שאין להקדים את הש״צ ולענות אמן גם בברכת יוצר המאורות, ולא מיירי כלל אם הקדים את הש״צ מה דינו. <u>ומה</u> שכתב בשם [המגיה ב]ש״צ - הרואה יראה שהעתיק שם את דברי הב״י עד הסוף, ולאחר מכן את דברי הברכ״י **וגם את דברי הב״ד** וגם את המט״י עי״ש. וגם בזה מוכח מדהעתיק את דברי הב״ד שכונתו על לכתחלה וכנ״ל. <u>ומה</u> שכתב בשם הא״א בשם מהריק״ש - כבר כתבנו בהערה לעיל שאינו נכון. <u>ומה</u> שכתב בשם הבית עובד - הבית עובד העתיק את דברי הקשר גודל הנ״ל [כדרכו] וכבר כתבנו שמדבריו מוכח דמיירי לכתחלה ולא אם הקדים את הש״צ. <u>ומה</u> שכתב בשם היפ״ל - ז״ל שם: ברכת יוצר וערבית אומר עם הש״צ בנחת מלה במלה כל הברכה וחתימות כדי שלא לענות אמן דהוי כעונה אמן אחר ברכותיו, וכ״מ לקמן סי׳ ס״א, וכן מנהגינו וכמ״ש בא״א אשר בשו״ע ושכ״כ מהריק״ש עי״ע, ודלא כמ״ש מור״ם בדרכ״מ ובהגהה בסמוך ע״כ. הרי שגם הוא מיירי בענין ההנהגה ׳לכתחלה׳, ולא מיירי כלל אם עבר וקדם את הש״צ מה דינו. <u>נמצא</u> שמכל הפוסקים שהביא הכה״ח לא נמצא פוסק אחד שיכתוב ׳להדיא׳ שלא עונים אמן אחר הש״צ ׳אם הקדימו׳, ואדרבה מדברי חלקם מתבאר ׳להדיא׳ שכן עונים, ומדברי חלקם אין ראיה כלל לנידון זה. ומאידך פוסקים רבים שציינתי לעיל כתבו להדיא בדעת הב״י והשו״ע שאם הקדים את הש״צ יש לענות אמן, וכך פשטות דברי הב״י וכנ״ל.

דברי שאר הראשונים בענין זה

ובר מן דין, מלבד דברי הרמ״ה והרא״ש המפורשים שיש לענות אמן אם סיים לפני הש״צ,

כך גם דעת **הרא״ה** ברכות מ״ה ע״ב וז״ל במקומות שנוהגים שהש״צ מברך יחד עם הציבור אלא שהם מקדימים לחתום באהבת עולם וש״צ חוזר וחותם אף כאן הדין כן שהם חייבים לענות אמן וכו׳ אבל במקומות שהציבור חותמים עם ש״צ אין ראוי להפסיק כלל בין ברכה לק״ש דהו״ל עונה אמן אחר ברכות עצמו ע״כ עי״ש. והרא״ה כתב ברפ״ב שברכות ק״ש הם ברכות שקבועות לק״ש ואינם ברכות השבח גרידא עי״ש. וזו גם כוונת הרמב״ן בליקוטיו ריש ברכות, ואף שכתב שם שהם ברכת המצוות אין כוונתו ממש לברכת המצוות דהא מפסיקים ביניהם לשאילת שלום וכמו שהקשה המאירי במגן אבות ענין א׳ אלא כוונתו כדעת הרא״ה תלמידו שהם ברכות שנתקנו על ק״ש ולכן אין להפסיק בעניית אמן על ברכתו שלו, אולם בברכת הש״צ לא מיירי שם. ולא מצאנו מי שיחלוק על הרמ״ה, הרא״ה והרא״ש שכתבו שיש לענות אמן על ברכת הש״צ אם סיים לפניו. וע״ע בשו״ת **הרשב״א** ח״ה סי׳ ט׳ שאף באמצע הפרק עונים לאמן עי״ש [וכ״כ להדיא הרא״ה בחידושיו

לברכות י"ד ע"ב עי"ש], וכן פסק הגרח"פ **בשו"ת נשמת כל חי** סי' ד' עיש"ב. וכ"ה בחידושי דינים מרבני ירושלים הקדמונים [שנדפסו בסוף ספר חיים וחסד (מוסאפיה)] אות כ"ד וז"ל אמר **כמהר"ר פאיבש** שיכול לענות אמן על איזו ברכה באמצע ברכות של ק"ש מק"ו ששואל מפני הכבוד ע"כ, ומדכתב 'באמצע ברכות' מבואר דקאי על 'אמצע' הפרק, ומה שכתב 'ששואל' מפני הכבוד - לאו דוקא, אלא כונתו מהדין הנ"ל, אולם הכונה ל'משיב' מפני הכבוד, כמבואר בפוסקים בסי' ס"ו שדין עניית דברים שבקדושה למדים מ'משיב' מפני הכבוד, שהרי הש"צ 'שאל' והציבור 'עונה', וכפי שכתב בשו"ת יבי"א ח"ב סי' ל"ב אות ד' עי"ש. וא"כ בודאי שבפרקים עונה אמן.

ומה שדייק תר"י מדברי הרמב"ם שאיסור עניית אמן אחר הבוחר בעמו ישראל [של ברכת עצמו] הוא משום שמפסיק בין הברכה לבין הדבר שבירך עליו, ומזה נראה שגם אחר ברכת הש"צ לא יענה, דהא מטעם 'הפסק' אתי עלה - זהו לגירסת הדפוסים שלנו שהיא גירסת חכמי פרובנס ברמב"ם [וגם לגירסא זו אין הדברים מוכרחים וכפי שנראה מדברי הב"י בביאורו השני, וכפי שכתב גם הפרח שושן עי"ש], אבל לגירסת רוב כתה"י והספר החתום - אין ראיה כלל, וכפי שאבאר; ברמב"ם בפ"א מברכות הי"ז לפנינו הנוסח הוא: ולמה לא יענה אמן אחר אהבת עולם מפני שהיא סוף ברכות ראשונות של קריאת שמע וכן כל כיוצא בה מברכות שמברכין אותן תחלה לדבר כגון ברכות שמברכין לפני קריאת מגילה והדלקת נר חנוכה, **למען** לא יפסיק באמן בין ברכה ובין הדבר שבירך עליו ע"כ. ובשינו"ס ברמב"ם פרנקל הביאו שכעי"ז גירסת חכמי פרובנס [ספר המאורות 'מפני', ספר הבתים 'כדי', ר' מנוח 'שלא'], ולגירסא זו נראה שהטעם שלא יפסיק חוזר גם על עניית אמן אחר הבוחר בעמו ישראל, וכנראה כך גרס תר"י ברמב"ם. אולם ברמב"ם פרנקל כתבו שברוב כתה"י וכמה דפו"י הגירסא רק '**לא**' יפסיק, ללא מילת קישור כל שהיא, וכך הדפיסו הם עי"ש. ולפ"ז הרמב"ם תרי דיני קאמר; חדא שלא יענה אמן אחר אהבת עולם מפני שהיא סוף ברכות ראשונות של ק"ש. וטעם זה הוא רק על ברכות עצמו ולא שייך לעניית אמן אחר חבירו או הש"צ, שבזה יתכן מאוד שעונה, דלא גרע מעניית שלום בין הפרקים. ולאחר מכן כתב דין אחר והוא 'וכן כל כיו"ב' וכו' מגילה ונר חנוכה 'לא' יפסיק בין ברכה ובין הדבר שבירך עליו, וזה אכן מטעם הפסק, ובזה באמת אסור לענות גם על ברכת חבירו בין הברכה למצוה שמקיים. ולגירסא אמיתית זו נראה שאדרבה יש ראיה מהרמב"ם שמותר לענות אחר ברכת חבירו, שהרי הרמב"ם חילק ביניהם, ומשמע מדבריו שאין הפסק בברכות ק"ש, ולא כמו ברכות המצוות האחרות, ועכ"פ ודאי שאין ראיה מדברי הרמב"ם לאיסורא.

העולה מהמאמר

דעת הרמ"ה, הרא"ה והרא"ש שיש לענות אמן בין הפרקים של ברכות ק"ש אפילו אחר הבוחר בעמו ישראל [למי שהקדים את הש"צ], וכך היא דעת הרשב"א ור' פאיבש שסוברים שאפילו באמצע הפרק עונה אמן, וכ"ש בין הפרקים, ומדברי הרמב"ם, הן לגירסא האמיתית והן לגירסת חכמי פרובנס, אין ראיה להיפך, ולא מצאנו מישהו מהראשונים שיאסור לענות אמן בכה"ג. וכך פשטות דברי הב"י בסוף דבריו וכפי שהבינו

רבים מגדולי האחרונים. אמנם אחרוני הספרדים הדגישו שלכתחלה יש לסיים יחד עם הש״צ ולא להקדימו ולענות אמן, אולם **העיקר הוא שאם הקדים את הש״צ יענה אמן**, הן **על ברכת יוצר המאורות** והן **על ברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה**[ב].

ב. הערת הרב יוסף פריץ: וכ״כ בספרי פריו יתן ח״א, ע״ש באורך.

יז. הנמצא בחדר אחר אי חשיב כמתפלל עם הציבור

נדפס בירחון 'אור תורה' כסלו תשפ"ד.

המ"ב בסי' נ"ה ס"ק נ"ח הביא את דברי החי"א בשם הרדב"ז בח"ב סי' תר"נ שהנמצא בחדר אחר - כדי שיהיה כמתפלל עם הצבור צריך שלא יהיה לחדר פתח אחר רק דוקא דרך הבית הגדול עי"ש. אולם מאידך הרדב"ז בסי' ב"א קל"ט [שהובא בכה"ח סי' צ' אות קי"ב] נשאל: ראובן תורתו אומנותו ויש לו בית סמוך לבית הכנסת ובו חלון גדול על בית הכנסת ובאותו בית בית מדרשו, היכן עדיף שיתפלל, והשיב שיותר טוב שיתפלל בבית מדרשו מאשר ילך לבית הכנסת דאיכא תרתי; שהוא מקום קביעות תלמודו, ותו שמתפלל עם הצבור 'ממש' בקדיש וקדושה ועונה עמהן אמן כאותן העומדים בבהכ"נ עי"ש. וכבר הקשה סתירה זו בספר באר יעקב [קרויזהר, תרפ"ז] בסי' נ"ה סק"כ ונשאר בצ"ע[א].

אולם נראה שהח"א לא דקדק היטב בדברי הרדב"ז בסי' תר"נ, דהמעיין בדבריו יראה גם בשאלה וגם בתשובה שהשאלה היא האם חשיב כמתפלל 'בבית הכנסת', וע"ז חילק אם נפרצה במלואה או לא וכן אם יש פתח אחר או לא כדי שיחשב ממש כמתפלל בבית הכנסת, אבל בשביל תפלה 'בצבור' לא צריך תנאי זה, ולכן בסי' ב"א קל"ט דמיירי שביתו הוא בית מדרשו ועדיף מבית הכנסת אלא שצריך להתפלל עם הציבור כתב דמהני וחשיב תפלה בצבור, ודוק. ועי' בכה"ח בסי' נ"ה אות ע"ג בשם ספר מלכי בקדש ועוד אחרונים דכה"ג חשיב כמתפלל עם הצבור.

וע"כ העיקר הוא שהמתפלל מחוץ לבית הכנסת, בין אם זה בחדר או בבית או בחוץ ממש, דינו כמתפלל 'בציבור' ממש אלא שחסר לו מעלת 'בית הכנסת'. ואם אין פתח אחר לחדר אלא דרך בית הכנסת - חשיב כמתפלל 'בבית הכנסת' ממש.

א. הערת הרב שמואל ללזר: בדברי הרדב"ז שם לא מבואר כלל דהוי תפילה בציבור, אלא רק כתב שבכי האי גוונא עדיף להתפלל בבית המדרש. ואפשר שלעולם אינו דרגה של ציבור שנמצא באותו בית יחד עימם, אלא נמצא בדרגה פחותה, אולם מה שמתפלל בבית מדרשו זה משלים את החסרון הזה, ועדיף ממנו. ואם כן אין כל סתירה בדברי הרדב"ז ע"כ.

תשובתי: לשון הרדב"ז שמתפלל עם הצבור 'ממש' נראה שזהו ממש תפלה בצבור, וכפי שאכן סברו המלכי בקודש וסיעתו. ועוד שהרדב"ז היה צריך להסביר ולפרט סברא זו שאע"פ שאינה תפלה בצבור 'גמורה' - מ"מ מעלת בית המדרש משלימה ועדיפה עליה, ולהביא ראיה או להסביר מנין ומדוע מעלה זו עדיפה, וע"כ נראה שדעתו דהוי תפלה בצבור 'ממש'.

יח. אמירת דבר שבקדושה כנגד ריח של 'בואש' או 'פצצת סירחון'

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

בירושלמי שבת פ"ב ה"ב איתא: עיטרן בין כבה בין דלק ריחו רע. שלא תאמר הואיל וריחו רע יהא טעון הרחק ארבע אמות לפום כן צריך מימר אין מדליקין בו ע"כ. ומבואר שא"צ להרחיק מעטרן שריחו רע. וביאר החי"א כלל ג' סי"ב בזה"ל: נ"ל דדבר שטבעו ריח רע מותר ולא נקרא צואה אלא מה שנסרח מחמת עיפוש כדאיתא בירושלמי וכו', וכן משמע בסוכה י"ב ע"כ. והובא באחרונים בסי' פ"ו.

אולם אין פירוש זה מוכרח, דבפירוש 'משבי"ח' על הירושלמי שם [פיטרסבורג תרע"ח] ביאר דאין ריחו של העיטרן רע 'כל כך' עד שיהא אסור לברך נגדו עי"ש. ומבואר מדבריו שאין שום חילוק 'בעצם' בין רע מטבעו לרע מחמת עיפוש, אלא תלוי כמה רע.

וכן נראה מדברי **הצדה לדרך** מאמר א' כלל ב' פ"א [שהביא הא"ר בסי' פ"ר] שכתב: אסור לקרוא כנגד כל טינופת שריח רע, ולא במקום שריחו רע או קץ בו כגון מרתפות היין וכיוצא בהן ע"כ. והפמ"ג בהביאו את דברי הא"ר הנ"ל הוסיף שריחו רע 'מעיפוש וכדומה'. [והמ"ב בסק"ג כתב כן בפשיטות ולא כתב שזוהי הוספה של הפמ"ג ע"ד הצד"ל והא"ר]. אולם אין זו פשטות דברי הצד"ל, אלא נראה שכל שריחו רע קאמר, דאל"כ הו"ל לפרושי להדיא. וכ"כ להדיא בספר **מקור חיים** [בכרך] סי' ע"ט ס"ז בדעת הצד"ל - עי' לקמן.

וכ"ד המקור חיים גופיה בכמה דוכתי; <u>בסי'</u> ע"ט ס"ד כתב: ונראה דיש בני אדם שמואסין בריח גבינה וריח עלי דובאק וכן יש כמה מיני ירקות שריחם רע כמבואר בש"ס וש"ע סי' תר"ל סי"ד וכן ריח שום כבפ"ק דסנהדרין די"א ע"א ומי רגלי חתול - כל שריחו רע להאי גברא אסור, כך נ"ל מסברא עי"ש שהאריך בזה. <u>ובס"ז</u> שם הביא את דברי הצד"ל הנ"ל, וכתב שזה ראיה למה שכתב בס"ד הנ"ל. <u>ובסי'</u> פ"ו כתב: לשון המשנה מים רעים ונראה דהיינו סרוחים בטבע על כן מאיסי לאינשי [וצריך ד"א ממקום שכלה הריח] משא"כ מים טובים שנסרחו סגי בכלות הריח וכבר הארכנו למעלה ס"ס ע"ו ע"כ. ומבואר מדבריו שאדרבה סרוח בטבעו חמור יותר מעיפוש.

ונראה דעד כאן לא פליגי אלא בריחות שאינם ממש כריח צואה וכדומה, אולם **בריחות 'כימיים' כמו פצצת סירחון או 'בואש' וכדומה, שהריח הוא ממש ריח צואה, אסור לכל הדעות**, שהרי הדבר פשוט שאם יהיה פרי מעופש וכדומה ש'ינטרלו' לו את הריח - לא יהיה איסור לקרוא לידו, כיון שהעיקר הוא 'הריח' ולא 'העיפוש' בעצמו. וא"כ ה"ה להיפך, אם 'ייצרו' את הריח הרע של העיפוש ללא העיפוש - יהיה אסור לקרוא כנגדו. וזהו בדיוק המצב בבואש ובפצצת סירחון שמכילים תרכובות אורגניות כימיות של ריחות רעים הנוצרים במהלך פירוק חומר אורגני כמו בשר רקוב, צואה וכדומה.

ולפ"ז כיון שהצליחו ליצור באופן מלאכותי את אותו הריח שיוצר העיפוש בשאר הדברים - **נראה פשוט שדינו כדין ריח 'שאין' לו עיקר ואסור לקרוא כנגדו**. וראיתי לכמה מחכמי הזמן שדנו בזה וכתבו צדדים לכאן ולכאן, אולם לפי דעתי הדבר פשוט לאיסורא, ובפרט שגם עצם חידושו של החי"א עפ"י הירושלמי אינו מוכרח ויש חולקים עליו, וק"ו בזה שאסור לכו"ע וכנ"ל.

יט. עמידת הציבור בחזרת הש"צ

נדפס בקובץ 'תורת ציון' תמוז תשפ"ג.

כתב הדרכ"מ בסי' קכ"ד: מצאתי כתוב בהגהות מנהגים שכל העם יעמדו כשחוזר השליח ציבור התפילה והביא קצת ראיה לדבריו ע"כ. וז"ל **הגהות מנהגים** [טירנא] ליום חול אות י': ירושלמי [איכה רבה פתיחתא י']. כולא יומא את קאי בשוקא ולית את לעי ובשעתא זעירתא את לעי, מכאן שאין לישב בשעה שהש"ץ אומר י"ח, מצאתי. וכן ראיה ברורה מלשון רבי יצחק: למה תוקעין כשהן יושבין וחוזרין ותוקעין כשהן עומדין ע"כ. וכעי"ז הוא **בספר חסידים** אות י"ח וז"ל ועל אותן היושבין בבית התפלה ומראין עצמם כעיפים ואינם יכולים לעמוד עליהם הכתוב אומר ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל כל יומא לא לאי ובעידן צלותיה לאי כל היום עומד בשוק לפני הפקיד או לפני לצנות אחר ואינו עיף ובשעת התפלה אינו יכול לעמוד ע"כ.

ומה שהביא הגהות מנהגים ראיה מדברי ר' יצחק למה תוקעין וכו' - הנה אמת שנחלקו בזה הראשונים שם, <u>**דבעה"מ**</u> בסוף מסכת ר"ה כתב לפרש אחרת משא"ר וז"ל התקיעות שתוקעין כשהן יושבין הן התקיעות שתוקעין על סדר הברכות בתפלת ש"צ, ואע"פ שהן מעומד לש"צ - 'אינן לשאר העם אלא מיושב', ותקיעה דמעומד היה מנהג בידם שהיו תוקעין לאחר שיוצאין מבהכ"נ וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו שהצבור יושבים בשעת חזרת הש"צ וכן התקיעות שבהם. אולם **שה"ל** בסי' ש"ב הביא דבריו וכתב שזה אינו דבודאי תקיעות דמעומד הן אותן שעל סדר הברכות, והן לכל הצבור בעמידה דהא ש"צ מוציא את הרבים יד"ח והרי הן כולן עומדים ומכוונין את לבם בתפלת החזן. ואפילו אם כולן בקיאין ומתפללין כאו"א ביחידי בלחש וכו' מ"מ מנהג הצבור בעמידה עד שהוא משלים סדר הברכות, **'וכן המנהג פשוט בישראל אפילו בשאר ימות השנה לעמוד כל הצבור בעמידה בעוד שהחזן חוזר ומסדיר י"ח ברכות של תפלה'**, והטעם שאם יש ביניהן מי שלא כיון בתפלתו אפשר שמכוין לבו עם ש"צ ודיו וכו' עי"ש. וגם שא"ר שם פירשו כן ודלא כבעה"מ, וא"כ לדבריהם שפיר הוי ראיה מדפשיטא ליה לגמ' שעומדים בתקיעות ש"מ שעומדים בכל תפלת י"ח וכנ"ל.

ובשו"ת הלק"ט ח"ב סי' פ' כתב להביא ראיה מהא דשמואל היה יושב בחזרת הש"צ ביוה"כ ועומד רק בוידוי כמבואר בסוף יומא [פ"ז ע"ב], ומשמע דשרי לשבת. וכתב שאפשר לדחות שהיה חולה או עייף מהתענית עי"ש. ובאמת שהסמ"ג [עשה ט"ז] כבר רצה להביא ראיה מזה שאין צורך לעמוד ביוהכ"פ כולו, ודחה שאולי היה זקן או חולה עי"ש, וא"כ ה"ה לגבי חזרת הש"צ הדחיה כנ"ל, וכפי שכתב הלק"ט. וכן מצאנו שנהג בעל **תה"ד** כמובא בלקט יושר עמ' 27 וז"ל: וזכורני כשאינו יכול לעמוד בטוב אחר קדושה היה יושב עד שמגיע ש"צ לברכת שומע תפלה ועומד עד אחר שאמר מודים דרבנן, אבל כשיכול לעמוד עומד מתחלת י"ח עד אחר שאומר אמן יהא שמיה כשאין אומרים

תחנה וכו' עי"ש. הרי שמחלק בין יכול ללא יכול, וכשיכול היה עומד, כיון שכך הוא שורת הדין.

ובשו"ת יחו"ד ח"ה סי' י"א במהדורה החדשה בהערה 1 הביאו מכת"י של מרן הגרע"י זצ"ל שכתב להוכיח מהסמ"ג הנ"ל שאין צריך לעמוד אפילו בריא, מזה שדן על עמידה 'ביוהכ"פ' והוצרך להעמיד בזקן או חולה, ותיפוק ליה משום חזרה, אלא ודאי שלדעתו א"צ לעמוד אפילו בריא עי"ש. אולם אפשר לדחות בכמה אנפי; חדא דהוא עסוק בעניני יוה"כ ולכן הכריח כן מענין יוה"כ, ואה"נ אם היה דן לגבי חזרת הש"צ היה מכריח כן גם מכאן. ועוד, דכונתו להוכיח גם למי שסובר שאפשר לשבת בחזרה [וכדעת בעה"מ והמאירי], ולדבריו אין להוכיח שהיה זקן או חולה מזה שישב בחזרת הש"צ, מ"מ לענין העמידה ביוה"כ יש לדחות כן. ולכן אין להביא ראיה מהסמ"ג שמותר לשבת בחזרת הש"צ, ודוק היטב.

והמאירי בסוטה מ' ע"א כתב שנהגו ברוב המקומות להיות הכל עומדים כשהש"צ אומר ברכנו בברכה המשולשת וכו' כשאין כהנים שהרי במקום נשיאות כפים היא עי"ש. וכ"כ במגילה כ"ד ע"ב וז"ל ובמסכת סוטה התבאר שברכת כהנים צריכה וכו' ובעמידה, ומכאן נוהגים בספרד להיות כל הצבור עומדין בשעה שש"צ אומר ברכת כהנים אפילו במקום שאין נושאין כפיהם עי"ש, ונראה מדבריו שבחזרת הש"צ גופיה היו יושבים, ודוק.

ובירושלמי סוף מסכת ר"ה איתא: רבי זעירה ורב חסדא הוון יתיבין תמן בתקיעתא. מן דצלון את צלותא קמי רב חסדא בעי מצלייה. אמר ליה ר' זעירא לא כבר צלינן, אמר ליה מצלינא וחזר ומצלי עי"ש. ובחידושי 'אור גדול' על המשניות בסוף מסכת ר"ה כתב לדייק מהמילים 'יתיבין' שהיו יושבים בחזרת הש"צ עי"ש. אולם בספר 'שרידי הירושלמי' [מן הגניזה שבמצרים, גינצבורג, ניו יורק תרס"ט] עמ' 151 הנוסח הוא 'יהיבין' תמן, והיינו 'נתונים' או 'נמצאים', וזוהי הכונה 'תמן' דהיינו 'נמצאים בבבל'. ובספר 'פירושים וחידושים בירושלמי' [להנ"ל], ברכות ח"ג עמ' 442, כתב שגם לגירסתנו 'יתיבין' הכונה כן, ואין הכונה ישיבה ממש, דאין משמעות לזה שהיו 'יושבים' בבבל, אלא 'נמצאים' שם, וציין לעיין בדבריו בח"א עמ' 354 שהוכיח גם כונה זו במקום ההוא בירושלמי עי"ש. ולפ"ז אין שום ראיה שיושבים בחזרת הש"צ.

ומאידך, דעת רוב הראשונים היא שצריכים לעמוד בחזרת הש"צ; כך מפורש בדברי **הרמב"ם** בפ"ט מתפלה ה"ג שכתב שהש"צ מתפלל בקו"ר להוציא את מי שלא התפלל, והכל 'עומדין' ושומעין וכו' עי"ש. וכ"כ עפ"י הרמב"ם הנ"ל בספר **מנהג מרשיליא** עמ' 99, **ספר הבתים** תפלה שער ט' אות ל"א, **ספר השולחן** תפלה שער ה' **והאבודרהם** עי"ש. ומפורש בדבריהם שיש 'לעמוד'.

אמנם בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' י"א הביא משו"ת ישכיל עבדי ח"ב סי' ב' שכתב שאילו היו דברי הרמב"ם כפשטם, היה לו להרמ"א להביאם, ולמה הוצרך להביא זאת מדברי הגהות מנהגים. אלא ודאי דלאו דוקא עמידה, אלא הוא על דרך שאמרו (בסוטה

לט ע״א), כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה, שנאמר וכפתחו עמדו כל העם, ואין עמידה אלא שתיקה וכו׳. וכן כתב הרה״ג רבי יצחק אייזיק ליבס בשו״ת בית אבי חלק ג׳ (סימן קט״ו אות ו׳) עי״ש.

אולם, פירוש זה תמוה עד מאוד ולא ניתן להאמר כלל ברמב״ם, דאטו הרמב״ם הוא ׳תנ״ך׳ שכותב ברמזים שעמידה היינו שתיקה? אטו נאמר שכשכתב הרמב״ם לעיל מיניה גבי תפלת הלחש: והכל ׳עומדין׳ מיד ומתפללין בלחש, דהיינו ׳שותקין׳? ומנין רצה הרמב״ם שנדע היכן כונתו עומדים ממש והיכן כונתו שותקין? ומה שכתבו שמזה שהרמ״א לא הביא מהרמב״ם זה אומר שאין כונת הרמב״ם כפשוטו - גם זה תמוה עד מאוד, דאטו מפני זה נוציא את הרמב״ם מפשוטו? וכבר מצאנו בעוד מקומות שהרמ״א לא זכר מדברי הרמב״ם, ולדוגמא בדרכ״מ סוף סי׳ נ״ו שהביא את מחלוקת מהרי״ל והגהות מרדכי האם יש חובה לעמוד בקדיש או לא עי״ש, ולא זכר מדברי הרמב״ם בפ״ט ה״א שכתב: בשחר ׳כל העם יושבים׳ וש״צ יורד לפני התיבה ׳ועומד׳ באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש וכו׳. ובה״ה שם כתב יותר במפורש שלאחר התחנון ׳יעמוד ש״צ לבדו׳ ואומר קדיש עי״ש. הרי שמפורש ברמב״ם שרק הש״צ עומד בקדיש וכל העם יושבים, אז האם בגלל שהדרכ״מ לא הביאו נאמר שגם שם הכונה שהש״צ ׳שותק׳ ולא ׳עומד׳ ממש? אלא ודאי שאין לדברים אלו שחר, ודברי הרמב״ם ושא״ר שהעתיקוהו כפשוטם שהציבור ׳עומדים׳ בשעת חזרת הש״צ.

ובספר פסקי תשובות סי׳ קכ״ד אות י׳ כתב שהרמב״ם מיירי כשיש בין הציבור כאלו שאינן בקיאים להתפלל היוצאים ידי חובתן מהש״ץ, ואין להביא ממנו ראיה לדידן שכולם בקיאים, אולם ההגהות מנהגים מיירי בזמננו שכולם בקיאים ואעפ״כ כתב לעמוד, ולכן הביא הרמ״א ראיה ממנו עי״ש. אולם גם זה אינו נכון, דגם בזמן הרמב״ם היו בקיאים, וכפי שמתבאר מהשאלות שנשאל בסי׳ רכ״א ורצ״א [מהדורת בלאו] והתשובות שהשיב עי״ש, וא״כ הרמב״ם דיבר גם בזמנו שהיו בקיאים, וס״ל שהתקנה לא משתנית, וכפי שכתבו שאר הראשונים הנ״ל שגם הם היו בזמן שהיו בקיאים.

וכ״כ להדיא **ר״א בספר המספיק** עמ׳ 80 לגבי הקדושה שנאמרת בברכה השלישית, שאין לדמות בה ישיבה משום שהיא באמצע התפלה אשר התנאי בה העמידה עי״ש. וכ״כ עוד בעמ׳ 195 שבחזרה לא כל האנשים מתפנים לשמוע אותו בתשומת לב ׳ובעמידת נימוס כעמידתם לתפלה׳ אלא עמידת טורח והתעסקות בשיחה זה עם זה וכו׳ עי״ש, ומבואר שצריך לעמוד כעומד בתפלה.

וכ״ה במנורת המאור [אבוהב] נר ג׳ סי׳ קי״א: וצריך לעמוד מעומד שומע התפלה כשש״צ חוזר התפלה עי״ש. וכן מתבאר מדברי **ר׳ בנימין** אחי שה״ל בסי׳ ס״ז שכתב גבי עמידה בויכולו לאחר העמידה בליל שבת, שהטעם שעומדים הוא לפי שעכשיו סיימו תפלת לחש והן נמצאין עומדין ׳וצריכין עוד לעמוד בברכה אחת מעין שבע׳ וכו׳ עי״ש, ומבואר דפשיטא ליה שצריכים לעמוד בברכת מעין ז׳ מדין חזרת הש״ץ.

וגדולי האחרונים הספרדים העידו שנוהגים לעמוד, וכפי שכתב בספר שכנה"ג סי' קכ"ד הגה"ט אות ב', שהביא את דברי הרמ"א בס"ד שכתב: י"א דכל העם יעמדו בשעה שהש"ץ חוזר התפלה. וכתב: וכן הוא המנהג ע"כ. וכ"כ בשו"ת הלק"ט ח"ב סי' פ' שבקה"ק של ספרדים כולם מעומד בחזרה והכי מסתברא ע"כ. וכ"פ גדולי חכמי הספרדים כמובא בכה"ח סי' קכ"ד אות כ"ד עי"ש[א]. וכן היה נוהג הגרב"צ אבא שאול זצ"ל כפי שהעיד נכדו בקובץ 'ויברך יהודה' ח"ז עמ' כ"ט וז"ל ואני זוכר את מור זקני בעל האור לציון זצ"ל שכל עוד שהיה יכול לעמוד היה עומד בחזרת הש"ץ וכו' עי"ש.

הן אמת שבקהלות האשכנזים יש שהקלו לשבת, וכפי שהעיד בשו"ת הלק"ט שם שבקהלות אשכנזים שבוירונה נהגו לשבת. וע"ע בפסקי תשובות שם בשם כמה אחרונים מקהלות אשכנז שהעידו שנוהגים לשבת, וחלקם אף עשו מעשה בעצמם וישבו. אולם גם אצלם אין זה מנהג ותיקין, דהפמ"ג שהביא המ"ב בס"ק כ' כתב שמנהג הקדמונים היה לעמוד, ועכשיו בעו"ה כל אחד עושה כפי דעתו ומהם יושבים ומשיחים עי"ש. והערוך השולחן בסי' קכ"ד ס"ט כתב שיש לנהוג לעמוד אא"כ אינו בבריאותו דאז מותר לו לישב וכן נוהגין כל יראי ה' עי"ש. ולפי האמור ודאי שהעיקר הוא גם לאשכנזים לעמוד.

לסיכום: דעת הרמב"ם ורוב הראשונים שיש לעמוד בחזרת הש"צ, וכן עיקר למי שיכול, פרט לזקן וחולה וכדומה שיכולים לשבת.

א. בשו"ת יחו"ד שם כתב בזה"ל: וכ"כ הגאון רבי אברהם הכהן מסאלוניקי בספר טהרת המים (שיורי טהרה, מערכת ת' אות כט), שמותר מן הדין לישב בחזרת השליח צבור, כיון שכל הקהל התפללו בלחש ויצאו ידי חובת התפלה ע"ש עכ"ד. **אולם** אין דבריו מדוייקים בזה, דז"ל השיורי טהרה שם: וכן מצינו כמה קולות בחזרה, כגון דאיכא כמה מקומות דנהיגי לישב בחזרת י"ח. ואע"ג דהש"צ דקל"ז כתב דאין מותר לעשות כן - מ"מ כ"ע יודו דבדאיכא צורך קצת שהוא חלוש מותר לישב, משא"כ ליחיד המתפלל דאין היתר לישב אלא בדאיכא צורך גדול עי"ש. הרי שלא כתב 'שמותר מן הדין' לשבת, אלא כתב 'שיש כמה מקומות' שנוהגים כן, והוא עצמו נראה דלא ניחא ליה בזה, עפ"י הש"צ שהביא, אלא שכתב ש'כשיש צורך קצת' מותר לישב, אבל לכתחלה נראה דסבירא ליה שיש לעמוד כפסק הש"צ שהביא.

כ. האם הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה או עונים רק קדוש ברוך וימלוך

פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תשפ"ג, וכאן בהרחבה[א].

הגאונים והראשונים שמבואר מדבריהם שאין הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה

הנה בדברי הגאונים והראשונים מבואר שצורת אמירת הקדושה היא שהש"צ אומר נקדישך וכו', והציבור עונים קק"ק. וכן לעומתם אומר הש"צ, והציבור עונים ברוך. וכן ובדברי קדשך אומר הש"צ, והציבור עונים ימלוך;

בגנזי שעכטער ח"ב עמ' 106 הובאה תשובת **רב נטרונאי גאון** וז"ל יחיד שעומד בתפלה ושמע קדוש או ברוך או ימלוך או יהא שמיה רבא מברך אם עדיין לא חתם תפלתו אסור לו לענות וכו' עי"ש, ומבואר בפשיטות שעניית הצבור היא קדוש ברוך וימלוך. **ורע"ג** בסדר תפילת הצבור כתב ש"צ היורד לפני התיבה 'אומר' אבות וגבורות וקודם קדושת השם 'אומר' כתר יתנו לך וכו' [כך היא נוסחתו כל השנה] עי"ש. ובסדור **רס"ג** עמ' ל"ח יותר מפורט, וז"ל ואחרי מחיה המתים הוא מוסיף בתפלה את התחלת הקדושה ואומר נקדישך וכו' ועונים קדוש וכו' ואומר אז בקול וכו' ועונים ברוך כבוד וכו' ואומר וכו' ועונים ימלוך וכו' [עי"ש נוסח הקדושה, ארוך יותר משלנו]. וכ"ה בסדור **ר"ש ב"ר נתן** וז"ל וכשיגיע אל משולשת כדבר האמור על יד נביאך וקרא זאל"ז ואמר יענו קדוש וכו' עי"ש. וכן **הרמב"ם** בסדר התפלות האריך בזה וכתב בעת שש"צ אומר בברכה זו וקרא וכו' כל העם עונין קדוש וכו' וכשהוא ואמר איה מקום וכו' כל העם עונין משבחין ואומרין ברוך וכו' וכשהוא אומר וכו' עונין ימלוך וכו' עי"ש[ב]. **ובמחזור ויטרי** כתב ש"צ אומר כאן נקדש וכו' עי"ש. ובסידור **ר"ש מגרמייזא** כתב שאסור לספר משיתחיל ש"צ נקדש עד שיגמור כל הקדושה עי"ש. ובסידור **הרוקח** עמ' שכ"ד ש"צ אומר בכל יום נקדש וכו' עי"ש. וכן מפורש בספר הרוקח בהקדמה להלכות ברכות [סוף סי' שי"ט, הובא בקצרה במג"א סי' נ"א סוף סק"ט] שכתב: תמה אחי ר' יחזקיה על שחולקין פסוק זה יהללו את שם ה' כי נשגב ששליח צבור אומר חציו והקהל מסיימין אותו וגומרין פסוק אחר עמו וירם קרן לעמו וגו'. ואומר אני **הלא בפסוק וקרא זה אל זה ואמר כמו כן עושין** וכו'. וטעם

א. עפ"י ההוספות שהוספתי בירחון הנ"ל טבת תשפ"ב. ועי"ש מה שכתב הרב עידוא אלבה ומה שהשבתי על דבריו בהערות.

ב. ידידי הרב שלום כהן אזוג כתב לי שמדברי הרמב"ם אלו שהציבור עונים 'משבחים ואומרים' - נראה שמותר לציבור לומר את מה ששייך לש"צ, דהא אנו נוהגים שהש"צ הוא זה שאומר 'משבחים ואומרים'. **אולם**, השיבותי לו שהרמב"ם ס"ל ש'מעיקרא' כך היתה התקנה, שהציבור הוא זה שאומר מילים אלו, ואין מזה ראיה שלשיטתו דברים שהש"צ אומר - גם הציבור יכול לאומרם.

כולם אפרש לפי קט דעתי לפי שהשרפים קוראים זה לזה להקדיש ליוצרם יחד ומקדישין אחרי כן כולם יחד, כמו כן **שליח צבור אומר ואחר כך מקדישין הקהל עמו** עי״ש. ומפורש שכך הוא הסדר[ג]. **והאבודרהם** כתב ואומר ש״צ בסוף ברכת אתה גבור נקדישך וכו' עי״ש. וכ״כ **הטור** בסי' קכ״ה, ודייק מדבריו הב״י שהציבור לא אומרים נקדישך וכו' אלא הש״צ עי״ש. וכן מבואר **בספר חסידים** סי' תת״ו וז״ל אל ימשוך מי שהוא ש״צ לומר לעומתם ברוך יאמרו וכן ובדברי קדשך וכו' לכן יזהר כדי שיגמור לעומתם ברוך יאמרו ואח״כ יאמרו הקהל ברוך וכו' ואם לא יספיק ש״צ לומר ובדברי עד שהקהל עונין ימלוך אז היחידים יאמרו בלחש עי״ש, וביאר שם המפרש דהיינו שהיחידים שאינם ממהרים לומר יאמרו ברוך וימלוך בלחש אחר אמירת הש״צ לעומתם עי״ש. ועכ״פ מבואר שהציבור לא אומרים נקדש ולעומתם וכו' אלא רק קדוש ברוך וימלוך[ד].

והנה בדברי הראשונים הנ״ל לא מבואר שיש 'איסור' לציבור לומר נקדישך וכו', אלא רק שכך הוא סדר הדברים. אולם **הרא״ש** בתשובה כלל ד' סי' י״ט [שהביא הב״י בסי' קכ״ה] כתב בזה״ל דבר פשוט הוא שאין לומר קדיש עם החזן כי אין אומרים קדיש אלא בעשרה וצריך להבין לחזן ולענות אמן אחריו. כמו כן בקדושה אומר החזן נקדישך ונעריצך וכו' עד שמגיע לקדוש ואז עונין הציבור קדוש עכ״ל. ומבואר שזה לא סתם 'מנהג' בעלמא, אלא לציבור 'אין לומר' קדיש וקדושה השייכים לש״צ. וכן פסק **השו״ע** שם 'אין הצבור אומרים עם הש״צ נקדישך' וכו' עי״ש. וכן נקט **הגר״א** בבאורו עי״ש.

וכתב בספר יש נוחלין [אזהרת התפלה ס״ק י״ד] דהפוסקים סברי דכל מה שנתקן בעשרה צריך דוקא דאחד, דהיינו הש״ץ, יאמר וכל הצבור צריכין לשתוק ולכוון לאותו הענין היוצא מפיו ולא שהם יאמרו עמו עי״ש [וע״ע בפתה״ד אות ב' מה שהאריך בסברת הרא״ש והב״י]. וכן מדברי הרוקח הנ״ל נראה שיש בזה הקפדה כיון שכך סדר הקדושה אצל המלאכים, ואנו עושים את הקדושה כמו שהם עושים, ואם משנים מצורת הקדושה בשמים אין זה 'כשם שמקדישים בשמי מרום', ו'כנועם שיח שרפי קודש'[ה].

והב״י הסתפק גבי לעומתם ובדברי קדשך האם הצבור אומר או לא, וסיים שנראה עיקר שאין הם אומרים אלא הש״צ. וכתב **הדרכ״מ** שכך המנהג פשוט. ובאמת שכך

ג. ועי' בלבושי שרד על המג״א סק״א מש״כ בדעת הרוקח הנ״ל, וצ״ע בכונתו. ועכ״פ מפורש בדבריו גם בסידור [שלא היה לפני הלבושי שרד] וגם בספר כדכתבנו.

ד. והא״ר בסק״א כתב שמשמע מספר חסידים הנ״ל שהקהל יאמרו בלחש נקדישך וכו', ועי' בספר חסידים דצ״ע להבין עי״ש. ולא זכיתי להבין דבריו, דפירוש הספר חסידים ברור, שהציבור היו ממהרים לומר קדוש ברוך וימלוך לפני שהש״צ היה מסיים וקרא, לעומתם, ובדברי, וע״ז קאי כל דבריו, ולא שהציבור היו אומרים את כל הנוסח.

ה. ובספר ברכת אלישע ח״ג עמ' קע״ב - קצ״ה כתב להשיג על ספר 'שרשי מנהג אשכנז' שנקט שלדעת הרא״ש והרוקח יש 'איסור' לציבור לומר את הנוסח הנ״ל, וכתב שלדעתם אין 'איסור' בזה עיש״ב. אולם אין דבריו נראים בזה, וגם המדקדק בדברי הב״י והשו״ע, וכן בדברי הגר״א יראה שהבינו בדעתו שיש בזה איסור, וכמו שהבין בספר יש נוחלין הנ״ל, וכן שאר האחרונים שניסו להבין טעמו של הרא״ש הבינו כן, וכמו שמתבאר מטעמו של הרוקח הנ״ל.

מפורש בדברי הרס״ג, הרמב״ם וספר חסידים הנ״ל שגם את השאר הש״צ אומר ולא הצבור, וכפי שכבר כתב בספר בני ציון [ליכטמן] שם עי״ש.

ולענין קדושת כתר. בדברי המחזור ויטרי בתפלת מוסף מבואר שהציבור לא עונים ׳איה׳ אלא הש״צ אומר עד לעומתם והציבור עונים ברוך כבוד. ולענין שמע ישראל מבואר שם שהציבור עונים. וכעי״ז מתבאר מדברי הרמב״ם בסדר הקדושה לכל יום שלדעתו אומרים איה וכו׳ בכל יום, ושם מבואר שהש״צ אומר אותו ולא הציבור עי״ש.

וכ״נ מדברי הרמח״ל בספרו קיצור הכונות, ענין השופר, שהביא את דברי גורי האר״י [פע״ח שער השופר פ״ז, ועוד] שכשאומרים ׳איה׳ במוסף אפשר לבקש בקשה אחת מתוך ג׳, והביאם בזה״ל **באמור** החזן מלת ׳איה׳ תשאל אחד מג׳ דברים, או שתשיג רוה״ק, או עושר מופלג לעבודתו יתברך, או שיהיו לך בנים צדיקים עי״ש. ומבואר מדבריו שהחזן הוא שאומר משפט זה, ולא כל אחד ואחד.

המתפלל תפלת לחש שלו יחד עם הש״צ - האם יאמר כל נוסח הקדושה או לא

והנה הט״ז הקשה מהא דאיתא בסי׳ ק״ט שהמתחיל תפלת לחש שלו עם הש״צ אומר עמו הקדושה מלה במלה, וחזינן שאין איסור ליחיד לומר את כל נוסח הקדושה עם הש״צ עי״ש. אולם, נראה שלא רק שאין משם קושיא, אלא אדרבה יש שם ראיה לדברי הרא״ש וסיעתו.

הנה מקור הדברים שם הוא מדברי רה״גשהביא הרי״ף בברכות י״ג ע״ב, שכתב: וכד פתח שליחא דציבורא מתחיל ה׳ שפתי תפתח ואומר בהדי שליחא דציבורא מילתא בלחש, ׳ועני קדושה בהדי צבורא׳ וכו׳ עי״ש׳. והנה התוס׳, תר״י והרא״ש כתבו בפשיטות שהוא אומר את כל נוסח הקדושה יחד עם הש״צ, והביאם הב״י בסי׳ ק״ט, ולא הביא חולקים בדבר, ולכן פסק כן בפשיטות בשו״ע. וזה מה שהקשה הט״ז שרואים דשפיר דמי לומר את כל נוסח הקדושה. אולם **המאירי** בברכות כ״א ע״ב בהביאו את דברי רה״ג הנ״ל כתב בזה״ל וגדולי המפרשים [**הראב״ד**] מוסיפים בדבריהם [של רה״ג] שאף נסח הקדושה ר״ל כתר יתנו וכו׳ או איזה נסח שיאמר הוא צריך לאומרו מלה מלה **שיראה לגמרי כעושה עצמו טפל לתפלת** החזן ע״כ. הרי שהרגיש בקושיא זו, וכתב שרק שם יש דין לומר את כל הנוסח כדי שיראה לגמרי כטפל לתפלת החזן, אבל בעלמא לא אומרים את כל הנוסח.

ובר מן דין, דעת רוב הראשונים שם שהיחיד אומר רק קדוש ברוך וימלוך, ולא את כל הנוסח; ראשית, מדברי **רה״ג** גופיה שהביא **הרי״ף** נראה כן, שהרי כתב ׳ועני קדושה בהדי צבורא׳, ונראה שעונה רק עם ׳הצבור׳ ולא עם ׳הש״צ׳. וכ״כ **ספר הבתים** תפלה

ו. ובעיקר דין זה של רה״ג - מדברי רס״ג נראה דלא ס״ל כן, שכתב בסידורו בעמ׳ מ״ד: ומי שנכנס ומצא צבור בסוף י״ח ועומדים בתפילת מנחה והוא חושש שאם ימתין עד שיעבור החזן לפני התיבה ויגמור יעבור לו זמן תפילה יעמוד הוא ויהיה חזן וכו׳ עי״ש. ולא כתב שיתחיל עם הש״צ מלה במלה.

שער ט' סוף אות י"ג וז"ל יש מי שכתב שלדעת רבינו האיי אומר נקדישך וכל סדר קדושה עם הצבור ואינו הפסק. ויש מי שאמר שאינו אומר סדר קדושה אלא עונה קדוש בלבד, וכן נראה מלשון הגאון ז"ל ע"כ. וכ"נ מלשון **הרמב"ם** בפ"י הט"ז שכתב עונה הקדושה עם הציבור ע"כ, וכמ"ש ר' דוד עראמה בביאורו לרמב"ם [והביאו המאמ"ר בסי' ק"ט אות ג']. וכן מפורש בלשון **ר"א** בספר המספיק עמ' 196 [והובא בראש ספר מעשה רוקח] שכתב ואומר את הקדושה בברכה שלישית 'כשהאנשים עונים את הפרקים שיש לענותם' ע"כ. וכ"כ **האו"ז** בסי' צ"ז בשם ר"ח וז"ל וכד פתח ש"צ מסדר צלותיה בהדי ש"צ מילתא מילתא בלחש 'ואומר קדוש עם הצבור' עי"ש. וכן הביא **ראבי"ה** סי' מ"ז ואומר עם הצבור קדוש עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הריא"ז** בפ"ג ה"ב שכתב ואמר הגאון שרשאי אדם להתחיל תפלתו עם שליח ציבור, ואומר ברכת אבות וברכת גבורות עם 'שליח ציבור', ועונה קדושה עם 'הציבור', וכך היו נוהגין הגאונים ע"כ. הרי שחילק את אמירתו לב' חלקים; את ב' הברכות אומר עם 'הש"צ', ואת הקדושה עונה עם ה'ציבור', ולא כתב שאומר את כל הג' ברכות עם הש"צ. וכן מדוייק כנ"ל מדברי **ספר השולחן** הלכות תפילה שער ד' שכתב ימתין עד שיתחיל שליח צבור בקול רם, ויתפלל עמו מלה במלה, עד שיגיע שליח צבור לקדושה, 'ועונה קדושה עם הצבור' ומתפלל שאר התפלה לעצמו ע"כ.

ונראה שכן יש לנקוט לדינא במתפלל עם הש"צ שיענה רק קדוש ברוך וימלוך, וכדעת רוב הראשונים שלא ראם השו"ע שפסק כדעת התוס' וסיעתם.

ועכ"פ התבאר שדעת כל הגאונים והראשונים שהצבור עונה רק קדוש ברוך וימלוך ולא את כל נוסח הקדושה. ואם כי בדבריהם לא נתבאר שיש איסור לצבור לומר את נוסח הקדושה מ"מ כך היה המנהג וכנראה כך תקנו חז"ל את סדר הקדושה, והא חזינן שהראשונים האריכו לכתוב כן שהש"צ אומר כך והצבור עונים כך, ולא לחינם כתבו כן אלא שכך צריך להיות. וכך הבין הרא"ש בפשיטות שיש איסור לציבור לומר את הקטעים של הש"צ.

שינוי מנהג העולם עפ"י דברי המג"א בשם ה'כתבים'

אלא שהמג"א בס"ק ב' כתב שבכתבים איתא: בשעת קדושה יפסע ג' פסיעות לפניו וישאר שם עד נפילת אפים, ויאמר נקדישך ונעריצך וקק"ק בקול רם והשאר יאמר בלחש מלה במלה עם הש"ץ ע"כ. וכתבו המ"ב והערוך השולחן שכך פשט המנהג עי"ש. וכן נוהגים הספרדים.

והנה מדברי המג"א נראה שלדעת האר"י יש טעם 'בסוד' שצריך לומר את כל הקדושה יחד עם הש"צ, ונראה שכן נקטו האחרונים, ולכן שינו את המנהג הקדום עפ"י דברי רבינו האר"י. ובאמת שבספר פע"ח שער חזרת העמידה פרק ב' הלשון כך: והיה אומר נקדישך ונעריצך בקול רם, וגם קק"ק בקול רם, והשאר היה אומר תיבה ותיבה עם הש"ץ, ועוצם עיניו ודולג ג' דלוגים. **וטעם ב' תיבות נקדישך ונעריצך כתוב בתוספתא דמסכת פאה** ע"כ. ומלשון זו נראה שעצם אמירת כל הנוסח עם הש"צ יש לו טעם בסוד, ורק לענין אמירת ב' התיבות הראשונות בקו"ר יש טעם פשטי בתוספתא דמסכת פאה.

בירור דברי רבינו האר"י שנאמרו על דרך 'הפשט'

אולם בשער הכונות בדרושי חזרת העמידה דרוש ג' הנוסח שונה וז"ל גם צריך שתאמר עם הש"ץ כל סדר הקדושה מלה במלה מן נקדישך ונעריצך עד סיום כל הקדושה כולה. ואמנם ב' תיבות של נקדישך ונעריצך צריך שתאמר אותם בקול רם ושאר התיבות עד עניית קק"ק תאמר אותם בלחש עם השליח ציבור, ואחר כך כשתענה קק"ק וכו' יהיו בקול רם ובעינים סגורות ובדילוג כלפי מעלה כמשי"ת. והנה **ענין הנז' שהוא לומר נקדישך ונעריצך בקול רם בלבד 'והשאר בלחש' זה נזכר בתוספתא דמס' פאה** ע"כ. **הרי שכל חידושו של רבינו האר"י לומר את הקדושה כולה יחד עם הש"צ בלחש והמילים הראשונות בקול זה עפ"י הבנתו בתוספתא ואין בה טעם בסוד**[1].

ומעתה נראה לאיזו תוספתא כיון רבינו האר"י, ומה הפירושים שנאמרו בה עפ"י הפשט.

הנה כבר כתב מהר"י צמח בהגהתו לספר פע"ח שם בזה"ל ואני לא ראיתי ולא מצאתי זה ברב אלפסי ששם כל התוספתא ואולי יש שבכתב יד נזדמנה לו ע"כ. וכן עמד בזה ר' יצחק נוניס ואיס בספרו שיח יצחק על מסכת חגיגה [ליוורנו תקמ"ח] בקונטרס תפלת כל פה שבסופו על סי' קכ"ה, שבתוספתא בפאה לפנינו ליתא, וכנראה ט"ס הוא וצ"ל תוספתא ריש זרעים, והוא בברכות פ"א הי"א וז"ל אין עונין עם המברך. ר' יהודה היה עונה עם המברך קק"ק וכו' וברוך כבוד וכו', כל אלו היה ר' יהודה אומר עם המברך ע"כ.

וכתב השיח יצחק שנראה שרבינו האר"י מפרשה כפירוש ראבי"ה בסי' ס"ו [והובא בהגמ"י על סדר התפלה להרמב"ם אות ג'] שכתב וז"ל ונ"ל שהוא מלשון ותען להם מרים וגו' וענו הלוים וגו' דהיינו קול רם. ור' יהודה היה עונה בקו"ר קק"ק. ואיכא למימר דלא פליגי [דת"ק מיירי בשאר הברכה]. וא"נ פליגי נהוג עלמא כר' יהודה, **והשאר אם חפץ יקרא עמו בלחש**. א"נ מכוין ונפיק דשומע כעונה עי"ש. ולכן כתב רבינו האר"י שיאמר את כל הנוסח בלחש ואת קק"ק בקו"ר. ולפ"ז יש להקפיד בדוקא לומר את הנוסח בלחש, והעולם אין נוהגים כן ובפרט בשבתות וי"ט ששרים את נוסח הקדושה, והרי התוספתא הקפידה בזה לפי ההסבר הנ"ל. ושו"ר כן מפורש בספר מנחת אהרן כלל ט"ז סוף אות נ"ט וז"ל עוד שמענו שאין לומר בקו"ר אלא ב' תיבות נקדישך ונעריצך וג' קדוש 'לא כאלו שכל הקדושה אומרים בקו"ר ובעיניהם זוהי מדת חסידות ואין זה אלא מנהג טפשות כי לא ראו אור כתבי האר"י ז"ל וכו" עי"ש. ועי' בשו"ת יבי"א ח"ז סי'

---

1. הרב משה בוטון העיר לי שנראה שרק אמירת נקדישך ונעריצך בקול והשאר בלחש דוקא הוזכרה גם בתוספתא, אבל עצם אמירת הקדושה עם הש"צ כתב בלשון צריך מקודם וכנראה שהוא ע"פ הסוד עכ"ד.

אולם לא נראה לי כן, מאחר שלא כתב טעם בסוד להדיא. ועוד, שהרי הזכיר את התוספתא, וביאורו הוא כביאור ראבי"ה וכפי שנביא לקמן, ושם מפורש שאמירת הציבור בלחש היא רשות, ולא נראה שיחלוק על התוספתא שהביא הוא עצמו ראיה לדבריו ויסבור שיש 'צורך' ו'חובה' לענות ע"ד הסוד. וע"כ נראה שכל החידוש של אמירת הקדושה ע"י הציבור הוא עפ"י הפשט, ועל דרך רשות.

י"ד אות א' שכתב מדנפשיה שאפשר שאין דברי האר"י להקפיד ע"ז לומר בלחש, וציין בסוף דבריו לדברי המנחת אהרן הנ"ל, ודבריו צ"ע לאור הנ"ל.

והנה גם לפירוש רבינו האר"י לא מבואר בתוספתא שיש חובה לומר בלחש את שאר הנוסח אלא שהוא רשות וכמ"ש ראבי"ה הנ"ל. אולם בעיקר התוספתא הנ"ל אין הכרח לדינו של רבינו האר"י ולפירושו, דמצינו פירושים אחרים בתוספתא זו [אם כי כולם קשים];

ראבי"ה גופיה שם פירש התוספתא לענין קדושת יוצר ולא לענין קדושת התפלה עי"ש, וזה מה שהביא הגמ"י שם. ואפשר שפירש כן משום שהוקשה לו למה לא הוזכר שם גם ימלוך, ועכ"פ לדבריו אין מקור כלל לקדושת העמידה.

הרוקח בסי' ש"כ פירש ג"כ תוספתא זו לענין קדושת יוצר אולם פירש אחרת מראבי"ה, וז"ל ש"צ אומר קק"ק עם הציבור דתניא בתוספתא ר' יהודה היה עונה עם המברך קק"ק ע"כ. ונראה מדבריו שהחידוש הוא שגם הש"צ עונה עם הצבור ולא רק הצבור עונה לבד.

האבודרהם הביאו תוספתא זו בענין ברכת כהנים שיש אנשים שאומרים עם הכהנים פסוקים, וכתב שאין נכון לעשות כן והביא מדברי הגמ' בסוטה וכו' וסיים ואמרינן בתוספתא דברכות אין עונין וכו' עי"ש, וגם זה לא ברור כ"כ.

ועכ"פ נראה בודאי שא"א להוכיח מתוספתא זו, שפירושה אינו ברור, נגד מנהג כל הגאונים והראשונים שאין הצבור אומר את נוסח הקדושה, דלא יתכן שנעלמה תוספתא זו מעיני כל עם ישראל במשך כל הדורות. ועוד, שגם לרבינו האר"י אין ראיה מתוספתא זו שחובה לומר את הנוסח בלחש אלא רשות הוא. ועוד, שלרבינו האר"י צריך לומר את נוסח הקדושה [מלבד ב' המילים הראשונות] בלחש בדוקא, ובפועל לא מקפידים על זה. ועוד, שרבינו האר"י לא כתב טעם בסוד אלא כל מקורו הוא מהתוספתא, וכבר כתבנו שיש ביאורים אחרים בתוספתא זו. וע"ע לעיל בסי' ט"ו מה שכתבתי בענין הגהות האר"י ע"ד הפשט.

ביאור התוספתא לנכון עפ"י נוסח ארץ ישראל הקדום

ונראה שהביאור הפשוט בתוספתא הוא עפ"י הידיעה מה היה נוסח ארץ ישראל באמירת הקדושה; ב'סידור א"י מהדורת יאיר שאקי וינקלביץ' האריך להוכיח עפ"י מסכת סופרים פ"כ ה"ז [לרוב כתבי היד] ועוד מקורות, שהקדושה בא"י לא נאמרה בכל יום אלא בשבתות ויו"ט וכן בחנוכה ור"ח וכדומה. **נוסח הקדושה לא היה קטע בפני עצמו כמו שאנו אומרים 'נקדישך' וכו' עד 'הללויה', אלא הוא היה חלק מהברכה השלישית של הש"צ**, שהיה אומר כך: אַתָּה קָדוֹשׁ וְשִׁמְךָ קָדוֹשׁ, וּלְךָ יֹאמְרוּ קְדֹשִׁים קָדוֹשׁ; כַּכָּתוּב, וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר וכו' [קק"ק]. וְחַיּוֹת הַקֹּדֶשׁ וְהָאוֹפַנִּים לְעֻמָּתָם בָּרוּךְ יֹאמֵרוּ וכו' [ברוך כבוד], ועוד יש המשך לקדושה עי"ש.

לפ"ז דברי התוספתא מבוארים כמין חומר. **לדעת ת"ק הציבור** לא עונה, כלומר **לא אומר כלל** [בין בלחש ובין בקול] **שום דבר**, כיון שהקדושה היא חלק מברכת הש"צ של אתה קדוש, שהוא אומר אותה בצורה מורחבת, וזה הכונה 'אין עונין עם המברך', דהיינו החזן שמברך את כל ברכות י"ח, ולכן קראו לו 'המברך', משום שהוא עוסק ואומר את 'הברכה' עצמה של אתה קדוש. אולם **ר' יהודה היה עונה**, כלומר **אומר, עם המברך קדוש וברוך**, ויתכן שהיה נוהג כן לעצמו בלבד, ולא בתור 'הוראה' לרבים. ומסיימת התוספתא כל 'אלו' היה קורא עם המברך, דהיינו לאפוקי המשך הקדושה שהיתה נהוגה במקומם שזה שמע ישראל ואני ה' אלוהיכם כמובא בסידור שם.

ופירוש זה פשוט מאוד לפי הכרת הנוסח הנ"ל, ולפ"ז ודאי שאין ראיה לענין אמירת 'שאר הנוסח' של נקדישך וכו', דלא על זה דיברה התוספתא כלל, וגם לא על ענין קול רם ולחש, ואין מקום ומקור לשנות את מנהג ישראל הקדום שהציבור עונה רק קדוש ברוך וימלוך.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כמנהג הגאונים והראשונים לשמוע מהש"צ את עיקר הנוסח ולענות רק **קדוש ברוך וימלוך**, וכדעת הגר"א בספר מעשה רב, וכמנהג התימנים. וכן כתב בספר **בני ציון** [ליכטמן] בסי' קכ"ה שאין לנהוג מנהג זה שאומרים כל הקדושה עם הש"צ, שהוא נגד הדין ונגד המנהג שהיה נהוג משנות עולמים, וגם בזמן רבותינו בעלי השו"ע. ואין להסתמך כלל על דברי הט"ז, וגם לא על דברי המג"א בשם הכתבים, דהאר"י כתב גם לא לומר נקדש אלא נקדישך ובאשכנז אומרים עדיין נקדש, וכמו שלא שמעו לו בזה כך בזה עי"ש. ולפי מה שכתבנו גם הספרדים לא שמעו לו בענין לומר את כל שאר הנוסח בלחש, וא"כ עדיף לעשות כמנהג חז"ל והגאונים והראשונים וכנ"ל. <u>ושוב</u> ראיתי שהאריך בזה בספר שרשי מנהגי אשכנז בתחלת חלק א' לבסס את מנהג אשכנז ששמרו על המסורת הקדומה שאין הציבור אומרים עם הש"צ את נקדש לעומתם ובדברי עיש"ב.

ולפי מה שהבאנו לעיל - גם **המתפלל יחד עם הש"צ והגיע לקדושה יענה רק קדוש ברוך וימלוך ולא את כל נוסח הקדושה**, וכדעת רה"ג, הרי"ף, הרמב"ם ורוב הראשונים.

סיכום

בדברי הגאונים והראשונים מבואר שהציבור אינם עונים בקדושה אלא קדוש ברוך וימלוך, ואת השאר אומר רק הש"צ, וכך היה המנהג הפשוט בעם ישראל עד זמנו של רבינו האר"י, וכך פסקו השו"ע והגר"א.

רבינו האר"י חידש 'לפי הפשט' שצריך לומר עם הש"צ 'בלחש' את כל הנוסח מלבד ב' המילים הראשונות שיש לאומרם בקול רם, וזה עפ"י פירוש אחד בתוספתא.

בתוספתא יש פירושים אחרים, וכיון שגם לפי פירוש רבינו האר"י יש לומר בלחש ואין הציבור מקפיד בזה, וגם לא נהגו כן הקדמונים - עדיף טפי לא לומר את הנוסח כלל אלא לשומעו מהש"צ. ובכתר להוסיף רק עניית שמע ישראל.

גם המתפלל עם הש"צ מלה במלה והגיע לקדושה יענה רק קדוש ברוך וימלוך וכדעת רוב הראשונים שמרן השו"ע לא ראה דבריהם.

כא. אופן אמירת קק"ק ע"י הש"צ

פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תשפ"ג.

הבה"ל בסי' קכ"ה כתב וז"ל מסתפקנא לענין ש"ץ אם הוא מחויב ג"כ לומר קדוש וברוך בשוה עם הצבור כי הלא הוא אינו מוציא את עצמו מן הכלל דהא אומר נקדש וכו' ואיך יאמר אח"כ שלא בעשרה. ואין לומר כיון דהש"ץ עומד להוציא רבים ידי חובה חשוב כצבור, זה אינו, דהלא קדושה הצריכו חז"ל לכל אחד מהשומעים לאמר בעצמו קדוש וברוך. ואפשר כיון דהעומד בתפלה קי"ל בסי' ק"ד ס"ז דישתוק ויכוין למה שאומר ש"ץ כדי לצאת בזה חשוב כעומד להוציא רבים ידי חובה ויכול לומר אפי' אח"כ ע"כ. וכיון לדברי ר' יהודה עייאש בשו"ת בית יהודה ח"ב סי' ג' עי"ש.

אולם השואל בשו"ת בית יהודה שם ס"ל שצריך לומר עם הציבור עי"ש. ובספר **שיח יצחק** בקונטרס תפלת כל פה בסוף סי' קכ"ה כתב שיותר נראה כדברי השואל הנ"ל, והביא שכ"ה להדיא בסדר התפלה **לרמב"ם** שכתב **וכל אלו הדברים שעונין הצבור הוא קורא עמהן** ולא יגביה קולו בעת שהן עונין עמו עי"ש, ומבואר שקורא 'עמהן' ולא אחריהם. אלא שכתב השיח יצחק שאין 'איסור' לומר אחריהם אלא 'שטוב' לנהוג כדברי הרמב"ם עי"ש.

ומה שכתב הבה"ל שיכול לומר אחרי הציבור משום שהוא מוציא יד"ח את מי שמתפלל י"ח - לפי מה שכתבתי בח"א סי' י"ט אין הדבר מוסכם, משום שדעת הרס"ג, הלקח טוב והמאירי שהשומע שומע מ'הצבור' ולא צריך לשמוע מ'הש"צ' עי"ש, וא"כ אין תפקידו של הש"צ להוציא רבים יד"ח באמירת קדוש וכו', וחזר דינו להיות כאחד מן הציבור שצריך לומר יחד עם הציבור. אמנם דעת הרוקח שהבאנו שם שהש"צ הוא זה שצריך להוציא את המתפללים י"ח עי"ש, אולם כיון שהדבר שנוי במחלוקת - נראה שלכתחלה הש"צ יאמר עם הציבור יחד, כפשט לשון הרמב"ם. או לכל היותר יתחיל קודם שיסיימו הציבור את ענייתם, דחשיב שפיר כאומר עם הציבור, וכפי שכתב הבה"ל שם בסוף דבריו בשם הא"ר עי"ש.

ומה שכתב הרמב"ם 'ולא יגביה קולו בעת שהן עונין עמו' - יש לעיין בכונתו מדוע יש 'איסור' להגביה קולו. ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ו סוף סי' ל' כתב שאולי טעמו שאם מגביה קולו יותר מהציבור נראה כיחיד שאומר בפני עצמו עי"ש, ודוחק גדול הוא.

והרב משה מרדכי אייכנשטיין כתב לבאר בזה עפ"י מה שכתבנו לעיל בשם הרוקח שהקדושה שאנו אומרים היא כצורת מלאכי השרת, וכיון שהם עונים קק"ק ביחד ואין אחד מהם מגביה קולו מהאחרים - גם אנו צריכים לעשות כן ולענות כל הקהל בשוה כולל הש"צ.

ועכ"פ כיון שיש לנו לחוש לדברי הרוקח שהש"צ הוא זה שצריך להוציא יד"ח את המתפללים בלחש - **נראה שיש לש"צ לומר** קק"ק **יחד עם הציבור ולהגביה** קולו כדי שישמעו ממנו, ואם לא שמעו ממנו - יוצאים יד"ח בשמיעה מהציבור וכנ"ל[א].

א. הערת הרב אהרן גבאי: לפי הנראה מספרי המנהגים וממנהג הזקנים בזה, נראה שבדורות שעברו כל ישראל נהגו בדבר זה כהרמב"ם שהחזן אומר קק"ק בהבלעה יחד עם כל הקהל, ואין זה חידוש של הרמב"ם אלא כך היה המנהג פשוט בקהילות ישראל בימיו. וזכורני שראיתי בספר שרשי מנהג אשכנז כרך א', שהאריך להסביר הטעם לכך שיש כאן מעין המנון ומקהלה, שהחזן קורא לציבור לקדש את השם וכל הקהל מקדשים, וכמו במקהלה יש חלקים של סולו ויש חלקים של שאר הזמרים, והמערבב ביניהם משבש ומקלקל כל הטעם והסדר הטוב. ובאמת יש הרגשה שכל צורת הקדושה נהרסה בדורות האחרונים מחמת כל השינויים שנעשו בזה, ובפרט רע עלי מנהג חדש של קצת חזנים בשנים האחרונות שהחזן צועק בקולי קולות את קק"ק בשביל להוציא הקהל, וזה היפך ממש מהרמב"ם שכתב שעליו להנמיך הקול. ולמעשה מאחר ויש בקהל רבים המקפידים שהחזן יוציא אותם ידי חובה, אני נוהג לעשות דרך פשרה שאיני מגביה הקול יותר מן הקהל, אך גם לא מנמיך באופן בולט אלא אני אומר בקול רם כמו שאומרים הבינונים שבציבור, באופן שמי שירצה מהקהל יוכל לשומעני ולצאת ידי חובת, אבל עדיין מובלט שכל החלק הזה שייך לציבור ואינו מיוחד לש"ץ ולא מתקלקל סדר הקדושה. וכמדומה שלזה כיוון המחבר אלא שלא הדגיש שיזהר שלא יגביה קולו יותר מן הציבור, ומ"מ גם אם מגביה מעט שפיר דמי, והעיקר שלא יגביה קולו באופן גדול מדאי.

כב. האם פסוק 'ימלוך' הוא חלק מהקדושה לענין ענייתו בברכות ק"ש וכדומה

פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תשפ"ג.

כתב בספר דברי חמודות ברכות פרק ב' סימן ה' אות כ"ג בזה"ל ודעתי נוטה עוד שאין להפסיק יותר [בברכות ק"ש] אלא לקדוש קדוש וגו' ולברוך כבוד ה' ממקומו שאלו שני הפסוקים הם שאמרו ישעיה ויחזקאל ששמעום מפי המלאכים ושייכים לענין הקדושה ע"כ. והביאו המג"א בסי' ס"ו סק"ו, וכתב שבהגהות יש נוחלין משמע שעונים גם ימלוך. וכתב המג"א שבתוספתא פ"ק דברכות משמע כדברי הדברי חמודות עי"ש. וכונתו לתוספתא שהבאנו לעיל בסי' כ' שמבואר שעונים קדוש וברוך, ולא מוזכר ימלוך, כיון שהוא אינו חלק מהקדושה.

אולם כבר כתב הגר"א בביאורו שם שמהתוספתא אין ראיה, דהיא מיירי בקדושת יוצר עי"ש. ועי' בסי' הנ"ל שהבאנו שכך פירשו ראבי"ה והרוקח. ואף לפירוש שהוא על קדושת החזרה - המדובר בתוספתא על 'עניית הקדושה בקול רם' ולא על עצם העניה. ובאמת שר' יהודה היה עונה גם ימלוך, וכמו שמתבאר מדברי ראבי"ה והאר"י הנ"ל. וא"כ אין ראיה מתוספתא זו כדעת הדברי חמודות.

ולפי מה שביארנו בתוספתא עפ"י מנהג א"י הקדום שהקדושה היתה נאמרת בתור 'חלק מברכת אתה קדוש', ולדעת ת"ק כלל לא היו עונים אותה - אין ראיה ממנה לדידן, דלמנהגנו כל הקדושה היא תוספת של 'הש"צ והציבור', וזה לא חלק 'מברכת הש"צ', ולכן אין ראיה מזה שר' יהודה לא היה עונה את שאר העניות, לדידן.

ובעיקר הדין של עניית ימלוך במקומות הנ"ל. רוב האחרונים הסכימו לדברי הדברי חמודות והמג"א. ועי' במה שהאריך בזה מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ד סוף סי' ז'. אולם הדברים צ"ע, דהא סתם 'קדושה' המוזכר בפוסקים הכונה לכל העניות שעונים, שהן קדוש ברוך וימלוך, ולא משתמיט אחד מהראשונים לומר שלא מפסיק אלא לקדוש וברוך.

וכן מתבאר מתשובת רב נטרונאי גאון בגנזי שכטר ח"ב עמ' 106, וז"ל ויחיד שעומד בתפלה ושמע קדוש או ברוך או ימלוך או יהא שמיה רבה מברך אם עדיין לא חתם תפלתו אסור לו לענות וכו' עי"ש. הא אם חתם תפלתו, אף שהוא עדיין בבקשות, עונה, וכמו שכתבו הפוסקים שדין אלוהי נצור כדין ברכות ק"ש, ועונה גם ימלוך כמדויק מדבריו. **<u>אלא</u>** שיש לדחות, דהוא לא מיירי כשאומר תחנונים, דהא מעיקר הדין מסיימים בהמברך את עמו ישראל ויהיו לרצון ופוסעים. ואפשר דהוא מיירי בזה וחתם כוונתו שסיים התפלה לגמרי, ובהפסקה בתחנונים לא מיירי כלל, ודוק.

וכן מדברי הרע"מ בפרשת אמור דף צ"ג מתבאר שימלוך הוא ממש חלק מהקדושה ויש לו טעם בסוד כמו הקדושה ממש עי"ש. וכן מתבאר מדברי שאר המקובלים כרמ"ק בתפלה למשה וכן רבינו האר"י בשעה"כ, וכמו שדייק **הבה"ח** בסי' ס"ו אות י"ח מדברי השו"ע ומדברי רבינו האר"י. וכן האריך בזה מהר"י רקח בספר **שלחן לחם הפנים** סי' ס"ו אות ח' שמדברי הפוסקים והשו"ע שכתבו שעונה 'קדושה' משמע כל הקדושה, והביא עוד ברייתות שמבואר מדבריהם שימלוך הוא חלק מהקדושה, והעלה שכן עיקר לענות גם ימלוך עי"ש.

ובשו"ת רב פעלים ח"ד סוף סי' ד' כתב שמהכוונות של רבינו האר"י ז"ל בפסוקים הנז' נראה כי פסוק ימלוך הוא סיום כוונות של שני פסוקים קדוש וברוך, משמע דתלת פסוקי הנז' שייכי אהדדי וכיון דעונה קדוש וברוך צריך שיענה גם פסוק ימלוך, מיהו אין בדבריו הכרח לזה ולכן כיון דלסברת הפשטנים דעיקר שלא יענה להפסיק בפסוק ימלוך, ואין לנו בדברי רבינו האר"י ז"ל דבר ברור שחולק עליהם כל כהאי גוונא שב ואל תעשה עדיף משום חשש הפסק ולכך יאמר פסוק ימלוך בהרהור הלב עי"ש. ודבריו צ"ע, דמאחר ומבואר בדברי האר"י שימלוך הוא חלק מהקדושה, א"כ ממילא צריך לענות אותו בברכות ק"ש אע"פ שלא מפורש כן, וכפי שכתב הכה"ח הנ"ל.

ומצאנו לבא"ח והכה"ח שהפכו שיטתם בענין מי ששכח רצה והחליצנו בסעודה שלישית, שדעת הבן איש חי שנה ראשונה פרשת חקת סעיף כ' שכיון דעפ"י הסוד קי"ל אין הפרש בחיובא בין סעודה ג' לבין שתי סעודות דשוים הם בחיוב, לכך צריך להוורות דגם בסעודה שלישית חוזר עי"ש. אולם הכה"ח בסי' קפ"ח אות ט"ל כתב דהגם דבשער הכוונות השווה כל שלש סעודות דשבת ביחד דצריך לאכול פת וקיימא לן דכנגד דברי האר"י ז"ל לא אמרינן ספק ברכות להקל, יש לומר היינו דוקא כשאומר בהדיא האר"י ז"ל לברך אבל כאן שלא אמר כי אם דצריך לאכול פת יש לומר היינו דוקא למצוה אבל לא לענין דצריך לחזור אם לא הזכיר שבת עי"ש. ובזה נראים דברי הבא"ח, שהרי לדעת האר"י אין 'ספק' בסעודה שלישית האם צריך לאכול פת. ובשלמא מרן השו"ע פסק שצריך לאכול פת בסעודה שלישית מכח ספק לחומרא, ולכן פסק שלא יחזור, אבל האר"י השוה אותן בצורה גמורה ולא הזכיר ספק בזה.

ונראה שהעיקר הוא כדברי מהר"י רקח [עפ"י הפשט] והכה"ח [עפ"י הקבלה] שיש לענות גם ימלוך, וכפשטות הראשונים והשו"ע.

כג. אמירת י"ג מדות ביחיד

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת כי תשא תשפ"ג.

כתב רע"ג בסידורו בסוף סדר תענית וז"ל והכי אמר **רבינו נתן גאון** שאין מנהג אצלנו ליחיד לומר י"ג מדות אלא בצבור ואין רשות ליחיד לומר אותן בתפלתו אלא בצבור, ולואי כשהצבור מתקבצין ומתענין ועושים צדקה ומבקשים רחמים מכונין את לבם לאביהם שבשמים הקב"ה מרחם עליהם ואינו מואס תפלתן של רבים וכו' לפיכך אין אומרין אותם אלא בצבור ע"כ. והעתיקו דברים אלו **רש"י** בסידורו סי' תקמ"ה **והמנהיג** בהלכות תענית. וכ"כ **או"ז** סוסי' תט"ז וז"ל כתוב בדברי הגאונים דאין היחיד אומר סליחות כלל ואינו אומר ויעבור לפי שאין אומרים י"ג מדות אלא בצבור שכך אמרו חכמים ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם[א] ע"כ. ובשו"ת **הר"י מגאש** סי' צ"ג וקצ"ג כתב שאלה אם יש רשות ליחיד לומר ויעבור לא ראינו בתלמוד מניעה זו אבל קצת מהראשונים כתבו שאין ליחיד לומר ויעבור ונתלו במה שאמרו שאין הקב"ה מואס בתפלת הצבור שנאמר הן א-ל כביר ולא ימאס ע"כ. ונראה שלמעשה מסכים שאין לומר.

והנה המעיין היטב בלשון רב נתן גאון והראשונים הנ"ל יראה שדעתם שאין לומר בכל גווני ביחיד, אף לא כקורא בתורה, דלא התירו אלא בצבור. וכן מפורש בפירוש **הרשב"ץ** לר"ה לדף י"ז והובא בשו"ת **הרשב"ש** סי' קצ"א שהביא את דברי ר' נתן ואת קושיית הטור בסוף סי' תקס"ה על דבריו וז"ל ואיני יודע מה חשש יש בדבר שהרי אינו אלא כקורא בתורה, שהרי לא אמרו חכמים אלא כל דבר שבקדושה כגון קדיש וקדושה וברכו ע"כ. וכתב הרשב"ץ וז"ל ואני אומר ליישב המנהג שכיון שמה שאנו אומרים אותו אינו אלא מהא דאמר ר' יוחנן וכו' שנתעטף הקב"ה כש"צ וכו' א"כ אין לאומרו אלא כדרך שהראה הקב"ה למשה רבינו כש"צ וכו' אבל שלא כיו"ב אין לנו סמך בזה, א"כ מה לו ליחיד לאומרן והוא אינו צריך עכשיו לקרות אותן פסוקים יותר משאר פסוקי התורה שיאמרם כקורא בתורה. אע"ג דלא תני לה במתניתין גבי אין פורסין על שמע וכו' בפחות מעשרה וכו' - היינו משום דלא תנן התם אלא מה שהוא נוהג חובה, אבל קריאת י"ג מדות אפושי רחמים נינהו ואם לא אמרום יצאו יד"ח. ומצאתי בסדור רע"ג וכו' נוטין דבריו למה שכתבתי וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שגם כקורא בתורה אין לומר דהא אין מקום כאן לקרות בתורה פסוקים בעלמא. ומדברי הרשב"ץ נראה שהסכים לטור שאין לויעבור דין של דבר שבקדושה אלא מטעם אחר צריך ציבור כיון שכך היתה אמירת הקב"ה לפני משה רבינו בהר סיני.

וכן מתבאר מדברי **שה"ל** סי' כ"ט שאין לומר ביחיד כלל י"ג מדות אפילו כקורא בתורה, שכתב: ויחיד המתפלל בשני וחמישי וכו' כשמגיע לפסוק ויעבור מדלג ואומר ויקרא

א. ומדהביא את מקורו מדברי הגאונים נראה שהעיקר בדבריו הוא שאין לומר 'רק' י"ג מדות וכמו שמפורש בגאונים הנ"ל, ולא התכוין לאסור אמירת הסליחות, וכמו שפירש הב"ח בסוף סי' תקס"ה.

בשם ה' ושם נאמר וסלחת לעונינו ולחטאתנו ונחלתנו וכו' ואין אומר פסוק ויעבור שבו הזכרת י"ג מדות, וכן מצאתי במנהגות לותיר וכו' דהכי אמר רב נתן וכו' וכן השיב ר' אביגדור כהן צדק וכו' שאין לאומרם בפחות מי' לא בסליחות ולא בתחנונים שהן דברים של קדושה וכל דבר שבקדושה אינו בפחות מעשרה וכו' עי"ש. ומבואר שמדלגים את הפסוק הזה ולא כתב לאומרו כדרך קריאה בתורה.

ועוד ראיה לזה, מדברי רע"ג והמנהיג ועוד שכתבו לגבי קדושה דסידרא שאם רוצה היחיד יאמר בטעמים, וא"כ הכא שלא כתבו כן אלא שאין מנהג של יחיד לאומרו - משמע כלל וכלל לא, וכמו שכתבו בטעם הדבר וכמו שהסביר הרשב"ץ.

אמנם הב"י בסי' תקס"ה ס"ה הביא את תשובת הרשב"א ח"א סי' רי"א שנשאל האם יחיד אומר י"ג מדות, והשיב: מסתברא לי שכל שאומרן דרך תפילה ובקשת רחמים אין נאמרין ביחיד וכדבר שבקדושה הן, כמו שאמרו באגדה נתעטף הקב"ה וכו'. אבל אם בא לאמרו כך דרך קריאה בעלמא אומר כדרך שאומרין אף האופנים וקראי דקדושה דרך קריאה ע"כ. וכן הביא הדרכ"מ שם בשם תה"ד סי' ח' שכתב: ונראה דשפיר דמי ליחיד האומרן, שיאמר אותו בניגון ובטעמים כאלו היה קורא אותן בתורה, ותו אין קפידא אפילו אי לא נתקן ביחיד משום דהוי כתינוקות הקוראין פסוקים שבתורה. וכן ראיתי כתוב באחד מן החבורים בענין קדושה שביוצר אור ושבסדר קדושה שיש ליחיד לאומרן בניגון ובטעמים ותו אין קפידא אפי' למ"ד דאין היחיד אומר אותן, הואיל ופסוקים של תורה הם ע"כ. וכ"פ השו"ע שם. <u>**אולם**</u> נראה שהרשב"א לא ראה את דברי רב נתן גאון, וכן תה"ד לא ראה דבריו 'במקורם' אלא רק את המובא בטור בקצרה, וכיון שמדברי רב נתן וכן שא"ר שהעתיקוהו מבואר שאין לומר פסוקים אלו כלל - נראה שכן עיקר, וכפי שפסק הרדב"ז בח"ד סי' י' שכתב: ואני מן המחמירין כיון שהוא מחלוקת עי"ש. <u>**וביותר**</u> דהא קי"ל שאם אמר וכן כתוב בתורתך סגי כאלו אמר את הפסוקים וכמו שאנו נוהגים במוסף של הרגלים, וכפי שמבואר בב"י בסי' תקצ"א עי"ש, וא"כ ה"ה הכא סגי לומר וכן כתוב בתורתך, ותו לא.

ובשו"ת יבי"א חי"א סי' צ"ג אות ט' כתב לצדד שבזמננו שהספרדים נוהגים לומר גם בציבור את הי"ג מדות בטעמי המקרא כנודע, אין היתר ליחיד לומר בטעמי המקרא, דהא אין הדבר ניכר שאומרו שלא בדרך תפלה ותחנונים עי"ש.

לדעת הזוהר והמקובלים יש להחליף שם ה' בתיבת 'מצפ"ץ'

והנה כל זה הוא לפי הפשט, אולם **בזוהר** פקודי דף רס"ב ע"א איתא רזא דשמא קדישא שליטא לעילא מצפ"ץ מצפ"ץ ה' ה' א-ל רחום וחנון. הכא איהו רזא דשמא קדישא דא לאתקדשא באתווי בבי עשרה, ואתוון אחרינן בקדושה דיחידאי בצלותא ע"כ. וכתב שם **הרמ"ק** [המובא באור החמה]: ונודע שאין נזכר [ה'] אלא בעשרה מפני קדושתו וכו'. ואתוון אחרנין שהוא סוד לבושם למטה בסוד התמורה דהיינו מצפ"ץ מצפ"ץ היינו קדושה דיחידא בצלותא וא"צ עשרה אלא היחיד מזכירו וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בסדורו תפלה למשה בתפלת י"ח סי' י"ד וסי' כ' וז"ל ובזוהר נמצאו בד' תקונים בו; האחד ככתבו

לרבים. והשנית בחילוף ליחיד וכו׳. ומתוך דברי הרשב״י ע״ה בזהר שהעתקנו לעיל אינו נראה שצריך היחיד לשנות רק שני השמות שהם ה׳ ה׳ מצפ״ץ מצפ״ץ, אמנם בתיקונים נראה שסתם תמורת י״ג מדות היא אל ת״ך, רחום גספ״י וכו׳ והבורר יברור לעצמו וכו׳ עי״ש. וכן הרב **תולעת יעקב** כתב כדברי הרמ״ק שיחיד צ״ל מצפ״ץ מצפ״ץ במקום ה׳ ה׳ עי״ש. וכ״כ בספר **כתם פז** פרשת בראשית דף כ׳: ובהיות ששם ה׳ ה׳ אשר הם נזכרים בי״ג מדות של רחמים, אין יחיד רשאי לאומרו, יכול לאמרו בחלוף אותיות א״ת ב״ש ולומר מצפ״ץ מצפ״ץ ע״כ. וכן בספר **יש שכר** [פראג, שס״ט] בסדר נפילת אפים כתב שבזוהר הנ״ל כתוב שיחיד יאמר תחלה י״ג מדות רחמים ולא יזכיר השמות בן ד׳ רק בחילופי אותיות א״ת ב״ש, וכשיש עשרה יאמרו השמות בד׳ ד׳ עצמו עד סוף הי״ג מדות רחמים עי״ש.

ובספר סדר היום כתב שיאמר או את כל הפסוק ויסיים ונקה לא ינקה וכו׳ [כל הפסוק] או יאמר בחילוף אותיות מצפ״ץ מצפ״ץ עי״ש. ובניצוצי אורות להרחיד״א על הזוהר שם כתב בשם הרמ״ז בזה״ל נ״ל שזהו מ״ש הרב זלה״ה שהיחיד אומר י״ג מדות כסדר אתב״ש והן הן אתוון אחרנין שנזכר בכאן. ואמר בצלותא ר״ל שאם הוא אומר בסדר א״ת ב״ש אז יוכל לאמרו בדרך תפלה לאפוקי אם יאמר באותיותיו ככתוב אז צריך לאומרו כקורא בתורה וכמ״ש הפוסקים ע״כ. ומש״כ בשם האר״י הוא רק לומר כסדר אתב״ש והוא מה שהביא הרחיד״א בברכ״י בסי׳ תפ״ח בשם מהר״ם זכות [והוא באגרותיו סי׳ י״ד]. ודעת המשנת חסידים שיש לומר את כל הי״ג מדות בחילוף אותיות וכמו שכתב הרמ״ק לצדד בזה, אולם דעת רוב המפרשים הנ״ל שרק את אותיות ה׳ יש לומר מצפ״ץ, וכן נהג למעשה הגר״א מאני כמובא בזכרונות אליהו מערכת ו׳ עי״ש.

והכה״ח בסי׳ קל״א אות כ״ג הביא את דברי הרמ״ז [באגרותיו] בשם האר״י לומר רק במצפ״ץ, ושכ״כ עוד אחרונים, וכתב הכה״ח לחלק שזהו דוקא שלא בסדר התפלה לאחר י״ח, אבל לאחר י״ח שיש ענין בסוד לומר י״ג מדות - יאמר בטעמי המקרא עי״ש. אולם מדברי הזוהר והאחרונים הנ״ל מבואר דליתא לחילוק זה, דהא הם דיברו על הי״ג מדות שלאחר התפלה ואעפ״כ כתבו לומר מצפ״ץ.

וע״כ נראה שהרוצה לומר י״ג מדות ביחיד - יאמר בשינוי מצפ״ץ מצפ״ץ, שנראה שהוא נכון גם לדעת הראשונים הנ״ל מאחר ומשנה ואין אומר את כל המילים כתקנן - אין זה בגדר דבר שבקדושה, וגם אין זה כמו שנאמרו בסיני, ולכן אין בזה איסור. ומה גם שבאמירת הפסוקים בטעמים דעת הר״ב סדר היום והחסד לאלפים ועוד שצריך לסיים את כל הפסוק.

סיכום

לדעת רב נתן גאון ורוב הראשונים אין לומר י״ג מדות ביחיד אף לא בטעמי המקרא משום שתקנת אמירתם היא רק בציבור, אלא יאמר וכן כתוב בתורתך וזהו, או שיאמר וכן כתוב בתורתך וסלחת לעונינו ולחטאתנו ונחלתנו. ולדעת הזוהר והמקובלים

היחיד יאמר י"ג מדות ויחליף תיבות ה' ה' בתיבות מצפ"ץ מצפ"ץ, ודעביר כמר עביד ודעביד כמר עביד. אבל אין לומר י"ג מדות בטעמי המקרא לדעתם, וכן עיקר[ב].

ב. הערת הרב יוסף פרץ: אמנם מדברי הרשב"ץ נראה שאין איסור לאומרו דרך קריאה, שהרי רק טען שמה הענין לאומרו, וא"כ אם ירצה מאיזה סיבה לאומרו אין חשש איסור, ועיין ע"כ.
אולם לשון הרשב"ץ הוא 'אין לאמרו אלא' כדרך שהראה הקב"ה למשה, ולשון זה נראה שיש קפידא בדבר. ועוד שהרי הרשב"ץ בא ליישב את קושיית הטור שהבין בדברי הגאונים שיש קפידא שלא לומר, והטור הקשה 'מה חשש' יש בדבר, וע"ז קאי הרשב"ץ שיש 'חשש' בדבר.

כד. נפילת אפים כשמנהגו שונה מן הצבור

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת חיי שרה תשפ"ג.

כתב המ"ב בסי' קל"א סק"ו בשם החי"א, שאף הנוהג כהגר"א שפסק כדעת השו"ע שגם בשחרית נופלים על פניהם על יד שמאל - אם מתפלל במקום שנוהגים כרמ"א שנופלים בשחרית על יד ימין, אסור לשנות משום לא תתגודדו עי"ש.

וכעי"ז כתב בספר אור לציון ח"ב פ"ט אות א' שספרדי המתפלל עם אשכנזים שאינם אומרים וידוי וי"ג מדות, יש לו לאמרם בצינעה ובישיבה, כיון שהציבור יושבים מיד לנפילת אפים, וכן יאמרם בלא הכאה על הלב, ובהערה שם כתב שהוא משום לא תתגודדו עי"ש.

אולם יש ראיה ברורה מדברי הגמ' וגדולי הפוסקים שאין בעיה בשינוי ממנהג הציבור בענין תחנון;

בגמ' במגילה כ"ב ע"ב איתא רב איקלע לבבל וכו' נפול כו"ע אאנפייהו ורב לא נפל משום שהיה רצפה של אבנים לפניו ויש איסור אבן משכית ולא רצה ללכת למקום אחר כדי לא להטריח את הציבור לעמוד לפניו, או משום שהיה עושה פישוט ידים ורגלים ולא רצה לשנות ממנהגו וליפול ללא פישוט, ולכן לא נפל כלל על פניו עי"ש.

והרחיד"א בשו"ת **טוב עין** סוסי' י"א כתב בזה"ל וקשה והא אמרינן לא יעמוד בין היושבים ולא ישב בין העומדים. והרב מהר"י חאגיז ז"ל בספר קרבן מנחה סימן ש"ץ תירץ דגברא רבה שאני ע"ש. ולי ההדיוט אינו מחוור. אך י"ל חדא כי נפול כ"ע אאפייהו לא מנכר כ"כ דרב לא נפיל, דכלהו טרידי בנפילת אפים ואינם מסתכלים בו, ולאחר שסיימו ורואים דרב לא נפיל יאמרו דגם הוא נפל ומיהר לסיים. א"נ דכי אמרינן לא ישב בין העומדים וכו' היינו שלא יש לו טעם אבל הכא רב טעמא טעים דאיהו פשוט ידים ורגלים עביד ולא משני ממנהגיה, אבל בלי טעם אין לעמוד בין היושבים עכ"ד.

ובתירוצו השני זכה לכוין לדברי **ר"א בספר המספיק** עמ' 164 שהביא את הגמ' הנ"ל וכתב וכאן התבארו לך ב' ענינים, שראוי לירא ה' שיחייב עצמו ביראת ה' ושלא לפגום בה ושלא לעבור למה שפחות ממנה אם ירצה בכך. וכן שאין עליו גנאי אם ייחד לעצמו צורת יראת ה' בין צבור שאינם נוהגים כאותה צורת יראת ה', משום שהנה רב היה עובד את ה' ע"י שמפליג בהשתחוייתו בפישוט ידים ורגלים ואינו מסתפק בכריעה אפילו בנפילות פנים ולא סטה מזה ולא נמנע מזה בצבור משום שלא היו עושים כמותו אלא משום רצפה של אבנים כמו שביאר התלמוד וכו' עי"ש. וזה כתירוצו השני של החיד"א שאם יש לו טעם למה שונה מהצבור כגון רב - שרי.

ומהגמ' במגילה הנ"ל חזינן נמי, שכשאינו נופל עם הציבור מהטעמים הנ"ל - אינו צריך לעשות 'כאילו' נופל על פניו שלא לפרוש מן הציבור, אלא נשאר על עמדו או

יושבו. וממילא ה״ה למי שנמצא בפסוד״ז וכדומה ולא יכול ליפול על פניו עם הציבור - שאינו צריך לעשות ׳כאילו׳ נופל על פניו, אלא ממשיך להתפלל כדרכו. וכ״כ בספר **מגן גבורים** בסי׳ קל״א [אלף המגן אות ב׳] וז״ל כשהצבור נופלין ע״פ והוא עודנו עומד בפסד״ז וכד׳, א״צ ליפול ע״פ וכן עמא דבר, וקצת ראיה ממגילה דכו״ע נפלו ע״פ ורב לא נפל כדי דלא לישני ממנהגיה, והיה לו ליפול על פניו כמו הצבור כדי להצטרף עם הצבור. ולא עדיף שינוי מנהגו מעומד בפסוד״ז וע״כ דבזה אין קפידא. ובשיו״ב הביא בשם מהר״א חזקוני בספר שתי ידות [אמסטרדם תפ״ו, דף ל״א ריש ע״ב] שכתב שראוי עכ״פ ליפול על פניו ולכסות עצמו בטליתו אף שאינו אומר תחנון עי״ש. ולא נהירא לפע״ד, ולא ראינו ולא שמענו מי שנהג כן ע״כ. וכן הקשה על השיו״ב הנ״ל בספר **בני ציון** בסי׳ קל״א אות ב׳ מהגמ׳ במגילה הנ״ל עי״ש. וכן העיד בספר **מנחת אהרן** [פארדו] כלל י״ז סוף אות ח׳, על המנהג שלא כדעת מהר״א חזקוני, שלאחר שהביא את דברי מהר״א חזקוני כתב: וקושטא קאי דמשום אל תפרוש מן הצבור הכי מיבעי ליה למעבד שלא להראות עצמו שאינו נופל כמותם, אלא שלא ראיתי נוהגים כן אף לזהירים ומדקדקים במצות עכ״ל. וכן העיד בספר **מדבר מתנה** [לר׳ מתתיהו נסים טירני, פירנצי תק״ע] בחלק ׳מדבר הרים׳ בדף ג׳ ע״ב, שלאחר שהביא את דברי החיד״א בשם מהר״א חזקוני כתב: והוא חידוש ולא ראיתי נוהגין כן ע״כ.

והנה בדברי מהר״א חזקוני שציין החיד״א מבואר שכתב את דבריו עפ״י דיוק מדברי הזוהר בפרשת תרומה דף קכ״ח ע״ב שכתב בעי ׳כל׳ בר נש למכסף מקמי מאריה ולחפיא אנפוי בכסופא סגי עי״ש. וכ״כ החיד״א בהגהותיו ניצוצי אורות על הזוהר שם בזה״ל: הרב המקובל מהר״א חזקוני כתב דלפי דברי הזוהר מוכח דהעומד בעת שהצבור עושין נפילת אפים אף שאינו מתפלל עמהם צריך לעשות נפילת אפים, כלומר ליפול על פניו דוקא אף שהוא אומר זמירות עכ״ד. ולפ״ז אין להקשות על דברי מהר״א חזקוני מהגמ׳, דיכיל לשנויי שהזוהר חולק על הגמ׳, והוא החמיר כדברי הזוהר.

ובשו״ת לבושי מרדכי [וינקלר, תרצ״ז] סי׳ רכ״ו ג״כ הקשה על דברי מהר״א חזקוני מהגמ׳ במגילה, ותירץ שידוע שבדורות הראשונים עוד לא נתגלה דברי זוה״ק [וא״כ רב לא ידע מדברי הזוהר ולכן לא נפל על פניו]. ועוד דלדברי רב אין זה נפ״א ולא צריך לגרור אחר הצבור ע״כ [וכ״ה בהגהות קצה המטה על המטה אפרים סי׳ תקפ״א אות מ״ב]. <u>**ותירוצים**</u> אלו צע״ג, דמה שכתב שבזמן רב עוד לא נתגלה הזוהר - זהו דבר שאינו, דודאי האמוראים ובפרט רב שהוא מגדולי האמוראים ידעו את כל מה שאמרו קודמיהם, ואם אכן היה כזה דין בזוהר לא היה נוהג אחרת [ומה גם שיש דעות שר׳ אבא המוזכר בזוהר הוא רב המוזכר בתלמוד שלנו]. ומה שכתב שלדברי רב אין זה נפ״א וכו׳ - גם זה צ״ע, דהא רב עצמו היה ׳מחמיר׳ לעשות פישוט ידים ורגלים, אבל זהו בגדר חומרא, ורוב הציבור נהג כעיקר התקנה ליפול בלי פישוט, ואין זה נכון שלדבריו ׳אין זה נפ״א׳, והו״ל ליפול רק בשביל הדין של הזוהר ש׳כל בר נש׳ צריך למכסף וכו׳. <u>**אולם**</u> נראה שהעיקר הוא שדיוקו של מהר״א חזקוני מהזוהר אינו מוכרח כלל, דמה שאמר ׳כל בר נש׳ אין הכרח שבא לרבות גם מי שלא נופל כעת על פניו ונמצא בפסוד״ז

וכדומה, אלא כל בר נש שנמצא לאחר חזרת הש״צ וזמנו לעשות נפילת אפים הוא צריך ליפול על פניו, אבל מי שיעשה כן לאחר מכן כשיגיע לזמן נפילת אפים שלו אין ראיה שצריך לעשות כן עם הציבור. וכמו כן רב שהיתה לו סיבה למה לא ליפול עם הציבור מחמת מנהגו - לא עליו אמר הזוהר את דבריו. **ועכ״פ** לדעת מהר״א חזקוני שכן למד מהזוהר את הדין הזה - אפשר לומר כדכתבנו לעיל שהזוהר חולק על התלמוד שלנו, והוא החמיר כהזוהר.

והחיד״א בספרו קשר גודל סי׳ י״ט אות ט״ו כתב בזה״ל נפילת אפים מיושב. ואם הצבור אומרים תחנונים קודם נפילת אפים, ובצנעא נוהג כהאר״י ז״ל ואינו יכול לישב כי הקהל עומדים - אומר נפילת אפים ע״י סמיכה כנ״ל ע״כ. ודין זה אינו מדין מהר״א חזקוני הנ״ל, דהוא מיירי דוקא כשהציבור נופלים על פניהם שיש ענין להשתוות אליהם עפ״י דיוקו מהזוהר, אבל להיפך לא. אלא כונת החיד״א שהאדם הנזכר לא רוצה להראות ברבים שהוא נוהג כאר״י, ולכן כתב שהוא נוהג ׳בצנעא׳, ולכן כתב לו עצה איך יעשה כדי שלא יתפרסם הדבר. ולכן לא קשה על דבריו מהא דרב במגילה הנ״ל, דהתם רב לא היה מסתיר את הנהגתו, אבל הכא מיירי באדם שמסתיר הנהגותיו כדעת האר״י.

ועכ״פ העיקר הוא כדמוכח ממגילה הנ״ל בעובדא דרב, וכפי שכתב ר״א בספר המספיק ועוד אחרונים, שבענין נפילת אפים כשמנהגו שונה מהציבור אין בזה כל חשש, ויכול להמשיך במנהגו ואפילו שלא ליפול כשהציבור נופלים, אם יש לו בזה ענין.

והא דאין בזה משום לא תתגודדו. הנה במנהגי הספרדים והאשכנזים כתבו הרבה פוסקים שאין בזה איסור משום דהוי כב׳ בתי דינים בעיר אחת - עי׳ בשו״ת יחו״ד ח״ד סי׳ ל״ו[א]. אולם עדיין לא יגהה מזור לעובדא דרב, שזה היה שינוי שלו בלבד ולא של ׳עדה׳ מסויימת. ועל זה אפשר לומר כדברי האור לציון ח״ב פ״ה הערה י״א שלדעת הרמב״ם האיסור הוא על ׳בית הדין׳ ולא על היחידים עי״ש. ולדעת הרא״ש שהביא שם דס״ל שהאיסור אף על היחידים אפשר לומר כדעת הריטב״א ביבמות י״ד וריו״ו שהובא בב״י ביו״ד סי׳ רמ״ב בבד״ה, שרק בדבר של ׳הוראה׳ שייך לא תתגודדו, ולא במנהגים שאין בהם ׳הוראה עי״ש. ועוד איתא בירושלמי בפסחים פ״ד ה״א שכל דבר שאילו עשאו יצא בדיעבד אין בזה איסור לא תתגודדו עי״ש [והארכתי בפרטים אלו במקום אחר]. ולפ״ז אתי שפיר שאין בעניני נפילת אפים ובמנהגיהם איסור של לא תתגודדו מכל הני טעמי תריצי.

א. הערת הרב ישראל אליהו: אולם יש ראשונים הסוברים שיש בזה לא תתגודדו, והשלם במעשיו ראוי לו להחמיר את דעתם, ובפרט שהוא איסור בדאורייתא. ומעולם לא נמנעו בני ספרד להחמיר שיטות ראשונים כנגד מרן ע״כ.

תשובתי: אה״נ שיש חולקים ולכן המשכתי וכתבתי עוד טעמים לזה. ובודאי שמותר להחמיר כשיטות אחרות, אבל כאן זו חומרא שמביאה לידי קולא, שאינו עושה את המוטל עליו [וידוי מעומד בהכאת הלב] בשלימות, ובכה״ג אזלינן כעיקר הדין שלא חוששים ללא תתגודדו בב׳ בתי דינים.

ומעתה הדבר ברור שספרדי שנוהג כדעת רבינו האר״י, וכמנהג הספרדים, לומר וידוי וי״ג מדות ולאחר מכן לומר מזמור לדוד אליך - יכול להמשיך במנהגו ולומר הוידוי בעמידה עם הכאה על הלב, ולא צריך לחוש כלל לשינוי ממנהג הציבור. וה״ה מי שרגיל ליפול על צד שמאל והציבור נופל על צד ימין אין בזה חשש, וכנ״ל[ב].

ב. הערת הרב יוסף פריץ: קשה להביא ראיה מרב שהיה גדול הדור, וזכותו להחליט מה לעשות ואין בזה חשש מחלוקת, משא״כ בשאר אינשי, ודו״ק ע״כ.

וכעי״ז כתב **הרב ישראל אליהו**: אצל רב היה חשש איסור לפי דעתו ולכן לא עשה כמוהם, ולעשות בערך אין כ״כ תועלת כי הדבר ניכר עדיין ששונה מהם. משא״כ כאן אין איסור להתוודות מיושב, ואע״פ שעיקר וידוי מעומד, אולם הרמב״ם לא כתב כן, ואולי זהו ע״פ הגרסא בגמ׳ לגבי וידוי, ע״ש בדקדוקי סופרים. איך שיהיה אין איסור לשבת בוידוי ע״כ.

אולם חזינן שגם ר״א בן הרמב״ם וגם שאר האחרונים כן הביאו ראיה מהנהגתו של רב הנ״ל, וסבירא להו שאין הבדל בענין לא תתגודדו ועומד בין היושבים ומשנה ממנהג הציבור, בין גדול הדור לבין אדם רגיל.

ומה שכתב הרב ישראל אליהו שלעשות בערך אין כ״כ תועלת וכו׳ - הרי עיקר הוידוי אינו בפישוט ידים ורגלים, וכך עשו שאר חכמי ישראל, ורק רב הוא זה שהחמיר על עצמו, וא״כ אם היה עושה ככל הציבור זה לא נקרא ׳בערך׳ אלא היה עושה כעיקר הדין ולא עושה את חומרתו, ואעפ״כ לא עשה. ובפרט לגבי וידוי מעומד דאנן קי״ל שיש לעמוד בוידוי.

כה. ברכת על נטילת ידים לאכילת פת פחות מכביצה

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

דברי הרוקח והב"י בענין נטילה לפחות מכביצה פת

כתב הב"י בס' קנ"ח ס"ב-ג' בזה"ל: כתב הרוקח [סי' שכ"ח] אוכל פחות מכביצה יטול מספק ולא יברך. ונראה שטעמו משום דכיון דבפחות מכביצה אינו מקבל טומאת אוכלין איכא למימר דלא הצריכו בו חכמים נטילה. ואיכא למימר דסתם הצריכו נטילה לאוכל פת ולא חילקו בין פחות מכביצה ליתר מכביצה, הילכך יטול מספק ולא יברך. ובסימן רפ"ג כתב ונוטלין ידיהם ומברכין על נטילת ידים מפני שצריך לטבל טיבול שני במרור, אבל על אכילת מצה שהיה יוצא בכזית א"צ נטילה, דעל פחות 'מכזית' א"צ נטילה כדאמרינן בסוכה (כז.) ובברכות (מח.) עכ"ל. ובשו"ע הביא ב' דינים אלו; בס"ב כתב: יש מי שאומר שאם אינו אוכל אלא פחות מכביצה, יטול ידיו ולא יברך ע"כ. וזהו הרוקח בסי' שכ"ח. ובס"ג כתב: אם אוכל פחות מכזית, יש מי שאומר שאין צריך נטילה ע"כ. וזהו הרוקח בסי' רפ"ג.

והנה על החלק השני של הב"י בשם הרוקח כבר העירו הדברי חמודות בחולין פ"ח סי' י"ז אות ע"ב ושאר האחרונים, שהב"י העתיק את דברי הרוקח עם טעות סופר, דברוקח עצמו [גם בדפוס פאנו רס"ה שהיה לב"י, וגם בדפוס קרימונא שי"ז שהיה לגדולי האחרונים] הגירסא דעל פחות 'מכביצה' א"צ נטילה, וכ"ה מוכרח לפי הענין שם. **אמנם** בכת"י השלם היחיד של הרוקח [פריס 363 משנת שי"ב] המשפט 'דעל פחות מכביצה א"צ נטילה' לא מופיע כלל, וכפי שציינו בקצרה במהדורת זכרון אהרן עי"ש. **אולם** נראה שנשמט מטעות הדומות 'נטילה - נטילה', שהרי ב' הדפוסים הקדומים הנ"ל הם מב' כת"י שונים, וכפי שכתבו במבוא למהדורת זכרון אהרן שם, ואם בשניהם ישנו לקטע זה - נראה שהכת"י המאוחר הנ"ל חסר, ובפרט שנראה שהוא טעות הדומות וכנ"ל. וא"כ אין מקור מדברי הרוקח הנ"ל שעל פחות מכזית לא צריך נטילה כלל.

אלא שלפי הנ"ל יש לכאורה סתירה בדברי הרוקח, שבסי' שכ"ח כתב שעל פחות מכביצה יטול מספק ולא יברך, ובסי' רפ"ג כתב שא"צ נטילה. ובאמת שמצאנו ברוקח בסי' רפ"ג בהמשך גבי מי ששכח ולא אכל אפיקומן ועשה סדרו שיטול ידיו ויברך על האפיקומן המוציא ויאכל כזית בהסיבה או כביצה ויברך בהמ"ז עי"ש. הרי שבאותו סימן כתב שיטול ידיו לכזית. **ונראה** שהרוקח מסתפק בזה, ומה שכתב בתחלה בסי' רפ"ג זהו תירוץ אחד מהתירוצים שיש לקושיא שהקשה שם מדוע לא אמרו יטול ידיו 'לאכילת המצה' אלא 'לטיבול שני', וכיון שאין הדברים ברורים כתב 'למעשה' בב' מקומות שיטול ידיו אלא שלא יברך. אולם על פחות מכזית לא דיבר כלל, ואין ידיעה מה סבירא ליה.

ביאורי הראשונים במימרא נטל ידיו לטיבול ראשון יטול 'לטיבול' שני

ובאמת ששא"ר הקשו את הקושיא הנ"ל ותירצו תירוצים אחרים שמתבאר מדבריהם שאדרבה יש חיוב נטילה לכזית;

תור"פ בפסחים קט"ו ע"ב [הנדפס על שם התוס' שבמרדכי] כתב בתירוצו השני בזה"ל: ועוד אומר **הר"ם** דמיירי באדם שאין לו אלא כזית מצה דהשתא אינו מברך ברכת המוציא ואפילו הכא קאמר דצריך ליטול ידיו בטיבול שני ע"כ. וביאר הבגדי ישע דה"ק מאחר שאין לו אלא כזית צריך להמתינו מלאכול לאפיקומן עד לאחר גמר כל הסעודה [וכמבואר בסי' תפ"ב] נמצא שהטיבול הוא קודם וכו', ובא למעט ברכת המוציא שעליה מקשה שהוא לפני הטיבול עי"ש. ולפ"ז מוכח מדברי הר"ם שעל כזית מברכים ענט"י, דמדלא קאמר שכשיש לו רק כזית מצה אין חובת נטילה כלל עם ברכה על המצה, נראה שמצד המצה מברכים על הנטילה אלא שהטיבול הוא קודם למצה במקרה זה.

אמנם הבגדי ישע שם הוסיף שבס"א הגירסא אינו 'נוטל קודם' ברכת המוציא, וזה כדברי הרוקח הנ"ל עי"ש. אולם כבר כתבו במרדכי השלם מהדורת מכון ירושלים שבכל כתה"י הגירסא כלפנינו, וע"כ לפרש כפירוש הראשון, וא"כ מוכח מדבריו שיש חיוב נטילה עם ברכה על כזית.

וראבי"ה בסי' תקכ"ה כתב לתרץ דאגב דטיבול ראשון נקט טיבול שני [וכפי שכתבו התוס' שלנו בדף קט"ו ע"ב]. והוסיף עוד בזה"ל [עפ"י מהדורת דבליצקי] ושמעתי אומרים [והוא הרוקח הנ"ל] משום שלא צריך כביצה להמוציא ואמרינן וכשנתנו לו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ולא בירך אחריו. וליתה כי מעיינת בה. ותו דהא אכיל כשני זתים אחד של המוציא ואחד של אכילת מצה, וכביצה הוא שיעור שני זיתים וכו' עי"ש. ומפורש שהוא עצמו פליג על סברא זו של הרוקח וכתב 'דליתא'. ובסי' תק"כ כתב ראבי"ה ליישב דסבירא ליה [לבבלי הנ"ל] כמאן דאמר בירושלמי [שהביא שם] אפילו פחות מכזית [דהיינו שפחות מכזית ל"צ נטילה, ואף שכאן אוכל כזית, מ"מ אם מפרם לפירורים קטנים אינם מצטרפים - עי' בהערת הרב דבליצקי שם]. ולא תקשי השתא מה שכתבתי בסדר הפסח ע"כ. ומ"מ זהו רק לדעה ההיא, אבל למעשה קי"ל שצריך נטילה על כזית שפירורו בצורה הנ"ל, ולדעת ראבי"ה יש חיוב נטילה על כזית, וכפי שדחה את סברת הרוקח וכנ"ל.

דעות הראשונים שיש חיוב נטילה גם לפחות מכביצה

ומלבד זה, גם בדברי שא"ר מפורש שיש חיוב נטילה בברכה גם לפחות מכביצה;

הרמב"ם בתחלת פ"ו מהלכות ברכות כתב כל האוכל הפת שמברכין עליו המוציא צריך נט"י תחילה וסוף וכו' עי"ש [והעתיקו **ספר הבתים** שערי נט"י שער א' אות ח']. וכ"ה לשון **המנהיג** עמ' ק"ד הנכנס לסעודה לברך המוציא צריך ליטול ידיו וכו' עי"ש. וכ"כ **הריא"ז** ריש הלכות נט"י [בסוף מסכת ברכות] שכל האוכל הפת הטעון בהמ"ז צריך נט"י עי"ש. ומבואר שאף בפחות מכזית צריך נט"י, דבהמוציא תליא מילתא, ולא

בבהמ״ז [וכמו שדייקו החמד משה והבית מאיר בסי׳ קנ״ח מדברי הרמב״ם הנ״ל]. וכן מתבאר מדברי **החינוך** במצוה ת״ל שכתב: ומברך ברוך וכו׳ ענט״י. ומברך על אכילת הפת בתחלה ברוך וכו׳ המוציא לחם מן הארץ, ולבסוף ׳אם אכל ממנו כזית׳ מברך ארבע ברכות הידועות וכו׳ עי״ש. ומבואר מדבריו שאת הנטילה וברכתה עושה אף אם אכל פחות מכזית, אלא שאם אכל כזית מברך ׳גם׳ בהמ״ז.

והרשב״ץ במאמר חמץ דף ל״ה כתב גבי הכרפס בזה״ל ואני אומר דכיון שצריך נט״י, דבעי כזית כדין אוכל פת שצריך נט״י, דלא מסתבר דבפחות מכזית, אעפ״י שמברך עליו המוציא, ליבעי נט״י ע״כ [והובא בברכ״י בסי׳ קנ״ח]. ומפורש בדבריו שעל כזית יש חיוב נטילה, אולם על פחות מכזית לא. וכ״נ מדברי עוד ראשונים שרק על כזית צריך נטילה ולא על פחות מכזית;

במשנה בסוכה כ״ו ע״ב איתא: וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו ע״כ. ופירש״י לא נטל ידיו אלא כרך במפה ידיו משום נקיות דקסבר פחות מכביצה לא בעי נט״י וכו׳ עי״ש. ולכאורה נראה מכאן כדעת הרוקח שעל פחות מכביצה ל״צ נטילה. אולם **המאירי** שם כתב שלדעת רש״י הנ״ל אין הלכה כמשנה זו וכר׳ צדוק שמאחר שאין כריכת מפה עומדת במקום נטילה [דהא בכביצה צריך נטילה ולא מהני כריכת מפה כדמוכח מעובדא דר׳ צדוק לפירש״י] כל שאוכל דבר שטעון המוציא צריך נטילה בכזית עי״ש. וכ״כ עוד בחולין ק״ז: ומ״מ כל שהוא אוכל כזית צריך נט״י עי״ש. וכ״כ **הריטב״א** בסוכה כ״ה ע״א וז״ל ולית הלכתא כותיה [דר׳ צדוק] בחדא מינייהו דאפילו כזית בעי ברכה וה״ה נט״י לחולין ע״כ. וכ״כ עוד בהלכות ברכות ספ״ג אם אכל פת כזית טעון נט״י עי״ש. וכ״כ **הריב״ב** בסוכה שם [י״א ע״א] ובנט״י וברכה לא קי״ל כותיה דר׳ צדוק אלא כזית נמי בעי נט״י ובעי ברכה ע״כ. וכ״כ **ר״א מן ההר** בסוכה כ״ז ע״א: ומיהו לרבי מאיר דהלכתא כותיה דאמר ואכלת ושבעת בכזית, כזית בעיא נט״י ובהמ״ז עי״ש [וכ״כ הגר״א בביאורו לסי׳ קנ״ח ס״ב מדנפשיה שאפשר לומר כן, ושאין ראיה מסוגיא זו שהנטילה רק בכביצה עי״ש. והראשונים הנ״ל כתבו כן בפשיטות]. <u>**והרא״ה**</u> שם כתב שר׳ צדוק אוכל תרומה הוה [כתוס׳] ולהכי נטלו במפה [ואף בכביצה סגי במפה ולית הלכתא כר׳ צדוק] דאל״ה [פי׳ דהוה מיירי בחולין] לא הוה צריך למפה כלל לפחות מכביצה ע״כ. וגם בדבריו אפשר לומר כנ״ל דלר׳ צדוק אמרה דבהמ״ז בכביצה. וכן נראה, דהא הריטב״א תלמידו כתב כן בפשיטות ולא חולק על דברי רבו בסתמא.

וכן מתבאר מדברי **הראב״ד** בדרשתו לפסח שהובא **בר׳ מנוח** בהלכות חו״מ פ״ח ה״ט [ובתשובות ופסקים לראב״ד סי׳ נ״ו] שאם שכח ולא אכל מצה באחרונה וברך ברכת המזון, בין נזכר קודם ההלל בין נזכר אחר ההלל, נוטל ידיו ׳ומברך ענט״י׳ ובוצע על המצה ואוכל ממנה ׳כזית׳ ומברך בהמ״ז וכו׳ עי״ש. וכן מבואר בספר **מנורת המאור** [אלנקוה] ח״ג עמ׳ 582 לגבי סעודת שבת שכתב: ונוטל ידיו ׳ומברך ענט״י׳ ומברך המוציא ובוצע על שתי ככרות ואוכל ׳לפחות כזית׳ פת עי״ש.

נמצא, שהרוקח הוא היחיד ׳שהסתפק׳ האם יש חיוב נטילה וברכה על פחות מכביצה פת, אולם שא״ר פשיטא להו שיש חיוב עכ״פ בכזית, ויש שהצריכו גם על פחות מכזית[א].

והב״י הביא רק את דברי הרוקח, ולא ראה את דברי שא״ר הנ״ל [כ15 **במספר**] שחולקים עליו, ולכן הביא בשו״ע את דבריו בתור ׳יש מי שאומר׳. אולם בהגלות נגלות שסברא זו סברא יחידאה היא, נראה ברור שהשו״ע לא היה חושש לו אם היה רואה את כל הראשונים הנ״ל דפשיטא להו שלא כדבריו.

וע״כ נראה שהעיקר הוא שיש חיוב נטילת ידים על אכילת כזית פת עם ברכה, וכפי שפסק **הגר״א** בס״ג מדנפשיה וכתב בזה״ל: אבל העיקר לדינא דשיעור נט״י בכזית כיון דמקבל טומאה בכל שהוא, אלא דלא גזרו כי אם על דבר שצריך בהמ״ז כמו שלא גזרו על הפירות ועל הפרפרת אם אינו קובע עליו אלמא דתלוי בבהמ״ז עי״ש.

א. ומה דאיתא בספר האשכול מהדורת אוירבך ח״א עמ׳ 38: יש מי שאומר שאם אוכל פחות מכביצה א״צ נט״י עי״ש, והביאו בספר בני ציון בסי׳ קנ״ח, ונראה שנטה אחר דבריו לומר שיש חבר לרוקח וצריכים לחוש לו כפסק השו״ע עי״ש - כבר נודע שאין לסמוך על ספר זה כלל, וזה עוד אחד מהזיופים שנוספו לספר זה. ועי׳ מה שכתבתי אודות ספר זה בח״א סי׳ קל״ה.

כו. על אלו מאכלים מברכים 'מזונות' בקינוח סעודה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תשפ"ג.

ברכת מזונות בסעודה על פת הבאה בכסנין

כתב <u>הרא"ש</u> בברכות פ"ו סי' ל' גבי לחמניות [בברכות מ"א ע"א], שדינם כדין פה"ב, דאי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעון ברכה לפניהם ולא לאחריהם ע"כ. והובא בב"י בסי' קס"ח ס"ח. ועי' בתורע"א על המשניות ברכות פ"ו מ"ה שדייק כן גם מדברי <u>התוס'</u> בדף מ"ב ע"א גבי ברך על הפת פטר את הפרפרת, ושמבואר עוד בדבריהם שלאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם עי"ש. וכ"פ בפשיטות בשו"ע שם. וכתב הדגמ"ר [שהובא בבה"ל שם ובכה"ח אות ע"א] שמחמת הספק מהו פה"ב המובא בס"ז - אין לברך בתוך הסעודה אלא על דבר שהוא כסנין לדברי הכל עי"ש. וע"ע בבה"ל ובכה"ח מה שכתבו בזה.

אולם הרשב"א בברכות מ"א ע"ב [והובא בב"י בסי' קע"ז] כתב: ופה"ב אם באה בתוך הסעודה אינה טעונה ברכה כלל לא לפניה ולא לאחריה וכו', משום דפרפרת הויא פת ואילו קבע עליה סעודה או שאכל ממנה כדי שאחרים קובעים עליו סעודה מברך המוציא ושלש ברכות, והילכך כל שבאה בתוך הסעודה דין הוא שיפטור אותה בברכת הפת. אבל אם באה לאחר סעודה טעונה ברכה לפניה משום דלאו למיזן אתיא אלא לקינוח וכו', ומיהו לאחריה אינה טעונה ברכה דברכת המזון פטר לה דאף היא נמי מזון ודין הוא שתהא ברכת המזון פוטרתה ע"כ. וכבר עמדו המאמ"ר בסי' קע"ז ס"א והגרע"א על המשניות שם שהרשב"א חולק על התוס' והרא"ש הנ"ל, דלשיטתו גם פה"ב גמורה אין מברכין עליו בתוך הסעודה גם כשבא לקינוח, ורק אם הוא 'לאחר הסעודה' מברך לפניו ולא לאחריו.

וכדעת הרשב"א כ"ד רוב הראשונים; כ"ד **הראב"ד** שהובא בהשלמה בדף מ"א סוף ע"א **ובספר הבתים** ברכות שער ד' סוף אות י"ב והסכים לזה עי"ש. וכ"ד **הרא"ה**, **אלאשבילי**, **המאירי** **והרשב"ץ** בדף מ"א ע"ב **והריטב"א** בהלכות ברכות פ"ג ה"א עי"ש.

ושה"ל בסימן קנ"ט כתב: והא דקאמר אין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פה"ב בלבד - כגון שבאו בתוך הסעודה קודם שבירך ברכת המזון ומשום דנפקי בברכת המזון, אבל אם באה אחר ברכת המזון צריכה ברכה לפניה ולאחריה ע"כ. ויש להסתפק בכונתו האם מיירי 'בתוך הסעודה' וכפי שפתח, וס"ל כדעת תוס' והרא"ש, או שכונתו 'לפני בהמ"ז', דהיינו 'לאחר הסעודה', ודעתו כרשב"א וסיעתו.

וגדולה מזו, דעת **ההשלמה** **והמאורות** בדף מ"ב ע"א [וכפי שהביא ספר הבתים שם את דברי ההשלמה] שאפילו באו לאחר המזון הפת פוטרתם עי"ש. וכן מתבאר מדברי

הרמב"ם בתשובה [בלאו] סי' רי"ג שנשאל בדבר קטאי"ף[א] וכיו"ב ממה שדרכם של בנ"א להתמתק בו אחר הסעודה, שברכתו קודם האכילה במ"מ - אם הובאו אחר הסעודה על השלחן, האם טעונים ברכה לפניהם אם לאו. והשיב: כל מה שמביאים אחרי גמר אכילת הפת, וזה אשר נקרא לאחר סעודה, הוא טעון ברכה לפניו ולאחריו, אפילו היה מחמת הסעודה, ר"ל ממה שדרכו להתמתק בו אחר הסעודה, ולא תשתנה לו ברכה, אלא יברך עליו הברכה שהיתה מחייבת, לו אכלו לבדו בפני עצמו. ודעו שהקטאי"ף פת הם וחייבים בחלה ולכן אם אוכלים אותם בפני עצמם אחר הסעודה, לא יברך עליהם בתחלה ולא יתיחדו בברכה בסוף. אבל הקטאי"ף הממולאים והמטוגנים דינם לדעתי כדין פת הבאה בכסנין ואם אוכלים אותם אחר הסעודה, יברך עליהם בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש ע"כ. <u>והמעיין</u> היטב בתשובה זו יראה שהשואלים פשיטא להו שמברכים על ה'קטאיף' במ"מ ושאלתם היתה על לאחר הסעודה, והרמב"ם שהשיב להם שהוא פת וחייב בחלה אין כונתו שברכתו המוציא, דהא דעת הרמב"ם שעיסה שלשוה בדבש וכדו' הוי פה"ב, אלא כונתו שיש עליו שם 'פת', וממילא אינה טעונה ברכה לאחר הסעודה, ורק אם ממולא 'ומטוגן' שאינו חייב בחלה, דהא דעת הרמב"ם שבצק שבישלו או טיגנו אין עליו שם פת - 'דינו כדין' פה"ב שברכתו במ"מ, וכיון שאינו נקרא פת טעון ברכה לפניו ולאחריו [וזה ממש כדברי המשנה בחלה שם לפירוש הרמב"ם וסיעתו עי"ש], ודוק היטב. וא"כ דעתו היא כדעת ההשלמה שאפילו לאחר הסעודה לא מברכים על פה"ב לא לפניה ולא לאחריה.

וב<u>ירושלמי</u> פ"ו ה"ה נחלקו תנאים ואמוראים במחלוקת התוס' והרא"ש עם ההשלמה והרמב"ם, ומסקנת הירושלמי כסברת ההשלמה והרמב"ם, וז"ל רבי חלבו רב הונא רב בשם ר' חייא רובא פה"ב אחר המזון טעונה ברכה לפניה ולאחריה. א"ר אמי ר' יוחנן פליג. אמר ר' מנא לר' חזקיה במה הוא פליג כשאכל מאותו המזון באמצע המזון א"ל אפילו לא אכל מאותו המין באמצע המזון. אתא ר' חגי בשם ר' זעירא אפילו לא אכל מאותו המין באמצע המזון וכו'. רבי יונה ורבי יוסי סלקון למישתיתיה דרבי חנינא ענתנייה, אפיק קומיהון פה"ב לאחר המזון, אמרין נישבוק אולפנה וניתי לן למתניתה דתני רבי מנא אמר משום ר' יודה שאמר משום רבי יוסי הגלילי פה"ב לאחר המזון טעונה ברכה לפניה ולאחריה, אמרי מכיון דהן יחידיי ורבנן פליגין עלוי נעביד כרבנן ע"כ. וירושלמי זה הובא בקצרה בראבי"ה סוף סי' קי"ז עי"ש. ופירשו הרש"ס, הפני משה [ובאריכות במראה הפנים] וכן בספר חידושי הרז"ה סי' קמ"ד, שלדעת ר' יוחנן וסיעתו וכן רבנן - אינו מברך אפילו לאחר המזון לא לפניה ולא לאחריה והכריחו כן עי"ש. אמנם על הרשב"א וסיעתו לא קשה כ"כ משום שבפירוש בעל החרדים שם פירש בדעת ר' יוחנן וסיעתו דס"ל שרק ברכה אחרונה אין מברכים לאחר הסעודה, אבל ברכה ראשונה מברכים עי"ש. וכן נראה מדברי המאירי שהביא את הירושלמי, וסמוך לזה כתב שלאחר הסעודה

א. עיין בח"א סי' קכ"ח שהארכתי לבאר מדברי הרס"ג והראשונים מהו ה'קאטיף' הנ"ל, והעליתי שהוא בצק רך שלשים אותו בשמן ודבש וכדומה.

מברך לפניה עי״ש. אולם פירוש זה קשה בסברא וכפי שביארו המראה הפנים וחידושי הרז״ה עי״ש. ועכ״פ לב׳ הפירושים מפורש שלא כדעת התוס׳ והרא״ש שלאחר המזון מברכים לפניה ולאחריה על פה״ב. וצ״ל לשיטתם דסבירא להו שהבבלי פליג. אולם מאחר ואין הכרח שהבבלי פליג, דיתכן כדעת ההשלמה והרמב״ם או הרשב״א וסיעתו, לכן נראה שהעיקר הוא כדברי רוב הראשונים הנ״ל.

ועל כן האוכל פה״ב, בין בתוך הסעודה לקינוח, ובין בסוף הסעודה לאחר סילוק השולחן [גם באופנים ששייך סילוק שולחן] אינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, וכפי שפסק בחידושי הרז״ה שם, ודלא כפסק השו״ע ורוב האחרונים בסי׳ קס״ח ס״ח, דודאי שאם היו רואים את כל הראשונים הנ״ל דס״ל שלא לברך - היו פוסקים כמותם בפשיטות, וכפי שהאריך בזה הרה״ג דוד יוסף בשו״ת אוצרות יוסף ח״ח סי׳ י״א עי״ש.

ונראה שאם אוכל פה״ב לפני סילוק שולחן מותר לכתחלה לאכול ללא ברכה, משום שהתוס׳ והרא״ש שפסקו לברך יחידאה נינהו לעומת רוב הראשונים שפסקו שלא לברך, ופשיטא שסומכים על רוב הראשונים אף לכתחלה. אולם לאחר סילוק שולחן, וכפי שמצוי בסעודות גדולות שמפנים את כל הסעודה ומביאים רק פירות וקינוחים וכדומה - יש מקום לחשוש לדעת הרשב״א וסיעתו שצריך לברך לפניה, ולכן לא לאכול לפני בהמ״ז, דהא לדעת ההשלמה והרמב״ם לא צריך וממילא לא יכול לברך. אולם גם בזה הרוצה לסמוך על דעת ההשלמה והרמב״ם ולאכול ללא ברכה יכול, דהא כן הוא פשט הירושלמי וכנ״ל, וכפי שפסק בחידושי הרז״ה הנ״ל.

אולם כל זה בפה״ב גמורה. אולם ישנם דברים שיש מחלוקת בראשונים האם יש עליהם שם ׳לחם׳ ו׳פת׳ או לא, ובזה הדין שונה;

ברכת מזונות בסעודה על מאפה העשוי מבלילה רכה

בח״א סי׳ קכ״ח הארכתי בענין ׳בלילה רכה שאפאוה בתנור׳ האם יש עליה שם ׳לחם׳, והבאתי שנחלקו בזה הראשונים, והעולה משם שדעת רה״ג, ר״ח, רשב״ם, הרמב״ם, הרמב״ן, הרשב״א, ר׳ דוד, המאורות, המאירי וכן מהרח״ו בספרו עץ הדעת טוב, שאין עליה שם לחם. ודעת ההשלמה, הרא״ה והריטב״א [ועוד ראשונים] שיש עליה שם לחם עי״ש.

נמצא שהאוכל עוגת טורט וכדומה בקינוח סעודה - לפי דעת רוב מנין ורוב בנין של הראשונים, צריך לברך עליה במ״מ; לדעת התוס׳ והרא״ש - אף אם יש עליה שם ׳לחם׳ מברכים בקינוח סעודה. ולדעת רה״ג וסיעתו, שביניהם הרמב״ם, המאורות, הרשב״א והמאירי [שהם מהסוברים שאין מברכים על פה״ב בסעודה] - מברכים כיון שאין עליה שם לחם, וכל מה שפטרו מלברך בפה״ב זה משום שיש לה שם ׳פת׳ שאפשר לקבוע עליה סעודה, משא״כ בבלילה רכה לשיטתם. אולם לדעת ההשלמה, הרא״ה והריטב״א אין לברך, שהרי הם סוברים דהוי ׳פת׳, וסוברים שאין לברך על פה״ב בסעודה. ולדעת שאר הראשונים שסוברים שיש עליה שם פת - אין לנו ידיעה מה דעתם לענין ברכה על

פה"ב בסוף הסעודה האם מברכים או לא.

ונראה שהרוצה לברך בעוגות טורט ודומיהם הרשות בידו, שכ"ד רוב הראשונים ומהם ב' עמודי ההוראה, הרמב"ם והרא"ש, ופוסקים חשובים כמו התוס' והרשב"א ועוד. וההשלמה וסיעתו מיעוט הם. והרוצה לחוש לדבריהם לא יאכל אלא לאחר בהמ"ז, אבל אין לאכול בתוך הסעודה ללא ברכה משום שעיקר הדין הוא כדעת רוב הראשונים שצריך לברך.

ברכת מזונות בסעודה על עיסה מבושלת או מטוגנת

קודם שנבאר דין ברכת מזונות 'בסעודה' על עיסה מבושלת, נבאר את דין ברכת מזונות 'שלא בסעודה' על עיסה מבושלת;

דין עיסה מבושלת או מטוגנת

הב"י באו"ח סי' קס"ח סי"ג ויו"ד סי' שכ"ט ס"ג הביא באורך את מחלוקת הראשונים הידועה בין ר"ת לר"ש בפירוש המשנה בחלה פ"א מ"ה בדין עיסה שתחלתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מחלה וכו', ובפירוש הסוגיא בפסחים ל"ז ע"א-ע"ב, שלדעת ר"ת כל 'עיסה' חייבת בחלה אף שלבסוף היא מבושלת או מטוגנת [סופגנין], וה"ה ברכתה המוציא. ולדעת הר"ש כל שלבסוף בישלוה או טיגנוה אין עליה שם 'לחם' ופטורה מחלה וברכתה מזונות, אלא שלגבי חלה אם חשב בתחלה לאפותה ולבסוף נמלך לבשלה חייבת בחלה עי"ש.

וכשנבוא למנין, נראה שדעת ר"ת דעת מיעוט היא, ורוב הראשונים ס"ל כדעת הר"ש;

הסוברים כר"ת הם היראים סי' קמ"ח, ר"י [הובא בסה"ת הלכות חלה סי' פ"ה ובסמ"ג עשין קמ"א], ר"י שירליאון בברכות ל"ז ע"ב, ר' יחיאל [הובא בהגהות סמ"ק סי' קנ"א סוף אות ד' עי"ש], ההשלמה בפסחים ל"ז ע"א, וכ"נ דעת המכתם שם שהביא בתחלה את דברי ההשלמה, וסיים שי"א שאם מטוגן בשמן אין ברכתו המוציא וכו' עי"ש. ונראה קצת שדעתו כדעת ההשלמה. והמתבונן יראה שהראשונים הנ"ל נמשכו אחרי דברי ר"ת ולא ראו את ראיות הר"ש והרמב"ן וסיעתם.

יש ראשונים שהחמירו מספק; כן כתב הסמ"ק במצוה קנ"א וז"ל ומספקא לן אי הוי דין זה דפטור על ידי משקה בלילתן רכה דוקא או אפילו בלילתן עבה הילכך אין אוכלין אותן אלא בתוך הסעודה עי"ש. וביאר ר"פ בהגהותיו שם דמספקא ליה מחמת ב' הפירושים של ר"ת והר"ש [אולם בסי' רמ"ו לגבי חלה כתב הסמ"ק בפשיטות כדעת הר"ש עי"ש], וסיים ר"פ: וירא השם יצא ידי שניהם שלא לאכלן כ"א באמצע סעודה ולא לברך עליהם ברכת המוציא ע"כ. וכן נהג מהר"ם שהביא הרא"ש בהלכות חלה סי' ב' [והובא בב"י] שלא היה מברך לא המוציא ולא מזונות מחמת הספק אלא אוכל תבשיל זה בתוך הסעודה, וגם לגבי חלה היה מחמיר עי"ש. והמעיין בדבריהם יראה שהם ראו בזה מחלוקת שקולה בין ר"ת לר"ש ולכן כתבו להחמיר בזה.

יש ראשונים שאע״פ שנקטו מעיקר הדין כדעת הר״ש מ״מ כתבו שיר״ש יחמיר; כ״כ המאורות בפסחים ל״ז ע״א שהקשה על ההשלמה כמה קושיות ונשאר בצ״ע, ולאחר מכן כתב את הפירוש שלו [שהוא כדברי הר״ש] וכתב ודברים אלו וצ״ע. ולאחר מכן כתב נמצא שעולה בידינו לפי מה שכתבנו וכו׳ אותן שבלילתן עבה כיון שמתבשלות ע״י משקה אין מברכין עליהן המוציא ופטורין מן החלה וכו׳. ויר״ש יוצא ידי כולם וכשרוצה לאכול מאלה יברך על פת המוציא וכו׳ עי״ש. הרי שלעיקר הדין נקט שאין להם דין לחם, אלא שכיון שהוא הקשה ׳מדנפשיה׳ על ההשלמה ונשאר בצ״ע [ולא הביא דברי שאר המפרשים בענין] לכן כתב שיר״ש וכו׳. והרשב״ץ בפירושו לברכות דף ל״ח ע״א סיים שרוב החכמים ז״ל הסכימו לר״ש, ויר״ש יוצא ידי שניהם וכו׳ עי״ש. ובשו״ת התשב״ץ ח״ב סי׳ רצ״א בפסקי חלה שלו סוף פרק ב׳ כתב בסתמא את דעת הרמב״ן וסיעתו, ובשם יש מי שאומר את דעת ר״ת, וסיים ׳והרוצה לצאת ידי ספק׳ יעשנה פחות מכשיעור וכו׳ עי״ש.

אולם רוב הראשונים ס״ל בצורה מוחלטת שהעיקר הוא כסברת וכדעת **הר״ש**; הב״י הביא שכ״ד **הרמב״ם**, **הסמ״ג**, **ר׳ יונה** [לגבי המוציא ומזונות], **הרמב״ן**, **הרשב״א**, **הר״ן**, **הרא״ש** ורי״ו. ויש להוסיף שכ״ד **הריבמ״ץ** בפירושו לחלה פ״א מ״ד שכתב כלל אילו הדברים על כן פטורין בחלה שאין עשייתן בתנור אלא מעשה אילפס ומעשה קדירה הן. ת״ר בסיפרי זוטא מלחם הארץ ולא כל לחם, פרט למבושל וכו׳[ב]. ובמ״ה פירש עיסה וסופגנין שעשה ׳על דעת׳, וכפירוש הר״ש וסיעתו [והריבמ״ץ הוא המקור של הר״ש, כדרכו]. וכ״ד **ראבי״ה** סי׳ תכ״א שחלק על ר״ת והביא גם את הריבמ״ץ הנ״ל עי״ש. וכ״ד **הרי״ד** בספר המכריע סי׳ ס״ד באורך דלא כר״ת עי״ש. וכ״ד **ר׳ בנימין** אחי שה״ל בסי׳ קנ״ט לענין המוציא ומזונות, וכן הסכים **שה״ל** עי״ש. וכ״ד **הריא״ז**, **ר׳ דוד**, **המאירי**, **הריטב״א** ו**מהר״ם חלאוה** בפסחים ל״ז ע״א, וכ״ד **האהל מועד** בהלכות חלה, **החינוך** מצוה שפ״ה, דרשות **מהר״ח או״ז** סי׳ כ״ג ועוד. וכתב **הרש״ם** בפירושו לחלה פ״א מ״ה: ׳ונהוג עלמא כדברי הרמב״ן׳ ע״כ. וכ״כ הב״י באו״ח וביו״ד. וכ״נ דעת **מהר״י קורקוס** בביאורו לרמב״ם הלכות ביכורים פ״ו הי״ג עי״ש.

והנה הב״י באו״ח כתב: וכן נהגו העולם שלא לברך המוציא על הסופגנין וכיוצא בהם אעפ״י שעושין תחלת עיסתן עבה ע״כ. ולאחר מכן הביא את דברי הרא״ש בשם מהר״ם שהיה מחמיר על עצמו וסיים כך: וכתבו [לדברי מהר״ם] רבינו בספר יורה דעה סימן שכ״ט, ושם ביארתי טעמו, ׳וכן ראוי לנהוג׳ וכן כתוב בהגמ״י בשם סמ״ק דירא

ב. אין הכונה של הספרי זוטא שמבושל נקרא בעלמא לחם מלבד לענין חלה שיש מיעוט ׳מלחם׳, אלא דכלל לא חשיב לחם. וראיה לזה מדברי הירושלמי בריש חלה דאי כתיב והיה באכלכם ׳לחם׳ הארץ הייתי אומר כל הדברים חייבים בחלה ת״ל ׳מלחם׳ ולא כל לחם. אי מלחם ולא כל לחם אין לי אלא חטים ושעורין בלבד ת״ל ראשית עריסותיכם ריבה הכל עי״ש. והרי שאר הדברים שאינם חמשת מיני דגן אינן לחם כלל ולא רק לענין חלה, וא״כ ה״ה לענין מבושל. ושוב ראיתי כן במפורש בשו״ת מהר״ח או״ז סי׳ ריי״ח שהביא את דברי הספרי זוטא וכן את הירושלמי הנ״ל וכתב: ולכ״ע לא מיקרי לחם אלא העשוי מחמשת המינין וגם לא מבושל וסופגנין וכו׳, ולכך אין אומר המוציא אלא על המחויב בחלה ע״כ. והוא להדיא כמו שפירשתי.

שמים יצא ידי שניהם ולא יאכלם אלא בתוך הסעודה עי"ש. הרי שלאחר שכתב שהמנהג כדעת הר"ש וסיעתו סיים שראוי לנהוג כדעת מהר"ם. וכך כתב בשו"ע שם שהביא את דעת הר"ש בסתם, ואת דעת ר"ת בשם יש חולקין וסיים: וירא שמים יצא ידי שניהם, ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחלה ע"כ. אולם הב"י ביו"ד לאחר שהביא את דברי מהר"ם שהיה מחמיר על עצמו סיים: ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש ואינך רבוותא מסכימין לדעת ר"ש הכי נקטינן וכן פשט המנהג ע"כ. ובשו"ע שם לא הזכיר כלל את דברי ר"ת אלא העתיק בסתמא את דברי הרמב"ם והר"ש וסיעתם. וכבר עמדו בזה האחרונים וכתבו כמה תירוצים;

בשו"ת בית דוד סוף סי' פ"א כתב שטעמו של השו"ע הוא דגבי חלה אם הקל לא הפסיד, אבל לענין ברכת המוציא אם הקל מפסיד ואם מחמיר מפסיד לכך נזקק לתקון מהר"ם עי"ש. ודבריו צ"ע אמאי גבי חלה אם הקל לא הפסיד, והרי אוכל טבל לפי דעת ר"ת וסיעתו.

ובספר נהר שלום סי' קס"ח אות ז' כתב: ואע"ג שהרב"י לענין חלה לא הזכיר סברת ר"ת, הכא הזכיר סברתו בשם יש חולקין משום מאי דמסיים עלה ירא שמים יוצא ידי שניהם. ועוד דנ"מ אם בדיעבד בירך המוציא אינו חוזר ומברך דהו"ל ספק ברכות ע"כ. וגם תירוצים אלו צ"ע, דתירוץ ראשון אינו עונה מדוע בהלכות חלה לא כתב את סברת ר"ת בשביל לומר שיר"ש יוצא ידי שניהם. וגם תירוץ שני אינו עונה על הסתירה דגם שם יש נ"מ שמי שיאמר על עיסה זו ה"ז חלה האם יהיה עליה שם חלה או לא.

ובספר הלכה ברורה ח"ח עמ' ת"ע כתב שמעיקר הדין ס"ל לשו"ע שיש להקל לגמרי כר"ש, ורק לחומרא בעלמא יש לחוש לשיטת ר"ת, ולכן לא חשש לכתוב כן ביו"ד, ובאמת אף לענין חלה לחומרא בעלמא יש להפריש ללא ברכה. או י"ל דהכא שנכנס לספק לענין חיוב מצות בהמ"ז דאוריתא הזכיר החומרא לחוש לר"ת משא"כ לענין חלה בזה"ז עכת"ד.

אולם במחכ"ת אין דבריו נראים; מה שכתב שכיון שהוא רק חומרא בעלמא לא כתב כן ביו"ד - אינו מובן, דהא מהר"ם וסיעתו כתבו כן להדיא להחמיר לענין חלה, וגם בזמנם חלה היה דרבנן ובפרט שהם היו בחו"ל. ובפרט שבאו"ח הב"י הזכיר את הטור ביו"ד ואת החומרא גם לענין חלה, ונקט שיש להחמיר ליר"ש, ואם ס"ל להחמיר גם ביו"ד לא יתכן שלא יזכיר זאת, ובפרט שדן שם והזכיר בב"י ביו"ד את המהר"ם וסיעתו, אז למה לא כתב שלמעשה יר"ש יחמיר כמותם. ועוד שבשו"ע שם כלל לא הזכיר את דעת ר"ת אף בתור 'יש אומרים', וא"כ ודאי ששם לא ס"ל כלל חומרא זו מכל וכל, גם לא בתורת חסידות וחומרא בעלמא, אלא היקל לגמרי כפי המנהג.

ומה שכתב שיש לחלק בין ברכה שיש בזה צד חומרא יותר מחלה דרבנן - הרי הראשונים עצמם שהם מהר"ם ור"פ לא חילקו בזה אלא החמירו גם בזה וגם בזה, והב"י באו"ח גם נקט להחמיר כמותם בשני הדינים, אז אין סברא שביו"ד יחליט מעצמו לעשות פשרה ולא להחמיר בחלה, לעומת ברכות שכן יש להחמיר. ובפרט שבחלה יותר קל להחמיר

משום שלוקחים פירור קטן ואומרים ה״ז חלה, משא״כ בברכות יותר קשה לא לאכול מחוץ לסעודה אלא בסעודה, ואם בחלה לא החמיר כ״ש שבברכות לא יחמיר.

ומחוורתא כדתירץ האול״צ ח״ב פי״ב ה״ה שהשו״ע ביו״ד חזר בו, וס״ל שכיון שכך המנהג אז אין צורך להחמיר גם לא לירא שמים, ולכן מותר לכתחלה לאכול עיסה שבושלה ולברך עליה מזונות עי״ש.

ובאמת שהמתבונן בדברי הב״י באו״ח ויו״ד שהעתקנו יראה שאין חילוק בין ׳ברכות׳ ל׳חלה׳ אלא שהב״י באו״ח אכן נקט להחמיר בשניהם, דהא **לאחר** שכתב שהמנהג להקל סיים שראוי להחמיר, והזכיר גם את הדין בחלה וגם בברכות, וא״כ החומרא קאי גם על חלה. אולם ביו״ד הסדר הפוך **שקודם** הזכיר את החומרא ועליה סיים שהמנהג להקל, ומוכח שחזר בו וכפי שפסק גם בשו״ע שם בסתמא, וכיון שלא מצאנו אף אחד שחילק בין חלה לברכות, ואדרבה ר׳ יונה ושה״ל ס״ל שלגבי ברכות זה מזונות אף לדעות שחייב בחלה, א״כ נראה פשוט שלמשנתו האחרונה של הב״י שא״צ להחמיר בחלה - ה״ה גם בברכות א״צ להחמיר, וכדעת האור לציון. וע״ע לעיל בסי׳ א׳ מה שהארכנו בענין הסתירות בב״י ובשו״ע, ומה שכתבנו גם על ענין זה.

ולפי מה שביארנו לעיל נראה שבאמת א״צ להחמיר בזה, דהא מלבד שכ״ד רוב הראשונים [והב״י לא ידע מעוד הרבה ראשונים שדעתם כדעת הר״ש] והמנהג שהעיד עליו גם הרש״ס - המעיין יראה שהראשונים שהחמירו בזה ראו לעיניהם רק את מחלוקת ר״ת והר״ש והיא מחלוקת שקולה לדעתם ולכן כתבו להחמיר, משא״כ אנן דחזינן שכמעט כל רבנן בתראי ראו את המחלוקת והכריעו כדעת הר״ש וסיעתו ולכן פשט המנהג כן - אין צורך להחמיר בזה גם לא ליר״ש דכבר הוכרעה המחלוקת בזה. וכנראה שזהו טעמו של הב״י ביו״ד.

דין עיסה מבושלת או מטוגנת בסעודה כשאוכלה לקינוח

והנה לפי דעת רוב הראשונים והמנהג - בודאי שיש לברך על עיסה שבישלה [כסופגניה] בסעודה כשאוכלה לקינוח, דהא לא נפטרה בהמוציא ׳לחם׳ מן הארץ משום שאינה חשובה ׳לחם׳. אלא שיש מקום לבעל הדין לטעון שהמנהג הוא רק ׳להקל׳ ולברך מזונות ועל המחיה ׳שלא בסעודה׳, אבל לברך בסעודה ולא לחוש לדעת ר״ת וסיעתו לא שמענו שנהגו כן, ואכן בספר חזו״ע חנוכה עמ׳ י״ט ואור לציון ח״ב פי״ב ה״י פסקו שאין לברך על סופגניות בסעודה עי״ש.

אולם נראה שכיון שדעת ר״ת וסיעתו היא דעת מיעוט בראשונים - בסברא כל דהו שנצרף לדעת הר״ש וסיעתו סגי כדי לברך בסעודה, ומכיון שהסופגניה נילושה בסוכר וכדומה והיא פה״ב לדעת הרמב״ם ודעימיה [שנילוש עושהו פה״ב], ואף במקומות שהלישה היא ללא סוכר אלא בצק רגיל - מ״מ הריבה והאבקת סוכר שנותנים בה מיד לאחר הטיגון מחשיבה אותה לפה״ב [כדין ממולא במיני מתיקה], וכמו שהמנהג פשוט לברך על קרואסון שמוטבל לאחר אפייתו במי סוכר במ״מ ולא המוציא, וכפי שהביא

בספר וזאת הברכה בלוח ברכות אות קכ"ד משם הגרשז"א עי"ש. ועוד יש לצרף את הסברא שהביא ספר הבתים ברכות שער ג' אות ה' וז"ל הלחמניות, והוא שעושין כעין מגדלים ומציירין בו צורות, **הואיל ואינו נאכל בתורת קבע אלא מעין פה"ב**, אם לא קבע סעודתו עליהן מברך בורא מיני מזונות. ויש מי שכתב שאם הוא נעשה מעיסה גמורה בלא עירוב דבר אחר, אעפ"י שלא קבע סעודתו עליו מברך המוציא, שלא יצא מתורת לחם מפני הצורות. ומה שאמרו בלחמניות, הוא שיש בו עירוב תבלין או דבר אחר, והוא כעין פה"ב ע"כ. הרי שהביא שיש דעות בראשונים שהעיקר הוא 'צורת ומטרת' הפת, ואע"פ שהיא פת גמורה - כיון שלא נאכלת בתורת קבע וגם עשויה בצורה שונה מפת רגילה - דינה כדין פה"ב. וא"כ הסופגניה עונה להגדרה הנ"ל, ולפי חלק מהדעות דינה כפה"ב אף שאין בה שום תנאי אחר. וצירופים אלו מספיקים כדי להחשיב את הסופגניה כפה"ב שלדעת התוס' והרא"ש וסיעתם מברכים עליה בסעודה, משום שבלא"ה לדעת רוב הראשונים מברכים עליה מכיון שאינה פת, ואין לחוש בזה לסב"ל.

סיכום

לדעת רוב הראשונים אין מברכים על פה"ב שאוכלים לקינוח סעודה, ודלא כמו שפסק השו"ע עפ"י התוס' והרא"ש, וכן עיקר שאין לברך עליהם. ואם אוכלם לפני סילוק השולחן אפשר לאוכלם לכתחלה ללא ברכה, ואם אוכלם לאחר סילוק השולחן האוכלם ללא ברכה ג"כ יש לו על מה לסמוך.

לדעת רוב הראשונים יש לברך בסעודה על בלילה רכה שאפאה במ"מ, והרוצה לחוש למיעוט הראשונים דלא ס"ל כן - לא יאכל בסעודה, אבל אין לאכול מאפה זה ללא ברכה בסעודה.

לדעת רוב הראשונים יש לברך בסעודה על עיסה שבישלה כשאוכלה לקינוח. ועל סופגניה מטוגנת שממולאת בריבה ונותנים עליה אבקת סוכר יש לברך לכל הדעות כשאוכלה לקינוח סעודה.

על סופגניה שלא בסעודה מברכים במ"מ ואין עליה קביעות סעודה כפי דעת רוב הראשונים והמנהג.

כז. פרטי דינים בענין כוס פגום לקידוש ובהמ"ז

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

הגמ' בברכות נ"ב ע"א ופסחים ק"ה ע"ב דייקה מדברי הברייתא שהובאה שם שטעמו לכוס של ברכה פגמו. וכך פסקו הפוסקים[א], כמבואר בב"י בסי' קפ"ב ס"ג והלאה.

האם כוס פגום כשר בדיעבד

בגמ' שם איתא: רבי יעקב בר אידי קפיד אחצבא פגימא. רב אידי בר שישא קפיד אכסא פגימא. מר בר רב אשי קפיד אפילו אחביתא פגימתא ע"כ. וכתב **הרשב"ם**: ומיהו אם אין לו אלא יין פגום מקדש עליו, דקפיד לכתחלה משמע ע"כ. וכעי"ז דעת **מהר"ם** המובא בתשב"ץ סי' שי"ג וז"ל ובפעם אחרת בירך על הפגום אע"פ שלא היה יין הרבה בתוך הקנקן ולא היה יכול לומר קמא קמא בטיל ובשעת הדחק היה[ב] ע"כ. והובאו בטור בסי' קפ"ב. וכדעת הרשב"ם כ"כ **הרי"ד** בתוספותיו ובפסקיו, והובא **בשה"ל** סי' ע"א. וכ"ד **ריא"ז** שכתב 'ראוי' להיזהר לברך על כוס שאינו פגום עי"ש. וכ"ד **ר"פ** בהגהות תשב"ץ סי' שי"ג ובתור"פ פסחים ק"ו. וכ"ד **המנהיג** [מהדורת מוה"ק עמ' תק"ג] ועוד.

אולם בשם **ר' יואל** [אבי ראבי"ה] כתב הטור דאפי' בדיעבד שאין לו אחר אין לברך עליו ע"כ. ודבריו מובאים **בראבי"ה** סי' תקי"ד עי"ש. וכ"נ דעת **הרמב"ם** בפכ"ט מהלכות שבת הט"ז שכתב פגמו 'ונפסל'. ומשמע שהוא פסול לגמרי ככל היינות הפסולים שאפילו בדיעבד אין מקדשין עליהם. וכ"נ **מסתימת עוד ראשונים** שכתבו בסתמא טעמו פגמו, שהפגם הוא לגמרי.

והשו"ע בסי' קפ"ב ס"ז פסק כדעת רשב"ם ומהר"ם שבשעת הדחק 'מברכין' על כוס פגום. ובהלכות קידוש בסי' רע"א לא כתב בזה. אלא שהברכ"י שם באות ד' כתב שבשעת הדחק יכול 'לקדש' על כוס פגום כמו שפסק השו"ע בסי' קפ"ב עי"ש. אולם נראה שאינו מוכרח, דיתכן שהשו"ע פסק רק לענין בהמ"ז שאין בזה ספק ברכה לבטלה, ולכן יברך על כוס פגום, אולם לענין קידוש - לדעת ר' יואל, ראבי"ה והרמב"ם שהיין 'פסול', א"כ הברכה היא לבטלה, דאין זה יין שתקנו לקדש עליו, ויש לחוש לדבריהם, ולכן נראה שאין לקדש על יין פגום גם בדיעבד.

א. אמנם הריצ"ג בהלכות קידוש עמ' ט' הביא את דעת רה"ג ורב שמואל הנגיד שפסקו כרב אשי [בפסחים ק"ו ע"א] שטעמו פגמו משום שאין בו שיעור אבל אם יש שיעור כשר, ומה שמר בר רב אשי קפיד זהו קפידא בעלמא. אולם הריצ"ג נחלק עליהם והביא שכ"ד רב הילאי גאון שפגום פסול לברכה עי"ש, וכ"ד שא"ר.

ב. וכתב הדרישה בסי' קפ"ב אות ג' שלדעת הרשב"ם מי שאין לו בביתו כוס שלם יכול לקדש על כוס פגום אף שיכול להשתדל על כוס שלם בעיר. והר"מ מרוטנבורג היה נוהג שלא לברך עליו כי אם בשעת הדחק והיינו שלא היה בנמצא שום יין יותר בעיר ע"כ.

תיקון כוס פגום על ידי הוספת יין או מים

כתב ראבי"ה בסי' תקי"ד [והעתיקו האו"ז בסי' ר"ח] וז"ל ובבית אבא מרי ראיתי שלא היה מערהו לחוץ, אך כשהיה שותה ממנו היה מוסיף עליו מעט יין או מים, וכן ראיתי נוהגין בארץ אשכנז, והניהוג שלנו נראה לי עיקר וראיה לדבר מצאתי מן הירושלמי וכו', ר' יונה טעם כסא ומתקן לה וכו', הנה היה טועם מעט מלא לוגמא מן הכוס והיה מצניעו עד למחרת ומתקן ליה ומוסיף עליו כשמברך עי"ש. וכ"כ שה"ל סי' ע"א: ר' צדקיה בר בנימין אחי שני זצ"ל שמע בשם ר' מאיר [רבו] שמי שיש לו כוס פגום וצריך לקדש או להבדיל מוסיף עליו מים כל שהוא ומכשירו דהכי איתא בירושלמי כוס פגום מוסיף עליו מים כל שהוא ומכשירו, ומשמע כ"ש יין. וכן נוהגין בכל ארץ אשכנז ע"כ. וכ"כ ר"פ בהגהות תשב"ץ סי' שי"ג וז"ל ומיהו נוהגין העולם להוסיף מעט מים או יין כדאמרינן בירושלמי ר' פלוני טעם כסא ומתקן. ופירש ר' יחיאל דמתקן בתוספת יין מעט שאינו פגום או מעט מים ע"כ. וכ"ה בתור"פ פסחים ק"ו ע"ש. וכ"ה בספר הפרדס בדיני בהמ"ז עפ"י הירושלמי עי"ש. וכ"ה בעץ חיים מלונדריש ספ"א מקידוש וז"ל וכתב ר' יצחק ב"ר פרץ שאנו בארץ האי 'שאין לנו יין מצוי' טועמין מן הכוס מעט וכשירצה עוד לברך שופך עליו עוד מעט, וראיה מירושלמי עי"ש.

והנה לענין הראיה מהירושלמי - הר"י שירליאון בברכות נ"ב ע"א גם הביא ראיה זו, אולם סיים אך זו אינה ראיה דדילמא ה"ק היה טועם כוס של קדוש בכלי אחר כדי למוזגו למחר, וצ"ע פי' הירושלמי ע"כ, וממנו הוא ברא"ש שם פ"ח ס"ב. ויש להוסיף את פירושו של הר"ש ליברמן בספרו תוספתא כפשוטה על מסכת שבת עמ' 129 שכתב שמצאנו במשניות ובחז"ל פועל 'תקן' במשמעות של 'הכין', וכתב שגם כאן ה"פ ר' יונה היה טועם את הכוס בליל שבת 'ומכין' אותה למחר [פירוש שם יין חדש בכוס לצורך מחר], ומכאן הוכיח הירושלמי שמילא אותה יין, שאם השלים בה מים הרי שנינו משקין מזוגין וכו' עי"ש.

ובאמת שהדבר קשה לומר שהירושלמי מיירי בתיקון היין מפני פגימתו, דהא עד כאן לא השמיענו הירושלמי דמהני תיקון ליין פגום ואיך ישמיענו דבר כזה מחודש במעשה שהוא דרך אגב לענין אחר, וע"כ כפירושים הנ"ל ואין ראיה להיתרא מהירושלמי.

ואכן, הרבה ראשונים לא ס"ל תיקון זה; הנה ראבי"ה שם כתב בתחלה: יש שנוהגים שכל כוס ששתו ממנו מחזיקים אותו לפגום אם לא יערה לחוץ כל מה שבכוס וימזוג יין אחר לקדש עליו וכן לבהמ"ז וכן נוהגין בארץ **צרפת** וכן ראיתי נוהג מורי הרב [**ר' אליעזר**] **ממיץ** וכו' עי"ש. וכן דעת **רש"י** ותלמידו כמובא **במחזור ויטרי** גבי אירוסין ושבע ברכות; ז"ל בעמ' 588 ושאלו לר' במקום שעושין אירוסין ונישואין יחד מהו לברך ברכת אירוסין ונישואין יחד. והשיב ר' כי כל הרוצה לעשות כן אומרים לו 'שתה מה שנשאר בכוס' וימזוג כוס שני לברכת נישואין לפי שאין אומרים ב' קדושות על כוס אחד וכו' עי"ש. הרי שהצריך לשתות את הנשאר, ולא כתב להוסיף עליו. ובעמ' 589 כתב: תאמר ברכת אירוסין וישתה ויקדש לה 'והשאר ישפוך' וימזוג בו עוד ויברך עליו ז"ב וכו'. ובעמ' 592 ברכת אירוסין ושותה המברך וטועם החתן וכו' 'והשאר ישפוך' וימזוג

כוס אחר וכו׳. ומבואר שצריך לשפוך ולא להוסיף עליו[ג]. וכ״כ **המנהיג** סוף הלכות סעודה עמ׳ ר״ל וז״ל מה שראיתי בכמה מקומות כששתו מן הכוס שמוסיפין עליו יין הרבה מזמנין עליו ואומרים שבטל המיעוט ברוב שגגה היא זו מכמה פנים האחד כי בכוס פגום אין ראוי לברך עליו ברכת חובה וכו׳ וא״כ איך ירבה עליו לבטלו והא אין מבטלין איסור לכתחלה. ועוד הקריבהו נא לפחתך וכו׳. ולא יתכן לכל יר״ש לעשות כן ע״כ. וכ״ש אם נותן קצת מים או יין שלא מבטלים אלא בטלים ברוב דלא מהני לדעתו. וכ״ד **מהר״ם** שהביא הגמ״י פכ״ט משבת אות ת׳ וז״ל יש שנהגו כשיש להם יין פגום לוקחין יין ושופכין עליו ומברכין עליו ולא נתברר לנו מאין זה עי״ש בתוס׳ [תוס׳ ר״י שירליאון ברכות נ״ב]. וכן הר״ם קרא תגר ע״ז ואמר שאין לו תקנה להוציאו מתורת פגום אא״כ וכו׳ עי״ש. וכ״נ דעת **הרמב״ם** שכתב בפכ״ט מהלכות שבת הט״ז אם שתה ממנו מעט ה״ז פגמו ׳ונפסל׳ ואין מקדשין על השאר מפני הוא כשיורי כוסות ע״כ. הנה הוסיף על לשון הגמ׳ פגמו ׳ונפסל׳. ועי׳ בב״ח בסי׳ קפ״ב בשם מהר״י משפירא שדייק לשון הגמ׳ מדאמר פגמו ולא אמר פסלו משמע שיש תיקון כמו מזבח שנפגם עי״ש. וא״כ הרמב״ם שהוסיף את המלה ׳ונפסל׳ - אתא לאורויי לן שזו כוונת הגמ׳ שזהו פסול שא״א לתקנו ודומיא דשאר יינות פסולים שמנה הרמב״ם שא״א לתקנם [אא״כ בטל סיבת הפסול וכאן ע״י הוספת מים או יין לא בטל סיבת הפסול ודוק]. ועוד שאם בירושלמי מבואר שיש אפשרות לתקן הו״ל לרמב״ם לכותבה, ומדהשמיטה אלמא ס״ל שאין תקנה, ופשט הירושלמי כמ״ש תוס׳ ר״י שירליאון או הר״ש ליברמן או שהבבלי חולק עליו. וכ״נ **משאר גאונים וראשוני ספרד** שלא ס״ל תיקון זה מדסתמו ולא כתבו תיקון. ועי׳ בלשון **הריטב״א** בהלכות ברכות פ״ח ה״ד אין מברכין שום ברכה על כוס פגום שטעמו ממנו ואע״פ שהריק לכוס אחר ע״כ. הנה נחית למצוא תקנה לכוס פגום וכתב דלא מהני ולא כתב תקנה אחרת. וכן נראה מדברי **הרע״מ** בפרשת אמור דף פ״ט ע״ב דאיתא שם אתתא איהי כוס דברכה טעמו פגמו וכהנא דקריב קרבנא קדם ה׳ בעי דלהוי איהו שלים בלא פגימו וכו׳ עי״ש, וכמו שאשה שנפגמה לא יכולה להיתקן ולהיות מותרת לכה״ג ה״ה כוס של ברכה שנפגם, ודוק.

וכן נקט **הגר״א** מדנפשיה כמובא בתוספת מעשה רב אות ל׳ וז״ל גם פסק שלא יוכל לתקן כוס פגום במה שמוסיף מעט. ועי׳ בביאורי הגר״א סי׳ קפ״ב סקי״ז. וכן שמעתי מהרב ר׳ יעקב כהנא שראה ממנו בפירוש שלא השתמש במה שנשאר ע״י תיקון לא לקידוש ולא להבדלה ולא לכל דבר שטעון כוס ע״כ. וזכה לכוין מדעתו לדעת הראשונים הנ״ל.

ג. ובהלכות פסח עמ׳ 274 הובא שבגליון כתב היד יש הוספה, ובתוך הדברים כתב בזה״ל ונוהגין העם שמוסיפין על הכוס יין אחר שלא נפגם. אבל ראיתי את רבינו שמזקיק למזוג כוס שני. ורואה אני לפי עניות דעתי את מנהג העם יפה הואיל והרבה עליו יין שאינו פגום ואיסור זה אינו אלא משום הקריבהו נא לפחתך כדיי הם חכמים החולקין על ר׳ יהודה מין במינו לומר שבטל באיסור כזה. ואפילו לר׳ יהודה מכיון שעירה שיעור כוס דיי בכך. וסלק את הפגום כמי שאינו. והרי יש כאן שיעור כוס. כיוצא בו אמרו חכמי׳ כל מין במינו ודבר אחר סלק את מינו כמי שאינו. ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו ע״כ. אולם עי׳ במנהיג דלקמן מה שכתב על סברות אלו.

ונראה שהראשונים שכתבו דמהני תיקון כתבו כן משום שלא היה היין מצוי אצלם, וכפי שמפורש בספר עץ חיים שהעתקנו לעיל שכתב שאנו בארץ האי 'שאין לנו יין מצוי' ע"ש. וכ"כ בספר תניא רבתי סי' י"ד [לאחר שהעתיק כדרכו את דברי שה"ל הנ"ל] וז"ל ונראה דוקא אם אין לו יין אחר שאינו פגום אבל אם יש לו יין שאינו פגום לא יברך על הפגום כלל ע"כ. וכפי שכבר דייק מדבריו הא"ר בסי' רע"א סוף ס"ק כ"ג, והוסיף לדייק כן מדברי תור"פ והאגודה שכתבו: ובקידוש ובבהמ"ז נמי שאין לו אלא פגום מברך עליו [כדעת רשב"ם הנ"ל] מ"מ עדיף לתקנו כדאיתא בירושלמי ע"ש, הרי שכתבו את הדין של תיקון רק כשאין לו יין וצריך לסמוך על סברת הרשב"ם, ובזה עדיף שיתקן לרוחא דמילתא. אולם במקומות שהיין מצוי אין לסמוך על תיקון גם לשיטתם.

ולמעשה. הב"י כתב 'ומנהגנו כמנהג אשכנז'. וכ"פ בשו"ע בס"ו: יכולין לתקן כוס פגום ע"י שיוסיפו מעט יין, ואפילו על ידי שיוסיפו עליו מים מיתקן ע"כ. ונראה מדבריו שיין זה לכתחלה, ומים זה דיעבד. וכ"כ להדיא הרדב"ז בח"א סוף סי' רכ"ב וז"ל ומנהגנו הוא לתקן את הכוס הפגום במעט יין בלתי פגום אבל לא במים. ויש מתירין אפילו ע"י מים. ואם הוא שעת הדחק כגון שאין לו יין בלתי פגום מוטב לתקנו ע"י מים ולא יבטל מצות כוס של ברכה או של קידוש ע"כ. אולם **הא"ר** בסי' רע"א שם כתב בזה"ל וכן נראה לדינא דלא מהני תיקון מעט מים או יין אלא באין לו כוס שאינו פגום וכו' אבל באפשר אין להתיר וכן משמע וכו', אבל מב"י ושו"ע סי' קפ"ב ס"ו לא משמע הכי עי"ש. והביאו להלכה **הכה"ח** בסי' קפ"ב אות כ"ח עי"ש. הרי שאע"פ שמשמע מהשו"ע שמותר לכתחלה - הוא פסק שאסור לכתחלה אלא רק בדיעבד, עפ"י דברי הראשונים הנ"ל. וכן פסק בספר **חידושי הרז"ה** סי' רל"ד וז"ל השו"ע בסי' קפ"ב ס"ו פסק שיכולין לתקן כוס פגום וכו'. ודוקא בדיעבד אבל לכתחלה אין לברך על כוס פגום אפילו ע"י תיקון, דהא גדולי הפוסקים ס"ל דלא מהני תיקון לכוס פגום כמבואר בב"י שם. וכן מוכח מדברי השו"ע ע"כ. וביאר שם שכונתו לשו"ע בסי' רע"א סי"א עי"ש[ד]. ובספר לקט יושר עמ' 97 כתב בזה"ל ויראה דה"ה לכל ד' כוסות דכולן כוסות דחובה אינון [שאסור לברך על כוס פגום], ונקט כוסות דבהמ"ז וקידוש משום דשכיחו. אמנם לא נהג עלמא הכי ואפשר משום דסבירי להו כגאוני אשכנז ומתקנים הפגימה ע"י יין שאינו פגום, והמחמיר תע"ב ע"כ. הרי שאפילו במקומות שנהגו להקל כתב שהמחמיר תע"ב, וכ"ש בצרפת ובספרד ובשאר מקומות שלא נהגו להקל בזה מתחלה, ורק לאחר מכן החלו להקל בזה, שיש להחמיר בזה כיון שהיין מצוי, וכפי שכתבו האחרונים הנ"ל.

וע"כ נראה שכיון שדעת חכמי צרפת להחמיר דלא מהני תיקון, וכן חלק מחכמי אשכנז, וכן מתבאר מדברי הרמב"ם, וכן מסתימת הגאונים ועוד ראשונים, והב"י לא ראה דבריהם, וגם המתירים כתבו שהוא רק במקום שאין יין מצוי - **העיקר להחמיר בזה בזמננו**,

---

ד. אולם לפי מה שכתבנו שדלעת הרדב"ז והשו"ע יין זה לכתחלה ומים זה בדיעבד - אין ראיה מדברי השו"ע, דשם מיירי שאין לו יין ויש לו מים ולכן זה רק בדיעבד, ודוק.

ולא לסמוך על תיקון היין, הן ביין והן במים, ובפרט לא לצורך קידוש והבדלה שלדעת הפוסלים לא יצא יד"ח, ואפשר שגם ברכתו לבטלה, דהוי יין פסול לקידוש.

החזרת היין הפגום שבכוס לבקבוק היין

כתב הטור בשם מהר"ם שאם החזירו מיין של כוס פגום לתוך הקנקן שאין לחוש כלל מלברך על היין שבקנקן משום דקמא קמא בטיל ע"כ. וכ"פ השו"ע בס"ה. ודייקו המג"א ושאר האחרונים מהלשון 'שאם החזירו', שדוקא בדיעבד שרי ולא לכתחלה. אולם בתשב"ץ סי' שי"ג [ומשם בארח"ח קידוש אות כ"ב], מקור דברי הטור, הלשון כך: וראה הר"ם שבירך בהמ"ז על יין פגום שהחזיר לקנקן שהיה בתוכו יין חי ושפך מן הקנקן לתוך הכוס ובירך עליו בהמ"ז וכו' עי"ש. ומבואר שעשה הכל לכתחלה. וכן מבואר בהגמ"י פכ"ט מהלכות שבת אות ת' שכתב בשם מהר"ם שאין תקנה לשפוך מהיין לתוך הכוס אא"כ שופכו תוך יין אחר שאינו פגום דקמא קמא בטיל ותו לא חשיב פגום ע"כ. ומבואר שזהו לכתחלה. וכנראה סבירא ליה שאין זה 'איסור' שאין מבטלין אותו לכתחלה, דהא מותר לשתות יין זה ולברך עליו בפה"ג, וא"כ כשמחזירו אין זה בגדר 'איסור', אע"פ שניתר לקידוש וזוהי עיקר מטרתו. **<u>אולם</u>** המנהיג שהעתקנו לעיל כתב להדיא שאין לתקן יין פגום מדין אין מבטלין איסור לכתחלה עי"ש, ולדבריו נראה שאין להחזיר את היין שבכוס לקנקן לכתחלה, וכפי שנקטו האחרונים.

האם צריך למזוג לכוסות המסובין לפני שתיית המקדש או שאפשר גם לאחריו

הב"י בסי' קפ"ב ס"ד הביא בקצרה [מהאהל מועד] את מחלוקת התוס' והרא"ה אם היו הכוסות שלפני המסובין פגומים, שלדעת התוס' בברכות מ"ז ע"א הואיל ואינם ראויים לברכה צריך לתת מכוס הברכה לכוסות הפגומים, אולם לדעת הרא"ה שם לא הצריכו כוס שאינו פגום אלא למברך עי"ש.

וכדעת התוס' כ"ד הרשב"א, אלאשבילי והרשב"ץ בברכות שם, וכן הרא"ש בפסקיו שם, וכן מהר"ם בברכות מהר"ם ועוד. וכתב הרא"ש שיש למזוג לכוסות המסובין קודם שישתה המברך כדי לתקן את הפגימה שלהם עי"ש. וכ"כ האחרונים, אולם העידו האחרונים שלא נוהגים כן אלא המברך שותה ואח"כ מוזג לכוסות המסובין - עי' בפרישה ובט"ז ובפמ"ג ועוד.

ובביאור מנהג העולם כתב היעב"ץ במו"ק בסי' קפ"ב שהוא כדעת הרא"ה שא"צ כוס שאינו פגום כי אם למברך, ואפ"ה מצוה לטעום מכוס של ברכה, ואע"פ שכבר נפגם מאחר שעליו חלה הברכה, שכבר היה שלם, משא"כ כוסות הפגומין שלא נראו לברכה לא פשטה בהם הברכה עי"ש. אולם זהו לשיטתו [בהמשך]

בביאור דברי הרא"ה שגם הוא מודה שצריך למזוג לכוסות המסובין אלא שא"צ לעשות כן לפני השתיה אלא אפשר גם לאחר השתיה עי"ש. אולם אין באורו נכון וכפי שנבאר;

דברי הרא"ה הם בחידושיו לברכות מ"ז ע"א וז"ל ומההיא דפסחים ומהאי ירושלמי שמעינן שאין האחרים טעונין לשתות 'מאותו כוס של ברכה', והוא הדין שאין צריכין לטעום מאותו ככר שברכו בו, לא שנא בין ששאר כוסות אינם פגומים או שהן פגומין, שלא הצריכו כוס שאינו פגום אלא לאותו כוס שמברכין עליו בלבד ע"כ. ומבואר מדבריו של"צ לשתות כלל מהכוס. וכ"כ יותר להדיא תלמידו הריטב"א בהלכות ברכות פ"ב הי"ב וז"ל ואם כל אחד מהם אוכל מככרו ושותה מכוסו אע"פ שהוא פגום אינו צריך להמתין עד שיטעום המברך, 'ואינו צריך שיתן להם המברך מככרו ולא שיתן מכוסו לכוס שלהן' ע"כ. הרי להדיא של"צ כלל לתת לכוסות שלהן. וא"כ מנהג העולם שכן נותנין לכוסות המסובים, אולם לאחר שתיית המקדש לא מתאים לדעת הרא"ה.

אולם נראה לבאר מנהג העולם, שהוא כדעת **מהר"ם** ולא כדעת הרא"ש, דהרא"ש ס"ל שטעם המזיגה לכוסות שלהם הוא כדי 'לתקן' אותם מפגימתם, ולכן צריך קודם שישתה. אולם בדעת מהר"ם א"א לומר כן, שהרי הבאנו לעיל את דברי מהר"ם דס"ל שלא מועיל תיקון כוס פגום ע"י שפיכת יין עליו, וא"כ לדעתו לא מועיל לתקן את הכוסות שלהם אף אם ימזוג קודם שישתה, והרי הוא עצמו כתב ג"כ שיש למזוג לכוסות שלהם אם הם פגומים. אלא ע"כ שהנתינה יש בה טעם אחר, והוא כדי שישתו מהיין 'שהיה ראוי לברכה' [כלשון **הרשב"א** בברכות מ"ז ע"ש **ובאלשבילי וברשב"ץ**], אע"פ שעכשיו אינו ראוי לברך עליו מ"מ כיון שבירך עליו הוי כוס של ברכה, ולכן יכול למזוג לאחר שתייתו.

והשו"ע בסי' קפ"ב ס"ד ובסי' ק"צ פסק כדעת התוס' והרא"ש ודלא כרא"ה עי"ש. אולם נראה דמי שנוהג למזוג לאחר ששתה, כמנהג העולם שהביאו הפוסקים, שפיר עבד, דהא כן מתבאר מדברי הרשב"א וסיעתו, וכן מהר"ם וכנ"ל, ובצירוף דעת הרא"ה והריטב"א שכלל לא צריך למזוג, אפשר לסמוך על זה. וכ"פ היעב"ץ במו"ק כמנהג העולם עי"ש.

סיכום

יש לחוש ולא לקדש או להבדיל על יין פגום גם כשאין לו יין אחר, ורק לברך בהמ"ז שאין בזה חשש ברכה לבטלה מותר כשאין לו יין אחר.

דעת רוב הראשונים שאין אפשרות לתקן יין פגום ע"י הוספת יין או מים, וכן עיקר. ובפרט בזמננו שהיין מצוי, וגם המתירים לתקן לא התירו אלא במקום שאין היין מצוי.

לכתחלה אין להחזיר את היין הפגום לבקבוק היין הכשר מדין אין מבטלין איסור לכתחלה.

מנהג העולם שהמקדש שותה מהיין ולאחר מכן מוזג לכוסות המסובין, ולא חוששים בזה ליין פגום, ויש למנהג זה על מה לסמוך[ה].

ה. **הערת הרב ישראל אליהו**: והנוהגים לתת לכוסות המסובין קודם השתיה, יזהרו לטעם לכה"פ איזה טיפות מידיו שטפטף עליהן, בכדי שלא יצא שכרו בהפסדו לעשות הפסק יותר מכדי דיבור, והוי ברכה לבטלה לדעת שבלי הלקט והביאו הרמ"א בסי' ר"ו ס"ג. ולדעת הרא"ה השיעור הוא כדי אמירת כל הברכה ע"כ.

אולם כבר כתב המאמ"ר בסי' ר"ו אות ד' בזה"ל: ומ"מ נ"ל דהיינו דוקא הפסקה שלא לצורך הדבר שמברך עליו אבל לצורך אפי' לכתחילה שריא כיון שאינו מפסיק בדיבור וכמו שכתבתי לעיל סימן קס"ז סעיף ט"ז [אות כ"ג] עי"ש בדברינו באורך ע"כ. ושם איירי לענין חלוקת פרוסת המוציא לאחרים לפני שהוא טועם [שזה כעין נידון דידן], והאריך שאין בזה חשש הפסק עי"ש. ואף ששם אנו נוהגים להחמיר שהבוצע יטעם קודם שמחלק - התם אין שום בעיה לעשות כן, אולם הכא אם יטעם קודם - יהיה בעיה של כוס פגום [למחמירים] או של איסטנסיות, ולכן עבדינן כעיקר הדין שאין בזה חשש הפסק.

ובאמת שכך אנו נוהגים בכמה דוכתי, למשל בישיבה לפני שתיית היין, וכהנהגת רבינו האר"י, ועד שמתיישב פעמים שעובר יותר מכדי דיבור. וכן בברכת המוציא בין הברכה לאכילה הזמן הוא יותר מכדי דיבור [זמן הבציעה]. וכן בשופר ומגילה לאחר הברכות מחכים כמה שניות עד שיהיה שקט ואז מתחילים לתקוע ולקרוא, ולא חוששים כלל להפסק יותר מכדי דיבור, משום שהכל הוא לצורך הענין, וה"ה הכא כדי שהמסובים ישתו מיין שבירכו עליו ויצאו יד"ח 'מן המובחר' אין בזה הפסק.

כח. השוכח יעלה ויבא בברכת המזון ביום טוב האם חוזר או לא

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

הראשונים הקשו סתירת הסוגיות, שבברכות מ"ט ע"ב איתא שבר"ח דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל [פת] - אם לא אמר יעלה ויבא בבהמ"ז לא חוזר, אולם בשבתות וי"ט דלא סגי דלא אכיל' [פת] - אם לא אמר יעלה ויבא חוזר. ומאידך בסוכה כ"ז ע"א איתא שלרבנן א"צ לאכול י"ד סעודות בסוכה אלא רק בליל יו"ט הראשון של סוכות, כי דירה, מה דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל. ומבואר שביום טוב של סוכות גופיה מלבד 'ליל' יו"ט 'אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל', וסותר לגמ' בברכות דלא סגי דלא אכיל. ותירצו בזה כמה תירוצים;

הראשונים שסוברים שלא חוזרים בכל הימים טובים והקושיות עליהם

הר"ש משאנץ בתוספותיו לסוכה [שהם התוס' שלנו, וכ"כ ר"פ בהגהות תשב"ץ סי' רי"ד בשם תוספות שאנץ] כתב שהעיקר הוא כמו שמבואר במסכת סוכה שיש חיוב לאכול פת רק בליל סוכות ופסח, ומה שאמרה הגמ' בברכות שביו"ט חוזר זהו רק בליל סוכות וליל פסח עי"ש. וכתירוץ זה כ"כ **האו"ז** בסי' ש"א, **הסמ"ג** [עשין מ"ג], **האגודה** בסוכה, **ר"א בן אפרים** המובא בפסקי ריקאנטי סי' ל"ג, **ר"א מלונדריש** בפסקיו לברכות עמ' ק"ו, וכ"ד **הרשב"א** בברכות שם ובתשובה ח"ג סי' רפ"ז.

ומדברי הרשב"א בתשובה הנ"ל מבואר שאמר חידוש זה מעצמו, שכתב ואמרתי לפני רבותי נ"ע וכו', ודנתי לפני רבותי וכו'. וסיים שם הרשב"א בזה"ל: **ומקצת מחכמי הארץ** הקשו עלי מלשון י"ט, ואמרתי אני י"ט - לילה הראשון של פסח ולילה ראשון של חג. ואי נמי ימים טובים דעלמא, וכדאמרינן בעלמא זהו בוגרות קתני בוגרות דעלמא ע"כ. והרואה יראה שתירוצים אלו דחוקים מאד, דיו"ט - משמע 'כל' יו"ט ולא רק 'ליל' יו"ט של 'פסח' ושל 'סוכות', ואינו מובן איך אפשר למעט את דברי הגמ' 'יו"ט' לימים הנ"ל בלבד. ומה שכתב ימים טובים דעלמא - ג"כ אינו מובן, דהא לא פורש בגמ' איזה יו"ט מיירי, וגם באותו יו"ט דמיירי לא משמע שרק לילו ולא יומו. וכ"כ **הריטב"א** **והר"ן** בסוכה כ"ז ע"א שדוחק לומר כתירוץ התוס' הנ"ל דהא סתמא קתני התם שבתות וי"ט דלא סגיא דלא אכיל ומשמע דבכולהו קאמר עי"ש. וכן המכתם בסוכה כתב על תירוץ זה שהוא דוחק גדול 'ואין מי שישגיח על זה' עי"ש.

ור"פ **והרא"ש** בתוספותיהם לסוכה [וכן הרא"ש בפסקיו לברכות פ"ז סכ"ג] כתבו על פירוש הר"ש משאנץ הנ"ל דלא נהירא, דההיא דפרק שלשה שאכלו משמע ימים טובים דומיא דראש חדש, וראש חדש דוקא ביום, דאילו בלילה אפילו בתפלה אין מחזירין דאין מקדשין את החדש בלילה עי"ש. וגם זו היא קושיא חזקה על הראשונים הנ"ל.

ובעה"מ בפסחים לדף ס"ח [י"ח ע"ב מדפי הרי"ף] כתב בביאורו השני בזה"ל: א"נ יש לומר אם רצה אינו אוכל כלל ביום לפי שמשונה הוא יום טוב של סוכה משאר ימים טובים דהא אקשיה רחמנא לדירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל וכשם שהיה ר"א משנה בו להחמיר כך חכמים משנים ביה להקל ע"כ. והביאו **תלמיד הרמב"ן** בסוכה כ"ז ע"א. ולדבריו בכל הימים טובים חוזר מלבד חג הסוכות. וגם תירוץ זה דחוק קצת בדברי הגמ' בברכות דמשמע כל ימים טובים חוזר, ולא פלוג.

והמכתם כתב בזה"ל: ואיפשר לומר דאע"ג דבחג ובפסח מכאן ואילך רשות, מכל מקום בחג אי בעי למיכל פת דגן לא סגיא דלא אכיל ליה בסוכה, וכן בפסח אי בעי למיכל פת דגן לא סגיא דלא אכיל מצה, הילכך חובה עליו להזכיר מעין המאורע בברכת המזון ע"כ. ולדבריו בשבועות ובשמיני עצרת [ובר"ה] לא חוזר בבהמ"ז, וזה גם דוחק, שהרי הגמ' סתמה 'ביו"ט', ומשמע כל יום טוב.

הראשונים שסוברים שחוזרים בכל יום טוב, וביאורם המרווח בגמ'

התירוץ המרווח בזה כתבו ר"פ, הרא"ש, הריטב"א והר"ן הנ"ל שהוא כמו שכתב **ר' יהודה שירליאון** בתוספותיו לברכות מ"ט ע"ב דה"פ [הגמ' בסוכה] אי בעי לא אכיל 'בסוכה' אבל בשביל יום טוב צריך לאכול. וא"ת מאי נפקא מינה אי צריך לאכול משום יום טוב או בשביל סוכה. י"ל דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה, עתה בשביל יום טוב שפיר דמי, אבל אי בשביל סוכה כגון ביום טוב ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות ע"כ. וכתירוץ זה כ"ה בתוס' דידן בברכות [שהם לר"פ, ומתאים לדבריו בסוכה, וכן בהגהותיו לתשב"ץ סי' רי"ד הביא את דברי התוס' שאנץ וכתב 'מיהו' ר' יהודה פירש וכו', ושם סיים גם בדברי רש"י שכך דעתו עי"ש. וכן מתבאר מדבריו בהגהת סמ"ק מצוה צ"ג אות ס"ח עי"ש]. וכ"ד **הרא"ה והמאירי** בברכות ובסוכה, הריטב"א בסוכה ובהלכות ברכות פ"ז ה"ו, **נימוק"י** בברכות, **מהר"ם** [בתשב"ץ סי' רי"ד] שכתב: אם שכח ביום טוב יעלה ויבוא מחזירין אותו בברכת המזון ובתפלה 'הן ביום' הן בלילה עי"ש. וכ"ד **שה"ל** בסדר 'עצרת' סי' רל"ח שביו"ט אם לא אמר חוזר לראש עי"ש. וכ"כ עוד בסי' רפ"ה בסדר ראש השנה, שגם בר"ה צריך לחזור בבהמ"ז דבכלל ימים טובים הוא ושכ"ד ר' **בנימין** אחיו עי"ש. וכן מתבאר מדברי **ראבי"ה** בסי' קל"א שכתב וכן הדין נמי בימים טובים וכו', וכן הדין בראשי חדשים וכו', לא שנא ביום ולא שנא בלילה, ולא מדמינן לה לתפלה עי"ש, ומבואר שפשוט לו שהדינים הנ"ל נאמרו ביום, אלא שכתב שה"ה 'גם' בלילה לגבי ר"ח שאומר ברוך שנתן וכו', ולא כמו תפלה שלא חוזר בלילה, אבל ביום ודאי מיירי, וזה כדכתבו ר"פ והרא"ש הנ"ל. וכ"ד **המרדכי** בביצה רמז תר"ע שכתב: טעה ולא הזכיר של י"ט בברכת המזון מחזירין אותו משום דאי אפשר ליה דלא אכיל דבר שיתחייב בברכת המזון ע"כ. ומיירי בכל יו"ט. וכ"כ **האבודרהם** בפשיטות בתפלת ר"ה כשדן אם אומרים והשיאנו בר"ה, וז"ל: דאמרינן בפרק ג' שאכלו טעה ולא הזכיר של י"ט בברכת המזון אומר ברוך אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל לששון ולשמחה ולזכרון, ואינו מחלק בין פסח ושבועות וסוכות לראש השנה שגם הוא שייך בו שמחה עי"ש. הרי דפשיטא ליה שדברי הגמ' הם

על כל יו"ט. וכ"ד **הרשב"ץ** בפירושו לברכות שכתב בתחלה בסתמא את דברי הרשב"א [כדרכו במסכת זו], וכתב שיש מחכמי צרפת שמפרשים וכו' [כפירוש הנ"ל], וסיים בדבריהם: אבל לענין אכילת פת אפילו ביום מיחייב 'כדמוכח פשטא דשמעתא הכא' עי"ש. ומבואר שתירוץ זה הוא הפשוט לדעתו, ובלא"ה הוא שם חידש שביום שחייבים לחזור - בכל הסעודות הדין כן, גם אם אוכל יותר מסעודות החיוב, כמו 5 סעודות בשבת או 4 סעודות ביו"ט, ד'יום' שנתחייב בהזכרת מעין המאורע הוא עי"ש. ולסברא זו עכ"פ בסוכות ופסח שהוא יום שהתחייב בסעודה אחת לפחות - חוזר בכל הסעודות. אולם בלא"ה נראה שדעתו היא כדעת הר"י שירליאון וסיעתו שבכל הימים טובים חוזר.

ומלבד הראשונים המפורשים הנ"ל, נראה ברור שכל הראשונים שסתמו וכתבו שביו"ט חוזר - סתמם כפירושם בכל יו"ט ולא רק בליל פסח ובליל סוכות, ומהם **השאלתות**, **בה"ג**, **רי"ף**, **רמב"ם**, **רי"ד**, **ריא"ז**, **רוקח** ועוד רבים.

נמצא, שדעת רוב ניכר ומוחלט של הראשונים כפשט לשון הגמ' שבכל יו"ט חוזר, וכתבו יישוב נכון לסתירה בין הגמרות שאין בו שום דוחק, משא"כ הראשונים שהעמידו את הגמ' שחוזר רק בליל פסח וסוכות יש בדבריהם דוחק רב.

ולכשתמצי לומר, הראשונים שהעמידו את הגמ' רק בליל פסח וסוכות - לא היה לפניהם התירוץ של הראשונים האחרים ולא נחתו לתירוץ זה, ויתכן שאם היו רואים את התירוץ של הראשונים האחרים היו מקבלים אותו בחיבה משום שהוא טוב יותר מתירוצם. משא"כ הראשונים האחרים הם בגדר 'בתראי', שראו את התירוץ של חבריהם ודחו אותו בקושיות נכונות, והסכימו לתירוץ של ר' יהודה וסיעתו.

הכרעת הב"י ורוב גדולי האחרונים האשכנזים והספרדים

הב"י בסי' קפ"ח ס"ו הביא את דברי התוס' בסוכה והרשב"א בברכות, והביא את דברי הרא"ש שהקשה על זה ופירש אחרת ושכ"ד הר"ן והמרדכי ותוס' בברכות, וסיים: ולכן רבינו [הטור] סתם דבריו גבי יום טוב ולא חילק בין סעודת לילה הראשון לשאר לילות ע"כ. ומדויק מדבריו דס"ל מכח קושית הרא"ש שהעיקר הוא כמו הרא"ש וסיעתו ולא כמו הרשב"א והתוס'. וכך סתם בשו"ע שם כדברי הטור, וכפי שפירש דבריו בב"י. ומוכח מדברי הב"י שלא חשש בזה לסב"ל משום שדברי הרשב"א וסיעתו דחוקים וקשים מהגמ', ובכה"ג שרוב הראשונים סוברים כהרא"ש וכך פשטות הסוגיא - לא חוששים לסב"ל בזה. וכך כתב להדיא **מהר"י נבון** בספר גט מקושר דף קט"ו ע"א [והובא בשו"ת **יוסף אומץ** סי' מ"ח] וז"ל וכ"פ מרן בשו"ע, והכי נקטינן משום דשיטת התוס' והסמ"ג לאוקומיה בי"ט ראשון דוקא הוא דחוק וכמ"ש הרשב"א [היינו הריטב"א] והר"ן בפרק הישן עי"ש. הרי שכתב בטעם הדבר שלא חוששים לסב"ל משום שדעתם דחוקה. ואע"פ שמצאנו עוד ראשונים שדעת כדעת הרשב"א וסיעתו - מ"מ כנגדם מצאנו עוד ראשונים רבים כדעת הרא"ש וסיעתו, והיחס הוא אותו היחס של מעטים כדעת הרשב"א מול רבים כדעת הרא"ש, ופשט הגמ' מסייע לרא"ש מכמה אנפי, ולכן אין נפ"מ במה שמצאנו עוד ראשונים כדעת הרשב"א לדעתו ופסקו של הב"י ומהר"י נבון והחיד"א הנ"ל.

והנה אצל חכמי אשכנז הלכה זו פשוטה כדעת השו״ע ולא פקפק בזה שום חכם. וגם אצל הספרדים בדורות הקודמים היתה הוראה זו פשוטה ולא חששו לסב״ל, דמלבד מהר״י נבון והחיד״א שהבאנו לעיל, כ״כ להדיא בספר **פתוחי חותם** [לר׳ פתחיה בירדוגו, מחכמי מקנס, נפטר בשנת תק״פ] בחידושיו לסוכה כ״ז ע״א וז״ל מסקנת הפוסקים דחייב לאכול פת ביו״ט, ואם לא אמר יעלה ויבא חוזר, וכן העלו התוס׳ בברכות, ושם יישבו מאי דקשיא להו הכא עכ״ד. כ״פ בפשיטות **מהר״י עיאש** בספרו וזאת ליהודה בביאור בהמ״ז, וכ״פ **ר׳ דוד פארדו** בספר שלחן הטהור, וכ״פ **הערך השולחן** בסי׳ קפ״ח סוף אות ג׳ דלא קי״ל כדעת הרשב״א וסיעתו הנ״ל עי״ש. וכ״פ **החסד לאלפים** בסי׳ קפ״ח, וכ״כ בסידורי **בית מנוחה** [אשכנזי] **ובית הבחירה** [חמוי] **ותפלת החדש** [משנת תרנ״ג] ועוד. וכן מתבאר מדברי **הנהר שלום** בסי׳ קפ״ח אות ד׳ **והשד״ח** מערכת ר״ה סי׳ ב׳ אות מ״ה שדנו לענין מי שלא אמר יעלה ויבא בר״ה אם חוזר או לא, ודעתם מעיקר הדין שחוזר עי״ש, ומבואר דפשיטא להו שביו״ט רגיל חוזר. **ונראה שכך היתה ההוראה פשוטה גם אצל הספרדים שלא לחוש כלל לרשב״א וסיעתו** שהובאו בב״י מחמת הטעם שכתבנו.

מעט מחכמי הספרדים שחששו לסב״ל ומשא ומתן בדבריהם

אלא שיש מעט מחכמי הספרדים בדורות האחרונים שכתבו לחוש בזה לסב״ל, אולם יש לדון בדבריהם;

ראשון המדברים בענין זה לחוש לסב״ל הוא ר׳ משה ישראל [השני] בשו״ת משה ידבר [נדפס בשנת תקע״ה לאחר פטירת המחבר בשנת תקמ״ב בהיותו בן 34 בלבד] בהלכות ברכות סי׳ א׳ שכתב שמרן בשו״ע סימן קפ״ח ׳באו דבריו סתומים׳, ומסתברא לענ״ד לפסוק כהרשב״א וכו׳ דסב״ל עי״ש. והעתיקו ׳המגיה׳ לחסד לאלפים, ובעקבותיו כתבו כן הבא״ח פרשת חוקת אות כ״א והכה״ח בסי׳ קפ״ח אות כ״ד ועוד. **אולם** מה שכתב שדברי השו״ע סתומים [וכ״כ ר׳ חיים משה אלישר בהסכמתו לספר שנות חיים בסופו] - דבריו צע״ג, דדברי השו״ע ברור מללו שחוזרים בכל יו״ט וכפי שכתב להדיא בב״י בדעת הטור, וגם מדבריו בב״י מוכח שדעתו כן. ויתכן מאוד שאם היה עומד על ההבנה הנכונה בדברי הב״י והשו״ע שפשוט לו כדעת הרא״ש וסיעתו לא היה מכריע ׳מדעתו׳ לחוש לסב״ל כנגד דעת מרן השו״ע.

ובשו״ת משנת רבי אליעזר [די טולידו, שאלוניקי תרי״ג] מערכת ס׳ אות א׳ כתב שכיון שאנו חוששים לסב״ל אפילו כנגד הרוב, משמע ׳לכאורה׳ בנ״ד שאינו חוזר הפך פסק מרן, ואף דקבלנו הוראותיו של מרן ז״ל - להחמיר ולא להקל קבלנו [וכעי״ז כתב בספר שיורי טהרה מערכת הב׳ אות נ״ב, וכן בהסכמת הרב אלישר הנ״ל]. והוסיף להביא ראיות שמרן השו״ע חשש לסב״ל כסברת מיעוט כמו לענין ספירת העומר בדעת בה״ג עי״ש. והנה מלבד שכתב ׳לכאורה׳, וגם נעלמו ממנו דברי הגט מקושר והחיד״א הנ״ל, נראה שגם לא עמד בזה שכאן מלבד רוב הפוסקים יש גם ראיה ברורה מפשט הגמ׳, ודעת המיעוט דחוקה מאוד בדברי הגמ׳, וזו הסיבה שהשו״ע לא חשש כאן למיעוט.

ובשו"ת יחו"ד ח"ה סי' ל"ו [ובעוד מקומות בספריו] העלה לחוש לאחרונים הנ"ל מדין סב"ל נגד מרן השו"ע. אולם בשו"ת שמש ומגן ח"א סי' י"ג השיב על דבריו כעין מה שכתבנו לעיל שדעת הרשב"א וסיעתו דחוקה ולכן לא התחשבו בה הב"י ורוב גדולי האחרונים עיש"ב. ועי' בגליון שו"ת יחו"ד החדש שציינו למקומות שמרן הגרע"י זצ"ל השיב על דברי הגר"ש משאש בזה. **אולם** המעיין יראה שהתשובות שהשיב הם לא על עיקר הטענה הנ"ל אלא על דברים שאינם עיקר הסוגיא כמו כללו של הרדב"ז ועוד דימויים אחרים שדימה והוכיח הרב משאש עי"ש. אולם עיקר הטענה היא שדעת מרן השו"ע ורוב הפוסקים דעמו שאין להתחשב בסברות מיעוט של ראשונים שהם דחוקים בגמ' כשרוב הראשונים תירצו תירוץ מרווח יותר, דלא הוי בכלל 'ספק' ברכות להקל, דאין ספק שהפירוש בגמ' הוא לא כמו הרשב"א וסיעתו אלא כמו ר' יהודה שירליאון וסיעתו, וכפי שהרחבנו לעיל.

מסקנא דמילתא

לאור האמור נראה **שהעיקר לדינא** הוא כדעת פשט הגמ' והגאונים ורוב הראשונים ומרן השו"ע ואחרוני אשכנז ורוב אחרוני ספרד וההוראה הפשוטה שהיתה בעם ישראל במשך רוב השנים **שיש חיוב לאכול פת בכל יום טוב ולכן אם לא אמר יעלה ויבא חוזר.** ואין צורך לחוש לדעת כמה ראשונים שדחקו מאוד בגמ' והוציאוה מפשוטה לומר שרק בליל פסח וסוכות יש לחזור, וחששו להם מעט מאחרוני ספרד בדורות האחרונים. ולא אמרינן בזה סב"ל מחמת שהראשונים בתראי דחו דעה זו בקושיות חזקות, ודבריהם התקבלו אצל גדולי הפוסקים, ובראשם מרן הב"י, ודבריהם מסתברים מאוד, ולכן אין זה בגדר 'ספק' ברכות.

כט. בירור ענין 'מעין חתימה סמוך לחתימה' בברכות

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

בגמ' בפסחים ק"ד ע"א איתא: ואמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל צריך שיאמר מעין 'חתימה' סמוך לחתימתו. ופומבדיתאי אמרי מעין 'פתיחתן' סמוך לחתימתן. מאי בינייהו, איכא בינייהו יום טוב שחל להיות אחר השבת דחתמינן בין קודש לקודש, מאן דאמר מעין פתיחתן סמוך לחתימתן לא בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת, ומאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ע"כ.

והנה הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט הכ"ב כתב: כיצד מברכין בלילי יום טוב שחל להיות באחד בשבת, בתחלה מברך על הגפן, ואח"כ מקדש קידוש יום טוב, ואחר כך מברך על הנר, ואחר כך מבדיל וחותם בהבדלה המבדיל בין קדש לקדש, ואחר כך מברך שהחיינו ע"כ. וכתב המרכבת המשנה שם: מדלא כתב רבנו נוסח ההבדלה ביו"ט שחל במוצ"ש משמע דפסק כפומבדיתאי דרבים נינהו ולא מצרכי לומר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ע"כ. וכ"כ החק"ל בסי' ע"ג דף קל"ו ע"ד עי"ש. ומבואר שלדעת הרמב"ם אין דין לומר מעין 'חתימה' סמוך לחתימה אלא מעין 'פתיחה' סמוך לחתימה. ובשו"ת צפיחית בדבש סי' ז' דף כ"ב ע"ב נדחק בדעת הרמב"ם הנ"ל, וכתב להוציא אותו מפשטו ולומר דלאו דוקא הוא, וגם לרמב"ם יש להוסיף מעין חתימה סמוך לחתימה, וכ"ז משום שהביא כמה ראיות [לדעתו] שהרמב"ם סובר שצריך מעין חתימה ולא מעין פתיחה עיש"ב. אולם לפי מה שנכתוב לקמן בביאור הענין 'מעין' חתימה או פתיחה - אין ראיותיו מוכרחות, דבכל דוכתא יש גם מעין פתיחה וגם מעין חתימה, וכפי שהגמ' עצמה אמרה שהנ"מ בין הדעות הנ"ל זה רק ביו"ט שחל במוצ"ש ולא בשאר ברכות.

אולם שאר הגאונים והראשונים פסקו שם כשמואל שצריך לומר לפני החתימה 'בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת' כדי שיהיה מעין החתימה סמוך לחתימה וכן המנהג.

מחלוקת הגירסאות; 'המבדיל' או 'כל הברכות כולן'

הנה גירסתנו בגמ' היא 'המבדיל' צריך שיאמר מעין חתימה וכו'. ונראה מזה שרק בהבדלה יש דין לומר מעין חתימה ולא בשאר הברכות[ב]. אולם בר"ח וברי"ף ובראשונים שם, כגון בה"ג מאירי ריטב"א ראבי"ה ועוד [מלבד האו"ז בסי' צ"ג שגרס

א. תודתי נתונה לידידי הרב אהרן גבאי שליט"א שליבן איתי סוגיא זו זמן רב והאיר עיני בכמה ענינים וסברות וביאורים בסוגיא זו, ואף עבר על המאמר והגיהו בכמה ענינים הצריכים תיקון. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה.

ב. בשו"ת משאת בנימין סימן צ"ו כתב על גירסתנו: משמע דלאו דוקא הבדלה אלא ה"ה כל הברכות צריך שיאמר סמוך לחתימה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. והא דפליגי בהבדלה משום דרוב ברכות פתיחתן

כגירסתנו] הגירסא 'כל הברכות כולן'. ובאמת שיש לנו הרבה עדי נוסח לעמוד זה, ויש בזה מחלוקת גדולה בין הנוסחאות בכתבי היד, שבשתי כת"י ספרדים, כת"י איטלקי ושלשה קטעי גניזה הנוסח 'המבדיל'[ג]. ומאידך בשתי כת"י תימנים, שלש כת"י אשכנזים, כת"י ספרדי, כת"י מזרחי, וקטע גניזה אחד הנוסח 'כל הברכות כולן' [הפירוט המדויק של כתה"י נמצא בפרוייקט 'הכי גרסינן']. כך שנראה שרוב כתבי היד גרסו 'כל הברכות כולן', ובראשונים הדבר יותר מוכרע לגירסא של 'כל הברכות כולן'.

ומדברי רב שרירא גאון לגבי חתימת יוצר המאורות נראה דלא ס"ל כלל שצריך שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה וכפי שנבאר [וכנראה גרס 'המבדיל', וס"ל שבשאר הברכות אין צריך מעין חתימה סמוך לחתימה];

כתב הטור בסי' נ"ט בשם רב שרירא גאון: מה שכתב רב סעדיה שאין ש"צ רשאי לומר אור חדש על ציון תאיר אין בכך כלום, שלא על אותו אור אנו מברכין אלא שהזכרה בעלמא היא ע"כ. וביאר הב"י: דלרב שרירא יוצר אור הוא אור שאנו משתמשים בו, ואעפ"י שאין זה אור חדש העתיד להאיר בציון - כשאומר סמוך לחתימה אור חדש על ציון תאיר אין בכך כלום, **דכיון שמזכיר שם אור בעלמא הויא שפיר מעין פתיחה** ואין אנו מדקדקין איזה אור הוא ע"כ. ומבואר שהבין בדעת רב שרירא שצריך מעין 'פתיחה' אלא שהעיקר שיהיה שם 'אור' בעלמא.

אולם בתשובת רב שרירא המובאת במילואה באוה"ג ברכות עמ' 33 נראה שאין זו כונתו, אלא דלא ס"ל כלל שצריך מעין פתיחה או חתימה, ונעתיק את עיקרי דבריו הנוגעים לענייננו; כיון דחותם גופיה יוצר המאורות הוא 'מאי איכפת לן מאי אימור באמצע מימרא' וכו'. ועוד קדושה בציבור מאי טעמא קא מיתמרא ביוצר אור. 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, דאפילו אי אמר באמצע מימרא מעריב ערבים ומעביר יום ומביא לילה, כיון דחתים יוצר המאורות לא הפסיד - היכי מפסיד מאן דמאני אור חדש באמצע. ודאי חתים חלופי יוצר המאורות ברוך יוצר אור חדש הפסיד דלאו עיקר ברכה הוא, אבל מימריה באמצע תמיהא מילתא למימרא דאית בה פסידא עכ"ד. ומבואר מדבריו שלא דן כלל מצד 'מעין חתימה סמוך לחתימה או לפתיחה', ומבחינתו אין הבדל בין 'אמצע' הברכה ל'סמוך לחתימה'[ד], וגם אם

וחתימתן שוה ומעין פתיחתן היינו מעין חתימתן וליכא נפקותא בפלוגתייהו מש"כ בהבדלה כדמסיק התם מאי ביניהו וכו' עי"ש. אולם למה שנביא לקמן יש ברכות שאין פתיחתן מעין חתימתן, כמו אור חדש בסוף יוצר, ויש ברכות שצריך קצת להדחק כדי למצוא את הסמוך לחתימה, וא"כ נראה שלגירסא זו הדברים מתאימים טפי, שאין דין זה בכל הברכות.

ג. ולא כמ"ש המרומי שדה בפסחים שם שהנוסח שלנו 'המבדיל' הוא ט"ס וצ"ל 'המברך', דחזינן הרבה נוסחאות דגרסי 'המבדיל'.

ד. אולם רס"ג גופיה אפשר שמחלק בין 'אמצע' ל'סוף', ולכן לא קשים עליו קושיותיו של רב שרירא גאון

יאמר במקום אור חדש 'המעריב ערבים' שודאי אינו מעין חתימה - כיון 'שחתם' כדין יצא. וזוהי כונת הטור בהעתקתו את דברי רב שרירא בקצרה 'שהזכרה' בעלמא היא, וכונתו שאין זה 'חתימה' אלא 'הזכרה', ולא משנה היכן מזכירים. וא"כ חזינן מיניה שלא איכפת לן ממעין חתימה או פתיחה סמוך לחתימה בברכת יוצר. וכן ראיתי שכתב בקצרה בסדר רב עמרם גאון מהדורת סץ בנספחות לתפילות חול עמ' 214 הערה 7 בדעת רב שרירא הנ"ל עי"ש.

מעין חתימה סמוך לחתימה בברכות המוזכרות ושאינן מוזכרות בתלמוד

הראשונים בכמה דוכתי, וכן כמה מגדולי האחרונים עמדו בזה שיש הרבה ברכות שלכאורה אין אנו מסיימים מעין חתימה או פתיחה סמוך לחתימה ונדחקו בה, וחלקם אף הגיהו את הנוסחאות כדי להתאימם למעין חתימה סמוך לחתימה. ומגדולי האחרונים שדנו בזה הם התורת חיים [לובלין, שפ"ד] בחולין כ"ו ע"ב, המשאת בנימין [קראקא, שצ"ג] בסי' צ"ו, החקרי לב [שאלוניקי, תקמ"ז] סי' ע"ג, ר' בנימין פונטרימולי [בעל פתח הדביר] בשו"ת צפיחית בדבש [שאלוניקי, תר"ח] סי' ז', וספר ויעש אברהם [לאנדא, נדפס בשנת תרצ"ו] כשדן בענין ברכת גומל חסדים טובים. ונביא את המקורות שהביאו הנ"ל בצורה נכונה יותר לפי הנוסחאות המדויקות הידועות לנו כיום, ונראה שלמעשה בכולם יש מעין חתימה [או פתיחה], אלא שהמושג 'מעין חתימה' של חז"ל היה מורחב יותר ולא כמו שנקטו הפוסקים הנ"ל, וכפי שנבאר;

בתחלה נדון בברכות 'המוזכרות בתלמוד';

א. 'אדון כל הנשמות' בברכת אלוהי נשמה

כתב האבודרהם בפירוש ברכות השחר: והמון העם אינם אומרים 'אדון כל הנשמות',

---

מאמירת הקדושה או מהזכרת שבת [לא-ל אשר שבת וכו'] באמצע הברכה. ורב שרירא לא סבירא ליה חילוק זה כלל, ומבחינתו כל דבר שאינו החתימה עצמה אין בזה איסור, ואף שיאמר המעריב ערבים בא"י יוצר המאורות.

יש לציין שדברי רס"ג במקורם אינם בסידור רס"ג לפנינו, כי חסר בכתב היד השלם כמה עמודים, שם אך דברי רס"ג נמצאים בכמה קטעי גניזה של הסידור שהביא נ' וידר בספרו התגבשות התפלה במזרח ובמערב עמ' 156. ועיין גם ב'סיני' ק"ט [ג'-ד'] עמ' קכ"ח, מאמרו של מרדכי עקיבא פרידמן, שהביא תשובה מחכם מצפון אפריקה, בן דורו של רס"ג שציטט את דברי הרס"ג בזה. ובעמ' קל"א דן בדבריו, והביא את דברי הרס"ג במקורם הערבי והתרגום המדוייק שלהם עי"ש.

מצאנו עוד הוספה שרס"ג התנגד לה והיא בסידורו עמ' כ"ב שכתב: וכן המוסיפים בשאלת הגשם 'ותקרא לעמך שנת גאולה וישועה' - אם אמרו כך זה מזיק, מפני שמעבירים את התפלה מענין הפרנסה לענין הגאולה 'ויהיה זכר השנה דבר טפל' ע"כ. שם אינו סמוך לחתימה, ויתכן שזוהי הסיבה שרס"ג הוצרך לטעם אחר ש'זכר השנה נהיה דבר טפל', כיון שאם לא - לא היה בזה בעיה, דומיא דקדושה בציבור בברכת יוצר שהיא דבר אחר, אבל אינה הופכת את ברכת יוצר 'המאורות' לדבר טפל. ויש לעיין עוד בשיטתו של רס"ג בזה.

ועיין מה שכתב הרב אהרן גבאי בנספח למאמר זה בקובץ מנורה בדרום אלול תשפ"ג בדברי רב שרירא ורב סעדיה, ובמה שהשבתי על דבריו בהערות שם.

והם טועים כי צריך לאומרו כדי לומר מעין חתימה סמוך לחתימה, וגם רב עמרם ורבינו סעדיה והרמב"ם ז"ל כתבוהו ע"כ. והנה אבודרהם כתב כן לפי נוסח הספרים שהיו בידו, אולם בספרים המדוייקים הרבים שיש לפנינו, הנתונים כמעט הפוכים, וכדלהלן; הרס"ג לא הזכיר כלל ברכה זו[ה]. **וברע"ג** ליתא לתוספת זו בג' כתבי היד שלפנינו[ו]. וגם **ברמב"ם** בפ"ז מתפלה ה"ג ברוב כתה"י והדפוסים [וגם בחתום - עי' במהדורת פרנקל] ליתא לתוספת זו אלא מסיים רבון כל המעשים בא"י. וכן **בריי"ף** מהדורת שבט הנוסח 'רבון העולמים' בא"י וכו'[ז]. וכן ליתא בסידור **הרוקח** [אשכנז] **ובכוזרי** [ספרד] מאמר א' אות קט"ו. **ובכת"י ספרדי וביזנטי בגמ'** איתא רק מודה אני לפניך שאתה הוא ה' אלוהי ברוך וכו'. וא"כ ודאי שבנוסח הגמ' אינו, וגם הראשונים לא גרסו כן, וחזינן שלא הקפידו מעין חתימה או פתיחה סמוך לחתימה. <u>ומהרי"ץ</u> בפירוש עץ חיים על התכלאל כתב: נראה דנשמות נכלל בתיבת כל המעשים. עוד נראה לי פשוט דרבון כל המעשים קשור לעיל א'וכל זמן שהנשמה בקרבי', דמכאן עד החתימה דיבור אחד הם, וכי בשביל שהנוסח הסמוך לחתימה ארוך שלש ארבע תיבות לא יקרא סמוך לחתימה מעין חתימה? אין הדעת סובלת זה, ודמי לחתימת ברכה שנייה של ערבית דמסיים בה כי היא עטרת ראשינו וכו' ע"כ. ופירושו השני נראה עיקר, שלא הקפידו 'לסיים ממש' את המילים האחרונות מעין חתימה אלא 'שהענין' בסיום הברכה יהיה מעין חתימה, אע"פ שיש איזה דברי שבח לה' בתוך כדי המעין חתימה.

אלא שבתקופה מאוחרת סברו כמה ראשונים שיש לומר את המשפט האחרון ממש מעין חתימה ולכן הוסיפו 'אדון כל הנשמות'[ח], וכפי שהוא במחזור ויטרי ובעץ חיים

ה. **הערת הרב אהרן גבאי**: אכן ליתא בכתב יד השלם ובקטעי הגניזה, ועיין במאמר של ידידי הרבנים י' זייבלד וי' שורקין, 'דף מסדר ברכות קדום למנהג ארץ ישראל', בית אהרן וישראל, גליון רד (אב-אלול תשעט), עמ' לו-לח, שהאריכו שהגיע לאבודרהם עותק מעובד שמאן דהו הוסיף בו ברכת אלהי נשמה לפי מנהגו. וע"ש עוד כמה השערות אחרות. אולם מה שכתבו שם שלא יתכן שזה הוספה לפי הקבוצה השלישית של עיבודים והוספות לפי מנהג א"י שהרי בא"י לא אמרו אדון כל הנשמות ע"ש - יש לדחות ולומר שבשלב ראשון נוסף במזרח עצם הברכה בתוך סידור רס"ג, ואז עדיין לא היה "אדון כל הנשמות" ואילו בעותק המערבי שהיה לפני אבודרהם כבר הוסיף הסופר לפי שיגרת לשונו את תיבות אלו, והצעתי זה בפני ידידי הרב זייבלד סמוך ונראה להדפסת המאמר והסכים עימי בפה מלא.

ו. **הערת הנ"ל**: יש לסייג כי מכתב יד מ' אין כלל ראיה נגד אבודרהם, שהרי במאמרי: 'בירורי נוסחאות בברכת הנותן לשכוי בינה', מנורה בדרום, לו (סיון תשפב), עמ' סג-סד, הוכחתי שכתב יד זה בכל ברכות השחר לא העתיק כלל את נוסח רע"ג אלא את נוסח ארגוניה ע"ש. ונותרו לנו רק שני כתבי יד א' ז', נגד כתב היד שהיה לאבודרהם, ויש לנו לילך בתר רוב ספרים, ומה גם שברוב הנוסחאות העתיקות ליתא תיבות אלו ומסתבר שגם רע"ג לא גרסם. וחיזוק גדול יש להכרעה זו, מכך שנוסח זה נמצא בכתב יד א, והרי השינויים שיש בין נוסח כתב יד א לנוסח המקורי של רע"ג נובעים כמעט תמיד מהשפעת נוסח צרפת, ואילו כאן בנוסח צרפת בכל כתבי היד שבידינו כתוב "אדון כל הנשמות" (כפי שכתב צור שפיר בספרו "תולדות נוסח צרפת של 'התפילה שלפני התפילה"), וע"כ שההעדר תיבות אלו בכתב יד א' הוא משום שכך הוא הנוסח המקורי של רע"ג ודוק.

ז. **הערת הנ"ל**: וכן ליתא ברשב"ץ בשני כתבי היד וכמו שכתב הרב זייבלד במאמרו הנ"ל עמ' לז הע' 47.

ח. **הערת הנ"ל**: אכן גם לי נראה שנוסח זה איננו קדום, ואיננו ברוב ככל הנוסחאות העתיקות, שכאמור

מלונדריש, וכך נוסחתינו עפ״י האבודרהם הנ״ל [דנוסח ספרד הקדום היה ללא תוספת זו, וכנוסח ׳המון העם׳ שהביא האבודרהם], אולם אין מזה ראיה שחז״ל לא הקפידו על מעין חתימה סמוך לחתימה.

ב. ׳וגמלני חסדים טובים׳ בחתימת המעביר חבלי שינה

כתבו התוס׳ והרא״ש בברכות מ״ו ע״א שיהי רצון שתרגילני בתורתך וכו׳ הוא סיום ברכת המעביר חבלי שינה. וא״ת והלא כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן והא ליכא וי״ל דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה מהמעביר, דסמוך לחתימה איכא ותגמלני חסדים טובים והיינו גמילות חסדים שהקב״ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו כדאמרינן במדרש חדשים לבקרים וגו׳ שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה אעפ״י שהיתה עייפה והיינו כעין פתיחתה ע״כ. אולם **בה״ג** ו**ברם״ג** ו**ברי״ף** ו**בר״ח** [בסוף אוה״ג] ו**בסידור רשב״ץ** ליתא לתיבות ׳וגמלני חסדים טובים׳, אלא ותנני לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי בא״י וכו׳, וכ״ה **בכת״י ספרדי וביזנטי של הגמ׳** [בכת״י האשכנזי חסר כל הנוסח ואין ללמוד ממנו בענין זה].

והנה מדין מעין ׳פתיחה׳ סמוך לחתימה אין קושיא על הגאונים הנ״ל דאפשר דהם פסקו כשמואל שצריך מעין ׳חתימה׳ סמוך לחתימה, ודלא כר״ן בפסחים ק״ד ע״א שכו״ע מודו שצריך ׳גם׳ מעין פתיחה עי״ש, אלא סגי רק במעין חתימה. ומעין חתימה יש גם ללא המילים ׳וגמלני חסדים טובים׳ שהרי החתימה ׳גומל חסדים טובים׳ היא חתימה כללית, וכוללת בתוכה את כל סוגי החסדים, וגם ׳ותנני לחן ולחסד וכו׳ הם בכלל ׳חסדים טובים׳. **<u>דוגמא</u>** לדבר ברכת אשר יצר שבסופה יש גלוי וידוע וכו׳ אי אפשר להתקיים וכו׳ רופא כל בשר, ושם זה לכל הנוסחאות, הרי שלא מוזכר ׳רפואה׳ במעין חתימה אלא עצם

לעיל איננו בנוסח רע״ג רס״ג רשב״ץ רמב״ם ספרד הקדום (כעדות האבודרהם וכן ליתא בכתב היד הספרדי הקדום ובאור זרוע ובעוד שני כתבי יד שהביא הרב סקלי במאמרו: ברכות השחר מכתבי היד של הסידורים הספרדיים, סקלי, מנורה בדרום אדר תשפג גליון מה עמ׳ רכט. וע״ש שברוב ככל שאר כתבי היד כבר נוספו תיבות אלו) אשכנז הקדום, ויש להוסיף שגם איננו בנוסח איטליה, וכן ליתא בסידור כתב יד מדמשק (ובאר״צ הנדפס ישנו, אך כנראה בהשפעת נוסח השגור בפי המדפיס הספרדי, ואין כתבי יד של מנהג אר״צ לחלק זה בסידור), וכן בפרס בכתב יד השלם אינו. ואמנם מצאתי נוסח זה בסידור כפא המושפע מנוסח פרס, אך נוסח כפא מושפע גם מנוסח רומניא הנדפס, ושם יש נוסח זה. ולגבי מנהג רומניא גופיה, בדפוסים ישנו, וכתבי יד של מנהג רומניא לחלק זה אין בנמצא למיטב ידיעתי, ובמנהג קורפו בשניים יש ובשניים אין [לונדון 11669, פריס 616 - יש; פריס 596, פרמה 1782 - אין], ובסידורי מנהג קנדיא בכולם יש, אך הם מושפעים הרבה ממנהג צרפת. לגבי נוסח צפ״א הקדום יש לנו רק שני מקורות בדפוס של מחזור בלתי נודע ליום כיפור הנוסח ״רבון כל המעשים ואדון כל הנשמות״, ויתכן שמדובר בנוסח המדפיס ולא נוסח קדום, ובכתב יד פרמה 1741 ״רבון כל העולמים בורא כל הנשמות״.

למעשה. המקור העיקרי הגורס תיבות אלו הוא מנהג פרובנס ושם ״אדון כל הנשמות ומושל בכל הבריות״ ובהשפעת פרובנס כעי״ז בכל צרפת. ובאמצע תקופת הראשונים הוסיפו כן בני ספרד בשביל מעין חתימה, אבל עיקר תוספת זו לא נוצרה בשביל מעין חתימה שהרי במקור זה לא היה צמוד לחתימה, אלא הוא סתם הוספת שבחים כמו שהוסיפו ״מושל בכל הבריות״.

זה שאי אפשר להתקיים וכו' זה עצמו בכלל רופא כל בשר, וה"ה הכא זה שה' נותן אותנו לחן וכו' זה בכלל חסדים טובים.

אמנם ברע"ג ובמחזור ויטרי וברמב"ם וברוקח ובאבודרהם ועוד ראשונים איתא, וכך נוסח הספרדים מקדמת דנא, וכ"ה ברוב ככל הנוסחאות [איטליה, רומניה והמזרח], אולם זהו משום שרצו להדגיש להדיא את המעין חתימה, אבל מעיקר דינא דגמ' הוי מעין חתימה גם ללא תוספת זו, ואין מזה ראיה שחז"ל לא הקפידו על מעין חתימה.

ג. 'והאירה עיני פן אישן המות' בברכת המפיל

בברכת המפיל המובאת בגמ' בברכות ס' ע"ב הנוסח לפנינו בסיום הברכה 'והאירה' עיני פן אישן המות ברוך 'המאיר' לעולם כולו בכבודו, וכך הנוסח ברבים מהראשונים ובסידורים שלנו. וביאור החתימה המאיר לעולם וכו' כתב האבודרהם: שמעמידם ממטתם לאור היום ללכת אל עסקיהם ע"כ.

אמנם בה"ג גורס רק ותעמידני ממטתי לשלום ברוך וכו'. **וברם"ג וברשב"ן** הסדר הוא והאירה עיני פן אישן המות 'והעמידני ממטתי לחיים ולשלום' ברוך וכו'. **ובכת"י ספרדי** הנוסח: ותעמידני לשלום ברוך וכו'. ולכאורה אין זה מעין חתימה. אולם נראה שגם לנוסחאות אלו הוי שפיר מעין חתימה, בין אם גורסים 'והאירה עיני' ובין אם לא גורסים זאת כלל, שהרי זהו 'מעין' חתימה, דהיינו ש'התוכן' שוה, ולא צריך 'שהמילים' ממש יהיו שוות, וכל עוד לא עוברים לנושא אחר הוי מעין חתימה. וכיון שהחתימה, המאיר לעולם, כונתה 'שמעמידם ממטתם לאור היום' - זהו ממש 'ותעמידני ממטתי לחיים ולשלום'.

אלא שרבים מהקדמונים כבר הוסיפו סמוך לחתימה [או ששינו את מיקום האמירה] 'והאירה' עיני וכו' 'המאיר' לעולם וכו' כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה במשפט האחרון ממש, וכפי שהוא ברע"ג, ובמחזור ויטרי וברמב"ם ועוד רבים, אבל במקור נראה שלא הקפידו על זה ממש, ועדיין חשיב מעין חתימה סמוך לחתימה.

אמנם בר"ח [בסוף אוה"ג] הנוסח הוא רק ותהא מטתי שלמה לפניך ברוך וכו'. וכן **בכתב יד** אשכנזי הנוסח: והעמידני ממטתי לשלום ותהא מיטתי שלמה לפניך ברוך וכו'. וכ"ה בדפוס פארה [רנ"ז] הספרדי. ובכת"י ביזנטי הנוסח: ואל ישלוט בי יצר הרע לשלום ברוך וכו'. וזה לא מעין חתימה, שהרי פרש"י בגמ' ותהא מטתי שלמה לפניך. שלא ימצא פסול בזרעי ע"כ, ואין זה קשור לקימה. אולם כיון שכבר מצאנו נוסחאות אחרות גם בכתבי היד וגם בגאונים שהם כן מעין חתימה, נראה יותר שזהו הנוסח המדויק של הגמ'. ועכ"פ אין ראיה שחז"ל לא הקפידו על מעין חתימה, אלא שלא הצריכו ממש סמוך לחתימה את מילות החתימה אלא את ה'רעיון' של החתימה.

ד. 'כי אתה שומע תפלת כל פה' בתפלת הדרך

הגמ' בברכות כ"ט ע"ב הביאה את נוסח תפלת הדרך, וסיום התפלה הוא ותתנני לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי בא"י שומע תפלה. וכך הוא הנוסח **בגאונים**

ובכמעט כל הראשונים. אולם הטור בסי׳ ק״י כשהביא נוסח זה הוסיף ׳כי אתה שומע תפלת כל פה׳, וכ״ה באבודרהם ועוד מעט ראשונים מאוחרים. וכתב האשל אברהם מבוטשאטש בסי׳ ק״י שהטעם לזה הוא משום מעין חתימה סמוך לחתימה, אולם כתב שגם ללא תוספת זו יש מעין חתימה, והסביר על דרך דרש שהתפלה מתקבלת ע״י החן והחסד והרחמים עי״ש, והדברים קשים מאוד לומר שלזה כיונו חז״ל דהוי מעין חתימה.

ונראה יותר כעין מה שכתבנו לעיל לגבי ׳גומל חסדים טובים׳ שכיון שהחתימה ׳שומע תפלה׳ היא חתימה כללית - כל בקשה לפני כן היא בכלל שומע תפלה, ואין צורך לסיים במילות החתימה עצמם, אלא העיקר שלא לעבור לנושא אחר, וכאן הבקשה ותתנני וכו׳ היא בכלל ׳שומע תפלה׳ כמו שהיא בכלל ׳גומל חסדים טובים׳, אלא שהטור והאבודרהם רצו שיהיה מעין חתימה ממש וכשיטת הראשונים שהזכרנו לעיל שמחזרים אחר ענין זה.

ה. ׳והנפרע לנו מצרינו׳ בברכת הרב את ריבנו

בגמ׳ במגילה כ״א ע״ב מובא הנוסח של ברכת הרב את ריבנו, והנוסח **בכל כתה״י וכמעט כל הראשונים** הוא והנפרע לנו מצרינו והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו [כמו הסדר בברכת אמת ואמונה] בא״י הנפרע וכו׳. וברוקח הסדר הוא ׳והמשלם והנפרע׳. 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. **אולם** הב״ח בסי׳ תרצ״ב כתב שגם המשלם גמול הוי מעין חתימה עי״ש. והאבודרהם כתב בשם ספר משמרת המועדות טעם למה בחרו בדוקא לחתום בהנפרע ולא בהמשלם עי״ש, ובמה שכתבתי בח״ב סי׳ צ׳. ותירוצו של האבודרהם הנ״ל לא עונה מדוע לא סיימו סמוך לחתימה בהנפרע. אולם להנ״ל אתי שפיר, דחז״ל לא הקפידו אלא שלא יהא נושא אחר סמוך לחתימה, אבל כל עוד הוא אותו הנושא שפיר הוי ׳מעין׳ חתימה[ט].

ו. ׳ונודה לך על הארץ ועל המחיה׳ בברכת מעין שלש

כתב הטור בסי׳ ר״ח: וכתוב בספר המצות שיש לומר אחר כי אתה ה׳ טוב ומטיב לכל ׳ונודה לך על הארץ ועל המחיה׳ ובשל פירי על הארץ ועל הפירות ובשל יין על הארץ ועל היין כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה ע״כ. אולם **בכל כתבי היד** בגמ׳ בברכות מ״ד ע״א וכן **בגאונים ובראשונים** ליתא לתוספת זו, ולכאורה נראה שלא הצריכו מעין חתימה. **אולם** עיין לקמן בסי׳ ל״א שהארכנו בזה והבאנו מדברי הב״ח שביאר מדוע

ט. **הערת הנ״ל**: ועדיין צריך להבין למה באמת לא ניסחו חז״ל להיפך ואז יהיה מעין חתימה גמור. ונראה לי שלא רצו לעשות כן כי אינו נאות לסיים הברכה במילות זהות ממש לחתימה, ויש בזה כפילות. ואכן עין רואה שברוב ככל המעין חתימה זה אותו תוכן במילים אחרות ולא חזרה באותה מילים ממש (יוצא מן הכלל ההוספה הספרדית המאוחרת בברכת השנים ״ומברך השנים״ וכן ההוספה המאוחרת בעל המחיה ״ונודה לך על הארץ ועל המחיה״) וגם ״וגמלני חסדים טובים״ שונה בהחלט מהחתימה כי זה לשון בקשה ואילו בחתימה זה בלשון שבח.

יש קפידא בברכה זו שלא להזכיר מעין חתימה, משום שהיא ברכה כוללת ג' ענינים, ושלא יהא נראה כאלו החלק הראשון הוא החשוב עי"ש, וא"כ אין מזה ראיה שחז"ל לא הקפידו על מעין חתימה.

ז. 'ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו' בברכת הלבנה

נוסח ברכת הלבנה מופיע בתלמוד בסנהדרין מ"ב ע"א, והסיום הוא וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם על כבוד מלכותו בא"י וכו'. ונוסח זה שוה כמעט **בכל כתה"י והגאונים והראשונים** [למעט שינויים קלים]. וכתב בספר ויעש אברהם הנ"ל: סמוך לחתימה לא הזכיר מן הלבנה רק מישראל שהם עתידים להתחדש והוסיף ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו ואין כאן לא חתימה מעין הפתיחה ולא מעין החתימה סמוך לחתימה עי"ש. **אולם** נראה שהכל הוא מעין החתימה, שהרי פירש"י שם עטרת תפארת היא זו לעמוסי בטן, סימן הוא להם שאף הם שמונים לה, עתידים להתחדש בגדולתן כמותה ולפאר יוצרם ע"כ, הרי שאדרבה עיקר חידוש הלבנה הוא לסימן לבנ"י שהם עתידים להתחדש 'כמותה' ולפאר ליוצרם וכו', והרי זה מעין חתימה ארוכה, וחז"ל הסתפקו בזה כיון שהכל הוא מאותו הענין.

ח. 'למען בריתו אשר שם בבשרנו' בברכת המילה

בגמ' בשבת קל"ז ע"ב מובא הנוסח של ברכת המילה, ובסופו איתא 'למען בריתו אשר שם בבשרנו' ברוך וכו'. אולם **בריף** במהדורת שבט ליתא למשפט זה. ובתשובת **רב שר שלום גאון** המועתקת מכת"י במאמרו של מ' שוחט ב'מכילתא' ג' עמ' 133 הערה 31 כתב: כך אנו אומרים כמו שהיא סדורה בתלמוד וכו' והעתיק את הנוסח 'ללא' המשפט הנ"ל [ודלא כפי שמופיע באוה"ג עמ' 135 משו"ת הגאונים שערי צדק עם המשפט הנ"ל], ומבואר שבתלמוד של הגאונים לא היה משפט זה. וכן ליתא **בירושלמי** משפט זה. וכן **בתוספתא** בכת"י אחד ליתא [ונראה שהוא העיקר, ששוה לירושלמי]. וכן ליתא **ברס"ג ובסידור רשב"ן וברמב"ם** בפ"ג מהלכות מילה ה"ג [ברוב כתה"י ובחתום - עי' בפרנקל] ובתשובה סי' רי"ד. אולם מדברי השואלים לרב שר שלום גאון נראה שהמנהג הפשוט היה לאומרו, שהרי שאלו: שמענו שאין אומרים במתיבתא למען וכו', ונראה שבשאר המקומות היו אומרים ותמהו על זה שבמתיבתא לא אומרים, וענו להם שהם אומרים כמו שכתוב בגמ', אולם בשאר המקומות הוסיפו כבר בזמנם משפט זה. וכתב הרוקח בפירוש הסידור בברכת המילה [עמ' תשכ"ח]: למען בריתו אשר שם בבשרנו, לפי שצריך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה אומר למען בריתו ע"כ.

אולם נראה שגם הנוסח המקורי של חז"ל יש בו 'מעין' חתימה שהרי אומרים בשכר 'זאת' דהיינו המילה צוה להציל [או יהא] ידידות שארנו משחת. ופירש"י: מגיהנם, דכתיב גם את 'בדם בריתך' שלחתי אסיריך מבור אין מים בו ע"כ. הרי שגם סיום זה עוסק בענין המילה, ולחז"ל סגי בהכי, דהעיקר שלא יעבור לנושא אחר. אלא שכבר בזמן הגאונים רצו לפרש יותר את המעין חתימה והוסיפו 'למען בריתו אשר שם בבשרנו', אולם אין זה אומר שללא זה אין 'מעין' חתימה.

ט. 'ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו' בברכה אחרונה של ההפטרה

נוסח ברכות ההפטרה שלפנינו הוא עפ"י **מסכת סופרים** פי"ג, ונוסח הברכה האחרונה על התורה וכו' על הכל אנו מודים לך ומברכים אותך [יתברך שמך בפי כל חי תמיד לעולם ועד] בא"י מקדש השבת. וכתב בשו"ת משאת בנימין סי' צ"ו: לענין ברכה אחרונה שבברכת ההפטרה המתחלת על התורה ועל העבודה בסידורים שלנו אין כאן סמוך לחתימה מעין החתימה וטעות גמור הוא דתלמוד ערוך הוא בפרק ערבי פסחים וכו', ולפיכך בברכות על התורה צריך שיאמר סמוך לחתימה ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו בא"י וכו' עי"ש. והחק"ל בסוף סי' ע"ג עמד גם בקושיא זו מדנפשיה, ולבסוף הביא את דברי המשאת בנימין הנ"ל, ופלפל בדברי השכנה"ג בסי' רפ"ד, וסיים שנראה לו כדברי המשאת בנימין להוסיף הוספה זו עי"ש. <u>**והמג"א**</u> בסי' רפ"ד סק"ו כתב ע"ד המשאת בנימין: וקשה לשנות ולשבש כל הנוסחאות. בא וראה כמה נדחק הטור סי' רל"ו במ"ש תמיד ימלוך עלינו ל"ו בא"י המעריב ערבים. וגם ברמב"ם כתוב כנוסח שלנו. גם בברכת המזון אומרים יתברך שמך בפי כל חי תמיד לעולם ועד בא"י על הארץ וכו', 'דכיון דאומרים יתברך הוי מעין חתימה שפיר' ע"כ. וקצת דוחק לומר שיתברך' הוי מעין 'ברוך' של החתימה, דברוך זהו נוסח כללי.

אולם נראה שיש כאן מעין חתימה מוארכת, והוא על 'הכל', דהיינו התורה העבודה הנביאים 'והשבת' אנו מודים ומברכים את ה' שהוא יתברך בפי וכו' בא"י, ואין כאן הפסק דבר אחר אלא כיון שהזכרנו שאנו מברכים את ה' אנו משבחים אותו וחותמים בא"י.

אמנם נוסח רס"ג והרשב"ן בברכה האחרונה של ההפטרה הוא הנח לנו כי אתה אבינו ומלוך עלינו כי אתה מלכנו בא"י מקדש השבת. וזה לכאורה לא מעין חתימה, דהבקשה ומלוך עלינו היא בקשה חדשה ואינה המשך של 'הנח לנו', ואינה מעין מקדש השבת. אולם לגירסתנו שהיא גירסת מסכת סופרים לא קשה ענין מעין חתימה וכנ"ל.

נמצא שבנוסחאות הברכות המובאות בתלמוד ובמסכת סופרים, אע"פ שבהשקפה ראשונה נראה שאין בהם מעין חתימה סמוך לחתימה - אין הדבר כן, אלא שחז"ל הסתפקו בזה שלא עוברים לענין אחר, ו'מעין' דייקא, שלא צריך 'ממש' כמלות החתימה, ואף לא במילים האחרונות לפני החתימה אלא כל שהנושא האחרון יש בו 'מענין' החתימה, אף שיש מעט הרחבה 'באותו ענין' שפיר דמי. אלא שבמשך הדורות רצו חכמי ישראל להדגיש את ה'מעין חתימה' בצורה ברורה יותר, ולכן חלקם הוסיפו משפטים סמוכים לחתימה ממש שיש בהם כמלות החתימה.

ומעתה נעבור לנוסחאות התפלה שאינם בתלמוד;

א. 'ותושיענו בקרוב למען שמך' בנוסח אתה הוא אחד עד שלא בראת העולם

ב'קרבנות' שאנו אומרים בתחלת תפלת שחרית, לאחר שמע ישראל ישנו נוסח המופיע **ברע"ג ובשאר הראשונים** [רמב"ם, מחזור ויטרי, רוקח ועוד] והוא אתה הוא

אחד וכו', ומסיים קדש שמך בעולמך על מקדשי שמך ובישועתך תרום ותגביה קרננו בא"י [כ"ה נוסח רוב הראשונים, ולא 'ברוך' גרידא כברמב"ם] המקדש שמו [או שמך] ברבים. וכתב בספר תורת חיים בחולין כ"ו ע"ב שמה שמסיימים ובישועתך וכו' לא הוה מעין חתימה אלא מה שאומרים קודם לכן וקדש את שמך בעולמך עי"ש. אולם לפי מה שכתבנו לעיל אפשר לומר שגם 'ובישועתך תרום ותגביה קרננו' הוי מעין חתימה, שהרי הרמת קרנם של ישראל היא קידוש שמו בעולם, וכמו שאומרים בתפלות הימים הנוראים יתקדש שמך ה' על ישראל עמך וכו'. וכבר הוכחנו לעיל שחז"ל לא הקפידו שהמילים יהיו אותם המילים אלא העיקר שלא יעברו לנושא אחר, וכאן אין זה נושא אחר אלא אותו הענין וכנ"ל.

ורבינו האר"י בשער הכונות הוסיף בנוסח הספרדים 'ותושיענו בקרוב למען שמך', וכנראה שהוא כדי שיהיה מעין חתימה 'ממש', 'למען שמך' - המקדש 'שמו', סמוך לחתימה, וזה כדעת הראשונים שהקפידו בענין זה, אולם גם ללא זה אין בזה חסרון שאינו מעין חתימה.

ב. 'כי טוב' או 'הא–ל הטוב' בברכת מודים

נוסח רע"ג בסיום ברכת מודים הוא: וכל החיים יודוך סלה ויהללו לשמך הטוב באמת בא"י. נוסח הרמב"ם הוא: כל החיים יהללו את שמך הגדול, כי טוב האל הטוב בא"י הטוב שמך וכו'. וכ"ה נוסח ספרד הקדום [ואבודרהם] ויברכו את שמך הגדול באמת 'כי טוב' בא"י. ובהם יש מעין חתימה, 'טוב' 'הטוב', סמוך לחתימה. ברס"ג הנוסח: כל החיים יודוך סלה באמת חי העולמים בא"י. ובמחזור ויטרי רק 'יודוך סלה' בא"י. וגם זה הוי מעין חתימה 'יודוך' 'להודות', ו'חי העולמים' אינו מעכב, אלא הוא תוספת שבח לה'. והרשב"ן שינה מדברי הרס"ג, במקום 'חי העולמים' ל'א-ל ההודיות', כדי שיהיה יותר סמוך לחתימה.

וברוקח [אשכנז] איתא: ויהללו את שמך באמת הא-ל ישועתנו ועזרתנו סלה בא"י. וכבר עמד בזה התורת חיים בחולין כ"ו ע"ב וכתב לשיטתו שזהו 'מטבע ארוך' עי"ש, ונראה כונתו שמ'וכל החיים יודוך סלה' זוהי תחלת 'מעין חתימה' של ולך נאה 'להודות'. ובספר תוספת שבת סי' רס"ח סק"ד כתב ליישב דכיון דכבר נודע דשם 'אל' הוא מדה טובה ישועה ורחמים, ומצינו כמה פעמים שנאמר אל טוב וסלח כו' וא"כ הא דאל ישועתינו ועזרתינו סלה הוי שפיר מעין החתימה, דחותם הטוב שמך דקאי אשם אל שהזכיר קודם החתימה עי"ש. והוא דרך דרש, ורחוק לומר שלזה כיונו חז"ל.

ולפי מה שכתבנו לעיל אתי שפיר טפי [ואולי זוהי גם כונתו התורת חיים] שהמעין חתימה אינו רק וכל החיים 'יודוך' סלה, אלא גם 'ויהללו' הוי מעין חתימה ד'הלל והודאה' חדא מילתא הוא, ומה שמוסיפים הא-ל ישועתנו וכו' - זהו תוספת תאור ל'שמך', דהיינו ה' שמושיענו ועוזרנו וכו', ואין זה 'נושא אחר' אלא חדא ענין הוא ושפיר הוי מעין חתימה וכדלעיל. אלא שבנוסחאות אחרות הקפידו שיהיה ממש מעין חתימה סמוך לחתימה כדרכם.

ג. 'חי וקים תמיד ימלוך עלינו' בברכת המעריב ערבים

כתב הטור בסי' רל"ו: וחותמת ומבדיל בין יום ובין לילה בא"י המעריב ערבים זו היא נוסח ספרד. ונוסח **אשכנז** [והוא נוסח **רע"ג ומחזור ויטרי**, וכ"ה נוסח **איטליה**] ומבדיל בין יום ובין לילה 'ה' צבאות שמו אל חי וקים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד' בא"י המעריב ערבים. וכתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל ויותר נכון נוסח ספרד כי אין זה מעין חתימה סמוך לחתימה. וליישב המנהג היה אומר א"א ז"ל שאנו מתפללין ה' ימלוך לעולם ועד ויקויים הפסוק והיה לעת ערב יהיה אור ויאיר לנו והוי 'קצת' מעין חתימה סמוך לחתימה ע"כ.

אולם האבודרהם לא קיבל זאת, וכתב בסתמא שאין נכון להוסיף כן משום שאינו מעין חתימה עי"ש. וכ"ה נוסח ספרד הקדום: ומבדיל בין יום ובין לילה בא"י. וברס"ג וברשב"ץ וברמב"ם איתא 'ה' צבאות שמו קדוש ישראל' בא"י. ובנוסח ספרד המאוחר הוסיפו רק 'ה' צבאות שמו'. ולנוסחאות אלו הוי מעין חתימה, דה' צבאות שמו וכו' הוי המשך שבח לה' שהוא מבדיל בין יום וכו', ואינו 'נושא אחר'.

נמצא שהרס"ג וסיעתו [מזרח וספרד] הקפידו על מעין חתימה סמוך לחתימה בצורה חלקה וברורה יותר מאשר רע"ג וסיעתו [אירופה] שצריכים להדחק למצוא בנוסחתם את המעין חתימה.

ד. 'כאמור ואכלת ושבעת וכו' בברכת על הארץ ועל המזון

נוסח הרם"ג בברכה שניה של בהמ"ז ועל כולם אנו מודים לך ומברכים את שמך לעולם ועד בא"י על הארץ ועל המזון ע"כ. וכ"ה **בסידור רשב"ן**. **ורע"ג** מוסיף יתברך שמך תמיד עלינו לעולם ועד בא"י. וזה הוי מעין חתימה, דהא על 'כולם' היינו 'הארץ והמזון' ברית ותורה וכל מה שהזכרנו לעיל, ועליהם אנו מודים 'ומברכים', והוי מעין חתימה, וגם רע"ג שהוסיף יתברך וכו' - כבר כתבנו לעיל שזוהי הוספת שבח לה' ואינה 'נושא אחר' מעיקר הברכה והחתימה.

הרמב"ם ונוסח ספרד חותמים להדיא כאמור ואכלת ושבעת וכו', וזה הוי מעין חתימה ממש, ולשיטתם שהקפידו על זה יותר.

נוסח אשכנז היה לאחר יתברך וכו' כאמור ואכלת ושבעת וכו' אולם הוסיפו: וזכור לנו ה' מהרה את ברית אבותינו ונקמינו מהרה משונאינו ובישועתך תרים ותגביה קרננו וכל החיים יודוך סלה בא"י על הארץ ועל המזון, וכפי שהוא **באו"ז** סי' קצ"ט. וכעי"ז בסידור הרוקח, שלאחר 'ותגביה קרננו גורס ומטובך תשביע נפשנו ונודה לשמך הגדול סלה' בא"י. **אלא** שהמרדכי בסי' ריי"ז כתב שתוספת זו של כדי וחנם היא, שצריך לחתום על המקרא, וכן מהר"ם לא היה אומר זה עי"ש.

נמצא שהגאונים ורוב הנוסחאות הקפידו בזה על מעין חתימה סמוך לחתימה, אלא שהרמב"ם וספרד הקפידו ביותר. ובאשכנז לא הקפידו בזה כלל, ואכן נשתקע נוסח זה.

ה. 'וישמחו בך ישראל אוהבי שמך' בברכה אמצעית של שבת

נוסח אשכנז הקדום בסוף ברכה אמצעית של שבת היה 'וישמחו בך ישראל אוהבי שמך' בא"י וכו', וכ"ה **ברע"ג**. ובשו"ת מהרי"ל החדשות סי' ל"ד כתב השואל: יש שמשנים כשאומרים וישמחו בך ישראל 'אוהבי' שמך ואומרים 'מקדשי' שמך, והייתי סבור שכדין משנים מאחר דמקדשי שמך הוא יותר מעין החתימה סמוך לחתימה ממה שאומרים אוהבי שמך וחותם מקדש השבת. והשיב מהרי"ל: המשנה מטבעות הברכות אין דעתי נוחה מהם, דמקדש השבת הוי כל ענייני קדושה בכלל, הן עונג הן שמחה ומנוחה, ומה שייך מקדשי שמך למקדש השבת. ומעין פתיחה לא בעינן ומעין חתימה הוי שפיר כדפירשתי, דקדושת שבת הוי נמי שמחה בכלל. ועוד הרי אמרינן באהבה וברצון שבת קדשיך והיא החתימה באתה יצרת ושבת קדשיך כו' עכ"ד. <u>ותירוצו</u> השני הוא כדברי התורת חיים בחולין כ"ו ע"ב שכתב כן מדנפשיה וז"ל דשבת קדשך הוה מעין מקדש השבת, ומה שאומרים וישמחו בך ישראל וכו' לאו מילתא אחריתי היא אלא חד מילתא הוא והוספה בעלמא ואינו אלא כמטבע ארוכה שטבעו חכמים להאריך בה סמוך לחתימה עי"ש. וכבר כתב כן הארח"ח בסדר תפלת ערב שבת אות ח' וז"ל ויש מי שאומר וינוחו בו ישראל מקדשי שמך ואין לומר אוהבי שמך לפי שצריך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה וכן הלכתא. וי"א כי לעולם יאמר אוהבי שמך ומעין חתימה שצריך לומר כבר אמר שבת קדשך ופוק חזי מה עמא דבר ע"כ. ואתי שפיר לפי מה שכתבנו לעיל בכמה וכמה סמוך לחתימות מעין אלו. <u>ובפרט</u> לפי מה שכתבו כמה מחוקרי התפלה בזמננו ששורש הוספה זו הוא מנוסח א"י שהיו חותמים מקדש ישראל ויום השבת, ולזה אתי שפיר הסמיכות וישמחו בך 'ישראל' למקדש 'ישראל'.

אולם רס"ג ורשב"ץ השמיטו נוסח זה וכתבו והנחילנו ה"א שבתות קדשך בא"י. והרמב"ם גרס נוסח זה אולם שינה במקום 'וישמחו' 'וינוחו', שזה יותר מעין חתימה במשפט האחרון, דמנוחה היא היא מהות השבת, ואוהבי שמך זהו תיאור ל'ישראל' ואינו מעכב במעין חתימה. אולם בנוסח ספרד שינו לגמרי וינוחו בה [בו] ישראל 'מקדישי' [או 'מקדשי'] שמך, והוא מעין חתימה ממש.

נמצא שלכל הנוסחאות יש מעין חתימה, אלא שרע"ג ואשכנז נשארו במעין חתימה המקורי שלא צריך להיות סמוך ונראה ממש, והרמב"ם וספרד הקפידו יותר[י].

י. והנה ביו"ט נוסח ספרד המקורי היה וישמחו בך כל ישראל 'אוהבי' שמך, וכ"ה ברע"ג. והאבודרהם העתיק הנוסח 'מקדשי' שמך, וכתב: יש קורין 'אוהבי' שמך וטעות הוא מפני שצריך לומר מעין החתימה סמוך לחתימה ע"כ. אולם נראה שבספרד אע"פ שחשו למעין חתימה 'ממש' בשבת, מ"מ סבירא להו גבי יו"ט שהחתימה היא "מקדש ישראל והזמנים" א"כ עיקר החתימה מדברת על ישראל וממילא גם "וישמחו בך **ישראל אוהבי** שמך" חשיב מעין חתימה ודלא כאבודרהם שהחמיר גם ביו"ט לומר לשון "מקדשי שמך" שיהיה המעין חתימה הולך על כך חלקי החתימה. וראיה לזה, שבסידור הספרדי הקדום כתוב בצד הסידור שבשבת אומרים כל ישראל 'מקדישי' שמך, הרי שחשו למעין חתימה ולכן ביו"ט שחל בשבת שחותמים "מקדש השבת וישראל והזמנים" - אין "וישמחו בך ישראל אוהבי שמך" מעין

ו. 'ודברך אמת וקים לעד' בברכה אמצעית של ר"ה

בסידור רע"ג בסוף ברכה אמצעית של ר"ה הנוסח הוא 'ודברך אמת וקים לעד' בא"י וכו'. וכ"ה נוסח רוב הראשונים [מלבד רס"ג ורשב"ן שלא גורסים משפט זה בר"ה] והעדות. ולכאורה אין זה מעין חתימה. ובספר תורת חיים בחולין כ"ו ע"ב כתב: וכן מה שאומרים בתפלת ראש השנה ויום הכפורים כי אתה אלהים אמת ודברך אמת וקים לעד, בכולהו צריך לומר דאינן אלא מטבע ארוכה דכל הנך לא הוו מעין חתימה סמוך לחתימה ממש אלא קודם לכן קצת. ועוד הרבה ברכות אשכחי כהאי גוונא ע"כ. ותירוץ זה דחוק, שהרי הוא משפט בפני עצמו, ואינו דומה למה שהבאנו לעיל בכמה דוכתי שהם 'המשך' של המשפט הראשון.

אולם כבר הביא הב"י בסי' תקפ"ב ס"ח ב' ביאורים בראשונים בענין זה. ואמנם הם על דרך הדרש, אולם נראה שאנו חייבים להגיע לדרש זה, שהרי בלי זה קשה גם ללא הענין של מעין חתימה, מה הקשר של המשפט הנ"ל לתפלת ר"ה, מה זה 'ודברך'? איזה דבר? אע"כ צריכים להגיע לדרשות שהביאו שם שקשור לדינו של אדה"ר וכו', וא"כ הוי 'גם' מעין חתימה.

ז. 'ודברך אמת וקים לעד' בברכה האמצעית של יוה"כ

גירסת הרמב"ם והספרדים גם ביוה"כ לסיים ודברך אמת וקים לעד בא"י. וכתב הלבוש בסי' תרי"ט ס"ב בזה"ל: ומה שמסיימין אח"כ כי אתה אלהים אמת ודברך אמת וקיים לעד ברוך אתה ה' מלך וכו', וכן כתוב בכל הסידורים הנדפסין שמתפללין בהם הציבור - תמיהני מאד, לפי מה דקי"ל שצריכין לסיים בכל הברכות מעין החתימה סמוך לחתימה, איך נוכל לומר כי אתה אלהים אמת ודברך אמת וכו' סמוך לברכת מלך מוחל וסולח וכו', מאי מעין החתימה יש כאן. לכך נ"ל שהנוסח האמיתי הוא כמו שנדפס במחזורים בחזרת ש"ץ, את התפלה שסמוך לחתימה אחר וטהר לבנו לעבדך נדפס שם כי אתה סלחן לישראל וכו' ברוך אתה ה' מלך מוחל וכו', שזה הוא ממש מעין החתימה סמוך לחתימה, ונ"ל שגם הציבור יש לומר כן, ושלא לומר כלל ביום כיפור ודברך אמת וקיים לעד וכו' בתפלה, וטעות נפל בסידורים ע"כ. וכ"ה נוסח האשכנזים. אולם עי' בא"ר שם באות ט"ו מש"כ ליישב עפ"י הב"י בשם הראשונים שהבאנו לעיל, שדבריהם שייכים גם לענין יוה"כ.

והרם"ג ורשב"ן כנראה לא סבירא להו המדרש הנ"ל בענין 'ודברך אמת', ובר"ה לא גרסוהו, וביוה"כ הקדימו אותו לפני המשפט ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח הוא עי"ש. אולם שאר העדות שגרסוהו גם בר"ה - ס"ל כדברי המדרש, וממילא יש שייכות גם לר"ה וגם ליוה"כ.

החתימה, ולכן יש לומר מקדשי כדי שיהיה מעין חתימה. אבל ביו"ט סבירא להו שהעיקר הוא הזכרת 'ישראל' שמזכירים בחתימה מקדש 'ישראל' והזמנים.

נמצא שגם בברכות שאין הנוסח שלהם מוזכר בתלמוד, יש הקפדה על מעין חתימה סמוך לחתימה, אלא שגם בזה נראה שבנוסח המקורי לא הקפידו סמוך לחתימה 'ממש', וגם לא במלות החתימה 'ממש' אלא מהענין של החתימה, אולם במשך הדורות, ובעיקר הרמב"ם ונוסח ספרד הקפידו שיהיה סמוך ממש, וגם במילות החתימה ממש כמה שיותר[א].

יא. הערת הרב אהרן גבאי: לגבי דרכו של הרמב"ם, מכל המובא במאמר זה נראה לכאורה, שבברכות שלא הובא נוסחם בתלמוד, בהם הרמב"ם מחמיר בענין המעין חתימה, ואילו בברכות שנוסחם הובא בתלמוד בזה הרמב"ם בדרך כלל נקט כנוסח הבבלי ולא החמיר במעין חתימה יותר מן הבבלי אפילו במקום שהתקבל התוספת ברוב ישראל (וכגון בברכת המילה), וכל זה בברכות שנוסחם אחיד בבבלי המקורי, אבל טופסי ברכות שהובאו בסוגיות במסכת ברכות, שיש עליה שתי מהדורות שונות של בבלי עם הרבה שינויים בנוסח הברכות (כפי שהארכתי במאמרי במנורה בדרום על הנותן לשכוי בינה) בזה החמיר הרמב"ם להביא נוסח מעין חתימה מושלם אף בנוסחים שאינם קיימים בעדי הנוסח של שני הענפים ולכן הוא גרס "ותגמלני חסדים טובים".

ל. בירך על הפת בורא פרי האדמה האם יצא או לא

נדפס בירחון 'אור תורה' שבט תשפ"ג, וכאן בהרחבה.

כתב הרא"ה בחידושיו לברכות דף מ' ע"ב שמי שבירך על היין בפה"ע יצא שהרי בברכתו המיוחדת לו מזכיר בה לשון 'פרי' דאמר בורא פרי הגפן, וכיון דכן הוא הדין לבורא 'פרי' האדמה דארעא עקר והכל בכלל. אבל לענין פת מסתברא דלא [יצא בברכת בפה"א], דלחם כתיב בתורה. וכן כל שברכתו בורא מיני מזונות מסתברא דלא נפיק בברכה דאית ביה לישנא דפירי ע"כ. וכ"כ **הריטב"א** בהלכות ברכות פ"ב אות ט"ז וז"ל בירך על הפת בורא מיני מזונות יצא, אבל אם בירך פרי האדמה לא יצא שכיון שנעשה פת אינו נקרא פרי כלל אלא לחם או מזון וכן דעת מורי ז"ל ע"כ. והעתיקו **בספר הפרדס** שער י' [שהעתיקו בספר שיורי ברכה סי' ר"ז] עי"ש.

והנה הערך השלחן בסי' קס"ז אות ו' והבית מנוחה בדף נ"ב ע"ב אות ו' [שהובאו בכה"ח סי' קס"ז אות ע"ו] כתבו להוכיח מדברי ר' אשר והארח"ח והאבודרהם שחולקים על הרא"ה וסיעתו הנ"ל, וסבירא להו שפת נקראת פרי, דהא הקשו מדוע לא מברכים על הפת בפה"א ותירצו כמה תירוצים, ומבואר מדבריהם ששייך לברך על פת בורא 'פרי' האדמה, וא"כ קי"ל סב"ל עי"ש.

אולם מצאנו בחידושי **אלאשבילי** בברכות מ' ע"ב שכתב עוד סברא למה בירך על הפת בפה"א לא יצא וז"ל אבל בפת אפשר לומר דכיון שהכתוב קבע לו שם בפנ"ע וכו' לא נפיק כשבירך עליה בפה"א [וזה טעם הרא"ה]. ועוד דבברכתה דקבעו לה רבנן הוציאוה מכלל פרי כלומר שאינו מזכיר בברכתו פרי - שוב אינו יוצא בה בלשון פרי ע"כ, ומבואר בטעמו השני שאע"פ שפת קרויה פרי - כיון שרבנן הפקיעו לשון 'פרי' ותקנו מטבע אחר אינו יוצא בלשון פרי[א]. ולפ"ז אין ראיה מדברי ר' אשר וסיעתו, דהם מיירו לפני שתקנו חז"ל המוציא לחם - מדוע לא תקנו בפה"א, אולם אחרי שחז"ל תקנו המוציא לחם - אפשר שגם לשיטתם לא יוצא יד"ח.

ויש להוסיף שלדעת **המאירי** בריש פרק כיצד מברכין **ור"א מלונדריש** בפירושו לברכות עמ' פ"א שגם אם בירך במ"מ על פת לא יצא עי"ש - כ"ש אם בירך בפה"א

א. ולדברי אלאשבילי אלו נראה ברור שלסוברים שפרי מרוסק שלא ניכרת צורתו ברכתו שהכל - אם בירך בפה"ע או בפה"א לא יצא, דהא חכמים הוציאוה מכלל פרי, ולא יוצא כשהזכיר פרי. והדברים ק"ו, ומה בברכת המוציא, שהשתנה למעליותא, והיה מקום לומר שעדיין שמו הראשון עליו סבירא ליה שלא יוצא כשמזכיר 'פרי', בפרי מרוסק שהסיבה שאינו מברך בורא 'פרי' זה משום שהשתנה לגריעותא - בודאי שהפקיעו שם 'פרי' ממנו לגמרי ולא יוצא כשמזכיר 'פרי'. ועי' בח"א סי' ל"ח מה שהבאתי מדברי הר"ח והרא"ש ותה"ד בענין זה שעכ"פ לכתחלה ודאי שיש לברך שהכל ולא בפה"א או בפה"ע. אולם מדברי אלאשבילי הנ"ל נראה שאפילו בדיעבד לא יוצא לדעה זו, וכ"ש שלכתחלה אין לברך לשיטתם בפה"ע או בפה"א, אלא יש לומר בזה סב"ל.

לא יצא. ונהי דלגבי בירך מזונות על פת נקטינן שיצא וכדעת הריטב"א וסיעתו הנ"ל, אולם עכ"פ לענין אם בירך בפה"א על פת יש לנו גם את סברת המאירי ור"א מלונדריש שלא יצא.

הן אמת שמצאנו להרשב"ץ בברכות מ' ע"ב דס"ל שיצא וז"ל ונ"ל שאם אמר על הפת בפה"א או בומ"מ ועל היין בפה"ע או בפה"א דכ"ש דיצא עי"ש. וזה כדעת הכס"מ בפ"ד מהלכות ברכות ה"ו שכתב שאפשר לומר שאם בירך על הפת בפה"א יצא דהא פה"א הוא עי"ש. אולם הם לא ראו את דברי הראשונים הנ"ל, ויתכן ואם הרשב"ץ היה רואה את דברי הרא"ה וסיעתו לא הוה פליג, וגם אם היה חולק - ידוע שבסברא יחידאה לא אמרינן סב"ל, והרשב"ץ יחיד הוא כנגד 5 ראשונים הנ"ל. וכ"ש הכס"מ שלא ראה את דברי הראשונים הנ"ל, ומסתבר שלא היה חולק עליהם מסברא דנפשיה.

אמנם הכה"ח שם הביא את דברי העה"ש והבית מנוחה ועוד אחרונים שפסקו שיצא והסכים כן, וכ"פ עוד אחרונים. אולם הם לא ראו את דברי אלאשבילי הנ"ל שלטעמו אין ראיה מדברי ר' אשר וסיעתו הנ"ל שיצא, והדרינן לזה שהרשב"ץ יחיד הוא בראשונים וכנ"ל.

והנה בירושלמי פ"ו ה"ב איתא: ר' יודה אומר כל שנשתנה מברייתו ׳ולא שינה׳ ברכתו ׳לא׳ יצא. ר' מאיר אומר אפילו אמר ברוך שברא החפץ הזה, מה נאה הוא זה יצא. ר' יעקב בר אחא בשם שמואל הלכה כר' מאיר ע"כ. וכתב בספר שערי ירושלמי [וארשא תרכ"ו] בזה"ל פי' כגון יין דמעיקרא ענבים והשתא חמרא, או חיטים ועשאן פת ובירך על היין בפה"ע או על הפת בפה"א לא יצא. רמ"א וכו' ׳משמע דלר"מ מכ"ש אם בירך על הפת בפה"א יצא׳, ובירושלמי פוסק כר"מ. ומזה סעד לדברי הכ"מ שכתב וכו' דאם בירך על הפת בפה"א יצא. והסברא נותנת כן, דאף למאי דמסיק בבבלי דר' יהודה לא קאמר אלא ברכה דתיקנו רבנן כגון שהכל הוא דיצא אף בפת ויין, וא"כ י"ל דלפום סוגיא דילן אין הלכה כר"מ - מ"מ ברכת בפה"א היא ברכה דתיקנו רבנן בודאי דיוצא עי"ש.

אולם ב' תשובות בדבר; <u>**הדא**</u>, דמה שכתב בפשיטות שהסברא נותנת שיצא בברכת בפה"א דהיא ברכה שתיקנו רבנן, וגם למד זאת במכ"ש מאמר מה נאה חפץ זה וכו' - לפי הסברא של הראשונים הנ"ל אינו כ"ש, ואדרבה גרע, דאם הזכיר ׳פרי׳ על דבר שאינו פרי, או שחכמים עקרו מברכתו שם פרי - גרע טפי, ואין ללמוד מברא חפץ זה לבורא פרי האדמה. <u>**ועוד**</u>, שעצם פירושו אינו מוכרח, דבתוספתא ברכות פ"ד ה"ה הנוסח בדברי ר' יהודה הוא כל שנשתנה מברייתו ׳ושינה׳ ברכתו ׳יצא׳, ועי' בתוספתא כפשוטה ח"א עמ' 61 שכ"ה בכל הנוסחאות וקשה להגיה בכולן, וכתב לפרש דר' יהודה לשיטתו שצריך להזכיר את שם המאכל כפי שקוראים לו בנ"א אחרי השינוי כמו שמפורש לעיל מיניה שלר' יהודה מברך על מיני תרגימא בורא מיני ׳כיסנין׳, וזוהי כוונתו כל שנשתנה מברייתו ׳רק׳ אם שינה ברכתו יצא, ואם לא לא יצא. וזה שאמר הירושלמי כל שנשתנה מברייתו ו׳לא׳ שינה ברכתו ׳לא׳ יצא, והיא היא עי"ש. ולפ"ז ר"מ שאמר שאם בירך ברוך שברא וכו' לא מיירי כלל כשבירך על הפת בפה"א וכדומה שנלמד מדבריו שיצא, והרי דברי

ר״מ כבר הובאו בתלמוד בבלי בדף מ׳ ע״ב, וע״כ שמעצם דבריו אין סתירה לדברי הרא״ה וסיעתו, ורק אם היינו מפרשים בירושלמי בדעת ר׳ יהודה כדפירש השערי ירושלמי הנ״ל ׳היה מקום׳ לומר שמר״מ יש ראיה שיצא, אבל לפי פירושו הנחמד של בעל התוספתא כפשוטה אין שום ראיה מעצם דברי ר״מ שאם בירך על הפת בפה״א שיצא.

וע״כ נראה שהעיקר הוא שאם בירך על הפת או על פה״ב בפה״א לא יצא, ויחזור לברך. והרוצה לחוש בזה לסב״ל - אין לו להמשיך לאכול על סמך ברכת בפה״א, דהעיקר הוא שלא יצא, ולא יאכל או שאחר יוציא אותו וכדומה[ב].

ב. הערת הרב יוסף פריץ: הנה הראשונים שכתבו במפורש שלא יצא הם הרא״ה ותלמידו הריטב״א ואלשבילי, שאולי הוא אביו של הריטב״א והוא מאותו בית מדרש. וכן ספר הפרדס שאזיל בזה בשיטת הריטב״א. דהיינו שרק מצאנו בני בית מדרש אחד שסוברים כן. ובשאר ראשונים לא מצאנו התייחסות לזה. באופן כזה נראה שיש לדון מה הוא פשטות הדברים לולי דברי ראשונים אלו. דכאן הרי שנינו במשנה שהאדמה על העץ יצא, ושהכל פוטר אפילו פת כמסקנת הגמרא. ולולי דברי הרא״ה לא היינו אומרים מעצנו חידושו, שפת יצא מכלל פרי, וגם חידוש הרב אלשבילי שתיקנו שפרי לא מהני. אלו דברים שרק ראשונים יכולים לחדש, אבל אם אחרון היה אומר אותם לא היינו מקבלים אותם כלל. באופן כזה סתימת הראשונים נחשב כדיבור, והוי כאומרים שלא סבירא להו כך. ובמיוחד שמצאנו רשב״ץ מפורש שלא כדבריהם, באופן כזה אין הכרח לקבל דברי ראשונים אלו אע״פ שרבים הם. וכן מצאנו בהרבה מקומות בבית יוסף ודרכי משה שכותבים על דברי ראשון שחידש איזה חידוש דין, שלא מצאנו בשאר פוסקים שיאמרו כן, וסגי בהכי כדי לסתור דבריו. והדברים סובלים אריכות עכ״ד.

אולם הרי הוספתי שגם לדברי המאירי ור״א מלונדריש הדין כן, וא״כ יש לנו ׳לגבי האדמה על פת׳ ג׳ בתי מדרש, שבאחד מהם יש כמה וכמה חכמים, ובזה בודאי נקטינן כדבריהם. וסגי לומר ׳שאולי׳ היו הרשב״ץ והכס״מ חוזרים בהם וכפי שכתבתי בח״א סי׳ א׳ בתחלתו עי״ש.

לא. מעין חתימה סמוך לחתימה בברכת מעין שלש

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אלול תשפ"ג.

בגמ' בברכות מ"ד ע"א מובא הנוסח של ברכת מעין שלש בצורה מפורטת, אולם יש כמה פרטים שנחלקו בהם הגאונים והראשונים [ואפשר שנחלקו בגירסאות הגמ']. לדוגמא, האם מוסיפים 'כי אתה טוב ומטיב' לפני החתימה, שבה"ג ובסידור הרס"ג ליתא, אולם ברע"ג וברי"ח וברי"ף ועוד איתא. וכבר כתב הרמב"ם בפ"ח מהלכות ברכות הי"ד שיש בזה מחלוקת עי"ש. וכן האם מוסיפים 'ונברכך עליה בקדושה ובטהרה', שבה"ג ובסידור הרס"ג ועוד איתא, אולם ברע"ג ור"ח ועוד ליתא. וכן עוד שינויים כעין אלו.

ונראה שבעקבות שינויים רבים אלו בנוסח הברכה הגיה אחד מחכמי ישראל עוד הגהה שיש לה מקום גדול בסברא, והסכימו עמה האחרונים, והיא המשפט 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' או 'ועל פירותיה' או 'ועל פרי הגפן';

בגמ' לפנינו ליתא להוספה זו, אולם **הסמ"ק** במצוה קנ"א בהעתיקו את נוסח הברכה כתב לפני החתימה 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' בא"י וכו' עי"ש, ולא פירש טעם הוספה זו. אולם **בריקאנטי** סי' ע"ח ביאר יותר וז"ל צריך לומר 'מעין חתימה סמוך לחתימה' ונודה לך על הארץ ועל המחיה בא"י על הארץ ועל המחיה ע"כ. וכ"ה הנוסח בסתמא בספר **אהל מועד** שער הברכות נתיב י' דרך ד' עי"ש. וכ"כ **האבודרהם** ב'ברכת מיני מזונות' בשם ספר המצוות שכך צריך לומר עי"ש. ומצאנו כן גם בפירוש **ר' אליהו מלונדריש** לברכות בעמ' צ"א שכתב: וכן אני רגיל לחזור ולהזכיר ארץ ופירות סמוך לחתימה כדי להזכיר מעין חתימה סמוך לחתימה שלא לשנות מטבע ברכה זו משאר ברכות ארוכות וכו', לפיכך אני רגיל לומר אחר כי אתה טוב ומטיב לכל 'ונודה לך על הארץ ועל הפירות' בא"י על הארץ ועל הפירות ע"כ.

מאידך הטור בסי' ר"ח כתב שאביו **הרא"ש** לא היה אומר כן. וכ"כ **ר' יהודה בן שושן** [מחכמי ספרד בשנת רנ"ה לערך] בחיבור 'הלכות ברכות' שנדפס ב'מוריה', תשמ"ד [קל"ט-קמ"א], שהביא את דברי ספר המצוות הנ"ל וכתב: ולא נהגו כן. גם הרא"ש ז"ל לא היה אומר כן ע"כ. וכ"כ בספר **לקט יושר** עמ' 39: ונהגינן כא"א הרא"ש שלא היה אומר מעין חתימה סמוך לחתימה בברכה מעין שלוש כמו שכתב או"ח בסימן ר"ח וז"ל וא"א ז"ל לא היה אומר אותם וגם וכו' עיי"ש.

והאחרונים בסי' ר"ח ס"י נקטו בפשיטות כדברי ר"פ, וכפי שהביא המ"ב בס"ק נ' נוסח זה, וכן הכה"ח באות ז"ן, וכתב 'וכן עמא דבר' עי"ש. וכך כתבו שאר האחרונים, ואכן כך פשט המנהג.

ויש לידע שמנהג זה פשט אצל האשכנזים, כנראה בעקבות החיבור 'סדר ברכות' לר' מיכל מארפטשיק [המכונה הרמ"מ, קראקא שמ"ב] שהעתיק כן, ובעקבותיו המג"א ושאר הפוסקים, וכ"ה בסידור בית תפלה [הענא, תפ"ה], בסידור היעב"ץ [תק"ה] ועוד. ובסידורי

ספרד התפשט בתקופה מאוחרת יותר, ובסידורים שבדקתי - בונציה תק״מ, וכן תפלת ישרים ליוורנו תק״ס ועוד סידורים מהתקופה ההיא - עדיין לא נכנס תוספת זו. ותוספת זו ישנה בהגדת ׳פסח מעובין׳ ליוורנו תקמ״ח. וכ״כ בשו״ת חקרי לב [נדפס בשנת תקנ״ד] ח״א סי׳ ע״ג [דף קל״ז ע״ד] דמה ׳שאנו אומרים׳ ונודה לך על הארץ הוא מדברי הסמ״ג לבד וכו׳ עי״ש. ובדף קל״ח סע״ד כתב: ראינו בכמה מקומות שהוסיפו דברים לצאת ידי ספק. הרי ברכה מעין ג׳ שאנו מוסיפין ונודה לך כדברי הסמ״ק [כצ״ל] הפך כל גדולי הראשונים לצאת ידי ספק עי״ש. ומבואר שכבר נהגו בזמנו לומר כן. וכ״ה בסידור תפלת החדש [ליוורנו, תקצ״ח] ומשם בשאר הסידורים.

אולם בסידורים הקדומים של כל עדות ישראל לא נמצא הוספה זו[א], וגם **בכתבי היד של הגמ׳** בברכות מ״ד ע״א **ובקטעי הגניזה** שם אין נוסח זה כלל, וגם בדברי **הגאונים** [בה״ג, רע״ג, רס״ג] **והראשונים** כולם עד הסמ״ק לא נמצא מי שגרס כן. ודבר זה מראה שכלפי הוספה זו אין חולק שלא תיקנוה חז״ל, ואינה כמו שאר הנוסחאות שמצאנו בהם מחלוקת בגירסאות, אלא כולם שוים בענין זה שלא מוסיפים הוספה זו. וכנראה הסמ״ק לא ידע מכל הנוסחאות של הגאונים והראשונים הנ״ל, וסבר שכמו שיש שינויים ומחלוקות בשאר הנוסחאות בברכה זו - גם בזה יתכן וההשמטה בגמ׳ היא ט״ס, ולכן הגיה כן מדנפשיה, אולם לאור האמור - אין נוסח זה כלל בדברי חז״ל.

וכבר כתב הב״ח בסי׳ ר״ח [והסכים לדבריו החק״ל שם] שהטעם שהרא״ש הקפיד ׳לא׳ לומר הוספה זו, וכפי שכתב הטור, הוא משום שלא תקנו חכמים שיהא מעין חתימה סמוך לחתימה אלא בברכה פרטית, אבל ברכת מעין שלש אם יוסיף ויאמר סמוך לחתימה ונודה לך על הארץ ועל המחיה היה נראה כאילו לא נתקנה עיקר ברכה זו אלא לברך על המזון ועל המחיה בלחוד, ולכלול בה גם כן ברכת הארץ ובנין ירושלים אבל עיקרה אינה אלא על המזון, ולכן לא היה אומר ונודה לך וכו׳ כדי להורות שכל מעין שלש שקולין זו כזו בשוה עכ״ד. וא״כ יש קפידא ש׳לא׳ להוסיף הוספה זו מעין החתימה, ואין הוספה זו ׳חומרא׳ גרידא אלא ׳קולא׳ והוספה שלא כדין לדעת הב״ח בביאור הנהגת הרא״ש. ואע״פ שיש ביאורים אחרים בהנהגת הרא״ש - מ״מ לא יהא אלא ספק, כיון שאנו יודעים בודאות שנוסח זה לא יצא כלל מתחת ידי חכמי התלמוד, והגאונים ושאר הראשונים העתיקו נוסח זה כצורתו, וכן היה מנהג עם ישראל לדורותיו - עדיף טפי להשמיט משפט זה, ולא ׳להחמיר׳ ולהוסיפו שלא יצא חומרו קולו.

ואע״פ שברכות שהוסיפו בהם מעין חתימה ׳ממש׳ בתקופות קדומות והתקבל הדבר באותו המחוז אין צורך לשנותו ולהחזיר הנוסח הישן למקומו מאחר ואין איסור לומר מעין חתימה ׳ממש׳, וכפי שהארכתי לעיל בסי׳ כ״ט. אולם אם יש איזה פקפוק בנוסח

א. בסידור קטלוניא הוצאת הרב עידן פרץ עמ׳ תרכ״ד הדפיס: ונאכל מפריה ונשבע מטובה. ׳נודה לך עליה׳. באי״ וכו׳ עי״ש. אולם שם בעמ׳ תרכ״ב בהלכות ברכת הפירות הדפיס: ונברך עליה בקדושה ובטהרה באי״ וכו׳ עי״ש. ועיין מה שכתבתי בהערה לקמן סי׳ מ״ו אודות סידור קטלוניא מהדורת עידן פרץ.

החדש של מעין חתימה ובפרט שהוא לא התקבל בתקופה קדומה אלא מאוחרת - עדיף להשמיט את המעין חתימה ולחזור לנוסח המקוריב.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שיש לסיים בברכת מעין שלש כי אתה טוב ומטיב לכל בא"י וכו', ללא ההוספה של הסמ"ק 'ונודה לך על הארץ וכו'.

ב. הערת הרב אהרן גבאי: זו אכן דרך המלך בדברים שכאלו. ויש לי להוסיף על פי זה שכדאי לחזור לנוסח הספרדי הישן בכל כתבי היד לומר "וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין" סמוך לחתימה ולא באמצע הברכה. השינוי בזה הוא שינוי מאוחר שלא נעשה בתקופת כתבי היד אלא שינוי שנעשה בכפייה על ידי המדפיס הראשון בליסבון ר"נ, ויש בו גריעותא מאחר והזכרת כסא דוד באמצע הברכה קוטע את הרצף של הבקשה על בנין ירושלים, וגם לא נאות לבקש על כסא דוד לפני בקשה על בנין ירושלים, ומאחר ואין בזה בעיה של העדר מעין חתימה, כי סגי במעין כל דהו וגם כאן "בתוכה תכין" היינו בתוך ירושלים והוי שפיר מעין חתימה, ולכן עדיף לומר כנוסח הישן וכן אני נוהג בס"ד כשאני מתפלל בלחש כבר כמה שנים.

לב. אכל פרי משבעת המינים ופרי האדמה איזו ברכה אחרונה יקדים

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

הראשונים שסוברים שפרי האדמה לא נפטר בברכת מעין שלש

כתב הטור[א] בסי' ר"ח אם אכל בשר 'או פרי האדמה' ושתה יין או אכל מז' המינין צריך לברך על כל אחד ואחד ע"כ. וכ"כ **האבודרהם** בדיני ברכת בורא פרי העץ. ומבואר דפשיטא להו שפרי האדמה לא נפטר בברכת מעין ג' של פירות. וכן מדוייק מלשון **הרמב"ם** בסוף פ"ח מהלכות ברכות שכתב: אכל תאנים או ענבים ותפוחים ואגסים וכיו"ב מברך בסוף ברכה אחת מעין שלש והיא כוללת הכל 'מפני שכולן פירות העץ' וכן כל כיוצא בזה ע"כ. ומשמע שפירות האדמה לא. וכ"כ להדיא ר' **אשר מלוניל** בספר המנהגות בדעת הרמב"ם וז"ל אם אכל פירות שאינם מז' המינים ותאנים וענבים מברך מעין ג' ופוטר את הפירות כיון דפרי העץ נינהו, אבל קישואין דפרי האדמה נינהו לא פטר להו ומברך בורא נפשות אע"פ שיברך מעין ג'. כך אמר הר' משה הספרדי ע"כ. וכ"כ **המכתם** בדף מ"א ע"א [והועתק בסתמא **בארח"ח** ברכות אות כ"ה] וז"ל אי אכיל פירות ממין שבעה ובשר או ביצים 'או שאר דברים שאחריהם בורא נפשות' אין ברכת העץ פוטרת השאר ומברך על זה וחוזר ומברך על זה וכ"ד הר"ם ז"ל ע"כ. וכ"ד **הר"ם מאיברא** כמובא בספר על הכל סי' י"ג וז"ל וגם אומר מורי הר"ם[ב] שאם אוכל אדם מז' מינים שמברכין אחריו על הארץ ועל פרי העץ ואוכל באמצע פירות שאינו מז' מינים דברכה שלאחריה בנ"ר [א"צ לברך בנ"ר] 'כיון דברכה דשבעת המינים בורא פרי העץ לפניהם'. אבל אם שתה מים באמצע אעפ"י דברכה שלאחריה בנ"ר מיהו לא פטר ליה על העץ ועל פרי העץ 'כיון דברכה שלפני המים לא הוי בורא פרי העץ' ע"כ. הרי שתלה הפטור בברכה הראשונה שהיא שוה, ולפ"ז גם פירות האדמה לא פטר. וכ"פ בפשיטות השו"ע בסי"ג כדברי הטור.

ובדרשות מהר"ח או"ז סי' ל"ז איתא: ושאל מהר"ח את הר' שמריה כשישבו בעגלה, אם אדם אכל דבר שצריך ברכה מעין ג' וגם דבר שצריך שהכל אחריו [היינו בנ"ר] אם בברכה מעין ג' יוצא גם האחר, והסיקו דיצא ע"כ. ונראה שכונתו על פרי 'העץ'

א. הטור כתב כן בשם הרא"ש [ברכות פ"ו סוסי' מ"ב ותוס' הרא"ש בדף מ"ד ע"א], אולם שם ליתא למילים 'או פרי האדמה' עי"ש. וכנראה הטור כתב כן מדנפשיה, דפשיטא ליה שהוא הדין.

ב. בתחלה חשבו שהר"ם המוזכר בספר 'על הכל' היינו מהר"ם 'מרוטנבורג', וכן העתיק בספר 'מהר"ם - תשובות כתבים ופסקים' בנידון דידן ובכל מקום את דברי הר"ם המוזכרים בספר הנ"ל. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ה סי' י"ז אות ז' מה שכתב ללמוד מדברי מהר"ם זה למהר"ם מרוטנבורג במקום אחר. אולם כבר נודע שהדבר אינו נכון, ומהר"ם המוזכר בספר הנ"ל הינו הר"ם 'מאיברא' - עי' בספר זכרון לשמואל קלמן מירסקי [ניו יורק תשל"א] עמ' קצ"ג ובהקדמה לתוס' איורא למסכת סוטה עמ' 26.

שברכתו על העץ ופרי 'העץ' שברכתו נפשות, וכדעת הראשונים הנ"ל. ואין לומר מדסתם מיירי גם בפרי 'האדמה', וכדעת הראשונים שנביא לקמן, דאם נלמד מסתימות דבריו - נצטרך לומר שגם אם שתה יין ואכל ביצה וכדומה שאינם גידולי קרקע נפטר בברכת 'על הגפן', וזה ודאי לא אמרה אדם מעולם, אע"כ שאין ללמוד מסתימות דבריו אלא כדעת רוב הראשונים הנ"ל.

סברת ר"פ שנפטר ב'ועל תנובת השדה' והאם צריך לחוש לדבריו

אמנם ר"פ בהגהות סמ"ק סי' קנ"א סוף אות כ"א כתב שמי שאוכל תאנים וענבים היה נראה שיפטור את חבירו בברכה אחת מעין ג' 'שהרי בכלל תנובת השדה הם' עי"ש. והעתיקוהו **האגודה** בברכות סי' קמ"ט **והריקאנטי** סי' ע"ח. והיעב"ץ במו"ק כתב מדנפשיה דכה"ג מברך תחלה על הבשר או על הפה"א בנ"ר ואחר כך מעין ג' על ז' המינין, אבל איפכא לא. וקרוב אני לומר דבדיעבד אי בריך מעין ג' ברישא על אחד מז' מינין, תו לא מברך בנ"ר על פה"א מיהת עי"ש. וכן הנשמת אדם בכלל נ' ס"ג כתב בזה"ל אני מסופק באוכל פרי אדמה ושתה יין וסיים על הפירות כיון שמזכיר ג"כ תנובת השדה, וא"כ כיון שהזכיר בתחלה וגם בסוף, דודאי פירות כולל בין פה"ע ובין פה"א, וה"ה באכל פרי העץ מז' מינים אף על גב שמזכיר על העץ כיון שאומר תנובת השדה וכמ"ש [בהגהת] הסמ"ק וצ"ע. ולענ"ד יצא דהכל מקרי פרי כדאיתא בי"ד סימן רי"ז סעיף כ"ב כ"ג ע"כ. והכה"ח באות ע"ג חשש לדברי החי"א רק לכתחלה, לברך בנ"ר קודם מעין שלש, אבל אם בירך מעין שלש יברך בנ"ר עי"ש.

אולם המ"ב בשעה"צ אות ס"ד דחה את דברי החי"א עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל דלא ס"ל כן עי"ש. ובאמת שרוב האחרונים העתיקו את דברי השו"ע כצורתם ולא חששו לדברי ר"פ, ומהם ספר **מזמור לאסף [שנדוך]** בדיני ברכת מעין שלש, ספר **דמשק אליעזר** לבעל הפלא יועץ סוף את ע', סידור **בית מנוחה** עמ' 449, וכ"פ **היפה ללב** ח"ב אות ב' כדעת השו"ע שיקדים לברך מעין שלש ואח"כ נפשות עי"ש. וכן בספר **קרית חנה דוד** [סקלי] סי' ל"ג תמה על היפ"ל בח"א שכתב להיפך מדברי השו"ע [ולא ראה שבח"ב חזר בו]. וכ"כ בספר **פקודת אלעזר** סי' ח' דף י"ח ע"ג בפשיטות. ובשו"ת **ישכיל עבדי** ח"ח בהשמטות סי' ט"ו סוף אות י' כתב: **והמנהג** - רוב ככל נוהגים לעשות כדעת מרן לברך תחילה מעין ג' ואח"כ בנ"ר, ויש מעט מן המעט שמברכים בנ"ר תחילה ואח"כ מעין ג' לחוש לד' הסמ"ק ודעימיה עי"ש.

ובאמת שכן בדין, דר"פ חשיב סברא יחידאה בזה, דהאגודה והריקאנטי העתיקו דבריו בתור 'מעתיקים' בעלמא, ללא שדנו בדברים, וללא שראו והביאו את דברי החולקים שהם הרמב"ם, ספר המנהגות והמכתם [והרשב"א שנביא לקמן], וא"כ נשאר הסמ"ק יחידאה בזה כנגד הראשונים הנ"ל והטור, ובסברא יחידאה לא אמרינן סב"ל כנודע. ובזה מובן מדוע הב"י לא חשש לסברא זו, שהרי בב"י הביא בקצרה את דברי ר"פ הנ"ל מהגמ"י [דפוס קושטא] בשם הסמ"ק [והיינו ר"פ הנ"ל], ואעפ"כ לא חשש לזה, וכן שאר גדולי האחרונים, וגם המ"ב הנ"ל דחה את דברי ר"פ עפ"י דברי הרמב"ם, וכ"ש אנו

שהבאנו עוד חברים לדבריו - בודאי שא"צ לחוש לדברי ר"פ הנ"ל, אלא להקדים לברך מעין ג' ואח"כ בנ"ר.

סברת הרשב"ץ שנפטר בחתימה על הארץ ועל 'הפירות' והאם צריך לחוש לדבריו

והנה הרשב"א בחידושיו לברכות דף מ"ד ע"א כתב שלחותמים ביין על הארץ ועל הפירות פוטר את התפוחים אע"פ שבתחילה לא הזכיר פירות עי"ש. והרשב"ץ בחידושיו שם הביא את דברי הרשב"א וכתב: ומבעיא לי אם אכל קישואין ותאנים אם פוטרת ברכת מעין ג' ברכת בנ"ר דהא חתמינן על הארץ ועל הפירות סתם אף פרי האדמה בכלל או דילמא כיון דבפתיחתה אומר על העץ ועל פרי העץ אינה פוטרת, ומסתברא דפוטרת ע"כ. והביאו מכת"י בשו"ת זכור ליצחק [הררי] סי' נ"ח, ופסק על פי דבריו שיש להקדים ברכת בנ"ר, ואם בירך מעין ג' לא יברך בנ"ר עי"ש. וסמך עליו סמיכה בכל כוחו בשו"ת יבי"א ח"ה סי' י"ז בסופו, וכתב שבהגלות נגלות דברי הרשב"ץ בצירוף סברת ר"פ והאגודה יש לחוש לסב"ל עי"ש.

אולם המעיין היטב בדברי הרשב"ץ יראה שהסתפקותו היא בדעת הרשב"א בחידושיו שהביא שם לעיל מיניה[ג], **והרשב"א** גופיה בתשובות המיוחסות סוסי' ר"ב כתב שתאנים ותפוחים נפטר בברכת על העץ, וביין ותפוחים שאין מזכיר עץ אלא על הגפן אינו נפטר [וכדבריו בחידושים], וכן **כשאכל ענבים וירקות אין ברכת מעין ג' שעל ענבים פוטרת ברכת בנ"ר שעל ירקות** ע"כ. ומבואר דס"ל שפירות סתם הכוונה לפירות העץ ולא לפירות האדמה ודלא כרשב"ץ, והרשב"ץ לא ראה תשובה זו, וכיון שכל הסתפקותו היא בדעת הרשב"א - בודאי שהיה מבטל דעתו אם היה רואה את דברי הרשב"א בתשובה, ובפרט שכך דעת עוד ראשונים שלא ראם הרשב"ץ, וכנ"ל. וא"כ אין לסמוך על דברי הרשב"ץ הנ"ל ולומר שאילו היו רואים דבריו היו חוששים לו, אלא אדרבה אילו היה רואה הרשב"ץ דברי הרשב"א היה מודה לדבריו. ור"פ כבר כתבנו דחשיב סברא יחידאה ולא חששו לו הב"י ורוב האחרונים.

האם מדברי מהר"ם יש ראיה לנידון דידן

בתשב"ץ סי' ש"י איתא וז"ל וכשהוא [מהר"ם] אוכל פירות ודעתו לשתות יין אחריהם מברך קודם השתיה ברכה אחרונה על הפירות שהוא בנ"ר ואח"כ בפה"ג על היין כדי להרבות בברכות ע"כ. והביאו ארח"ח ברכות אות י"ד וכתב נראה מזה שדעתו שברכת מעין ג' פוטרת בנ"ר עי"ש. ובספר ברכת ישראל [לידידי הרב ישראל אליהו] סי' ל"ו כתב להוכיח שמהר"ם סובר כדעת ר"פ שנפטר ב'ועל תנובת השדה', שהרי בתשב"ץ גופיה בסי' שכ"ב [בסדר ברכות למהר"ם] איתא שעל יין יש לחתום על הגפן ועל פרי

ג. ויש לידע שחידושי הרשב"ץ על ברכות כתבם בצעירותו, ובסיס הספר הוא חידושי הרשב"א, עם הוספות בכמה וכמה מקומות על דבריו.

הגפן [ולא על הארץ ועל הפירות], וא״כ א״א לומר שנפטר משום החתימה, וע״כ שנפטר ב׳על תנובת השדה׳, וזה כסברת ר״פ, ולכן כתב שיש לחוש למעשה לסברת ר״פ ומהר״ם [והרשב״ץ] עי״ש. **אולם** כבר כתבו בהערות על ספר התשב״ץ מהדורת מכון ירושלים, שבברכות מהר״ם סי׳ ב׳ כתב להדיא שחותמים ביין על הארץ ועל ׳הפירות׳ [והובא בב״ח בסי׳ ר״ח], וז״ל וחותם על הארץ ועל הפירות, כדרך שחותם בשאר פרי שבז׳ המינין. וכן פר״י שלא לחלק בברכות. ודלא כמחזורין שכתוב בהם שחותם בהם על הגפן ועל פרי הגפן ע״כ. הרי שכתב להדיא באריכות שאין לחתום על הגפן ועל פרי הגפן, וע״כ לומר שבתשב״ץ בסי׳ שכ״ב יש ט״ס או חיסרון וכדומה, וא״כ אין ללמוד מדבריו דס״ל כדעת ר״פ, אלא כונתו כשאוכל פירות ׳העץ׳, וכפי שכתב הרשב״א הנ״ל שלחותמים על הארץ ועל ׳הפירות׳ נפטרים פירות ׳העץ׳ דוקא, ואין לנו ראיה גם לפירות האדמה מדין ועל תנובת השדה.

ויש לצרף את סברת **האור לציון** בח״ב פי״ד סכ״ד שכתב שאף אם נאמר שאפשר לפטור את פירות האדמה בברכת מעין שלש, מ״מ כל שבדעתו שלא לפוטרם אלא לברך לאחר מכן ברכת בורא נפשות כדי לפטור את פירות האדמה, אין נפטרים בברכת מעין שלש עי״ש.

וע״כ נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים ומרן השו״ע ורוב האחרונים שהאוכל פרי משבעת המינים ופרי שברכתו בפה״א יברך מעין שלש ולאחריו בנ״ר, ואין לחוש בזה לסב״ל כלל.

לג. עיקר וטפל כשהתערובת ניכרת

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

עיקר וטפל המוזכר בתלמוד

בדברי חז"ל מצאנו ג' סוגי עיקר וטפל; **הסוג האחד הוא שאוכל מאכל מסויים בשביל לסלק את הטעם המתוק או המלוח וכדומה של מאכל אחר שהוא העיקרי**, בין אם אוכלו 'לאחר' המאכל העיקרי, ובין אם אוכל 'יחד' עם המאכל העיקרי. <u>והוא</u> מה דאיתא במשנה בברכות מ"ד ע"א: הביאו לפניו מליח בתחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפלה לו. זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה ע"כ. <u>וכן</u> בדף מ"א ע"א רבי יהודה אומר אם מחמת צנון בא הזית [שבשביל הצנון התחיל האכילה, והוא העיקר, ולא אכל זית אלא להפיג חורפו של צנון, דהוה ליה זית טפל. רש"י] מברך על הצנון ופוטר את הזית עי"ש. <u>וכן</u> בדף ל"ו ע"א בשותה שמן זית ע"י אניגרון, שהאניגרון עיקר ומברך עליו ופוטר את השמן זית עי"ש.

הסוג השני הוא בשני מאכלים 'מעורבים ונבללים' זה בזה, שאחד מהם הוא עיקר והשני טפל, שבזה יש הבדל בין חמשת מיני דגן שהם עיקר אף שהם מיעוט, לבין שאר המינים שהרוב הוא העיקר. <u>והוא</u> מה דאיתא בדף ל"ו ע"ב דייסא כעין חביץ קדרה רב יהודה אמר שהכל - סבר דובשא עיקר, רב כהנא אמר בורא מיני מזונות - סבר סמידא עיקר, ושם הסיקה הגמ' שהעיקר כרב כהנא משום שכל שיש בו מחמשת מיני דגן מברכין עליו במ"מ עי"ש. <u>וכן</u> בדף ל"ט ע"א אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא בורא פרי האדמה. דלפתא דמפשו בה קמחא טפי בורא מיני מזונות. והדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לה ע"כ.

ואת ב' סוגים אלו כתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות ברכות ה"ה והלאה וז"ל: וזה כלל בברכות כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, בין שהיתה הטפלה מעורבת עם העיקר בין שלא היתה מעורבת. כיצד היא הטפלה המעורבת כגון לפת או כרוב שבשלו ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינין כדי לדבקו אינו מברך עליו בורא מיני מזונות שהלפת הוא העיקר וקמחו טפלה וכו'. אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר וכו'. כיצד היא הטפלה שאינה מעורבת, הרי שצריך לאכול דג מליח ואכל הפת עמו כדי שלא יזיק המלח גרונו ולשונו הרי זה מברך על המליח ופוטר את הפת מפני שהפת טפלה לו וכן כל כיו"ב ע"כ.

הסוג השלישי הוא מאכל שבא ללפת את הפת, והוא מה דאיתא בדף ל"ה ע"ב שמי שאוכל שמן ע"י פת, שהפת עיקר ומברך עליה ופוטר את השמן [שהוא הליפתן. רש"י] מדין כל שהוא עיקר וכו' עי"ש. והרמב"ם לא הזכיר סוג טפל זה, ואפשר שהוא

משום דסבירא ליה שהטעם שפת פוטרת זה לא רק אם אוכל בתור 'ליפתן' אלא כל שבא לשובע, אף שאינו מלפת את הפת, וכפי שכתבו הלח"מ ורוב האחרונים בפ"ד הי"א עי"ש.

אולם יש מאכלים שנחלקו בהם הראשונים האם הם בגדר עיקר וטפל או לא;

מאכל שבא להחזיק מאכל אחר במקום כף וכדומה

הארח"ח בהלכות ברכות אות ל"ה כתב בשם הרדב"ל [בעל <u>המכתם</u>] וז"ל אפשר לומר בזה שנהגו ברוב המקומות לעשות מעט משתה יין בליל הברית, ולפעמים שמוציאין נוגא"ט על רקיקין דקין ואותן רקיקים טפלים לנוגא"ט שהדבר ידוע שאין באין שם לאכל לחם **ואותם רקיקין אינם באים אלא לדבק הנוגא"ט עליהם כדי שלא יטנפו הידים בדבש** הלכך הרקיק היא טפלה וברכת הנוגא"ט פוטרה ע"כ [וזה מה שהביא הב"י בקצרה בסי' רי"ב ס"ב בשם הכל בו]. אולם **המאירי** בברכות מ"ד ע"א הביא בקצרה שכך הורו רבים, אולם כתב בזה"ל ומ"מ מנהג אבותינו ורבותינו לברך על המצה. ונראה לי הטעם שאף היא חשיבותו גדול כערך אותו הנוגא"ט, ואע"פ שהוא בא בשבילו כדי להניחו עליו לאכילתו שיהא אף הוא עיקר. ולא נאמרו הדברים [נראה שצריך להוסיף 'אלא'] בשהוא טפל לו מצד 'אכילתו' כלומר שהוא צריך לו מצד האכילה, אבל מצד 'ההנחה' אינו כלום, ומצה זו אינה טפלה לו אלא מצד 'ההנחה', שאין המצה צריכה 'לאכילת' אותו הנוגא"ט, וכ"ש שאינו חשוב כל כך במינו שאינו מז' המינים. וכן נהגו לברך על לחם אותם הטפלות הנקראות פאנאדאש אעפ"י שעשויות למה שבתוכם. ומ"מ אני מזהיר בהם שלא לברך עליהם המוציא במקום שיש שם לחם אחר לפטור בה שאר הלחם הואיל ומ"מ יש לדונן כטפל אצל מה שבתוכן לדעת הראשונים, שלא להכניס אדם עצמו בספקות. וכ"ש בעסות אלו הנקראות פרטולא"ש והדומים להם ע"כ. ומבואר שנחלקו המכתם והמאירי האם פת או מצה או רקיק שבא 'להחזיק' מאכל אחר חשיב טפל או לא.

והנה השו"ע שם העתיק את דברי הכל בו, שאותם העתיק בב"י כנ"ל, וכן נקטו האחרונים בפשיטות. אולם להאמור יש לדון בזה, דהמאירי הביא ש'מנהג אבותינו ורבותינו' לברך על הרקיק, וכן הסכים הוא. וכיון שאין ראיה מהגמ' שטפל מצד 'ההנחה' נקרא טפל - נראה יותר לפסוק כדברי המאירי ורבותיו. <u>ובפרט</u> בזמננו שברוב המקרים יש דרכים אחרות שלא יטנפו ידיו כסכו"ם וכיו"ב, ומי שכבר כן אוכל את הפה"ב כוונתו ודאי ליהנות ממנה ולכן מברך עליה. וה"ה לגלידה 'טילון' או 'קסטה' ודומיהם, שאין הבדל בין אם הגביע או הביסקויט או משובח או פשוט - בכל גוני מברכים עליו מזונות, דהא אם היה רוצה רק 'להחזיק' את הגלידה היה קונה גלידה 'על מקל', וגם החברה המייצרת היתה יכולה לייצר טילון 'על מקל', ולכן בזמננו אין לראות את מיני המזונות האלו טפלים, גם לדעת בעל המכתם שכמותו פסק השו"ע, וכ"ש לדעת המאירי ורבותיו וכנ"ל.

אלא שיש לדון האם מברכים 'גם' על הגלידה, או בקרקר עם דג, האם מברכים 'גם' על הדג או לא. דהמעיין היטב בדברי הארח"ח בשם המכתם ובמאירי יראה שהם מיירו 'בלחם', שבזה לצד שהלחם הוא עיקר ולא טפל - מברך עליו 'המוציא' ובודאי שאינו

מברך על המרקחת, וכמו בכל סעודה של לחם. אולם אנן איירינן במיני מזונות, ועליהם יש לדון אם כשהם עיקר הם פוטרים את הדג או הגלידה שעליהם או לא.

האם פה"ב פוטרת כל מיני מאכל כדין פת או לא

בנידון זה נחלקו הראשונים; דעת <u>הרא"ה</u> בברכות מ"ב ע"א שדינה כפת, וז"ל ברך על הפרפרת [שהיא פה"ב, וכפי שכתב לעיל מיניה] לא פטר את הפת. אבל מעשה קדרה פטר. פי' בבאים בתוך סעודתו של פרפרת ואפי' שלא מחמת סעודה, דמעשה קדרה לגבי פרפרת כפרפרת לגבי פת. ומעשה קדרה היינו אורז ודיסא וסלקא וטרגיז וטיסני כדאיתא לעיל בגמ', והם מיני מאכל של חטה. וה"ה פת דוחן ובשר וגבינה ובצים ודגים ותבשיל וכל דברים המיוחדים למזון, דכלהו פטר פרפרת ואפי' שלא מחמת סעודה ע"כ. וכ"ה בסתמא [כדרכו] בחידושי <u>אלאשבילי</u> שם, והוסיף אע"פ שאין מברכין עליהן בורא מיני מזונות לפי שאין אדם קובע סעודתו עליהן מ"מ לדין זה כל דברים המיוחדים למזון שוין הם ע"כ. וכ"כ <u>המאירי</u> שם וז"ל וכן פוטר [פרפרת שהוא פה"ב] בשר ודגים וכל מיני מזון אע"פ שאין ברכותיהן שוות עי"ש. ולדבריהם אע"פ שלא אוכלם יחד אלא בזה אחר זה - לא מברך עליהם, דומיא דלחם שפוטר כל מיני דברים הבאים למזון. וא"כ ודאי שלא יברך על הדג או על הגלידה שאוכלם יחד.

אולם הטור בסי' ר"ח סי"ג כתב: ואני הייתי רוצה לומר דאם אכל מיני לפתן ואכל עמו מה' מינין שא"צ לברך על הלפתן שברכת על המחיה פוטרתו דאף הוא זיין, וא"א **הרא"ש** לא הודה לדברי ע"כ. וכתב הב"י: מיני לפתן מיקרו בשר ודגים וכיו"ב מדברים שמלפתים בהם את הפת. והטעם שלא הודה הרא"ש לדבריו נראה שהוא משום דמיני ליפתן אע"ג דמיזן זייני לא סעדי אבל מיני דגן מיסעד סעדי הילכך לא שייכי אהדדי ע"כ. ולדברי הרא"ש אינם נפטרים גם מברכה ראשונה מאותו הטעם. ולדברי הרא"ש יש לדון האם מברך על הדג או הגלידה וכדומה או שנפטר מדין עיקר וטפל.

מחלוקת הראשונים והאחרונים בעיקר וטפל הניכרים

ידועה מחלוקת הפמ"ג והדרך החיים עם החי"א שהביא הבה"ל בריש סי' רי"ב האם בדברים מעורבים ניכרים יש דין עיקר וטפל או לא; ז"ל הפמ"ג בפתיחה להלכות ברכות אות י"א: כלל אמרו בברכת הנהנין דאזלינן בתר רובא, כמבואר בסימן ר"ב ס"א בהג"ה שאם "נתערב" כו'. והך תערובת לאו דוקא שאי אפשר להכיר, אלא אפילו כל אחד עומד בפני עצמו נמי בתר רוב אזלינן, דהטעם הוא הכלל כל שעיקר ועמו טפילה הולכין בתר העיקר כמו שכתב הט"ז [ס"ק] א' שם. ובסימן רי"ב ס"א מבואר בין טפילה מעורבת או בפני עצמה, וכן הוא לשון הר"מ ז"ל פרק ג' מהלכות ברכות הלכה ה' ו' ז', יע"ש. ומינה בפורים שמרקחין שומשמין בדבש ומערבין פתיתי אגוז, כל שרוב שומשמין בתר העיקר אזלינן ומברך פרי האדמה, כי אין זה דומה לביטול האיסורין דלא שייך רוב אלא א"כ אין ניכר, משא"כ בברכת הנהנין ע"כ. <u>והנה</u> מה שהביא ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם שאפילו בטפילה שהיא בפני עצמה אמרינן עיקר וטפל - דבריו צ"ע,

דהא הטפילה שאינה מעורבת שהזכיר הרמב"ם היינו להעביר חריפות או מליחות המאכל הראשון, ולא מיירי בגונא דהפמ"ג שאוכל שני דברים שחפץ בהם כמו שומשמין ואגוזים וכדומה. ואדרבה מדברי **הרמב"ם** נראה להדיא שלא כדברי הפמ"ג, מדהביא רק ב' סוגי עיקר וטפל, ובסוג הראשון שחפץ לאכול את שניהם כתב דמיירי בטפילה 'המעורבת' - מזה נראה שטפילה שאינה מעורבת 'וחפץ בשניהם' מברך על כל אחד ואחד. וכבר הזכרנו את דברי המאירי בדף מ"ד גבי טפל מצד 'ההנחה' שלא מוזכר בגמ', שכתב שאינו נקרא טפל, ולדבריו נראה שה"ה גם בטפל המעורב וניכר שאינו נקרא טפל, וכפי שנראה מהרמב"ם.

ובסי' ר"ח ס"ז הביאו הטור והב"י את דברי הרא"ש ועוד ראשונים שאם עירב אורז במעט תבשיל ממין אחר עדיין ברכתו מזונות עי"ש, ולכאורה נראה כדעת הפמ"ג, דמיירי בתבשיל ניכר כמו שאנו מערבים תירס או גזר וכדומה, ואעפ"כ מברך על האורז בלבד. <u>**אולם**</u> אין זה מוכרח, דאפשר שכוונתם שהאורז נתמעך כעין דייסא ועירב בתוכו תבשיל אחר ואינו ניכר ולכן מברך מזונות על האורז, דהא דעת הרא"ש שרק בכה"ג מברך מזונות על האורז, וכפי שכתב שם הב"י להדיא עי"ש[א], ואף השו"ע שלא פסק כן מ"מ דין זה אפשר דמיירי בכה"ג, ואין ראיה לדברי הפמ"ג.

אמנם יש ראשונים שנראה מדבריהם שגם בניכר אזלינן בתר רובא; כ"נ מדברי <u>**הריטב"א**</u> בהלכות ברכות פ"א ה"ל שכתב: תבשיל שנותנין שם פת של חמשת המינין 'ויש שם היכר פת כלל' מברך עליו המוציא לפניו, וכן לאחריו שלש ברכות אם אכל פת כזית. ואם הוא פת של שאר מינין הולכין אחר העיקר ומברך עליו ופוטר את השאר[ב] ע"כ. ונראה דמיירי כשהפת ניכרת, ובשאר המינים מברך על העיקר ופוטר את השאר. וכ"נ מדברי <u>**הרשב"ץ**</u> בפירושו לדף ל"ז ע"ב גבי אורז שמערבין בה מעט ירק 'כמו שנהגו', שאין סברא לומר שתשתנה הברכה בשביל מעט תערובת עי"ש. ונראה שכוונתו כמנהג שלנו שמערבים ירקות באורז והם ניכרים ואעפ"כ מברך מזונות רק על האורז. אולם כבר כתבנו שמדברי הרמב"ם ועוד ראשונים נראה לא כך, אלא שרק בטפל המעורב ואינו ניכר כמו הדוגמא שהביאו שם ישנו לדינא דטפל.

ומצאנו להרבה אחרונים שנקטו כדעת **החי"א** שבניכר לא אמרינן עיקר וטפל [אע"פ שיש גם רבים שנקטו כדברי הפמ"ג]; כ"פ **הקיצור שו"ע** בסי' מ"ח ס"י וסי' נ"ד ס"ה,

---

א. המ"ב בסי' ר"ח ס"ק כ"ו כתב על דברי הרמ"א 'עד שיתמעך' - היינו אפילו נתמעך 'קצת' ע"י הבישול. ובשעה"צ ציין שכ"כ הדרכ"מ והגר"א. אולם הדרכ"מ שם לא דיבר בזה כלל, ובדרכ"מ הארוך העתיק את דברי הב"י. והב"י כתב להדיא דהיינו כעין דייסא, וכ"כ הט"ז שם.

ב. בשו"ת פעולת צדיק ח"ג סי' רל"א נשאל אם קבע סעודה על פת קטנית אם ברכת פת הקטנית פוטרת במה שבא בתוך הסעודה או כל אחד טעון ברכה בפני עצמו. והשיב: כלל גדול השמיענו רז"ל (בסי' ריב) כל שהוא עיקר ועמו טפלה וכו' יהיה מה שיהיה, כל שאותה שעה עשאו עיקר פוטר האחר אעפ"י שהטפל חביב יותר עי"ש. אולם מדברי הריטב"א הנ"ל נראה שלא כדבריו, שהרי בפת קטנית שנתן בתוך התבשיל כתב שתלוי מה העיקר, ואם העיקר הוא התבשיל יברך עליו ולא על הפת, חזינן מיניה שאין דין פת קטנית כפת דגן.

וכתב בלחם הפנים שם שבספרו פני אדם הוכיח כדעת החי״א, ואף כתב להביא ראיה מלשון הגמ׳ עי״ש. והביא דבריהם להלכה **הכה״ח** בסי׳ ר״ד אות ס׳ עי״ש[ג]. וכ״כ בספר **ארץ חמדה** [לר׳ משה רייכמאן, לבוב תרכ״ה] בסוף סי׳ ל״א וז״ל ונ״ל דזה דוקא באם השתי מינים מעורבים שנעשה גוף אחד, אבל אם כ״א עומד לבדו רק שהם בכלי אחד וגם אינו נעשה לטפל[ד] נראה לי דמברך על כ״א ברכתו הראוי אפילו אם אחד מחמשת המינים וגם הוא הרוב וכו׳. ונראה דה״ה אם אוכל עדשים עם לביבות יעשה ג״כ כמ״ש [להפריד כ״א לבדו ולברך], וכתב ששוב ראה כן לחי״א הנ״ל עי״ש. וכ״כ בשו״ת **לב חיים** ח״ב סי׳ ל״ו וז״ל המערב פרי העץ עם פרי האדמה כמו שעושים ביום המילה שומשומים בדבש עם שקדים וכמו כן כשנותנים בתוך התאנים אפונים קלויים מה מברך. תשובה לכאורה נראה דאזלינן בתר רוב הפרי וכו׳. אבל נראה ודאי דה״ד כשהוא מעורב הדק הטב שאינו ניכר כל פרי ופרי בפנ״ע, משא״כ בענין נ״ד שניכר כל פרי ופרי בפ״ע - הנכון לברך עליו ולאכול ממנו מעט, וכמו כן יעשה על פרי האדמה ואח״כ יאכלם שניהם בבת אחת, וכן אני נוהג ע״כ. וכ״כ בלוח ברכות שבסידור בית יעקב [להיעב״ץ] שהוציא **ר׳ משה יודקים**, שו״ב בזיטאמיר, בשנת תרמ״א[ה], באות ק׳ ס״ק י״ט וז״ל קרטופליס [תפו״א] עם גרויפין [גריסים] מה׳ המינים - מזונות. ואם התפו״א ניכרים בפ״ע מברך גם האדמה. ואם נתרסקו וניכרים רק מעט א״צ לברך האדמה אפילו הם הרוב עי״ש. וכ״כ בספר **עקבי מצות** [לר׳ יעקב ליברוט, ורשה תרנ״ה] דף צ״ט ע״א כלשון החי״א עי״ש. וכ״כ בספר **שבילי דוד** [מונקאטש תרל״ג] בריש הספר בכללי הברכות כלל ה׳ ברכת הפירות פ״א וז״ל והפמ״ג כתב דה״ה בדבר הניכר אזלינן בתר רוב כגון שומשמין בפירורי אגוזים ׳דהם דברים דקים הנבללין׳ אזלינן בתר רובא דזה לא משום ביטול אלא דרוב חשיב עיקר. ׳מיהא זה דוקא בדברים קטנים הנבללים׳ הא אם מכניס לתוך פיו חתיכה צנון ותפוח אע״ג דתפוח הרוב לא פטרה הצנון כיון דהוא מובדל לעצמו ולא נבלל עמו, וראיה לזה ממש״כ מג״א סי׳ קס״ח באורז ויין אם כוונתו על שניהם מברך על שניהם ולא אזלינן בתר רובא אע״כ משום דזה אין מיבלל דהוא לח עם יבש לא מיבלל יחיד כ״ש בשניהם גושים אם אינם דברים הנבללים יחד וצריך לברך על שניהם אם כוונתו על שניהם ע״כ. ומבואר מדבריו שגם בדעת הפמ״ג נוקט כן, ועכ״פ פשיטא ליה כן מסברא דנפשיה. ובספר **נוה שלום** [שולאל, ליוורנו תקס״ד] סי׳ רס״ט אות כ״ה כתב לגבי כוסכוס

ג. ומה שכתב שם בשם הבא״ח פרשת פינחס אות י״ז שגם פסק כן - אמת הוא, אולם בספרו רב פעלים ח״ב סי׳ ל״ג האריך בנידון זה יותר והעלה שמברך רק את ברכת הרוב, ונראה שזו היא משנה אחרונה שלו.

ד. המילים ׳וגם אינו נעשה לטפל׳ כתבם גם החי״א בכלל נ״א אות י״ג. ונראה פשוט שכונתם דהיינו שלא נעשה ׳להעביר חריפות או מתיקות וכדומה׳, דלזה קראו ׳טפל׳, שזהו עיקר טפל האמור במשנה, וכפי שהבאנו לעיל. אבל אם בא ׳להטעים׳ את הרוב, לא נקרא ׳טפל׳ לשיטתם, ויש לברך עליו ב׳ ברכות, וכפי שכתב הארץ חמדה גבי לביבות ועדשים, וכן הקיצור שו״ע גבי פירורי עיסה עם פולין וקטניות שמברכים ב׳ ברכות. וע״ע לקמן מה שהערנו על דברי הפסקי תשובות ועוד מחכמי דורנו.

ה. וכבר התמרמר עליו בספר חמשה מאמרות [לבעל המנחת אלעזר] מאמר נוסח התפלה אות י׳ שהכניס הלכות בסידור היעב״ץ שלא מדברי היעב״ץ. ובפרט שאין לדעת מבטן מי יצאו, אם מהיעב״ץ אם מאחרים עיש״ב.

שמערבים בו פולים או בצלים ומיני ירקות ומערבים אותם עם הכוסכוס ואוכלים אותם בבת אחת - לסברת הט״ז יראה דמברכין על הפולין ושאר ירקות כברכתם ממה שכתב בסי׳ ר״ד ס״ק ט״ז דאם הדבר שערבו לטעם הוא בעצמו האכילה וע״י תערובת ב׳ המינים יהיה לו טעם טוב לאכילת שניהם דאז מברך על התערובות אפילו הוא מיעוט, זהו המכוון בדבריו למעש״ב. מיהו מדברי המג״א ס״ק כ״ה יראה דאין מברכין אלא דוקא אם דבר המעורב הוא מה׳ מיני דגן וכו׳. נמצינו למדים לנידון דידן, לסברת המ״א דמברך על הכוסכוס ופוטר הירקות והפולים כיון שהם מיעוט. ונ״ל דיר״ש לצאת ידי שניהם יאכל מתחלה הירקות והפולים ויברך עליהם כברכתם ואח״כ יאכל הכוסכוס ויברך עליו ויערב עמו הירקות והפולים ע״כ. הרי דס״ל גם בדעת הט״ז וגם למעשה שיברך ב׳ ברכות, ואין בזה דין עיקר וטפל. וכ״ד **ר׳ נתן זיאן**[1] שהובא בשו״ת מים חיים [משאש] ח״א סי׳ מ״ה שכתב בזה״ל ירקות הכוסכוס אם נאכלין עמו בבת אחת תערובתם חתיכות חתיכות נהרא נהרא ופשטיה, יש מברכין גם על הירקות בפני עצמן, ויש פוטרים בברכת הכוסכוס, וכל אחד יש לו על מי לסמוך. ואם אחד לבדו הדבר פשוט שיברך גם עליהם עיקר ע״כ. הרי שגם בזמנו ובמקומו היו כאלה שנהגו לברך ב׳ ברכות והוא אישר מנהג זה.

אמנם בשו״ת שער שלמה [זוראפה, ליוורנו תרל״ח] הביא את דברי הנוה שלום הנ״ל ותמה עליו שהירקות טפלים לגבי הכוסכוס ועבידי ללפת בהם את הכוסכוס וגם לטעמא, ומידי דהוה כשמברך על הלחם ופוטר כל הדברים הבאים ללפת הפת עי״ש. אולם היא גופא יש לדון האם הדין של ׳ללפת׳ נאמר גם בשאר המאכלים או רק בפת.

מאכלים המתלפתים במיני מזונות האם נפטרים בברכת המזונות

הנה השו״ע בסי׳ ר״ח סי״ג העתיק את דברי הטור בשם אביו הרא״ש שאם אכל בשר ודגים ואכל מחמשת מינים אין ברכת על המחיה פוטרת את הבשר ואת הדגים. וכתב הברכ״י באות י״ג בשם זקנו **מהר״א אזולאי** בזה״ל: משמע לי אף על גב שבאו הבשר ודגים ללפת בו החמשה מינים. והכי דייק לשון הטור שכתב אם אכל מיני לפתן ואכל ׳עמו׳ מה׳ מינים. וצ״ע אם נימא דה״ה אם אכל גבינה עם ה׳ מינים כגון אם הגבינה עם הלביבות וכיוצא ע״כ. וכתב **הברכ״י**: ומנהג פשוט במקומותינו לאכול לביבות ועם גבינה ביותר, ואין מברכין על הגבינה. ולא עוד אלא רבים נוהגים לאכול כסנין בבקר עם גבינה ואין מברכין כי אם על הכסנין, ומדין מברך על העיקר ופוטר הטפלה נגעו בה. וצריך להתישב בדבר ע״כ. והמעיין היטב בדבריהם יראה שיש ב׳ נידונים; בנידון של בשר ודגים שמתלפתים עם אחד מה׳ המינים ׳פשוט לשניהם׳ שאין בהם דין עיקר וטפל. אולם בנידון של גבינה - מהר״א אזולאי הסתפק, והחיד״א העיד שהמנהג פשוט דאמרינן בזה עיקר וטפל ולא מברכים על הגבינה [והכה״ח באות ע״ה לא עמד בחילוק זה עי״ש]. וסיבת החילוק ביניהם נראה, שבשר ודגים הם לא ׳נדבקים ונמרחים׳ על הלביבה וכיו״ב, אלא

---

1. מחכמי טלמסאן שבאלג״ר לפני כ200 שנה - עי׳ אודותיו במאמרו של הרב אברהם הלל ב׳מקבציאל׳ חלק ל״ח עמ׳ תתצ״ז והלאה.

׳נמצאים׳ עליה, ובזה סבירא להו שאין דין עיקר וטפל, אולם גבינה שהיא נמרחת ונדבקת על הלביבה - בזה הסתפק מהר״א אזולאי, והחיד״א העיד שהמנהג ׳בזה׳ להחשיבו לטפל. **והחסד לאלפים** בסי׳ רי״ב ס״א חשש לדברי האחרונים הנ״ל, שהביא את דברי הרמ״א שאם הטפל חביב עליו, מברך עליו ואחר כך מברך על העיקר. וכתב: וכן נכון לעשות. ובפרט בברכת בורא מיני מזונות, שיש מי שאומר שאינה פוטרת אפילו מה שמלפת עמה, אם הוא דבר שערב לחיך, דדעתיה גם עליו ע״כ. וכן הסכים בספר **טעמי המנהגים** [לבוב תרס״ז] בקונטרס אחרון לסי׳ קע״ב אות ג׳ שהביא את דברי מהר״א אזולאי הנ״ל וכתב: ונראה דצריך לברך ברכה הראשונה גם כן, דדוקא בלחם שהוא עיקר חיי האדם לפיכך אם קבע עצמו לאכול לחם ובירך עליו פוטרת כל הדברים הבאים ללפת כגון בשר ודגים אפי׳ אכלן בלא פת, כיון שדרך לקבוע סעודה עליהם או פירות שאוכלן עם פת נעשה הכל טפל לפת וא״צ לברך, אבל בפת הבאה בכיסנין אפי׳ אם אוכלה ביחד עם דברים הבאים ללפת צריך לברך על כל או״א וכו׳. ועוד נראה דלכך הפת פוטרת כל הדברים הבאים ללפת אפילו אכלן בלא פת, דהואיל מתוך חשיבותו קובע לו ברכה בפני עצמו בכמה מקומות אעפ״י שאין צריך לאכול אז כגון בשבת דצריך פת וכו׳, על כן כל הדברים הבאים ללפת טפלים הם אצלו ויוצאים בברכתו, וכמו שכתב הלבוש סי׳ קע״ד סעיף ד׳ הטעם שהיין פוטר כל מיני משקין, כיון שקובע לו ברכה בפ״ע בכמה מקומות כגון קידוש והבדלה, כל מיני משקים טפלים הם אצלו ע״ש.

אמנם דעת רבים מהאחרונים שגם בפה״ב יש דין של ׳ללפת׳, ומברך מזונות ופוטר את הבשר והדגים וכדומה, ובראשם בספר שלחן מלכים [בויאנו] בסי׳ ר״ח סי״ג שכתב להדיא דהשו״ע מיירי שלא אכלם בליפות עי״ש. וכ״ד זכור ליצחק [הררי] סי׳ מ״ז, הכסא אליהו, השע״ת, המ״ב, הכה״ח ועוד פוסקים. אולם עכ״פ חזינן שהדבר לא יצא מכלל מחלוקת, ורבים נוקטים שצריך לברך על ב׳ המאכלים, וה״ה לעיקר וטפל הניכרים וכנ״ל.

ויש להוסיף עוד את דעת **מהר״ח או״ז** בסי׳ ס״ח שכתב בביאור דברי רש״י בברכות מ״א ע״ב בזה״ל: משמע מלשונו שאפי׳ אוכל דייסא או כרוב או תרדין עם הפת אין הפת פוטרתן כיון שהם באים למזון ולהשביע אז הם עיקר כמו הפת, ואינם טפילין לפת אלא כשאין באין אלא ללפת את הפת. וא״כ ה״ה בשר גבינה ודגים שהדבר ידוע שבשר אינו בא אלא למזון ולשובע ולא ללפת את הפת דוקא וכו׳. ולפי מה שהבנתי פי׳ רש״י אז דוקא היכא דדעתו לאכול פת אלא שאינו יכול לאכול פת חריבה ומביא מלח או שומן סתמא אינו מביאן אלא ללפת. ואפילו תבשיל או בשר אם הוא יודע בעצמו שאינו מביאו אלא ללפת ואם היה ערב לו לאכול פת חרבה לא היה מביאם אין טעונין ברכה שהפת פוטרתן. אבל אם הוא יודע בעצמו שאפי׳ אם היה ערב לו לאכול פת חריבה היה מביאם לפי שרוצה לאכול בישרא וכוורי ולהשביע עצמו מהם ולא מן הפת לבד אז אין הפת פוטרתן אפילו אכלן עם הפת עי״ש. ולפי דבריו כ״ש במאכלים כמו אורז וכוסכוס עם מיני ירקות שודאי רוצה להשביע עצמו גם מהירקות שאין בזה דין עיקר וטפל. **ואף** דאנן לא קי״ל כרש״י לגבי פת - זהו משום דאנן קי״ל שפת פוטרת כל מה שנאכל לשובע גם

ללא 'ליפתן', אולם מהר"ח או"ז הנ"ל כתב הגדרה של 'ליפתן' במקום שצריך ליפתן, ובזה אפשר שהוא כן אף לדידן בפה"ב או בשאר מעשה קדירה.

גם כשהמיעוט בא 'להטעים' את הרוב - לדעת החי"א וסיעתו מברכים ב' ברכות

הנה הפסקי תשובות בסי' רי"ב סוף אות ד' כתב שהדין של החי"א וסיעתו זה רק כשהמיעוט הוא גם חשוב ועיקרי אצלו כמו הרוב, אבל אם אינו חשוב ועיקרי אלא בא להטעים ולהכשיר המין העיקרי או לקשט המאכל - לדברי הכל ברכתו נטפלת לברכת העיקר ואע"פ שניכר היטב, וכגון קוביות גזר מבושלים המעורב בהם תמרים או שזיפים, אורז עם צימוקים ושקדים, חתיכות בשר או נקניק מבושלים או מעורבים במעט ירקות (שהכל), או להפך חתיכות ירקות מבושלים עם מעט בשר ונקניק (האדמה), וכל כיוצא בזה עכ"ד. וכעי"ז כתבו בספר שערי הברכה פט"ו הי"ב ובהערות שם, ובספר הליכות ברכות על סי' רי"ב ועוד. <u>אולם</u> בספר הלכה ברורה סי' רי"ב אות ו' נקט בפשיטות שגם בכה"ג צריך לברך ב' ברכות לחי"א וסיעתו עי"ש. ודבריו נכונים מאוד מכמה אנפי; <u>חדא</u> שהרי החי"א וסיעתו לא הוציאו מכלל ב' ברכות אלא כשהמיעוט 'מעורב ומדובק ונתמעך', ונראה מזה דכל שאינו כן חשיב לעצמו ומברך גם עליו. <u>ועוד</u> שמפורש בדוגמא שהביא הקיצוש"ע שזה פתיתים [פירורי עיסה] עם אפונה וכדומה [קטניות], שמברכים ב' ברכות. וכן הבה"ל הביא דוגמא זו שיש לחוש לחי"א ולמעך את הקטנית בפתיתים עי"ש. וכן מפורש בדברי הנוה שלום ור' נתן ז'יאן שהבאנו לעיל שגם על ירקות בכוסכוס מברכים לדעה זו, אפילו שהם באו להטעים את הכוסכוס. <u>ועוד</u> שלדעת מהר"א אזולאי וסיעתו אין דין 'ליפות' במיני מזונות, וא"כ אפילו שהירקות באים 'להטעים' את האורז או הכוסכוס וכדומה אינם נפטרים בברכת מזונות.

הנראה למעשה בעניינים אלו

מהאמור לעיל מתבאר שבדברי חז"ל לא מצאנו סוג עיקר וטפל כשהמיעוט או הדבר הפחות חשוב ניכר והאדם מעונין בו, אלא שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים, וגם לא מצאנו בחז"ל מאכל 'המתלפת' עם מיני מזונות אלא עם פת, וגם בזה נחלקו האחרונים.

והנה אם מפריד את ב' המאכלים ומברך על כ"א בנפרד - לדעת הסוברים שיש לברך עליהם ברכה אחת, לא עבר על 'ברכה' שאינה צריכה אלא 'גָּרַם' ברכה שאינה צריכה, שהרי בשעה שבירך על המיעוט הוא היה לבדו ולא עם התערובת, ואף שכבר בירך מקודם על העיקר - המיעוט נפטר כשאוכלו יחד עם העיקר, אבל כשאוכלו לבדו בתחלת הסעודה אינו נפטר. אלא שלא היה לו להפרידו ולברך עליו לדעתם, וזה נקרא 'גורם' ברכה שאינה צריכה. ובפרט אם מכוין מראש שלא לפטור את המיעוט שזה הוי רק בגדר 'גורם' ברכה שאינה צריכה. וכבר ידועים דברי הב"י בסי' קע"ד ס"ד שבמחלוקת הפוסקים עדיף לכוין שלא רוצה לפטור אלא דבר אחד, ואז יברך על הדבר השני, וכפי

שהאריכו בזה הכה״ח בסי׳ ח׳ אות נ׳ וההלכה ברורה שם בבירור הלכה כ״א עי״ש במקורות שהביאו.

וע״כ נראה שאין צורך לברך על הטפל קודם ולהפסיד את הדין של קדימה בברכות, אלא יברך על המאכל שהוא הרוב בפני עצמו, ויכוין שאינו רוצה לפטור את המאכל המועט, ולאחר מכן יברך על המאכל המועט בפני עצמו, ובזה יצא יד״ח ללא ספיקות בגדר עיקר וטפל, וכעי״ז כתב הכה״ח בסי׳ קס״ח אות צ״ח עי״ש. וגם לענין ברכה אחרונה יעשה כן, שיברך על המחיה ויכוין שלא רוצה לפטור את הנפשות, ולאחר מכן יברך נפשות, וכפי שכתב בכיו״ב האור לציון בח״ב פי״ד סכ״ד עי״ש.

סיכום

עיקר וטפל המוזכר בחז״ל הוא באחד משני אופנים; או שהמאכלים מעורבים יחד ואינם ניכרים, או שאוכל מאכל אחד להעביר טעמו של המאכל השני.

נחלקו הראשונים כאשר מאכל אחד נועד להחזיק מאכל אחר האם המחזיק הוי טפל או לא, ולמעשה נראה שיברך עליו בפני עצמו. וכ״ש בגלידת ׳טילון׳ או ׳קסטה׳ וכן בקרקר עם דג שמברך גם מזונות וגם שהכל.

נחלקו הראשונים האם פה״ב פוטרת כל מיני מאכל שנאכלים בנפרד באותה הסעודה, ולמעשה מברכים ב׳ ברכות בכונה שלא לפטור את מיני המאכל האחרים. ואף בסתמא כיון שחושב ורגיל לברך ב׳ ברכות שפיר דמי.

נחלקו הראשונים והאחרונים האם יש דין עיקר וטפל כשהמאכלים מעורבים וניכרים. ולמעשה יברך ב׳ ברכות בכל גוני שהם ניכרים ואינם מדובקים וממועכים יחד. ואם הם קטנים מאוד כשומשום ואגוזים טחונים יברך ברכת הרוב.

נחלקו האחרונים האם יש דין ׳ללפת׳ במאכלים הנאכלים עם מיני דגן. וגם בזה יברך ב׳ ברכות בכונה שלא לפטור את שאר המאכלים. אולם במאכל ׳שנדבק ונמרח׳ על הפה״ב כמו גבינה, אבוקדו, שוקולד וכדומה המנהג פשוט לברך רק על הפה״ב.

בכל הנ״ל ה״ה לברכה אחרונה שיברך ב׳ ברכות ובברכת מעין שלש יכוין שלא לפטור את ברכת הנפשות.

לד. ברכה שאינה צריכה - איסורה מהתורה או מדרבנן

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' כסלו תשפ"ג.

האחרונים האריכו הרבה האם ברכה שאינה צריכה אסורה מהתורה או מדרבנן, ובדורנו האריכו בזה בעיקר מרן הגרע"י זצ"ל בהרבה מקומות מספריו ומהם בשו"ת יבי"א ח"א סי' ל"ט אותיות ז'-ח', ובעוד מקומות, ודעתו שדעת הגאונים והרמב"ם והשו"ע שאיסורא מהתורה עי"ש. ומאידך הרה"ג הרי"ח סופר שליט"א בספרו ברכת יעקב, וכן בשו"ת דברות יעקב [דהאן] בתחלת חלק א' ועוד, נקטו בדעת הגאונים והרמב"ם והשו"ע שהאיסור הוא מדרבנן עי"ש.

ונראה שהעיקר בזה הוא כדעת מרן הגרע"י זצ"ל וכפי שנבאר בס"ד;

הראשונים שסוברים שברכה שאינה צריכה אסורה מדרבנן

דעת רבים מהראשונים שאמנם איסור הוצאת ש"ש לבטלה הוא איסור עשה דאוריתא של את ה' אלוהיך תירא כמבואר בתמורה ד' ע"א וסנהדרין נ"ו ע"ב, אולם ברכה שא"צ אינה אסורה מהתורה כיון שנאמרת דרך שבח של ברכה, ואיסורה הוא מדרבנן ואסמכוה אלא תשא, וזהו מה שאמרו בברכות ל"ג ע"א כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא; כ"ד ר"ת המובא בתוס' בר"ה ל"ג ע"א, וכ"ד התוס' שם והראב"ן בסי' פ"ז, וכ"נ דעת ראבי"ה סי' תקצ"ז שהביא את דברי ר"ת הנ"ל, ובפרט זה לא חלק עליו עי"ש. וכ"ד האו"ז בסי' רס"ו, הרא"ש בקידושין פ"א סי' מ"ט, הרי"ד בספר המכריע סי' ע"ח, הרא"ה בברכות כ"א ע"א ושכ"ד ר' אשר בר' משולם [וכ"כ הרא"ה בדף נ"ב ע"ב], הריטב"א בשבת כ"ג ע"א וס"ט ע"ב ור"ה כ"ט ע"ב וסוכה ל"א ע"ב ובהלכות ברכות פ"ב הכ"ג, הרשב"א והר"ן בר"ה ל"ג, תר"י בברכות פ"ח, אלאשבילי בברכות ל"ג ע"א, החינוך סוף מצוה ת"ל, הריב"ש סוסי' שכ"ב, הרשב"ץ בברכות ל"ג ובתשובה ח"ג סי' מ"א וס"ה, הריא"ז בנדרים ז', הנימוק"י בברכות כ"א, ספר הפרדס לתלמיד הרשב"א, ספר אהל מועד דף צ"ב ע"ב, פסקי מהרי"ח המובא בהגהות אשרי ר"ה פ"ד, מהר"א אבן טאוה בחוט המשולש ח"ב סי' ל"ב ועוד.

הגאונים והראשונים שסוברים שברכה שאינה צריכה אסורה מהתורה

אולם דעת רבים מהראשונים שגם ברכה שא"צ אסורה מהתורה בלאו דלא תשא וכמו שהאריך בזה בראיות נפלאות הגר"י פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג בח"א מדף ל"ז ואילך, ונביא דברי הראשונים בזה; הנה **השאלתות** בפרשת יתרו סי' נ"ג כתב וז"ל דאסיר להון לדבית ישראל לאשתבועי בשקרא בשמא דקב"ה וכו' דכתיב לא תשא וכו'. ולא מבעיא אשתבועי בשקרא אלא אפילו אפוקי ש"ש לבטלה אסור מדאפקיה קרא לא תשא ולא כתיב לא תשבע, דאפילו אדכורי ש"ש לבטלה וכו'. ומאן דמברך נמי ברכה שא"צ הוי ליה כמוציא ש"ש לבטלה וקאים בלא תשא, דרב ור"ל דאמר תרוייהו כל המברך

ברכה שא״צ עובר משום לא תשא וכו׳ ע״כ. ומבואר להדיא בדבריו שהן הזכרת ש״ש לבטלה והן ברכה שא״צ הוו בכלל לא תשא ואסור מהתורה והדברים פשוטים בדעתו[א]. וכדברים אלו כתב **בה״ג** בריש הלכות שבועות וז״ל מאן דמשתבע לקיומי מילתא או לבטולי מילתא אסיר ליה למעבר על שבועתיה וכו׳. ולא מבעיא אפוקי ש״ש לבטלה דאסור אלא אפילו לאפוקי כי לא צריך אסור ועובר משום לא תשא וכו׳. ומאן דרגיל לאפוקי ש״ש לבטלה פסול לשבועה וכו׳ ומפרשי רבנן דקא חזיא ליה דהות מפקא ש״ש לבטלה עי״ש. והנה מה שכתב ׳לאפוקי כי לא צריך׳ - כוונתו לברכה שא״צ ועובר משום לא תשא, וכן בהזכרת ש״ש לבטלה ג״כ עובר, והדברים ברורים בדעתו שזה כדעת השאלתות הנ״ל. וכן מתבאר מדברי **רע״ג** בסדורו שכתב ולא אמרינן מתיר אסורים דבזוקף כפופים סגי ליה דקי״ל כל המברך ברכה שא״צ מוציא ש״ש לבטלה ע״כ. ומבואר שלא כתב ׳עובר משום׳ שזה יכול להתפרש מדרבנן, אלא כתב ׳מוציא ש״ש לבטלה׳ וזה לא תשא ממש, ודוק. וכ״נ דעת **רה״ג** וכפי שהבין בדבריו **ריצ״ג** בסוף הלכות ר״ה עמ׳ מ״ב שכתב שאם בירך נמצאת ברכה שא״צ ועובר ׳על׳ לא תשא עי״ש, ולא כתב עובר ׳משום׳ לא תשא[ב]. ואע״פ שבתשובת רה״ג עצמה המובאת באוה״ג איתא בלשון רה״ג עובר ׳משום׳ לא תשא - הריצ״ג הבין שהוא כפשוטו שהאיסור הוא מהתורה[ג]. וכן מתבאר עוד מדברי ריצ״ג שהביא הרשב״א בברכות י׳ ע״ב שהקורא ק״ש לאחר ד׳ שעות הפסיד הברכות ואם בירך עבר ׳על׳ לא תשא עי״ש, וכשיטתו בשערי שמחה הנ״ל, ולא כתב עובר ׳משום׳ לא תשא. וכן מפורש בדברי **ר׳ יוסף בן פלאת** המובא בספר הפרדס סי׳ ל״ט וז״ל ולפי שהיה לו לברך אחת וכו׳ וגרם לברך ברכה אחרת לכך הוי חוטא ועובר בלא תשא דאמר ר״ל וכו׳ שכמה לשונות משמשת תיבת ׳שׁיאה׳ וכו׳ לכך דרש ר״ל עובר ׳על׳ לא תשא היינו אל תזכיר שם ה׳ לשוא ותרגומא לחינם וכו׳ עי״ש. ומפורש שבכלל לא תשא היינו ברכה שא״צ וכדעת השאלתות וסיעתו ואיסור תורה הוא. וכ״ה **במסכת כלה רבתי** פ״א לא תשא את שם ה׳ אלוהיך לשוא ׳כיצד׳ כגון המברך ברכה שא״צ לגופה. והובא **בעיטור** בסוף הלכות חתנים [ללא המלה ׳לגופה׳], ומבואר שזהו הפשטיה דקרא. וכ״ה **במדרש אגדה** פרשת ואתחנן [שהוא לאחד הראשונים] לא תשא - לא תשבע היה לו לומר, אלא למדנו מכאן שאסור להוציא ש״ש לבטלה ע״כ. וכ״כ **הרמב״ן** בפירושו על התורה עה״פ לא תשא וז״ל וע״פ הפשט יאסור עוד שלא יעלה על שפתיו השם הנכבד על חנם כלשון לא תשא שמע שוא, ובל אשא את שמותם על שפתי, כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול וכו׳. ובאמת שגם זה אסור ונקרא בלשון חכמים מוציא ש״ש לבטלה ע״כ. וכ״ה **בר׳ בחיי** שם והזכיר לשון לא תשא ולא אמר לא תשבע לפי שהוא כולל עוד שלא

א. ודלא כמ״ש בפירוש העמק שאלה שם מכח הקושיות מהגמ׳ עי״ש, דאין להוציא דברים מפשוטם מכח קושיות, ובפרט שעוד ראשונים רבים כתבו כן, ומה שנתרץ בהם נתרץ בדבריו, ודוק.

ב. ועי׳ בתפארת ישראל ספ״ח דברכות שכתב דאלו היה כתוב בגמ׳ עובר ׳בלא׳ תשא לכו״ע היה איסורו דבר תורה, ורק משום שכתוב עובר ׳משום׳ לא תשא אמרו הראשונים דהוי אסמכתא.

ג. ומה שכתב שם רה״ג ׳שמנעו חכמים׳ ברכה שא״צ - לק״מ, וכמו שנבאר להלן בדעת הרמב״ם ועוד.

ישא אדם על שפתם השם לחנם וכו' [כברמב"ן] עי"ש[ד]. וע"כ כוונתם גם לברכה שא"צ ולא רק להוצאת ש"ש לבטלה דע"ז אמרה הגמ' שיש לא תשא, וילמד סתום מן המפורש במסכת כלה ועוד. וכ"ד **הרמ"ה** שהביא הטור בסי' ס"ח שכתב שמי שאומר אל מלך נאמן לפני ק"ש מפיק ש"ש לבטלה ועבר 'בלא' תשא עי"ש, הרי שכתב שעבר 'בלא' תשא ולא 'משום' לא תשא וכנ"ל. וגם בדבריו צ"ל דל"ד כשאומר בלי ברכה אלא אף עם ברכה כיון שזה מה שמצאנו בגמ' שעובר בלא תשא. וכן מתבאר מדברי **ר' יצחק ב"ר מנחם** [שהיה בדור לפני רש"י] המובא בכי"ל של מחזור ויטרי [מהדורת גודלשמיט ח"א עמ' קצ"א] שכתב בנידונו בזה"ל נמצא המברכים עוברים 'על' לא תשא עי"ש, וכנ"ל. וכ"ד **ר' אפרים** בשאלתו לר"ת בספר הישר סי' ס"ה אות ד' וז"ל ומה שאמרת הנחת תפלין משום ברכה לבטלה קאסר ר' יהודה לנשים הא מפקינן ליה מקרא משום דלא תשא א"כ איסורא דאורייתא הוא, ולר' יוסי נמי אסור וכו' עי"ש. וכ"ה **בתשובת חכמי צרפת ולותיר** סי' מ"ד וז"ל וכיון דגזרינן משום איסור כלאים דלא הוי אלא לאו בעלמא דאיסור קל הוא כ"ש שהוא אסור משום ברכה שא"צ עובר משום לא תשא, ולא תשא מעבירות חמורות הן דתנן אלו הן קלות וכו' ואלו הן חמורות כריתות ומיתות ב"ד ולא תשא עמהן וכו' עי"ש. וכן מתבאר מדברי **ר' אברהם בר' חייא** הנשיא בספר הגיון הנפש דף כ"ה ע"א שכתב רוב הקלות מהן שהן הזכרת השם במקום שאינו ראוי כ"ש החמורות כגון שבועת שוא וכדומה לה שאין התשובה והוידוי מכפרין וכו' ככתוב כי לא ינקה וכו' עי"ש, ומבואר שגם מוציא ש"ש לבטלה בכלל לא תשא הוא.

וכ"ד הרמב"ם וכמו שהעלו הרחיד"א והגרי"פ ועוד ודלא כזר"א וסיעתו וכמו שנבאר;

בפ"א מהלכות ברכות הט"ו כתב הרמב"ם כל המברך ברכה שא"צ ה"ז נושא ש"ש לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן ע"כ. ומדכתב ה"ז 'נושא' וכו' ולא 'כנושא' מבואר שהוא ממש נושא ש"ש לשוא וזהו לא 'תשא' ודינו כנשבע לשוא, וכוונתו ברורה כדעת השאלתות והרמב"ן וסיעתם שאע"פ שחז"ל פירשו את עיקר הפסוק על נשבע לשוא מ"מ מדכתיב לא תשא שמעינן שכל 'נושא' ש"ש לשוא ה"ז בכלל, וברור הוא. ובהלכות שבועות פי"ב הט"ו כתב הרמב"ם השומע הזכרת השם לפני חבירו לשוא או שנשבע לשקר בפניו או שבירך ברכה שא"צ שהוא עובר משום נושא ש"ש לשוא כמו שביארנו בהלכות ברכות ה"ז חייב לנדותו וכו' ע"כ, הרי שהשוה הרמב"ם נושא ש"ש לשוא לברכה שא"צ, ודלא כר"ת וסיעתו שחילקו ביניהם. ומדנושא ש"ש לשוא הוי איסור תורה עכ"פ מאת ה' אלוהיך תירא - גם מברך ברכה שא"צ הוי איסור תורה. והאיסור בברכה שא"צ כתב הרמב"ם שהוא משום נושא ש"ש לשוא, דאם נאמר שהאיסור הוא מדרבנן מנין שגם בזה צריך לנדותו דילמא רק בנושא ש"ש לשוא שעובר על איסור תורה, ופשוט. וכן מתבאר מדברי **המאירי** בנדרים ז' ע"ב וז"ל השומע אזכרה מפי חברו ר"ל

ד. וע"ע בהקדמת ספר שערי אורה למהר"י גיקטליא שכתב הלא תראה מה שכתב השי"ת בתורתו לא תשא וכו' ואע"פ שבא להזהיר על שבועת שקר הוציא הדבר בלשון שיש בו משמעות שלא תשא את שמו על שפתיך לבטלה שהיה יכול לומר לא תשבע וכו' אבל כשכתב לא תשא וכו' ש"מ תרתי עי"ש.

שומע שהזכיר את השם לבטלה ושלא לצורך ועבר על מה שאמרו את ה׳ אלוהיך תירא ר״ל שלא תוציא שמו לבטלה צריך לנדותו וכו׳. וגדולי המחברים חדשו בדבר זה שאף המברך ברכה שא״צ כל השומע חייב לנדותו שאף זו היא הזכרת השם לבטלה עי״ש. ואם כי הוא לא הזכיר לא תשא אלא את ה׳ אלוהיך תירא מ״מ מבואר בדבריו ובדעת הרמב״ם שברכה שא״צ דינה ממש כהזכרת השם לבטלה [ודלא כר״ת וסיעתו] ובאיסור תורה מיהא הוי. באופן שמדברי הרמב״ם בחיבורו מתבאר להדיא שברכה שא״צ אסורה מהתורה ובלא תשא הוא. וכן מפורש בתשובתו [בלאו] סי׳ קכ״ד שברכה שאינה צריכה אסורא דאוריתא היא, משום שהוא נושא שם שמים לשוא עי״ש.

ומה שכתב הרמב״ם בתשובה סי׳ של״ג שכל ברכה על המצוה מדבריהם היא וכו׳ וחכמים שתקנו הברכות והם אמרו כל המברך ברכה שא״צ עובר משום לא תשא, וכתבו כמה אחרונים שהוא מדרבנן מדכתב ׳והם אמרו׳ ונדחקו בדבריו בחבורו ובתשובה בסי׳ קכ״ד הנ״ל - עי׳ זר״א סי׳ א׳ ועוד, אין דבריהם נראים, ונראה ברור שהעיקר הוא כמ״ש הברכ״י בסי׳ מ״ו שכיון שאת נוסח הברכות תקנו חז״ל ואינם מהתורה - אם היו אומרים שאינו בכלל לא תשא אלא מותר לברך תמיד - לא היה בזה ברכה שא״צ, אולם כיון שחז״ל שאמרו לברך הגבילו את הברכה רק למקום שצריך ואם לא אסור לברך - הדר דינא שגם זה בכלל לא תשא, וחילוק פשוט הוא. וזה גם ההסבר בדברי רה״ג שהבאנו לעיל ועוד ראשונים שנקטו בדבריהם עבר על מה שאמרו חכמים וכו׳ וכוונתם כנ״ל, ותו לא מידי.

והרמב״ם הולך בזה כדרכו בדרך הגאונים דס״ל שהוא איסור תורה מלא תשא.

וכן מתבאר מדברי ר׳ אברהם בנו של הרמב״ם בפירושו על התורה דס״ל כדעת השאלתות וסיעתו בפירוש הפסוק לא תשא וז״ל פשוטו של הביטוי שלא יהא שמו יתעלה נישא על הלשון ונזכר דרך שחוק בקלות ראש וגם אם אין כאן שבועה ועל אחת כמה וכמה שלא ישבע בו לשקר או לבטלה, ובאה הקבלה בפירושו שהוא האזהרה על השבועה עי״ש. ובשו״ת רבי אברהם בן הרמב״ם סימן ס״ב כתב דדבר שחייבו בו ׳חכמים׳ אין לזוז ממנו כגון מנין הברכות ומטבעם וכיוצא בזה. ודבר שמנעו ממנו בפירוש כגון ׳ברכה שאינה צריכה׳ והוספה בשלש ראשונות ושלש אחרונות אסור לעבור על דבריהם והעובר על דבריהם חייב מיתה בידי שמים ע״כ. וכתב הרה״ג יעקב חיים סופר שליט״א בקובץ ׳רב ברכות׳ אלול תשפ״ב, שמבואר מדבריו שברכה שא״צ אסורה מדרבנן עי״ש. אולם לפי האמור נראה שאין זו כונתו, אלא כפי שביארנו בדברי הרמב״ם וסיעתו, שחכמים הם אלה שקבעו מה מותר לברך ומה אסור לברך, ולכן זה נקרא שמנעו ׳חכמים׳ מלברך, אבל אחרי שהם מנעו האיסור הוא איסור תורה.

וכ״ד ר׳ מנוח בכמה דוכתי דברכה שא״צ אסורה התורה מלא תשא; בפ״ב מק״ש הי״ג:

ידע שקרא ונסתפק אם בירך אינו חוזר ומברך דהו״ל ספיקא דרבנן ולקולא, ותו דהו״ל ספק לא תשא ולחומרא ולכך אינו חוזר ומברך כדי שלא יעשה ברכה לבטלה ע״כ. ובסוף הלכות ברכות: כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה עושין אותו בלא ברכה דברכה לבטלה איסורא דאורייתא הוא וקי״ל דספיקא דאורייתא לחומרא ומשו״ה עביד לה בלא ברכה עי״ש. ובפ״ב משופר ה״ב: אפי׳ דקי״ל כר׳ יוסי וכו׳ דאין מעכבין את הנשים

מלתקוע הנ״מ לענין תקיעה בשבת דליתא אלא גזירה דרבנן אבל לענין ברכה לבטלה דאיכא איסורא דאורייתא דכתיב לא תשא ליכא ספיקא דאסירי והלכך נטלי לולב בלא ברכה עי״ש. ומפורש מכל הני דאיסורא דאורייתא ממש קאמר ומשום לא תשא[ה].

וז״ל רבינו הרמ״ק בסדור תפלה למשה דף ד׳ בענין פירוש הברכות: אבל כאשר ח״ו הברכה לבטלה אין פעולה ואין נפש שתקבל הברכה והשפע נשפע לחיצונים והיינו לבטלה ח״ו כמה דאת אמר זרע לבטלה וע״ז נאמר לא תשא את שם ה׳ אלוהיך לשוא ופי׳ לקליפה שהיא שוא וכו׳ עי״ש. וג״כ מתבאר מדבריו שהאיסור הוא מהתורה ועל זה נאמר לא תשא.

נמצא שיש לנו **קרוב לעשרים ראשונים** דס״ל שהאיסור הוא מהתורה מלא תשא ובפרט הגאונים והרמב״ם שכידוע הולכים לפי פשט הגמ׳ והסוגיות, ואם כתבו שעובר משום לא תשא סתמו שהוא איסור תורה. והמחלוקת בין הראשונים היא שקולה ממש ולא כמו שחשבו האחרונים שדעת רוב הראשונים שהוא מדרבנן ואף הגדילו חלקם לכתוב שכל הראשונים ס״ל כן ואף הרמב״ם ועוד, דליתא אלא המחלוקת היא שקולה ממש.

ביאור סוגיות הגמ׳ לדעת הראשונים שסוברים שהאיסור הוא מהתורה

עיקר קושיית האחרונים ודוחקם בדעת הרמב״ם ועוד ראשונים דס״ל שהאיסור הוא מהתורה מלא תשא, הוא מהגמ׳ בתמורה וסנהדרין שהמוציא ש״ש לבטלה עובר בעשה ולא הוזכר שם לאו. וכן פסק הרמב״ם גופיה בסה״מ עשה ד׳ ובסוף הלכות שבועות שהמזכיר ש״ש לבטלה עובר בעשה של את ה׳ אלוהיך תירא או ליראה את השם וכו׳. ובאמת שקושיא אלימתא היא. **אולם** כבר כתבו הגרע״א בתשובה סי׳ כ״ה בקצרה והגרי״פ שם בארוכה שלדעת הרמב״ם והראשונים הנ״ל צ״ל שהזכרת השם לבטלה הוי רק בעשה, וברכה שא״צ הוי בל״ת וחמירא טפי [להיפך מדברי תוס׳ ושא״ר דס״ל שהזכרת ש״ש לבטלה הוי בעשה, וברכה שא״צ הוי דרבנן]. וז״ל הגרי״פ בדף נ״א ע״ב כשמוציא ש״ש לחנם לגמרי דהיינו שמזכיר השם בלבד ובלא שום צורך ותערובות דברים אחרים עמו בזה הוא דאמרינן שאינו אלא בעשה דאת ה׳ אלוהיך תירא. וכשמזכיר ש״ש לצורך עניני הבל וריק ודברים בטלים וכו׳ עובר בלא תשא עיש״ב. ובזה מדוייקים דברי הרמב״ם בהלכות ברכות ובהלכות שבועות עי״ש.

והנה פירוש זה נראה נכון בדעת הרמב״ם, אולם בדעת השאלתות וסיעתו אין נראה כן אלא דס״ל שבין ברכה שא״צ ובין הזכרת ה׳ לבטלה הוי מלא תשא, וכן העיר הגרמ״מ כשר בתורה לשמה בפרשת יתרו עה״פ לא תשא ע״ד הגרע״א והגרי״פ הנ״ל [והוסיף שגם **במדרש החפץ** כת״י מבואר ששוים הם ברכה שא״צ והזכרת ה׳ לבטלה לעבור בלא תשא]. והוא ז״ל תירץ דס״ל להנהו ראשונים שהעיקר כתירוץ הראשון בגמ׳

ה. וחלק מהאחרונים לא ראו אלא חלק מהמקומות הנ״ל בר׳ מנוח ולכן נדחקו בדבריו דאסמכתא בעלמא קאמר, וליתא וכנ״ל.

בתמורה לגירסת ר׳ גרשום ועוד עי״ש. אולם גם זה לא יגהה מזור לסוגיא בסנהדרין נ״ו דשם ג״כ איתא בפשיטות שעובר בעשה על הזכרת ש״ש לבטלה. ועי׳ בנשמת אדם כלל ה׳ שכתב שהגמ׳ בסנהדרין הקשתה ואימא וכו׳ ואזהרתיה מהכא וכו׳ ולא הקשתה ואימא מלא תשא כיון שאפשר היה לדחות דמיירי רק בשבועה ולא בהזכרת ה׳ לבטלה או בברכה, אבל לפי האמת יש איסור לאו מלא תשא עי״ש. ומ״מ גם אם אין אנו יודעים ליישב היטב דברי הגאונים והראשונים עם דברי הגמ׳ - אין לנו לדחותם ובפרט שכ״ד רבים ועצומים, ואם ריק הוא ממנו.

ומה שהביאו הראשונים דהוי דרבנן מדספק אמר אמת ויציב חוזר למ״ד דאורייתא ואין בזה לא תשא - נראה שאינו קשה לפי מה שכתב הברכ״י הנ״ל, דהא כל הברכות חז״ל תקנום והם אמרו שכשצריך מעיקר הדין לעשות את המצוה מדין ספיקא דאורייתא לחומרא א״כ אין בזה כלל לא תשא, דלא תשא היינו שנושא לשוא אבל אם צריך לברך מדין ספיקא דאורייתא לחומרא א״כ יכול לברך, משא״כ במצוה או ברכה דרבנן שהכלל הוא סד״ר לקולא א״כ לא יכול לברך והוי ברכה שא״צ, ודוק.

מסקנא דמילתא

השו״ע העתיק את לשון הרמב״ם. ולפי מה שהוכחנו לעיל דעתו דהוי איסור תורה, וא״כ גם דעת השו״ע כן. ובלא״ה כיון שכן דעת הגאונים והרמב״ם והרבה מהראשונים **העיקר להחמיר שברכה שא״צ אסורה מהתורה מלא תשא.**

לה. ברכת ברקים ורעמים וכיוצא בשם ומלכות

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

ידועה מחלוקת חכמי הספרדים בדורנו האם מברכים על הברקים והרעמים בשו"מ או לא, שמרן הגרע"י זצ"ל בהרבה מקומות בספריו, והאחרון שבהם בחזו"ע ברכות עמ' תס"א, האריך שיש לברך ברכות אלו בשו"מ. אולם הרה"ג יעקב הלל בשו"ת וישב הים ח"ג סי' י"ד האריך לקיים את מנהג הספרדים בדורות האחרונים לברך ללא שו"מ. ונבאר הדברים בס"ד;

ראשית, יש לחדד שאכן מנהג הספרדים בכל מקומות מושבותיהם לפני כ100 ו200 שנה ויותר, היה לברך ברכות אלו ללא שו"מ; הפתה"ד בסי' רכ"ז אות א' כתב: הנני תמיה על 'מנהג העולם'[א] [**באיזמיר** שבטורקיה] וכו' דעל הברקים ועל הרעמים מרגלא בפומייהו לומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם בלא שו"מ וכו' [והאריך ליישב המנהג בדוחק עי"ש]. וכן מתבאר מדברי ר' אברהם הכהן **מסלוניקי** בספריו טהרת המים מערכת הב' אות כ"ו ושיורי טהרה מערכת הב' אות י"ט. וכן העיד ר"א מאני בתשובתו לבא"ח [פרשת עקב סט"ז] על מנהג **ירושלים**. וכן העיד הבא"ח שם על מנהג **בגדד**. וגדולה מזו מצאנו בשו"ת יפה נוף [מזיא, מחכמי **אשכנז** לפני יותר מ400 שנה] בסי' ל"ח שכתב נשאלתי על הברקים ועל הרעמים 'דמרגלא בפי הכל'[ב] לברך עליהן בלא שם ומלכות, על הברק אומרים ברוך עושה מעשה בראשית ועל הרעמים אומרים ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם עי"ש. וכן מתבאר מדברי הפרישה בסי' רי"ח סק"ד שכתב שע"פ סברת הראב"ד שהביא הטור שם 'נתפשט המנהג' דבכמה ברכות אין אומרים עליהם שם ומלכות עי"ש. והכה"ח בסי' רכ"ז אות א' כתב שמנהג העולם לברך על כל הנזכר בסימן זה ובסימן שלאחריו בלתי שם ומלכות, ואפשר שנתפשט מנהג זה על פי מה שכתב מור"ם ז"ל בהגה לעיל סימן רכ"ג סעיף א' יעו"ש ע"כ.

והנה רוב האחרונים הנ"ל העידו רק על ברכות הברקים והרעמים שמברכים ללא שו"מ, ומשמע שאת שאר ברכות הראיה והשמיעה היו מברכים בשו"מ, ולכן כתבו סברא מיוחדת דוקא לברכות אלו, משום שיש בהם פרטי דינים מתי נתפזרו העבים, ותכ"ד וכדומה, ולכן נהגו שלא לברך - עי' בדבריהם. **אולם** הפרישה והכה"ח כתבו ש'כמה ברכות' מברכים ללא שו"מ, והטעמים של הפתה"ד וסיעתו לא יועילו לשאר הברכות שלא נהגו לברך בשו"מ. ומשום כך כתבו טעמים אחרים; הפרישה כתב שנהגו כדעת הראב"ד,

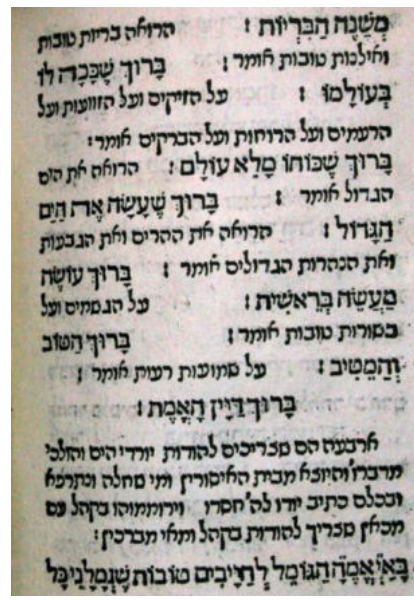
---

א. מרן הגרע"י זצ"ל כתב שהפתה"ד הביא ש'יש נוהגים' לברך ללא שו"מ עי"ש. ואינו מדויק, דהפתה"ד כתב שכך 'מנהג העולם', והיינו שכולם נוהגים כן.

ב. גם בזה מרן הגרע"י זצ"ל כתב שבשו"ת יפה נוף נשאל על מה ש'יש נוהגים' לברך ברכות אלו ללא שו"מ עי"ש. ואינו מדויק, דלא כתב 'יש נוהגים' אלא מרגלא 'בפי הכל'.

שהובא בטור בסי׳ רי״ח, שהברכות בפרק הרואה אינן בשו״מ. והכה״ח כתב שנהגו כדעת הרשב״א שהביא הרמ״א בסי׳ רכ״ג שהברכות הם רשות.

ובאמת שהמעיין בסידורי ספרד הקדומים, הן בכתה״י והן בדפוסים, יראה שכל ברכות הראיה והשמיעה מלבד ברכת בית הקברות וברכת הגומל כתובים ללא שו״מ [ותודה להרב אהרן גבאי שהעמידני על כך]. ואין זה השמטת הסופר וכדומה, שהרי בברכות הנ״ל כן כתבו בשו״מ. ולתועלת הענין אני מצרף את צילום דפוס רפ״ד הידוע, אולם יש לידע שכ״ה גם בכתבי היד שלפניו, וגם לאחריו מצאתי שגם בדפוס אמסטרדם תכ״א הנוסח ממש כך.



הרי שמנהג הספרדים מקדמת דנא היה לברך ברכות אלו ללא שו״מ, ואין זה מנהג מאוחר של הדורות האחרונים. אלא שבתקופה מאוחרת יותר החלו להדפיס בסידורים ברכות אלו עם שו״מ [אני מצאתי כבר בדפוס אמסטרדם תפ״ח, וכן בסידורים הבאים אחריו]. <u>**וכנראה**</u> ששאר הברכות שאינן כ״כ מצויות לא היו שגורות בפי האנשים כהמנהג הקדום, ולכן שינו אט אט לברך בשו״מ, אולם ברכת הברקים והרעמים שהם המצויים יותר, והדבר עובר יותר מדור לדור מאב לבן - נשאר מרגלא בפומייהו דאינשי לברך ללא שו״מ כמנהג הקדום בכל הברכות הנ״ל. והפוסקים האחרונים שראו את המנהג נשאר רק בברכות אלו טרחו לתת טעם לברכות אלו בדוקא, אולם אין נראה שזה הטעם העיקרי, אלא כפי שכתבנו.

ויש להוסיף שהמנהג המקורי לא היה בדיוק כדעת הראב״ד, שהרי לראב״ד גם ברכת הגומל מברכים ללא שו״מ, שהרי עיקר ראייתו היא מברכת הגומל שרב חנא בירך על רב יהודה בריך רחמנא דיהבך לן וכו׳ ללא שו״מ, כמובא ברשב״א ברכות נ״ד ע״א ובשאר ראשונים, ובסידורים הנ״ל ברכת הגומל היא עם שו״מ. ובאמת שהמאירי בדף נ״ד ע״א עשה פשרה וכתב: ולדעתי יש מהן צריכות הזכרה ומלכות ויש מהן שאינן צריכות, והוא שברכת הגומל הואיל והיא בבית הכנסת ובמעמד עשרה צריכה מלכות, ושאר ברכות שאינן קבועות אין צריכות ע״כ. וכמו כן ברכת אשר יצר אתכם בדין, כנראה בגלל שהיא ברכה ארוכה שיש בה פתיחה וחתימה, יש בה שו״מ. ודוקא ברכה זו בבגדד נהגו לאומרה ללא שו״מ וכפי שכתב הבא״ח שם.

והנה ברכת הקשת נראה מדברי כל הפוסקים שמברכים אותה בשו״מ, וכפי שכתב להדיא הבא״ח, וגם הכה״ח דייק שהברכות שבסי׳ רכ״ז ורכ״ח המנהג לברכם בלא שו״מ, אולם ברכת הקשת נמצאת בסי׳ רכ״ט. אולם בסידורים הנ״ל הנוסח משונה, שמתחיל נאמן בבריתו וקיים במאמרו בא״י זוכר הברית. וכבר הביא הפרישה בסי׳ רכ״ט את דברי מהרש״ל בביאורו לטור שתמה על נוסח זה, וכתב שצריך לומר בא״י אמ״ה זוכר הברית נאמן בבריתו וקיים במאמרו. וכ״כ בשו״ת יפה נוף סי׳ ל״ט עי״ש. וכן הגיה בספר אות אמת [ונציה שכ״ה] את סידור ספרד הנ״ל, והביאו הכנה״ג סי׳ רכ״ט הגה״ט אוות א׳ עי״ש.

כמו כן יש לציין שהאבודרהם הביא את נוסח כל הברכות עם שו״מ, ולא כמו שהיה לפניו בסידורים ללא שו״מ.

ולמעשה נראה שאע״פ שהמנהג הקדום בספרד היה לברך את כל הברכות הנ״ל ללא שו״מ, מ״מ כיון שרוב הראשונים ומהם הרמב״ם והרא״ש ס״ל שכן מברכים עם שו״מ, וגם האבודרהם שהיה בספרד ס״ל כן וכן פסק בפשיטות השו״ע. ועוד שבדורות האחרונים נשתנה המנהג בחלק מהברכות, כמו ברכת הקשת שהסכימו כולם לברכה בשו״מ, וגם שאר הברכות נראה מדברי האחרונים שהיו אומרים

בשו״מ, ע״כ נראה שיש לברך את כל הברכות בשו״מ, וכפי שפסק מרן הגרע״י זצ״ל[ג].

ג. הערת הרב אהרן גבאי: הדברים ברורים ונכונים, וכן פסק בספר אור לציון שגם מי שאבותיו נהגו שלא לברך בשם ומלכות רשאי לברך בשם ומלכות, וכן אני נוהג בס״ד.

לו. ברכת עושה בראשית על רוחות חזקות

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

במשנה בברכות ריש פרק ט' איתא על הרוחות אומר ברוך שכחו מלא עולם. ובגמ' בדף נ"ט ע"א מאי רוחות אמר אביי זעפא. וכ"פ הפוסקים [ובשו"ע הוא בסי' רכ"ז] שעל הרוחות שנשבו בזעף מברך שכחו מלא עולם.

ובהגדרת זעף נחלקו הראשונים; רש"י כתב דהיינו סופה. ולשון זה סתומה ולא ברורה כ"כ. אולם תר"י בדף מ"ב ע"ב כתב: ופירוש זועות רוחות חזקים שנושב בשעת הגשמים [וכבר תמה בהגהות מלא הרועים על דבריו, שהרי בגמ' מפורש שזועות היינו רעידת אדמה]. ומה שחזר ושנה על הרוחות מיירי שלא בשעת הגשמים שפעמים אפי' שלא בשעת גשמים מנשב 'רוח גדול וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים' והיינו ששנו זועות אצל ברקים ורעמים מפני שהוא בשעת גשמים כמו הברקים והרעמים ע"כ. וכעי"ז כתב ר' מנוח על הרמב"ם פ"י הי"ד וז"ל והוא שקורין בלומ"ש והוא רוח הסובבת בימים ובמדברות נושאת האבק והעפר או שהם שתי רוחות הנוגעות זו בזו סובבות ונכרכות למעלה עם האבק והעפר ע"כ. ונראה שהיא רוח שנמצאת בימים ובמדברות ולא ביישוב.

אולם הרמב"ם בפה"מ כתב שהיא רוח סערה הנושבת שלא כרגיל. וכבר כתב הא"ר בסוף ס"ב שמשמע מדבריו דכל שאינן מצויות תמיד מברכין עלייהו עי"ש. וכן מתבאר מדברי **מהרמב"ח** בתשובה [סי' ל"ד] שהביא בקצרה הברכ"י אות ה' עי"ש.

והנה בירושלמי איתא: מתניתא בשבאין בזעף אבל **בשבאים בנחת אומר ברוך עושה בראשית** ע"כ. והרבה ראשונים העתיקו את דברי הירושלמי להלכה, והביאום הב"י והא"ר, ומהם תוס', רא"ש, תר"י, רוקח, מרדכי, אגודה. ויש להוסיף גם מאירי וספר הפרדס. אולם הרי"ף והרמב"ם השמיטו ירושלמי זה, וכתבו העולת תמיד והנהר שלום והמראה הפנים על הירושלמי ועוד, דס"ל שהבבלי חולק שרק על זעף מברכים שכחו או עושה, אבל על נחת לא מברכים כלל.

ונראה שעל רוחות שנושבות שלא כרגיל [בין בחורף ובין בקיץ כשיש סופות חול וכדומה] יש לברך עושה בראשית, דהא לדעת תוס' וסיעתם הוי לכל הפחות בנחת, ולדעת הרמב"ם הוי זעף ואפשר לברך עליהם לכו"ע עושה בראשית, וכמ"ש מהרמב"ח והברכ"י הנ"ל וכ"פ המ"ב בסק"ד.

כיום רוח 'ערה' מוגדרת בין 30-39 קמ"ש, ורוח 'עזה' מוגדרת בין 40-50 קמ"ש. ונראה שעל רוח 'עזה' אפשר לברך עושה בראשית, כיון שרוח זו ניתן להגדיר אותה גם לדעת הרמב"ם 'זעף', שניתן לברך עליה שכחו או עושה, ולכן יכול לברך עליה עכ"פ עושה בראשית.

ודע שהמברך על הרוחות א״צ ׳להרגיש׳ אותן אלא מספיק ׳לשמוע׳ אותן נושבות בחזקה

אף שהוא בביתו מברך עליהם, שכן מתבאר מדברי ר׳ שלמה בר׳ נתן בסידורו עמ׳ קכ״ז שכתב והדברים ששומעין עליהם גם הם נחלקים לב׳, השמיימים השומע קול רעמים ורעשים וסופות חזקות יברך כשמגיע לאזניו אחד הדברים האלה ברוך שכוחו מלא עולם וכו׳ עי״ש. וכן ר״א בספר המספיק עמ׳ 249 כתב והשומע את קול הרעם והרוחות הסוערות וכד׳ או הרואה את הברק וכו׳ מברך שכוחו מלא עולם. ומבואר שהם ברכת השמיעה ממש דומיא דרעם.

מסקנא דמילתא: **השומע רוח שנושבת שלא כרגיל, שזה מעל 40 קמ״ש, מברך בא״י אמ״ה עושה בראשית.**

לז. האם הטמנה במקצת שמה הטמנה

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' תמוז תשפ"ג.

אסרו חז"ל להטמין בערב שבת בדבר המוסיף הבל[א], ובשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, כדאיתא בכמה דוכתי במסכת שבת, ובפרט בדף ל"ד ע"א שהביאה הגמ' את טעמי האיסור עי"ש. אלא שנחלקו הראשונים מה נקרא הטמנה האסורה.

מקצת הראשונים שסוברים שהטמנה במקצת שמה הטמנה

הרשב"א פירש בדעת רה"ג ור"ח, וכך הסכים הוא, שהטמנה במקצת שמה הטמנה, ולכן קדירה הנוגעת בגחלים או במקור חום אחר - הוי הטמנה בדבר המוסיף הבל ואסורה אפילו מבע"י. וקדירה ששם עליה שמיכה וכדומה, אפילו מצד אחד, הוי הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל ואסורה בשבת; ז"ל הרשב"א בדף ל"ו ע"ב: וז"ל רה"ג ז"ל[ב] אין טומנין את הקדירה בדבר שמוסיף בחומה ואפילו מבעוד יום, אבל שיהוי ע"ג כירה אינה הטמנה, שלא התירו להניח את הקדירה עצמה בתוך אש שאין קטום 'אלא לתלותה עליו ויש ביניהם ריוח' או להניח כסא בתוך אש והקדירה עליו וכך אנו עושין ע"כ. למדנו מדבריו שאין משנתינו בהטמנה אלא בשיהוי 'ובשאין הקדירה נוגעת באש כלל'. ור"ח ז"ל כתב כן [בדף ל"ז ע"א] שענין משנתינו אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת עליו 'והיא תלויה באבנים' או בכיו"ב, אבל הטמנה ע"ג גחלים דברי הכל אסור

א. **ניקוד המלה 'הֶבֶל'**

הנה הספרדים נוהגים לקרוא הַבַל ובספר התשבי ערך הבל גבי הבל פה ניקד בחטף פתח ובפתח עי"ש, אולם לפי התרגום שהביא שם היך הבל פומא - הניקוד צריך להיות חטף פתח וצירי עי"ש בתרגום וכמו הבל הבלים.

אולם נראה שהעיקר הוא הֶבֶל וכמו כל הבל שבמקרא, דהא הרמב"ם בפהמ"ש שבת פ"א כתב ושם 'אלבכאר' הבל. וכן תרגם המדריך המספיק בערך הבל 'בכאר' עי"ש. והרס"ג בפירושו לקהלת בתחלתו כתב וז"ל ואנחנו מעדיפים [לפרש מלת הבל] 'מסתחיל' 'ומתלאשי' [כולה ונאפס], 'והאלבכאר' הנֶאֱפס הכולה ידוע בלשון האבות הבל, הבל תינוקות של בית רבן, כדי שיהבילו, לפי שכונתו מה שאין לו קיום ולא תמידיות שהוא איפוא כולה ונאפס עי"ש. ומבואר שהמלה הֶבֶל האמורה בקהלת היא אותה כונה ומובן המלה הֶבֶל המוזכרת בחז"ל גבי מוסיף הבל, והכונה לכל דבר שהוא כעשן כלה כאד העולה מן החום וכהבל פיו של האדם וכדומה, וא"כ עיקר ניקוד מלה זו כמו הבל שבמקרא. וכן מתבאר מדברי מדרש רבה קהלת בתחלתו: ר' הונא בשם ר' אחא אמר וכו' דוד אמר אדם להבל דמה, לאיזה הבל אם להבל של תנור יש בו ממש אם להבל של כירה יש בו ממש בא שלמה בנו ופירש הדא הוא דכתיב הבל הבלים אמר קהלת ע"כ. ופירש מהרז"ו וז"ל ודעת המדרש שהבל פירושו אויר של חום והוא לשון חכמים במסכת שבת דבר שמוסיף הבל ושאינו מוסיף הבל ע"כ, ומבואר שהניקוד הוא בסגול כמו אדם להבל דמה.

ב. בספר הנר מובא פירוש ארוך על דיני שהיה והטמנה וסוגיית הגמ' בריש פרק כירה בשם רב 'שרירא' גאון, ובסוף הקטע ישנו הקטע הנ"ל שהביא הרשב"א בשם רה"ג. וגם ספר העתים עמ' 27-28 הביא את תחלת הפירוש הארוך הנ"ל בשם רב שרירא גאון עי"ש. כך שנראה שקטע זה הוא לרב 'שרירא' גאון.

דקי״ל הטמנה בדבר המוסיף מבעוד יום אסור ע״כ. וכ״כ עוד בדף מ״ז ע״ב וז״ל כל זמן שפני הקדירה דבוקין על פני דבר המוסיף הבל זו היא הטמנה וכמו שכתבנו בריש פרק כירה משמן של רה״ג ור״ח ז״ל, ׳שהטמנה במקצת הטמנה היא׳ ואין הדבר תלוי בהטמנת כל הקדרה עי״ש. וכ״כ בעקבותיו **המ״מ** בפ״ג ה״ד: ומדברי ר״ח ורבינו האי נראה שאפילו נגיעת הקדרה באש לא, ׳וכן אנו נוהגים׳ ע״כ. וכ״כ בעקבותיו בספר **אהל מועד** שער השבת דרך ג׳ נתיב י׳ וז״ל המטמין קדרה מע״ש בדבר שאינו מוסיף הבל אסור לתת אותה ע״ג דבר המוסיף אעפ״י שאין דבר זה המוסיף בכל סביבות הקדרה אלא בשוליה שהטמנה במקצת הויא הטמנה עי״ש. וכן נקט בפשיטות **הב״י** בסי׳ רנ״ג [דף י״ד ע״א] דכיון ששולי הקדרה נוגעים בגחלים הוי הטמנה עי״ש.

בירור דעת רה״ג

והנה מה שביאר הרשב״א בדעת רה״ג דס״ל שאסור להשהות ע״ג גחלים מטעם הטמנה - נראה שאינו מוכרח, דעיין לקמן בשם רב נחשון גאון דס״ל להדיא שהוא מותר, ועדיף ליישב שלא יחלקו הגאונים אם אין הדבר מוכרח. וכ״ד ספר העתים שנביא לקמן, אע״פ שראה את דברי רב שרירא [האי] גאון, וכן כתבנו לקמן שספר העתים פירש בדעת הר״ח דלא כהרשב״א עי״ש. ועוד שרה״ג כתב שלא התירו להניח את הקדירה עצמה ׳בתוך׳ האש, ולמה לא כתב חידוש גדול יותר ׳ע״ג׳ האש, שגם אסור. ונראה שאפשר לפרש בדעת רה״ג בב׳ אופנים; **חדא**, שרה״ג דיבר כשהקדירה ׳טמונה׳ בבגדים, וע״ז כתב שאין לשים אותה על האש או הגחלים ממש, שהרי לכל הדעות חשיב מטמין בדבר המוסיף. ואם אינו נוגע באש שרי, דדעתו כדעת הרמב״ן וסיעתו [שהובאו בב״י בסי׳ רנ״ז ס״ח] דבכה״ג לא חשיב מוסיף הבל. **ואידך**, דמיירי בקדירה שאינה טמונה, אולם האיסור להניח ע״ג גחלים זה משום חתיה בגחלים והבערת וכיבוי האש בשעה שלוקח את הקדירה, וכדעת היראים שנביא לקמן שכתב מטעם זה שאין להניח ע״ג גחלים, ונ״מ שאם יהיה מקור חום אחר שאין בו בעיה של חתיה בשעת לקיחת הקדירה יהיה מותר גם לדעת רה״ג. וע״כ נראה שאין הכרח בדעת רה״ג דס״ל שהטמנה במקצת שמה הטמנה.

דברי הראשונים בביאור דעת ר״ח

הנה כפירוש הרשב״א בדעת ר״ח כן פירש גם האו״ז בח״ב סי׳ ח׳ שכתב משמע מלשונו שלהשהות ע״ג גחלים ממש אסור עי״ש. אולם אין פירוש זה מוכרח בדעתו, ומצאנו ראשונים אחרים שפירשו בדעתו שהאיסור הוא רק אם ׳מטמין את הקדירה מלמעלה׳ ולא בעצם השהיה על הגחלים;

ז״ל ספר העיתים בסוף סי׳ ט״ז: ומה שראוי לעשות בהטמנות החמין לגרוף את הכירה ולהטמין את הקדרות יפה, אבל גחלים תחת הקדרה אסור היא להניחן שם, ור״ח גאון ז״ל נמי כתב הכי ושיהוי כזה אינו הטמנה אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת עליה והיא תלויה באבנים או כיוצא בזה, אבל להטמינה ע״ג גחלים דברי הכל אסור דקיי״ל הטמנה בדבר המוסיף אסור אפי׳ מבעוד יום ע״כ. הרי שכתב להדיא שר״ח מיירי ב׳מטמין

את הקדרה יפה׳ ונותן אותה ע״ג גחלים ובזה הוא שאסור. וז״ל **בעה״מ** בדף ט״ז סוף ע״ב: ולענין הטמנה יש מי שאומר אסור ׳להטמין׳ ע״ג הגחלים כלל דאפילו קטומות לא גרע מגפת של זיתים דאסור להניח עליה קופה ׳שטמן בו׳ כמו שמפורש בפרק במה טומנין משום דמסקו הבלא הכא נמי לא שנא דכ״ש הוא. ויש מי שאומר לא כי וכו׳ דגחלים קטומות עוממות והולכות וכו׳. ועפ״י סברא זו נהגו לאכול את החמין במקומותינו ׳כמנהג הטמנתם׳, ודברי ר׳ חננאל נוטים לדברי האוסר ע״כ. ומבואר דמיירי ׳במטמין ממש׳ ומניח ע״ג גחלים ממש וכתב שבזה איירי ר״ח שאוסר [וכפי שכבר כתב הב״ח בסוסי׳ רנ״ז עי״ש]. וכן מבואר להדיא **בספר הבתים** שער ה׳ אות ד׳ שר״ח כתב שאסור להטמין ע״ג כירה גרו״ק ׳אם הקדרה מכוסה׳ ע״כ. וכן נראה שהבינו שא״ר [כרא״ה וריטב״א] שנביא לקמן בדעת ר״ח שכתבו בפשיטות שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה, ולא הזכירו שר״ח חולק אע״פ שודאי היה לפניהם פירוש הר״ח שהעתיקו הרמב״ן. וא״כ אין לנו לומר שדעת ר״ח שהטמנה במקצת אסורה, דמחלוקת היא בדעתו.

דעת רוב הראשונים שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה

ובאמת שדעת רוב הראשונים דלא כהרשב״א הנ״ל אלא הטמנה במקצת לא שמה הטמנה;

באוה״ג שבת עמ׳ 39 הובאה שאלה שנשאל **רב נחשון גאון** לגבי הטמנה בערב יוה״כ, שעושים קדרות בשר ׳וטומנין אותן על הגחלים כדרך שעושין לשבת׳ וכו׳. והשיב כך ראינו שאין מטעם הסופר באשר כתב וטומנין אותן על הגחלים כדרך שהן עושין לשבת, ׳כי אין זה הטמנה אלא שיהוי לבד משהין אותו׳ עי״ש. ומפורש בדבריו שנתינת קדרה ע״ג גחלים דין שיהוי יש לה ומותרת לפי כללי שהיה.

וכ״ד ספר העתים בסוף סי׳ ט״ז וז״ל: ומה שעושין עתה קצת מבני הדור שמניחין גחלים תחת הקדרות ׳כשטומנין את החמין׳ מיתחזי לן לעניות דעתן כי אסור הוא לעשות כן כמו שאנו עתידין לפרש אמסקנא דשמעתן דאפי׳ לשהות אי גרוף וקטום אין אי לא לא. ומה שראוי לעשות ׳בהטמנות החמין׳ לגרוף את הכירה ׳ולהטמין את הקדרות יפה׳, אבל גחלים תחת הקדרה אסור היא להניחן שם עי״ש. ומבואר מדבריו ששהיה ע״ג גחלים ממש מותרת לפי דיני שהיה [מצטמק ורע לו לשיטת חכמים], ורק אם ׳מטמין׳ את הקדירה יש איסור, וע״ע לעיל מה שכתב ספר העתים בשם ר״ח שגם מתבאר כן.

והאו״ז שם לאחר שהביא את דברי ר״ח הנ״ל, לפי ביאורו בדבריו, כתב: ומלשון רש״י שפירש ואנן דמשהינן ע״ג כירה שאינה גרופה משמע שאף על הגחלים מותר לשהות, וכותיה מסתברא וכו׳ עי״ש. וכ״כ עוד בהמשך כמה פעמים. וכן סיכם בנו מהר״ח בפסקי או״ז שם בזה״ל כל שהוא כמאכל בן דרוסאי, דהיינו שנתבשל שליש, מותר להשהותו ע״ג גחלים ממש וכו׳. המשהה קדרה ע״ג גחלים ממש מותר לומר לגוי שיסירנה וכו׳. מותר להשהות ע״ג גחלים ממש אפילו מצטמק ויפה לו עי״ש. ומפורש בדבריהם

דס״ל שאין איסור כלל להשהות ע״ג גחלים[ג]. וכ״ד **הרוקח** בסי׳ צ׳ וז״ל ואין להטמין בתוך הגחלים, ואם חפץ גורף או נותן אפר ע״ג הגחלים ׳ומעמיד קדרתו על הגחלים הקטומין׳ ואפר סביב קדרתו ע״כ. וכן מתבאר מדברי **היראים** בסי׳ רע״ד שכתב: משהי קדירתו ע״ג כירה מע״ש עד הלילה והכירה חלולה וקדירה על גביה וגחלים למטה ׳ויכול ליטול בקדירה שלא יגע בגחלים׳ עי״ש, ומבואר מדבריו שהטעם שצריך שהקדירה לא תהיה ע״ג הגחלים זה כדי שיוכל ליטול אותה ללא חשש כיבוי והבערה של הגחלים, אבל לא מטעם הטמנה, וכפי שמתבאר להדיא מדברי **שה״ל** בסי׳ נ״ז בשם **ר׳ בנימין** אחיו [והובא בב״י בסוף סי׳ רנ״ג] וז״ל נראה שצריך להניח הקדירה ע״ג הפטפוט שלא תהא הקדירה עומדת ע״ג הגחלים ׳שאם יניחנה אם יסמכנה ע״ג הגחלים פעמים שמוציא שם גחלים בוערות למחר ויהיה אסור להוציא את הקדירה שאי אפשר להוציאה שלא יניע הגחלים וילחישן וקרוב הדבר לבא לידי חיוב׳. ובספר יראים אוסר אפי׳ לומר לגוי להוציאה בשבת מן האש, הלכך הנכון להושיב את הקדרה על גבי הפטפוט או על גבי אבנים שלא תגע הקדרה באש כלל או יסיר האש מצד אחד לכירה והקדירה ישים לצד אחר שלא תיגע באש ע״כ. ומפורש גם בדעת היראים שהסיבה שאסור להניח ע״ג גחלים זה לא מטעם הטמנה וכנ״ל, ונ״מ שאם מניח על מקור חום אחר שאין בו הבערה וכיבוי מותר ואין בזה הטמנה[ד].

וז״ל ר״ת בספר הישר סי׳ רל״ה וחמין שלנו שאנו טומנין ׳אע״פ שיש לו סביבותיו מעט רמץ כגובה אצבע׳ אין כאן איסור, דהטמנה משמע שמכוסה בה רובו או כולו ע״כ. [והביאו סה״ת בסי׳ רל״א]. וכן מתבאר מדברי **סה״ת** סי׳ רל״א שהעתיקוהו **הסמ״ג** [לאוין ס״ה] **והסמ״ק** [מצוה רפ״ב] שכתבו: אסור לתת גחלים בוערות תחת הקדרה ׳שמטמין בה׳ אע״פ שאין גחלים סביבה כדאמרינן קופה ׳שטמן בה׳ אסור להניחה ע״ג גפת של זיתים

ג. והנה הב״י בסי׳ רנ״ג [דף י״ד ע״א] הביא את דברי המרדכי בשם האו״ז הנ״ל שמותר להשהות הקדירה ע״ג גחלים, וכתב: ומשמע מלשונו ששולי הקדרה נוגעים בגחלים ואפ״ה שרי משום דסבירא ליה כרש״י וראבי״ה [שמותר להטמין ממש בדבר המוסיף כמו שמותר להשהות ביותר ממאב״ד], וא״כ ליתיה לההוא דינא לדעת כל הני רבוותא דפליגי ארש״י וראבי״ה, דכיון ששולי הקדרה נוגעים בגחלים הוי הטמנה, וכמו שכתבו הרא״ש והר״ן בריש פרק כירה ע״כ. והדרכ״מ שם כתב על דבריו: וצ״ע דהא לא מיקרי הטמנה אלא כשמכסהו למעלה כמו שיתבאר לקמן סימן רנ״ז אבל בכהאי גוונא לא מיקרי הטמנה, לכן נ״ל דמשום זה אין לדחות דברי או״ז ע״כ. ואכן כדברי הדרכ״מ כן מפורש באו״ז הנ״ל, שהוא סובר להדיא שאע״פ ששולי הקדירה נוגעים בגחלים לא מקרי הטמנה ולכן התיר, ולא כמו שפשוט לב״י שבכה״ג מקרי הטמנה, ולכן כתב שדבריו הם כדעת רש״י.

והחזו״א בסי׳ ל״ז אות י״ט דן בדברי האו״ז וכתב שנראה כוונתו ז״ל לחלק בין מעמיד ומכוין להטמנה, ובין משאיר הקדירה בלא כוונת הטמנה עי״ש. אולם בדברי מהר״ח או״ז הנ״ל מפורש שמותר לכתחלה גם כשמכוין להשהותו ׳ולהטמינו׳, דלא חשיב הטמנה כלל. וכך הם פשטות דברי האו״ז גופיה.

ד. ועי׳ בתועפות ראם שם בתחלת אות ק״ס ובסוף אות קס״א שכתב שכיון שבאו״ז בסי׳ ח׳ מבואר שעל גבה מותר ואין בזה בעיה של כיבוי והבערה - ע״כ שגם היראים לא אוסר מטעם זה אלא מטעם הטמנה עי״ש. ודבריו תמוהים, דהא הוא בעצמו הביא את דברי שה״ל הנ״ל שאוסר אפילו על גבה, וכך מתבאר להדיא מדברי היראים הנ״ל, ואיך הסב את דברי היראים המפורשים משום דברי האו״ז, בעוד שהיראים חולק על האו״ז וס״ל כדעת שה״ל וסיעתו הנ״ל.

ע״כ. וכ״כ **תוס׳** מ״ח ע״א. הא ללא הטמנה שרי לתת ע״ג גחלים[ח]. וכ״כ עוד סה״ת בסי׳ רכ״ד שבשרא אגומרי לא מיירי ע״ג הגחלים ממש ׳דהיאך יקח הבשר אולי הגחלים אינו כבים׳ אלא סמוך לגחלים חוץ לתנור עי״ש. וכ״נ דעת סמ״ג וסמ״ק שהעתיקו את פירוש סה״ת דבשרא אגומרי מיירי חוץ לתנור סמוך לגחלים עי״ש שנראה שהוא מטעם סה״ת של חיתוי הגחלים, הא מדין הטמנה אין בזה איסור, דכיון שאינו ׳מכוסה׳ לא הוי הטמנה.

וז״ל ר׳ יונה בעליותיו ב״ב י״ט: אסור להטמין את החמין אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל כל זמן שיש תחתיו אש ואע״פ שהיא קטומה אלא אם בא ליתן הקדרה ׳ע״ג האש׳, בין קטום ובין שאינו קטום, אין לו להטמינה אלא מניחה מגולה וכיסויה עליה כמנהגו בחול ומותר דקי״ל כחנניה וכו׳ עי״ש. וז״ל **המיוחס לר״ן** בדף ל״ח ע״א ודוקא בשהיה הוא דקא שרי חנניה לפי שאינו נוגע בגחלים כלל ׳או אפילו נוגע בגחלים הרי כל הקדרה מגולה׳ אבל במטמין אפילו בגרו״ק אסור דהויא לה מטמין בדבר המוסיף דאסור אפילו מבע״י. ומה שנהגו וכו׳ ומיהו אם הניחה בגחלים או באפר חם ׳והוא הטמינה בבגדים׳ ודאי אסור שהרי כולה טמונה ואיכא במקצתה דבר המוסיף וכיון שקצתה נוגעת בגחלים חשבינן כאילו כולה טמונה והכי מוכח פרק במה טומנין וכו׳ וכ״ד **הרא״ה** ז״ל ע״כ[ו]. וז״ל **הריטב״א** רפ״ד והדבר ידוע שלא אסרו קדרה זו שהניחו ע״ג גפת אלא מפני שהיא טמונה בקופה אבל אם היתה מגולה שהיה בעלמא שריא ׳ואפילו ע״ג גחלים ממש׳ כל שהגיע למאב״ד עי״ש, וכ״כ עוד בדף י״ח ע״ב עיש״ב.

ונראה להוכיח שכ״ד **הרמב״ם**; ז״ל בפ״ג ה״ג מניחים קדרה ׳ע״ג האש׳ או בשר בתנור או ׳ע״ג גחלים׳ וכו׳. ובה״ח תבשיל חי שלא בשל כלל או שבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו מותר לשהותו ׳ע״ג האש׳ בין בכירה וכופח בין בתנור וכו׳. וכ״כ עוד בה״י והי״א שם ע״ע. ובפ״ד ה״ב כתב מן הדין היה ׳שטומנין׳ בדבר המוסיף הבל מבע״י וישאר התבשיל טמון בשבת שהרי ׳משהין ע״ג האש׳ בשבת וכו׳. והדברים ברורים בדעתו שמתיר להשהות ע״ג גחלים או האש ממש.

ונראה עוד שכן מוכרח לפי גירסת **הרי״ף** והרמב״ם בסוגיא בדף ל״ד ע״א בטעמי איסור ההטמנה; דהנה גירסתנו והיא גירסת רוב הראשונים שם היא כך: אמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר ׳שאינו׳ מוסיף הבל משחשכה ׳גזרה שמא ירתיח׳ וכו׳. ואמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר ׳המוסיף׳ הבל ואפילו מבעוד יום ׳גזירה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת׳ עי״ש. ופירש״י שמא ירתיח ׳האדם׳ את הקדירה כשבא להטמינה

ח. והב״י בסוף הסימן כתב: ומיהו צריך ליזהר שלא תהא הקדרה נוגעת בגחלים כי היכי דלא ליהוי מטמין בדבר המוסיף הבל, וכן כתוב בהדיא בסמ״ג וז״ל ואסור לתת גחלים בוערות תחת הקדרה שמטמין בה אע״פ שאין גחלים סביבה ע״כ. ודבריו צ״ע, שהרי הסמ״ג לא מיירי בנותן הקדרה ע״ג האש גרידא, אלא ׳במטמין׳ הקדירה וכנ״ל. וכן נקט החזו״א בסי׳ ל״ז אות י״ט דכתב ב״י במסקנתו בדעת הסמ״ג וסיעתו הנ״ל עי״ש.

ו. בארח״ח הלכות שבת אות נ״ט כתב: כתב הרא״ה ז״ל החמין צריך שלא תשב הקדרה ע״ג גחלים ממש ע״כ. ולפי המבואר במיוחס לר״ן צ״ל שכונתו לקדירה ׳טמונה׳, שאסור שתשב ׳ע״ג׳ הגחלים אלא ׳בהפסק׳ אויר [ודלא כר׳ יונה והרשב״א ברפ״ד שגם זה אסור].

ומוצאה צוננת. אולם הרי״ף שם גרס להיפך: מפני מה אמרו אין טומנין בדבר ׳המוסיף׳ הבל מבעוד יום ׳גזירה שמא ירתיח׳ וכו׳. מפני מה אמרו אין טומנין בדבר ׳שאין׳ מוסיף הבל משחשכה וכו׳ ׳גזירה שמא יטמין ברמץ ואתי לאחתויי בגחלים׳ עי״ש. וביאר בתשובה סי׳ ר״צ [וכמו שכתבו הרמב״ן והמאירי שם] בזה״ל שגירסא זו [של הספרים שלנו] שיבוש גדול לפי שדבר שאינו מוסיף הבל אינו מרתיח וא״כ אין לגזור עליו עי״ש. ומבואר שפירש שמא ירתיח - ׳הקדרה׳ ולא שמא ירתיח ׳האדם׳ את הקדרה. וכ״כ הרמב״ם בפ״ד ה״ב: אסרו חכמים להטמין בדבר ׳המוסיף׳ מבע״י גזירה שמא ׳תרתיח הקדרה׳ בשבת ויצטרך לגלותה עד שתנוח הרתיחה ויחזור ויכסה בשבת ונמצא טומן בשבת בדבר המוסיף שהוא אסור עי״ש[ז]. ולפי גירסא זו וביאורה של הרמב״ם, עפ״י דברי הרי״ף בתשובה וכנ״ל, נראה שהאיסור הוא רק כשיש חשש ש׳יגלה׳ הקדירה ויחזור ׳ויכסנה׳, אבל כשמניח את הקדירה על הגחלים לא הוי בכלל גזירת ׳הטמנה׳ לשיטתם, דלא גזרו שמא ׳יוציא׳ את הקדירה מהאש ׳ויחזירנה׳ לאש, דאם כן - גם אם יש הפסק אויר מעט יש לחשוש שהקדירה תתחמם ויורידה ויחזירה, והרי אסור לתת בתחלה על כירה שאינה גרופה וקטומה. וע״כ נראה שלגירסת ופירוש הרי״ף והרמב״ם שרי לתת ע״ג גחלים או אש ממש, ואין בזה גזירה הטמנה, ובפרט שבדברי הרמב״ם מפורש כן במקומות שהזכרנו.

ובאמת שכפי שכתב ר״ת שהבאנו לעיל, פירוש הלשון ׳הטמנה׳ היינו ׳מכוסה׳. וכ״כ הרד״ק בספר השרשים ערך טמן שענין מלה זו ושורשה היינו ׳הסתר והעלמה׳, ודברי הרשב״א והב״י שגם הטמנה במקצת חשיבא הטמנה צ״ע, איך אפשר לקרוא לדבר ׳מגולה׳ - ׳טמון׳, רק בגלל שיש דבר תחתיו שמוסיף לו חום.

הנראה לדינא בענין זה

השו״ע בסי׳ רנ״ג סוף ס״א כתב: וכל זה בענין שהה, שהקדירה יושבת על כסא של ברזל או ע״ג אבנים ואינה נוגעת בגחלים אבל הטמנה ע״ג גחלים, לד״ה אסור ע״כ. וכוונתו שכל על גבי גחלים חשיב הטמנה ואסור, וכשיטתו בב״י הנ״ל, וכפי שכתב המ״ב עפ״י התו״ש עי״ש. והרמ״א כתב: וי״א דאפי׳ אם הקדירה עומדת ע״ג האש ממש, כל זמן שהיא מגולה למעלה לא מקרי הטמנה ושרי וכן המנהג עי״ש. וזה ע״פ דבריו בדרכ״מ שחלק על הב״י, וכן הסכימו חכמי אשכנז מלבד החזו״א בסי׳ ל״ז אות י״ט שנקט שרוב הראשונים אוסרים וכדעת השו״ע עי״ש. אולם המעיין בדברינו יראה שאינו כן, ודעת רוב המוחלט של הראשונים להיתרא, וכפשטות המלה ׳הטמנה׳.

ז. והראב״ד בהשגות שם כתב שהפירוש של הרמב״ם לגירסא זו מקולקל ביותר, וכך הוא הפי׳ לזאת הגירסא, בדבר המוסיף גזרו ואפי׳ מבעוד יום גזירה שמא ירתיח פי׳ כיון דאטמין בדבר המוסיף גלי דעתיה דרותח קא בעי ליה לאורתא וזמנין דפסיק רתחיה משום דאריך זמניה ׳ומרתח ליה׳ משחשיכה עי״ש. אולם לא ראה את תשובת הרי״ף הנ״ל שמפורש בדבריו כדפירש הרמב״ם, ואדרבה כך הוא עיקר הפירוש לדבריו דשמא תרתיח היינו ׳הקדירה׳ ומכח זה דחה את גירסת הספרים וכנ״ל.

ובספר שביתת השבת דיני שהיה אות ו' כתב שרוב הפוסקים הסכימו לאיסורא וכ"פ השו"ע, אלא שהמנהג להקל כדעת הרמ"א. ובבאר רחובות שם הסתמך על דברי הבאר הגולה שמנה הרבה ראשונים שאוסרים עי"ש. אולם המעיין בדברינו יראה שהראשונים שמנה הבאה"ג אינם מוכרחים כלל, והדבר ברור שדעת רוב הראשונים להתיר הטמנה במקצת.

ולפי האמור שדעת רוב המוחלט של הראשונים הוא שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה, ובדעת רה"ג והר"ח אין הכרע, ובפרט דמילתא דרבנן הוא, **נראה שהעיקר הוא שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה**, וכמו שפסקו הרמ"א ושאר חכמי אשכנז.

גדר הטמנה במקצת

הנה מדברי הרשב"א והר"ן בחידושיהם ברפ"ד מבואר שכל שהקדרה מגולה, אף בפיה, הוי הטמנה במקצת, דהרשב"א שם כתב להוכיח דהטמנה במקצת שמה הטמנה מהא דתנן נוטל את הכיסוי והן נופלות אלמא כיסוי הקדרה היה מגולה ואעפ"כ לא התירו אלא בדבר שאינו מוסיף, אבל בדבר המוסיף אסור, וא"ת דוקא בשכולה טמונה חוץ מפיה א"כ נתת דבריך לשיעורין ע"כ, ומבואר דפשיטא ליה שאם אין כל הקדרה מכוסה כולל המכסה ה"ז הטמנה במקצת[ח]. וכן מפורש בדברי הר"ן בחידושיו שם שהביא את דברי הרשב"א וכתב שאינה ראיה כלל, דמתני' איכא לאוקמא כגון שהקדרה מכוסה כולה היא וכיסוי אלא שיש על הכיסוי בית יד כדרך שעושין לו עכשיו ואותו בית יד אינו מכוסה ואוחז ידו ונוטל את הכיסוי והן נופלות ע"כ. ומבואר ג"כ שמסכים להנחת הרשב"א שאם אינה מכוסה כולה אינה הטמנה מלאה אלא במקצת. **אולם** ר"ת בספר הישר סי' רל"ה כתב וז"ל וחמין שלנו שאנו טומנין אע"פ שיש סביבותיו מעט גחלים בגובה אצבע אין כאן איסור הטמנה דמשמע שמכוסה בה רובו או כולו ע"כ. ומבואר שגם ברובו חשיב הטמנה מלאה ולא במקצת.

הטמנה במקצת בשבת

המ"ב בסי' רנ"ג ס"ק ס"ט כתב בשם הט"ז ושאר האחרונים שגם בשבת עצמה - אם אינו טמון היטב בתוכם, שהוא פתוח מלמעלה שרי, דזה לא מקרי הטמנה כמ"ש רמ"א בסוף ס"א בהג"ה ע"כ. והחזו"א שם לשיטתו כתב שאין מקום להקל בזה עי"ש. אולם לפי מה שהעלנו, העיקר הוא כדעת הרמ"א וכדברי האחרונים הנ"ל שגם בשבת הדין כן.

ויש להוסיף שהטמנה במקצת המותרת בשבת היא גם בדבר המוסיף הבל, דהא לא שמה הטמנה כלל, ולכן אף סיר או חלה הנמצאים על הפלטה ומכסה את חלקם במגבת

ח. ועי' במש"ז בסי' רנ"ט בכללי שהיה והטמנה שהביא את דברי הרשב"א הנ"ל וכתב שמדבריו נראה כט"ז שאם הכיסוי מגולה הוי הטמנה מלאה. ואינו נראה כן וכנ"ל.

או שמיכה וכדומה, שלדעת כמה ראשונים חשיב מוסיף הבל מחמת דבר אחר [הפלטה], וכ״פ השו״ע בסי׳ רנ״ז ס״ח עי״ש - הדבר מותר, כיון שאין זה נקרא הטמנה כלל, וכפי שכתב בספר שש״כ פ״א סע״ז עי״ש.

סיכום

דעת רוב הראשונים שהנחת קדירה ע״ג גחלים או מקור חום אחר לא חשיבא ׳הטמנה׳, משום שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה, ואין ראיה מדברי רה״ג ור״ח לא כך. והשו״ע שפסק שהטמנה במקצת שמה הטמנה, וכדעת הרשב״א, לא ראה את כל הראשונים הנ״ל. וכיון שהוא מילתא דרבנן ורובם מקילים בזה - העיקר הוא להקל וכדעת הרמ״א ורוב חכמי אשכנז.

הטמנה במקצת גם בשבת וגם בדבר המוסיף הבל לא חשיבא הטמנה, ולכן מותר לכסות בשבת חלק מקדירה או חלה וכדומה, אף שהיא נמצאת על הפלטה ודינה לדעת כמה ראשונים והשו״ע בסי׳ רנ״ז ס״ח כדין דבר המוסיף הבל.

כדי שיחשב הטמנה במקצת, לכתחלה יש להשאיר מיעוט מהקדירה או החלה מגולה, וכדעת ר״ת. אולם הרוצה להקל שכל עוד אין הקדירה ׳כולה׳ מכוסה הוי הטמנה במקצת, וכסברת הרשב״א והר״ן, וכפסק כמה אחרונים, יש לו על מה לסמוך.

לח. הדלקת נר שבת משמאל לימין כמו בנר חנוכה

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

הב"י בסי' תרע"ו ס"ה האריך בדברי הפוסקים בהא דכל פינות שאתה פונות לא יהו אלא דרך ימין, והעלה שיש להדליק את נרות החנוכה משמאל לימין, דזה הוי דרך ימין, וכ"פ בשו"ע, וכ"ה מנהגנו. ולפ"ז נראה ברור שה"ה גם בנרות שבת שיש להדליק את השמאלי ואח"כ את הימני.

ובאמת שכ"כ בספר מקור חיים [בכרך] סוף סימן רס"ג וז"ל סדר הדלקת הנרות מימין לשמאל 'דכל פינות וכו' כמו בנר חנוכה' נ"ל ע"כ. וכונתו ברורה, דגם בנרות שבת ישנו לדין כל פינות וכו', אלא דהוא ס"ל שהביאור בכל פינות הוא לא כדעת הב"י - משמאל לימין, אלא כדעת הלבוש והט"ז [שהביא הבה"ל בסי' תרע"ו] שהכונה שמתחילים מימין לשמאל. וכ"נ קצת מדבריו בסוף סי' תרע"ו שכתב: כמה דעות שונות לפוסקים, ומנהגים בסדר מנורה שבבה"כ וטעמייהו, 'וע"ע מג"ד' [היינו ספר ט"ז] ע"כ. ועכ"פ מפורש בדבריו שגם בנר שבת ישנו לטעם ולדין ד'כל פינות'.

ובספר פסקי תשובות ראיתי דבר מתמיה בזה, שכתב בסי' רס"ג אות ט"ז: ותתחיל להדליק בצד ימין ע"כ, ובהערה 148 כתב בזה"ל: מקור חיים לחו"י בסוף הסימן. ומסתברא דאפילו לדידן שבנר חנוכה נקטינן שמתחיל בשמאל ופונה משמאל לימין, שאני נרות חנוכה שלמספר הנרות יש כוונה כנגד ימים הנכנסים, ומצוה אחת היא, משא"כ בנרות שבת כל נר ונר כמצוה בפני עצמו ע"כ. **ולא** ידעתי איך חלק בסברא על דברי המקור חיים והמציא מדעתו חילוק שבנרות שבת לא צריך דרך ימין, והרי המקור חיים עצמו כתב שכן צריך דרך ימין, אלא שהוא ס"ל שהפירוש הוא להיפך. **וגם** עצם חילוקו של הפסקי תשובות אינו נכון, שהרי גם בנרות שבת כל הנרות מצוה אחת הם אלא שהם כנגד זכור ושמור, ולכן המקור חיים פשוט לו שכן הדין גם בנרות שבת.

ובספר ילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני [מהדורת תשע"א] סי' רס"ד סכ"ו כתב בשם ספר 'אור ההדלקה' שכתב סברא מדנפשיה למה אין צריך משמאל לימין, ופסק כן למעשה שידליק מימין לשמאל עי"ש. ואין דבריו נכונים, ואשתמטתיה דברי המקור חיים הנ"ל[א].

וע"כ העיקר הוא שיש להדליק נרות שבת משמאל לימין כמו בנרות חנוכה.

א. הערת הרב אהרן כהן: עיינתי בילקו"י הנ"ל, וראיתי שבמחכ"ת מה שכתב בשם ספר אור ההדלקה אין דבריו מדוייקים. דתוכן דבריו הוא כך, דבתחילה כתב שיש להדליק 'משמאל לימין' - כמו מאי דקי"ל בנר חנוכה. ואח"כ כתב לפקפק בזה מצד 'דעת הגר"א' לעניין נר חנוכה שסובר שם שיש להדליק מימין לשמאל דוקא, ו'על זה' סיים דנראה דנר שבת שאני "שגם הגר"א יודה שאין בעיה להדליק מנר שמאל", וכפי שהסביר שם מדוע טעמיו של הגר"א שייכים דוקא בנר חנוכה, [ולדידן אדרבה צריך להדליק מדוקא מנר שמאל] ע"ש. ונמצא דמה שהביא הרב יצחק ל'מקור' עבורו - מקור לסתור הוא ע"כ.

לט. הדלקה בשמן שריפה בערב שבת ובערב יום טוב

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

במשנה בשבת דף כ' ע"ב מבואר שלא מדליקים נרות שבת בשמן שריפה. ובדף כ"ד ע"ב במשנה איתא אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט. ובגמ' בדף כ"ג ע"ב ביאר רבה שהטעם שאין מדליקין בע"ש הוא גזירה שמא יטה [משום שיש מצוה לבערו], ובעי"ט גזירה אטו ע"ש. ורב חסדא ביאר שמדובר בי"ט שחל להיות בע"ש ולכן אסור משום שאין שורפין קדשים ביו"ט, והביאה הגמ' ברייתא כדעת רב חסדא עי"ש, ולכן פסקו הראשונים כדעת רב חסדא. אלא שנחלקו הראשונים מה הדין בע"ש ובעיו"ט דעלמא;

הראשונים שאוסרים להדליק בשמן שריפה בע"ש ובעיו"ט

הרי"ד בפסקיו כתב בזה"ל דלאו למעוטי שאר שבתות וכו' אלא בא ליתן טעם למה נאסר, אבל מיהו הוא הדין לכל השבתות משום גזירה וכו' והאריך בזה עי"ש. וכ"כ נכדו **הריא"ז** שאין מדליקין בו בשבת גזירה משום יו"ט שחל להיות ע"ש עי"ש. וכן נקט בפשיטות **הרדב"ז** בהלכות תרומות פי"א הי"ח וז"ל ונ"ל דבשבת של חנוכה אין מדליקין בשמן של שריפה דאין שורפין קדשים בשבת דלא עדיף מנר ביתו ותנן אין מדליקין בשמן שריפה[א] ע"כ.

הראשונים שמתירים להדליק בשמן שריפה בע"ש ואוסרים בעיו"ט

הר"י מלוניל בדף כ"ג ע"ב כתב בזה"ל: אבל בשאר ערבי שבתות מותר להדליק בשמן שריפה דהא בחול קא מתחיל לאדלוקי, ומשום גזירה שמא יוסיף עליו שמן או יטה הנר, מפני שמצוה עליו לבערו, להא ליכא למיחש דהא מיבדל בדילי אינשי מיניה בשבת.

א. רבים מהאחרונים תמהו על דברי הרדב"ז הנ"ל עפ"י דברי הראשונים שנביא לקמן שפסקו בפשיטות שמותר להדליק בשמן שריפה בע"ש, ומהם בספר מטה אהרן [שאלוניקי תק"פ] דף ש"ג ע"ג [הובא בשד"ח מערכת חנוכה אות ג'], ספר היכל מלך [שאלוניקי תקע"ד], ספר אמר יוסף [שאלוניקי תקצ"א] על הרמב"ם שם, ועוד אחרונים. אולם להאמור מצאנו לו חברים בראשונים, ואם כי קשה על דבריו שכתב מדנפשיה שלא כדעת רוב הראשונים דלהלן, אולם אין עליו קושיא מהסוגיא עצמה וכנ"ל.

ובספר חזו"ע חנוכה עמ' פ"ה כתב ליישב את דברי הרדב"ז עפ"י הרמב"ן והרשב"א בשבת כ"ג ע"ב שכתבו בדעת אביי שאף בע"ש אסור משום שהוא דולק והולך בשבת, וכפי שיש דעה כזו בירושלמי ע"ש. ודבריו תמוהים טובא, דהא להלכה פסקו כל הפוסקים כדעת רב חסדא וכפי שהבאנו דהא תניא כותיה, ולא כדעת אביי, וכל מה שכתבו הראשונים הנ"ל זה רק בביאור הגמ' לבאר דעת אביי, אולם הם עצמם כתבו להדיא שהלכה כדעת רב חסדא. ועוד שהרמב"ן גופיה כתב שם בסוף דבריו שא"א לומר שאביי חולק על רב חסדא בהא, ובודאי ס"ל לאביי שאין בהדלקה בע"ש ועי"ט משום שריפת קדשים ביו"ט, כיון שהוא מדליק מבע"י עי"ש. ואם אפשר ליישב את דברי הרדב"ז זה כפי שכתבנו לפי דעת הרי"ד והריא"ז.

אבל ביום טוב דלא בדילי אינשי מיניה דהא מותר לטלטל הנר בזמן שהוא דולק, ואסור להדליק בו בנר של יום טוב אפילו מבעוד יום גזירה שמא יטה או יוסיף עליו מאותו שמן עצמו ע״כ. והעתיקו **המיוחס לר״ן** שם [כדרכו]. וכ״כ **המאירי** בדף כ״ד ע״ב בביאור המשנה: ובערבי ימים טובים מיהא אעפ״י שמדליק בחול יש לאסור שמא מתוך שאתה מתירו להדליק ממנו לצורך יום טוב מוסיף ממנו בלילי יום טוב ע״כ. וכ״כ עוד בדף כ״ג ע״ב בביאור הגמ׳ עי״ש. וכ״כ **האבודרהם** בפירוש משנת במה מדליקין בסתם עי״ש.

הראשונים שמתירים להדליק בשמן שריפה בין בע״ש ובין בעיו״ט

אולם דעת רוב הראשונים כפשט הגמ׳ שכל האיסור הוא רק ביו״ט שחל בע״ש, אבל בעיו״ט שרי; כ״כ **הרמב״ן** בחידושיו בדף כ״ג ע״ב בזה״ל דלפום סוגיין משמע דמילתא ברירא היא גבייהו דכו״ע דמבע״י לית בה משום שריפת קדשים אעפ״י שהוא הולך ודולק ׳בי״ט׳ ובשבת. ובירושלמי פליגי אגמ׳ דילן והתם נמי פליגי בהך סברא עי״ש. וכ״כ **הריטב״א** שם יותר במפורש וז״ל אבל בשבת דעלמא שמדליקה בחול הרי הוא מותר, וכן ביו״ט דעלמא כשמדליקה מבעוד יום ביום חול, דאיסור שריפת קדשים ביו״ט אינו אלא מטעם דמלאכה, דשריפה לא דחיא יו״ט, ועיקר המלאכה בשעת ההדלקה היא וכל שמדליקה בחול מותר להיות הולכת ודולקת בשבת או ביו״ט, וזה פשוט ע״כ. וכן מתבאר מדברי **הרמב״ם** בפה״מ משנה א׳ שכתב ואיסור שמן שריפה ׳אינו אלא׳ ביו״ט שחל בע״ש עי״ש, הרי ששינה מלשון הגמ׳ שכתבה בסתמא ׳הכא ביו״ט שחל להיות בע״ש עסקינן׳, וכתב ש׳אינו אלא׳, ומבואר להדיא שבערב יו״ט דעלמא שרי. ובחיבורו השמיט הרמב״ם דין זה של הדלקה בשמן שריפה ביו״ט שחל בע״ש, ובשלמא אם האיסור הוא רק ביו״ט עצמו - אפשר ליישב קצת, שהרמב״ם סמך על מה שכתב בעלמא שאין שורפין קדשים ביו״ט, אולם אם יש איסור מחודש של גזירה גם בע״ש או בעיו״ט הו״ל לרמב״ם לכתוב דין זה, דהא לא שמעינן ליה מעצם האיסור של שריפה ביו״ט גופיה, וע״כ דלית ליה לרמב״ם איסור זה כלל[ב]. וכ״נ גם מדברי **הר״ן** בדף י׳ ע״ב מדפי הרי״ף שכתב: ושמן של תרומה נמי אע״ג דבשעת הדלקתו מותר ליהנות ממנו כדאיתא בגמרא אפ״ה גזרינן תרומה אטו קדשים כך פי׳ רבינו יצחק ז״ל ועיקר. הלכך ביו״ט שחל להיות בע״ש אין מדליקין בשמן שריפה לפי שהוא צריך להדליק בע״ש שהוא ביו״ט ואי שרית ליה אתי למשרף קדשים ביו״ט ע״כ. הרי שההדלקה ביו״ט היא גזירה משום קדשים, ולפ״ז נראה שבעיו״ט לא גזרינן, דהוי גזירה לגזירה. וגם מסתימת דברי הר״ן שם ובדף י״א ע״ב נראה שרק יו״ט עצמו שחל בע״ש גזרינן עי״ש, וזה מתאים לטעמו הנ״ל. וכן מבואר בדברי **בעה״מ** בדף י׳ ע״ב בסוף דבריו שכתב ורב חסדא לא משמע ליה מתני׳ הדלקת יו״ט כעין שבת, ולעולם הדלקת יו״ט - בעיקר יו״ט בלבד הוא ולא מעיו״ט ואין בה אלא משום שריפת קדשים ביום טוב עי״ש, ומבואר שבעיו״ט שרי. ואע״פ שסיים שם וזה הפירוש הוא דחוק כמעט במקום הזה בהא דתניא כוותיה דרב חסדא ודעתי נוטה לפי׳ ראשון עי״ש, מ״מ

ב. ועי׳ במראה הפנים על הירושלמי פ״ב ה״א ובאור שמח פ״ה משבת הי״א שכתבו שהרמב״ם ס״ל למעשה שמותר להדליק בשמן שריפה גם ביו״ט עצמו. אולם אינו מוכרח, וכפי שהבאנו מפה״מ, וכפי שביארנו בדבריו.

הנחה זו שלרב חסדא מותר להדליק בעיו"ט לא תלויה בב' הפירושים, אלא מחמת דבר צדדי העדיף לפרש אחרת את הסוגיא, ודוק היטב בדבריו שם.

וכן מתבאר מדברי הראשונים שסתמו בזה והעתיקו את הגמ' דמיירי ביו"ט שחל בע"ש, ולא כתבו שה"ה בע"ש או בעיו"ט, וגם לא העתיקו את דברי אביי ששייך לגזור שמא יטה וכדומה, שסתמם כפירושם שרק ביו"ט עצמו אסור; ז"ל **הר"ח** שם אוקמה רב חסדא ביום טוב שחל להיות ע"ש עסקינן דבעי אדלוקי נר של שבת מבעוד יום ונמצא מדליקו 'ביום טוב' ואין מדליקין שמן שרפה 'ביום טוב' דקיי"ל שאין שורפין קדשים 'ביום טוב' עי"ש. וכ"כ **הרי"ף** בדף י' ע"ב וביו"ט שחל להיות ע"ש עסקינן עי"ש. וכ"כ **ר' נתן אב הישיבה** שמן תרומה שנטמא והוא עומד לשריפה אסור לשרפו 'ביו"ט' לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט ע"כ. וכ"כ **בסידור חסידי אשכנז** בפירוש משנת במה מדליקין וז"ל ומתני' ביו"ט שחל להיות בע"ש עסקינן לפיכך אין מדליקין, לפי שאין שורפין קדשין ביום טוב עי"ש. וכ"ה **בהשלמה**, **במאורות**, **ובארח"ח** הלכות תפלת ערב שבת אות ט"ז: וביו"ט שחל להיות בע"ש עסקינן לפי שאין שורפין קדשים בי"ט ע"כ. וכ"כ **ר' פרחיה** והאי מתני' דקאסרה לכהן להדליק נר שבת בשמן שריפה מיירי כשהיה יום ששי יום טוב ע"כ.

וכן מבואר בדברי **הפמ"ג** בסי' תמ"ו מש"ז סוף אות ג' שהובא **בכה"ח** שם אות י"ב, שכתב עפ"י דברי הירושלמי בפסחים פ"ב ותשובת הרשב"א בסי' ע"א, שאפילו לסוברים שביעור חמץ בשריפה, ואסור לשורפו ביו"ט עצמו כמו נותר - מ"מ לשורפו בעיו"ט והולך ונשרף ביו"ט מותר. ואע"פ שהרשב"א שם ביאר בירושלמי שכל שאסור לשורפו ביו"ט אסור לשורפו בעיו"ט - מ"מ לדעת הבבלי בשבת כ"ג ע"ב כל האיסור הוא רק לבער קדשים ביו"ט שחל בע"ש אבל בע"ש שרי, וה"ה בעיו"ט עי"ש[ג].

וא"כ כיון שהנידון כאן הוא בדרבנן, ופשטות הבבלי להתיר בע"ש ובעיו"ט, וכ"ד רוב הראשונים, הן שכתבו להדיא והן שסתמו, והרי"ף והרמב"ם ביניהם - **העיקר דשרי להדליק בשמן שריפה בין בע"ש ובין בעיו"ט**, **וכן בע"ש של חנוכה בין נרות שבת ובין נרות חנוכה** [כמבואר ברמב"ם פי"א מהלכות תרומות הי"ח עי"ש].

ובחזו"ע תרו"מ עמ' רל"ה פסק בהלכה למעלה לאסור בעיו"ט, ובהערה למטה לא ביאר טעמו, ואולי הוא משום שזוהי סברא מציעתא. אולם להאמור **דעת רוב הראשונים להתיר גם בעיו"ט**, כנגד ב' הדעות שאוסרות או בע"ש או בעיו"ט, **והעיקר הוא כדעת רוב הראשונים** ובפרט שהוא מילתא דרבנן.

ג. ובחזו"ע תרו"מ עמ' רל"ה כתב בשם הפמ"ג הנ"ל שמחלק בין שבת ליו"ט וכדעת הר"י מלוניל וסיעתו הנ"ל. ולא דק, וכמבואר בכה"ח הנ"ל בשמו שהוא מתיר גם בערב יו"ט.

מ. מסירת שיעור תורה לאחר ערבית בליל שבת לפני הקידוש

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת וישלח תשפ"ד.

בשבתות החורף שתפלת ערבית של ליל שבת נגמרת מוקדם, יש הנוהגים למסור שיעור תורה לאחד תפלת ערבית, משום שיותר קל להשאיר אנשים בבית הכנסת מאשר להביאם לאחר הסעודה לשיעור תורה, ושמעתי מהרה"ג אברהם יוסף שליט"א שכך נוהג עשרות שנים הרה"ג משה מאיה שליט"א וכך נהגו אחריו מרן הגרע"י זצ"ל ובנו הרה"ג אברהם שליט"א. ואמרתי לברר ענין זה, שהרי כתב הטור בריש סי' רע"א: וכשיבא לביתו ימהר לאכול מיד דתניא זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין 'בכניסתו' ע"כ. וכ"ה בקצרה בשו"ע שם, ולכאורה משמע שמיד 'בכניסתו' צריך 'למהר' לקדשו על היין, ואם מתעכבים בשיעור תורה אין זה מיד בכניסתו. אולם נראה שמנהג זה יסודתו בהררי קודש, וכבר היה לעולמים בזמן חז"ל בארץ ישראל, וכפי שנבאר בס"ד;

בירושלמי בסוטה פ"א ה"ד איתא: **ר"מ דהוה יליף דריש בכנישא דחמתא כל לילי שובא,** והוה תמה חדא איתתא יליפה שמעה קליה. חד זמן עני [האריך] דריש, אזלת בעית מיעול לבייתה **ואשכחת בוצינא מיטפי** וכו' [שאמר לה בעלה שתירק בפני הדרשן וכו'] עי"ש. ונראה שהדרשה היתה לפני הסעודה, שהרי הקפיד בעלה על זה שהנרות כבו, ואם כבר אכלו וסעדו ולאחר מכן היתה הדרשה - לא היה קפידא בזה. וכן הביא **מהרי"ש נתנזון** בהגהותיו לשו"ע סי' רע"א ראיה זו דשרי לדרוש או ללמוד ברבים לפני הקידוש עי"ש.

ובירושלמי בשבת פ"ד ה"א איתא: ספק חשיכה ספק לא חשיכה [מותר לטמון] מפני שלא חשיכה. הא אם חשיכה אסור לטמון בהן. תמן אמרין **מפני ביטול בית המדרש**. א"ר בא מפני החשד שאם אומר את לו שהוא מותר אף הוא אינו עושה אותן כל צורכו מבע"י. מתוך שאת אומר לו שהוא אסור אף הוא עושה אותו כל צרכו מבע"י. מה נפק מן ביניהן. לטמון שלג וצונין. על דעתיה דר' בא מותר. ועל דעתון דרבנן דתמן אסור ע"כ. ופירש **הפני משה**: מפני ביטול בית המדרש **שהיו נוהגין בלילי שבת אחר התפלה לדרוש לפני העם בדיני שבת** ואם תתיר לטמון בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל יניח מלעשות כן מקודם שחשיכה שיאמר עדיין יש שהות להטמין בדברים האלו אף משחשיכה ויבא לידי ביטול בית המדרש שמתוך כך ימנע מלילך לשמוע הדרשה עי"ש.

ובירושלמי בברכות פ"א ה"א איתא: אנן תנינן משעה שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן. תני רבי חייא משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פיתן בלילי שבת. ותני עלה קרובים דבריהן להיות שוין. איתא חמי משעה שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן יממא הוא ועם כוכביא הוא, **משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פתן בלילי שבת שעה ותרתי ליליא הוא** ואת אמרת קרובים דבריהן להיות שוין. אמר רבי יוסי תיפתר באילין כופרניא דקיקייא דאורחיהון מסתלקא עד דהוא יממא דצדי לון מיקמי חיותא ע"כ. ופירש **מהר"א**

פולדא על מה שאמר הירושלמי שהיו אוכלים שעה ותרתי לאחר תחלת הלילה: י״מ לפי **שדרכם היה להתאסף ולדרוש בליל שבתות** עי״ש.

ובירושלמי בביצה פ״ה ה״ב איתא: ר׳ אילא עני [האריך] בסדרא. סלק לביתא אשכחון דמיכין. רבע ליה על סולמא [והראשונים גורסים ׳דמך על תרעא׳] בגין דלא מקשה על תרעא בשובתא ע״כ [והובא בריי״ף ובראי״ש בסוף עירובין עי״ש]. וכתב מהרי״ש נתנזון הנ״ל שגם מירושלמי זה יש ראיה שמותר לדרוש או ללמוד ברבים לפני הקידוש עי״ש. **אולם** נראה שמזה אין ראיה, דנראה יותר שהיה זה לאחר הסעודה שהרי כשראה כן ישן לו על הדלת או על הסולם, ולא קידש ולא אכל, וע״כ שכבר אכל מקודם. וגם נראה שבני ביתו ישנו עד הבוקר, ודוחק לומר שאכלו לבד. **וכבר** מצאנו שהיו לומדים לאחר הסעודה בליל שבת, כמובא ביומא ל״ה ע״ב במעשה הידוע של הלל שבא ללמוד תורה אצל שמעיה ואבטליון והיה זה בערב שבת[א] בתקופת טבת, ומבואר שם שלמדו תורה עד הבוקר עי״ש. **ויתכן** שהיה הבדל בין בעלי הבתים לבין תלמידי החכמים, שבשביל בעלי הבתים היו מוסרים שיעור מיד לאחר ערבית, כיון שהם לא יבואו לאחר הסעודה. אולם תלמידי החכמים היו לומדים לאחר הסעודה במשך זמן רב.

ובשו״ת הרמ״ע מפאנו סי׳ ב׳ הביא את הירושלמי בברכות הנ״ל וכתב: ולפי דרכנו למדנו מנהגן של רוב ישראל משנים קדמוניות שלא להיות נדחפים אל ביתם בשבת לסעודת הלילה תכף אחר תפלת הערב אלא כל אחד לפי עונג שלו, והנח להם לישראל שבני נביאים הם, ושפיר מקיימינן זכרהו על היין בכניסתו כל זמן שאין נכנסים לסעודה אלא בקדוש היום, וכל שכן דיין ודאי דרבנן הוא ומצות זכירה שהיא דאורייתא קימנוה

א. יש ׳ערב׳ שבת שמשמעותו ׳ליל׳ שבת

הנה הביטוי ׳ערב שבת׳ בתלמוד משמעו בד״כ ליום שישי, ו׳ליל שבת׳ היינו הלילה של כניסת השבת. אולם מצאנו בכמה מקומות שקראו לליל שבת - ׳ערב שבת׳; ביומא ל״ה ע״ב הנ״ל מבואר כן. ובכתובות ד׳ בין כך ובין כך לא יבעול לא בערב שבת ולא במוצאי שבת וכו׳, ופרש״י בערב שבת - בליל שבת מפני שעושה חבורה וכו׳ עי״ש. ובכתובות ס״ב ע״ב עונת ת״ח מערב שבת לערב שבת, וכתב רש״י שהוא ליל תענוג וכו׳, וכתב השטמ״ק שם בשם גאון עונה של ת״ח מלילי שבת ללילי שבת וראיה לדבר דאמרינן בריש מסכת ובין כך ובין כך לא בעיל לא במוצאי שבת ולא בליל שבת ואמרינן עלה בשלמא בע״ש משום חבורה אלמא ערב שבת הוא ליל שבת ע״כ. ובגיטין ל״ח ע״ב שתי משפחות היו בירושלים וכו׳ אחת קבעה סעודתה בערב שבת ושתיהן נעקרו, וכתב רש״י בפירושו הראשון וז״ל בערב שבת - בלילי שבת ואין כאן כבוד שבת דקיימא לן כבוד יום קודם לכבוד לילה עי״ש. ובפסחים ק״ט מחלקין לתינוקות קליות ואגוזין בערב פסח בשביל שלא יישנו, והכונה שם בליל פסח ממש. ובב״ק פ״ב ע״א בתקנות שתיקן עזרא אוכלין שום בערב שבת, ובנדרים ס״ג ע״ב קונם שום שאני טועם עד שתהא שבת אינו אסור אלא עד לילי שבת שלא נתכוון זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לאכול בשום עי״ש, ובראשונים שם שהוא משום תקנת עזרא. ובגנזי שכטר ח״א בתחלתו עמ׳ ג׳ מובא מדרש מעשה באגריפס המלך שאכל תבשיל בערב שבת וערב לו וכו׳ ובערב שבת אפילו עני שבישראל נח ומתענג וכו׳, והכונה שם לליל שבת וכמו שציין בהערה שם. וכן בספרו פירושים וחידושים בירושלמי ח״א עמ׳ 8 הערה 10 עי״ש. ושמעתי כמה ת״ח שגוערים במי שקורא לליל שבת ׳ערב׳ שבת, ואומרים שזוהי שפת החילונים וכו׳. אולם להאמור גם חז״ל השתמשו בלשון זו, ואין לגעור במי שאומר כן.

בתפלה בכניסתו דוקא דחתמינן בה מקדש השבת עי״ש. הרי שכתב שהמנהג היה גם ללא לימוד תורה, שאין ממהרים לסעוד תיכף לאחר התפלה, וביאר ש׳בכניסתו׳ היינו בכניסה ׳לסעודה׳, ועוד שעיקר הקידוש הוא בתפלה. וכ״ש לצורך לימוד תורה וכ״ש תורה דרבים, שהדבר מותר וכפי שנהגו בזמן חז״ל.

וע״כ נראה שמותר לכתחלה למסור שיעור לאחר תפלת ערבית בליל שבת בלילות החורף הארוכים, וכמובן שהדבר צריך להיעשות בהסכמת בני הבית, שהרי תיקנו הדלקת נרות שבת משום שלום בית, ודרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

מא. האם אמרינן בקידוש הבוקר אע"פ שיצא מוציא

נדפס בירחון 'אור תורה' טבת תשפ"ג.

הב"י בסי' רע"ג ס"ד כתב בזה"ל כתב המרדכי בפרק ערבי פסחים (לה.) דקידוש דשחרית אינו יכול להוציא אחרים אם הוא מתענה כיון שאינו מברך אלא ברכת הנהנין לבד, אבל ריי"ו כתב בח"א (סו.) שאע"פ שאינו מברך אלא ברכת הנהנין כיון דמשום דמצוה לקדש הוא מברך מוציא את אחרים. וכיוצא בזה כתב רבינו בסימן תפ"ד שנחלקו הפוסקים לענין אם יכול להוציא אחרים מברכת בורא פרי האדמה דטיבול ראשון אע"פ שאינו טועם עמהם, ודעת הרא"ש שיכול להוציא וכן נראה מדברי הרי"ף והכי נקטינן ע"כ. ויש להוסיף שכדעת רי"ו כן מתבאר מדברי התוס' בפסחים ק"ז ע"א וכמ"ש הערך השולחן בסי' רע"ג אות ה' והגרע"א בהגהותיו לשו"ע שם. וכ"ד הרא"ש גבי ברכת הבשמים במוצ"ש שהביא הטור בסוף סי' רצ"ז שאביו הרא"ש הורה לו שמי שאינו מריח יכול לברך עבור מי שמריח, וביאר הב"י דאע"ג דאין חובה להריח בשמים, כיון שחכמים קבעו אותו מנהג הוה ליה מצוה ודמי לקדושא וברכת המוציא של מצוה עי"ש. ומבואר שאף ברכת הנהנין שעשאוה מנהג וכ"ש חובה אמרינן בה אע"פ שיצא מוציא.

ומש"כ הב"י שכ"ד הרי"ף בסי' תפ"ד - הב"ח בסי' תפ"ד כתב שאין מדבריו ראיה, דהא איכא לפרש דבריו דמברך בורא פרי האדמה לגבי מרור כמו שמברך המוציא לגבי על אכילת מצה, ובורא פרי הגפן לגבי קידוש, דהני כולהו ודאי חד טעמא אינון דמצוה נינהו והמצוה תלויה בברכת ההנאה ולפיכך יכול לברך עי"ש.

ומצאנו לכמה ראשונים דס"ל כדעת **המרדכי**; כ"ד **ר' דוד** בדף ק"ז ע"א עי"ש, **ר"י קרקושא** - מובא בחידושי הריטב"א סוף פסחים, **ריטב"א** בהלכות ברכות פ"ב הכ"ד [ולשיטתו בר"ה כ"ט שרק היכא שברכת הנהנין נגררת אחר ברכת החובה כמצה וקידוש לילה אמרינן אע"פ שיצא מוציא עי"ש] **ואהל מועד** ריש שער קידוש והבדלה עי"ש.

ולמעשה נראה שיש לומר בזה סב"ל כדעת הראשונים הנ"ל. והשו"ע ושאר האחרונים לא ראו את הראשונים הנ"ל ולכן לא חשו להם כיון שחשבו שהמרדכי יחיד, ולפי האמור אינו כן וכנ"ל. ועי' בספר **בני ציון** [ליכטמאן] סוסי' קס"ז שהביא את חידושי הריטב"א [שהוא הר"י קרקושא] והאהל מועד, וכתב שלכתחלה יש להחמיר בזה דלא כשו"ע עי"ש. וכ"ש למה שהבאנו עוד מדברי ר' דוד והריטב"א

בהלכות ברכות שבודאי יש לחוש לזה, ולכן אם אינו שותה לא יברך להוציא אחרים בקידוש הבוקר[א].

א. הערת הרב יוסף פרץ: בהאי דינא מסתבר שגם אם הבית יוסף היה רואה הראשונים הנ"ל לא היה חוזר בו, כיון שהרא"ש והרי"ף [כפי שהבין בדעתו] מתירים, הרי הם עמודי ההוראה ופוסק כמותם נגד שאר ראשונים, וכ"ש שגם התוס' אזלי בהאי שיטתא. ודו"ק עכ"ד.
אולם שתי תשובות בדבר. חדא שאף שהרי"ף והרא"ש והתוס' סוברים לברך - מ"מ כיון שיש כמה וכמה ראשונים שסוברים לא לברך - מנין שהב"י היה פוסק לברך? ועוד, שאף אם הב"י היה פוסק לברך - אנו פוסקים סב"ל נגד עמודי ההוראה ונגד הב"י, וראיה מדברי הבני ציון וכנ"ל.

מב. ריבוי הנאה במעשה גוי בשבת

נדפס בירחון 'אור תורה' כסלו תשפ"ג, וכאן בהרחבה.

הטור והב"י בסי' רע"ו הביאו את דברי סה"ת סי' רנ"ב שכתב שאם נר אחד דלוק בשבת וגוי הדליק בשבת הרבה נרות או נתן באש עצים הרבה מותר ישראל ליהנות מהן כיון שמתחלה היה יכול ליהנות קצת מן הנר או מן האש ע"כ. והעתיקוהו חכמי צרפת ואשכנז הרגילים להמשך אחריו [כסמ"ג ומרדכי ועוד], וכ"פ השו"ע שם בס"ד, וכן נקטו רוב האחרונים בפשיטות.

אולם בספר **תורת שבת** בסי' רע"ו חלק על דין זה וז"ל הדין הזה הוא קולא גדולה ולא נמצא רמז ממנו ברש"י ותוס' ולא בריי"ף וברמב"ם, דבגמ' נאמר נר שהודלק בשביל ישראל אסור להשתמש לאורו מבלי לחלק בין יש שם נר דלוק כבר או לא וכו' והאריך בזה וסיים ואף שאינני כדי לחלוק ובודאי שהדבר תלוי בקוצר השגתי מ"מ לכל אדם כמוני שאינו יודע להשוות הדין הזה עם מה שנאמר במשנה אני אומר שלא להשתמש בנר חדש שהדליק הגוי אף בעוד שהנר הראשון דולק עי"ש.

ואכן, מה שכתב **שמסתימת שא"ר** נראה דלא כסה"ת - כ"ה במפורש בכמה ראשונים; כן מפורש **בספר העתים** סוסי' קנ"ט שהעתיק את סוגיית הגמ' בדף קכ"ב וכתב שמעינן מהני שמעתתא דאלו אדליק גוי נר בבית ישראל אסור לאשתמושי הישראל לאותו נר דודאי אדעתיה דישראל קא עביד דהוא מארי דביתא. **ואם מתקן הנר נמי לאפושי נהורא ה"נ אסור לאשתמושי להההוא נר ישראל וכו' ומי שמיקל ומתיר בתיקן הנר באפושי נהורא ומשים חילוק בין אפושי נהורא להדלקתו - שלא כהוגן עושה, וטועה ומטעה ואסור לספר הימנו וכו'. והאי דאצטרכינן למיכתב האי מילתא משום דאיכא קצת ארצות שבארצות אדום שמתקנין להם עבדיהם ושפחותיהן הנר בלילי שבתות ואיסורא גדולה הן עושין ומצוה להוכיחן על כך שלא ישנו באיולתן** ע"כ. ומבואר שזהו מנהג שנהגו באשכנז אבל בספרד ובשאר ארצות לא נהגו כן ולא התירו הדבר. וכ"ה **בספר האורה** לרש"י סי' נ"ד [וכנראה הוא העתקה מספר העתים] וז"ל ואלו גוי דמדליק נר בביתא בשביל ישראל אסור לישראל לאשתמושי לאותו הנר דודאי אדעתא דישראל הוא מדליק דהוא מריה דביתא. ואי מתקן הנר[א] לאפושי נהורא ה"נ אסור לאשתמושי לאותו הנר ישראל ע"כ. וכ"ד **שה"ל** בסי' קי"ד וז"ל ודלא כדברי התרומה דקאמר אם היה מעט אש להתחמם כנגדה ובא הנכרי והרבה עצים והרבה האש **וכן אם היה נר דולק ובא הנכרי והדליק נרות הרבה מותר לישראל להנות באותו האש והנרות**. או י"ל אפילו לדברי התרומה דכיון שיש בה כדי חימום בדוחק ויש שם נר אחד מותר ומה שאנו אוסרים כגון שלא היה שם נר כלל. אבל **ר"ת** כתב נכרי שעשה מדורה והרבה בשלהבת כדי שיתחמם ישראל אסור. וה"נ מסתברא **דכל חיתוי וחיתוי**

א. הנה הם מיירו שמתקן את הנר עצמו, ולא שמדליק נר אחר, ונראה שכ"ש הוא, אם בנר שכבר דולק והוא רק מתקנו אסרו, כ"ש כשמדליק נר אחר שלא היה בעולם כלל שיאסרו אף שהוא תוספת אורה.

שעושה הנכרי בגחלים בשביל ישראל אסור ע״כ. וכ״ה בקצרה באגור סי׳ תצ״ה ר״ת אסר ליהנות ממדורה שהרבה הגוי לצורך ישראל אע״פ שהיה אש בתחלה, ובעל התרומות התיר. וכן התיר נר שדלוק והדליק הגוי יותר בשביל ישראל ע״כ. ומבואר מדבריהם דלא מיירו כלל שהגוי הדליק לצורך עצמו ומחשש שמא ירבה עבור ישראל אלא שהגוי הרבה עבור ישראל ומדין ריבוי הנאה ואסרו הדבר דלא כסה״ת. והב״י הב״ד שה״ל מהאגור לענין האם יש חשש שמא ירבה באש שהדליק הגוי לצורך עצמו או לא וכדעת הטור עי״ש. ואמנם באגור עצמו ניתן ללמוד כדברי הב״י, דהא המדייק בדבריו יראה שאת דברי האוסרים הביא רק לענין ׳מדורה׳, ואת דעת המתירים הביא לענין ׳נר׳, ובזה אפשר לומר שהאוסרים אסרו רק במדורה מחשש שמא ירבה, וכדעת הטור. אולם בדברי שה״ל שהעתקנו בשלמותם מבואר שהאוסרים אסרו גם בנר, וגם במדורה הסיבה שאסר שה״ל זה משום שעושה את החיתוי לצורך הישראל ולא מחשש שמא ירבה בפעם אחרת, וא״כ מבואר להדיא בדברי ר״ת ושה״ל דלא כדעת סה״ת. ומה שהב״י לא הבין כן זה משום שראה את דברי שה״ל בקצרה באגור וכנ״ל.

ונראה שהעיקר לדידן לאסור ריבוי הנאה כסתימת שא״ר וכמו שכתבו במפורש הראשונים הנ״ל. ולא שייך בזה ספיקא דרבנן לקולא, דהא סה״ת חשיב יחיד לעומת ג׳ דעות שונות האוסרות. ועוד שלא ראה את החולקים ויתכן שהיה אוסר אם היה יודע שיש חולקים. ובפרט שזהו מנהג אשכנז וצרפת [קצת ארצות שבארץ אדום] וכמובא בעתים, ובספרד ובשאר ארצות לא נהגו כן, וכיון שגם ר״ת ושה״ל לא הסכימו להיתר, וכ״נ מסתימת שא״ר - כ״נ עיקר.

מג. דילוג א-ל אדון, הכל יודוך ולא-ל אשר שבת בשביל תפלה בצבור

נדפס בירחון 'אור תורה' ניסן תשפ"ג, וכאן בהרחבה.

כתב הטור בסי' רפ"א: ונוהגין באשכנז ובצרפת לומר 'לאל אשר שבת', ורב עמרם ג"כ כתב. ובטוליטולא אין אומרים אותו ע"כ. ונראה מדבריו ש'הכל יודוך' וכו' כל הקהילות נהגו לומר. וכן מתבאר מדברי האבודרהם שהעתיק את כל נוסח הכל יודוך וכו', וכתב בסוף שיש מקומות שנוהגים לומר לאל אשר שבת מכל המעשים וכו' עי"ש, ומבואר שרק זה תלוי במנהג המקומות.

אולם בסדר התפלות לרמב"ם ובסידור ר"ש בן נתן העתיקו את נוסח יוצר בשבת כבחול. ורס"ג לא הזכיר הכל יודוך ואל אדון אלא כתב ויש מוסיפים ביוצר אור לפני שאומרים בורא קדושים אל אשר שבת וכו'. והדיבורים האלה וכו' אע"פ שאין להם עיקר אינם מזיקים לאומרם ואינם מפסידים את תפלתו עי"ש. וע"ע באוה"ג ברכות עמ' 33 תשובת רב שרירא גאון שהזכיר אמירת אלף בית דחזנותא בשבת בברכת יוצר שנוהגים לאומרו עי"ש.

וספר העתים עמ' 251 האריך בזה וזת"ד וכן נמי האי דנהגו למימר בכל שבת הכל יודוך ומסיימי בה של שבת שהיא לאל אשר שבת וכו' חזי לן דלאו דוקא, ומאן דעביד הכי מכמה אנפין טעה וכו', הלכך מה שראוי לעשות בהכל יודוך מאן דבעי למימריה יאמר אותה לאחר ברכו קודם שיפתח ביוצר אור ומסיים הכל יודוך ואשר שבת מכל המעשים עד ומנחיל מנוחה וכו' ואח"כ פותח בא"י וכו' יוצר אור כמו בחול וכו' עיש"ב. וספר הבתים שערי ק"ש שער א' אות י' כתב וז"ל כתב הרב בעל העתים שמה שאנו מוסיפין בברכת יוצר של שבת טעות הוא בידינו מפני שהוא תוספת שנוי מטבע, אבל נשמת כל חי הוא קודם לברכה ואין בו משום תוספת ולא שנוי מטבע ע"כ. וכבר נתפשט המנהג לאמרו בכל הגלות, ושמעתי שנוסח זה תקנו הגאונים הראשונים, והם היו מקובלים מן האמוראים, לפיכך אין לשנות המנהג ע"כ. אולם לא ראה את נוסח הרס"ג, רשב"ץ והרמב"ם הנ"ל.

ומעתה נראה פשוט שאם לא יספיק תפלה בצבור ידלג הכל ויאמר כיום חול וכדעת הראשונים הנ"ל, ודלא כמ"ש המ"ב בסק"ג בשם הח"א שלא ידלג לכתחלה הנוסח דלאל אשר שבת או הכל יודוך כדי להתפלל בצבור שהרי כ"ז נזכר בזהר [תרומה דף קל"ב, ויקהל דף ר"ה ע"ב, רע"מ פינחס דף רל"ד ע"ב] ש"מ שנוסח ברכה כך היא ע"כ. דלפי האמור אין זה עיקר הנוסח אלא הוספה, וחלק מהגאונים והראשונים לא הזכירוה כלל, ותפלה בצבור עדיפה. <u>ומה</u> גם שבזוהר הוזכר רק אל אדון, ולא הוזכר לאל אשר שבת, וכפי שהבאנו לעיל בספרד יש מקומות שהיו אומרים אל אדון ולא לאל אשר שבת, ומבואר דלאו בחדא מחתא מחתינהו, וע"כ גם אם היה ראיה מהזוהר - זהו רק

לאל אדון ולא לאשר שבת מכל המעשים. **אולם** גם לענין אל אדון אין להביא ראיה מהזוהר דכבר נודע שיש בזוהר הוספות רבות, ויתכן שגם קטעים אלו הם מאוחרים. וע״ע בשו״ע הרב בסי׳ רפ״א שכתב שהוספות אלו רשות הם, וגם לדבריו נראה שידלג בשביל תפלה בצבור.

וע״כ נראה שעדיף לדלג את ההוספות שמוסיפים בשבת שהם מהכל יודוך עד תתברך, ולומר את הנוסח כבחול בשביל להספיק תפלה בצבור[א].

א. הערת הרב אהרן גבאי: וכן אני נוהג בס״ד זה עידן ועידנים.

מד. האם יש ברירה בשני מינים ניכרים

נדפס בירחון 'אור תורה' אייר תשפ"ג.

ידועים דברי הב"י בסי' שי"ט בשם תה"ד סי' נ"ז שהסתפק בשני מיני דגים אי שייך בהו ברירה כיון שהם ניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות או לא, ונטה להחמיר משום דספק חיוב חטאת הוא. והרמ"א בס"ג ושאר האחרונים פסקו להחמיר. אולם הלבושי שרד [שציין הכה"ח באות כ"ט] כתב על דברי הרמ"א בזה"ל כלומר דלא תימא דאין שייך בורר אלא בשני מינים מעורבים, 'כלשון המחבר', וכאן אין מעורבין ע"כ. ונראה מדבריו שהשו"ע שכתב 'מעורבין' לית ליה חומרת הרמ"א מחמת ספקו של תה"ד.

והנה בגמ' בדף קמ"ב ע"א איתא שמותר לטלטל תרומה טהורה עם טמאה. ושאלה הגמ' נישדינהו לארעא ולינקטינהו לטהורה וכו'. וכתב הר"י מלוניל בדף קט"ז ע"ב וז"ל **ויברור הטהורה מן הטמאה שהרי שני מינים נכרים הם** ע"כ. ומבואר 'כסברת הלב' של תה"ד שבמינים ניכרים לא שייך בורר, אלא שתה"ד לא מלאו ליבו להקל בחיוב חטאת מסברא בעלמא ללא ראיה ברורה עי"ש, אולם אנן דחזינן לר"י מלוניל שכתב בפשיטות כן - נראה ברור דסגי להצטרף לסברת הלב של תה"ד ולהתיר בזה, וגם תה"ד אפשר שהיה מיקל אם היה רואה דבריו.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שבשני מינים 'ניכרים' אין איסור בורר וכדעת הר"י מלוניל, וכמשמעות השו"ע.

מה. גדר כלאחר יד בשבת

נדפס בירחון 'אור תורה' אלול תשפ"ג, וכאן בתוספת[א]

כתב מהר"ח או"ז בסי' ל"א: נ"ל שאין שינוי מועיל אלא כשגוף המלאכה נעשית ע"י שינוי כמו יונק דהוי כלאחר יד וכיוצא בזה. אבל אם היה בשבת ומעמיד קדירה אצל האש כלאחר יד וכשהיא מתבשלת אין שום שינוי היה חייב עי"ש.

וראיתי לכמה מחכמי הזמן שהבינו בדבריו שרק אם יש שינוי 'בתוצאה' חשיב שינוי, והקשו על דבריו ממלאכה הוצאה שמבואר בשבת צ"ב ע"א שהמוציא במרפקו וברגלו וכדומה פטור מטעם שינוי. **אולם** המעיין בדבריו יראה שאין כונתו לחילוק הנ"ל אלא כונתו **שרק אם יש שינוי 'בשעת המלאכה' חשיב שינוי**. ולכן בבישול - בשעת המלאכה, דהיינו בשעת הבישול, אין שינוי ולכן חייב. משא"כ בהוצאה - בשעת המלאכה, דהיינו ההוצאה עצמה, יש שינוי ולכן פטור.

ויש שהקשו מהגמ' בשבת מ' ע"ב שמבואר שם שבישול שמן ע"י שסכה ידיה בשמן חשיב כלאחר יד עי"ש. ולפי הנ"ל גם זו אינה קושיא, דשם בשעת הבישול חשיב שינוי משום שאין דרך לבשל כשהשמן על ידיה אלא בתוך כלי, משא"כ בנותן קדירה ע"י שינוי - בשעת הבישול אין שינוי.

ולפ"ז הדלקת נר או כלי חשמלי בשינוי לא חשיב שינוי, שהרי בשעת המלאכה דהיינו 'כל' זמן שהנר דולק או הכלי פועל אין שינוי. ורק בכיבוי נר או חשמל שייך שינוי משום שהמלאכה היא רק בשעת הכיבוי ולא לאחר מכן. ולא מבעיא לפי מה שהעלנו בח"ב סי' מ"ב בביאור המושג 'גרמא' בשבת, שלדעת רוב הראשונים ומהר"ח או"ז בתשובה סי' פ"ג מכללם - כל מלאכה שנעשית על ידו כאשר הוא מחשב בזה מתחייב כאלו עושה בידים, וגרמא זהו רק דבר ש'ספק' יעשה ספק לא יעשה עיש"ב, שלפ"ז ודאי שהדלקת נר או חשמל וכדומה חשיבא מעשה בידים במשך 'כל' זמן ההדלקה, שהרי ודאי ידלוק. אלא אפילו לדעת התוס' שהבאנו שם שסוברים שכל דבר שאינו נעשה מיד הוי גרמא - הנ"מ כשהמלאכה מתחילה לאחר זמן, אבל בהדלקה - כשמדליק בתחלה הוא מדליק את כל השמן והפתילה, וכעין מה שכתב הרא"ש בביצה פ"ב סי' י"ז לגבי הנותן שמן בנר שחייב משום מבעיר, וכפי שהבאנו בח"ב בסימן הנ"ל בתחלתו עי"ש, ולכן כל זמן שהנר דולק חשיב שעת המלאכה, ולא אמרינן בזה כלאחר יד.

ומכיון שלא מצאנו חולק על דברי מהר"ח או"ז בראשונים, נראה שיש לנקוט כדבריו לפי הביאור הנ"ל ולפי הנפקא מינה שכתבנו בביאור שיטתו.

א. לאור הערתו של הרב אליהו סעאדה ב'אור תורה' תשרי תשפ"ד, ועוד ת"ח.

מו. מעין חתימה סמוך לחתימה בנוסח 'אתה יצרת' בשבת וראש חדש

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אלול תשפ"ג.

בנוסח 'אתה יצרת' של מוסף שבת וראש חודש יש הרבה שינויים בעדות ישראל בסוף הברכה בשילוב של הזכרת שבת וראש חדש, ובעיקר סמוך לחתימה - האם מזכירים שבת וראש חדש סמוך לחתימה כדי שיהיה מעין החתימה, מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, או שלא מזכירים שבת וראש חדש אלא שבת.

המקורות שמזכירים רק שבת סמוך לחתימה

דעת רע"ג, רב צמח גאון, רס"ג, רשב"ן, רמב"ם, מנהג ספרד, ארגוניה, ארם צובה ומרוקו [כת"י ליידן 94 מהמאה הט"ז בפאס שבמרוקו], שמזכירים **סמוך לחתימה רק שבת** ולא ראש חדש, והסדר הוא שמזכירים לקראת סוף הברכה את ענין ר"ח [חדש עלינו וכו'], ולאחר מכן את ענין שבת [קדשנו במצותיך וכו'] עם הסיום שבתות [או שבת] קדשך בא"י וכו' [אלא שיש שינויים קלים ביניהם כפי שיראה המעיין].

לגבי מנהג ארם צובה - בב' כת"י [אוקספורד 1146, וסינסיטי 2088] הסדר הוא: ישמחו במלכותך, חדש עלינו, 'וחוקי שבת וראשי חדשים' להם קבעת, קדשנו במצותיך, 'שבתות קדשך' וכו' בא"י. ולפ"ז סמוך לחתימה יש רק שבת ולא ר"ח, וכהגאונים והראשונים הנ"ל. אולם בדפוס רפ"ז הנוסח: וחוקי 'ראשי חדשים' להם קבעת, קדשנו במצותיך, 'ראשי חדשים ושבתות קדשך' וכו' בא"י עי"ש. וכנראה זו הגהה, והמנהג המקורי של ארם צובה, כפי שהוא בד"כ, הוא כדעת הרס"ג והרמב"ם וסיעתם.

המקורות שמזכירים שבת ור"ח סמוך לחתימה

לעומתם, מנהג אשכנז, צרפת, אנגליה, קטלוניא, פרובנס ורומניה **להזכיר שבת ור"ח סמוך לחתימה** כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה;

נוסח איטליה הוא ישמחו במלכותך, חדש עלינו וכו', 'ושבתות וראשי חדשים' להם קבעת בא"י וכו'. וכ"ה בסידור נוסח **אנגליה** כת"י 39535. וכעי"ז נוסח **רומניה** ['וחוקי' שבתות וראשי חדשים להם קבעת].

נוסח אשכנז הוא ישמחו במלכותך, רצה במנוחתנו וחדש עלינו וכו' כי בעמך וכו' 'ושבת קדשך להם הודעת וחקי ראשי חדשים להם קבעת' בא"י וכו'. וכ"ה בנוסח התפלה שבספר עץ חיים מלונדריש.

בפרובנס ברוב הנוסחאות הזכירו שבת ור"ח; בג' כת"י הנוסח הוא: קדשנו וכו' באהבה וברצון שבתות וראשי חדשים כי בישראל עמך בחרת וחקי ראשי חדשים להם

קבעת בא"י. בכת"י אחד וחוקי שבת וראשי חדשים להם קבעת בא"י וכו'. ובכת"י אחד והנחילנו באהבה וברצון שבתות וראשי חדשים בא"י.

ומאידך בכת"י אחד הוזכר רק ר"ח סמוך לחתימה: כי בישראל עמך בחרת מכל האומות וחקי ראשי חדשים להם קבעת בא"י. ובכת"י אחד הוזכר רק שבת בחתימה: באהבה וברצון שבת קדשך וישמחו בך אוהבי שמך בא"י. כך שנראה שרובם כן הזכירו סמוך לחתימה גם שבת וגם ר"ח.

בקטלוניא. בסידור שהוציא עידן פרץ הנוסח הוא חדש עלינו וכו' כי בעמך ישראל בחרת מכל האומות וחקי ראשי חדשים להם קבעת בא"י וכו'. אולם מעיון בכתבי היד עולה כי נוסח זה הוא נוסח כת"י ד' [כפי שקרא לו במבוא], שהוא כת"י מאוחר משנת רמ"ד. אולם בששה כת"י אחרים [כת"י א, ג, ה, ו, ח', וכן כת"י נים 13] הנוסח הוא וחקי 'שבתות' וראשי חדשים וכו'. וכן מפורש בשו"ת **התשב"ץ** ח"ג סי' כ"ט וז"ל תמהת בחתימת אתה יצרת שאין חותמין בה והנחילנו שבת וראשי חדשים כדי שיהא סמוך לחתימה מעין החתימה כמו שעושין בשבת וחולו של מועד [וכמנהג ספרד]. אין בנוסחתינו [קטלוניא] והנחילנו כלל אלא סוף הברכה הוא מתחיל חדש עלינו את החדש הזה כמו במוסף של חול ומסיים בה וחקי שבתות וראשי חדשים להם קבעת כדי שיהא סמוך לחתימה מעין חתימה, והשבת ג"כ חק הוא שנאמר שם שם לו חק ומשפט ודרשו בסנהדרין [נ"ו ע"ב] שבת ודינין במרה איפקיד ע"כ. שכך שודאי שהנוסח הרווח בקטלוניא הוא להזכיר שבת ור"ח[א].

והשטמ"ק בביצה י"ז ע"א כתב בשם **הריטב"א**: וצריך שיאמר סמוך לחתימה מעין החתימה, וחוקי ראשי חדשים להם קבעת בא"י עי"ש. ונראה שכונתו לאפוקי ממנהג ספרד וארגוניא שהיו מזכירים סמוך לחתימה 'רק' שבת וכנ"ל, וע"ז חידש להוסיף 'גם' וחוקי ראשי חדשים להם קבעת, דלמנהג קטלוניא לכל הדעות מזכירים ראש חדש סמוך לחתימה. ואפשר שיש ט"ס בהעתקת השטמ"ק וצ"ל בדברי הריטב"א וחוקי 'שבתות' וראשי חדשים להם קבעת, וכונתו לאפוקי מהנוסח היחידי של קטלוניא שמזכירים רק ר"ח, ודעתו כמו רוב הנוסחאות לומר גם שבת וגם ר"ח.

בצרפת היו כמה נוסחאות ומנהגים בזה; במחזור ויטרי ח"ב עמ' של"ג הנוסח הוא: ישמחו, קדשנו, כי בישראל עמך בחרת מכל האומות 'ושבתות להם נתת' וחוקי ראשי חדשים להם קבעת בא"י וכו'. וכתב המו"ל שבכי"נ חסר 'ושבתות להם נתת' וכנראה ט"ס הוא שהרי צריך מעין חתימה וכו' עי"ש. אולם נראה שאינו מוכרח שהוא ט"ס, דבכת"י צרפתים יש הרבה מהם שהנוסח הוא כמו כי"נ הנ"ל, ויש מעטים שהנוסח הוא

א. וכאן המקום להעיר ש'סידור קטלוניא' מהדורת עידן פרץ בהרבה מקומות אינו משקף את הנוסח הרווח בקטלוניא לפי מרבית כתבי היד והראשונים שיש לנו, אלא רק מראה שהיה כזה נוסח בקטלוניא באיזה כתב יד. ופעמים רבות רוב כתבי היד והראשונים הם דלא כנוסח המודפס שם. והרוצה לדעת נוסח קטלוניא הרווח יעיין בכתבי היד שהזכיר עידן פרץ במבוא, ויראה מהו הנוסח.

כבשאר כתה״י של המחזו״ר, ובכת״י אחד אף יש תוספת מעל המלה ׳ראשי׳ - ׳שבתות׳, ונראה מזה שהנוסח המקורי בצרפת היה ללא ׳שבתות׳ אלא שהגיהו כן משום הסברא של סמוך לחתימה.

עכ״פ נמצאנו למדים שהנוסח הקדום נראה שהיה ללא שבת ור״ח סמוך לחתימה אלא רק שבת, והוא הנוסח של הגאונים, הרמב״ם, ארצות המזרח וספרד. אולם הנוסח האירופאי שהוא איטליה, אשכנז, רומניא, ולאחר מכן גם צרפת וקטלוניא הוא עם הוספת שבת ור״ח סמוך לחתימה.

ביאור מנהג הגאונים, הרמב״ם וספרד שלא מוסיפים ראש חדש סמוך לחתימה

ולמנהג הגאונים והרמב״ם וסיעתם יש בסיס גם בדברי הרמב״ם בהלכותיו פ״ב מהלכות תפלה הי״א שכתב: שבת שחלה בחולו של מועד וכן ראש חדש שחל להיות בשבת וכו׳. במוסף מתחיל בברכה אמצעית בענין ׳שבת׳ [אתה יצרת וכו׳ כלית מלאכתך ביום ׳השביעי׳] ומשלים בענין שבת [׳שבתות קדשך׳ וכו׳] ואומר קדושת היום באמצע ברכה, וחותם בה בראשי חדשים מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, ובחולו של מועד חותם בה כמו שהוא חותם ביום טוב שחל להיות בשבת ע״כ. ועי׳ בכס״מ שם שביאר את דברי הגמ׳ בביצה י״ז ע״א לפי דברי הרמב״ם אלו. וכתב האו״ש שם שכך כתב הרמב״ם בסדר התפלה, וינוחו בם ישראל כו׳, שמסיים בשל שבת ע״כ.

אלא שיש לעיין במנהג הגאונים והרמב״ם וספרד מדוע באמת לא מסיימים מעין חתימה סמוך לחתימה. והתקשה בזה הרבה החק״ל בסי׳ ע״ג ובסוף הסימן הביא את דברי הרשב״ץ הנ״ל וכתב בזה״ל וכיון דבש״ס וכל דברי הראשונים מבואר דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה, וגם הריטב״א העיד שהיו אומרים סמוך לחתימה כי בעמך ישראל ומסתמא כך היה פשוט המנהג, וש״מ שגם הרשב״א והרא״ה והרמב״ן ושאר ראשונים כך דעתם, וגם התשב״ץ העיד על המנהג, וכן המשאת בנימין, וש״מ דבספרד וערי המערב ואשכנז כך המנהג, א״כ לא מצאתי סמך כלל למנהגנו, כי על כן זה דרכי כשאני מתפלל בלחש להוסיף בחתימה כי בעמך ישראל וכו׳ עד שאמצא סמך למנהגנו עכ״ד. אולם לפי האמור אין דבריו מדוייקים, דאכן מסתבר שהרמב״ן והרא״ה והרשב״א, וכן הריטב״א והרשב״ץ בודאי אמרו כן כיון שכך היה נוסח קטלוניא, וכך היה גם נוסח אשכנז ועוד. אולם אין זה נכון שזה גם נוסח ׳ספרד׳, ד׳קטלוניא׳ לחוד ו׳ספרד׳ לחוד, וגם במערב אמרו כבספרד וכנ״ל, וגם דעת הרמב״ם כן [וכפי שהעיר על דבריו מדברי הרמב״ם - בספר בית מנוחה דף רמ״ז ע״א עי״ש].

עוד כתב החק״ל שם: ושוב זיכני ה׳ ובא לידי סדר תפלות רב עמרם גאון, ושם ראיתי בסדר תפלת מוסף שבת ור״ח דאיתא שם כמנהגנו דאין בחתימה דאו״א רצה נא במנוחתינו וכו׳ מעין חתימה דר״ח. אלא ששם הביא הנוסח דאו״א דר״ח ודשבת דסמיכי אהדדי בלי הפסק, והשמיט ישמחו במלכותך, אף דבמוסף שבת סדרו עי״ש, וא״כ י״ל

דס"ל דהני מעין חתימה דר"ח ודשבת באורך, משא"כ במנהגינו ע"כ. ובספר בית מנוחה שם כתב ליישב מנהגנו על דרך זו, וכתב שמישמחו במלכותך אתחלתא דמעין חתימה דשבת, ולא הפסקה הויא בין מעין חתימה דר"ח לדשל שבת, ומחדש עלינו וכו' עד וינוחו בו כל ישראל מקדשי שמך הוי המעין חתימה דשבת ור"ח באורך סמוך לחתימה עי"ש. אולם תירוץ זה צע"ג לקרוא לכל האריכות הזו 'סמוך לחתימה', ואם כן - בטלת כל תורת מעין חתימה סמוך לחתימה, שהרי מקור האי דינא הוא בפסחים ק"ד ע"א לגבי הבדלה שאנו אומרים המבדיל בין קדש לחול [שזה העיקר של ההבדלה בין שבת ליום חול, ומוסיפים] ובין אור לחושך ובין ישראל לעמים, ובעיקרון אפשר היה לומר כאן בא"י המבדיל בין קודש לחול, אלא שצריך שיהא מעין חתימה סמוך לחתימה, ולכן מוסיפים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה עי"ש, והרי שם זה מאוד קצר ולמה שלא יחשב כל הנוסח הקצר ההוא מההתחלה למעין חתימה סמוך לחתימה, אע"כ שצריך שיהא ממש סמוך לחתימה 'במשפט' האחרון ולא בכמה 'פסקאות' אחרונות[ב].

והחק"ל שם סיים בזה"ל ובדוחק יש לקיים מנהגינו דאנן ס"ל דשבת ור"ח דשייך ביה תרי מעין חתימה - בחד מינייהו סגי, ומ"מ צ"ע ע"כ. אולם נראה שכך צריך ליישב מנהגנו, ואין לנו ראיה שלא כיישוב זה, ואדרבה מדברי הגאונים והרמב"ם ומנהג ספרד מוכח שלא צריך מעין 'כל' החתימה אלא מעין 'חלק' מהחתימה.

ונראה להוסיף שה'חלק' מהחתימה הוא החלק הראשון של החתימה עצמה, שהוא מקדש 'השבת' וישראל וראשי חדשים, וכיון שהחתימה מתחילה בשבת - ה'סמוך' לחתימה צריך להיות ג"כ מענין שבת, ולא מענין ר"ח.

ובזה אתי שפיר למה במועדים אנו כן נוהגים לומר והנחילנו וכו' 'שבתות ומועדי קדשך' וכו', והרי בר"ח אין אנו מסיימים אלא בשבת. ולפי הנ"ל אתי שפיר, שהרי במועדים - עיקר הנוסח הוא של המועד שהוא מתחיל אתה בחרתנו ומסיים והשיאנו, קדשנו במצותיך וכו' בשמחה ובששון מועדי קדשך וכו', וא"א היה לסיים רק בזה, שהרי מעין חתימה אמור להיות מענין השבת וכפי שחותמים מקדש 'השבת' וישראל והזמנים, ולכן 'הוסיפו' את השבת לנוסח העיקרי שהוא של המועד. משא"כ בר"ח שכל הנוסח של אתה יצרת הוא נוסח מחודש 'רק' לשבת ור"ח, ואינו נוסח שכבר קיים עבור ראש החודש, תקנו בסוף הברכה רק את ענין השבת שהוא העיקרי לענין סמוך לחתימה מעין חתימה.

ועל כן ודאי שהעיקר לדידן הספרדים הוא כמנהג ספרד המקורי שהוא כמנהג הגאונים והרמב"ם ועוד, **שלא מוסיפים סמוך לחתימה את ענין ר"ח אלא רק ענין שבת**, וגם

ב. הערת הרב אהרן גבאי: ועדיין יש מקום לשאול למה לא נחשיב את כל הברכה למשפט אחד ארוך, ולא יהיה בעיה של מעין חתימה, וכמו בברכות אחרות שהמעין חתימה נמצאת בתחילת המשפט האחרון אף שהוא משפט ארוך. אבל התשובה פשוטה שאם נחשיב את כל הברכה כאן למשפט אחד, א"כ תהיה הגדרתו "ברכה קצרה" ולא יהיה לה חתימה כלל, ואם יש לה חתימה בהכרח שאין זה משפט אחד אלא כמה משפטים של הבדלות שונות, וא"כ ממילא חייב להיות מעין חתימה במשפט האחרון ודוק.

זה חשיב למעין חתימה סמוך לחתימה, ואין לשנות ולהוסיף גם ענין ר״ח, וכמו שהעלה הבית מנוחה שם.

מז. ביאור מצות תשביתו שאור מבתיכם

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת ויקהל פקודי תשפ"ג.

נאמר בתורה [שמות י"ב ט"ו] אך ביום הראשון 'תשביתו' שאור מבתיכם. ונחלקו חז"ל וכן הראשונים בביאור מצוה זו;

ביאור מצות 'ביעור' חמץ לסוברים ש'תשביתו' היינו 'ביטול'

במשנה בפסחים ריש פרק ב' איתא: רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים ע"כ. והגמ' בדף כ"ז ע"ב הביאה מו"מ בין ר' יהודה לחכמים בפסוקים ולימודים שונים על ענין זה, וחכמים אמרו לר' יהודה שהתורה אמרה 'תשביתו' - בכל דבר שאתה יכול להשביתו. ולכאורה נראה מזה שתשביתו הוא 'ביעור' ולא 'ביטול'. וכבר עמדו על זה הראשונים וכתבו כמה ביאורים;

הרי"ד בפסקיו לדף כ"ז ע"ב כתב: אע"ג דמדאוריתא בביטול בעלמא סגי כדכתיב תשביתו אפ"ה מצוה מן המובחר היא בשריפה לר' יהודה ובפירור לרבנן עי"ש. וכ"ה בסדור רש"י וז"ל דנהי ודאי בביטול בעלמא סגיא ליה [ומקיים בזה תשביתו וכמו שכתב לעיל מיניה] מיהו עיקר מצותה בשריפה כר' יהודה [ובביעור בעלמא לרבנן] עי"ש, והובא גם בשה"ל סי' ר"ו והסכים לזה עי"ש. ומבואר מדבריהם שמצוה מן המובחר לבער ולא להסתפק בביטול, ובזה נחלקו ר' יהודה וחכמים מהו הביעור.

הר"ן בריש פסחים כתב שתשביתו יכול להתקיים באחד מב' דברים, או שיבטל בלבו וכו' או אם לא בטלו בלבו כלל צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם ויבערנו מן העולם, ובביעור זה הוא שנחלקו במה יבערנו עי"ש. וכן מתבאר מדברי היראים [מצוה תל"ז] וכמו שהסביר התועפות ראם עי"ש. ולדבריהם אנו שעושים ביטול מקיימים בזה מ"ע דתשביתו ואין מצוה מהתורה שוב לבער את החמץ אלא מדרבנן.

תלמיד הרשב"א בדף ח' ע"א הביא בשם הראב"ד שכתב דלא אמרינן בדיקת חמץ דרבנן אלא לענין דמדאורייתא לא צריך לאהדורי עליה ולבדוק בחורין וסדקין אלא בבטול בעלמא סגי דתשביתו שאור היינו ביטול, אבל ביעור חמץ הנראה והידוע לנו בודאי דאורייתא הוא דהא רבי יהודה אית ליה אין ביעור חמץ אלא שריפה ויליף לה מנותר עי"ש. וכן הביא מהר"ם חלאוה בדף י' ע"ב בשמו עי"ש. וזהו כסברת הרמב"ם בחיבור במהדורה קמא, אבל למהדורה בתרא שהמצוה היא רק בביטול אין תירוץ זה מיישב.

ומדברי בה"ג ג"כ מתבאר שיש מהתורה מצות השבתה ע"י ביעור דהא במנין המצוות מנה 'ביעור' חמץ [ולא 'השבתת' חמץ], וכן בריש הלכות חמץ העתיק את לשון השאילתות שכתב מיחיבינן 'לבעורי' חמירא בארביסר דכתיב תשביתו וכו' עי"ש, ומבואר

שיש חיוב מהתורה לבער את החמץ, אלא שלא ברור האם ס״ל כדעת רש״י והרי״ד וסיעתם שיש מצוה טפי לבער החמץ או דתרוייהו שוים הם כדעת הר״ן.

אולם מדברי הרמב״ם נראה שהמצוה היא רק לבטל החמץ קודם זמנו, ולאחר מכן אין מצוה מהתורה אלא מדרבנן לבער החמץ מביתו, וכן אם לא ביטל החמץ קודם שעה שישית אינו יכול עוד לקיים המצוה של תשביתו אלא שמחויב לבער החמץ מביתו כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא ובזה פליגי חכמים ור׳ יהודה במה מבערו אבל אין זה קיום מצות תשביתו וכנ״ל. אמנם מדברי הגמ׳ הנ״ל מבואר שבביעור החמץ יש מצות ׳תשביתו׳, ולכאורה הדרא קושיא לדוכתא לדעתם הרמב״ם. אולם כבר כתב בספר כסא אליהו בסי׳ תל״א אות א׳ בזה״ל דכיון דמדרבנן הצריכו ביעור, עבדי רבנן לקרא דתשביתו שפירושו ביעור, והיינו דקאמר לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו בכל דבר, כלומר כיון דמדרבנן בעינן ביעור ואינו מספיק הביטול ואתה אומר דהביעור יהיה בשריפה דוקא איך אני מקיים קרא דתשביתו דעבדי ליה רבנן שפירושו ביעור וזה מוכרח בכונת הש״ס לדעת הרמב״ם וסיעתו דסוברים דאין לביעור עיקר מן התורה ע״כ. ומבואר שהגמ׳ שם היא בגדר ׳אסכמתא׳ לביעור ׳דרבנן׳.

הסוברים ש׳תשביתו׳ היינו ׳ביעור׳

דעת רבים מהראשונים שמצות עשה של תשביתו היינו לבער את החמץ מן העולם, ובביטול לא מקיימים עשה זה אלא שלא עוברים על לאו דלא יראה;

במכילתא דר׳ ישמעאל ובמכילתא דרשב״י פירשו תשביתו לשון ביעור אלא שנחלקו שם האם זהו בשריפה או בכל דבר [ועי׳ בח״ב סי׳ מ״ז שהבאתי את הדברים והארכתי בביאורם], אבל לא פירשו תשביתו לשון ביטול. וכן <u>השאילתות</u> כתב דמחייבין דבית ישראל לבעורי חמירא מארביסר בניסן שנאמר וכו׳ תשביתו וכו׳ אך חלק דהו״ל מתחלת שבע וכו׳ עי״ש, ומבואר מדבריו שהמצוה היא בביעור ולא הזכיר בביטול מצות תשביתו עי״ש. וכן <u>הלקח טוב</u> בפרשת בא כתב תשביתו שאור מבתיכם בכל דבר שהוא נשבת מפרר וזורה לרוח או מטיל לים עי״ש, ומבואר שזהו הפשטיה דקרא לבער מן העולם ולא לבטל. ובפרשת ראה העתיק שם דברי הספרי ולא יראה לך בטלהו מלבך עי״ש, ואתי שפיר לשיטתו וכנ״ל. וכ״ד <u>תוס׳</u> בדף ד׳ ע״ב שהשבתה אינה ביטול אלא ביעור עי״ש [וכ״ה בתוס׳ שאנץ, רא״ש ור״פ שם], וכן הסכים <u>האו״ז</u> סי׳ רמ״ד לתוס׳ הנ״ל עי״ש. וכ״ה <u>בסמ״ק</u> מצוה צ״ד להשבית חמץ וכו׳ ופירש ר׳ יהודה לשורפו ולרבנן לבער מן העולם וכו׳ אבל קודם שש שעות מועיל ביטול וכו׳ ושוב אינו שלו עי״ש.

והרמב״ן בליקוטיו לפסחים [ד׳ ע״ב] סבר מתחלה כדעת בה״ג ורש״י שתשביתו היינו בלב, אולם כתב ושוב מצאתי בספרי פרשת ראה: לא יראה לך שאור - בטל בלבך. מכאן אמרו ההולך לשחוט את פסחו וכו׳ מבטלו בלבו וכו׳, ולמדתי ממנה שאין הביטול נדרש לנו מלשון תשביתו אלא ממיעוט לך שאינו עובר עליו אם ביטלו וכו׳ וסיים שאם ביערו מן העולם כגון בשריפה או שאיבדו לגמרי זהו מעולה שבביעורים ואם ביטלו או הפקירו נמי יצא שאף זה יצא מתורת חמץ וכו׳ עי״ש, ונראה מדבריו שלמעשה ס״ל

שעיקר תשביתו זהו בביעור מן העולם. וכן מתבאר מדברי ר' דוד תלמידו בדף ו' ע"ב וזת"ד ומ"מ נראין דברי רבותינו שבתוס' במה שחלקו על רש"י שפירש שהביטול דין תורה מדכתיב תשביתו דהא ליתא, דודאי תשביתו לשון ביעור ממש הוא אע"פ שהתרגום מתרגם תבטלון וכו', ודין תורה הוא שא"א לו לעבור בשסלק דעתו ממנו מפני שהוא איסורי הנאה ואינו ברשותו של האדם. וכן הרב מורי נ"ר מפני שמצא בספרי שדרשו שם וכו' בטל בלבך וכו' הרי כאן מפורש שלא יצא הביטול מלשון תשביתו שאמרה תורה אלא משום לך שאחר בטול כבר יצא מרשותו ואינו שלו וכו' עי"ש, ומבואר שביאר כך במסקנת הרמב"ן, וכך דעתו, שתשביתו היינו ביעור ולא ביטול, ומהתורה א"צ לבטל דהא מבער החמץ אלא שמי שנתקע ולא יכול לחזור לביתו לבער החמץ מבטל בלבו כדי שלא יעבור בבל יראה. וכן האריך המאירי בתחלת המסכת וזת"ד ואף לשון השבתה האמורה בתורה אע"פ שתרגומה בבטול - עיקר הנחתה להוצאה מן הבית ולביעור מן העולם וכו', ואף השבתה, אע"פ שאנו מפרשים אותה לשון בטול מדלא כתב בהדיא תעברו - מ"מ אף היא רומזת שעקר הענין הוא הביעור מן הבית או מן העולם וכו' אלא שמ"מ אם בטלו אינו שלו וכו' עי"ש. וכן בדף ו' ע"ב כתב שמן התורה עיקר הענין בחמץ הוא שיוצא חמץ הידוע לו מביתו ויבערנו ולשון תשביתו פירושו ביעור והשבתה מן העולם וכו' ומה שאמרו מדאוריתא בבטול בעלמא סגי ליה הוא שכל שבטלו הרי אינו שלו וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בהמשך שם שלשון השבתה משמשת לשניהם וכונה ראשונה של תורה הוא בביעור אלא שמאחר שהוציאה בלשון השבתה שהוא לשון משותף משמע דאחר בטול אינו עובר ומ"מ בספרי משמע שאין הבטול נדרש לנו מלשון תשביתו אלא מלשון לך וכו' עי"ש, הרי שנראה מדבריו שאם ביטל רק 'אינו עובר' ולא כתב שמקיים בזה מצוה של תשביתו, ובפרט למה שסיים שם מהספרי. וכ"כ הריטב"א בריש המסכת כדעת תוס' וז"ל דכי כתב רחמנא תשביתו אינו לשון בטול ממש כפשוטו או כתרגומו אלא לשון ביעור שיבערנו מרשותו וכו' וכל היכא דעביד בטול תו לא רמיא עליה מצות בדיקה והכי דייק לישנא דקאמרינן בבטול בעלמא סגי וכו' עי"ש. וכ"ד מהר"ם חלאוה בריש המסכת עי"ש. וכ"ד הרשב"ץ במאמר חמץ וז"ל שאפילו ביטל ונפטר מלאו דלא יראה עדיין מוטלת עליו מצות השבתה ובזה נחלקו התנאים במה מבטלו ובשל תורה נחלקו וכו' עי"ש, ומבואר שהשבתה היינו ביעור, אלא שלדבריו יש חידוש שאע"פ שביטל ואינו עובר יש מצוה להשבית. וכ"ד הריא"ז שכתב מצוה לבערו ביום י"ד מחצי יום ואילך שנאמר תשביתו וכו' ובהמשך כתב זה שאמרה תורה תשביתו שאור מבתיכם השבתה זו לבערו מן העולם ואם קדם וביטלו קודם שעת איסורו וכו' דיו בביטול זה וא"צ לבערו וכו' הרי הוא כאלו הפקירו ואינו שלו ושוב אינו עובר עליו שהתורה אמרה לא יראה לך וכו' עי"ש, וזה כדעת תוס' וסיעתם.

הסוברים ש'תשביתו' היינו 'ביטול'

אונקלוס תרגם שם 'תבטלון'. וכ"ה **בהלכות פסוקות ובהלכות גדולות** בתחלת הלכות פסח:

ומאן דבדיק ביתא ברישא מיחייב לברוכי וכו' ובתר דבדיק מבטל ליה דכתיב תשביתו שאור מבתיכם עי"ש. ומבואר מדבריהם שבביטול מקיימים מצות עשה של

תשביתו. וכ״כ **רש״י** בדף ד׳ ע״ב אהא דאמרינן מדאוריתא בביטול בעלמא סגי וז״ל דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה ע״כ, וכ״ה בסדור רש״י [סי׳ שנ״ה, ובשאר ספרי דבי רש״י] שלאחר הבדיקה מבטל את החמץ הסמוי מן העין דכתיב תשביתו שאור מבתיכם עי״ש. וכ״כ **שה״ל** סי׳ ר״ו בשם אחיו **ר׳ בנימין** שמן התורה בביטול לבד דיי לו דכתיב תשביתו ומתרגמינן תבטלון, וכמו ששנינו הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו וכו׳ מבטלו בלבו עי״ש. וכן **הרי״ד** בפסקיו לדף כ״ז ע״ב כתב כדברי רש״י בדף ד׳ ע״ב עי״ש. וכן העתיק **ראבי״ה** בסי׳ תכ״ח את דברי רש״י בדף ד׳ ע״ב הנ״ל, אף שהוא ס״ל שביטול מטעם הפקר, דס״ל שגם ע״י שמפקיר את החמץ מקיים מ״ע של תשביתו. וכן מתבאר גם מדברי **היראים** סי׳ תל״ז דביטול היינו הפקר אולם זהו מ״ע דתשביתו שההשבתה יכולה להתקיים גם ע״י שהחמץ כבר לא שלו וילפינן ליה מ׳לך׳ האמור בלאו דלא יראה לך עי״ש, וכמו שביאר היטב התועפות ראם שם. וכ״כ **הרלב״ג** בביאורו לתורה וז״ל וזאת ההשבתה היא שיבטלו החמץ ההוא ויוציאוהו מתורת אוכל ויהיה נחשב להם כאבן וכעפר וכמה שידמה להם מהדברים שאינם ראוים לאכילה ולזה אמר תשביתו ולא אמר תסירו וכו׳. ובהמשך בשרשי הענין כתב: השרש הא׳ הוא שיחשבהו כעפר והדומה לו ממה שאינו ראוי לאכילה קודם הזמן כי אז הוא שליט עליו ויכול לעשות מה שירצה לפי שהוא קנין מקניניו והוא מפני זה יכול להסכים שלא ישתמש מהלחם ההוא כשמוש המיוחד בו מצד מה שהוא לחם אבל ישתמש בו שמוש העפר והאבן והדומה להם שנאמר תשביתו שאור מבתיכם ר״ל שישביתנו משמושו המיוחד לו ולזה אמר תשביתו ולא אמר תבערו עי״ש. וכן **האברבנא**ל כתב שאמר תשביתו ולא אמר תוציאו לפי שמדאוריתא בביטול בעלמא סגי וכו׳ עי״ש. וכן הר״ן בריש פסחים ס״ל שמקיימים מ״ע דתשביתו גם בביטול וכמו שנביא לקמן.

והרמב״ם בתחלה סבר שתשביתו היינו ׳לבער׳ את החמץ מהעולם, ולאחר מכן הוסיף שכל זה הוא בחמץ הידוע, אבל בחמץ שאינו ידוע יש לבטלו, ולאחר מכן הסיק שתשביתו היינו ביטול, וכפי שנבאר; **בפה״מ** פסחים פ״א מ״ד כתב הרמב״ם: אמר ה׳ שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, למדנו מכאן שחובת ׳ביעור׳ חמץ לפני השבעה ימים בהחלט, כדי שיהיו שבעת הימים מתחלתן ועד סופן לא ימצא בהן חמץ. ואמר ביום הראשון ׳תשביתו׳ שאר מבתיכם, הנה ידענו שהוא יום ארבעה עשר, והיה ראוי להיות ׳ביעור׳ חמץ מתחלת יום ארבעה עשר, אלולי אמרו אך ביום הראשון, כי אך אינו אלא מיעוט, כאלו מיעט ואמר זה שאמרתי ביום הראשון אינו מתחלת היום אלא ממקצתו. ומכלל הרמזים לזה הכלל המקובל כלומר שביעור חמץ במקצת יום ארבעה עשר הוא אמרו יתעלה לא תשחט על חמץ דם זבחי, ובא בקבלה שזה המקצת ׳מתחלת׳ שעה שביעית ע״כ. ומבואר מכל דבריו שהמלה ׳תשביתו׳ משמעותה ׳ביעור׳, והוא ׳מתחלת׳ שעה שביעית, והרי ביטול לא יכול להעשות לאחר שעה שביעית שהחמץ כבר אינו ברשותו, וע״כ שהוא ביעור החמץ בפועל. וכן **בסה״מ** עשה קנ״ו כתב הרמב״ם: צונו ׳לבער׳ חמץ מבתינו ביום ארבעה עשר מניסן וזו היא מצות השבתת שאור והוא אמרו יתעלה אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם. ויקראוה החכמים גם כן מצות ׳ביעור׳ ר״ל ביעור חמץ. ובגמר סנהדרין מתלמוד דבני מערבא (פ״ה ה״ג) אמרו חמץ חייבים עליו

עשה ולא תעשה, עשה על 'ביעורו' דכתיב תשביתו שאור מבתיכם עי"ש. הרי שהזכיר במקומות אלו רק 'ביעור' בהבנת הפסוק 'תשביתו'. **אולם** בחיבור פ"ב מהלכות חו"מ ה"ב נוסח דפוס רומי [ר"מ, ואחריו שאר הדפוסים עד הדפוס המוגה בשנת של"ד] וכן נוסח הארח"ח [הלכות חמץ אות ט'] וכן נוסח כת"י תימני אחד הוא: וההשבתה האמורה בתורה שיסיר החמץ הידוע לו, ושאינו ידוע לו יבטלו בלבו ע"כ. הרי שהוסיף גם ביטול לחמץ שאינו ידוע. ואפשר שזוהי כונת הרס"ג בפירושו לתורה שכתב: וענין אמרו תשביתו שאור ירצה בו שני דברים; השבתה מן הבית בפועל, והשבתה במחשבה ע"כ. דהיינו שצריך 'גם' לבער [את הידוע] 'וגם' לבטל [את שאינו ידוע]. ועי' לקמן שכ"ד כמה ראשונים למעשה. **ולאחר** מכן תיקן הרמב"ם בחיבור וכתב: מצות עשה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, והשבתה זו היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וכו' עי"ש. וכ"ה ברוב כתה"י ובספר המוגה. וכבר כתב הגר"י קאפח בביאורו לסה"מ ולרמב"ם שהגירסא הראשונה אינה ט"ס כדכתב הכס"מ שם, אלא מהדורה ראשונה וכנ"ל.

ואת דברי הרמב"ם במהדורתו השניה העתיקו **ספר הבתים** בספר המצוות שלו וז"ל אע"פ שמלשון הכתוב היה נראה שכונת המצוה להוציאו מן הבית באה הקבלה האמיתי שהמצוה היא בבטול בלבד וכו' ואפשר שדקדקו ממלת תשביתו שלא אמר תבערו עי"ש. וכן העתיק **האבודרהם**. וכ"נ מדברי ר' מנוח שם שמסכים לזה.

ביאור הפסוק אך ביום הראשון תשביתו לכל אחת מהדעות

ופועל יוצא ממחלוקת זו לענין ביאור המלה 'תשביתו', הוא מתי זמן המצוה; דהנה בגמ' בפסחים ה' ע"א מבואר שדורשים 'אך' ביום הראשון תשביתו, שהיום הראשון הוא יום י"ד, ו'אך' חלק, לומר שחציו מותר וחציו אסור עי"ש. והנה לסוברים שתשביתו היינו ביעור - כונת הכתוב 'שמחצות ואילך' יש מצוה לבער את החמץ, וכפי שהארכתי בח"ב סי' מ"ז שהמצוה מהתורה של ביעור חמץ היא רק לאחר חצות ולא קודם לכן עי"ש. אולם לסוברים שתשביתו היינו ביטול - כונת הכתוב ש'עד חצות' תבטל את החמץ, שהרי לאחר חצות החמץ נאסר ואינו ברשותו לבטלו.

תקנת חז"ל בענין ביטול החמץ

הנה למעשה חז"ל תקנו [פסחים ו' ע"ב] שהבודק צריך שיבטל, דהיינו שלאחר שבדק ומצא את כל החמץ הידוע לו - מבטל את החמץ 'שלא ידוע לו'. ובביטול זה, לדעת בה"ג וסיעתו מקיים מ"ע של תשביתו, ולדעת השאילתות וסיעתו מבטל כדי שלא יעבור בלאו אם ימצא חמץ ברשותו.

ובבית מדרשו של רש"י התחדש לבטל גם ביום את החמץ שראה ושלא ראה, כמובא בספר הפרדס סוף סי' קכ"ב ובספר המנהיג עמ' ת"מ. וכן הביאו מנהג זה המכתם והמאירי, וכן ר' מנוח בפ"ג ה"ו, וכן נהג הרא"ש כמובא בטור בסי' תל"ד, וכ"פ השו"ע שם בס"ב ש'טוב' לבטלו שוב ביום עי"ש.

והנה בספר טור ברקת [לר׳ חיים כהן, אמסטרדם תי״ד] כתב [כדרכו על כל דברי השו״ע] טעם בסוד לביטול החמץ בלילה וביום, שבלילה הוא כנגד נוקבא דקליפה וביום הוא כנגד דוכרא דקליפה עי״ש. וכ״כ החמדת ימים [פסח פ״ד] עי״ש. **אולם** ספר הקנה כתב וז״ל והאומר לבטל ביום לא ירד בעומק היום שביום מבוטל ועומד מכח היום הוא ת״ת אלא בלילה צריך ביטול בוודאי ותו לא עי״ש. וא״כ חזינן שאין בזה טעם ברור גם עפ״י הקבלה [וע״ע מה שכתבתי בח״ב בהערה בסוף סי׳ ו׳ בענין המחלוקות בקבלה מעין מחלוקת זו], ובודאי שכן הוא דהא חז״ל לא תיקנו אלא ביטול בלילה, והביטול ביום הוא רק מנהג בעלמא שהונהג מבית מדרשו של רש״י[א]. ומ״מ המנהג לבטל גם ביום וכדעת השו״ע.

והנה הבא״ח בהגדה של פסח ׳אורח חיים׳ כתב שביטול הלילה הוא מ״ע דרבנן, ובלשם יחוד כתב לומר: הריני מקים מ״ע דרבנן לבטל שאור וחמץ בליל ארבעה עשר בחדש ניסן וכו׳. ובביטול היום כתב שהוא מ״ע מהתורה, ובלשם יחוד כתב לומר: הריני מוכן ומזומן לקים מ״ע מן התורה לבטל שאור וחמץ ביום י״ד לחדש ניסן כאשר ציונו ה״א בתורתו הקדושה אך ביום הראשון תשביתו וכו׳ עי״ש. וכ״כ הכה״ח בסי׳ תל״ב אות ג׳ ותל״ד אות מ״ג עי״ש.

ויש להעיר על דבריהם; **הדא**, דאומנם ׳חובת׳ הביטול ׳בלילה׳ מיד לאחר בדיקת החמץ היא מדרבנן, אבל ׳בפועל׳ כשמבטל מקיים מ״ע מהתורה, שהרי המצוה היא לדאוג שעד שעה שישית ביום י״ד החמץ יהיה מבוטל, ואף אם עושה זאת בלילה קיים מצוה זו. וראיה לזה שהרי חז״ל תקנו לבטל רק בלילה ולא ביום, וביום זהו מנהג מאוחר של הראשונים, וע״כ שאת המצוה דאוריתא מקיימים בביטול הלילה וכנ״ל, ולכן אם היינו נוקטים במוחלט כדעות שתשביתו היינו ׳ביטול׳ - הוה לן למימר בביטול הלילה הריני מקים מ״ע ׳דאוריתא׳ של תשביתו וכו׳. **ועוד**, שביטול היום הוא לא מ״ע ׳מהתורה׳, שהרי הוא רק ׳מנהג׳ מאוחר וכנ״ל, והרמב״ם לא הזכירו אף שהוא סובר שתשביתו היינו ביטול, והטעם הוא כנ״ל, כיון שלאחר תקנת חז״ל - קיום ה׳תשביתו׳ הוא בלילה, ולכן אין לומר כלל ביום הריני בא לקיים מצות עשה, לא דאוריתא ולא דרבנן, אלא לכל היותר הריני בא לקיים ׳מנהג הראשונים׳ לבטל גם ביום. **ועוד**, כיון שיש מחלוקת גדולה האם ׳תשביתו׳ זהו ׳ביטול׳ או ׳ביעור׳, למה לנו להכניס ראשנו במחלוקת ולומר הריני מקיים מ״ע לבטל שנאמר ׳תשביתו׳, שלדעת ראשונים רבים אין זה נכון. אלא אם רוצה לומר לשם יחוד יאמר בלילה הריני בא לקיים מצות ביטול חמץ לעשות נחת רוח וכו׳, שהרי מצוה ודאי

א. הערת הרב יוסף פרץ: בעומק הסוד כל סברא בעולם יש לה שורש על פי הסוד, וגם דברים שנתחדשו במשך הדורות יש סוד למה דווקא באותו דור היה צריך להתחדש, ולכן בעומק הדברים אין מחלוקות כלל בקבלה, רק בחינות שונות, וזו דוגמא טובה לזה, איך השתנה במשך הדורות, וכיון שחזינן שכך התקבל בעולם על כרחך שזה נצרך כעת על פי סוד, וכאן צריך לומר שמחמת ירידת הדורות כבר לא נעשה הביטול של היום לבד, אע״פ שבדורות ראשונים נעשה לבד, ודו״ק עכ״ד.
אולם מה שכתב וכיון שחזינן שכך התקבל וכו׳ - לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי.

שיש, אם דאוריתא אם דרבנן, וכ״ה בספר חמדת ימים פ״ד: הנה אנכי בא לקיים מצות ביעור וביטול חמץ וכו׳ עי״ש. ובבוקר יאמר לקיים ׳מנהג הראשונים׳, ותו לא.

סיכום

נחלקו הראשונים האם ׳תשביתו׳ זהו ׳ביעור׳ החמץ ׳לאחר׳ חצות יום י״ד, או ׳ביטול׳ החמץ ׳קודם׳ חצות יום י״ד.

לכל הדעות יש ׳חובה מדרבנן׳ לבטל את החמץ שאינו ידוע ׳מיד׳ לאחר בדיקת החמץ.

הביטול שעושים ׳ביום׳ י״ד הוא ׳מנהג טוב׳ שהנהיגו חלק מהראשונים, ואינו ׳מצוה׳ או ׳תקנה׳ דרבנן, וכ״ש שאינו מהתורה, לאחר שכבר ביטלנו בליל י״ד.

מי שאומר לשם יחוד, לא יאמר הריני מקים מצוה ׳מדרבנן׳ או ׳מדאוריתא׳, לא בביטול היום ולא בביטול הלילה, אלא יאמר הריני מקים מצות ביטול חמץ וכו׳, וביום הריני מקיים ׳מנהג הראשונים׳.

מח. דין אחשביה בחמץ ובשאר איסורים לבריא ולחולה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' ניסן תשפ"ג.

חמץ שנפסל מאכילת הכלב האם אסור מדרבנן או לא

נחלקו הראשונים בחמץ שנפסל מאכילת הכלב קודם זמן איסורו שהדין הוא שמותר בהנאה כמבואר בפסחים כ"א ע"ב, האם מותר גם 'באכילה' או לא; הב"י בסי' תמ"ב ס"ט הביא בזה מחלוקת הר"ן עם הר"י אלברצלוני והרא"ש, שהר"ן סובר שיצא מתורת פת ומותר אף באכילה, אולם <u>הרא"ש</u> [בפ"ב סי' א'] סובר שאעפ"י שבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מכל מקום כיון דאיהו קא אכיל ליה אסור, ושכ"ד <u>הר"י אלברצלוני</u> עי"ש.

ויש להוסיף שדעת <u>הרמב"ם</u> היא כדעת הר"י אלברצלוני והרא"ש, שהתיר הדברים הפגומים שאינם ראויים לאכילה, בקיום אבל לא באכילה - עי' פ"ג הי"א ופ"ד ה"ט עד סוף הפרק.

וכתב הט"ז בסק"ח שגם לדעתם האיסור של 'אחשביה' הוא מדרבנן ולא מהתורה, והובא במ"ב ובכה"ח שם.

אולם דעת רוב הראשונים היא כדעת **הר"ן**[א]; כ"ד **בעה"מ** [ה' ע"ב מדפי הרי"ף], וכן שא"ר בדף כ"א ע"ב ומהם **ר' דוד, הריטב"א** בשם **הרא"ה והרמב"ן, המאירי, מהר"ם חלאוה, תלמיד הרשב"א, הרשב"ץ** במאמר חמץ דף כ"ז ע"ד **ור' מנוח** פ"ג הי"א. וכתב שם: ולא אמרינן דאי אכיל אחשביה ועבר עליה, דהא ודאי כיון דלא חזי לאכילה לא מהני ליה מחשבה שהרי הוא כעפר שאע"פ שחשבו לאכילה מה בכך, כך נראה אע"פ שיש חולקים בזה ע"כ. והריטב"א שם כתב ומעתה אותו לחם שמניחים לכותח בשאר ימות השנה מותר בפסח כיון שיודע שנתחרך יפה וכו' עי"ש. וזה להדיא דלא כר"י אלברצלוני. וכ"ד **הרשב"א** בתשובה סי' תצ"ט וז"ל אם הוא פגום גמור כגון פת שעפשה ויצא מתורת אוכל עפרא בעלמא היא ולא אסרה תורה עפרא בעלמא. ולא סוף דבר משהו אלא אפילו מחצה על מחצה או יותר ע"כ, וכפי שכתב העה"ש בסי' תמ"ב אות ה' בדעתו עי"ש. וע"ע לקמן שהוכחנו ופירשנו כן בדעת הרשב"א בתוה"א. וכ"ד **ראבי"ה** בסי' תתס"א גבי יוה"כ וז"ל ואמרינן בפרק כיצד מברכין כס זנגבילא ביומי דכיפורי פטור. וה"ה נראה לי דמותר, ופטור דנקיט משום דשייך באכילה גמורה חיוב חטאת וכדאמרינן במסכת שבת כל פטורי דשבת

א. הנה ריי"ו נ"ה ח"ה כתב: יש מי שכתב דה"ה שמותר באכילה, 'והרוב' הסכימו שאסור באכילה וכ"כ הר"י אלברצלוני וכו' עי"ש. וכתב כן לפי הראשונים שראה הוא, שזה מה שהביא הרא"ש. אולם האמת היא שרוב הראשונים מתירים באכילה וכפי שנתבאר. וגם החק"ל ביו"ד סי' ע"ב דף ק"ג ע"א כתב שזולת הרז"ה והר"ן שהתירו לגמרי בפת חרוך - רבו האוסרים. וכ"כ עוד בע"ב עי"ש. אולם גם הוא לא ראה את כל הראשונים דקיימי בשיטת הרז"ה והר"ן, ואדרבה רבו המתירים על האוסרים.

פטור אבל אסור, מכלל דשאר פטור לא עי״ש, ומבואר שאוכל שאינו ראוי לאכילה אין בו שום איסור, גם לא מדרבנן. וע״ע לקמן בדעתו.

נבלה ושאר איסורים שנסרחו האם אסורים מדרבנן או לא

ונראה שהראשונים הנ״ל נחלקו לשיטתם בכל איסור שאינו ראוי לאכילה, האם יש איסור מדרבנן או שמותר לגמרי;

כתב הרמב״ם פי״ד ממאכלות אסורות הי״א: אכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם ה״ז פטור ע״כ. ומבואר שאיסור מדרבנן איכא. ועוד שמנאו שם יחד עם האוכל שלא כדרך שג״כ אסור מדרבנן עי״ש. וזה כמו שמבואר מדברי הרמב״ם הנ״ל לענין פסח. אמנם בספר חוקת הפסח סי׳ תמ״ב אות ח׳ כתב לחלק, דהתם כתב הרמב״ם שבטל מאוכל ׳אדם׳, ולכן יש איסור דרבנן, אולם בחמץ נפסל מלאכול ׳הכלב׳ עי״ש. אולם נראה יותר דהיינו הך, ולדעת הרמב״ם בכל גוני איסור דרבנן איכא. וכן נקט בפשיטות החק״ל ביו״ד סי׳ ע״ב שהרמב״ם לשיטתו בהלכות חמץ עי״ש. וכ״ד הרי״ד בתוספותיו לע״ז ס״ט ע״א שכתב בתוך הדברים: א״נ יש לומר נבלה סרוחה שריא מדאורייתא ואסורה מדרבנן עי״ש. וכ״כ הריא״ז בע״ז פ״ה ה״ב אות ל״ה: נבילה שהסריחה מותרת מן ׳התורה׳ עי״ש. ובאות מ״ד כתב: שעכבר שנפל בשאר משקין שהוא מסריח בהן - אפילו אם יבא מן השרץ לתוך פיו, אין בו איסור תורה אלא מדברי סופרים וכו׳ עי״ש, ודייק לנכון מדבריו הערך השולחן ביו״ד סי׳ ק״ד אות ד׳ דס״ל כדעת הרמב״ם הנ״ל שאיסור מדרבנן יש בזה.

אולם הרשב״א בתוה״א ב״ד ש״א [די״ט ע״א] כתב שאיסור מרובה שנפל לתוך היתר מועט ואפילו מחצה על מחצה מסתברא שאין אומר בזה נותן טעם לפגם מותר עד שיפגום לגמרי כנבלה לגר עי״ש, ופשטות דבריו שגם אם הוא בעינו ממש מותר לגמרי, שהרי רובו ככולו, ואם רובו איסור מותר אם נפגם לגמרי - ה״ה כשהוא בעינו, וזה שלא כדעת הרמב״ם הנ״ל שאסור מדרבנן. אמנם המנחת כהן בח״א פ״ט הביא את דברי הרמב״ם והרשב״א הנ״ל, וכתב להשוותם, שאם אוכלו בעינו הוי לכתחלה, ונטל״פ אסור לכתחלה, משא״כ היכא שהתערב ואם לא יאכל יפסיד גם ההיתר - מותר דהוי דיעבד עי״ש. אולם בדברי הרשב״א בתוה״א הקצר שם מפורש לא כך, שכתב שכל שאין היתר רבה עליו ׳הרי הוא כאילו הוא בעינו׳, וכל איסור שהוא בעינו לא התירתו התורה עד שלא יהא ראוי לגר עי״ש. ומבואר להדיא שאין הבדל בין ׳רובו׳ ל׳בעינו׳, ותרוייהו חד דינא אית להו להיתרא לגמרי כשלא ראוי לגר. ומצאנו עוד ראשונים מפורשים דס״ל כן; הרא״ה בבד״ה די״ט כתב דנבלה שאינה ראויה לגר מותר לאוכלה כשהיא בעין דעפרא בעלמא היא עי״ש. וכ״כ החינוך מצוה תע״ב שנבלה מסרחת מותר לאוכלה לכתחלה, אלא שדן שם מדין בל תשקצו עי״ש. וכ״נ מדברי הריטב״א בע״ז ס״ז [ובדף ל״ט] שכתב דעפרא בעלמא הוא עי״ש[ב].

ב. ובהגהות ״ד אברהם׳ על השו״ע יו״ד סי׳ קנ״ה כתב: ונהי דגבי חמץ יש מתירין גם לאכילה כמו שכתב

ולמעשה. השו״ע בסי׳ תמ״ב ס״ט כתב שחמץ שנפסל מאכילת הכלב וכו׳ מותר ׳לקיימו׳, ופירשו האחרונים שהשו״ע פסק כדעת הרא״ש שאסור ׳לאוכלו׳ מדין ׳אחשביה׳ עי״ש. ובפרט לפי מה שהבאנו שגם הרמב״ם ס״ל כן - הו״ל הרמב״ם והרא״ש ב׳ עמודי הוראה, ובדין הוא שיפסוק השו״ע כמותם. וביו״ד סי׳ ק״ג נחלקו האחרונים בענין זה לגבי נבילה שאינה ראויה, ועי׳ בכה״ח שם אות ז׳ שהביא את המחלוקת ואת הכרעת החק״ל בסי׳ ע״ב כדעת האוסרים שרבים הם עי״ש. אולם כבר כתבנו בהערה לעיל שהחק״ל לא ראה את כל הראשונים שמתירים, הן לגבי חמץ והן לגבי נבילה, כי רבים הם יותר מהאוסרים, ולכן יש מקום גדול להקל בזה כדעת רוב הראשונים, הן בחמץ והן בשאר איסורים, כיון שהמחלוקת היא בדרבנן. ועכ״פ ודאי שבכל צירוף קל יש לצרף את דעת רוב הראשונים הנ״ל שמתירים.

סברת ׳אחשביה׳ בתרופות

והנה נידון זה נפ״מ למעשה בענין תרופות שאינן ראויות לאכילת אדם ובהמה ומעורבים בהם דברים האסורים באכילה, הן לימות השנה והן לפסח, שלדעת בעה״מ והר״ן וסיעתם מותר אף לבריא לאכול או לבלוע תרופות אלו. אולם לדעת הרמב״ם והרא״ש וסיעתם לכאורה יש איסור מדרבנן לבריא אף שהם פגומים מאכילה מדין ׳אחשביה׳.

אולם כמה אחרונים כתבו לחדש שברפואה אין סברת אחשביה; כ״כ בהגהות יד אברהם ביו״ד סי׳ קנ״ה שכשאכלו לרפואה מותר גם לרמב״ם, דאז לא שייך לומר דמדאכליה אחשביה, דחליו מוכיח עליו שאינו אוכלו מחמת חשיבותו רק משום רפואה עי״ש. וכ״כ בשו״ת כתב סופר סי׳ קי״א וז״ל וכ״ז כשמכוין לאכלו להנאתו כדרך האוכלים דבר לתענוג ולמלאות תאות רעבונם, אבל כשאוכל לרפואה ובוחר הרע ומר במעוטו למעט חליו, כה״ג אינו מחשב דבר זה שלא כדה״נ לאכילה של תענוג ורעב, אלא לרפואה וכיון דלא אחשביה ממילא ליכא איסור כלל דכל עצמו לא אסרו רבנן אלא משום דאחשביה והא לא אחשביה עי״ש. וכ״כ עוד אחרונים. והביאור בזה הוא, דאע״פ שהאדם ׳מחשיב׳ את האיסור כיון שרוצה להתרפאות בו - מ״מ אינו מחשיבו בתור ׳אוכל׳ אלא בתור ׳תרופה׳, וסברת האחשביה היא שהאדם ברצותו אוכל פגום זה הופכו ל׳אוכל׳ ממש, משא״כ בתרופה וכנ״ל.

והחזו״א בסי׳ קט״ז אות ח׳ כתב: ואף למאי דמשמע מאחרונים ז״ל דלאכול לכתחלה אסור אפילו חמץ שנפסל מאכילת כלב, מ״מ ע״י תערובת שאר דברים מותר, דלא שייך כאן אחשביה, ׳דדעתו על הסמים׳ עי״ש. והוא מירי כשהחמץ הוא לא בחומר המרפא אלא במה שמדביק אותו, שזה יותר קל, וגם בזה הסברא היא כנ״ל.

הרא״ש בפסחים, מכל מקום בשאר איסורים ודאי שיש לאסור מדרבנן עי״ש. ואשתמטתיה דברי הראשונים הנ״ל שמתירים גם בשאר איסורים.

ואין להקשות על סברות אלו מדין התריאקה שזוהי 'תרופה' שעושים מבשר נחשים וחמץ ועוד דברים, שכתבו רה"ג והרמב"ם ועוד שמותר 'לקיימה', ומוכח שאסור 'לאוכלה' אף שאין שם 'אחשביה' להנאה אלא לרפואה וכנ"ל. אין להקשות כן, דמבואר ברמב"ם בפ"ד הי"ב שהתריאק אינו מאכל 'כל' אדם עי"ש, ומבואר שהוא ראוי לאכילה אלא שלא אוכלים אותו אלא החולים, וכפי שכבר כתב בספר מרכבת המשנה פ"ד ה"י עי"ש, ואין זה ענין לנידון התרופות שלא ראויות כלל למאכל.

ולסברת האחרונים הנ"ל - גם אדם בריא שיש לו מיחוש בעלמא או שלוקח ויטמינים לחזק מזגו וכדומה יכול לקחת ענינים אלו בפסח וכן בשאר איסורים, דאין היתר זה מדין 'חולה' אלא שאף לבריא מותר משום שאין זה בגדר 'אחשביה' וכנ"ל.

ועי' בספר פסקי תשובות סי' תמ"ב אות ט' ובהערות שם שהביא את דברי האחרונים שדנו בסברות אלו של אחשביה בתרופות. ולפי האמור שדעת רוב הראשונים שאין כלל סברת 'אחשביה' בחמץ שנפסל מאכילה - נראה שאפשר לסמוך בשופי על סברות האחרונים שמקילים בענין אחשביה בתרופות, ומותר אף לבריא לקחת תרופות שאין בהם שום טעם אע"פ שיש בהם חמץ או מאכלות אסורות, דאין אחשביה בכה"ג.

אולם גם המחמירים בדבר זה בבריא - אם הוא מצטער מכאבו או חוליו מותר לו ליקח תרופות שיש בהם חמץ או דבר איסור לכו"ע, דבמקום צער לא גזרו באכילה שלא כדרך וכ"ש בדבר שלא ראוי לאכילה כלל, ונרחיב בענין זה בעזר ה'.

איסורי אכילה והנאה שלא כדרך

בגמ' פסחים כ"ד ע"ב איתא: אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. למעוטי מאי, אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור וכ"ש אוכל חלב חי שהוא פטור ע"כ. ונחלקו הראשונים בגדר 'פטור' זה;

ראבי"ה בסי' תנ"ו [והובא במרדכי ר"פ כל שעה] כתב וז"ל ושאר איסורים מותרים אפילו באכילה דהכי אמר ר' יוחנן שאם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו שפטור וכ"ש אוכל חלב חי שהוא פטור. והאי דנקיט פטור - לאו דוקא, אלא פטור ומותר, דלאו מפטורי דשבת הוא דפטיר אבל אסור. ותו משום סיפא נקט לה לאשמועינן שכדרך הנאתן חייב. ומיהו אדם שהוא בריא יזהר בדבר וכן פסקו רבותא ע"כ. וכן הבאנו לעיל מדברי ראבי"ה בסי' תתס"א לענין אוכל שאינו ראוי ביוה"כ שפטור ומותר[ג]. ועי' במל"מ בפ"ה מיסוה"ת שדייק כן גם מתוס' בקידושין נ"ו ופסחים כ"ט דס"ל שאין איסור כלל אף לא מדרבנן, והאחרונים פלפלו בזה בדעת התוס' - עי' בשד"ח ח"ג עמ' 180 שהאריך בזה.

ג. ועי' באחרונים בסי' תרי"ב שהתקשו בהבנת דברי ראבי"ה שהובאו בטור שם בקצרה, וכבר כתב השאגת אריה בסי' ע"ד שראבי"ה לשיטתו בב' המקומות הנ"ל עי"ש.

מאידך המ״מ בפ״ח ממאכלות אסורות הט״ו כתב וז״ל ואפילו סיכה שהיא קרובה לשתיה אמרו בגמ׳ [פסחים כ״ה ע״ב] גבי רבינא שהיה סך בתו בפרי של ערלה במקום חולי שאין בו סכנה דלאו דרך הנאתן הוא, ולפ״ז הרי איסור הנאה כדין חצי שיעור שאסור מה״ת ואין לוקין עליו עי״ש. ועי״ש בלח״מ שהתקשה בדבריו איך התירו איסור תורה לחולה שאין בו סכנה והשיא דבריו לכונה אחרת עי״ש. אולם מצאנו בארח״ח ח״ב עמ׳ 244 שהביא בשם ר׳ יעקב בר׳ שאלתיאל בתשובה וז״ל כבר אמרו חכמים כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן מיהו הוה כחצי שיעור שאסור מן התורה ואפ״ה התירו חכמים דבר זה לחולה שאין בו סכנה כדאמרינן בפרק כל שעה רבינא וכו׳ עי״ש, ובדבריו מפורש שהוא איסור תורה של חצי שיעור ואעפ״כ כתב שמותר לחולה שאב״ס, וצ״ע.

אולם דעת רוב הראשונים בדעה ממוצעת שיש איסור מדרבנן בשלא כדרך הנאה והתירו לחולה שאב״ס - כ״כ **הרמב״ן, הרשב״א והריטב״א** בקידושין נ״ו ע״ב. **הרא״ה** בע״ז כ״ח ע״א. **ההשלמה, המאורות, המכתם, המאירי ומהר״ם חלאוה** בפסחים כ״ד ע״ב. **הרא״ש** בפסחים פ״ב ס״ב. **תוס׳** בע״ז י״ב ע״ב. **ר״י** בשה״ל סי׳ ל״ח ועוד. וכ״פ הש״ך ביו״ד סי׳ קנ״ה ס״ק י״ג ושאר האחרונים, וכן עיקר.

האם איסורי ׳אכילה׳ שלא כדרך אכילתן מותרים לבריא

אלא שמדברי הש״ך שם מתבאר שמחלק בין איסורי ׳אכילה׳ לאיסורי ׳הנאה׳, שאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן - אסורים לבריא, אולם איסורי אכילה שלא כדרך אכילתן - מותרים לבריא, וכמו שביארו בדבריו החכמת אדם בבינת אדם אות נ״ב [שהביא הדרכ״ת באות ט״ז] וכן בספר דרכי הוראה סי׳ ס״ט. אלא שהחכמת אדם הקשה על הש״ך והשאירו בצ״ע, והדרכי הוראה סייע דבריו והסכים לו עי״ש [והשד״ח בח״ג עמ׳ 182 דחה דבריו עי״ש].

אולם מפורש בראשונים דלא כחילוק הנ״ל אלא שאף באיסורי אכילה שלא כדרך יש איסור לבריא; כ״כ **המאורות** בפסחים כ״ד ע״ב וז״ל כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן וכ״ש שלא כדרך אכילתן שפטור, למעוטי שאם אכל חלב חי פטור וכן הניח חלב של שור הנסקל ע״ג מכתו שפטור, והנ״מ לענין מלקי דלא לקי אבל איסורא מיהת איכא ואפילו שלא כדרך הנאתו וכו׳ עי״ש. וכן מפורש **במכתם** שם וז״ל אמרינן בגמ׳, והביאה הרב בעל ההשלמה, כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן ולמעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל ע״ג מכתו שפטור וכן הלכה. ודוקא לענין מילקא דלא לקי אבל איסורא מיהא איכא ואפילו שלא כדרך הנאה עי״ש. וכן מפורש **במאירי** שם וז״ל אבל שלא כדרך אכילתם באיסורי אכילה כגון שאכל חלב חי או שלא כדרך הנאתם באיסורי הנאה כגון שהניח חלב של שור הנסקל ע״ג מכתו מותר אף שלא במקום סכנה ׳הואיל ויש שם קצת חולי׳ וכו׳ עי״ש. ומבואר להדיא מדבריהם שאף באיסורי אכילה שלא כדרך יש איסור לבריא ורק לחולה התירו, וכך היא פשטות הסוגיא שאמרה ׳פטור׳ גם באיסורי אכילה וגם באיסורי הנאה וכפי שדייק הבינת אדם, וכן עיקר.

אלא שמצאנו חידוש ברשב״א בקידושין נ״ו ע״ב, וז״ל וא״ת אם בשלא כדרך הנאתו - משרא שרי כדאמרינן פרק כל שעה מידי דרך הנאתו קא עבידנא. איכא למימר דהתם בשלא היה דרך הנאתו כלל, א״נ במקום חולי הוה וכו׳ עי״ש, וכבר דייקו לנכון מדבריו מהר״ם סוזין בשו״ת הון יוסף [ליוורנו תקפ״ח] סי׳ ח׳ דף ז׳ ע״ד ובספר מלאכת חושב על מסכת תמורה [וארשה תרס״ב] לדף ל״א ע״א, שבדבר שהוא לא דרך הנאתו ׳כלל׳ מותר אף לבריא.

ונראה שההבדל בין אין דרך הנאתו ׳כלל׳ לאין דרך הנאתו ׳קצת׳ הוא שדבר שעומד לאכילה כמו חֵלב - אם אוכלו חי או ממחהו ושותהו, הוי דרך הנאתו קצת, כיון שלמעשה אכלו אלא שאכלו בצורה שאינה כדרך, וכן אם סך בחלב - חשיב שינוי קצת, משום שיש מציאות לעשות סבון מחלב וכן שמן ע״י התכה ואין זה שינוי מוחלט, משא״כ אם לוקח דבר הראוי לאכילה כמו פרי ערלה ומושח אותו על גופו זהו שלא כדרך כלל ושרי לגמרי.

אולם מדברי שא״ר לא נראה כן, אלא דבכל גוני יש איסור מדרבנן לבריא.

גדר חולה שמותר לו אכילה והנאה מאיסורים שלא כדרך

הנה הראשונים הקשו אהא דרבינא שייף לברתיה בגוהרקי דערלה משום רפואה [פסחים כ״ה ע״ב] מהא דאיתא במשנה בפסחים ל״ט ע״ב לא ילעוס חטים בפסח ויתן ע״ג מכתו, והרי גם זה אינו כדרך ולמה אסרו, ותירצו כמה תירוצים;

ההשלמה בדף כ״ד ע״ב תירץ שבחיטים הוא עובר על בל יראה ובל ימצא מהתורה ואין זה איסור דרבנן של הנאה שלא כדרך גרידא ולכן אסור, והעתיקוהו **המאורות**, **המכתם** **והמאירי**. והוסיף המאירי וא״ת שיבטלנו - הרי מעכשיו אנו רואים שהוא מחשיבו ונמצא ביטולו הפך כונתו ומתוך כך אין ביטול מועיל בו עי״ש. וכ״כ ר׳ מנוח בפ״ה מחו״מ סוף הי״ט וז״ל ואי אמרת ליבטיל ליה מקמי דלחמיץ י״ל דבכה״ג לא מהני ביטול דאי אמרת טעמא דביטול משום הפקר הרי לא הפקירו שהרי זכה בו אחר ביטולו ומתרפא ממנו ודמי למאי דאמרינן המפקיר את כרמו ולמחר השכים ובצרו חייב בפרט ובעוללות לפי שזכה בו אחר הפקרו, ולפירוש רבינו יעקב נמי דפירש טעמא דביטול משום דכיון דהפקירו יצא לרשותא שאינו שלו ויצא מרשותו זה לא יצא מרשותו שהדי מתרפא ממנו עי״ש.

ר׳ מנוח עצמו תירץ שם שהטעם שאסור ללעוס חיטים על מכתו הוא משום שמחמיצות קודם שיהנה מהם ואשתכח דבעידנא דקא עקר לאו לא מקיים עשה עי״ש.

המאירי בדף ל״ט ע״ב כתב יראה לי שזה דרך הנאתו הוא, שדרך החטים אין עיקר הנאתם לאכילה אלא לכוס, ועיקר הכסיסה לרפואה. או שמא מכח איסור בל יראה כמו שכתבנו שם עי״ש. ודבריו צ״ע דהא אין עיקר החטים לכוס אלא לאכילה ע״י בישול ולעשות מהם דייסא או תבשיל וכדומה, ואדרבה רש״י כתב בכל דוכתא שכסיסה

היינו אכילה שלא כדרך, ואין דבר שדרכו בכסיסה אלא אדרבה תמיד כסיסה היא שלא כדרכה, וכמו שמתבאר מדברי שא״ר והמאירי עצמו בתירוץ ב׳ שהחשיבו זה שלא כדרך.

מהר״ם חלאוה בדף כ״ה ע״ב כתב וז״ל ולעיל גבי [חלב חי על גבי] מכתו שאמרו פטור דמשמע אבל אסור - מכה שאני שאינה כחולי אחר ע״כ. וכ״כ עוד שם בפסקי ההלכה: מיהו דוקא בחולה אבל מכה בעלמא לא עי״ש. ולפ״ז ה״ה גם לגבי חטה ע״ג מכתו, וכ״כ להדיא האהל מועד פסח שער ד׳ וז״ל לא ילעוס אדם חיטים וכו׳ ואע״פ שלא אסרו במקום חולי - מ״מ אינו נקרא חולה בכך עי״ש.

וא״כ נמצא שלדעת מהר״ם חלאוה והאהל מועד - מכה לא חשיבא חולי ואסור להתרפאות באיסורים שלא כדרכן, אולם לדעת ההשלמה וסיעתו [שהוצרכו לתירוצים אחרים נראה ש]מכה גם נקראת חולי לענין זה, דלא צריך חולי גמור אלא העיקר שבמקום צער לא גזרו רבנן, וגם במכה יש צער.

ולפי ההשלמה וסיעתו צריך לומר דהא דאיתא בפסחים כ״ד ע״ב המניח חלב ע״ג ׳מכתו פטור׳ - היינו פטור ומותר, דהא מכה הוי צער ומקצת חולי שהתירו עבורו שלא כדרך, וכ״כ שם המאירי להדיא וז״ל אבל שלא כדרך אכילתם באיסורי אכילה כגון שאכל חלב חי או שלא כדרך הנאתם באיסורי הנאה כגון שהניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו ׳מותר׳ אף שלא במקום סכנה הואיל ויש שם ׳קצת חולי׳ במקום צערא לא גזור רבנן עי״ש.

ולמעשה נראה שהעיקר להקל בזה כדעת ההשלמה וסיעתו שבכל צער מותר לאכול איסורים שלא כדרך אכילה בצירוף דעת ראבי״ה שאפילו לבריא מותר, דהא המחלוקת היא בדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא.

סיכום

דעת רוב הראשונים שחמץ ושאר איסורים שנפסלו מאכילת הכלב מותרים אפילו באכילה ואין איסור דרבנן משום ׳אחשביה׳.

גם לדעת הרמב״ם ודעימיה שיש איסור מדרבנן משום ׳אחשביה׳ - אם אוכל לשם רפואה כתבו כמה אחרונים שאין בזה ׳אחשביה׳, ויש לסמוך על זה אפילו בבריא שלוקח תרופות למיחוש בעלמא או ויטמינים וכדומה.

גם הרוצה להחמיר בתרופות שיש בזה ׳אחשביה׳ לדעת הרמב״ם ודעימיה - במקום צער וחולי קצת מותר, ולא צריך חולי ׳כל גופו׳. וה״ה לשאר איסורי אכילה והנאה שאוכלם שלא כדרך שמותרים במקום צער וחולי קצת.

מט. האם בהגעלת כלים הולכים לפי רוב תשמישו או שחוששים גם למיעוט תשמישו

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

בגמ' בפסחים ל' ע"ב וע"ז ע"ו ע"ב מבואר הכלל של הכשרת כלים 'כבולעו כך פולטו', וכלי שבלע באור הכשרו באור, בלע בכלי ראשון הכשרו בכלי ראשון וכן ע"ז הדרך. וכ"פ השו"ע בסי' תנ"א ס"ד-ה' עי"ש.

ונחלקו הראשונים בכלי שרובו בלע בדבר קל ומיעוטו בדבר חמור האם צריכים להכשירו במיעוט החמור או סגי ברוב הקל, והשו"ע בסי' תנ"א ס"ו פסק שהולכים אחר רוב תשמישו, אולם הרמ"א שם פסק שמחמירים ללכת אחר מיעוטו. ונראה לברר סוגיא זו בס"ד;

הראשונים שסוברים שהולכים אחר רוב תשמישו

בגמ' בפסחים שם איתא: אמר ליה רבינא לרב אשי הני סכיני בפסחא היכי עבדינן להו אמר ליה וכו' קתייהו בטינא ופרזלייהו בנורא והדר מעיילנא לקתייהו ברותחין. והלכתא אידי ואידי ברותחין ובכלי ראשון ע"כ. ומבואר שנחלקו האם סכינים צריכים ליבון או הגעלה בכלי ראשון. <u>והרמב"ן</u> בסוף ע"ז [ע"ו ע"א] ביאר את הספק והמחלוקת הנ"ל כך: האם מלבנן דכשפוד ואסכלא דמו שפעמים שאדם צולה בו בשר או דבר אחר שיש בו חמץ, או דלמא דלא שכיחא תשמישתיה באור ובתר עיקר תשמישתיה אזלינן ובהגעלה סגי ליה, והגעלה מיהא צריך בכלי ראשון דזימנין דמעייל ליה לדודא דבשרא לאסוקי ביה בשרא והוה ליה כעין כפא, כך כתב בעל ההלכות ז"ל. והאי תשמישתא שכיח בה טפי מנורא, ועוד דמינה ומינה מכלי ראשון לא פליט ולא סגי ליה בכלי שני, מצריך ליה כלי ראשון. ומסקנא בתר עיקר תשמישתיה אזלינן כדתנן שדרכן להגעיל להטביל וללבן ואין חוששין לשלא כדרכן, ואע"פ שפעמים שאדם משתמש בהן בחמין כגון כוסות וצלוחיות שהוא מפשירן כנגד האור ומערה לתוכן רותח ואעפ"כ הכשירן בהדחה כעיקר תשמישתן, והני נמי כיון דזימנין בנורא וזימנין בדודא ושכיח ליה כל שעתא ושעתא תשמיש רותח בשני מידי כלי ראשון לא נפיק ע"כ. הרי שכתב שלא חוששין לשלא כדרכן אלא אזלינן בתר עיקר תשמיש הכלי. וכדבריו הנ"ל כתבו תלמידיו ותלמידיהם ומהם <u>הרשב"א</u> שם, <u>ר' דוד</u>, <u>תלמיד הרמב"ן</u> <u>והר"ן</u> בפסחים ל', וכן <u>הרשב"ץ</u> במאמר חמץ נראה דס"ל כן. וכ"ד <u>המאירי</u> בע"ז ע"ו ע"ב שכתב: הקערות יש מחמירין להגעילן בכלי ראשון מפני שלפעמים שואב בהם בתוך הקדרה כדרך הכף ואין צרך בכך ע"כ. וע"ע בדבריו בפסחים ל' ע"ב.

ובביאור ענין הסכינים שמגעילן בכלי ראשון אע"פ שרוב תשמישן בכלי שני - דברי הרמב"ן לעיל לא כ"כ ברורים, ונראה שכונתו כפי שביאר הר"ן בפסחים [ח'

ע״ב מדפי הרי״ף] וז״ל אע״פ שהרבה פעמים הוא משתמש בו בכלי שני הטילו חכמים הכשר בינוני שהוא צריך לתשמיש אמצעי שלו דהיינו ברותחין ובכלי ראשון ע״כ. כלומר שכיון שיש לו גם מעט שימוש חמור של ליבון, וגם שימוש חמור של כלי ראשון [והוא יותר שכיח מאשר שימוש באש, כדכתב הרמב״ן הנ״ל] - עושים את ההכשר האמצעי שהוא כלי ראשון [בין כלי שני לליבון].

ור׳ דוד כתב שהצריכו לו כלי ראשון בשביל אותן פעמים שמשתמשין בהן ברותחין, ומפני שחתיכת הבשר בכלי שני הוא יותר מכלי שני עי״ש. וגם דבריו סתומים. ואפשר שכונתו כמו שכתב הר״ן שם בהסברו השני: א״נ משום דאגב דוחקא דסכינא בלע טפי החמירו עליו שלא להתירו בכלי שני והצריכו כלי ראשון ע״כ.

ובטעם הדבר שהולכים בתר רוב תשמישו אף שודאי השתמש גם במיעוט החמור - כתב הרשב״א בתשובה ח״א סי׳ שע״ב בזה״ל שאע״פ שפעמים עושין כן כמו שאמרו כל שאינו בן יומו מותר ולפיכך לא הלכו בהן חכמים אלא אחר עיקר תשמיש עי״ש. וכ״כ בשו״ת הרמ״ע מפאנו סי׳ צ״ו וז״ל ומסתברא לן שאם הכלי הזה שרוב תשמישו בחמין הוא בן יומו מאותו המעוט שנשתמש בו ע״י האור צריך לבון לכ״ע וספקו לחומרא דאסור תורה הוא. ואם אינו בן יומו הואיל ונותן טעם לפגם הוא ואין אסורו אלא מדרבנן הם אמרו והם אמרו, וסתמו נמי תולין להקל שלא נשתמש בו אלא כפי רוב תשמישו. ועל כיוצא בזה שנינו בסוף ערובין ק״ד ע״ב כל מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך, ואין כאן מיחוש כלל וכך הם דברי הרשב״א בתשובה סי׳ שע״ב ע״כ. והובא באחרונים בסי׳ תנ״א ס״ו.

הראשונים שמחלקים בין שימוש 'ודאי' במיעוט לבין 'סתמא'

ובדברי הרא״ה והריטב״א מצאנו שמחלקים בין אם ודאי השתמש בדבר החמור שצריך הכשר כחמור לבין אם ספק; דהנה הרא״ה בבד״ה ב״ד ש״ד כתב וז״ל ואע״פ שפעמים שמשתמשין בסכין ע״י האור הלכו חכמים אחר רוב תשמישן 'בסתם' ורוב תשמישן 'בסתם' בבשר רותח מבושל עי״ש. והנימוק״י בפסחים ל׳ ע״ב הביא את דברי המפרשים שצריך הכשר בינוני לסכין [הר״ן הנ״ל], וכתב: והרא״ה כתב דאם ידוע לו בודאי שנשתמש בסכין ע״י האור אפילו פעם אחת צריכה ליבון עי״ש, ולפי זה מדוקדקים דבריו בבד״ה שכתב 'בסתם', דבא לאפוקי אם ידוע לו בודאי שנשתמש באש שצריך ליבון. וכן מפורש בריטב״א בפסחים ל׳ שכתב דהתוספתא שאמרה שסכינין צריכין ליבון אפשר דמיירי דידעי ודאי שנשתמשו בהן כעין שפוד ובהא ודאי מדינא דבעי ליבון אבל מן הסתם אין לחוש לכך דהא הכשר זה דרבנן הוא דמדאוריתא נטל״פ שרי עי״ש, ומבואר שמחלק כנ״ל.

בירור דעת הרי״ף והרמב״ם

הב״י בסי׳ תנ״א ס״ו כתב בזה״ל: הרי״ף כתב בפרק כל שעה (ח:) והני דאישתמש בכלי שני כגון קערות וכיוצא בהם כי שדי עלייהו רותחין בכלי שני שפיר דמי. וכך הם

דברי הרמב"ם בפרק ה' (הכ"ד). וטעמא משום דבכל כלי הולכים בו אחר רוב תשמישו וכמו שכתב הר"ן בפרק כל שעה והרשב"א בתשובה, וכיון דהני קערות רוב תשמישן על ידי עירוי הכי נמי מגעיל להו בעירוי ולא חיישינן לפעמים שמשתמש בהן בכלי ראשון ע"כ. ועפ"י זה פסק בשו"ע שם דאזלינן בתר רוב תשמישו וכדעת הרי"ף והרמב"ם כדרכו. **אולם** נראה שמה שפירש בדעתם אינו מוכרח, דהא הגמ"י כתב שם על דברי הרמב"ם וז"ל כגון שיודע בברור שלא נשתמש בהן בכלי ראשון, אבל סתם קערות שספק אם נתנו אותן ביורה או במחבת של שלקות או שאבו בהן תבשיל וכו' פסק רש"י דצריכים הגעלה וכו' עי"ש. הרי שפירש בדעת הרמב"ם דמיירי בודאי נשתמש בהם, ולא אזלינן בתר רוב תשמישו. ואף אם נאמר שהרמב"ם סתומי מסתם, ומיירי בכל גוני - אפשר דס"ל כדעת הרא"ה והריטב"א הנ"ל 'שבסתם' אזלינן בתר רוב תשמישו, אבל 'בודאי' נשתמש בהם במיעוט אין לנו ראיה מדבריהם דאזלינן בתר הרוב. וע"כ נראה דסמי מכאן הרי"ף והרמב"ם שדעתם סתומה בזה, ואין לומר בבירור דסבירא להו דאזלינן בתר רוב תשמישו בודאי נשתמש בהם במיעוט, אלא נשארו הרמב"ן וחלק מבית מדרשו בלבד בדעה זו.

הראשונים שסוברים שהולכים גם אחר מיעוט תשמישו

אולם דעת רוב הראשונים אינה כן אלא אף אם פעמים משתמשים בו לדבר החמור טעון הכשרה כחמור ואף בספק;

חכמי אשכנז וצרפת

ראבי"ה בסי' תס"ד כתב שצריך להכשיר כל הקערות בכלי ראשון לפי שפעמים כופין אותן במחבת כשהיא על האש עי"ש. והביא דבריו **הטור** בסי' תנ"א. וכתב הב"י בזה"ל: כ"כ **התוס'** בסוף ע"ז [ע"ד ע"ב] דקערות צריך להגעילן בכלי ראשון משום דפעמים שתוחבין הקערות בתוך הכלי ראשון, וכ"כ **המרדכי** בפרק כל שעה [סוס"י תקפ"ה] וכו'. ואעפ"י שרוב תשמישן בכלי שני חוששין למיעוט פעמים שמשתמשין בהן בכלי ראשון וכמו שכתבו **ההגהות** [**מיימוניות**] בפרק ה' [אות ה'] ע"כ. ויש להוסיף שכ"ד **הראב**"ן בסי' שט"ז גבי סכין ששפה בקרקע שכתב דהיינו לאכול בו דבר צונן אבל לאכול בו רותח בעי ליבון באש שפעמים שחותכין בו בשר מן השפוד שאצל האש או נועצין אותו בבשר שעל הגחלים והוי תשמישו ע"י האור ובעי ליבון עי"ש, ומבואר שמחמירים אחר מיעוט תשמישו. וכ"ד **רש"י** בתשובותיו סי' ע"ו וז"ל והני יורות נמי אם לא נשתמש בהם מעולם אלא ע"י צונן מותרים בהדחה. ואם ידוע שלא נשתמש בהם מעולם בכ"ר וכו', אם ברור לו בכך - הגעלתו בכ"ש כדאמרינן לענין חמץ בפסח, ודאי הני קערות דתשמישן בכ"ש כי נטיל מיא מן דודא ושדי עלייהו שפיר דמי. ואם נשתמש בהן כלל בכ"ר אין להם תקנה עד שיגעילו ברותחין בכ"ר וכו' עי"ש[א]. וכ"כ **שה"ל** סי' ר"ז שמצא

א. אלא שלענין ליבון ס"ל שלא הולכים אחר מיעוט תשמישו וכמו שמבואר במחזו"ר הלכות פסח סי' ד' ובשאר ספרי רש"י שכתב וז"ל הסכינין מגעילן ברותחין ובכ"ר מפני שפעמים שתוחבין בהן מן יורה

בתשובות הגאונים [והוא בספר **מעשה הגאונים** [לחכמי אשכנז] עמ׳ 16, ואינם לגאוני בבל] וז״ל קערות מגעילן בכ״ר ברותחין שמא פעמים בשאר ימות השנה אדם מכסה בהן מחבת רותח ובולעת מהמאכל כשהוא מרותח ע״כ, וכן דעתו שם כמה פעמים עי״ש. וכ״ד **הרוקח** סי׳ רמ״ח וז״ל קערות של עץ או של מתכת מגעילן בכ״ר לפי שלפעמים כשמתבשלין לחם או דגים מכסין בקערה המחבת המרותחת עי״ש. וזוהי דעת **ריב״א** בתוס׳ סוף ע״ז [ע״ו ע״ב] שהצריך ליבון גם בסכינין קטנים לפי שלפעמים דרך להפוך בהם בשר ע״ג גחלים[ב]. וכ״ד **הר״ש מפלייזא** בפירוש הפיוט אלוהי הרוחות [באו״ז סי׳ רנ״ו]: וכבר פרשתי שצריכין [הקערות] כלי ראשון לפי ששואבין בהן מן המחבות גדולות וגם מכסין בהם פעמים רבות הקדירה עי״ש.

ובמעיף כ׳ הביא הטור את דין השולחנות והתיבות שנוהגים לערות עליהם מים רותחים כי פעמים נופל עליהם ובהם חמץ רותח כגון פשטידא ומרק. והב״י הביא שכ״ה בהגמ״י, והמקור הוא מדברי ראבי״ה, ולשיטתייהו אזלי דחיישינן למיעוט תשמישו.

ובמעיף כ״ה גבי כוסות האם צריכים הדחה או הגעלה, הביא הב״י שדעת ראבי״ה, מרדכי, **רי״ו** [נ״ה ח״ב] ושכ״ד תוס׳ [**ר״פ** בפסחים ל׳ ע״ב וכן בצרור החיים שער ט׳ סי׳ ג׳ בשמו] שכיון שלפעמים מחממים בהם יין ושמים בתוכו חמץ צריך הגעלה בכ״ר, והביא הב״י שהרשב״א בתשובה הנ״ל לא ס״ל כן אלא שהולכים אחר רוב תשמישו עי״ש, הא קמן שגם הראשונים הנ״ל ס״ל שלא הולכים אחר רוב תשמישו וחיישי למיעוט. ויש להוסיף שכ״ד **מהר״ם** בתשב״ץ ס׳ צ״ה וז״ל ועל כוס של כסף שתשמישו בצונן אם ידוע הוא שאין משתמשין בו אלא צונן לא בעי הגעלה בפסח וכו׳ אמנם העולם הורגלו להגעילו לפי שפעמים ששופכין לתוכן יין חם ומורתח ואל תטוש תורת אמך ע״כ.

חכמי פרובנס

ז״ל המכתם בדף ל׳ ע״ב: הכפות הקטנות אין משתמשין בהן אלא בעת האכילה ותשמישן בכלי שני וא״צ כלי ראשון. וי״ל שאף הן פעמים שמגיס בהן הקדרות הקטנות למאכל של חולים או של תינוקות וצריכות כלי ראשון ע״כ. וכ״כ **ר׳ מנוח** על הרמב״ם פ״ה הכ״ד על דברי הרמב״ם שקערות מגעילן בכלי שני בזה״ל אמר המפרש והכי הוא דינא דגמרא. מיהו עכשיו נהגו להגעיל הקערות בכלי ראשון אעפ״י שתשמישן בכלי שני והטעם מפני שאדם דולה מהן בכלי ראשון והוו כעץ פארור. ויש שנותנין טעם מפני שפעמים מערה מהם מן הקדרה אל הקערה ועירוי ככלי ראשון וליתא דהא קי״ל דעירוי ככלי שני דמי והכי איתא בירושלמי. מיהו אית למימר דכיון דרגילי אינשי לאשתמושי בהו חמירא בחומץ

רותחת שע״ג האור, ואינן בכלל כל דבר אשר יבא באש. ואע״פ שפעמים שתוחבין בהן דבר ונותנין כנגד האור לצלותו מפני שאין זה דרך תשמישן ולא דיבר הכתוב אלא בשפוד ואסכלה שכל תשמישו באור עד שמתלבנין ע״כ.

ב. ומדברי ר״ת שם שאינו קרוי תשמישו ע״י האור כיון שאין תשמיש קבוע ע״י האור - אין ראיה להיפך, דאפשר דס״ל כחילוק רש״י הנ״ל בין ליבון להגעלה, ודוק.

ובכל מיני מטעמים שיש בהם חומץ על ידי חמץ כבית שאור שחימוצו קשה כדאמרינן בבית חרוסת אף על גב דהתם חרש והכא עץ ע״כ. וכ״כ בספר **מזוקק שבעתים כת״י** [פריס 70] על הרמב״ם שם וז״ל וקערות כתב הר״ם ז״ל שמגעילן בכלי שני. ועתה נהגו להגעילן בכלי ראשון מפני שלפעמים מערה מן הקדרה לקערה וערוי הוא ככלי ראשון. ויש אומרים מפני שלפעמים דולה בקערה בתוך הקדרה והוי כעץ פרור דאמרינן לעיל שמגעילה בכלי ראשון ע״כ. ונראה ברור שאע״פ שכתבו כמה טעמים - מ״מ הטעם של מיעוט תשמישו נכון הוא לדידהו, אלא הוסיפו עוד טעמים אפילו אם לא ערבבו בו בכלי ראשון. וכ״ה **בארח״ח** הלכות חו״מ אות פ״ח: ועכשיו נהגו להגעילן בכלי ראשון לעשות כעין תשמישן כי לפעמים שואבין תבשיל בקערה מן הקדירה ע״כ. ובספר העיטור מהדורת כנסת, איסור דם אות תש״כ, כתב: וכן כפות של עץ ושל קרנים דרכן בכלי שני אבל נהגו להגעילן בכלי ראשון ע״כ. ולא כתב את סיבת המנהג.

חכמי ספרד וקטלוניא

בספר צרור החיים דרך תשיעי סי׳ ג׳ כתב והני כלי עץ כגון קערות מעץ הואיל ולפעמים שואבים בהם מתוך היורה הרותחת שהוא כ״ר או לפעמים שמכסין בהן הקדרה צריכין הגעלה בתוך היורה עי״ש. וכ״כ ספר **השולחן** הלכות סעודה שער ט׳: נהגו עכשיו להגעילן [את הקערות] בכלי ראשון, לפי שפעמים שמכניסין אותן לתוך הקדרה להוצאת התבשיל בהם עי״ש. וגם הרשב״א בתשובה שם העיד על **המנהג** בזה״ל: ומ״מ עכשו נהגו בפסח להגעיל את הכל משום חומרו של חמץ ע״כ. ומבואר שמשום חומרא דחמץ החמירו לחשוש למיעוט תשמישו אע״פ שהוא סבירא ליה שאין צורך בכך מעיקר הדין.

מו״מ בהכרעת השו״ע בענין זה

השו״ע בס״ו פסק שהולכים אחר רוב תשמישו, ולכן קערות אע״פ שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש, כיון שרוב תשמישן הוא בעירוי שמערה עליהן מכלי ראשון - כך הוא הכשרן ע״כ. וכתב לנכון הש״ג שם באות כ״א וז״ל ואע״ג דאיכא ׳רובא דמפרשים׳ דס״ל שגם בקערות צריכין הגעלה בכלי ראשון כמ״ש המפה בסמוך, כיון שהרי״ף והרא״ש והרמב״ם הסכימו לדעה אחת - סתם רבינו כוותייהו ע״כ. וזה כפי הבנתו של הב״י בדעת הרי״ף והרמב״ם וכדלעיל. **<u>אולם</u>** לפי מה שכתבנו לעיל - אין ראיה מדברי הרי״ף והרמב״ם, שהרי הגמ״י ביאר בדברי הרמב״ם דמיירי בודאי השתמש בכלי שני בלבד, ולדעת הרא״ה והריטב״א אפשר אפילו בספק, אבל בודאי השתמש בכלי ראשון אין שום ראיה מדבריהם. וכמו שלא מצאנו לאף אחד מהראשונים שיכתוב בדעת הרי״ף והרמב״ם כן, אלא יש לנו רק את דעת הרמב״ן וחלק מבית מדרשו, לעומת כל הראשונים האחרים, וא״כ ודאי שהעיקר הוא כדעת רוב המפרשים לחוש למיעוט עכ״פ כשודאי השתמש במיעוט החמור.

ועוד יש להקשות על פסק השו״ע, שהרי הרשב״א בתשובה הנ״ל [שהובאה בב״י בסוף הסימן] כתב שנהגו להגעיל גם קערות משום חומרא דחמץ, ולפי מה שהבאנו לעיל -

כך נהגו בכל המקומות; באשכנז, בצרפת, בפרובנס, בספרד ובקטלוניא. וא״כ צ״ע איך פסק השו״ע להקל נגד הרשב״א בעצמו שאע״פ שהוא מן המתירים - כתב שהמנהג להחמיר בזה. ומנהג זה להחמיר נשאר גם לאחר פסקו של השו״ע, וכפי שכתב השו״ג באות כ״ב שמנהגנו להגעיל בכלי ראשון את הקערות עי״ש.

וביותר תגדל התימה על דברי השו״ע בסעיף כ׳ שהעתיק את דברי הטור שם שהשלחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלין כל השנה, רגילים לערות עליהם רותחין לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדירה לתוכן ע״כ. והרי הב״י שם כתב שמקור דברי הטור הם מהגמ״י [וכפי שהבאנו לעיל], והם לשיטתם שהולכים אחר מיעוט תשמישו, ולכן כתבו ׳שלפעמים׳ נשפך, ואעפ״כ צריכים לערות עליהם, אולם השו״ע לשיטתו הו״ל לפסוק שלא צריך עירוי, דלא חיישינן למיעוט. ובספר אור לציון ח״ג פ״י ה״י כתב שדברי השו״ע אינם מדינא אלא חומרא שנהגו בשלחנות שחששו להם יותר משאר דברים, ונהגו לערות עליהן רותחין עי״ש. ותירוץ זה צ״ע, דמה ענין לחוש לשולחנות יותר מקערות. ועוד שמקור דברי השו״ע הם מהגמ״י והטור, והם סוברים כן בכל הכלים, ואטו השו״ע החליט מעצמו לעשות פשרה זו ללא כל הכרח וללא כל איזכור בב״י מדוע לחלק בין הדברים? ועוד שהרי הרשב״א כתב גם לגבי קערות שהמנהג להחמיר, ובכ״ז השו״ע שם לא פסק כמותו, אז מדוע בשולחנות כן הביא את המנהג?

ונראה שהיישוב האמיתי לזה הוא לפי מה שכתבתי לעיל בסי׳ א׳, שהיישוב להרבה סתירות בדברי השו״ע הוא, שהשו״ע הוא קיצור של הב״י באותו מקום, ואין כונתו לפסק הלכה אלא יש לראות את הב״י ולהבין היכן הוא עיקר הסוגיא, ומה שעולה מדברי הב״י שם - כך הוא דעתו להלכה עי״ש. ונידון זה הוא עוד ראיה ליסוד זה, שכיון שבב״י בס״כ הביא רק את דברי הגמ״י להסביר את דברי הטור - בשו״ע באותו סעיף סיכם את הדברים האמורים בב״י שם, שהם דברי הטור. אולם אין כונתו לפסק הלכה, אלא בסעיף ו׳ ששם הוא עיקר ביתו שהביא את דברי הרי״ף והרמב״ם [להבנתו] ושם בשו״ע כשקיצר וסיכם את דבריו בב״י כתב להתיר ולהקל ברוב תשמישו, וכך היא דעתו גם לגבי שולחנות ׳למעשה׳, ודוק היטב בזה.

ומ״מ למעשה נראה שהעיקר הוא להגעיל לפי מיעוט תשמישו, עכ״פ בודאי השתמש בדבר החמור, שכ״ד רוב הראשונים והמנהג הקדום, ואין ראיה מדברי הרי״ף והרמב״ם להיתרא, ורק הרמב״ן ומיעוט ראשונים שעמו כתבו שהולכים אחר רוב תשמישו, ואף הרשב״א שהסכים לזה העיד שהמנהג לא כך, וכך העיד גם השו״ג שנוהגים להגעיל קערות.

ג. ברכת ההלל בליל פסח בבית הכנסת או בבית

פורסם בירחון 'האוצר' ניסן תשפ"ג[א].

כתב הטור בסי' תע"ג: ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בב"ה בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה. ומה טוב ומה נעים ההיא מנהגא ויש לו סמך במסכת סופרים דאיתא התם תניא ר"ש בן יוצדק אומר י"ח ימים ולילה אחת גומרין בהן ההלל ובגולה כ"א יום וב' לילות, ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בב' לילות של גליות ולברך עליו ולאמרה בנעימה ולקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו ע"כ. וכתב הב"י שם: ומנהג בני ספרד לקרותו בציבור ולברך עליו כדברי מסכת סופרים ע"כ. וכ"פ בסתמא בשו"ע בסי' תפ"ז ס"ד: בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות ע"כ. ועי' בכה"ח שם שכ"ה גם דעת רבינו האר"י ונתן לזה טעם בסוד, וכך הוא מנהגנו. והרמ"א שם הגיה: וכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל ע"כ.

והנה בעיקר תקנת אמירת ההלל בביהכ"נ וברכתו והשתלשלות המנהג, האריכו יפה בספר שרשי מנהג אשכנז ח"א עמ' 265 והלאה, ובספר מנהג אבותינו בידינו, מועדים פי"ח [ח"ב מעמוד ש"ע] עיש"ב. והרוצה לראות באריכות יעיין שם. ואכתוב כאן את הדברים שהתחדשו לי בענין זה והנפקא מינה למעשה.

בבבלי לא מוזכר קריאת ההלל בליל פסח בבהכ"נ, וכן מתבאר מדברי הגאונים שהביא הריצ"ג בעמ' ק' שלא היו קוראים ומברכים על ההלל כלל בליל פסח אלא קוראים אותו בהגדה בהפסקה ולא מברכים עליו. וכן מפורש בתשובת הר"י מגאש סי' מ"ד [שהביא הברכ"י בסי' תפ"ז אות ז'] שכתב שאין מקום לברכה בליל פסח כיון שאין מצוה בקריאתו אלא משום שמחה עי"ש. ומבואר מדבריו שלא היו קוראים בבהכ"נ ומברכים כלל וכמ"ש בשיורי ברכה שם אות ב'. וכ"כ עוד ראשונים חכמי צרפת ואשכנז וגם חכמי ספרד הקדומים שאין מנהגם לקרוא בבהכ"נ, וכמו שנביא חלק מדבריהם לקמן.

ביאור הראשונים בירושלמי שהוא כמסכת סופרים

אולם בירושלמי בברכות פ"א ה"ה [שהביאו הראשונים] איתא שאם שמע [את ההלל] בבהכ"נ יצא [ולכן לא חשיבא ברכת אשר גאלנו סמוכה לחברתה, דהיינו ברכת ההלל, משום שפעמים שאין מברכים על ההלל בהגדה, כגון ששמעה בבהכ"נ] עי"ש. וכתבו הראשונים כמה ביאורים במימרא זו.

המכתם בפסחים קט"ז ע"ב כתב, וז"ל ובמסכת סופרים אמרו בזה טעם אחר למה אין מברכים על ההלל בליל פסח מפני שכבר בירכו בבהכ"נ בערב הפסח 'בין מנחה

א. ועיין מה שכתב להעיר על דברי הרב עידוא אלבה בירחון 'האוצר' אייר תשפ"ג, ובתשובותי על דבריו שם.

לערבית׳, פי׳ שהיה מנהגם לומר הלל בבהכ״נ בערב הפסח בין מנחה לערבית זכר למקדש היו קוראין את ההלל כל עוד שהיו ישראל שוחטין את פסחיהן וכו׳ ועל אותה קריאה שהיו קוראין אותו בבהכ״נ היו מברכין אע״פ שאין מברכין על המנהג כמו שאנו מברכין על הלל של ר״ח. מפני שכבר בירכו בבה״כ אמרו שם שא״צ לברך עליו בלילה על השולחן ע״כ. וכן המאירי שם נמשך אחריו [כדרכו], והביא את דברי הירושלמי הנ״ל וכתב והוא שהיה מנהגם לקרוא את ההלל בבהכ״נ ׳מבעוד יום׳ זכר להלל שבעזרה וכו׳ עי״ש. וכ״כ עוד בברכות מ״ו עי״ש. ודבריהם צ״ע, דהא במסכת סופרים איתא י״ח ימים ׳ולילה אחד׳ גומרים את ההלל, ולדבריהם אין זה קריאת לילה, אלא אדרבה עיקר קריאתה הוא ביום זכר לקריאת ההלל שנאמר בזמן שחיטת הפסח, שהוא ביום. ועוד, איך קריאת ההלל ביום, שהיא מחמת מנהג בעלמא, תפטור את האדם מחובתו בלילה, שהיא מטעם ומענין אחר.

ורבים מהראשונים פירשו בירושלמי כפשטות המסכת סופרים שהיו נוהגים לקרוא את ההלל בברכה בבהכ״נ, כיון שזו עיקר מצותה לגמור את ההלל בליל פסח, וכיון שבהגדה מחלקים את ההלל לכן היו קוראים את ההלל בבהכ״נ, וזהו מעיקר חיוב קריאת ההלל ולא מחמת מנהג בעלמא;

הנה הרמב״ן בלקוטיו לפסחים בסוף המסכת דן באורך בענין ברכת ההלל והביא את הירושלמי והמס׳ סופרים, וכתב שנראה מזה שהיו קוראים בברכה בבהכ״נ עי״ש. ור׳ דוד תלמידו בדף קי״ח ג״כ האריך בזה, ונביא את תורף דבריו לענין אמירת ההלל בבהכ״נ: ותימא הוא היאך נחלקו אבות העולם בדבר זה, שאחר שההלל בלילי פסחים מצוה קבעוה כימים שהיחיד גומר בהן את ההלל והיא עיקר ההלל והשירה בשעת הגאולה - היאך אפשר שיאמרו אותו בלא ברכה, או בבה״כ או על שלחנו, מה נשתנית מצוה זו מכל המצוות האמורות בתורה ומד״ס וכו׳. והאריך עוד וכתב: ומזה המנהג פשוט בעולם שלא לברך על ההלל בביתו לגמור את ההלל אע״פ שמברכים לבסוף יהללוך, ומנהג בטעות הוא, שאחר שאין אומרים אותו בבה״כ א״א להם להפטר מברכת לגמור, שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן וכו׳ והיה לנו לומר שיהא צריך לאומרו עכ״פ בבהכ״נ ולברך עליו לצאת בו ידי מצותו כמו שעושים בימים שגומרים בהם את ההלל ואח״כ לקיים קריאתו על תיקון הכוסות כמו שסידרנו, אלא ע״י שאמרו במסכת סופרים ומצוה מן המובחר וכו׳ נראה שקריאה שבביתו בתקון הכוסות עולה לו לכאן ולכאן וכו׳. ואין לנו לזוז ממה שפירשו לנו במסכת סופרים שהוא ספר המנהגות שהיו נוהגים הראשונים ומן הגמ׳ הירושלמית המבוארת אבל מפני שקריאתו בבהכ״נ לא היה חובה אלא למצוה מן המובחר וכו׳ לא מצאנוה בתלמוד שלנו, וודאי הוא כשקוראין אותו בבהכ״נ וגומרין אותו כאחד שמברכין עליו עכת״ד. ומבואר מדבריו שאמנם אין חובה לקרות בבה״כ, דקריאתו בביתו עולה לכאן ולכאן, אבל מ״מ מצוה מן המובחר מיהא איכא, ועדיף טפי לעשות כן ולברך בבהכ״נ. ואין זה מנהג גרידא אלא כך היא עיקר המצוה.

והרשב״א בברכות י״א [והביאו ר׳ דוד בסוף דבריו שם בקצרה] ג״כ האריך בביאור ירושלמי זה, וכתב בסוף וז״ל ובודאי אלו רצה לקרות כלו בבת אחת בבה״כ

או בביתו אז חייב לברך עליו כההיא דמסכת סופרים ודירושלמי וכו׳. ולבסוף חזר בו וכתב: ולפי הסכמה זו של גאוני עולם נראה פירוש הירושלמי שכתבתי למעלה דה״ק שנייה היא שאם שמעה בבה״כ יצא והלכך עיקר תקנת קריאתו בבה״כ היה ולא בבית, ובקריאת בהכ״נ הוא שתקנו לברך שהיא עיקר התקנה ומצוה הקריאה אבל בבית לא, וכן בדין הוא שאלו מי ששמעה בביה״כ יצא ואינו מברך על שלחנו ומי שלא שמעה בבכ״נ גומר על שלחנו ומברך יאמרו שנים בבית אחד זה קורא ומברך וזה קורא ואינו מברך וכו׳ עי״ש. ור׳ דוד שם בסוף דבריו הביא את דברי הרשב״א בזה״ל: שהמתרץ שאמר שאם שמעו בבית הכנסת יצא - דעתו לומר שהברכה היא קבועה ׳ברבים׳ ולא בביתו ׳כלל׳ כדי שלא יהא זה מברך וזה אינו מברך עי״ש. ומהר״ם חלאוה בפסחים קי״ח ע״א כתב עפ״י דברי הרשב״א הנ״ל: מ״מ לענין ברכת הלל לכאורה נראה שאם רצה לגמרו כלו בבית הכנסת או בביתו בבת אחת שמברך עליו ע״כ. ומבואר עכ״פ שהקריאה בבהכ״נ היא עיקר התקנה עם הברכה, אלא שכיון שאין חובה לא נהגו כן במקומותם, וגם לא מברכים בקריאת ההגדה.

והארח״ח בסדר ליל פסח אות כ״א כתב בשם הרא״ה שחייב אדם לקרותו בבה״כ או בביתו, בצבור או ביחיד ומברך לגמור והביא ראיה מהתוספתא וכו׳ עי״ש. והריטב״א בהלכות סדר ההגדה בתחלתו כתב כן יותר באורך, וזת״ד חייב אדם לגמור ההלל בלילי פסחים וכן מפורש בירושלמי ובתוספתא, ובירושלמי [מס׳ סופרים] אמרו שם שאומרים אותו בנעימה וכו׳ והאריך בזה ובדברי הרמב״ן, וסיים: מעתה מה שנראה שהוא דרך ישרה ונוחה הוא שגומר את ההלל בברכותיו הן ביחיד הן בעשרה ומצוה בעשרה משום ברוב עם הדרת מלך וכן היה מורי נר״ו [הרא״ה] עושה וכן הנהיג בעיר סרקוסטה [בירת ארגון, שם כיהן הרא״ה כרב משנת ה׳ מ״ד] לאומרו בבתי כנסיות, ובני אדם קשה עליהם מפני המנהג ואעפ״כ האמת יורה דרכו למי שעושה מעשיו לש״ש ולמודה על האמת ע״כ. וכ״כ עוד הריטב״א בסוכה ל״ט ע״א וז״ל [והמנהג הנכון] בלילי פסחים הוא לאומרו קודם הגדה או לאחר מכאן בברכותיו שלא בהפסקה וכדבירנא בדוכתא, מפי מורי נר״ו עי״ש. וכן האהל מועד דרך ה׳ נתיב ז׳ כתב ומן האחרונים הנהיגו בהרבה מקומות לקרותו אחר תפלת ערבית בבהכ״נ בצבור ולברך עליו, וברוב המקומות נוהגים כדברי הגאון ואין מברכים עליו בבית אע״פ שלא קראו בבהכ״נ ע״כ. וכונתו לרא״ה שהוא הנהיג כן וכנ״ל. וכ״כ הצד״ל מאמר ד׳ כלל ג׳ אות י״א [שהביא הברכ״י בסי׳ תפ״ז] וז״ל ועפ״י מסכת סופרים נהגו גדולים בתפלת ערבית שיאמרו ההלל בברכה כל שתי הלילות וכן אני נוהג ע״כ. והרשב״ץ במאמר חמץ כתב ויש מקומות שנהגו לקרותו בבה״כ, ולא נהגנו כן ע״כ [וכן נשאר מנהג אלג׳יר עד זמנו של ר׳ יהודה עייאש, וכפי שהעיד בשו״ת בית יהודה ח״ב סי׳ ל״ג עי״ש]. ובסידור זכר צדיק [משנת ר״ל] כתב וגומרין ההלל בשני ימים ראשונים עם הלילות ע״כ. וכ״כ בפשיטות בספר היכל הקדש [נכתב בשנת של״ה במרוקו] שנהגו לגמור את ההלל בבית הכנסת. וכן מתבאר מדברי הרדב״ז בתשובה ח״ח סי׳ ס״א שדן האם בליל פסח שחל בשבת ההלל קודם או ויכולו קודם עי״ש, ומבואר דפשיטא ליה שאומרים הלל בבית הכנסת.

אולם האבודרהם לא הזכיר בסדר תפלת ערבית של ליל פסח שאומרים הלל בברכה. וגם בסידורי ספרד כת״י ודפוסים ראשונים כרפ״ד ועוד, לא מופיע שאומרים הלל לאחר התפלה בבית הכנסת. וכן מהר״ם אלאשקר בחיבורו גאון יעקב [כת״י] בסי׳ תע״ג כתב בתוך הדברים: וכן היו נוהגין בספרד שלא לברך עליו [על ההלל בהגדה], ׳ואפילו במקומות שלא היו קורין אותו בבית הכנסת׳, לפי שאין אומרים אותו על השולחן בתורה ההלל אלא בתורת שיר ושבח עי״ש. ומבואר מדבריו שבספרד בדורו [שלפני הגירוש] לא היו בכל המקומות אומרים את ההלל בבית הכנסת.

נמצינו למדים, שמה שכתב הב״י שמנהג ספרד לגמור את ההלל בבית הכנסת, אינו מנהג ספרד קדום אלא זו הנהגתם של הרא״ה והריטב״א במקומותם, שלא פשטה בכל ספרד בתקופה הקדומה, אלא רק לקראת דורו של הב״י, וגם אז לא פשטה לגמרי. ויתכן מאוד שהיו מקומות שלא היו אומרים הלל בבית הכנסת, וכפי שאינו מופיע בסידורים דאז.

וטעם אמירת ההלל בברכה אינו מחמת המנהג דומיא דהלל, וכמו שכתב המכתם הנ״ל, אלא שכן הוא מעיקר הדין, וכמו שמבואר בראשונים הנ״ל עפ״י מסכת סופרים, שזו עיקר התקנה אלא שאין חובה בזה, ומ״מ מצוה מן המובחר איכא.

הביאור הנראה בירושלמי ובתוספתא שאינו כמסכת סופרים

והנה אם כי במסכת סופרים ודאי שכן הוא האמת, אולם בירושלמי נראה שקשה לפרש כמו שפירשו הראשונים הנ״ל שכן הוא מעיקר התקנה וכו׳. <u>דהא</u> הלשון הוא אם שמעה וכו׳ ומשמע שאין זה עיקר הדין אלא שאם שמע כן יצא, ולפי המסכת סופרים מצוה מן המובחר לעשות כן [ולזה רמז הגר״א בביאורו בסוף סי׳ תפ״ז עי״ש]. <u>ועוד</u>, דאיתא בירושלמי בשקלים [פ״ג ה״ב] ובעוד מקומות: מהו לשתותן [את הד׳ כוסות] בכרך אחד, מן מה דאמר ר׳ יוחנן אם שמעה בבהכ״נ יצא הדא אמרה אם שתה בכרך אחד יצא ע״כ. וכתב ר׳ דוד בדף ק״ח ע״ב וז״ל ונראה שדעתם לומר שהשומע הלל בבהכ״נ לא היה מחזירו על שלחנו ולא היה מסדר ד׳ כוסות בסדר ששנו חכמים ואעפ״כ הוא יוצא בכך בדיעבד שמ״מ כבר יצא ידי הלל בבהכ״נ וידי שתיית הכוסות כיון ששתאן אע״פ שלא שתאן כסדר שסדרו חכמים וכו׳. והענין הוא מפורש. בגמ׳ שלנו אין במשמע ששמע הלל בבהכ״נ, ובירושלמי הם אומרים ששמע הלל בבהכ״נ, שזה המנהג לאומרו בבהכ״נ בירושלמי נזכר ואינו בגמ׳ שלנו כלל כמו שנפרש עוד עי״ש. וכן בפירוש ר׳ משולם על הירושלמי שקלים כתב אם שמעו בבהכ״נ יצא ואי״צ לקרות כלל בליל ראשון של פסח [על שלחנו] וכששמעו בבת אחת שמעו עי״ש. ומבואר בירושלמי הנ״ל שמי ששמע הלל בבהכ״נ לא היה אומרו בביתו, ולכן לא היה מפסיק בין כוס שלישי לרביעי בשום דבר, ומזה הראיה שיצא יד״ח אם שתאן בכרך אחד. וא״כ אין זה כמנהגנו וכדברי המסכת סופרים, דבמסכת סופרים איתא שא״צ ׳לברך׳ על ההלל בביתו, הא לקרוא צריך כמנהגנו, ובירושלמי מבואר שאינו צריך. וא״כ נראה שהיו קוראים את כל ההלל בבהכ״נ להוציא

מי שאינו בקי בלבד, אבל הבקיאים לא היו קוראים בבהכ״נ אלא בביתם על הסדר [בברכה], דאו הא או הא איתא ולא שניהם ביחד.

ומקור דין ומנהג זה שמוזכר בירושלמי הוא עפ״י התוספתא בסוף פסחים [פ״י ה״ח] דאיתא שם בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל נכנסין לבהכ״נ וקורא פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין וגומרין את כולו. ואם א״א להם כן גומרין את כולו [פי׳ בתחלה גומרין את כולו] ע״כ. ומזה מייתי הירושלמי ראיה שאם גמרו את כולו בבהכ״נ לא היה מפסיק בין כוס שלישי לרביעי וכנ״ל. **ואכן**, מצאנו לכמה ראשונים שפירשו כן בירושלמי, ומהם ראבי״ה בסי׳ קס״ח שכתב שאם שמע בבה״כ כל הקידוש והסדר ואגדתא והלל מש״צ עד ברכה של גאולה והיה הולך לביתו ומתחיל בכוס שני בגאולה ובוצע על הסדר ואוכל יצא וכו׳. ובתשובות ראיתי שיש עוד בימים האלו מנהג בארץ ספרד ובבבל שהש״צ עושה בפסח הסדר בבהכ״נ מפני עמי הארץ שאין בקיאים באגדה לאומרה עי״ש. וכדבריו כתב האבודרהם בפירוש הירושלמי הנ״ל שהיו רגילים בבה״כ לומר ההגדה וההלל להוציא מי שאינן בקיאים עי״ש. והוא כנ״ל, שזהו הפירוש בירושלמי, ואין כלל ראיה לקריאת ההלל בבהכ״נ לכתחלה לכולם ולחזור ולקרותו בבית.

והנה הרמב״ן וסיעתו הנ״ל הביאו את התוספתא הנ״ל ובכל זאת פירשו בירושלמי כדבריהם. ולא זכיתי להבין דבריהם מכל הראיות הנ״ל שבירושלמי אין הכוונה שהיו עושים כן לכתחלה וכמסכת סופרים אלא רק למי שאינו בקי.

האם יש ראיה מהזוהר והאר״י שגומרים את ההלל בבית הכנסת בברכה

בספר טור ברקת למהר״ח הכהן בסי׳ תפ״ז ס״ד [שציינו הברכ״י שם] הביא את דברי הזוהר בפרשת אמור דף צ״ה ע״ב שכתב על ליל פסח שיש בו ׳שלימו דהלילא׳, וכתב בזה״ל נתבאר מזה המאמר כי צריך לומר הלל גמור בליל פסח, וזה יהיה בבית הכנסת מעומד, כי מה שאנו אומרים בבית אין זה הלל גמור כלל, ומה גם שהוא נאמר למקוטעין, ולא יתכן לומר הלל מיושב, מכ״ש הלל גמור, וצריך לומר אותה בברכה תחלה וסוף כי בזה נקרא הלל גמור ע״כ.

אולם אין זה מוכרח כלל, דהמעיין בלשון הריטב״א ועוד ראשונים יראה שגם הם קראו לקריאת ההלל בהגדה ש׳גומרים׳ את ההלל, ואע״פ שמחלקים אותו מ״מ קוראים אותו כולו בזה הלילה. וז״ל הריטב״א בסדר ההגדה: לא נחלק שום אדם בעולם כי חייב אדם לגמור את ההלל בשתי לילות אלו, אלא שאמרו מקצת הגאונים ז״ל שאדם יוצא ידי חובתו בהלל שהוא קורא בסדר ההגדה וכו׳ עי״ש. הרי שלקריאת ההלל בהגדה קרי ׳לגמור׳ את ההלל. וכל מה שהזוהר שם בא לומר הוא ההבדל בין שאר החגים, שלא אומרים כלל הלל בלילה, לבין ליל פסח, אבל לא מיירי כלל אם יאמרוהו ברציפות או לא.

ובתקוני הזוהר תיקון י״ג דף כ״ח ע״ב איתא ובגין דא אמרין הלל גמור והלל שאינו

גמור בפסח לקבל מצה שלימה ומצה פרוסה עי״ש. וכתב בספר מאורי אור ח״ה דף ל״ב וח״ז דף קמ״ט שמכאן שצריך לגמור את ההלל בבהכ״נ עי״ש.

אולם גם פירוש זה אינו מוכרח כלל, דהכוונה שם היא על יו״ט ראשון של פסח ושאר ימי הפסח, וכמו שפירשו הגר״א ושאר המפרשים שם, ואין הכוונה לגמור את ההלל דוקא בתפלה. וכ״כ הרמ״ק בספרו אור יקר תיקונים חלק ד׳ עמ׳ קמ״ב, וז״ל אמנם ענין הייחוד הנמצא בשתי מצות שהם ב׳ הללים, הא׳ בפסח יום ראשון ולילו עמו, הב׳ בשאר ימות הפסח, גרם שתהיה מצה סוף סוף וכו׳ עי״ש, ומבואר דקאי על יום ראשון ושאר הימים, ולא על ליל פסח עצמו בתפלה ובהגדה.

ובשער הכוונות דרושי הפסח דרוש ג׳ דף פ״א ע״ב כתב בזה״ל ודע כי אלו המוחין הנ״ל שהם עד תכלית גדלות שני דז״א הנכנסים בתוכו בליל פסח, הנה לסיבה זו אנו אומרים ׳הלל גמור בליל פסח׳ משא״כ בשאר לילי יו״ט והם מתקיימים בו כל הלילה וכל יום א׳ של פסח, ולכן אומרים ׳הלל גמור ביום א׳ של פסח׳ ואח״כ מסתלקים לגמרי כמתחלה, ואח״כ חוזרים ליכנס בסדר המדרגות, מדרגה אחר מדרגה מן היום הב׳ של פסח עד תשלום נ׳ יום של ספירת העומר שהוא חג השבועות כמ״ש בע״ה בענין ספירת העומר, ולכן אין אומרים בשאר ימי הפסח הלל גמור אלא בדילוג ע״כ. והבין הכה״ח בסי׳ תפ״ז אות ל״ו שכונת האר״י להלל שבתפלה עי״ש.

אולם לפי הנ״ל גם זה אינו מוכרח, דכוונת האר״י היא שיש צורך לומר הלל גמור בליל פסח, והלל זה יכול להתקיים בהגדה ולא חייב שיהיה בתפלה. וראיה לזה מדכתב האר״י בפשיטות ׳אנו אומרים הלל גמור׳, והרי ההלל בתפלה לא היה מנהג פשוט בעם ישראל בדורו, אלא רק הספרדים לפי עדות הב״י, וגם זה לא נראה שהיה מנהג פשוט וכנ״ל, וכ״ש שהאשכנזים ושאר העדות לא אמרוהו, וע״כ נראה שאין כוונת האר״י להלל בתפלה אלא בהגדה וכנ״ל.

נמצא שאין הכרח בדעת הזוהר והאר״י שיש לומר את ההלל בתפלה בנוסף להלל שבהגדה.

סיכום מנהג קריאת ההלל בבית הכנסת

נמצא שהשתלשלות קריאת ההלל בבית הכנסת היתה כך: **בתקופת** התוספתא והירושלמי היו קוראים את ההלל בבית הכנסת ׳רק׳ להוציא את מי שאינו בקי בביתו, אולם מי שבקי היה אומר את ההלל על הסדר בהגדה בברכה ותו לא. **בתקופת** מסכת סופרים התחדש שיש לומר את ההלל לכתחלה ׳גם׳ בבית הכנסת [בברכה] וגם על סדר ההגדה [ללא ברכה], וכך נהגו בארץ ישראל מהזמן ההוא והלאה. **בבבל** ובשאר הארצות לא נהגו כן כלל, אלא נהגו לומר את ההלל רק על סדר ההגדה ללא ברכה. **תלמידי** הרמב״ן החלו להחשיב את מסכת סופרים בענין זה לברך בבית הכנסת על ההלל, והרא״ה והריטב״א אף הנהיגו כן. **מנהג** זה לא פשט במהרה בספרד, עד לדורו של הב״י שקיבע מנהג זה כמנהג ספרד ומשם ואילך נהיה מנהג פשוט אצל הספרדים לאומרו.

האם יחיד בביתו גם בכלל המנהג לברך על ההלל בתפלה

הנה בדברי **הרא"ה** **והריטב"א** שהעתקנו לעיל מפורש דסבירא להו שגם יחיד בביתו גומר את ההלל בברכה עי"ש. וכן מתבאר מדברי **מהר"ם חלאוה** שהעתקנו לעיל עי"ש. וכן נקטו בפשיטות בספר **מאורי אור** ח"ה הנ"ל, וכן בספר **רוח חיים** [פלאג'י] בסי' תפ"ז עי"ש.

אולם ר' דוד שהעתקנו לעיל כתב בשם הרשב"א בביאור דברי הירושלמי שהברכה היא קבועה 'ברבים' ולא בביתו 'כלל' כדי שלא יהא זה מברך וזה אינו מברך עי"ש. ומדבריו אלו נראה שברכת ההלל נתקנה רק בציבור ולא ביחיד בביתו[ב].

ובאמת שכן דייקו כמה אחרונים מדברי **הטור** **והשו"ע**, שהטור כתב בסוף סי' תע"ג: ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל 'בבית הכנסת בציבור' כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה ע"כ. וכן השו"ע בסי' תפ"ז ס"ד כתב: גומרין ההלל 'בציבור' עי"ש; כ"כ בספר **נזירות שמשון** בסי' תפ"ז וז"ל גם טעמו של הטור לא שייכא אלא בצבור עי"ש. והביאו בספר מועדים וזמנים ח"ז סי' קע"ט ודייק מדבריו שביחיד לא שייך לברך. וכ"כ בשו"ת **בית יהודה** [עייאש] ח"ב סוף סי' ל"ג [נדפס בתוך ספר בני יהודה], שהביא את דברי הטוש"ע וכתב: ואפילו למקומות שנהגו לאומרו לא נהגו אלא בציבור ולא ביחיד ע"כ. וכן מתבאר מדברי **הגר"א** בביאור לסי' תרע"א ס"ד בענין הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת שכתב: ראיה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא עי"ש. הרי שפשוט לו שההלל בליל פסח הוא 'בצבור' [אלא שהוא כתב טעם משום פרסומי ניסא, ואנו העלנו שהטעם אחר, אולם דיוקו הוא מהטוש"ע שההלל הוא רק 'בצבור']. וכך דייק למעשה **הגר"מ סולובייצ'יק** [בנו של הגר"ח מבריסק] מהשו"ע הנ"ל, והורה כן לבנו הגרי"ד כשהיה חולה והתפלל בביתו שלא יברך על ההלל, כמובא בהגדה של פסח שיח הגרי"ד אות ע"ב עי"ש.

והנה הברכ"י בסי' תפ"ז אות ח' כתב בשם הרמ"ע מפאנו ועוד אחרונים שמי שהוא בבית הכנסת שהם נוהגים שלא לומר הלל בערבית ליל פסח, יכול לומר את ההלל ולברך עליו בינו לבין עצמו עי"ש. ולכאורה הוא דלא כסברת האחרונים הנ"ל שלא מברכים ביחיד. אולם **מהר"י ידיד הלוי** בשו"ת ימי יוסף בתרא סי' כ"ג הביא את דברי הבני יהודה ואת דברי הברכ"י, וכתב שאין הכרח שהם חולקים, דהברכ"י בשם האחרונים מיירו ביחיד 'בתוך ציבור', שאע"פ שהציבור לא אומרים את ההלל - מ"מ ציבור מקרו, והביא שכעי"ז כתב הפר"ח בסי' תכ"ב לענין הלל בר"ח, אבל יחיד 'בביתו' אין ראיה

ב. ובדברי הרשב"א גופיה במסכת ברכות דף י"א ניתן להבין שכל כוונתו היא שהיחיד 'בהגדה' לא יברך, ולא בבית לפני ההגדה. אולם מדברי ר' דוד שהוסיף 'ברבים' ו'כלל' נראה שביחיד 'כלל' לא מברך, אף לפני ההגדה וכנ"ל.

ג. ובשו"ת יחו"ד ח"ה סי' ל"ד כתב שהבית יהודה ומהר"י ידיד הלוי שפסקו שהיחיד לא יברך זהו מפני

שהאחרונים הנ״ל ס״ל שיברך, ולכן פסק שם שיחיד לא יברך[ג], ואף הוסיף שאפילו יחיד בצבור לא יברך עי״ש.

ולפי מה שהארכנו לעיל שעיקר אמירת ההלל בברכה גם בספרד הוא מנהג מאוחר ואינו מנהג ספרד קדום, ושאר הארצות לא נהגו בזה מלבד א״י, נראה פשוט שכל ספק שיש או איזה צד שלא לומר, יש לנו לנקוט בשוא״ת. ובפרט שלגבי יחיד ׳בביתו׳ הרבה אחרונים סבירא להו שאין לברך לדעת הטוש״ע, וכ״נ מדברי ר׳ דוד בדעת הרשב״א וכנ״ל.

ובשו״ת יחו״ד ח״ה סי׳ ל״ד כתב שגם הנשים צריכות לגמור את ההלל בברכה בביתם עי״ש. אולם לא זכר שר מדברי ר׳ דוד [שלא נדפסו בזמנו], הנזירות שמשון, הגר״א והגר״מ סולובייצ׳יק בדעת הטוש״ע, וגם מה שדחה את דברי הימי יוסף בתרא - עיין בהערה לעיל שאין דבריו מדוייקים[ד].

ודע, שלפוסקים שאין לברך על ההלל ביחיד - אין צורך גם לקרוא את ההלל ללא ברכה, דהא כל המטרה של הקריאה היא לברך על ההלל כיון שלא חולקים אותו ולפטור את ההלל בהגדה, אבל כשלא מברכים עליו - אין טעם בקריאתו ללא ברכה.

וע״כ נראה שהעיקר הוא שהיחיד בביתו, בין איש בין אשה, לא יקרא את ההלל בברכה בתפלה, וגם אין צורך לקוראו ללא ברכה. וכן האריך בזה בשו״ת ברכת יהודה ח״ח סי׳ ס״ט בדברים נכונים, והעלה שאין לברך ביחיד בביתו עיש״ב.

שלא ראו דברי הרמ״ע מפאנו וסיעתו הנ״ל, אבל בהגלות נגלות דברי הפוסקים הנ״ל, נראה שהעיקר להלכה שגם היחיד יגמור ההלל בברכה עי״ש. ובמחכ״ת לא דק, דמהר״י ידיד הלוי ראה את דברי הברכ״י בשם הרמ״ע, אלא שחילק בין יחיד ׳בצבור׳ ליחיד ׳בביתו׳, וסבירא ליה שאף הרמ״ע לא מיירי ביחיד בביתו, ואדרבה אין ראיה מהאחרונים הנ״ל שיחיד בביתו יברך.

ובגליון שו״ת יחו״ד החדש כתוב כך: וז״ל הרמ״ע ויחיד המדקדק במעשיו אפילו אם שמע מעין שבע מהש״צ יגמור ההלל בינו לבין עצמו ויברך עליו תחילה וסוף ע״כ. ולרבותא נקט הכי, אבל גם אם היה בביתו צריך לאומרו בברכות, וכ״כ בארח״ח בשם הרא״ה וכו׳ עכ״ד. **ולפי** האמור דבריו צ״ע, דמאן יימר לן דהכי הוא שגם בביתו צריך לומר, ואולי בדוקא קאמר בבית הכנסת, וכחילוק מהר״י ידיד הנ״ל.

ד. ועוד יש להעיר, שהביא שם את דברי התוס׳ בסוכה ל״ח ע״א שנשים חייבות בהלל של ליל פסח משום שאף הן היו באותו הנס, וכתב: ומעתה יש לומר שכשם שהאנשים אומרים ההלל בברכה בליל פסח קודם הסדר, גם הנשים חייבות לאומרו, כיון שעל הנס נתקן. (וכן מתבאר בשו״ת מהר״ש אנגיל חלק ז׳ סימן קנט) ע״כ. אולם דבריו צע״ג, דבשו״ת מהר״ש ענגיל הנ״ל לא מיירי כלל לענין ההלל ׳בברכה׳ שעליו אנו דנים, אלא הביא שם את דברי התוס׳, והוכיח מהם שההלל של ליל פסח הוא משום הנס ולא משום יו״ט עי״ש, וזה מיירי בהלל של ההגדה בלחוד.

נא. צורת ההסיבה על פי המקורות הקדומים

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פסח תשפ"ג.

חכמי הדור האחרון נחלקו בצורת ההסיבה הנצרכת לשתיית ד' כוסות ואכילת המצה בליל הסדר בכמה מחלוקות; האם צריך שכיבה או קרוב לשכיבה או דסגי בישיבה. האם צריך הטיה גדולה או דסגי בהטיה מועטת. האם צריך דוקא על כרים וכסתות או סגי במשענת וכדומה. האם צריך שיהיה שולחן לפניו או לא - עיין בכל זה במה שהביאו הפסקי תשובות בסי' תע"ב אות ה' ועוד מאחרוני זמננו.

והנה, הדבר פשוט שבזמן חז"ל היו שוכבים על מטות בשעת האכילה, וכפי שמבואר בכמה דוכתי, אולם נראה שנחלקו הראשונים האם אכן זוהי צורת ההסיבה, בצורה של שכיבה או קרוב לשכיבה, או שאפילו בישיבה בהטיה כל שהיא הוי הסיבה וכפי שנבאר בס"ד;

שיטות הראשונים שהסיבה היא על מטה בדוקא

שיטת כמה מחכמי אשכנז היא שההסיבה היא דוקא על מטה, וכיון שאין אנו רגילים בזה כל השנה - אין מסיבים בזמננו;

ז"ל <u>**ראבי"ן**</u> בסוף פסחים: והם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו כדרך הסיבתינו ואין לנטות ימין ושמאל ע"כ. וכ"ה בפירוש הראב"ן להגדה בפיסקת כולנו מסובין: כך היה דרך שרים ובני חורין בימי חכמים להסב על המטות ומוטים על צד שמאל ואוכלים ולהכי תיקנו בלילי פסחים לעשות כן דרך שררה וחירות. ומה שאין אנו עושים כן מפני שאנו עושים אחר מנהג מקומינו שאין דרך שרים להסב כן ע"כ. וכ"כ נכדו <u>**ראבי"ה**</u> בסי' תקכ"ה: בזמן הזה שאין רגילות בארצינו שיהיו בני חורין מסיבין יושב כדרכו ע"כ. וז"ל ספר אמרכל בהלכות מועדים: כתב ראבי"ה <u>**ורבינו ברוך ממגינצא**</u> <u>**והר"ר חיים**</u> דהסבת שמאל דווקא בימיהם שהיו מסובים על המטות אבל אנו סגי בכל הסבה. והר"ר חיים פי' דאדרבה דרך מלכים עתה לאכול בלא הסיבה. ומיהו מצאתי כיון שאנו רגילין בלא הסבה כל ימות השנה עתה דרך חירות בכך ע"כ. וז"ל <u>**מהרי"ל**</u> בסדר ההגדה: פעם אחת כתב מהר"ש שמצא כתוב בגליון אלפסי שהניח לו אביו מה"ר זעקיל ז"ל, ששמע מפי רבו <u>**הר"ר יודא**</u> ז"ל דדוקא בימיהם שהיו רגילין בהסיבה בשאר ימות השנה, אז מחוייבין בה בפסח, אבל לדידן שבשאר ימות השנה לא נהגינן בהסיבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה אדרבה דומה לחולה, וכ"כ אבי העזרי ע"כ.

ומדברי הראשונים הנ"ל נראה שהבינו שמהות ההסיבה היא 'להסב על המטה', וכיון

שאין אנו רגילים באכילה על מטה דנו הפוסקים הנ״ל שאנו יוצאים יד״ח בישיבה שלנו[א].

וכן מתבאר יותר בדברי שה״ל בסי׳ רי״ח וז״ל שדרך ההסיבה ׳להסיב על גבי המטות׳ המוצעות על גבי קרקע אצל השלחן ׳ומטין ושוכבין על צדו׳, ולפיכך הסיבת שמאל הוא עיקר ההסיבה שידו הימנית הקרובה לפה הוא למעלה ואפשר לו להוליכה לו על השלחן ולהביאה בפיו בלא סכנה. אבל אם היה מסיב בצד ימין ׳כיון שידו הימנית מלמטה שהוא שוכב ומסיב עליה׳ אי אפשר לו להביאה לפיו ולהוליכה על השולחן ׳אא״כ זוקף את עצמו׳ ועוקם את הראש ושמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה ע״כ. ומבואר מדבריו שההסיבה היא ע״ג המטה בשכיבה, ושוכב גם ע״ג ידו, וכדי לאכול באותה היד צריך לזקוף ולעקם את ראשו, וזה מורה על שכיבה ממש או קרוב לשכיבה.

דברי הראשונים שפירוש ש׳הסיבה׳ היינו ׳השענות׳

אולם דעת הגאונים, רש״י וחכמי ספרד שמהות ההסיבה היא ׳הישענות׳ על צד שמאל ותו לא. ואע״פ שודאי שצורת האכילה בזמנים הקדומים היתה על מטה, דהיינו כשהרגליים הם על המטה, אולם אין זה עיקר ההסיבה ולא תנאי לה, ועיקר ההסיבה זה ההטיה שהיו מטים לצדם השמאלי כשהיו אוכלים. ולכן בזמנים מאוחרים כשכבר לא אכלו על מטה אלא בישיבה עדיין המשיכו להסב דהיינו להטות לצד שמאל אפילו שהרגליים היו על הארץ;

ז״ל רש״י בשבת מ״ג ע״א למיזגא - להשען, שכל הסבתן כך היתה, יושב קצת ונשען קצת על שמאלו ע״כ. ובספר **ראשון לציון** לבעל אור החיים הקדוש בסוכה דף ח׳ ע״א כתב בפשיטות שהסוכה היא ז״ט אורך כדי שיכנס רובו מוטה לפי שדרכן היו יושבין מסובין ולישב בו מסב רובו הוא שיעור שבעה טפחים עי״ש. וכ״ה **ברש״ש** סוכה ג׳ ע״א וז״ל דודאי הסיבתן לא היה בפישוט כל הגוף בשוה אלא דראשו וצוארו וקצת גופו הסמוך לו היו בזקיפת אלכסון קצת על משענת הכותל או ראש המטה וא״כ גם גובה הסוכה מסייע להכיל קצתו ע״כ. ובשיעור ז״ט ההסיבה היא מועטת מאוד כפי שרואים בחוש.

והראשונים דוברי שפת הערבית תרגמו את מלת ׳הסיבה׳ מהשרש הערבי ׳אתכא׳; כ״כ **הרמ״ג** בסדורו בענין ליל הסדר בענין שתיית ד׳ כוסות [עמ׳ קל״ה] ׳ויתכון׳ וישרבון עי״ש. וכ״כ הרס״ג בתרגום שיר השירים א׳ י״ב עה״פ עד שהמלך ׳במסבו׳ - מא דאם אלמלך פי ׳אתכאיה׳. וכ״כ יותר במפורש **ר׳ יונה אבן ג׳נאח** בספר השרשים שרש סבב בסופו וז״ל עד שהמלך במסבו, ראש מסבי [תהלים ק״מ] עניינם ׳אלאתכא׳ [כ״ה

א. אלא שנחלקו הראשונים בביאור דעת ראבי״ה האם כונתו שאין ׳צריך׳ להסב, או ש׳אסור׳ להסב, דהגמ״י וכן הטור כתבו בדעתו שאין ׳צריך׳ להסב. אולם מדברי מהרי״ל הנ״ל מבואר ש׳אסור׳ להסב, שהרי כתב ׳אין לנו לעשותה׳ וכו׳ אדרבה ׳דומה לחולה׳ [וע״ע בב״ח בסי׳ תע״ב]. וכן מתבאר מדברי ספר אמרכל הנ״ל שזוהי מחלוקת.

במקור הערבי], ממה שאמרו רבותינו ז"ל לא יאכל עד שיסב עי"ש. **והרמב"ם** בפה"מ ברכות פ"ו מ"ו כתב 'הסבו' - 'אתכוא' ע"כ. וכן בפסחים פ"י מ"א וחייבוהו לאכול 'מתכיא' [בהסיבה] עי"ש. ובספר **המדריך המספיק** ערך סבב כתב ויסמו [וכינו] 'אלאתכא' הסיבה, הסיבת ימין אינה צריכה הסיבה וכו' עי"ש. וביאור מלה זו הוא 'הישענות' או 'היסמכות', וכפי שתרגם ר' שלמה בן פרחון בספרו **מחברת הערוך** ערך סבב את דברי הריב"ג הנ"ל בזה"ל עד שהמלך במסבו, ראש מסבי, פירוש אלו בנ"א שאוכלין בהסיבה כדתנן אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. פירוש 'יטה ויסמוך' על שמאל כדי שילך המאכל דרך הישר ע"כ. וכ"כ **הרד"ק** בשרש סבב עפ"י הראשונים הנ"ל וז"ל ההסיבה בלשון רבותינו הוא לשון סבוב והקפה, כי לפי שהיתה ישיבתם ואכילתם ושתיתם במסיבה שהיתה דרכם לישב על המאכל והמשתה סביב סביב, ובעת אכילתם ושתיתם היו 'נסמכים' אל צד שמאלם דרך חשיבות קראו גם 'לסמיכה' הסיבה. ותדע כי לא קראו לשום 'סמיכה' בעולם הסיבה כי אם בעת האכילה והשתיה שדרכם לשבת סביב עי"ש.

ומצאנו מקומות שהשתמשו במלה זו להשענות גרידא ללא הסיבה, ומהם בפירוש התורה לר"ש בן חפני פרשת ויחי מ"ח י"ד [עמ' שכ"ח] וז"ל: המהלך לימין רבו הרי זה בור [יומא ל"ז ע"א], הרי זאת לצורך רבו 'אתכאיה' [להשען] עליו בידו השמאלית עי"ש. ובספר המדריך המספיק ערך ינק כתב וז"ל מקל שיש בראשו מיניקת [כלים י"ד ב']. עושים אבוב ברזל בראש מקל או משענת בכדי שלא יתקלקל בארץ ויתאכל בגלל 'אלאתכא עליה' [ההשענות עליו].

ומבואר מכל הנהו רבותא **שהסיבה פירוש 'להסמך ולהשען'**, ותו לא [אלא שהרד"ק הסביר שאין זו המשמעות המילולית של המלה אלא קראו לסמיכה על שם 'המסיבה' שבה היו נוהגים לאכול בצורה של 'סמיכה']. אלא שיש בזה כללים, שהסמיכה צריכה להיות על צד שמאל ולא על ימין ולא על הגב. ולפי זה אין שום מקום ומקור לזה שצריך להיות בשכיבה או קרוב לשכיבה, וגם אין שום משמעות ל'זוית' של ההסיבה, וגם אין דין של כרים וכסתות בדוקא וגם לא שיהיה שולחן לפניו וכדומה, אלא בסה"כ צריך להשען ולהסמך על איזה דבר שנמצא בצד שמאלו.

תמונות מתבליטים ואיורים קדומים לצורת ההסיבה

ובאמת שזכינו שיש איתנו תבליטים ואיורים עתיקים של מלכי האומות ושריהם בעת משתיהם בהסיבתם, ומשם ניתן ללמוד ככל האמור שעיקר ההסיבה שלהם היתה 'הישענות' על צדם השמאלי, ולא היו 'שוכבים' בעת הסיבתם.

*

תמונה זו היא תבליט אשורי מהמאה השביעית לפני הספירה של המלך 'אשורבנפיל'.

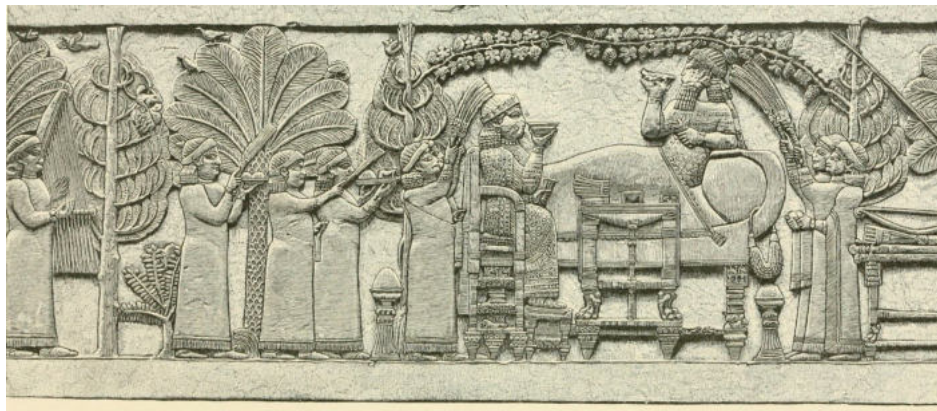


FIG. 20. — Asurbanipal and his Queen dining in an arbor, surrounded by fan-bearers, musicians, and other servants. Marble relief from Kouyunjik. London, British Museum.

בתבליט זה רואים שהמלך מיסב. המלכה אינה מיסבה [כמופיע בחז"ל שאין דרך אשה להסב (בפני בעלה עכ"פ)]. ההסבה אינה 'שכיבה' ואף לא 45 מעלות, אלא בסה"כ השענות על ה"ידית' של המטה. הישיבה זקופה ואינו משעין את היד על הראש.

*

תמונה זו היא סרקופג [מִכל אבן שהיה משמש בתור ארון קבורה] אטרוסקי [שם אומה] מסביבות 520 לפנה"ס המתאר משתה.

גם בו רואים השענות פשוטה וקלה על המשענת של צד שמאל, ללא הטיה מרובה וללא הטית הראש וללא החזקת הראש.

*

תמונה זו היא של משתה יוני מהמאה ה5 לפני הספירה.

גם בו רואים שהגוף מורם - לא בזוית של 45 מעלות, נשענים עם היד על הכר או על המשענת וזוהי ההסיבה.

*

אמנם מצאנו פסלון מתקופת רומי שבו רואים הסיבה בצורה של קרוב לשכיבה - כ45 מעלות.

אולם נראה שזו לא היתה צורת ההסיבה הרגילה, וכפי שרואים בשאר העדויות דלעיל, אלא יש מעטים שהיו עושים כן.

*

תמונות מהגדות של פסח מצוירות מתקופות הראשונים

כמו כן יש איתנו תמונות מהגדות של פסח מצויירות שנכתבו בזמן הראשונים, שבזמנם כבר לא נהגו בהסיבה בכל השנה אלא רק בפסח, ולכן חשיבותם פחותה מהתמונות הקודמות שהיו נוהגים בפועל את ההסיבה, אולם גם להם יש חשיבות לראות איך נהגו בפועל בתקופת הראשונים, מאחר וכל 'צייר' צייר את מה שראה במקומו.

הבאתי כאן ממה שמצאתי, ומסתמא שיש עוד ציורים, אולם כיון שאין אנו באים להכריע 'רק' עפ"י הציורים אלא כ'יהודה ועוד לקרא', למה שמתבאר מדברי הראשונים דלעיל, הסתפקתי בזה.

*

תמונה זו היא מהגדת ראשי הציפורים. הגדה זו היא כתב יד מאויר של ההגדה של פסח שנוצרה בגרמניה בסוף המאה ה-13. שמה נובע מהאיורים המעטרים אותה, בהם מופיעות דמויות אדם ולהן ראשים של ציפורים.

בתמונה זו אנו רואים שהמיסב מוטה לשמאלו, 'מחזיק' את ראשו בידו. ההטיה אינה גדולה.

*

תמונה זו היא מהגדת רוטשליד, הגדה אשכנזית מהמאה ה15

גם כאן נראה המיסב מחזיק את ראשו, הטייתו מועטת.

*

אמנם בתמונה זו, מהגדה של פסח אשכנזית עם פירושים משנת 1430-1470 רואים שהשותה שוכב ׳על גבו׳ לגמרי. אולם זה בגדר ׳פרקדן׳ דלא הוי הסיבה.

*

תמונה זו היא מהגדת סרייבו, הגדה שנכתבה ככל הנראה בברצלונה שבקטלוניא בשנת 1350 בקירוב.

גם בזו רואים הישענות והטיה קלה בלבד.

*

תמונה זו היא מהגדת קטלוניא, לפני שנת 1400.

בהגדה זו רואים שההסיבה היא השענת 'הראש' על היד השמאלית, וכמעט ללא הטית הגוף.

כעי"ז מצאנו בספר לקט יושר עמ' פ"ד שכתב בזה"ל וזכורני בליל פסח כשאכל [רבו, בעל תה"ד] מצה של מצוה היה מהפך ראשו לצד שמאלו, מעט למטה, ועיניו למעלה מעט ע"כ.

אולם, להאמור לעיל - אין זו צורת ההיסבה הראויה אלא להשעין את הגוף עצמו על צדו השמאלי.

*

נמצא, שההסיבה הנצרכת היא להשעין את צדו השמאלי על איזה דבר; קיר, או ידית הכסא, או משענת הכסא [כשמסובב את הכסא מעט], שולחן וכדומה. לא צריך להשעין את הראש על שום דבר. וכן לא צריך להשכיב את גופו או להטות אותו הרבה. ואין זה מצד 'קולא' שאין אנו רגילים בהיסבה כל השנה, אלא שכך היא צורת ההסיבה המתוארת ע"י רבותינו, ומתועדת בתמונות הקדומות הנ"ל.

נב. מי ששמר ידיו בקריאת ההגדה האם צריך ליטול ידיו שוב לפני אכילת המצה

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

בגמ' בפסחים קט"ו ע"ב איתא: אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני וכו', כיון דבעי למימר אגדתא והלילא דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע עי"ש. וכתב **שה"ל** בסי' רי"ח [והובא בבה"ל ריש סימן תע"ה]: וכיון שתלה הטעם בהסח הדעת - אם ברור לו ששימר ידיו היטב ולא נגע בכתבי הקודש או בשאר דברים המטמאין את הידים אינו צריך לחזור וליטול ידיו שהרי ידיו טהורות מנטילה ראשונה, ואם נטל אין לו לברך שמא יהיה ברכה לבטלה ע"כ. וכ"כ **המאורות** בדף קט"ו ע"ב וז"ל מיהו אי קים ליה דלא אסחיה לדעתיה ולא נגע במידי דמיטנף אינו צריך ליטול ידיו, ולא מבעי ליה לברך על נטילת ידים דהויא לה ברכה לבטלה ע"כ, והביאו תלמידו **ר' מנוח** על הרמב"ם פ"ח סוף ה"ה בשמו עי"ש. וכ"כ **הארח"ח** [סדר ליל פסח אות כ"ג] וז"ל אמנם אם הוא בריא שלא נגע בטנוף אין צריך נטילת ידים שנית ע"כ. וכ"כ **ר' אליהו מלונדריש** בעמ' קנ"ב וז"ל ודוקא לאומר ההגדה צריך ליטול דלדידיה הוי היסח הדעת, אבל השומעים אינן צריכין לחזור וליטול ידיהם, וכ"כ הרב ר' יוסף טוב עלם בסדרו ומברך על נטילת ידים לחודיה ע"כ. ור' **שמואל מפלייזא** בפירושו לפיוט הנ"ל כתב דלאו דוקא לחודיה דמנין שהאחרים לא הסיחו ידיהם, וכ"ש הנשים שיושבות בטילות שהסיחו ידיהן עי"ש, וגם מדבריו מבואר שאם ודאי שלא הסיחו ידיהם א"צ ליטול שוב. וכ"כ **המאירי** וז"ל ושמא תאמר ואף בלא טבול הרי צריך ליטול משום פת - אינו כן, שנטילה לסעודה אינה אלא מטעם והתקדשתם ודיו בנטילה ראשונה לכל סתם ידים, אלא לא נאמרה אלא מחמת הטבול ובזמן אוכלי טהרות וכו' עי"ש. והצדה לדרך [מאמר ד' כלל ג' פי"א] כתב וז"ל יש אומרים שצריך ליטול ידיו שנית לאכול ואע"פ שנטל ידיו בטבול ראשון, ויש אומרים שאם לא הסיח דעתו ושמר ידיו אין ליטול ע"כ.

והנה הבה"ל שם כתב על דברי שה"ל בזה"ל: ואף דלדינא לדידן בודאי צריך לחזור וליטול ידיו וכדלעיל בסימן קנ"ח ס"ז, ובפרט כשלא כוון מתחלה לאכילה, עכ"פ אין לו לברך וכמבואר שם [וכ"כ הגר"ז למעשה, והובא בכה"ח באות ג' עי"ש]. והנכון שבאופן זה יטמא ידיו קודם הנטילה כדי שיוכל לברך ע"כ.

אולם נראה שאין צורך לנהוג כן, ואף יש איסור גורם ברכה שאינה צריכה בעצה זו;

הנוטל ידיו לטיבולו במשקה האם צריך ליטול שוב לאכילת פת

כתב הב"י בסי' קנ"ח ס"ז: מדברי התוספות בפרק ערבי פסחים גבי הא דאמר רב חסדא נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני משמע שאם נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ רוצה לאכול לחם אין אותה נטילה עולה לו, וצ"ע ע"כ. ובשו"ע שם הביא

את דברי התוס׳ בשם ׳יש מי שנראה מדבריו׳ עי״ש. והאחרונים פלפלו בדברי הב״י ובראייתו מדברי התוס׳ בדף קט״ו ד״ה כל וד״ה אסח - עי׳ בביאור הגר״א, ובאחרונים שציין הכה״ח באות ס״ד ובבני ציון ועוד. וכתבו האחרונים שלדעת רוב הראשונים דס״ל שנט״י לטיבולו במשקה היא משום קדושה - מהני גם לאכילת פת, והנידון הוא רק לדעת תוס׳ שהנטילה היא משום טומאת משקין, שאז יש צד לומר דלא מהני לנטילה של פת שהיא משום קדושה עי״ש. ועי׳ **בבני ציון** שם שהביא מדברי הראשונים בברכות מ״ג שאין ראיה מהא דנטל ידו אחת למשקין צריך ליטול שוב לאכילת פת [שמזה הביאו התוס׳ ראיה לשיטתם], והעלה שמעיקר הדין א״צ ליטול ידיו לאכילת פת עי״ש. וכ״פ בשו״ת **מהר״י פראג׳י** סי׳ פ״ג דאע״פ שהשו״ע חשש לדעת התוס׳ לגבי ברכה על נטילה לטיבולו במשקה - מ״מ לגבי עצם הנטילה העיקר הוא כדעת רוב הראשונים הנ״ל, ותמה על השו״ע שהביא את התוס׳ הנ״ל בשם י״א, וסיים: ומ״מ לענין מצות נטילה לדבר שטיבולו במשקה פשוט דנקטינן ככל הנך רבוואתא [שהנטילה היא משום קדושה ומהני גם לפת], וכיון שכן מי שנטל לדבר שטיבולו במשקה ובא לאכול פת פשוט הוא דאין צריך ליטול ידיו וכדאמרן עי״ש. וכן בשו״ת **אדמת קודש** ח״א יו״ד סוסי׳ י׳ כתב שדברי מרן צל״ע, ושמא מפני שראה מרן שאין הדין ברור יוצא מדברי התוס׳ לכן כתב בסיום דבריו וצ״ע עי״ש. ויש להוסיף שגם בשו״ע הביא את דברי התוס׳ רק בשם ׳יש מי שנראה מדבריו׳, ולא החליט כן למעשה. ויש להוסיף עוד שכן מתבאר מדברי כל הראשונים שהבאנו לעיל לגבי פסח שכתבו להדיא שאם שמר ידיו א״צ ליטול שוב[א].

והנה שה״ל בסי׳ קל״ה כתב בשם אחיו ר׳ בנימין בזה״ל: ואם לאחר שנפנה נטל ידיו ואין בדעתו לסעוד אעפ״י שמיד לאחר נטילה נמלך לסעוד צריך לחזור וליטול ידיו לשם סעודה ולברך על נטילת ידים כדברי רבינו יעקב בר יקר זצ״ל עי״ש, וכתב בספר שכנה״ג סי׳ קנ״ח הגב״י אות ט׳ [והובא בכה״ח שם] שזה כדברי התוס׳ הנ״ל עי״ש. אולם דבריו צ״ע, דשה״ל מירי שלא כיון לשום נטילה, וזה שונה מנטל לשם טיבולו במשקה שלפי דעת רוב הראשונים דינה כדין נטילה לפת. וראיה לזה שהרי שה״ל גופיה בסי׳ רי״ח שהבאנו לעיל כתב שאם לא הסיח דעתו מהנטילה של טיבול הראשון אין צריך ליטול שוב לאכילת המצה.

וא״כ נמצא שדברי התוס׳ דעת יחיד הם, וע״כ נראה ברור שהעיקר הוא שהנוטל ידיו לטיבולו במשקה א״צ ליטול ידיו לאכילת פת.

ומעתה מה שכתב הבה״ל הנ״ל שהנכון שבאופן זה יטמא את ידיו קודם הנטילה כדי שיוכל לברך. וכדבריו כתב הכה״ח בסי׳ קנ״ח סוף אות ס״ד עי״ש - נראה שאין לעשות כן והוי ברכה לבטלה לפי דעת רוב הראשונים, וכיון שהתוס׳ הם דעת יחיד בזה,

---

א. ובספר חזון עובדיה דיני רחצה אות א׳ כתב שיש לדחות דשאני הכא שהסעודה לפניו ולא דמי להתם דנמלך עי״ש. אולם אינו מובן, דהא גם הכא לא כיון לנטילה לסעודה, ואדרבה מסתמא מכוין רק לטיבולו במשקה, ולבסוף כשראה ששמר את ידיו הוי ממש ׳נמלך׳ לאכול באותה הנטילה.

ואף הב״י נשאר בצ״ע על דבריהם - אין לנו לגרום ברכה שאינה צריכה לדעת רוב הראשונים בשביל דעת יחיד של התוס׳.

אלא שיש לדון בזה, שהראשונים הנ״ל שכתבו שאם לא הסיח דעתו לא צריך ליטול ידיו שוב - מיירו שנטל לטיבולו במשקה ׳עם ברכה׳ וכפי דעתם שהיא כדעת הגאונים ורוב הראשונים, אולם אנן דנטלינן ללא ברכה - לכאורה יש לנו לטמא ידינו לפני אכילת הפת כדי לזכות בברכה, וכפי שציין הכה״ח שם למה שכתב באות פ״ה גבי מי שנטל ידיו וניגב ולא בירך שנחלקו האחרונים האם יכול לברך לאחר הניגוב, וכתבו כמה אחרונים שכדי לצאת יד״ח כולם - יטנף ידיו ויטול שוב ויברך עי״ש, וא״כ חזינן שבשביל להרויח את הברכה מותר לטמא ידיו, ולכאורה ה״ה הכא.

אולם נראה שאין זה דומה לנידוננו, דהתם יש דעות שצריך לברך ׳באותה שעה׳, דהיינו לאחר הניגוב, וכיון שכן מוטב לגרום ברכה שא״צ מלבטל ברכה הצריכה, משא״כ כאן שנטל נטילה כדין לטיבולו במשקה וכבר אכל ולא בירך מחמת סב״ל - כשבא לאכול פת לכו״ע לא יכול ולא צריך לברך על מה שנטל כבר, וא״כ אין עליו חיוב ברכה כלל לאף מ״ד, ולכן לא יעשה העצה הנ״ל, ודוק. <u>וכן</u> מתבאר מדברי המג״א ועוד אחרונים בסי׳ קס״ה [שפְּסָקם המ״ב שם בסק״ב] גבי מי שאוכל לאחר יציאתו מבית הכסא שלא יטול ידיו נטילה גמורה בתחלה, משום שלא יוכל לאחר מכן ליטול שוב לאכילה, ולא מהני לגעת במקומות המכוסים בינתיים דהוי גורם ברכה שא״צ עי״ש. ואף להשל״ה דס״ל שמותר לעשות כן, וכפי שפסק הכה״ח שם באות ד׳ - התם כבר כתב הפתה״ד באות ב׳ שיש פוסקים שסוברים שגם לאחר הנטילה הראשונה הגמורה צריך לברך אשר יצר וגם ענט״י, וכן יש פוסקים שסוברים שצריך ליטול שוב מעיקר הדין ולברך ענט״י, וכיון שכן מותר לעשות טצדקי להתחייב ׳לכל הדעות׳ עי״ש. אולם בנידון דידן מלבד דעת יחיד של התוס׳ אין מי שמחייב בנטילה וכנ״ל, ובשביל הברכה לחוד שלכל הדעות לא צריך לברך כעת - אין לגרום ברכה שאינה צריכה. <u>וע״ע</u> בחזו״ע שם שגם פקפק בעצה זו של טינוף הידים בכונה עי״ש.

וע״כ נראה שמי ששמר ידיו ולא הסיח דעתו מהנטילה לטיבולו במשקה, בין ביום חול ובין בליל הסדר, **יאכל את הפת והמצה ללא נטילה כלל**, ולא יגע בכונה במקומות המכוסים וכדומה, דהוי גורם ברכה שאינה צריכה.

אלא שיש להדגיש שבדר״כ האדם כן מסיח דעתו, שהרי לשון הגמ׳ הוא ׳דילמא׳ אסח דעתיה, ומבואר שאפילו שיש ׳ספק׳ אם הסיח דעתו צריך כבר ליטול שוב ולברך, ורק אם ׳ודאי׳ לו שלא הסיח דעתו כלל לא יטול ויברך, ובד״כ האדם לא זוכר בצורה ודאית מה עשה במשך כל אמירת ההגדה, וספק יש כאן, וצריך ליטול ולברך.

נג. אמירת 'וקדשת את עמך ישראל בקדושתך' בהבדלה של מוצ"ש ליו"ט

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אלול תשפ"ג.

בגמ' בפסחים ק"ד ע"א מובא שבמוצ"ש שחל בו יו"ט מוסיפים בסוף ההבדלה עוד פסקא אחת והיא 'בין קדושת שבת לקדושת י"ט הבדלת' בא"י, וזה כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה. ונראה מדברי הגמ' שמוסיפים על ההבדלה של כל מוצ"ש 'רק' את הפסקא הנ"ל וחותמים המבדיל בין קודש לקודש.

אולם הראשונים נחלקו בג' נושאים בברכה זו;

אמירת 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה'

הרי"ד בפסקיו כתב ומאי דאמרי בין יום השביעי לששת ימי המעשה טעות הוא דלא צריך דמעין פתיחה הוא [דהא החתימה היא בין קדש לקדש] ע"כ, וכ"כ עוד בפסקיו לחולין כ"ה ע"ש. וכ"ה בספר חידושי הריטב"א בשם **הריטב"א** בספ"ק דחולין דההיא לא אמרינן לה במוצ"ש דעלמא אלא משום דחתמינן בין קדש לחול וכו' וכל מה שנוהגים להוסיף בהבדלה יותר הכל הוא כנטול וכ"כ הר' ישעיה ע"כ. וכן **הריבב"ן** כתב שטעות גדול לאומרו עי"ש. וכ"כ **המאורות** בפסחים שא"צ לומר זה, וכ"כ עוד בברכות פ"ח והביא דברי הר"י מלוניל שכתב טעם לאומרו וכתב עליו ולא נהיר לפי סוגיית הגמ' עי"ש. וכ"ד **הרשב"א** כפי שהביאו הארח"ח בדיני מוצ"ש אות כ"ו וספר השולחן הלכות סעודה שער ח' עי"ש. וכן העתיק **הריא"ז** ללא משפט זה. וכ"כ **בספר הבתים** שער הקידוש והשביתה שער א' שצ"ל סמוך לחתימה בין קדושת שבת וכו', והביא המחלוקת אם צ"ל בין יום השביעי לששת ימי המעשה וכו' וכתב שהעיקר שאין לומר עי"ש. וכן **האהל מועד** שער קידוש והבדלה דרך ב' כתב שאינו אומר בין יום השביעי לששת ימי המעשה וכו' ויש אומרים לאומרו מטעם שסדר הבדלות הוא מונה ואין נראה כן מסוגית הגמ' עי"ש. וע"ע לקמן משו"ת ר' אלעזר מטרשקון ורבותיו שגם ס"ל כן.

אולם ברע"ג ורס"ג ובסידור רשב"ץ איתא המשפט הנ"ל וגם הראשונים קיימו המנהג;

הר"י מלוניל כתב שהטעם הוא שמונה סדר הבדלות אע"פ שאינו צריך דומיא דיו"ט שחל בחול שלא שייך בין יום השביעי וכו' אלא שסדר הבדלות הוא מונה, וה"ה הכא עי"ש. וכ"כ **המאירי** ושכן אנו נוהגים. וכ"כ **מהר"ם חלאוה** בחד תירוץ.

אולם ר' דוד כתב [וממנו **בר"ן** ומאירי] דחו טעם זה, דבשלמא ביו"ט שחל בחול שאין משנים החתימה אין משנים גם את המעין חתימה סמוך לחתימה, אבל כאן שמשנה את החתימה בין קדש לקדש לא שייך כאן מעין החתימה כיון שאינו מהבדלות שבתורה וא"כ יבטל, אלא שנהגו העם לאמרו, והטעם כדפירש רשב"ם דמספקא לן אם ההלכה

מעין פתיחה או מעין חתימה ולכן אומרים את זה מדין מעין פתיחה ואע״פ שאינו סמוך לחתימתן דהא אמרינן בין קדושת שבת וכו׳ שאני הכא דלא אפשר עכת״ד. וכ״כ מהר״ם חלאוה והוסיף שבין קדושת שבת וכו׳ היא עצמה החתימה ושפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה עי״ש. **והמכתם** כתב דמ״ד מעין חתימתן - אף מעין חתימתן קאמר וגם הוא מודה שצריך מעין פתיחה עי״ש. ולפ״ז אף לרי״ף שפסק כמ״ד מעין חתימה אתי שפיר. וכ״ה בעיטור, ר״ן, מהר״ם חלאוה ומאירי. אולם המאירי כתב ע״ז שאין הדברים נראים דודאי מעין חתימה דוקא ולא מעין פתיחה ע״כ.

וכ״ה בשא״ר **כרש״י, ראב״ן, ראבי״ה** ועוד רבים מהראשונים שנביא לקמן דס״ל שצריך ז׳ הבדלות וכתבו להדיא את הנוסח בין יום השביעי וכו׳.

וא״כ למעשה ודאי שהעיקר בענין זה כדעת הגאונים ורוב הראשונים לומר ׳ובין יום השביעי לששת ימי המעשה׳.

אמירת ׳וקדשת את עמך ישראל בקדושתך׳

רע״ג בסדורו הוסיף לאחר ׳בין קדושת שבת לקדושת יו״ט הבדלת׳ - ׳וקדשת את עמך ישראל בקדושתך בא״י וכו׳. והרבה ראשונים הסכימו לנוסח זה והעתיקוהו ומהם **רש״י** [בסידורו סי׳ ש״פ], מדרש **שכל טוב** [פרשת בא י״ב כ׳], **ר״ת** בספר הישר חלק השו״ת סי׳ ס״ח עמ׳ 159, **ראב״ן** [עפ״י דברי רע״ג עי״ש], **ראבי״ה, או״ז** סי׳ צ״ב, **הרוקח** סי׳ שנ״ו, **המנהיג, אבודרהם, סמ״ק** סי׳ רפ״ג, **תוס׳ ורא״ש ותוס׳ ר״פ, ספר השלחן, שכל טוב** פרשת בא ועוד.

אולם רבים מהראשונים לא גרסו הוספה זו וחלקם אף פקפקו באמירת נוסח זה; הנה בסדור **רס״ג ורשב״ץ** ליתא להוספה זו. וכן **הר״י מלוניל** כתב שצ״ל סמוך לחתימה בין קדושת שבת וכו׳ בא״י וכו׳ עי״ש. וכ״כ **המאורות** בפסחים ובברכות שאומר בין קדושת שבת וכו׳ וחותם בא״י וכו׳ עי״ש, ומבואר של״ג וקדשת את עמך ישראל וכו׳. וכן **שה״ל** בסי׳ ריי״ח העתיק נוסח הברכה בין קדושת וכו׳ ואת יום השביעי הגדול והקדוש מששת ימי המעשה הבדלת וקדשת וחותם בא״י וכו׳ עי״ש. וכ״ה הנוסח **באהל מועד** שער הפסח דרך ה׳ עי״ש. וכן מתבאר מדברי **ר׳ דוד והר״ן** שלא דנו בהוספה זו כלל וכמו שכבר דייק הפר״ח בסי׳ תע״ג מדברי הר״ן עי״ש. וכן מתבאר מדברי **ספר הבתים** הנ״ל שכתב שאומר סמוך לחתימה בין קדושת שבת לקדושת י״ט, ודן בענין אמירת בין יום השביעי וכו׳ וכתב שאין לאומרו עי״ש, ומתבאר מדבריו שאין הוספה אחרת סמוך לחתימה

וכ״כ להדיא **ר׳ אפרים** בשאלתו לר״ת בספר הישר סי׳ ס״ז אות ד׳ שכתב שאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה הלכך מסתברא לומר בין קדושת שבת לקדושת יו״ט הבדלת בא״י המבדיל וכו׳ עי״ש. וכ״כ **בעה״ט** דקל״ג ע״ג דהני דאמרי הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך טעות הוא עי״ש. וכ״כ **הרי״ד** בפסקיו שמה שאומרים ויום השביעי וכו׳ קידשת והבדלת את עמך ישראל בקדושתך טעות הוא ואין לומר אלא המבדיל וכו׳ בין קדושת שבת לקדושת י״ט בא״י וכו׳ עי״ש. והביאו **הריבב״ן** עי״ש. וכ״ה נוסח

הריא"ז שם. וכ"כ **המאירי** ולדברי כולם אתה למד שאין סומכין לו וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שזו מעין פתיחה היא ע"כ. והארח"ח כתב שבעה"ט 'והרא"ה' כתבו שהאומר כן טועה עי"ש. וכ"כ **הריטב"א** שם שצ"ל ובין ישראל לעמים ובין קדושת שבת לקדושת י"ט בא"י וכו' וכל מה שנוהגים להוסיף בהבדלה יותר הכל הוא כנטול, וכ"כ ר' ישעיה עי"ש. וכ"כ **מהר"ם חלאוה** וז"ל מיהו מאן דחתים בין קדושת שבת וכו' וקדשת את עמך ישראל בקדושתך לא דאיק דאין כאן לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה עי"ש. וכן מתבאר מדברי **ר' אלעזר מטרשקון** ורבותיו, דאיתא בתשובותיו סי' ל' בזה"ל ליל מוצ"ש ליו"ט טעיתי שאמרתי בהבדלה בין יום השביעי לששת ימי המעשה - אמר לי מורי **ר' דוד** כי **ר' שמואל** ז"ל אומר שאין אומרים אותו כי אינו אלא משום מעין חתימה, ועכשו יש לנו מעין חתימה אחרת והוא בין קדושת שבת לקדושת י"ט הבדלת ע"כ. ומבואר מדבריהם שהיו אומרים רק את הנוסח האמור בגמ' ולא את כל התוספות הנ"ל, ואף קיצרו בנוסח 'ואת יום השביעי' וכו', וכדעת הרי"ד וסיעתו שהבאנו לעיל.

והנה בסידורים בכל עדות ישראל נמצא נוסח מורחב של ההבדלה במוצ"ש והוא לאחר המילים בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת נוסף: **ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך** בא"י המבדיל בין קודש לקודש. והתוס' בפסחים ק"ד ע"א הביאו את שאלת רבינו אפרים לר"ת על נוסח זה דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה. והשיב לו ר"ת משום חיבת היום האריכו כדי לומר פעם אחת מעין ז' הבדלות; בין קודש לחול אחד, בין אור לחשך ב', בין ישראל לעמים ג', בין יום השביעי לששת ימי המעשה ד', בין קדושת שבת לקדושת י"ט הבדלת, פירוש שבי"ט שרי מידי דאוכל נפש, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת היינו חולו של מועד דשרי דבר האבוד ובשבת אסור, זה חלוק שבת מי"ט והיא הבדלה אחת הרי ה', הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שתי הבדלות בין כהנים לוים וישראלים ז' והוי מעין חתימה דבין קדש לקדש ע"כ. ועי"ש ברא"ש ובמרדכי נוסחאות שונות בביאור דברי ר"ת, ומהרש"א ושאר אחרונים האריכו בביאור הדברים.

אולם הרואה יראה שדברי ר"ת בביאור מנהג זה דחוקים מאוד, וכבר מהר"ם פרובינצאלו [מחכמי איטליה בדורו של הב"י] בתשובה סי' מ"ג הפליא עצה הגדיל תושיה **בעשרים ואחת קושיות** קשות כברזל על דברי ר"ת הנ"ל בכל דבריו וצריך נגר ובר נגר דיפרקיניה, ובסוף הענין הביא שמצא מחזורים מלפני ק' ור' שנה [באיטליה] מזמנו שהיה בהם את הנוסח המקוצר המקורי של הגמ' שמוסיפים רק בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת בא"י וכו'. וכתב עוד [בעמ' ע'] מי יתן ואדע על פי מי הונהג לומר התוספת ההיא, כי לפי הנראה אין לו שורש ברור לא מן הגמ' ולא מתקנת גאונים ולא מפוסקי הלכות עד שיאמר עליו נהגו העם כפלוני התנא או כפלוני האמורא או כך תקן לומר גאון פלוני או פוסק פלוני עד שיהיה מנהג נעשה על פי ותיקין.

ובעמ' ע"א כתב: יותר נכון לפי האמת אצלנו לומר **שכל מה שבא באותה הבדלה אחר בין קדושת שבת לקדושת יו"ט היה מהשתרבבות הלשון שנגרר אחריו בהבדלה כל**

מה שבא אחריו בותודיענו ואת יום השביעי וכו' עד בקדושתך[א], וכדרך שניתוסף בנוסח ותודיענו אצל האשכנזים 'בין קדש לחול בין ישראל לעמים', שלא באו אותן הדברים בנוסח ההוא פרק אין עומדין ולא בשום פוסק שראיתי[ב] וכו', ואיך שיהיה וכו' מאמר וקדשת את עמך ישראל וכו' נמצא שם בהבדלה אצלנו בטעות וכו', לכן כך ראוי אצלנו לומר בא"י המבדיל וכו' לששת ימי המעשה ובין קדושת שבת לקדושת י"ט[ג] בא"י המבדיל וכו' וכו' והוא נמצא במחזורים וסידורים לועזים כתבי יד חדשים וישנים והוא סדר נכון ודאי לפי הגמ', ואין ספק באמתתו אצל הפוסקים כולם, וע"ז וכיו"ב נאמר אצלנו אל תוסף על דבריו. וסיים ולעיקר הנראה לי אומר, **כי לו עלה בדעת ר"ת כיוון דברי התוספת ההיא עם נוסח ותודיענו גם הוא היה מכריעו לכף טעות כמוני היום** עי"ש.

והנה הב"י בסי' תע"ג הביא את דברי התוס', הרא"ש והמרדכי בשם ר"ת ביישוב הנוסח הנ"ל, וכתב: ומתוך זה יתבאר לך שאין לחוש למה שכתוב בספר ארח"ח לערער על נוסח זה ע"כ. ונראה שחשב שהארח"ח שפקפק בזה יחידאה הוא ולכן אין לחוש לדבריו, אבל להאמור יש לנו **כעשרה ראשונים שפקפקו** בנוסח זה, ועוד **כעשרה ראשונים שהעתיקו** את נוסח ההבדלה ללא תוספת זו, ובפרט לאור דבריו הברורים והמצודקים של מהר"ם פרובינצאלו הנ"ל, שבודאי נראה שהב"י היה חושש לדעות אלו אם היה יודעם.

וכשנתבונן בדבר נראה שלמעשה עדיף לאדם בביתו ובחומותיו להמנע מלומר נוסח ארוך זה, שהרי ודאי שאין 'חובה' לומר נוסח זה אלא 'מנהג' בעלמא הוא, שהרי אינו מוזכר בגמ'. וכיון שהרבה ראשונים פקפקו באמירתו, ולדבריהם יש 'איסור' לומר נוסח זה משום שאינו מעין חתימה סמוך לחתימה - אין שום סיבה להמשיך לאמרו ולהכנס בחשש 'עשיית דבר שלא כדין' משום 'מנהג' בעלמא, ובפרט שדברי האוסרים מסתברים מאוד, ודברי המתירים לומר נוסח זה אינם מובנים כל הצורך.

א. וכבר כתב כן הראב"ן בפסחים: ונ"ל דאגב שיטה דתפלה דהתם איתיה ומיתקן למימר סרכו בזה נמי ואמרו בהבדלה עי"ש.

ב. כונתו למה שכתב האגודה בברכות פ"ה סי' ק"ב: אחר ותורישנו יאמר ותבדילנו ה' אלהינו בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה בין קדושת שבת וכו'. וכעי"ז הוא בספר הבתים תפלה ב' ט"ז: ותבדילנו בין קדש לחול בין אור לחשך בין ישראל לגוים בין יום השביעי לששת ימי המעשה וכו'. והאבודרהם כתב הוספה זו בשם ספר המנהיג וז"ל אבן הירחי תקן להוסיף כאן **ותבדילנו ה' אלהינו מן העמים אשר על פני האדמה כי אתה הבדלת בין קדש לחול ובין אור לחשך ובין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה בין קדושת שבת לקדושת יום טוב** וכו', והן שבע הבדלות. וישר בעיני כי למה אין אומרים שבע הבדלות כמו שאומר בהבדלה ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת כמו שכתבנו בסדר לילי הפסח, ולכך צריך לאומרו ג"כ בכאן ע"כ. וע"ז כתב מהר"ם פרובינצאלו בצדק, שאין תוספות אלו מעיקר הנוסח אלא שהובאו מנוסח ההבדלה של הקידוש [או מנוסח ההבדלה של מוצ"ש למנהג האשכנזים].

ג. ושם הוסיף שלא כתב מלת 'הבדלת' בסוף, משום שהמבדיל ברישא חוזר גם על זה עי"ש, אולם בכל הנוסחאות ישנו, והוא תחלת ענין כיון שאינו מנוסח ההבדלה הרגיל, ולכן אומרים 'בין' קדושת שבת לקדושת י"ט 'הבדלת'.

ובפרט, שעיקר הדין של מעין חתימה סמוך לחתימה נאמר בעיקר בברכת ההבדלה של כל מוצ"ש וכן של מוצ"ש ליו"ט, ובשאר הברכות יש עיקולי ופשורי בזה. ובמקום היחיד שמפורש בגמ' שצריך מעין חתימה - הגמ' עצמה אמרה איזה מעין חתימה צריך להוסיף. ובזה תגדל התימה שדוקא במקום זה שהוא המקור למעין חתימה, ומפורש בגמ' נוסחו - אנו מוסיפים דברים שאינם נוסח התלמוד עצמו, וגם יש בהם קושיא גדולה והתאמצות יתירה למצוא את המעין חתימה. ובשלמא אם לא היו ראשונים רבים מפקפקים בהוספה זו, אע"פ שחכמי התלמוד לא תקנוה - לא היתה מניעה לומר כן, כיון שאין בזה חסרון, אולם כיון שהרבה ראשונים פקפקו בזה, ודבריהם מסתברים - נראה יותר שעדיף לומר כנוסח התלמוד, וכפי שהאריך יפה מהר"ם פרובינצאלו הנ"ל.

אמירת 'ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת' בסוף הברכה לפני החתימה

הנה רוב הראשונים הנ"ל דס"ל שאין לומר וקדשת את עמך ישראל וכו' כתבו שצריך לומר בין קדושת שבת וכו' הבדלת בא"י וכו'. לבד מהרס"ג, רשב"ן ושה"ל שכתבו לומר בסוף שוב פעם ואת יום השביעי וכו'. וכתב שה"ל וז"ל ומה שאומרין ובין קדושת שבת וכו' ואת יום השביעי וכו' משום דבעינן מעין פתיחה סמוך לחתימה ואמרי לה מעין חתימה ופסק רבינו שמואל דעבדינן כתרוייהו עי"ש. אולם אינו מובן דהא הם גרסו מקודם לכן ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, וא"כ אם נאמר רק ובין קדושת שבת וכו' הוי שפיר מעין פתיחה ומעין חתימה ומדוע צריך לחזור שוב פעם, ומה לי אם אומר ואת יום השביעי וכו' לפני בין קדושת שבת, ומה לי אם אומרו לאחריו.

וע"כ נראה שהנכון יותר לומר הנוסח שכתבו הראשונים שהוא המבדיל בין קודש לחול וכו' בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת בא"י המבדיל בין קודש לקודש, ותו לא[ד].

ד. **הערת הרב אהרן גבאי**: אבל אני איני זז בזה ממנהג כל ישראל.

נד. כיבוי אש ביום טוב לצורך אוכל נפש

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' ניסן תשפ"ג.

בענין כיבוי אש בי"ט לצורך אוכל נפש מצאנו כמה סוגיות בתלמוד.

היתר כיבוי הגחלים בצליית בשר

בגמ' בביצה כ"ג ע"א מבואר בפשיטות שמותר לצלות בשר ע"ג גחלים [בישרא אגומרי] אע"פ שהגחלים כבים כשמניחים עליהם את הבשר. ומזה למדה הגמ' שמותר לעשן תחת הפירות למתקן ולהכשירן לאכילה עי"ש.

והרשב"א בספרו עבודת הקודש בית מועד שער ב' סימן ו' למד מדין בישרא אגומרי שמותר לכבות לצורך אוכל נפש, וז"ל: וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש, והרי זה כמניח בשר על הגחלים ע"כ. אולם אין דימוי זה מוכרח, וכפי שכתב המאירי בביצה בדף כ"ב ע"א וז"ל ואע"פ שהותר הכבוי בבשרא אגומרי אין זה כלום, דבבשרא אגומרי לגחלים לוחשות אנו צריכין והכבוי על כרחנו הוא בא אבל כבוי בידים לעולם לא הותר עי"ש. וא"כ אין להביא ראיה 'מדינא דגמרא' של היתר בישרא אגומרי שמותר לכבות לצורך אוכל נפש.

אולם יש ראיות מדברי 'הראשונים' בכמה סוגיות לכאן ולכאן.

ביאור הראשונים בסוגיית מיתוק החרדל

בשבת קל"ד ע"א מבואר שאסור למתק חרדל בגחלת של עץ ביו"ט משום איסור כיבוי. ושאל אביי את רב יוסף מאי שנא מבישרא אגומרי. אמר ליה התם לא אפשר הכא אפשר [כ"ה גירסת רוב הראשונים וכ"ה בכת"י אשכנזי וב' כת"י ספרדים] ע"כ. ונאמרו בזה כמה פירושים בראשונים;

רש"י פירש דבשרא אגומרי לא אפשר 'לצלות מאתמול', דביומא שביחא טפי, אבל חרדל 'אפשר מאתמול' ע"כ. וכ"פ הרי"ד והריטב"א שם, האו"ז בסי' כ"ח ושנ"א, וכ"כ הריא"ז בשבת שם וז"ל ואע"פ שהתירה תורה מלאכת אוכל נפש ביו"ט, לא התירו אלא בדבר שאינו ראוי לעשותו מאתמול כמו היום, כגון האופה והמבשל שאינו דומה תבשיל שלאתמול לתבשיל שלהיום עי"ש.

ומדברי חלק מהראשונים הנ"ל מבואר שמותר לכבות לצורך אוכל נפש; האו"ז בסי' כ"ח הביא בשם תוס' **ריב"א** שביו"ט כשמסתפק מהנר לאכילה אינו חייב דמכבה הוא לצורך אוכל נפש, ואפי' לכתחילה נראה שהיה מותר ביום טוב עכ"ל. **והאו"ז** עצמו הביא את סוגיית הגמ' גבי חרדל הנ"ל עם פירש"י וכתב: הא למדת דכל היכא דאיפשר מאתמול אסור ביו"ט על ידי כבוי. מעתה אסור ליקח ביו"ט משמן הדולק בנר מפני שהוא מכבה

הואיל ואיפשר ליקח זה השמן קודם הדלקה או מעיו"ט ע"כ. הרי שגם הוא הבין מסוגית הגמ' הנ"ל שכיבוי שא"א מעיו"ט מותר לגמרי, ולא רק בבשר על גחלים שהכיבוי הוא על כרחנו וכו' כסברת המאירי. וכן מתבאר מדברי **הריא"ז** הנ"ל שכתב שהתורה התירה 'מלאכת אוכל נפש ביו"ט' בדבר שאינו ראוי לעשותו מאתמול, ונראה מזה שכיבוי הותר כמו הבערה.

בעה"מ בביצה י"ב ע"א פירש דבשרא אגומרי לא אפשר 'לאכול צלי אלא כך' כי הוא המובחר שבצלי, אבל מתוק החרדל 'אפשר בלעדיו' לפי שאין בו צורך אלא לאנשים מפונקים ומעונגים יותר מדאי ואינו דבר שוה לכל נפש ולא שריא מלאכה בכל כי האי מילתא ע"כ. וכתב בתוך הדברים [בקושייתו על גירסת הרי"ף דלקמן] בזה"ל כי כל כבוי שהוא מחמת אוכל נפש מותר, ומה לי הבערה ומה לי כבוי ע"כ. הרי להדיא שמתיר כיבוי לצורך אוכל נפש.

ההשלמה בשבת לאחר שהקשה על רש"י כתב: ואנו רגילין לפרש התם אפשר הכא 'לא אפשר למתקו', כלומר גבי חרדל 'אפשר למתקו' בגחלת של מתכת. אי נמי אפשר למתקו בלא כבוי כעין שעושין עכשו שממתקין אותו במים חמין ע"כ. והעתיקוהו <u>המאורות</u> בביצה כ"ג ע"א **<u>והמכתם</u>** בביצה י"ד ע"א וכ"ג ע"א עי"ש. ובתוך הדברים כתב ההשלמה בקושיתו על הרי"ף, כדברי בעה"מ הנ"ל וז"ל: ודאי דבר אוכל הוא ומותר לא שנא כבוי ולא שנא הדלקה ע"כ, ועי"ש שביאר בדברי הרי"ף [דלהלן] כביאורו בגירסת רש"י הנ"ל. ומפשט דבריו נראה ש'כל' כיבוי הותר לצורך אוכל נפש. אולם ההשלמה בביצה בדף כ"ב ע"א כתב אחרת, שהקשה שם אמאי אסור לכבות בשביל שלא יתעשן הבית והקדרה ומפני דבר אחר ומפני אבוד ממון, נימא מתוך שהותר כבוי לצורך אוכל נפש כגון בשרא אגומרי הותר נמי שלא לצורך אוכל נפש כגון דצורך יום טוב הוא וכו'. איכא לתרוצי בשרא אגומרי תחלתו מכבה וסופו מבעיר ואינו מכבה בידים אבל כבוי גמור בידים לא אשכחן ע"כ. ומבואר מדבריו שכיבוי שהותר בבשרא אגומרי זה משום שתחלתו מכבה וסופו מבעיר ואינו בידים [עי' לקמן שהם דברי האשכול והמאירי בביאור דברי הרי"ף] אבל כיבוי ממש בידים לא הותר לצורך או"נ. ובאמת שהמאורות בדף כ"ב ע"א הקשה על דברי ההשלמה הנ"ל וז"ל ותימה הוא זה, מאי שנא כבוי אפילו אין סופו להבעיר אם צורך אוכל נפש הוא או צורך יום טוב אמאי לא שרינן ליה. מי גרע ממכשירי אוכל נפש דאמרינן לכם לכל צרכיכם. ואפשר דמשום הלכה ואין מורין כן הוא כיון דאפשר ליה בלא כבוי על ידי הדחק לא שרינן ליה לכתחלה ע"כ. אולם גם הוא לא התיר לכתחלה כיבוי לצורך או"נ אלא כשא"א בכלל, אבל כשאפשר ע"י הדחק לא התיר.

הרי"ף בביצה י"ב ע"א גרס התם ליכא כיבוי הכא איכא כיבוי ע"כ. וכ"ה בספר האשכול דלקמן ובשה"ל סי' ר"נ ובראי"ש ביצה פ"ב סי' כ"ג [אולם הם לא דנו בגירסאות ובפירושים, אלא רק העתיקו דברי הרי"ף]. ונחלקו הראשונים בהבנת גירסא זו;

האשכול ח"ב עמ' 91 כתב וז"ל ה"ג התם ליכא כיבוי 'דמכבה ומבעיר הוא', הכא איכא כיבוי 'לגמרי' ע"כ. וכן ביאר <u>המאירי</u> בשבת קל"ד ע"א ובביצה כ"ג ע"א בדברי

הרי״ף והוסיף ביאור וז״ל אין זה כבוי גמור שהרי סופו מבעיר אבל זו כבוי גמור הוא והכבוי אסור אף לצרך אכל נפש ע״כ. ומבואר שמחלק בין כיבוי שסופו להבעיר שהוא מותר, לבין כיבוי שאין סופו להבעיר והוא בגחלת של עץ שאסור. ומדבריהם מבואר שכיבוי גמור אסור בגחלת של עץ לצורך או״נ.

הרמב״ן במלחמות שם הסביר בדעת הרי״ף דבשרא אגומרי אינו לצורך או״נ ממש שהרי אפשר לצלות בלא כיבוי, והמובחר שבצלי אינו על הגחלים ממש אלא קרוב להם או ע״ג תנור גרוף, והתירו משום שאין כאן כיבוי. ומבואר מדבריו שאם היה או״נ ממש לא היה צריך לזה, ואף אם יש כיבוי מותר. וכן כתב הוא להדיא בהמשך וז״ל דקסבר אין עישון צורך או״נ שאם הוא צורך או״נ כיבוי והבערה מותרין בו עי״ש. וכן מתבאר מדברי הר״ן שהעתיק דבריו עי״ש. והנה הבה״ל בסי׳ תק״ז סוף ס״ד כתב בזה״ל עיין בביאור הגר״א שכתב וכו׳ דהרי״ף שם דגרס התם ליכא כיבוי - אסור כיבוי לצורך או״נ. ובאמת כדבריו כתב ג״כ הר״ן והביאו ב״י בסי׳ תקי״א ע״ש. אבל קשה דהא הרא״ש העתיק ג״כ גירסא זו בפ״ב דביצה סימן כ״ג ואפ״ה בפ״ד סימן ח׳ העתיק דכיבוי לצורך או״נ מותר אף לרבנן וצ״ע ע״כ. ולפי האמור דבריהם צע״ג, דברמב״ן ור״ן מבואר שלרי״ף מותר כיבוי לצורך או״נ, ורק בבישרא אגומרי שאין זה נקרא או״נ, דאפשר ועדיף ללא צליה ע״ג הגחלים, - בזה צריך לומר שאין כאן כיבוי, אבל בההוא דהתם דסי׳ תק״ז גבי גריפת האפר שא״א לבשל ללא זה הוי שפיר צורך או״נ ומותר לכו״ע וכמ״ש הרא״ש, ואין סתירה בדבריו.

ביאור דברי הראשונים בסוגיית כיבוי האש כדי שלא תתעשן הקדירה

הגמ׳ בביצה דף כ״ב ע״א הביאה את התוספתא בביצה פ״ג הי״ג בזה״ל אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה. ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדירה מותר. והעמידה הגמ׳ בריתא זו כר׳ יהודה שסובר שמכשירי אוכל נפש מותרים ביו״ט[א], אבל לרבנן אסור. ונחלקו הראשונים בביאור סוגיא זו.

הראשונים שסוברים שמותר לכבות אש בשביל שלא ישרף התבשיל

יש ראשונים שכתבו שכל מה שחולקים רבנן על ר׳ יהודה זה רק בעישון הבית שהוא נקרא ׳מכשירי׳ אוכל נפש, אבל בעישון הקדירה מודים שמותר משום שזה נקרא אוכל נפש ממש, וכמו שהותרה הבערה הותר גם הכיבוי; כ״כ **ראבי״ה** בסי׳ תשנ״ז וז״ל אם בשביל שלא תתעשן הקדירה שהוא ממש אוכל נפש מותר אף לרבנן עי״ש. וכ״כ **הרוקח** בסי׳ ש״ה עי״ש, **מהר״ם** בתשובה דפוס פראג סי׳ רנ״ה עי״ש, **המרדכי** בסי׳ תרפ״א עי״ש,

---

א. וכתב ראבי״ה בסי׳ תשנ״ז שצריך לפרש שאיבוד ממון מדמי למכשירי אוכל נפש שמתוך שהותר תיקון אוכל נפש הותר כל הנאת הנפש, כגון שלא יתעשן הבית שנפשו קצה בו או איבוד אחר כיוצא בו שנפשו עגומה עליו, אבל אם כונתו רק לחוס על הבקעת, שהוא הפסד מועט ואין נפש איש קצה עליו ועגומה על הפסד כזה אסור עכ״ד.

האגודה שם בסי׳ ל״ב עי״ש. וכ״ד **הרשב״א** בספרו עבודת הקודש בית מועד שער ב׳ סימן ז׳ אות פ״ה וז״ל ואין מכבין את הבקעת שלא תעשן עליו את הבית ואפילו בית שאוכל בתוכו, ואצ״ל במכבה לחוס על הבקעת שאסור, ואפילו נפלה דליקה אינו מכבה מפני הצלת ממונו ומפני הצלת כלי תשמישו. היתה הבקעת מעשנת תבשילו מותר לכבותה שכל לצורך אוכל נפש מבעיר ומכבה עי״ש. וזה כחילוק הנ״ל בדעת רבנן [ובחידושיו כתב בסוגיא זו כמה פירושים, אולם מסקנתו בספרו עבודת הקודש היא כנ״ל]. וכ״כ **השטמ״ק** בביצה שם וז״ל מעישון קדרה לא מקשי דההיא הכשר אוכל נפש הוא כדי שלא יפסד האוכל ומה לי הבערה ומה לי כבוי, אבל בעישון קדרה אפילו רבנן מודו עי״ש. וכן מתבאר מדברי **רבינו מיוחס** שמות י״ב ט״ז שכתב: אין מכבין את הבקעת בי״ט לחוס עליה או שלא להתעשן הבית ואפי׳ להניחם לגשמים אסור, אבל שלא תתעשן הקדירה או המאכל מותר ע״כ. ומבואר שפסק כרבנן שבשביל עישון הבית אסור, ואעפ״כ בשביל עישון הקדירה מותר.

וכ״נ מדברי **רב שרירא גאון** המובאים באוה״ג עמ׳ 28 וז״ל והלכתא אין מכבין את הבקעת ביו״ט ואם בשביל שלא תתעשן הקדרה מותר ע״כ. ונראה מדבריו שרק לצורך הקדרה מותר ולא בשביל שלא יתעשן הבית. וכ״נ דעת **הסמ״ג** ל״ת ע״ה שכתב אין מכבין את הדליקה כדי להציל ממון וכו׳ ואין מכבין את הבקעת אפילו כדי שלא תתעשן הבית כרבנן וכו׳ ואין מכבין את הנר מפני תשמיש המטה וכו׳ עי״ש, והשמיט שאין מכבין מפני הקדרה שלא תתעשן, ונראה מדבריו דשרי. וכ״נ דעת **ר״פ** בהגהות סמ״ק מצוה קצ״ד שהסמ״ק כתב אין מכבין את הדליקה וכו׳ ואין מכבין את הבקעת ביו״ט. וכתב ר״פ ואפילו כדי שלא תתעשן הבית ע״כ. והשמיט שלא תתעשן הקדרה.

וגדולה מזו, דעת **ר׳ אלחנן** המובא במרדכי סי׳ תרפ״א שאפילו בית שדר בו ביו״ט ואין לו בית אחר לדור בו - מותר לרבנן, וז״ל פי׳ רבינו אלחנן דקא מיבעיא ליה בבית שאין בו צורך יום טוב כלל אלא דר בבית אחר, אבל אם דר באותו בית ואין לו בית אחר לדור בו אין לך צורך יום טוב גדול מזה ומותר אפי׳ לרבנן דר׳ יהודה עי״ש. וכ״ד **הר״ן** בדף י״א ע״ב מדפי הרי״ף וז״ל ואחרים פירשו דבשביל שלא יתעשן הבית היינו מפני הפסד ממונו ואין כאן צורך יום טוב כלל, שלא כדברי רש״י ז״ל, דאי מפני שלא יתעשן הבית שהוא יושב שם אין לך אוכל נפש גדול מזה ואפי׳ לרבנן שרי, ויש בגמרא הוכחא לזה והארכתי בחדושי עכ״ד. וזהו חידוש גדול, וכפי שכבר הקשה הישׁ״ש בפ״ב סי׳ ל׳ וז״ל ולא נהירא, דסוף סוף מכשירין הוא, אם אפשר להציל מזונות - יאכל במקום אחר, אפילו בשרב וצינה, דומיא דלעשן הבית דלא שרי אלא לר״י, וכן כל שאר המחברים לא חלקו בזה עכ״ד. אולם עכ״פ ודאי שלדעתם לצורך המאכל שלא יתעשן מותר אפילו לרבנן.

הרמב״ן במלחמות בדף י״א ע״א פירש שחכמים חולקים על ר׳ יהודה גם לענין שלא תתעשן הקדירה, אולם לפי דעתו הקדירה היינו ׳הקדרה׳ עצמה ולא ׳האוכל׳ שבקדירה, וז״ל כיבוי הבקעת שלא יתעשן הבית במקום שצריך לאכול שם או כבוי הדליקה משום אבוד ׳כלי תשמישו שאוכל בה׳ אסורין לגמרי עי״ש. אבל בשביל שלא

ישרף האוכל עצמו גם לרבנן שרי, וכ״כ במפורש שם [וכפי שהעתקנו לעיל] שאם הוא צורך או״נ כיבוי והבערה מותרין בו עי״ש. וכ״נ מדברי התוס׳ בסוף העמוד שכתבו דהא דשרינן מדרשה דלכם היינו דוקא בדבר שהוא אוכל נפש אבל בדבר שאינו אלא לתשמיש בעלמא וכן שלא תתעשן הקדרה אסור ע״כ, ועי׳ במהרש״א ובמהר״ם שי״ף שהביאו את דברי המרדכי הנ״ל דשלא תתעשן הקדירה הוי ודאי אוכל נפש עי״ש. ומדברי התוס׳ נראה שהוא כמו תשמיש בעלמא, ונראה שפירשו שלא תשרף הקדרה עצמה, ולכן דימו זאת לתשמיש בעלמא. וכן מתבאר מדברי תוס׳ [המיוחסים ל]רא״ש שם שכתב את תירוץ התוס׳ שם בזה״ל הכא מכשירין דמכשירין הוא והתם במכשירי אוכל נפש ממש עי״ש, ומדקרי ל׳עישון הקדירה׳ מכשירין דמכשירין, נראה שכונתו שהקדירה עצמה תישרף, דאם האוכל ישרף הוי מכשירי או״נ ממש. **אולם** פירוש זה של הרמב״ן והתוס׳ נסתר מדברי התוספתא, וז״ל אם בשביל שלא תעשן הבית או בשביל ׳שלא תקדיח את התבשיל׳ מותר עי״ש. ומבואר דמיירי בתבשיל עצמו ולא בקדירה עצמה, וזוהי כונת הבריתא המובאת בבבלי, וע״ז פליגי חכמים [לדעת הרמב״ן] ואוסרים. ושו״ר שכן העיר בפירוש תכלת מרדכי [לר׳ מרדכי פרידמן, תרס״א] על התוספתא עי״ש.

הרא״ש בפ״ב סי׳ י״ט נקט שאמנם חכמים חולקים על ר׳ יהודה גם בעישון הקדירה, וכן עישון הקדירה מיירי ב׳תבשיל׳ שבקדרה ולא בקדרה עצמה, אולם היינו באפשר להצילה מעישון בלא כיבוי כגון שיסירנה מאש זה לבשלה על אש אחר[ב], ואם אין לו אש וצריך לבשל קדירתו באש זה ואם לא יכבה תתעשן הקדירה מותר לכבות לצורך אוכל נפש כמו שמותר לבשל ולאפות עי״ש. והיש״ש שם הקשה על דבריו דא״כ אפילו לר׳ יהודה אסור עי״ש. ועי׳ בנהר שלום סי׳ תקי״ד אות ב׳ מה שכתב ליישב דברי הרא״ש.

יש ראשונים שפסקו למעשה כדעת ר׳ יהודה שמותר לכתחלה לכבות בקעת לא רק מחמת עישון הקדרה אלא גם מחמת עישון הבית או אפילו לצורך תשמיש המטה; כ״כ **הרי״ד** לאחר שהביא דברי הרי״ף וז״ל ואינו נ״ל דהא בפרקין דלקמן פסקינן בפירוש הלכה כר׳ יהודה וכו׳ א״כ מותר לכבות את הבקעת כדי שלא יתעשנו הבית והקדירה ומותר לכבות הדליקה ביו״ט מפני איבוד ממון עי״ש. וכ״פ **הריא״ז** שם והוסיף שמותר גם לכבות מפני

ב. הנה המג״א בסי׳ תקי״ד סק״ב כתב שאם יכול לעשות אש במקום אחר לא יכבה האש אלא ידליק במקום אחר. וכבר תמה על דבריו בספר שרשי הי״ם הלכות יו״ט פ״א ה״ד וז״ל ולכאורה אין לזה טעם דכיון דצריך להבעיר במקום אחר למה לא נתיר לכבות עשון זה דהא הבערה וכיבוי כי הדדי נינהו לשיטה זו ולצורך שרו ושלא לצורך אסירי. ומפי מו״ר זלה״ה שמעתי דטפי אית לן להתיר הבערה מכיבוי משום דהבערה בלאו טעמא דמתוך שרי מדאורייתא מטעם הואיל לא כן גבי כיבוי דליכא לטעמא דהואיל. ועוד יש לחלק ביניהם עיין בב״ח ר״ס תקי״ד. **ועיין להר״ב דרכי נועם בתשובה סימן י״ג דמשמע מדבריו שחולק על סברת הרב מ״א** ז״ל הלזו ע״כ. וגם האגר״מ בח״ד סי׳ ק״ג האריך להקשות על דברי המג״א ונדחק לבאר דבריו, והעלה שגם למג״א בכיריים של גז אין הבדל בין כיבוי להדלקה ויכול לכבות אע״פ שיכול להדליק אש אחרת עי״ש. ויש לציין שמלשונות הרבה מהראשונים שהבאנו מבואר שכיבוי הותר כמו הדלקה ואין הבדל ביניהם, וזה כסברת הדרכי נועם והאגר״מ וסיעתם.

תשמיש המטה עי״ש. וכ״ד **הרמ״ך** בהגהותיו על הרמב״ם פ״ד ה״ו וז״ל כיון דקי״ל כר׳ יהודה במכשירי או״נ מותר לכבות בשביל שלא תתעשן הקדירה וזה מכשירין שא״א הוא וצ״ע ע״כ. וכ״ד **הראב״ד** בכתוב שם על בעה״מ שלאחר שהביא את דברי ר׳ יהודה אלברצלוני שכתב שהלכה כר׳ יהודה ואין מורין כן, כתב הראב״ד שאין הלכה כן דהא רבא דרשה בפירקא וכו׳ ובירושלמי נראה שהלכה כאותה ברייתא וכו׳ עי״ש[ג].

ודעת כמה ראשונים שהלכה כר׳ יהודה רק שאין מורין כן ולכן פשטו לאיסורא בסוגיין; כ״ד בעה״מ, וכ״ד ר׳ אשר ב״ר משולם בהלכות שיו״ט שהובא בתמ״ד סי׳ ק״כ אות ג׳ שביו״ט ראשון קי״ל כר׳ יהודה ואין מורין כן ולכן אין מכבין את הבקעת שלא יתעשן הבית והקדירה וכו׳ עי״ש. ומדבריו שם נראה שעישון הקדירה היינו האוכל שבקדירה, וכפי שכתב הערך השולחן בסי׳ תקי״ד סוף אות ב׳ עי״ש. וכ״ד ר״י אלברצלוני שהביא הראב״ד בכתוב שם שתמה על הרי״ף שפסק כרבנן דהא קי״ל הלכה כר׳ יהודה ואין מורין כן עי״ש. **אולם** דעת בעה״מ שהבאנו לעיל בענין מיתוק החרדל שמותר לכבות לצורך או״נ, וכתב להדיא מה לי הבערה מה לי כיבוי עי״ש, וא״כ ע״כ שהוא מפרש שלא תתעשן הקדרה היינו הקדרה עצמה, אבל המאכל שרי. **ובדעת** הר״י אלברצלוני אין לנו ידיעה איך פירש את איסור עישון הקדירה לרבנן, ולכן אין לנו להחשיבו שהוא ׳אוסר׳ לכבות בשביל שלא ישרף ׳המאכל׳.

בירור דעת הרי״ף

הרי״ף בדף י״א ע״ב כתב שאין הלכה כדעת ר׳ יהודה אלא כדעת רבנן, ושמעינן מיהא דלית הילכתא כי הא מתניתא אלא אסור לכבות את הבקעת בין לחוס עליה בין שלא יתעשן הבית או הקדרה הכל אסור עי״ש. ומבואר דלא ס״ל כהנהו רבותא שהבאנו לעיל שחכמים מודים בשלא תתעשן הקדירה דשרי, אלא ס״ל שלרבנן אסור גם בכה״ג. והנה המ״מ בפ״ד מהלכות יו״ט ה״ד הבין בדעת הרי״ף הנ״ל שאוסר לכבות גם שלא ישרף ׳התבשיל׳ ולא רק ׳הקדרה׳ עי״ש. והביאו הב״י בסי׳ תקי״ד עי״ש [ולקמן]. **אולם** כבר עמד לנכון הערך השולחן שם באות ב׳ שמדברי הרמב״ן במלחמות שהבאנו לעיל מבואר שפירש בדעת הרי״ף שרק שלא תשרף ׳הקדרה׳ אסור לרבנן, אבל בשביל שלא ישרף ׳האוכל שבקדרה׳ שרי עי״ש. ויש להוסיף שכן פירש הר״ן על הרי״ף שם כדעת הרמב״ן. והרא״ש שהבאנו לעיל הבין שאמנם מיירי על האוכל שבקדרה, אולם זה כשיש לו אפשרות אחרת, אבל כשאין לו - מותר לכבות בשביל שהאוכל לא ישרף. וא״כ אין לנו להכריח בדעת הרי״ף דס״ל שאסור לכבות לצורך אוכל נפש ממש.

ג. ויש עוד ראשונים שפסקו כר׳ יהודה לכתחלה ומהם הרוקח, וכפי שהביא הב״י [וע״ע בט״ז מה שפירש בדעת הרוקח, אולם הנהר שלום הביא עוד מקומות מפורשים בדברי הרוקח דס״ל כר׳ יהודה לגמרי, וכפירוש הב״י עי״ש], מהר״ם בתשובה דפוס פראג סי׳ רנ״ה, ועוד, אלא שהם ס״ל בלא״ה שגם לרבנן מותר לכבות מחשש שריפת התבשיל וכנ״ל.

בירור דעת הרמב"ם

הרמב"ם בפ"ד ה"ו כתב כדברי הרי"ף שאין מכבין את האש בשביל שלא תתעשן הקדירה או הבית. והמ"מ כתב בדעתו דס"ל שאסור לכבות את האש אפילו לצורך 'האוכל' שבקדירה וכנ"ל. והעה"ש הנ"ל כתב בדעת הרמב"ם שאינו מוכרח, דאפשר דקאי א'קדירה' עצמה וכרמב"ן עי"ש. וכבר כתב כן בספר ראשון לציון על ביצה דף כ"ח ע"ב שכתב על דברי המ"מ בזה"ל דלא היא, דעישון הקדרה דקאמר לא התבשיל אלא הקדרה שנפסדת לו ודכוותה עישון הבית וכדפירשה הרשב"א ז"ל עי"ש.

אולם נראה שאמנם בדברי הרמב"ם הנ"ל אפשר לפרש כן, וכמו שכתבנו לעיל בדעת הרי"ף, אולם מדברי הרמב"ם בפ"ד ה"ב נראה שכל כיבוי אסור, ואפילו לצורך אוכל נפש ממש, שכתב: אסור לכבות האש אפילו הובערה לצורך אכילה שהכיבוי מלאכה שאין בו צורך אכילה כלל עי"ש, ונראה מדבריו שבכל גוני אסור ואין שום כיבוי שהוא לצורך אכילה, וכפי שכתב שם המעשה רוקח עי"ש. וא"כ ע"כ כשכתב בשביל שלא תעשן הקדירה הכונה אף לאוכל שבקדירה ואעפ"כ אסור.

הראשונים שסוברים שאין לכבות אש בשביל שלא ישרף התבשיל

ומצאנו לעוד מעט מן הראשונים דס"ל שכיבוי בקעת אסור אפילו לצורך שלא ישרף המאכל וכתבו כמה סברות בזה;

המאירי בדף כ"ב ע"א כתב וזת"ד אסור לכבות את דליקה ביו"ט וכו' ואפילו לצורך או"נ כגון להציל מאכלו וכו' שאין הכיבוי מותר לעולם אפילו למכשירי או"נ וכו' ואע"פ שהלכה כר' יהודה שמכשירי או"נ שא"א לעשותם מעיו"ט מותרים יש לפרש שלא נאמר כן אלא במכשירין שיש בהם צורך או"נ קצת לתיקון המאכל אבל מכשירין שא"צ לאוכל כלל אלא שהוא צריך לו לשלא לקלקלו אינו מותר, ואע"פ שהותר הכיבוי בבישרא אגומרי אין זה כלום, דבבישרא אגומרי לגחלים לוחשות אנו צריכים והכיבוי על כרחנו הוא בא, אבל כיבוי בידיים לעולם לא הותר הואיל ואין גוף הכיבוי מכשיר האוכל לעולם אלא שמונעו מלהתקלקל, וה"ה במיתוק בגחלת של עץ שאסור מאותו הטעם הוא עי"ש. וכ"כ עוד בדף כ"ג ע"א ובשבת קל"ד ע"א שכיבוי לצורך או"נ אסור עי"ש. ובמשנה ל"ב ע"ב גבי היתר גריפת התנור מן הגחלים כתב שהטעם הוא שהרי א"א אלא בכך ואע"פ שגורם מעט לכיבוי מ"מ אינו מכבה בידים וכיו"ב לצורך או"נ מותר וכו' עי"ש. והוא כחילוקו הנ"ל.

והחינוך מצוה רח"צ כתב וז"ל ועוד אמרו דכי שרינן או"נ וכו' היינו כשאדם משתמש בגופה של מלאכה אבל אם משתמש בסילוקה של מלאכה אסור, וזה שאסרו לכבות הבקעת אע"פ שדעתו לכבותה כדי שלא תתעשן הקדירה. ולענין צליית בשר על הגחלים דהיינו בישרא אגומרי אע"פ שהאש מתכבה בלחות הבשר אין זה נקרא משתמש בסילוקה של מלאכה כי צורך הצליה לעשות כן ומשתמש בגופה של מלאכה הוא ושרי ע"כ. וכונתו כמ"ש <u>הרא"ה</u> דס"ל לחלק בין אם בשעת הכיבוי נהנה מהמלאכה ע"י

שהתבשיל מתבשל כדבעי לבין אם רק מסלק את האש והתבשיל כדקאי קאי, דז"ל הרא"ה בדף כ"ב ע"א גבי כיבוי הנר לצורך תשמיש דאסור הא ודאי מותר לו לעשות מלאכה לצורך דבר אחר מיהת דדבר אחר צורך היום הוא, אלא מתוך שאין כיבוי הנר מלאכה בגופו של דבר אלא שהוא נהנה בסילוק הנר לפיכך נסתפק לו, וה"ה אפילו בגופו של או"נ בענין זה. איתיביה וכו' בשביל שלא תתעשן הקדרה מותר והרי זה ככיבוי הנר מפני ד"א שאין כיבוי הבקעת מסייע כלום אלא שיש בסילוקה מניעת היזק וכו'. וכ"כ עוד שם בהמשך. ובדף כ"ג ע"א גבי בישרא אגומרי כתב דשרי ואע"פ דמכבה לפי שאע"פ שאינו נהנה מגופה של מלאכה נהנה הוא באותה שעה שאותה מלאכה נעשית, ומתוך הנאתו נעשית אותה מלאכה של הכיבוי בשעת הנאתו משא"כ בכיבוי בקעת שאין הנאתו בשעת כיבוי כלל אלא אח"כ הוא נהנה סילוק המלאכה וזה אסור וכו' עי"ש. ובשבת קל"ד ע"א כתב המיוחס לר"ן בשם הרא"ה לא אפשר לבשר בלא בישול וכיון שכן בכל דבר מותר, שכל צורך או"נ מותר דאין המכבה חמור מן המבעיר ואפילו היה אפשר לו מעיו"ט מותר דכל שהוא או"נ ל"ש אפשר ול"ש לא אפשר וכו'. ומפורש בדבריו שכיבוי לצורך או"נ ממש מותר וזהו בישרא אגומרי שבשעה שמכבה נהנה, משא"כ בבקעת ס"ל שכיון שאין נהנה בשעת הכיבוי אסור.

וכשנבוא למנין נמצא שדעת רובא דרבותא [**מעל 20 ראשונים**] להתיר לכבות אש לצורך המאכל שלא ישרף, אפילו בגחלים או בפחמים שכיבויים מהתורה, דגם כיבוי הותר לצורך אוכל נפש. והאוסרים מעטים הם [ובעיקר מחכמי פרובנס], אע"פ שדעת הרמב"ם עמם. ובדעת הרי"ף אין הכרע.

הכרעת ההלכה בענין זה

הב"י בסי' תקי"ד לאחר שהאריך בדברי הראשונים כתב: ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ע"כ. וכ"פ בשו"ע שם שאסור לכבות הדליקה בשביל שלא תתעשן הקדירה. אולם הדרכ"מ כתב שאם עכ"פ אין לו אש אחרת ומקום אחר, וצריך לכבות כדי שלא תשרף הקדירה שהרשב"א והרא"ש שוים להתיר - כיון שגם המרדכי והר"ן כך דעתייהו א"כ נראה דהכי נקטינן להלכתא, דמידי דרבנן הוא ואזלינן לקולא, מכ"ש במקום דרוב בתראי סבירא להו הכי דאזלינן בתרייהו ודלא כדברי הב"י עי"ש. וכ"פ בהגהת שו"ע שם שאם אי אפשר להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק שיכבה מותר לכבות עי"ש.

ודברי השו"ע צ"ע, דבסי' תק"ז ס"ד העתיק את דברי הרשב"א שכתב שכשם שמותר להבעיר לצורך או"נ כך מותר לכבות לצורך או"נ וה"ז כמניח בשר ע"ג גחלים וכו' עי"ש, והרשב"א כתב כן לשיטתו שמותר כיבוי לצורך או"נ, אבל השו"ע שאסר לא הו"ל לכתוב כן אלא כמ"ש המאירי שכיון שאינו מכבה בידים אלא עוסק בפעולת גריפה, וכיבוי ממילא הוא לכן מותר. וצ"ל שהעתיק את לשון הרשב"א אע"פ דלא ס"ל לגמרי כדבריו, וכפי שמצאנו בכמה מקומות בשו"ע. ועי' מה שכתבתי לעיל בסי' א' שאכן דעת

השו״ע העיקרית היא כמו שכתב בסי׳ תקי״ד ולא כמו שכתב בסי׳ תק״ז שרק ׳סיכם׳ את דברי הרשב״א שהובאו בב״י במקומו.

אולם לפי האמור שהוספנו עוד ראשונים רבים דס״ל להיתרא, ומאידך הבאנו שכמה ראשונים פירשו בדעת הרי״ף להיתרא, ועכ״פ אין הכרע בדעת הרי״ף - **נראה ודאי שהעיקר להתיר בזה**, וכפי שהעלה בקצרה הערך השולחן שם [אף שלא הביא את כל הראשונים שהבאנו, וכ״ש לפי מה שהבאנו שהדין כן].

והנה לענין הנמכת אש בכיריים של גז למניעת שריפת האוכל כבר כתבו בשו״ת יבי״א ח״א סי׳ ל״א והאור לציון ח״ג פ״כ ה״ט שמותר גם לדעת השו״ע כיון שזה גחלת של מתכת עי״ש. אלא שהאור לציון כתב שרק אם אין לו אפשרות להדליק אש אחרת מותר לו לכבות, וזה עפ״י דברי המג״א שהבאנו לעיל בהערה, שהעתיקוהו המ״ב והכה״ח עי״ש. אולם לפי מה שהבאנו - דעת רוב הראשונים שאין הבדל בין כיבוי להבערה, ושתיהם הותרו לצורך או״נ, וא״כ אין הבדל אם צריך לעשות מלאכה של כיבוי או של הבערה, וכדעת הדרכי נועם והאגר״מ שהבאנו שם.

ולענין זילוף מים על גחלים בוערות שרוצים לצלות עליהם בשר. לדעת השו״ע הדבר אסור, ולדעת הרמ״א מותר. ולפי מה שהעלנו העיקר **להתיר בזה כדעת רוב הראשונים** וכפסק הערך השולחן.

נה. האם צריך להקפיד לבשל מבעוד היום גדול ביום טוב שחל בערב שבת

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' ערב חג שבועות תשפ"ג.

בפסחים מ"ו ע"ב איתא: האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה. רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל. אמר ליה רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב לשבת. אמר ליה משום עירובי תבשילין. ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא? אמר ליה מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביום טוב ורבנן הוא דגזרו ביה גזירה שמא יאמרו אופין מיום טוב אף לחול וכיון דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכירא ע"כ.

ומבואר שלדעת רב חסדא מבשל לחול אסור מהתורה ולוקה, ומבשל לשבת מותר מהתורה, אלא שחז"ל גזרו, והתירו ע"י עירוב. אולם לרבה מבשל לחול מותר מהתורה מטעם הואיל, וכ"ש לשבת, ולכן מועיל עירוב. אלא שאפשר לומר שגם רבה קיבל למעשה את תירוצו של רב חסדא ומסכים שמהתורה צרכי שבת נעשים ביו"ט גם ללא טעם הואיל [ונחלקו בזה הראשונים וכדלקמן].

עוד מבואר בתוס' שם ובשא"ר שלטעם של הואיל צריך שהמאכל יהיה ראוי לאכילה לפני שקיעת החמה, ואם לא כן - לוקה מהתורה לרבה, וגם אין העירוב מתיר בישול כזה שהוא מהתורה, משא"כ לפי דעת רב חסדא [או אם נאמר שגם רבה מודה לרב חסדא בזה] - צרכי שבת נעשים ביו"ט בכל זמן. ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה בזה, והאריך בזה הבה"ל בריש סי' תקכ"ז אלא שיש להוסיף הרבה על דבריו;

דעת ר' אפרים, תלמיד הרי"ף, **ובעה"מ** בפסחים [י"ד ע"ב מדפי הרי"ף] לפסוק לגמרי כרב חסדא ולא כרבה, והביאו כמה ראיות וביניהם מפשט דברי רב אשי בביצה ט"ו ע"ב בטעם העירוב כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול, ונראה מדבריו שעצם האפיה מיו"ט לשבת אסורה מדרבנן, דמהתורה 'מותר' לאפות מיו"ט לשבת, ולא רק שאין לוקין מטעם הואיל. ולדבריהם ודאי שמותר לבשל ולאפות אף סמוך לשבת ע"י עירוב.

אולם שא"ר פסקו כרבה שהמבשל מיו"ט לחול אינו לוקה מטעם הואיל, וכתבו הרבה מהראשונים דרבה לא ס"ל הא דרב חסדא, אלא צרכי שבת אינם נעשים ביו"ט וכל ההיתר הוא רק מטעם הואיל, ולכן צריך שיהיה ראוי לאכילה מבעוד יום;

הראשונים שסוברים שהיתר העירוב הוא רק מטעם 'הואיל'

הבה"ל הביא שכן דעת התוס' בפסחים שם ובעירובין ל"ח ע"א בתירוץ הראשון, הרמב"ן

במלחמות בפסחים **והר"ן** שם, **הסמ"ג** [לאוין ע"ה] **והמרדכי** רפ"ב דביצה. ויש להוסיף שכ"ד ר' דוד ומהר"ם חלאוה בפסחים מ"ו ע"ב ומ"ח ע"א שהסכימו לרמב"ן עיש"ב, הרא"ה בביצה ט"ו ע"ב שלרבה מהתורה מותר מדין הואיל ולמאן דלית ליה הואיל ס"ל צרכי שבת נעשים ביו"ט עי"ש, הריטב"א בביצה שם ובעירובין ל"ח שכתב שלרבה הטעם משום הואיל וכו' וכן עיקר עי"ש. וכן ההשלמה והמאורות בפסחים מ"ו ע"ב הביאו את מחלוקת הרי"ף ובעה"מ האם פוסקים כרבה או כרב חסדא וכתבו שהעיקר כדברי הרי"ף שפסק כרבה דאמרינן הואיל, ומהתורה אין צרכי שבת נעשים ביו"ט עי"ש. וכ"ד האו"ז בהלכות עירובין סי' קל"ט שלרבה מותר מטעם הואיל ודחה דברי ריב"א עי"ש. וכ"ד שה"ל בסי' רמ"ה שהעתיק את דברי העיטור [עי' לקמן] שהלכה כרבה, אולם לגבי מצוה כגון מיום טוב לשבת שרי לכתחלה 'משום הואיל' עי"ש.

והנה לפי דבריהם הא דאמר רב אשי בביצה כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת וכו', שפשט הדברים הוא כדעת רב חסדא [או שרבה מודה לרב חסדא בזה], ודלא כדברי הראשונים הנ"ל - כתב הסמ"ג שעל טעם העירוב עומד שלכך נתקן שיאמרו שאפילו מיו"ט לשבת אין אופין וכו' וכפרש"י עי"ש. וכונתו שלפי דבריהם אין הבדל לרבה בין אופה לחול או לשבת,תדת דתרוייהו מהתורה מותר ומדרבנן אסור, וא"כ רב אשי בא ליישב מדוע הצריכו עירוב תבשילין ולא העמידו כאן על דין תורה דשרי מטעם הואיל, דהא סיבת האיסור היא לא כדי שיאמרו וכו', דהא האיסור שוה לשבת ולחול ואין הבדל ביניהם אלא היו צריכים להתיר ללא ע"ת, והצריכו ע"ת כדי שיאמרו וכו'.

והרמב"ן במלחמות בפסחים כתב דהא דאמר רב אשי כדי שיאמרו וכו' כונתו שעשו חיזוק לד"ס כמו שעשו לד"ת עי"ש. ונראה שכונתו ליישב דבר אחר שבעה"מ הביא ראיה ממנו לפסוק כרב חסדא מדאמר וק"ו מיו"ט לחול משמע דהוי דאורייתא כדעת רב חסדא, וע"ז כתב הרמב"ן שאינו כן וגם מיו"ט לחול אסור מד"ס והצריכו ע"ת אטו מיו"ט לחול אע"פ שהוא מדרבנן שעשו חיזוק לד"ס. כ"נ בכוונת הסמ"ג והרמב"ן, וכל אחד מיירי ליישב קושיא אחרת שיש לפירושם. ומ"מ כדי שיאמרו וכו' אינו סיבה לאסור אלא טעם לע"ת וכמ"ש הסמ"ג.

הראשונים שסוברים שהיתר העירוב הוא מטעם צרכי שבת נעשים ביו"ט מהתורה

אולם רבים מהראשונים ס"ל שמהתורה צרכי שבת נעשים ביו"ט ולפ"ז מותר לבשל גם סמוך לשבת וכמו שנבאר; כ"ד **הרמב"ם** בפ"ו מהלכות יו"ט ה"א שכתב: יו"ט שחל להיות ע"ש אין אופין ומבשלין ביו"ט מה שהוא אוכל למחר בשבת, **ואיסור זה מדברי סופרים** כדי שלא יבוא לבשל מיו"ט לחול וכו' עי"ש, וכמו שהבינו בדבריו הסמ"ג והב"י בריש סי' תקכ"ז והרדב"ז בח"ב סי' תרס"ט ועוד אחרונים וכמו שהביא הבה"ל, ודלא כמהרש"ל והמג"א עי"ש. וז"ל **הר"י מלוניל** רפ"ב דביצה אסור לבשל מיו"ט לשבת כדאמרינן בגמ' דאע"ג דמין הדין צרכי שבת נעשים ביו"ט שהרי שבת חמור מחו"ט החמירו חכמים בזה כדי שישאו ק"ו בעצמן ויאמרו מיו"ט [לשבת] אין אופין ק"ו אסור

לטרוח ולאפות ביו״ט לצורך חול ע״כ. וז״ל **המכתם** בביצה רב אשי אמר כדי שיאמרו וכו׳ כלומר ודאי מן התורה צרכי שבת נעשים ביו״ט לפי שהותר או״נ לצורך יום קודש הסמוך ליו״ט אלא שתקנו חכמים מצות עירוב כדי שלא יקל בעיני העם מפני היתר או״נ שהותר בו ע״כ. ובפסחים מ״ו הביא את דברי הרי״ף ובעה״מ והשלמה שדחה דבריו והסכים לרי״ף, ולא גילה דעתו בזה, וכאן מפורש דס״ל להתיר מהתורה. וז״ל **המאירי** רפ״ב דביצה שאתה יודע שיו״ט מותר במלאכת או״נ ואע״פ שלא הוזכר היתר הכנתו אלא ליומו אין ספק שאף שאת לשבת הסמוכה לו מותר אחר שאינו בר הכנה שלא אמרה תורה אכול ביו״ט והתענה בשבת אלא מלאכת או״נ הותרה בין לעצמו בין לשבת הסמוכה לו אלא שחכמים גזרו שלא לבשל מיו״ט לשבת מן הטעם שיתבאר בסמוך עי״ש. ואע״פ שבמסכת פסחים מ״ו ע״ב הביא המחלוקת האם מותר מהתורה או לא ודעתו נוטה לאסור מהתורה כדעת הרמב״ן שם והוא מה שהביא הבה״ל בשם המאירי - מ״מ כאן ס״ל שמותר מהתורה, וסוגיא בדוכתא עדיפא. וז״ל **הריבב**״ן בביצה לאחר שהביא דברי רבא ורב אשי בטעמי העירוב י״מ דהני לית להו דרבה דאמר מדאוריתא אסור להכין מיו״ט לשבת דאילו הנהו אמוראי סברי דרבנן הוא. וי״מ הא דאמר רבה דוקא להכין המוקצה אסור מיו״ט לשבת אבל בדבר שהוכן מבע״י מותר לבשל מדאוריתא מיו״ט לשבת אי לאו דרבנן גזרי משום הני טעמי דפרשינן ע״כ. ומבואר דס״ל כדעת הריב״א שהובא בתוס׳ בעירובין ל״ח ע״א שמדין הכנה אין בזה ומדין מלאכה ס״ל כדעת רב חסדא שצרכי שבת נעשים ביו״ט. וכ״ד **הרי״ד** בפסקיו בביצה וז״ל מנה״מ וכו׳ ואין לומר תיפוק ליה מדרבה דאמר חול מכין לשבת ואין יו״ט מכין לשבת, דרבה לא איירי אלא בהכנת מוקצה שלא היה דעתו עליו ובעי הזמנה התם אין יו״ט מכין לשבת אבל דבר שיש לו מוכן בתוך ביתו וצריך לטרוח בו לבשלו ולאפותו לא נאסר דכיון דכתיב אך אשר יאכל לכל נפש וכו׳ הותר בין לצרכו בין לצורך שבת. ופשטיה דקרא דמשמע הכנה בידים לא אתא אלא שיכין מע״ש ולא יכין בשבת ולא אתא לאסור יו״ט, דיו״ט לגבי או״נ כחול הוי בכל מידי דלא מצי למעבד בחול, והכא לא מפסיק חול בינייהו ודאי שרי ע״כ. [ובדף כ״א ע״ב גבי פלוגתא דרבה ורב חסדא דאופה מיו״ט לחול כתב דתרוייהו לא ס״ל מתוך, אבל לדידן דקי״ל מתוך אינו לוקה דמתוך שהותרה אפיה לצורך הותרה נהי שלא לצורך עי״ש]. וכ״ד **ריא**״ז שכתב כדברי הרמב״ם וז״ל יו״ט שחל להיות בע״ש לא יבשל מיו״ט לשבת ואיסור זה מד״ס הוא כדי שיאמרו אין אופין מיו״ט לשבת ק״ו מיו״ט לחול וכו׳ עי״ש. וכ״ד **ר״ת** בספר הישר סי׳ שפ״ה [וכ״כ בפירוש **תלמיד הרמב**״ן בשם ר׳ יעקב דרומרוג, ונראה שמסכים עם זה] וז״ל מכאן סמכו חכמים וכו׳ ואי קשיא הא דאמר בשמעתא קמיתא דאין מכינין מיו״ט לשבת מן התורה וקשיא דרבה אדרבה וכו׳ איכא למימר הא דאמר רבה התם לא אמר אלא לענין הכנה דאסורה לטלטל בו ביום כגון יונים שאין מוכנין ואינו אסור אלא דבר שאסור לו ואפילו ע״י עירוב אסור [דעירוב אינו מתיר מוקצה] אבל יונים שמוכנין הם לא אסרה תורה להכין אפילו בלא עירוב ואתו רבנן וגדרו גדר ואסרו להכין אפילו לדבר שמוכנת ליו״ט דיש בידיהם לאסור אפילו דבר המותר משום דנראה כמתקן ע״כ. וזה כסברת ריב״א שנביא לקמן.

וכ"נ דעת **הרשב"א** בעבוה"ק ריש ש"ד שכתב כעין דברי הרמב"ם וז"ל יו"ט שחל להיות ע"ש אין אופין לכתחלה מיו"ט לשבת כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת ק"ו מיו"ט לחול לפיכך הצריכו חכמים לעשות תבשיל להיכר וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו דהא כדי שיאמרו וכו' הוא סיבה לאיסור האפיה לשבת ולא סיבה לע"ת, ולא כמ"ש הסמ"ג לפרש בגמ'. ועוד שפשטות דבריו ק"ו לחול נראה שזה ודאי דאוריתא. ועוד שלא הזכיר כלל מהואיל בענינא דעירוב. וגם לא הזכיר שאסור לבשל סמוך לחשיכה. ומכל הני נראה שחזר בו מחידושיו לביצה ד' ע"ב ועוד מקומות וס"ל הכא כדעת הרמב"ם וסיעתו שהאיסור הוא מד"ס דמהותרה צרכי שבת נעשים ביו"ט. והבה"ל הביא דבריו בחידושיו דס"ל שמותר מטעם הואיל, אולם להאמור בחיבורו האחרון ס"ל דשרי וכנ"ל.

ובדעת בעה"ט מצינו סתירה בזה. דהנה בדף קמ"ז ע"ד כתב אתמר האופה מיו"ט לחול וכו' וקי"ל כרבה. וה"מ לענין מלקות אבל לכתחלה אסור וכו'. ומיהו לגבי מצוה כגון מיו"ט לשבת שרינן לכתחלה 'משום הואיל', והאידנא אצרכוהו רבנן עירוב תבשילין כדי שיאמרו וכו' או משום ברירה שיברור מנה יפה לשבת וכו'. ומזה נראה דס"ל כדעת הרמב"ן וסיעתו דמטעם הואיל מהני העירוב. אולם בדף קמ"ח ע"ב כתב ויש מחכמי הדור שאמרו ע"ת דרבנן כדאמרינן בפסחים מדאוריתא צרכי שבת נעשים ביו"ט ורבנן הוא דאצרוך וכו' וירושלמי [ביצה פ"ב ה"א] נמי ה"ג את חמי מדבר תורה הוא אסור וע"ת מתירין א"ר אבהו בדין היה שיהו אופין מיו"ט לשבת אם אתה אומר כן אף הוא אופה ומבשל מיו"ט לחול ע"כ. וזה הירושלמי שהביא הבה"ל. וגם השיירי קרבן עמד בזה שמכאן ראיה לרמב"ם וסיעתו. ובדף קמ"ט ע"ב, מחלוקת י"ט, כתב בעה"ט גבי ג' דברים ר"ג עושה כדברי ב"ש אין טומנין את החמין וז"ל ואוקימנא רב הונא בשלא הניח ע"ת ואפ"ה ב"ה מתירין וכו' וכן הלכתא דקי"ל צרכי שבת נעשים ביו"ט עי"ש. ומבואר שכאן נקט כדעת יש מחכמי הדור שהביאו ראיה מהירושלמי, ונראה שדעתו למעשה שצרכי שבת נעשים ביו"ט מהתורה.

ובדעת ריב"א. הראשונים כתבו ב' טעמים בשמו מדוע אין איסור תורה בבישול לשבת; תוס' בביצה ב' ע"ב ועירובין ל"ח ע"א וכן או"ז סי' קל"ט כתבו בשמו שלא שייך הכנה אלא בדבר חדש משא"כ בבישול זהו רק תיקון בעלמא שמתקן האוכל וזה לא אסור מהתורה גם לרבה עי"ש. אולם הסמ"ג כתב בשמו שכשהוא מכין דבר שאינו ראוי ליהנות בו היום כגון קניית שביתה שהוא צורך מחר וכגון ביצה שנגמרה לידתה למחר הוא שאסור משא"כ אם יכול ליהנות היום כגון במבשל שרי. וכ"כ הריטב"א בביצה ט"ו ע"ב בשם ריב"א עי"ש. ובאמת דתרוייהו איתנהו, דתוס' שאנץ בפסחים מ"ו ע"ב [ומשם הוא בתוס' הרא"ש שם ובעירובין ל"ח ע"א] הביא באורך את דברי ריב"א ובתירוץ הראשון חילק בין דבר חדש לתיקון והכנה. ועוד תירץ דאין חילוק בזה אלא אם ראוי ליהנות היום וכו'. ור"י הקשה על חילוק הראשון, ותירוץ אחר [פי' השני] נראה יותר לרבי. ולפי מה שפירש רבי לעיל דסמוך לחשיכה לא שייך הואיל שאין שהות לאורחים לאכול מבע"י א"ש נמי הכא עיש"ב. ומבואר שדעת ר"י ג"כ כדעת ריב"א כחילוקו השני הנ"ל. והנה לפי הפירוש הראשון של ריב"א - אין איסור מהתורה כלל

בבישול לצורך שבת, אולם לפי פירושו השני - צריך שיהיה ראוי לאכילה ביו"ט, וזה כעין דברי התוס' וסיעתם.

ודעת תוס' בביצה ב' ע"ב כדעת ריב"א בפירוש הראשון, וכמו שהוא בפסקי תוס' שם וז"ל הכנה לא שייך אלא בדבר חדש כעין ביצה ע"כ. והבה"ל כתב דמה שכתבו התוס' בביצה בסתמא הוא רק שיטת הריצב"א וכן בסמ"ג העתיק זה רק כדעת יחיד עי"ש. אולם חזינן שגם בפסקי התוס' שם נקטו כן להלכה, וא"כ דעתם בביצה היא כדעת הריצב"א לפירוש הנ"ל.

וכ"ד השו"ע שסתם בזה ולא כתב שצריך לבשל מבעוד היום, אף שבב"י הביא בזה מחלוקת, ונראה שדעתו כדעת הרמב"ם, וכפי שפירשו בב"י. וכן פשיטא ליה **להרדב"ז** בח"ב סי' תרס"ט וזת"ד הא קי"ל דאיסור בישול מיו"ט לשבת דרבנן הוא וכו' וא"ת דס"ל דהכנה מיו"ט לשבת דאוריתא היא א"כ היכי מהני עירוב להתיר איסורא דאוריתא. וכ"ת משום הואיל הניחא בעוד היום גדול אבל סמוך לחשיכה דליכא הואיל אמאי מהני עירוב וכו' אלא ודאי משמע דהכנה מיו"ט לשבת מדרבנן היא וכך הם דברי הרמב"ם שכתב ואיסור זה הוא מד"ס וכו' עי"ש.

סתימת שאר הראשונים להתיר, ועדות האחרונים על המנהג

ונראה דהא דפשיטא ליה לרדב"ז שמותר לבשל גם סמוך לחשיכה הוא מסתימת הפוסקים **כשאלתות, בה"ג, רי"ף, רא"ש, סמ"ק** ועוד שלא כתבו תנאי זה שצריך לבשל מבעוד היום גדול. ועוד שכך הוא **המנהג** וכמו שהעידו כמה אחרונים ומהם **הראשון לציון** בביצה ב' ע"ב וז"ל ואנן לא אשכחן מאן דמזדהרי בהאי איסורא כלל, ופשיטא שאילו היה אסור לא היו מעלימים חכמינו עינם מאיסור תורה דכו"ע לא מזדהרי ביה שנוהגים לאפות ולבשל ביו"ט עד שקיעת החמה אע"פ שאין שהות לגמור חצי בישול מהתבשיל, אלא ודאי דבכולי יו"ט שרי לאפויי ולבשולי בכל גונא וכו' עי"ש. **והפמ"ג** במש"ז סוסי' רנ"ט [והובא בכה"ח שם] כתב וכשחל יו"ט ע"ש ראוי להקדים ולהטמין מבע"י הטשולנט שיתבשל עכ"פ כמאב"ד חצי בישולו מבע"י לפי מה שכתב המג"א בסי' תקכ"ז דלדידן רק משום הואיל עי"ש. אולם בפתיחה להלכות יו"ט פ"א אות י"ז כתב שלפי המג"א אסור וכתב והנה מטמינים אנו צולנט לצורך שבת וידוע דהטמנה זו מצטמק ומבשל כל ליל שבת ואפילו בלילה אין ראוי לאכילה כי נגמר הבישול בחצי הלילה וא"כ אפילו אנו מטמינים הקדירות ב' שעות קודם הלילה לא שייל הואיל דלא יוגמר הבישול קודם חשיכה ול"ש אורחים דדעתינו הוא לגמור בלילה וכו' ואיך נותנים הקדירה ביו"ט לתנור. וזה יורה קצת כמ"ש הב"י מטעם צרכי שבת נעשים ביו"ט ע"כ. ומבואר שמכח המנהג הכריע כדעת הב"י בדעת הרמב"ם. וכן האריך בזה בספר **יד יוסף** [רוזנברג, תר"ל] בריש סי' תקכ"ז וסיים: העולה מן המקובץ שדעת הב"י נכונה א"כ צרכי שבת נעשין ביו"ט, וראיתי בפמ"ג שכתב שאין העולם נזהרים במש"כ המג"א וכו'. גם בקרבן עדה בפ"ב כתב בירור מירושלמי שם דצרכי שבת מהתורה נעשים בי"ט ע"כ. וכן פסק בספר **אברהם יגל** [לר' אברהם הכהן, מחכמי תוניס, נפטר בשנת ת"ר] על הרמב"ם שם וז"ל אשר ע"כ נראה

עיקר כדעת רבינו דסוגיא דפרק יו״ט אזלא כמ״ד צרכי שבת נעשין ביום טוב והכי נקטינן עי״ש. וכ״כ בספר **ערוך השולחן** סי׳ תקכ״ז ס״ג שהעולם אין נזהרין מלבשל סמוך לערך וכן מפורש בירושלמי רפ״ב דביצה כדעת הרמב״ם עי״ש.

וא״כ התבאר שדעת רוב הראשונים, הן שכתבו להדיא והן שסתמו דבריהם, להתיר לבשל מיו״ט לשבת מהתורה, וממילא מותר לבשל ע״י העירוב גם סמוך לשקיעה, והעידו האחרונים שכך המנהג.

והמ״ב העתיק את דברי המג״א שהחמיר בזה, ובבה״ל האריך בזה, ולפי מה שהביא שם אכן מתבאר שדעת רוב הפוסקים לאיסורא, ולכן כתב להחמיר בזה לכתחלה, ורק בשעת הדחק והצורך יש להקל לבשל סמוך לשקיעת החמה עי״ש. והעתיקו הכה״ח באות ד׳. וכ״פ החזו״ע יו״ט עמ׳ רע״ח והאור לציון ח״ג פכ״ב אות ג׳ עי״ש. אולם לפי מה שכתבנו, אדרבה דעת רוב הראשונים להיתרא, וכך היא סתימת התלמוד והגאונים והראשונים שלא פירשו דבריהם, וכך המנהג.

וע״כ נראה שאפשר לנהוג כן לכתחלה, בין ביו״ט ראשון ובין ביו״ט שני, לבשל את הביצים או החמין וכדומה אף סמוך לשקיעת החמה ביום שישי כיון שהעיקר הוא שצרכי שבת נעשין ביו״ט מהתורה.

נו. גדר מצות ושמחת בחגך בזמן הזה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' תמוז תשפ"ג.

נאמר בתורה בסוף פרשת ראה ושמחת בחגך, ולמדו חז"ל בריש מסכת חגיגה ובעוד דוכתי שיש מצות עשה לשמוח ברגלים, וכן מנה הרמב"ם בסה"מ עשה נ"ד מצוה זו, וכן שאר הפוסקים.

אמנם תוס' במו"ק י"ד ע"ב כתבו שבזה"ז אין שמחת יו"ט מהתורה, דרק בשלמים יש מצוה מהתורה בזמן שבהמ"ק קיים עי"ש. אולם ר' ידידיה בשיטתו [הנקרא שיטה לתלמיד ר' יחיאל מפריס] וכן הריטב"א שם כתבו להדיא ששמחת יו"ט מהתורה גם בזה"ז, וכן מתבאר מדברי שא"ר שנביא להלן, וכן האריך השאג"א בסי' ס"ה דלא כתוס' הנ"ל עי"ש.

האם שמחה היא רק בבשר ויין או גם בשאר דברים המשמחים

אלא שבמהות שמחת יו"ט בזה"ז מהתורה נתחבטו האחרונים, דהנה בגמ' בפסחים ק"ט ע"א איתא: תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך, ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש ע"כ. ומבואר שבזה"ז לאנשים אין שמחה אלא ביין. אולם הרמב"ם בפ"ו מהלכות יו"ט הי"ח כתב: והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין עי"ש. ותמה ע"ז הב"י בסי' תקכ"ט עי"ש. והבה"ל שם כתב עפ"י הב"ח ושאר אחרונים שבשר אין 'חובה' לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים, ומ"מ 'מצוה' יש גם באכילת בשר כיון שנאמר בו שמחה עי"ש.

אולם נראה מדברי הראשונים והרמב"ם עצמו ביאור אחר בענין זה;

אמנם הרבה ראשונים העתיקו את הגמ' בפסחים כצורתה שאין שמחה אלא ביין ומהם ר"ח, ריי"ף, רא"ש, ריי"ד, ריא"ז, סמ"ק, סמ"ק, מאורות, רוקח סי' ש"א ועוד. אולם נראה שאין ראיה מדבריהם שרק ביין ותו לא, דהנה כבר הביאו השאג"א שם והעה"ש בסי' תקכ"ט ועוד, את דברי **הרמב"ם** בסה"מ הנ"ל שכתב בזה דברים ברורים וזת"ד לשמוח ברגלים שנאמר ושמחת בחגך. והענין הראשון הרמוז אליו בצווי הזה הוא שיקריב שלמים וכו'. וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ **שמח בכל מיני שמחה** ומזה לאכול בשר ביו"ט ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך. והחמור שבהם - שתיית יין דוקא כי הוא יותר מיוחד בשמחה ולשון גמ' בפסחים וכו' [והעתיק הגמ' כצורתה]. והעתיקו דבריו **החינוך** מצוה תפ"ח **וספר הבתים** [כדרכם], וסיים ספר החינוך ונוהגת מצוה זו, לענין השמחה אבל לא לענין הקרבן, בכל

מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות. ועובר ע״ז ולא שימח עצמו ובני ביתו והעניים כפי יכלתו לשם מצות הרגל ביטל עשה זה עי״ש. וכדבריהם כ״כ **הירא״ם** במצוה רכ״ז וז״ל ובמה היא שמחה כדתניא בע״פ וכו׳ אין שמחה אלא ביין. **ולא יין בלבד אלא כל דבר שמשמח את האדם וכל דבר שנודע ששמחה הוא לו חייב אדם לעשות** כדתניא וכו׳ בגדי פשתן המגוהצין, למדנו שבכל דבר המשמח את האדם חייב אדם לשמוח ולשמח עמו עניים מחוסרי הוצאת שמחה עי״ש. וכ״כ עוד במצוה תכ״ז וז״ל אין שמחה אלא ביין למדנו מכאן שכל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו חייב לעשות ברגל וכל דבר שבלבו מוצא שמחה וקורת רוח באכילה ושתיה ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל וכו׳ עי״ש. והעתיקו **שה״ל** סי׳ רס״ב עי״ש. וכדברים אלו כתב **הר״ן** ברפ״ד דסוכה וז״ל ההלל והשמחה שמונה לאכול בשר שלמים וכו׳. ואע״ג דכי מיקלע בשבת ביום ראשון א״א בשלמים, דלמשחטינהו א״א ולא למישחטיה נמי בע״ש ויו״ט משום דבעינן זביחה בשעת שמחה וכו׳ אפ״ה איתא לשמחה בבשר של חולין **או בשאר מיני שמחות שלא אמרו אין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המובחר ולא לעכב** ע״כ. ומקור דבריו הוא **מהריטב״א** שם. ודבריהם אלו הם דברי הגמ׳ בפסחים ע״א ע״א דלמ״ד בעינן זביחה בשעת שמחה כשחל יו״ט הראשון בשבת מקיימים שמחה בכסות נקיה ויין ישן עי״ש. וכן **המאירי** בפסחים ק״ט כתב שאנשים בבשר ויין ונשים וכו׳ וכן הכל לפי מה שראוי לו עי״ש.

והעולה מהנ״ל שבזמן שבהמ״ק קיים ואדם יכול להביא קרבן שלמים חייב להביא קרבן שלמי שמחה ובזה מקיים מ״ע דושמחת בחגך, וא״א להיפטר ולשמוח בדברים אחרים אלא רק בשלמי שמחה, וע״ז נאמר אין שמחה אלא בבשר ולא בעופות ולא במנחות, וזה כמובן שייך רק ביום ולא בלילה דאין קרבן בלילה [וע״ע לקמן]. אולם זה שאמרו אין שמחה אלא בבשר - אין הכונה שרק בבשר יש שמחה ובשאר דברים אין שמחה ׳במציאות׳, אלא שזהו ׳דין התורה׳ שצריכים לשמוח רק בבשר שלמים, וגזה״כ היא, ולכן בזמן שאין בהמ״ק קיים או אפילו כשהוא קיים וא״א להביא קרבן כגון שחל בשבת או שהוא טמא וכד׳ חלה עליו חובת שמחה בכל מיני שמחות ול״ד ביין ובשר אלא כל שמחה שישמח האדם מקיים בה מ״ע של ושמחת בחגך אלא שחז״ל דברו בהוה שבד״כ יין משמח אנשים ולכן כתב הרמב״ם בסה״מ שעיקר החובה זה ביין, וזוהי כוונתו גם בחיבור שאע״פ שמקיימים מ״ע בכל דבר ששמחים בו מ״מ מצוה מן המובחר ביין, ולכן הוסיף הרמב״ם גם בשר דהא חזינן שבזמן בהמ״ק השמחה היתה בבשר שלמים ואין זה מדין השלמים אלא מדין הבשר. וכדחזינן שלאונן אסור לאכול בשר ולשתות יין, וכן בסעודה המפסקת, ורואים שזהו עיקר הדבר המשמח אלא שאין זו חובה מעיקר המצוה אלא חז״ל כתבו לנו איך עדיף ונכון יותר לקיים המצוה בדברים המשמחים ביותר, אולם מי שלא רוצה או לא אוהב וכד׳ מקיים מ״ע מהתורה גם בעוף ודגים וגבינה ובכל מיני שמחה.

וח״ה לאשה שעיקר שמחתה זה בתכשיטים וכד׳, אולם אין זה האופן היחיד, ואם היא תשמח במאכל ומשתה או בקליות ואגוזים וכד׳ ג״כ קיימה וקיים הבעל מ״ע של

שמחת החג לאשתו. וכן בקטנים הדין כן. וגם מהגמ׳ בפסחים ע״א רואים שיין לאו דוקא דהא הגמ׳ אמרה משמחו בכסות נקייה ויין ישן, הרי שהזכירה גם כסות ולא רק יין, ואין זה סתירה לגמ׳ בפסחים ק״ט אלא כמו שאמרנו שכל אלו דוגמאות בעלמא ומקיימים מ״ע בכל מיני שמחות.

ומעתה מה שהאריכו הרבה אחרונים לדון אם בזה״ז יש שמחה בבשר או רק בבשר שלמים יש שמחה ונ״מ גם לשאר סעודות מצוה כגון ברית מילה וכד׳ - עי׳ מג״א סי׳ רמ״ט סק״ו ובאחרונים שם, וכן בסי׳ תקכ״ט ובעוד מקומות, לפי האמור כולהו מודו שיש שמחה בבשר וביין וגם בשאר דברים ומה שאמרו אין שמחה אלא בבשר - הכונה היא על ׳דין׳ שמחה ולא על ׳מציאות׳ השמחה וכמו שכתבנו, ובמציאות יש שמחה בכל דבר המשמח אלא שהעיקר והמובחר זה יין ואחריו בשר, אולם אין זה חובה כלל לא בברית ולא בסעודת חג אלא למצוה בעלמא וכנ״ל, וכמו שהעלה השאג״א שם, ודלא כמו שכתבו הדרכי תשובה ביו״ד סי׳ פ״ט אות י״ט וכן בנו בעל נימוקי או״ח בסי׳ תקכ״ט, שצריך דוקא בשר והאריכו בזה, והמעיין היטב בדבריהם יראה סתירת דבריהם וראיותיהם.

שמחה בליל יו״ט הראשון

בגמ׳ בסוכה מ״ח ע״א ופסחים ע״א ע״א איתא והיית אך שמח לרבות ליל יו״ט אחרון ולמעט ליל יו״ט הראשון משמחה עי״ש. והשאג״א בסי׳ ס״ח כתב עפ״י גמ׳ זו שבליל יו״ט אין חיוב שמחה, ורק מדרבנן העלה שם שיש חיוב. אולם דבריו צע״ג, דהא הביא שם את דברי הרי״ף בברכות פרק היה קורא ודייק מדבריו היטב דס״ל שיש חיוב שמחה מהתורה גם בלילה הראשון, ואיך דחה דבריו מראיה מגמ׳. ובאמת שהרי״ף והרא״ש והרמב״ם ורי״ד וריא״ז ועוד ראשונים בסוכה מ״ח השמיטו את השקלא וטריא של הגמ׳ שמרבים ליל יו״ט אחרון וממעטים ליל יו״ט הראשון, ורק העתיקו את המשנה כצורתה שהשמחה נוהגת כל שמונה ולא כתבו שבלילה אין נוהגת.

ועוד הביא השאג״א שם שברשב״ם ותוס׳ בפסחים ק״ח ע״ב מבואר להדיא שיש חיוב שמחה בלילה שכתבו שמי ששתה ד׳ כוסות בבת אחת יצא ידי יין דהיינו שמחת החג שנאמר ושמחת בחגך ובזה״ז הוא ביין כמבואר בדף ק״ט ע״א עי״ש. ומבואר להדיא כן. והשאג״א נדחק לומר דהיינו מדרבנן. ודבריו צ״ע, דהא כתבו שהמקור שלהם הוא מהא דאין שמחה אלא ביין, וזהו מהתורה בזה״ז וכמו שהעלה השאג״א גופיה בסי׳ ס״ה וכנ״ל. וא״כ מבואר מכל הני רבוותא שיש חיוב שמחה מהתורה גם בליל יו״ט הראשון.

והא דמיעטה הגמ׳ ליל יו״ט הראשון - הנה המעיין ברש״י שם וכן בר״י מלוניל ומאירי יראה דקאי על שלמי שמחה וזה בזמן שבהמ״ק קיים, ועפ״י מה שכתבנו לעיל שבזמן שבהמ״ק קיים יש דינים מיוחדים לשמחה והם רק בבשר ורק בשלמים ולא בעוף ומנחות, והתחדש שגם בלילה אין חיוב שמחה, וזהו מכלל דינים המיוחדים שיש בחיוב שמחה בזמן שבהמ״ק קיים, אולם כשאין בהמ״ק קיים או כשאינו יכול להקריב כגון טמא וכד׳ שחייב בכל מיני שמחות בזה אין את ההגבלה של לילה אלא בכל מה שמשמח בכל זמן החג יש חיוב שמחה, וזהו שהראשונים השמיטו את הדין הזה, דבזה״ז ליתא לדין זה,

כ״נ ברור. וכבר כתבו כן האבנ״ז בסי׳ תכ״ג והעמק ברכה בדיני שמחת יו״ט אות א׳ בשם הגר״ח מבריסק ועוד. ואנו הרחבנו הדברים עפ״י הראשונים.

אלא שכבר כתבנו לעיל שאין חובה לשמוח בבשר ויין אלא שזוהי מצוה מן המובחר,

וא״כ גם בלילה כן מי שיכול וטוב לו לאכול בשר ולשתות יין יעשה כן כדי שיקיים מצות שמחה מן המובחר גם בלילה, ואין ענין לאכול רק פעם אחת בלילה או ביום בשר ויין אלא שבכל רגע צריך האדם לשמוח אלא שלא חייב לאכול בשר ולשתות יין כל היום אלא במדה, והשמחה בד״כ היא לאכול כמה סוגי מאכלים גם חלב וגם בשר וגם מיני מתיקה ופירות וכיו״ב וזה במשך כל היום, וא״כ אם בלילה יכול לאכול בשר ולשתות יין יש לו לעשות כן, ואם לא - יוכל לאכול שאר דברים וגם בזה מקיים מ״ע מן התורה.

סיכום

המושג ׳אין שמחה אלא בבשר ויין׳ הוא לא מושג ׳מציאותי׳ אלא ׳דיני׳, ונאמר על זמן המקדש שהיה שלמים, שיש חובה לשמוח בהם ובין, אולם בזמננו שאין שלמים חיוב השמחה הוא בכל דבר המשמח, בין לגברים ובין לנשים, בין בבשר ויין ובין במגדנות ובגדים, אלא שחז״ל ירדו לסוף דעתו של אדם וקבעו ׳שעיקר׳ השמחה של גברים זה ביין ושל נשים זה בבגדי צבעונים ושל קטנים זה בקליות ואגוזים, וזה בגדר מצוה מן המובחר. אולם גם גבר ששמח בממתקים ואשה ששמחה בבשר או חלב וכדומה מקיימים מצות עשה מהתורה של ושמחת בחגך.

מצות השמחה מהתורה היא בין ביום ובין בלילה, ולכן אדם שמשמח אותו יותר אם ישלב מאכלי חלב ומאכלי בשר, זה בסעודה זו וזה בסעודה זו - עדיף טפי שיעשה כן כדי ששמחתו תהיה שלימה, ואין הבדל מה אוכל בלילה ומה אוכל ביום, כיון שחיוב שניהם מהתורה. ואם לא שמח באכילת בשר ושתיית יין אלא בדברים אחרים יאכל דברים אחרים, העיקר שיהיו הוא ובני ביתו שמחים בחג.

נז. מהו גיהוץ האסור בשבוע שחל בו תשעה באב ובאבל

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת מטות מסעי תשפ"ג[א].

בגמ' בתענית כ"ט ע"ב מבואר שאסור לגהץ בשבוע שחל בו ת"ב עי"ש. וכן מבואר במו"ק כ"ג ע"א גבי אבל שכל שלשים לגיהוץ עי"ש. אלא שנחלקו הראשונים מהו 'גיהוץ' האמור שם שאסור;

דעת מקצת הראשונים שגיהוץ היינו כיבוס במים ואפר

בחידושים <u>המיוחסים לר"ן</u> במו"ק ט"ו ע"א וכ"ג ע"א כתב וז"ל ומז' ועד ל' דוקא גיהוץ דהיינו במים ואפר או בנתר ובורית אבל בצונן מותר עי"ש. וכ"כ עוד בדף י"ז ע"ב אבל לא בנתר שהוא גיהוץ עי"ש. ומקור פירוש זה נראה שהוא <u>הר"י מלוניל</u> במו"ק ט"ו שכתב ובמים ואפר דהיינו גיהוץ בגד צמר כל ל' יום אסור עי"ש. וכ"כ עוד בתענית כ"ט ע"ב גיהוץ מיקרי בגדים שמעבירין במי האפר וכיבוס מקרי במי נהר שהן צונן עי"ש. וכ"ד <u>המאירי</u> שכתב בתענית והגיחוץ הוא כבוס במים שצננן באפר וחממן וכבס בהם. וי"מ בה החלקת הבגד ושפשופו על אבן חלקה אחר כבוס וממה שאמרו בראשון של כתובות שהגיחוץ הוא על ידי חומרתא וכיבוס של ארץ ישראל אינו צריך גיחוץ זה ובמס' מועד קטן הארכנו בענינו ע"כ. וכ"כ עוד במו"ק כ"ג ע"א וז"ל וענין הגיהוץ ענינו כל שאדם משתדל להיות הבגדים מתלבנים יותר משאינם מתלבנים על הכבוס הרגיל כגון במים חמין ואפר או בנתר ובורית או שסננם באפר וחממן וכן כל כיוצא בזה עי"ש. וגם <u>האהל מועד</u> שער מו"ק דרך ה' כתב וגיהוץ עושים במי אפר ובמים חמים עי"ש. <u>והמכתם</u> בתענית כ"ט כתב והגיהוץ הזה י"מ אותו ג"כ הכיבוס שעושים בשריית הבגדים במים חמים עם האפר שממרק אותן יפה יפה וכיבוס הוא בצונן בלא אפר ע"כ. ולפ"ז אין מקור לאסור גיהוץ שלנו.

דעת הגאונים וכמה מהראשונים שגיהוץ היינו צחצוח הבגד

דעת הגאונים וכמה מהראשונים שגיהוץ הוא 'צחצוח הבגד והצהרתו';

הרמב"ן בתוה"א הביא את דברי רה"ג שכתב גיהוץ הוא עבורי חומרתא אמנא ובלשון ישמעאל צקאל, וחומרתא מצקאלא ע"כ, והביאו **הטור** ביו"ד סי' שפ"ט. ומקור הדברים הוא מתשובת רה"ג בשו"ת הגאונים הרכבי סי' רמ"ט וז"ל ופירוש הגיהוץ שמעבירין על הבגד אחר שמנקין אותו בכביסה טבעת 'לצחצחו'. ובלשון ישמעלי נקרא אלצקאל, והטבעת תקרא מצקלה ומסקלה, ודבר זה ידוע אצלנו. ואף בתלמוד אתה מוצאו

א. וע"ע במאמרו של הרב שלמה יאיר בקובץ הנ"ל פרשת דברים שכתב להיפך מהאמור כאן. ובמה שהשבתי על דבריו בקובץ הנ"ל פרשת ואתחנן.

דאמרינן בגמ׳ דבתולה נישאת [י׳ ע״ב] דקאמר ליה רב אשי להונא בריה דרבא מפרזיקיא גיהוץ שלנו ככיבוס שלהן ואי אמרת גיהוץ מעברא ליה חומרתא. ללמדך שגיהוץ עבורי חומרתא ע״כ. וכ״כ בקצרה **הר״ח** בתענית כ״ט ע״ב עי״ש. וכ״כ **הערוך** בערך גהץ, שהביא את המקומות הנ״ל בתענית ובכתובות וכתב: פי׳ גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם לפי שכלי פשתן שלהם דקין הן ביותר ובכיבוס הראשון ׳מתלבנין׳ כבגיהוץ שלנו. חומרתא אבן שמחליקין בה בגדי פשתן נקרא בלעז ליש״א ע״כ. וכן **הריצ״ג** כתב גיהוץ שמעבירין חומרתא על הבגד לצחצחו עי״ש. וכ״כ **המנהיג**. וכ״כ **האו״ז** בהלכות אבלות סי׳ תמ״ה ופי׳ גיהוץ היינו שמשפשים את הבגד באבן וכו׳ והבגד מבהיק מחמת השפשוף וכ״כ בערוך בערך גיהוץ אבן שמחליקין בה את הבגד ע״כ. וכ״כ בספר **המדריך המספיק** ערך גהץ וז״ל אלצקאל הבגדים תקרא גיהוץ עי״ש. ומבואר מדבריהם שהגיהוץ ׳מצחצח׳ ׳ומלבן׳ את הבגד.

ובאמת שתרגום המלה ׳אלצקאל׳ שכתבו הגאונים והראשונים הנ״ל הוא ׳ליטוש ומירוק׳, וכפי שכתבה והביאה מקורות לזה, הדסה שי ב׳ספונות׳ כ״א עמ׳ 215 עיש״ב. וכן מתבאר מדברי הגמ׳ בכתובות שהביאו הראשונים הנ״ל ורש״י שם שהחומרתא היתה מוסיפה בניקוי הבגד. וא״כ גם מדבריהם אין מקור לאסור גיהוץ שלנו שהוא החלקת הבגד גרידא. וכן האריך הרב יקותיאל פרקש בקובץ ׳אור ישראל׳ [מאנסי] גליון ע״ד [תשע״ז] עפ״י הראשונים הנ״ל שאין איסור גיהוץ בזמננו שהוא רק החלקת הבגד עי״ש.

דעת מסכת שמחות וכמה ראשונים שגיהוץ היינו יישור קמטי הבגד

אולם בכמה ראשונים מפורש שגיהוץ היינו החלקת הבגד, וכגיהוץ דידן;

הנה במסכת שמחות איתא [וכעי״ז בבבלי מו״ק כ״ג ע״א]: אסור ללבוש כלים מגוהצין. ואלו הן כלים מגוהצין - ׳כלים היוצאים מתחת המכבש׳ [ומה שנחלקו שם התנאים זהו מה הוא ׳איסור׳ גיהוץ האמור באבל, ולא ב׳מהות׳ הגיהוץ] עי״ש. והראשונים הביאו את זה בתור הסבר לגיהוץ האסור; כ״כ **הראב״ן** במו״ק שכשהרגל מבטל דין שלשים מותר לגלח ולהחליף בגדים ׳המגוהצין היוצאין מתחת המכבש׳, פריש״א בלעז, וכלים המתלבנין ע״כ. **ורש״י** בכתובות י׳ ע״ב כתב גיהוץ: לישקייר [בלע״ז] באבן הזכוכית ע״כ. ומצאנו לראשונים שהביאו מלה זו ופירשוה; **הסמ״ג** בלאוין ע״ה גבי חוה״מ הביא את דברי ר״י במו״ק י׳ ע״ב גבי כסכוסי קרמי דשרי, וכתב: ור״י פי׳ ליסא״ר בלעז ׳שמחליקין את הבגדים באבן זכוכית לאחר הכיבוס והוא גיהוץ׳ עי״ש. וכ״כ יותר בהרחבה **ר׳ ידידיה** בשיטתו למו״ק שם וז״ל כסכוס הוא גיהוץ, לאחר שנתלבנו כלי פשתן מחליקין אותן באבן זכוכית על גבי דף חלק או שלחן של עץ וקורין לו ליקייר בלעז, ולשון כסכוס מלשון חליקה עי״ש. ומבואר ש׳לאחר שנתלבנו׳ הבגדים - מחליקין אותן. וכ״כ **המאורות** בתענית כ״ט ע״ב וז״ל פירש הר׳ יהונתן גיחוץ מיקרי בגדים שהעבירן במי האפר וכו׳. אך רש״י פירש גיחוץ לישקר בלעז. ונראה לומר שמה שעושות הכובסות שמכין הבגדים בעץ ׳חלק׳ שקורין בסל בלעז זו גיחוץ וראיה לזה הא דאמרינן במסכת כתובות פ״ק דגיחוץ הוא ׳ע״י׳ חומרתא ע״כ. ומבואר שעיקר הגיהוץ הוא ההחלקה וכנ״ל.

וגם הראשונים שהביאו וראו את דברי הגאונים שכתבו שהגיהוץ היינו 'אלצקאל', הביאו את מסכת שמחות הנ"ל להלכה; כ"כ **הרמב"ן** בתוה"א, והובא בב"י בסי' תקנ"א וז"ל: וגיהוץ שלנו נמי אסור בין בחדשים, 'בין בישנים יוצאים מתחת המכבש', ועי"ש בב"י מה שהאריך לבאר בדבריו. והרי הרמב"ן הביא את דברי הגאונים, ומבואר מדבריו שגם איתא לדינא דמסכת שמחות[ב]. וז"ל **הריטב"א** בתענית כ"ט ע"ב ופירוש גיהוץ אינו שמכניסים אותו במים חמין בלבד דא"כ היאך אמרו שכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, אלא כמו שפירש רבינו האי ז"ל עבורי חומרתא אמנא שקורין ישמעאל צקא"ל, וכן אמרו גבי אבל וכו' ואלו הם כלים המגוהצים כלים שיוצאים מתחת המכבש. ומלאכת אומנות היא זו שמתחדשים בה הבגדים הישנים עד שנראו כחדשים ואין חידוש זה ניכר אלא בכלי צמר לא בכלי פשתן שאין המכבש מחזירן לחידושם ע"כ. והרי פעולת המכבש אין בה כדי 'להצהיר ולהלבין' את הבגדים אלא רק להחליקן, שהרי פעולת ההצהרה וההלבנה נעשית מכח 'החום' שיש באבן או הברזל שאיתו מחליקים את הבגד, אבל המכבש לא עושה אלא פעולת החלקה, וכפי שכתב הרמב"ם בפה"מ שבת פ"כ מ"ה: מכבש - כלי שכובשין תחתיו הבגדים כדי 'ליפות קפוליהן' ע"כ. וכ"כ הארח"ח בהלכות שבת אות שצ"ח: שהיו קפדין מאד 'לפשט קמטיו ולהניחו תחת המכבש' עי"ש. והריטב"א השוה את דברי הגאונים עם המסכת שמחות, הרי שהבין שעיקר פעולת ה'אלצקאל' היא 'ההחלקה' והיא האסורה בפעולת הגיהוץ. וכ"כ באורך **הר"ן** בתענית ט' ע"ב מדפי הרי"ף בשם **הר' יהודה ב"ר ראובן** וז"ל שהגיהוץ אין עיקרו על הלבון אלא על חומרתא שמעבירין עליו על המכבש שמכבשים אותו שם שע"י כן הוא מחזירן לחדושן וכו'. וכן מוכיח בברייתא של מסכת שמחות שהגיהוץ אין עיקרו משום ליבון ששנינו שם ואלו הן כלים המגוהצין כלים היוצאין מתחת המכבש וכו', נראה מזה שעיקר הגיהוץ מפני שהן כחדשים וכו' עי"ש. וכעי"ז כתב **הרדב"ז** בביאורו לרמב"ם בהלכות אבל פ"ה ה"ג דרבינו סובר דאיכא תרי גווני גיהוץ; או הכלים היוצאים מתחת המכבש, או שלא היו תחת המכבש אלא שגהצו אותם בחומרתא דהיינו סקלא בלשון ערב עי"ש. ומבואר דתרוייהו איתנהו. וכן הבין **הב"י**, שבסי' תרנ"א כתב: גיהוץ פירש הערוך שמעבירין על הבגדים אבן חלקה להחליקן ע"כ. הרי שהעתיק רק את פירושו שהוא 'החלקת' הבגד, ולא הזכיר מה שכתב הערוך שהם 'מתלבנין', ומבואר שעיקר שם גיהוץ האסור היינו מחמת 'החלקת' הבגד, או שלפחות 'גם' חלק זה אסור, ולא 'רק' ליבון הבגד. וכ"כ **הפרישה** ביו"ד סי' שפ"ט אות ה' דהיינו

ב. ויש לעיין מדברי הר"ן בדף ט' ע"ב [מדפי הרי"ף] שהביא מדברי הרמב"ן בתורת האדם שמותר לכבס כלי פשתן אף בא"י, וביאר בטעמו שהוא סובר שגיהוץ היינו 'ליבון', וכשאמרו שכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ זה משום שאינם מתלבנים, וא"כ גם כיבוס אין בהם [וכ"כ הריטב"א בדף כ"ט ע"ב] עי"ש. ועל זה הביא את דברי ר' יהודה ב"ר ראובן שחלק ופירש שגיהוץ היינו 'החלקה' עי"ש. ולפי האמור הרמב"ן עצמו כתב שגיהוץ היינו "ישנים היוצאים מתחת המכבש', ולא רק פעולת הליבון אסורה. ולכאורה אפשר לומר שטעמו של הרמב"ן שכלי פשתן מותרים בכיבוס זה לא כהסבר הר"ן בדעתו שגיהוץ היינו 'ליבון', אלא אף אם גיהוץ היינו 'החלקה' - למד מזה שה"ה לכיבוס, דהא בלא"ה חזינן בגמ' שאפילו שכיבוס של בבל מותר - מ"מ הגיהוץ אסור, וחזינן שפעולת הגיהוץ, אפילו לפירושים שהיא 'החלקה' - עושה מה שלא עושה הכיבוס, ומזה למד הרמב"ן שבכלי פשתן שהגיהוץ מותר - כ"ש הכיבוס. ועיין.

׳מנגלי״ן׳. וכ״כ **החכמת אדם** בכלל קס״ה שי״א דגיהוץ הוא צקל בלשון ערבי דהיינו שקורין (מנגלין) באבן חלקה עי״ש. וכן נקטו האחרונים בביאור דעה זו.

ובדברי הנימוק״י יש סתירה, דבמו״ק כתב בכמה מקומות שהגיהוץ היינו במים ואפר וכו׳: בדף ז׳ ע״ב, י׳ ע״א וי״ד ע״ב [מדפי הרי״ף] עי״ש. אולם בסוף תענית כתב: גיהוץ פי׳ רבינו האיי ז״ל עבורי חומרתא וכו׳ וכ״נ מפרש״י כתובות וכו׳ וכן אמרו במסכת שמחות גבי אבל וכו׳ ואלו הן כלים מגוהצים כלים שיוצאים מתחת המכבש וכו׳ עי״ש. וכנראה שבכל מקום נמשך אחר מפרש אחר.

ויש לחדד שאיסור גיהוץ האמור באבל הוא לאחר שבעה שמותר בכיבוס, ולכן כשהפוסקים כתבו שם בגד ישן או חדש וכדומה - מיירי ׳במכובס׳. אולם בשבוע שחל בו אסור בכיבוס, וממילא כשכתבה הגמ׳ שאסור גם בגיהוץ - מיירי בבגד ׳שאינו מכובס׳, כגון שלבשו מקודם לכן, ועתה גיהצו, והוא אסור כמו שאסור בגד מכובס.

ועכ״פ התבאר שדעת ראשונים רבים שגיהוץ היינו החלקת הבגדים וכמו שמתבאר ממסכת שמחות. וגם חלק מהראשונים שהביאו את דברי הגאונים שגיהוץ היינו ׳ליטוש והברקה׳ - הביאו ׳גם׳ את מסכת שמחות לדינא שאסור ׳לפשט הקמטים׳ בשבוע שחל בו ת״ב, גם בבגד ישן. וכן הרדב״ז נקט דתרוייהו איתנהו. וכך נקטו הב״י ושאר האחרונים בפשיטות, וע״כ נראה שהעיקר לאסור לפשט את הקמטים במגהץ דידן בשבוע שחל בו ת״ב.

הכרעת השו״ע בענין זה

השו״ע בסי׳ תקנ״א ס״ג כתב בסתמא שגיהוץ אסור. אולם מדבריו בהמשך מבואר שכונתו לגיהוץ שלנו שהוא החלקת הבגד [וכמו שמופיע שם בסוגריים], שהרי בהמשך הסעיף האריך בענין כיבוס שלנו בכלי פשתן אם מותר או אסור, וכתב כמה טעמים לאסור, וביניהם כתב: ועוד ׳יש מי שפירש׳ דגיהוץ היינו מים ואפר או נתר ובורית, וכיבוס היינו במים לבד, ובזמן הזה אין מכבסים במים לבד ונמצא שכל כיבוס של זמן הזה הוי גיהוץ עי״ש. הרי שהביא דעה זו בשם ׳יש מי שפירש׳ רק בשביל ׳להחמיר׳ בענין כיבוס בכלי פשתן בזמננו, אבל בסתמא דעתו שגיהוץ הוא החלקת הבגד [ודלא כמ״ש השו״ג ביו״ד סי׳ שפ״ט שהשו״ע באו״ח הביא רק את דעת הנימוק״י עי״ש]. <u>ומאידך</u> ביו״ד בסי׳ שפ״ט ס״ו כתב: גיהוץ י״א צק״ל בלשון ערב, וי״א דהיינו כיבוס במים ואפר או בנתר ובורית ע״כ. ולכאורה דעתו כי״א בתרא, לפי הכללים.

אולם נראה פשוט שגם ביו״ד אין כונתו לפסוק כי״א בתרא, שהרי המעיין בב״י שם יראה שהביא את דעת רה״ג, הרמב״ן והטור דהיינו צק״ל, ומאידך את דעת הנימוק״י שהוא כיבוס במים ואפר. ולא הגיוני שיעזוב את דעת הגאון וגדולי הראשונים שעמו ויפסוק כדעת יחיד של הנימוק״י. ונראה שהיישוב בזה הוא עפ״י דברי המאמ״ר באו״ח סי׳ רס״ח סק״ג גבי סתם ויש, שכשיש הכרח שההלכה כדעת ׳היש׳ מאחר שהם רבים וכדומה - אמרינן שמרן פסק כדעת היש ואין זה כלל מוחלט שהלכה כסתם עי״ש, ואף

אנו נאמר כן לגבי 'יש ויש' שהלכה כיש קמא כשמוכרח כן וכמו במקרה דנן. ועוד שאין שום סיבה שיפסוק ביו"ד אחרת ממה שפשוט לו באו"ח, שהרי לא הביא שם ראשונים מחודשים כדעת הנימוק"י, ואת הנימוק"י הביא גם באו"ח, אז ודאי שאין כונתו לפסוק כיש בתרא אלא כיש קמא וכנ"ל.

ומה שכתב השו"ע ביו"ד בס"ח: יש מי שאומר דהאידנא ליכא איסור גיהוץ, שהרי אמרו גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם ע"כ. וכונתו שכיבוס לאחר שבעה באבל שרי, וא"כ גיהוץ ג"כ מותר - זה קאי על חו"ל, שכיון שהמים שלהם היו עכורים - הגיהוץ לא חשוב בפני עצמו אלא בתור השלמת פעולת הכיבוס. אולם אנן בא"י שהכיבוס שלנו הוא כיבוס מושלם, ובפרט עם חומרי הניקוי שיש בזמננו - ודאי שהגיהוץ הוא דבר נוסף והוא אסור כמו בא"י בזמן חז"ל, ואף עדיף ממנו. ובזמננו אף בחו"ל הכיבוס הוא כמו בא"י ואין הבדל בין המימות, ובפרט עם החומרים וכנ"ל, ולכן אף בחו"ל גיהוץ אסור לכל הדעות.

וע"ע בשו"ת ברכת יהודה ח"ד סי' מ"ב שהאריך בזה, וציין לספרים שדנו בזה, והעלה כן עי"ש.

מסקנא דמילתא

לדעת מסכת שמחות ורבים מהראשונים עיקר שם 'גיהוץ' האמור בתלמוד היינו 'החלקת הבגד', כבלשוננו, וכן יש לנקוט. ואסור לגהץ בשבוע שחל בו ת"ב, אף בגד שאינו מכובס. וכן אסור לאבל כל שלשים, ללבוש בגד לבן, חדש ומגוהץ.

נח. ביאור ופיסוק המשפט קרע רוע גזר דיננו

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת כי תבא תשפ"ג.

הנה בדברי חז"ל המושג 'גזר דין' בסתמא היינו 'לרעה', מלבד מקום שכתבו להדיא גזר דין 'לטובה', וכמו בשבת ל"ג ע"א שכל המנבל פיו אפילו חותמין עליו גזר דינו של שבעים שנה 'לטובה' - הופכין עליו לרעה עי"ש. אבל סתם גזר דין היינו לרעה, ולכן מצאנו בר"ה ט"ז ע"ב וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין 'גזר דינו' של אדם וכו'. וכן בדף י"ז ע"ב א"ר יוחנן גדולה תשובה שמקרעת 'גזר דינו' של אדם וכו'.

ואכן, בסידור רע"ג בנוסח אבינו מלכנו שבר"ה הנוסח הוא קרע 'לנו' גזר דיננו. וזה מתאים לדברי חז"ל הנ"ל מקרעין גזר דינו של אדם, והיינו את גזר הדין 'הרע'.

אולם באוה"ג ר"ה עמ' 52 הובא שנמצא באגרת ר' מצליח שנכנס לרה"ג בר"ה וכו' ופשט ידו לדלעת ואמר 'קרא' - קרע 'רוע' גזר דיננו וכו' עי"ש. וכ"ה נוסח שאר עדות ישראל ומהם אשכנז, צרפת [וכ"ה במחזור ויטרי], פרובנס, איטליה ועוד. וכ"ה נוסח הספרדים [שהוא מאוחר, מלפני כ500 שנה, ולא היה בנוסח הקדום אצל הספרדים אבינו מלכנו].

כיוצא בדבר, בפיוט 'ונתנה תוקף'[א] ישנו המשפט הידוע ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את 'רוע' הגזירה. ומקור משפט זה הוא בירושלמי תענית פ"ב ה"א [וכ"ה ב'קיצור הגדות ירושלמי' עפ"י קטעי גניזה שנדפס ב'גנזי שכטר' ח"א עמ' 409] ובפסיקתא רבתי בהוספה א' פיסקא ד': א"ר אלעזר שלשה דברים מבטלין את 'הגזירה קשה' ואלו הן תפלה וצדקה ותשובה ושלשתן בפסוק אחד [דברי הימים ב' ז' י"ד] וְיִכָּנְעוּ עַמִּי אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עֲלֵיהֶם וְיִתְפַּלְלוּ, זו תפלה. וִיבַקְשׁוּ פָנָי, זו צדקה כמה דאת אמר אני בצדק אחזה פניך. וְיָשׁוּבוּ מִדַּרְכֵיהֶם הָרָעִים, זו תשובה. אם עשו כן מה כתיב תמן ואני אשמע השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם ע"כ. ובקה"ר פרשה ה' [א' ו'] [וא' י"ד] הלשון מבטלין גזירות 'רעות' עי"ש.

והר"ח בתענית ט"ז ע"א כתב ג' דברים מבטלין 'רוע גזרה' תפלה תשובה צדקה וכו', והביא את הפסוקים הנ"ל. וזה ממש לשון הפייט הנ"ל. ומבואר להדיא שמקורו הוא מהירושלמי הנ"ל.

ולפ"ז נראה שפשט המילים 'רוע הגזירה' היינו 'הגזירה הרעה', וכמו שהוא בירושלמי 'הגזירה קשה', וכן קרע 'רוע' גזר דיננו היינו גזר דיננו 'הרע'.

א. שחובר ע"י פייטן ארצישראלי קדום, ויתכן שהוא ליניי, וכפי שהאריך יעקב שפיגל בספרו 'פתחי תפילה ומועד' עמ' 275 והלאה, ולא כמו שמקובל שחיברו ר' אמנון ממגנצא עי"ש.

אולם האחרונים כתבו ביאור אחר למושג 'רוע' גזר הדין, וכמה נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ומשום שכל אחד מהם הביא דוגמאות וראיות אחרות, נעתיק את דבריהם להשלמת הביאור בזה;

דברי האחרונים וראיותיהם בביאור קריעת 'רוע' גזר הדין

בגמ' בב"ק נ"ה ע"א איתא: הרואה הספד בחלום חסו עליו מן השמים ופדאוהו, והנ"מ בכתבא. וכתב **התורת חיים שם**: דכיון דלאו הספד ממש הראוהו אלא תיבת הספד - על כרחך לאו לרעה אלא לטובה הראוהו. ומה שלא הראוהו הספד בחי"ת להודיעו שהיה נגזר עליו הספד ממש אלא שנתבטלה ממנו הגזירה ע"י איזה זכות ונהפך ההספד לחספד כי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וכל מה שגוזר מתקיים אלא שהגזירה יש לה פנים וע"י התשובה הקב"ה מהפך הגזירה ומתקן אותה ועושה מן הרעה טובה, כההיא דאיתא במדרש ראו כי רעה נגד פניכם, כוכב אחד ששמו רעה והוא סימן דם והריגה וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקב"ה להרגם אמר משה למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם מיד וינחם ה' על הרעה והפך את הדם לדם מילה. נמצא שהגזירה מתקיימת אלא שמתקן ומהפך אותה לטוב. והיינו מה שיסדו חז"ל לומר ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה ולא תיקנו לומר מעבירין את הגזירה, לפי שהגזירה מתקיימת עכ"פ, אלא שמעביר את הרעה מן הגזירה ומהפך ועושה מן הרעה טובה. והכא נמי ההספד ממש שהיה נגזר עליו הפך הקב"ה ותיקנו להיות לו לטובה הספד וזהו שנאמר הפכת מספדי למחול לי ע"כ.

וכדבריו כתב בספר **יוסף אומץ [יוזפא]** ח"ג פרק המצוות איסורים ומידות רעות התלויין בדיבור וז"ל: ונראה לי שעל דרך זה יתיישב לישנא דפייט ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה, דלישנא דרוע מגומגם קצת. ובהכי אתי שפיר, דרצונו לומר שאף שאי אפשר לגזירה להתבטל מכל וכל, מכל מקום הרוע שבגזירה מתבטל עי"ש.

וכ"כ בספר **עמק המלך** [לר' נפתלי הירץ בכרך, אמסטרדם ת"ח] שער תיקוני התשובה פ"ב, והביא שם את המדרש **בב"ר** פי"ט ס"ח על הפסוק וישמעו את קול ה' אלוהים מתהלך בגן לרוח היום: רבי יצחק אמר [היו מלאכי השרת מתמיהים] מתהלך לו, אתמהא [פירוש איך עדיין הוא מתהלך ולא מת]. א"ל הקב"ה לרוח היום, 'לריוח' היום, הריני מחיה לו את היום. כך אמרתי לו כי ביום אכלך ממנו מות תמות, אין אתם יודעים אם יום משלי, אם יום אחד משלכם, אלא הרי אני נותן לו יום אחד משלי שהוא אלף שנים, והוא חי ט' מאות ול' שנה ומניח לבניו ע' עי"ש. וכתב בספר עמק המלך: ולכן אמר 'ביום' אכלך ממנו מות תמות, כי מלת היום צודק בשתי בתי דינין, כי למעלה אצל הקב"ה הוא יום של אלף שנה, ואצל המלאכים יש יום של כ"ד שעות. ואם לא עשה אדם הראשון תשובה, היה נשאר בהיום של מטה ח"ו, נמצא כל גזירותיו על תנאי. וזהו סוד 'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו' שני בתי דינין כאמור. וזהו סוד הפייטן של מוסף ראש השנה שאומרים תשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה, וקשה לי, מלת רוע היא

מיותרת, אלא שמע מינה שיש בגזירת מלך מלכי המלכים רע וטוב, ובתשובה הוא מסלק הרע, והטוב נשאר עי״ש.

וכן ביאר **הט״ז** בסי׳ תרכ״ב סק״ו, שהביא את דברי **הגמ׳ בסנהדרין פ״ט ע״ב**: יונה מעיקרא נינוה נהפכת אמרי ליה [ברוח הקדש, ומשמע נמי לטובה, שיהפכו מעשיהם מרעה לטובה, וכיון ששבו נתקיימה הנבואה ולא מיהדר הוא. רש״י] איהו לא ידע אי לטובה אי לרעה ע״כ. וכתב הט״ז דחזינן מזה שציווי השי״ת יכולים המקבלים להפכה לרחמים, והיינו שתקרע רוע גזר דיננו, היינו הרוע שיש בגזירה ומה שנשאר בגזירה יהיה לרחמים, וכן ותשובה כו׳ מעבירין רוע הגזירה הוא ג״כ בדרך זה עי״ש.

וכן ביאר בשו״ת **בית הלוי** בדרושים דרוש י״ד וז״ל הנה אם חלילה נגזר על אדם איזו יסורים ואח״כ עשה תשובה מבטל הגזירה. ואופן ביטולו מצאנו מבואר **במדרש רבה פרשה נשא** שאו את ראש, משל למלך שכעס על בנו ואמר טלו את ראשו ולאחר כך כשנתרצה לו אמר הגביהו את ראשו עשו אותו דוכס. כך אמר הקב״ה שאו את ראש, זכו כמו דכתיב ישא פרעה את ראשך גבי שר המשקים, לא זכו כמו דכתיב ישא את ראשך גבי שר האופים ע״כ. הרי נתבאר מדברי המדרש הללו דגם אם נגזר איזהו גזרה מ״מ אם אח״כ עושה תשובה נתפרש זה המאמר לכונה אחרת ולטובה וכו׳. וזהו ביאור דברי הפייטן ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה, דהרוע של הגזרה מעבירין ונשאר אותו הגזרה עצמו לטובה. וזהו כוונת **הגמרא במסכת סוכה** [י״ד ע״א] למה נמשלה תפלתן של צדיקים לעתר פי׳ דכתיב ויעתר לו ה׳, מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום כך תפלתן של צדיקים מהפך מדותיו של הקב״ה ממדת רגזנות למדת רחמנות, דאותו מאמר עצמו מתהפך לטובה עי״ש.

פיסוק המשפט קרע רוע גזר דיננו

הנה הט״ז שם כתב: בנוסח אבינו מלכנו קרע רוע גזר דיננו נ״ל שי״ל ׳רוע גזר׳ בנשימה אחת כי שייכים להדדי וכו׳ [וכמו שהבאנו דבריו דלעיל], ולא כמו שרבים מפסיקים בניגון בין רוע לגזר, דזה אינו נכון דאז הוה תיבת גזר מלשון ציווי או בקשה כמו זבח שפי׳ תזבח או בחר לנו אנשים שהוא מל׳ תבחר גם כאן תפרש תגזר כי אנו רוצים שתגזור דיננו וחו״ל כן, ע״כ צריך למחות בפרט החזנים שלא יעשו כן ע״כ. והעתיקוהו כמה אחרונים עד המ״ב בסי׳ תקפ״ד סק״ג.

אולם כבר כתב בשעה״צ שם שמדברי **המג״א** שם משמע לא כך. והוא דהמג״א בסי׳ תקפ״ג סק״ד העתיק את דברי **המטה משה** בסי׳ תת״א שכתב: קרע רוע **נוהגין** לאומרם במרכא טיפחא קרע רוע ע״כ. ומבואר שכך היה המנהג. וגם הט״ז העיד שכך המנהג, אלא שהוא חלק על פיסוק זה. **ובסידור ר׳ הירץ** [טיהינגן ש״כ] כתוב: י״א קרע בטפחא, רוע גזר דיננו. וי״א במרכא טפחא קרע רוע ע״כ. **והועתק במחזור הדרת קודש** [ונציה ש״ס] ועוד. הרי שלא היה מנהג כלל כדעת הט״ז, אלא מנהגים אחרים. ובסידור **היעב**״ץ פיסק כעין דברי המטה משה, שעשה ׳פָּסֵק׳ בין קרע לרוע, ובין רוע לגזר, ומבואר שגזר דיננו מחובר. וכ״כ להדיא **ר׳ מרדכי דיסלדורף** [נפטר בשנת תקכ״ט] בהגהותיו לספר

שערי תפלה של הרז"ה [נדפס בסוף ספר לוח ארש מהדורת אוצרנו] אות פ"א וז"ל לפי שראיתי בסידור תפלה של ר"ע ור"א טועים ומטעים להטעים רוע במרכא וגזר בטפחא [וכדעת הט"ז], והוא טעות גדולה, שהרי גזר דיננו ודאי אהדדי שייכי. לכן העמדתי הנלע"ד עיקר, קרע בזקף גדול, ורוע בטפחא, וגזר במרכא, ודיננו בסוף פסוק [וכעין פיסוק היעב"ץ]. ואולם מ"ש בפירוש המחזורים ובמג"א קרע רוע במרכא טפחא גם הוא נכון קצת ע"כ. **<u>ובאמת</u>** שדברי הט"ז תמוהים, שהרי המלה 'גזר' אינה ציווי או בקשה, אלא 'גזור', והמלה גזר מחוברת למלה דין, וכפי שכתבו הנ"ל. ואע"פ שמצאנו באיוב סוף פרק כ"ב 'ותגזַר-אומר' ויקם לך - מ"מ לא מצאנו 'גזַר' בציווי או בבקשה, ובחז"ל תמיד מופיע 'גזר דין' בסמיכות. **<u>ובפרט</u>** לפי נוסח רע"ג שהבאנו בתחלה שגרס קרע 'לנו' גזר דיננו, שודאי 'גזר דיננו' מחובר, וא"כ גם לדידן דאמרינן 'רוע' - 'גזר דיננו' נשאר מחובר.

ויש לחדד, 'שהפירוש' של הט"ז לא מחייב את 'פיסוקו', וגם לפיסוק של שאר האחרונים - הפירוש הוא כפירוש הט"ז שהוא פירוש כל גדולי האחרונים הנ"ל.

וע"כ נראה שהעיקר הוא לחבר את המילים 'גזר דיננו'. ובהפסק של קרע רוע - אפשר כאחד מהשלש אפשרויות שכתבו האחרונים הנ"ל.

נט. חתימת ברכת 'שופרות' במוסף של ראש השנה בחול ובשבת

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' ערב ר"ה תשפ"ד.

מצאנו ג' נוסחאות עיקריות בחתימת ברכת 'שופרות' במוסף של ר"ה;

בסידור רס"ג ורשב"ץ[א] החתימה היא **שומע תרועה**. וכ"ה נוסח איטליה[ב] ורומניא[ג]. ומקור נוסח זה, כנראה, הוא עפ"י המשנה בתענית פ"ב מ"ד לגבי שש הברכות שמוסיפים בתעניות הגשמים שיש בהם גם זכרונות ושופרות, וחתימת השופרות שם היא 'שומע תרועה'. אולם אין זה ראיה מספקת לחתימה במוסף של ר"ה, שהרי חתימת הזכרונות במשנה שם היא זוכר 'הנשכחות', אולם בר"ה החתימה היא זוכר 'הברית' [גם ברס"ג ובנוסח איטליה], וע"כ שאין החתימות שוות ממש.

נוסח רוב עדות ישראל הוא **שומע** קול **תרועת עמו ישראל ברחמים** [ללא תיבת 'היום']; כ"ה ברע"ג, וכ"ה נוסח אשכנז, צרפת, קטלוניא, פרובנס. וכן רבים מהראשונים מהארצות הנ"ל העתיקו הנוסח הנ"ל שמתאים למקומם.

נוסח הרמב"ם וספרד הוא **שומע** קול **תרועת עמו ישראל 'היום' ברחמים**. וכ"ה נוסח ארם צובה [ושם שומע תרועת עמו בית ישראל].

ולנוסח הספרדים שגורסים 'היום' דנו האחרונים האם בשבת שאין 'מריעים' - אומרים תיבת 'היום' או לא.

והנה בסידורי ספרד, הן בכת"י והן בדפוסים הקדומים, הקפידו לכתוב את השינויים שיש בין שבת לחול, כמו 'זכרון' תרועה [בשבת][ד], וכן ההוספות של 'יום המנוח', וכן בחתימה מקדש 'השבת' וישראל וכו'. ואעפ"כ באף סידור לא כתוב שבשבת חותמים אחרת בברכת שופרות. ודבר זה מראה שהמנהג הפשוט אצל כל הספרדים היה שלא

א. בכת"י אוקספורד בודלי 262 שנעתק בשנת ד' אלפים תתקס"ג מכת"י המחבר, ולא כמו שנדפס לפנינו כנוסח שאר הראשונים דלקמן.

ב. ועפ"י נוסח זה השגור בפי סופרי איטליה, כתבו כן גם בנוסח התפלות לרמב"ם דפוס רומי ר"מ בחתימת הברכה שם 'שומע תרועה', ונוסח זה הוא הבסיס לשאר דפוסי הרמב"ם, ועל כן בדפוסי הרמב"ם הנוסח כן. והטעו את החיד"א בפירושו כסא רחמים למסכת סופרים פי"ט ה"ח שסמך על גירסא זו ברמב"ם - עי' לקמן.

ג. כ"ה בכת"י גינצבורג 746 מהמאה הט"ו, ולא כבדפוס משנת ר"ע 'שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים'.

ד. לגבי שינוי זה - עי' במאמרו של אברהם פרנקל בכתב עת 'המעין' תשרי תשפ"ד עמ' 47, שבכתבי היד - שינוי זה נפוץ במנהג ארם צובה, חלק מערי פרובנס, מנהג רומא, חלק מכתה"י המאוחרים באשכנז ועוד. אולם בספרד בכתה"י לא היה כן אלא אמרו תמיד זכרון תרועה, אף בחול. ורק בתקופת ראשית הדפוס התקבל המנהג גם בספרד לחלק בין שבת לחול, וכפי שהוא בדפוס רפ"ד ועוד.

משנים בין שבת לחול. ובאמת שהאחרונים דנו בזה, וכתבו כמה ביאורים וטעמים לאמירת 'היום' אף בשבת;

הראשון שדן בזה הוא **מהר"א גאליקו** [תלמיד מרן הב"י, נפטר בשנת של"ח] בתשובה כת"י שהובאה בשכנה"ג סי' תקצ"א הגב"י אות י"ב וז"ל ואחר זמן רב באו לידי תשובות הרב המוסמך מהר"א גאליקו ז"ל מכ"י, וראיתי שנשאל על זה, והשיב **שהמדלגים מלת 'היום' משתבשים**, כי כונת היום אינו ר"ל היום ממש, אלא ביום הזה והכונה על מציאות ראש השנה. וכן ראיתי להר"ד אבודרהם ז"ל פירש על מי לא נפקד כיום הזה, כלומר היום הזה וכיוצא בו בכל שנה ושנה ע"כ. אולם אי מהא לא איריא, דיש הבדל בין 'היום' לבין 'כיום'.

עוד מצאנו באותו הדור לר' יצחק בן ארויו בספרו **בית תפלה** [שאלוניקי שמ"ב] דף מ"ח ע"ב שכתב כך: בא"י שומע קול תרועה. כאשר יהיה בימות החול יכול להחיות פירוש הדברים האלה בב' פנים; אם לפי הפשט שהוא קול תרועת השופר ממש. ואם שברון הלב אשר עם תקיעת השופר כמ"ש אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו. ואם יהיה ר"ה בשבת פי' כי האל יתברך **שומע קול שברון ישראל אשר בלבם היום במדת הרחמים אשר לו ויהיה** תרועה מלשון תרועם בשבט ברזל ע"כ.

ובספר שכנה"ג שם כתב עוד ג' ביאורים בזה וז"ל ובבחרותי ראיתי בקושטא מגמגמים בראש השנה שחל להיות בשבת, שלא לומר היום, כיון דאין בשבת תקיעות. ורבים משלוחי צבור היו מדלגים מלת היום. **ואני הייתי מן המלעיגים בזה** מתרי טעמי, חדא **דכיון דיומא אריכתא הוא, שפיר מצי למימר היום ברחמים** וכו'. ועוד יש לפרש מלת היום, דסמיך למלת ברחמים, כלומר **שומע** קול **תרועת עמו בזמן שתוקעים**, ואותה תקיעה יזכור היום ברחמים. ובשם החכם השלם סיני ועוקר הרים כמה"ר חיים אלפאנדארי ז"ל שמעתי, **דתתפרש מלת תרועה על הרעה בפה**, כדאמרינן בגמרא מאי מריעין בפה עכ"ד. וכפירוש האחרון כתבו גם **הפר"ח** [תקפ"ב ס"ז], **החמדת ימים** בפ"ז **והמאמ"ר** [תקצ"א אות ד'].
והוסיף המאמ"ר שכ"נ מסתימת הפוסקים שאין משנים ושכן המנהג עי"ש.

הרי לנו חמשה ביאורים שכתבו גדולי האחרונים שגם בשבת שפיר דמי לומר 'היום' ואין לשנות.

אמנם מהריק"ש בספרו ערך לחם סי' תקצ"א ס"ו כתב שבשבת אין לומר 'היום'. והחיד"א בספרו כסא רחמים הסכים לדבריו וכתב שהשכנה"ג נדחק בפירושים שאינם מספיקים, ושם נסמך בין היתר על הגירסא המשובשת ברמב"ם של דפוס רומי והבאים אחריו 'שומע תרועה', וכבר כתבנו בהערה לעיל דליתא לגירסא זו, ואדרבה הרמב"ם גורס כנוסח ספרד. ועוד נסמך על גירסת חכמי אשכנז שגרסו בכל השנים ללא תיבת 'היום' עי"ש. אולם אנן איירינן לגירסת חכמי ספרד, והם לא שינו בין שבת לחול וכפי שכתבנו לעיל, וע"כ ליישב דבריהם כאחד מחמשת הפירושים הנ"ל. וכן העלה **מהרי"ץ** בפירושו עץ חיים לתכלאל עי"ש. וכן העלה בשו"ת **כנסת ישראל** [ששון, ליוורנו תרט"ז] דף י' שכן עיקר ואין לשנות עי"ש. וכן העלה בספר **עבד אברהם** [פונטרימולי, איזמיר תרמ"א]

באות כ״ה, וכתב שכך גרס גם הרב **מהר״י די שיגורא** בסידור תפלה שלו בגליון, וכתב שכ״ה **מנהג** ק״ק **בית אל שבירושלים** עי״ש. וכן האריך בספר **שלחן לחם הפנים** בסי׳ תרצ״א שכן עיקר עי״ש. וכ״כ עוד אחרונים.

וע״כ נראה שאע״פ שבדורות האחרונים פשט המנהג כדעת מהריק״ש והחיד״א וסיעתם, וכפי שפסק הכה״ח בסי׳ תקצ״א אות כ״ו, וכ״ה במחזורים של הדורות האחרונים - מ״מ **עדיף טפי כדעת הפוסקים הקדומים שיישבו את המנהג הקדום שלא לשנות בזה, אלא לחתום עם תיבת 'היום' גם בשבת**[ה].

ה. **הערת הרב אהרן גבאי**: וכן אנהג בס״ד על פי דברי המחבר שליט״א, ודבריו כדרכו ברורים ונאמנים.

ס. אמירת צדקתך בראש השנה ויום הכיפורים שחלו בשבת

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' ערב ר"ה תשפ"ד.

אמירת צדקתך בר"ה שחל בשבת

הטור בסי' תקצ"ח כתב בשם **רע"ג** שאם חל ר"ה בשבת אומרין צו"צ כמו בשבת דעלמא דכיון שהוא יום דין אומרין צו"צ משום צדוק הדין ושראוי לאומרו ביום דין ע"כ. וברע"ג גופיה מבואר יותר, דתלי באמירת הלל, שהביא שם את הגמ' בר"ה ל"ב ע"ב שאין אומרים הלל בר"ה משום שספרי חיים ומתים פתוחים וכו', 'וכיון דהכי' - אחד ר"ה ואחד יוה"כ שחל להיות בשבת אומר צדקתך וכו', ודקאמרינן צדקתך - כמאן דס"ל צדוק הדין הן עכ"ד. הרי שלא כתב סתם שכיון שהם ימי דין אומרים צדקתך אלא כיון שאין אומרים הלל בימים אלו.

והריצ"ג בהלכות ר"ה כתב: ומנהגנו לומר צדקתך בתפלת מנחה כשאר מנחה דשבתות. וכן אמר רב האיי אומרים לפנינו בראש השנה שחל להיות בשבת וצדקתך. ועוד אמרו ולענין צדקתך אם נהגו קדמונים לומר מנהג יפה הוא ואל תמנעו ממנו שאין בו כלום הלא אנו אומרים ויגבה ה' צבאות והאל הקדוש נקדש בצדקה ע"כ. ובאמת שהריצ"ג לשיטתו בהלכות אבל שכתב: ומנהגינו אנו מימות זקנים הראשונים שלא לומר צידוק הדין אחר המת בר"ח ובחנוכה ובפורים, דלא עדיף צדוק הדין דהדיוט מצדוק דינו של משה רבינו דמסלקינן ליה בשבת שחל להיות במועד ואפילו בר"ח ובחנוכה שחלו בשבת דהללו ימי שמחה נינהו דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו' 'ובכל אחד ואחד אומר בו הלל' וזה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, לפיכך מבטלין בו צידוק הדין שנזכר ובא לידי יגון ועצב ע"כ. הרי שתלה אי אמירת צדקתך ביום שיש בו 'הלל'. ורע"ג כתב שאמירת צדקתך בר"ה היא משום שדינה כדין צדוק הדין, וכונתו שגם צידוק הדין תלוי ביום שיש בו הלל, וכפי שכתב ריצ"ג, וכיון שבר"ה אין הלל - אומרים בו צדקתך לשיטתם.

וכ"כ להדיא **המאירי** בחיבור התשובה עמ' 381 שהטעם שאומרים צדקתך הוא שכן כלל מסור ביד הזקנים הבקיאים במנהגות שלא לבטל צדקתך אלא בשבת שיש בו הלל חוץ מי"ד בניסן שחל בשבת שמבטלים אותו אע"פ שאין בו הלל מפני שהיה הלל במקדש ע"כ.

וכ"כ להדיא הר"ן בר"ה ט' ע"א שהביא את מחלוקת הגאונים בדין צדקתך בר"ה שחל בשבת וכתב שתלוי בדין ההלל, וכתב בדעת הסוברים שאין לומר שמשום שהוא ר"ח דינו כדין שאר ר"ח שאין אומרים, וכתב שכ"ד **הר"י אלברצלוני**, וכתב **הר"ן** שכך מנהגם [**בקטלוניא**] עי"ש [והובא בב"י בקצרה]. והביא הב"י בשם הכל בו שגם מנהג **נרבונא** לא לאמרו עי"ש. ומקור דבריו הוא **מהמאורות** בר"ה ל"ה ע"א עי"ש. וכן **המכתם** בדף ל"ב ע"ב הביא את המחלוקת והטעמים כדברי הר"ן ממש, וכתב שהמנהג שלא לאומרו עי"ש. וכ"כ **הרשב"ץ** בח"ב סי' רמ"ח וח"ג סי' קע"ו שכך מנהג **אלג'יר** עי"ש.

וכתב הדרכ"מ שגם מנהג **אשכנז** לא לאומרו ושכ"ה **בספר המנהגים** עי"ש. והב"י כתב שמנהג **ספרד** לאומרו עפ"י דברי רע"ג שנתן טעם נכון לדבר. ואכן כ"ה גם בשאר חכמי ספרד הראשונים שהעתיקו את דברי רה"ג, כספר **מצוות זמניות**, **צרור החיים** **ואבודרהם**.

ונראה שמנהג ספרד ואשכנז לשיטתייהו אזלי בסיבת פטור צדקתך בימים מסויימים. שבספרד נהגו כדעת רע"ג וריצ"ג וסיעתם שרק ביום שיש בו 'הלל' אין אומרים צדקתך, וכן הביא גם האבודרהם במנחה של שבת בשם הגאונים דתלי בהלל עי"ש, ולכן בר"ה שאין בו הלל אומרים צדקתך. אולם הטור בסי' רצ"ב כתב: ונוהגים באשכנז כשאין 'תחנה' ביום ראשון שאין אומרים בשבת צדקתך ע"כ. והדרכ"מ שם הביא בשם הגמ"י וספר המנהגים ועוד, שה"ה כשאין תחנה בשבת אין צדקתך עי"ש. ולפ"ז לא תלוי ב'הלל' אלא 'בתחנה', וכיון שגם בר"ה אין תחנון - למנהג אשכנז אין בו צדקתך.

ויש לחדד, שנראה שהמאורות והר"ן וסיעתם מסכימים לדין של הגאונים שאמירת צדקתך תלויה בהלל ולא בתחנה, אלא דס"ל שכיון שר"ה הוא גם ר"ח - לא פלוג, וגם בו לא אומרים צדקתך.

והנה הב"י בסי' רצ"ב לא כתב כלום על דברי הטור הנ"ל בשם מנהג אשכנז. ובשו"ע העתיק בסתמא את מנהג אשכנז הנ"ל שאם חל בו יום שאלו היה יום חול לא היה בו 'תחנה' אין אומרים צדקתך עי"ש. וזהו לא כמנהג ספרד דתלו 'בהלל'[א]. ומאידך בסי' תקצ"ח פסק השו"ע כמנהג ספרד שאומרים צדקתך בר"ה, וזהו כיון שאין בו הלל, אע"פ שגם אין בו תחנה. ובאמת שבסדורי ספרד המאוחרים [ונציה שנ"ח ומשם בדפוסי אמסטרדם ועוד] בתפלת מנחה של שבת כתבו כך: שבת שחל בו יום שאם היה חול לא היו נופלים על פניהם במנחה אין אומרים צדקתך [כלשון השו"ע הנ"ל] חוץ משבת שחל בו ר"ה ויום כפורים שאומרים אותו ע"כ. הרי שהרגישו בקושי שיש בזה, וכתבו שר"ה

א. **אמירת צדקתך כשיש חתן או בעל ברית בבית הכנסת**

למנהג אשכנז שהוא מנהג הספרדים המאוחר הנ"ל, שאמירת צדקתך תלויה ביום שיש בו או שאין בו תחנה - כתבו בפשיטות **המאמ"ר** בסי' רצ"ב אות ב' **והכה"ח** שם אות ח"י, **שגם כשיש חתן או בעל ברית לא אומרים צדקתך ושכן המנהג פשוט** עי"ש. וכ"כ עוד ראשונים ואחרונים וכפי שהאריך הרב חנניה פרץ בירחון 'אור תורה' סיון תש"ע עי"ש. ועי' בילקוט יוסף שבת א' כרך ד' [מהדורת תשע"ג] עמ' תש"ג-תש"ה שהאריך בזה והביא שמרן הגרע"י זצ"ל היה מורה שיש לומר צדקתך כשיש חתן או בעל ברית, וחילק בין אם לא אומרים תחנון 'מעצם היום' או מחמת 'דבר אחר', והתקשה מדברי הפוסקים הנ"ל, וכתב בסוף דבריו: מ"מ י"ל דמרן לאו דוקא קאמר בטעמא דהאי מילתא, וכיון שהגאונים כתבו הטעם משום הלל הכי נקטינן בדבר שיש בו סברא אלימתא כוותייהו עי"ש. ודבריו תמוהים עד מאוד, שהרי מרן למעשה לא ס"ל את הטעם של הלל אלא את הטעם של תחנון, וכך אנו נוהגים שאין אומרים צדקתך גם בימים שאין בהם הלל כמו ט"ו באב וט"ו בשבט וחודש ניסן וכדומה, וזה ע"פ דברי מרן הנ"ל שפסק כמנהג אשכנז הנ"ל, וא"כ ודאי שה"ה כשיש חתן ובעל ברית, וכפי שכתבו כל הפוסקים וכן המנהג. ויש לציין שבחזו"ע אבלות ח"ג עמ' מ"ט הביא בשתיקת את דברי הכה"ח הנ"ל, ולא העיר על דבריו עי"ש, ונראה שלמעשה ס"ל כמותו, וכן עיקר וכנ"ל.

ויוה״כ יוצא מן הכלל. אולם דבר זה צ״ע, דמזכי שטרא לבי תרי וכנ״ל.

וצ״ל שהב״י וכן סידורי ספרד הנ״ל נמשכו אחר פשטות לשון הטור בשם רע״ג, שהסיבה שאומרים צדקתך בשבת ר״ה זה משום שהוא יום דין, והבינו שאף שאין בו תחנה - מ״מ עצם זה שהוא יום דין סגי לומר צדקתך, ולכן לא ראו בזה סתירה. אולם להאמור - במקור הדברים מפורש שזה לא טעם בפני עצמו אלא מיתלא תלי וקאי בדין הלל שאין אומרים ביום זה, ובהא שצדקתך תלוי בדין הלל וכנ״ל.

כמו כן, בשו״ת הלק״ט ח״ב סי׳ קל״ח הקשה סתירה בדברי השו״ע, שבסי׳ תקנ״ט ס״א פסק שאין אומרים צדקתך כשחל ת״ב ביום ראשון משום שנקרא מועד, והרי גם ר״ה ויוה״כ נקראים מועדי ה׳ ושם פסק שכן אומרים צדקתך. ואם משום שיוה״כ הוא יום עינוי - גם ת״ב הוא יום עינוי, וסיים: ואין תלוי במה שאין נופלין על פניהם, דבר״ה ויה״כ נמי אין נופלין ואנו אומרים צדקתך ע״כ. והנה אשתמטתיה דברי השו״ע בסי׳ רצ״ב שפסק שכן תלוי בנפילת אפים. אולם הרגיש לנכון בקושיא מר״ה ויוה״כ. ובאמת שהמקור להא דאין נופלין על פניהם בשבת ערב ת״ב הוא גם מחכמי אשכנז, וכפי שהביא בב״י בסי׳ תקנ״ט מדברי המרדכי והגהות אשר״י עי״ש. ולשיטתם אתי שפיר דהא כיון דאיקרי מועד אין בו תחנה ולכן אין צדקתך. אולם למנהג ספרד הקדום דתלי בהלל, ואפילו בר״ה ויוה״כ שנקראים מועדי ה׳ אומרים צדקתך - כ״ש בת״ב.

והנה בדורות האחרונים קיבלו הספרדים את פסק השו״ע בסי׳ רצ״ב לענין צדקתך ביום שאין בו תחנה, שלא אומרים בו, וכמנהג אשכנז. וכן לא אומרים צדקתך בשבת ערב ת״ב. ומאידך, בהרבה ארצות שינו את מנהג ספרד לענין ר״ה שחל בשבת, והחלו לנהוג כמנהג אשכנז שלא לומר צדקתך, וכפי שנבאר;

אלג׳יר. כ״כ בספר **בית יהודה** [עיאש] במנהגי ק״ק ארג׳יל [עיר הבירה של אלג׳יר] שבסוף הספר דף ק״ז ע״א: נהגו שאין אומרים בר״ה שחל להיות בשבת צדקתך כסברת ההג״ה ודלא כהשו״ע ע״כ.

ליוורנו. כן העיד **הרב מלאכי הכהן** [בעל ׳יד מלאכי׳] במנהגי ליוורנו שנדפסו ב׳מקבציאל׳ ל״ד [תשס״ח] עמ׳ כ״ה אות ו׳ שאין אומרים צדקתך בר״ה ויוה״כ שחלו בשבת. וכ״ה בסידור **תפלת ישרים** משנת תק״ס במנחה של שבת, שלאחר שהעתיקו את הנכתב בדפוסי ונציה ואמסטרדם הנ״ל שבר״ה ויוה״כ אומרים - כתבו שם בסוגריים: ומנהגנו שלא לאומרו בר״ה ויוה״כ ע״כ.

איזמיר. כן העיד באורך **היפ״ל** ח״ב סי׳ תקצ״ח על כמה וכמה קהלות באזמיר שלא אומרים צדקתך בר״ה שחל בשבת עיש״ב.

טריפולי שבלוב. כ״כ בספר **שלחן לחם הפנים** סי׳ תרכ״ב עמ׳ ר״י עי״ש.

בגדד. כן כתב **הזב״צ** החדשות סוף סי׳ ק״נ שאין מנהגנו לומר צו״צ עי״ש.

תונים. כן העיד בשו״ת **ישיב משה** [שתרוג] סי׳ קנ״ח עי״ש.

וכן הנהיגו המקובלים **בבית אל** וכפי שכתב ברשימת המנהגים בראש ספר **דברי שלום**.

וכן הנהיג ר' **אליהו מאני** בקהלת המקובלים **בחברון** כמובא במנהגי ק"ק בית יעקב אות ע"ד עי"ש.

וכ"כ הרמ"ע מפאנו במאמר שבתות ה' מכ"י חלק ה', עפ"י הקבלה וז"ל: וממילא רווחא שמעתא שלא לומר צדקתך לא בראש השנה ולא ביוה"ך עי"ש.

ויש להוסיף שכך הוא **מנהג ריג'יו שבאיטליה** כפי שנדפס במנהגי הקהלה בשנת תמ"ח - הובא בקובץ 'זכור לאברהם' תשנ"ב עי"ש.

ונראה שהטעם לזה הוא משום דסבירא להו כמקור דברי רע"ג וסיעתם, וכפי שהובא בר"ן, שאמירת או אי אמירת צדקתך תלויה בטעמים של אי אמירתה בשבת ר"ח, וכיון דאנן נקטינן שכל יום שאין בו תחנה אין בו צדקתך, וכמנהג אשכנז הקדום - אין לנו לומר בר"ה, אף שהוא יום דין, דהא לא מצאנו בראשונים מי שיסבור כן, אלא רק הסוברים שתלוי ביום שיש בו הלל נקטו שיש לומר צדקתך וכנ"ל.

אמנם יש קהילות אצל הספרדים שנשארו במנהג ספרד הקדום לומר צדקתך בר"ה שחל בשבת, וכפי שהיה כתוב בסידורי ונציה וסיעתם, ומהם **מצרים** [כפי שהעיד בספר נהר מצרים דף מ"ב ע"א], **ארם צובה וחלב** [ספר דרך אר"ץ עמ' ר"כ], **כתר שם טוב** ח"ו עמ' 209 בשם מנהג ספרד [שכנראה נהג במקומו ובזמנו]. וכ"כ **החיד"א** בהגהותיו לסידור תפלת ישרים על מה שכתבו שהמנהג אצלם שלא לאומרו וז"ל: אח"י **בארץ הצבי** אומרים אותו כמו שפסק מרן וכן ראוי לנהוג. מאי"ן ע"כ. **אולם** קהילות אלו בסה"כ נשארו במנהג הקדום ולא שתו ליבם לשינוי מנהג ספרד בזה עפ"י דברי השו"ע בסי' רצ"ב ובקושי שיש בסתירת המנהגים בזה. ואדרבה מנהג הקהילות ששינו ממנהג ספרד המקורי הוא הנכון, שהשוו מדותיהם, וכפי שמצאנו בקהילות אשכנז שהשוו מדותיהם. ובפרט שכך דעת המקובלים, הן הרמ"ע מפאנו והן מקובלי בית אל וחברון, ששינו ממנהג א"י שהיה בזמן החיד"א, וטעמם ונימוקם עמם.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שלמנהג ספרד המאוחר שאין אומרים צדקתך בכל יום שאין בו 'תחנון' [כמנהג אשכנז המקורי], ולא כמנהג ספרד המקורי שאין אומרים רק ביום שאין בו 'הלל' - **אין לומר צדקתך גם בר"ה שחל בשבת**, כיון שאין אומרים בו תחנון, וכפי שנהגו בקהלות רבות של הספרדים בדורות האחרונים.

אמירת צדקתך ביוה"כ שחל בשבת

הנה למנהג ספרד הקדום שאמרו צדקתך בר"ה - ודאי שה"ה וכ"ש ביוה"כ, וכפי שכתבו במפורש הגאונים והראשונים הנ"ל. לא נצרכה אלא לנוהגים שלא לומר בר"ה שחל בשבת.

דעת חכמי נרבונא וקטלוניא [המאורות, המכתם, הר״ן, רשב״ץ] שבר״ה שחל בשבת לא אומרים משום שהוא ר״ח, ולא פלוג בראשי חדשים, ולטעם זה אכן ביוה״כ שחל בשבת אין טעם שלא לומר, ולכן כתבו הנ״ל שאומרים.

ולטעם חכמי אשכנז שתלוי בתחנה. הנה הרמב״ם בפ״ה מתפלה הט״ו כתב שנופלים על פניהם ביוה״כ בכל תפלה עי״ש. אולם הגמ״י שם כתב שמנהג אבותינו ומנהגנו שאין נפילת אפיים ביום כיפור כלל עי״ש. ולפ״ז אתי שפיר שלא אמרו צדקתך ביום הכיפורים וכעדות הדרכ״מ בסי׳ תרכ״ב אות ד׳, אלא שהוא לא פירש הטעם. ואפשר שהוא מהטעם הנ״ל. <u>ובספר</u> אמרכל כתב טעם אחר משום שאומרים בו משפטיך תהום רבה, ואנו מבקשים רחמים ולא דין. וכ״כ הלבוש שם.

ובקהלות הספרדים שנהגו שלא אומרים בר״ה שחל בשבת - נהגו כן גם ביוה״כ. ולפי הנ״ל אתי שפיר, כיון שגם הוא יום שאין בו תחנה, ונוסף גם הטעם של משפטיך תהום רבה.

ולכן נראה שגם ביום הכפורים שחל בשבת - המנהג הנכון לספרדים בדורות האחרונים הוא שלא לומר צדקתך.

סא. ברכת שהחיינו ביו"ט שני בקידוש, בתקיעת שופר ובלולב

פורסם בירחון 'האוצר' תשרי תשפ"ד.

שהחיינו בליל יו"ט שני של גלויות

הנה בתלמוד לא מוזכר שמברכים בכל יו"ט שני של גלויות ברכת שהחיינו בקידוש. אלא שבגמ' בשבת כ"ג ע"א איתא: אמר אביי וודאי דדבריהם [כגון נר חנוכה] בעי ברכה. ספק דדבריהם [כגון דמאי] לא בעי ברכה. ופריך והא יו"ט שני דספק דדבריהם ובעי ברכה. ומשני התם כי היכי דלא ליזלזלו ביה עי"ש. אולם בגמ' שם לא מדובר על ברכת שהחיינו, אלא על עצם הקידוש ביו"ט שני שהוא ספק ואעפ"כ מקדשים, וע"ז ענתה הגמ' שזה כדי שלא יזלזלו בו. אולם לגבי שהחיינו לא מפורש.

אולם ראב"ן בשבת סי' שמ"א כתב שמגמ' זו שמעינן דכל ברכות שמברך ביו"ט ראשון, אסוכה לישב בסוכה וכן אלולב - מברך נמי ביום שני, בין אסוכה בין אלולב, שהחיינו, דאי לא, אתי לזלזולי ביה. דאי משום לישב בסוכה ועל נטילת לולב, היכי מברכין וליכא הבחנה דקדושה אלא בשהחיינו. ונראה לי דמהכא סמכו אבותינו לומר שהחיינו ביו"ט שני עכ"ד. ואם כי הוא מירי דוקא ביו"ט שיש בו מצוה כמו סוכה - מ"מ נראה מדבריו שבכל יו"ט שני מברכים שהחיינו, כיון שההבחנה של הקדושה היא בשהחיינו. ודין זה פשוט לרוב הראשונים, כמבואר בסי' ת"ר שדנו לענין יו"ט שני של ר"ה האם מברכים שהחיינו [כדלהלן], ומבואר מזה שפשוט שביו"ט שני של גלויות דעלמא מברכים. וכן בסי' תרס"א לענין שהחיינו בליל שני של סוכות האם הוא לפני ברכת לישב בסוכה או לאחריו עי"ש. וכן פשוט לאחרונים, עד שהמג"א בסי' ת"ר סק"ב כתב: ויש טועים ליקח אף בשאר י"ט [שני] פרי חדש [מחשש ספק על השהחיינו] וטעות הוא ע"כ. והעתיקוהו האחרונים שם. וביאר המחה"ש דבשאר ימים טובים ליכא ספיקא, 'ואליבא דכו"ע' צריך לומר זמן בליל שני ואין צריך לפרי חדש, עיש"ב.

אולם אין דין זה מוסכם, ומצאנו גם בזה חולקים. בשו"ת הרמב"ם [בלאו] סי' קי"ג נשאל מה דעתו בדבר '<u>אלו האומרים</u>' שכל המועדים, מאחר שהוא מברך בהם שהחיינו בליל ראשון בקידוש, אין צריך לאמרו בליל שני, עי"ש שהשיב שיש לומר שהחיינו. אולם חזינן שיש אומרים שא"צ לומר. ויותר מפורש ובאורך כתב <u>שה"ל</u> [סדר עצרת] סי' רל"ז, וז"ל וכן שני ימים טובים של גליות דינם אחד בקדוש ובהמ"ז ובתפלה, ובשניהם נהגו לברך זמן בכוס של קידוש, וכל הגאונים זצ"ל שוים בכך. אך בשם הרב <u>ר' אלעזר מוירונא</u> זצ"ל מצאתי שאין אומרין זמן בליל יום טוב שני של גליות לא בפסח ולא בעצרת ולא בחג. מאי טעמא כיון דביו"ט ראשון בירך, שוב אינו מברך, דכל הפחות מדרבנן הוא, וכ"ש דהאידנא בקיאינן בקביעא דירחא וכו'. וקידוש יום ראשון אינו מועיל ליום שני, אבל זמן מועיל. וכן נראה בעיני שאין מברכין זמן בליל יו"ט שני של גליות, דאנן בקיאין השתא בקביעה דיומא ויו"ט ראשון עיקר וכו', לא מצאנו דבר זה בכל התלמוד שיהיו

מברכין זמן שתי פעמים על דבר אחד וכו'. ואין להקשות אם כן למה מקדשין בליל שני מאחר שיו"ט ראשון עיקר. דודאי צריך לקדש מאחר שאנו נוהגין אותו קודש והרי הוא אסור בעשיית מלאכה ואם לא היינו מקדשין ודאי אתי לזלזולי ביה והיו עושין מלאכה וכו'. והרב ר' אביגדור כהן צדק נר"ו השיב לי על ענין ברכת זמן תיקשי לך קידוש עצמו לפי דעתך שאתה עושהו חול ואנו מקדשין אלא הואיל ושלחו מתם עשאוהו מדבריהם כאילו לא בקיאינן בקיבעא דירחא ומעתה לא הוי ברכה לבטלה מי שבירך זמן ביום טוב שני של גליות וכו'. וכן כתבו רוב הגאונים זצ"ל שמברכין זמן ביום טוב שני של גליות ובברכות פוקו חזו מה עמא דבר. מיהו אנו כתבנו מה שנראה לנו בעיני בשר שלנו שאין מברכין זמן בלילי יום טוב שני. וכן מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל שאין צריך לומר זמן אלא ביום ראשון בלבד בכל ימים טובים ותשובתו כתובה לפנינו בערוגה העשירית הלכה רפ"ה ע"כ. הרי ששה"ל האריך שא"צ לברך זמן בכל יו"ט שני, אף שכתב וראה שרוב הגאונים לא ס"ל כן.

ומה שכתב בשם רש"י וציין לדבריו בסי' רפ"ה - שם בענין יו"ט שני של ר"ה הביא בתחלה את דברי רש"י בתשובותיו שפסק והורה לברך גם בליל שני של ר"ה, אולם לבסוף כתב: עוד מצאתי תשובה אחרת בשמו שחזר בו ופסק שלא לברך זמן ביום טוב שני כלל וזה נוסח לשונו: אומר זמן ביום שני של ראש השנה כי יש שהיו אומרים שאין לאומרו משום דקדושה אחד הן לענין ביצה ולאו מילתא היא אלא ודאי צריך לאומרו. ועתה נראה לי שאין צריך לומר זמן אלא ביום ראשון בלבד 'ככל ימים טובים' ע"כ. <u>והנה</u> חזרה זו של רש"י לא נזכרה באף ספר אחר מתלמידיו או מהראשונים, וכפי שציין המגיה לשו"ת רש"י סי' קי"ז עי"ש. ובאמת שיש לעיין אם אכן זו תשובת רש"י, <u>דהא</u> מתשובה זו נראה 'שפשוט' לו שבשאר ימים טובים אין מברכים זמן ביום שני, שהרי כתב 'ככל' ימים טובים, וכל הנידון היה על יו"ט שני של ר"ה. אולם הנידון הוא להיפך, שבשאר הימים יותר יש צד לברך מאשר בר"ה, וא"כ היכי תלי תניא בדלא תניא. <u>ועוד</u>, שהרי המנהג הפשוט בכל ישראל היה לברך ביו"ט שני, ואיך כתב בפשיטות 'ככל ימים טובים', כאילו שפשוט שאינו מברך, וערבך ערבא צריך.

ועכ"פ כדברי ר' אליעזר מוירונא ושה"ל כ"ד <u>הריא"ז</u> בעירובין פ"ג ה"ז, שכתב: אחד ראש השנה ואחד שאר ימים טובים צריך לברך זמן, שהיא ברכת שהחיינו וקיימנו בקידוש היום. 'ואם לא בירך ביום ראשון מברך ביום שיני' או באחד משאר הימים כשיזכור ע"כ. ונראה מדבריו שאם בירך ביום ראשון לא יברך ביום שני.

נמצא שכמה מחכמי איטליה ס"ל שאין לברך זמן ביו"ט שני של גלויות. וא"כ מה שכתב המג"א שטעות ליקח פרי חדש, וביאר מחה"ש משום 'שלכו"ע' צריך לברך - אינו מדויק, דהא יש מעט מהראשונים שסוברים שאין לברך.

ועכ"פ המנהג פשוט כדעת רובא דרבוותא שמרכים שהחיינו בליל יו"ט שני כדי שלא יזלזלו בו.

שהחיינו בליל יו"ט שני של ר"ה

הטור והב"י בסי' ת"ר הביאו את מחלוקת הפוסקים האם מברכים שהחיינו בליל יו"ט שני של ר"ה או לא, ואת הפתרונות של פרי חדש או בגד חדש כדלהלן. אולם נראה שאין זו מחלוקת גרידא של הפוסקים, אלא מחלוקת בין מנהג 'אשכנז' וחכמיה שסברו שאין לברך, לבין מנהג 'שאר עדות ישראל' וחכמיהם שסברו שיש לברך.

מנהג אשכנז וחכמיה שאין מברכים שהחיינו בליל שני של ר"ה

בספר מעשה הגאונים עמ' 37 [ובספר הפרדס לרש"י הלכות ר"ה עמ' רי"ד] מובא שבמגנצא לא אמרו זמן בכוס ובשופר ביו"ט שני של ר"ה עי"ש. ובספר ערכי תנאים ואמוראים [לרבו של הרוקח] ערך רב ייבא סבא כתב: נראה לומר מה שנהגו שלא לברך בליל שני דראש השנה, כי היכי דלא ליתי לידי חורבא, משום דכל ספיקא - לקמן שדינן, וכל ימים טובים כיון שיש בכולן שני בספק אין כאן תקלה וקילקול, אבל ר"ה שלעולם יש למנות ליום הכיפורים שאינו אלא יום אחד עשרה ימים עשו בו היכירא. ואע"פ שר"ה לענין ברכות ותפלות ותקיעות שני ימים, והן קדושה אחת - כ"ש שצריך היכר שלא ימנה מיום שני אלא מיום ראשון. ואף כשתוקעין ביום שני אין מזכירין זמן. אעפ"כ שמעתי שיש מקום שאומרים זמן אף בליל שני של ר"ה ע"כ. והובא בקצרה ברוקח בסי' שע"א בשם רבו ריב"ק משפירא עי"ש. וכ"כ עוד הרוקח בסי' ר"ד שאין אומר זמן לא בקידוש ולא בשופר ביום שני עי"ש. וכ"ד ר' יצחק ב"ר יהודה, רבו של רש"י, וכפי שכתב ואמר בשמו רש"י, כמובא במחזור ויטרי [גולדשמיט] ח"ג עמ' תרצ"ז ובאו"ז ח"ב סי' ק"מ, מטעם שהם קדושה אחת כחד יומא אריכא דמי עי"ש. וכ"ד ראבי"ה ח"ב סי' תקל"ד וכתב: ושאר כל הגאונים ס"ל שאין אומר זמן ביו"ט שני של ר"ה ל"ש בקידושא ול"ש בתקיעתה[א] עי"ש. וכונתו לגאוני 'אשכנז' הנ"ל, ולא לגאוני בבל, וכפי שכתב אפטוביצר בהערתו עי"ש. וכ"ד ר' אביגדור כ"צ המובא בשה"ל סי' רפ"ה עי"ש. וכן דעתו של שה"ל שם, וכן בסי' רפ"ט לענין תקיעת שופר ביום שני עי"ש. ושה"ל עצמו ס"ל שגם בשאר ימים טובים אין מברכים ביום שני, כדלעיל. ומה שהביא שה"ל שם בשם רש"י שחזר בו וגם הוא ס"ל שאין מברכים - עי' לעיל מה שכתבנו בזה.

וראבי"ה שם כתב שמדברי ר' יצחק ב"ר אליעזר הלוי [מרבותיו של רש"י] שמזקיק לומר ביום השני 'ובראשי חדשיכם' כבראשון - משמע שצריך ג"כ לומר זמן בשני עי"ש. אולם אינו מפורש כן בדבריו, ואולי לגבי ברכה לא ס"ל כן אלא רק לענין הזכרה בעלמא, שהרי מנהג אשכנז היה ברור שלא לברך שהחיינו וכנ"ל.

אמנם מצאנו לכמה מחכמי אשכנז 'המאוחרים' שסוברים שכן מברכים שהחיינו. כ"ד ר' שמחה המובא בהגמ"י פ"ג אות ז' עי"ש. וכ"ד מהר"ם כמובא בתשב"ץ סי' ק"כ

א. והובאו דברי 'גאונים' אלו ברא"ש ר"ה פ"ד סי"ד ובטור בסי' ת"ר וברי"ו ובאבודרהם. והב"ח שם הביא שבאגור הנוסח 'אלא' בקידוש ולא בשופר עי"ש. אולם ט"ס הוא. והעיקר הוא 'לא' בקידוש ולא בשופר וכנ"ל.

וז"ל מברך שהחיינו בשני הימים קודם התקיעה ובשתי הלילות בקידוש. אמנם הוא רגיל להמתין מלשתות יין חדש עד ליל שני של ר"ה ומברך שהחיינו לאפוקי נפשיה מפלוגתא כי יש גדולים שאמרו שאין לברך זמן ביום שני. אמנם אפי' לא היה לו יין חדש מברך זמן ע"כ. אולם זהו בעקבות ריבוי הראשונים משאר הארצות שהעלו שכן צריך לומר זמן, כמו שנביא לקמן, שלבסוף הכריע את הכף גם באשכנז. אבל המנהג הקדום באשכנז היה לא לברך שהחיינו, בין בקידוש ובין בשופר וכנ"ל.

מנהג ודעת שאר עדות וחכמי ישראל שמברכים שהחיינו ביו"ט שני של ר"ה

מנהג צרפת וחכמיה. במחזור ויטרי שם מובאת תשובת **רש"י** בזה"ל: ולומר זמן ביום טוב שני של ראש השנה נוהגין אנו במקומינו ובכל המקומות שעברתי בהם. ואין חילוק בין שני ימים טובים של ראש השנה לשני ימים טובים של גליות אלא לענין ביצה לאסור את של זה בזה עי"ש. ובאו"ז שם כתב שבתשובות כתוב **שרשב"ם** ס"ל כן ושכ"ד רש"י. וכ"כ **ה"ר מאיר בן רבינו אליהו** זצ"ל בשם **רבינו יוסף טוב עלם** זצ"ל ושכ"ד **ר' יעקב הקדוש מקורביל** עיש"ב. וכ"ד **ר"פ** בהגהותיו לתשב"ץ סי' ק"כ עיש"ב. וכ"ה בספר **המחכים** לענין קידוש, ונראה מדבריו בהמשך שה"ה גם לענין התקיעות עי"ש. וכ"כ **המנהיג** בהלכות ר"ה [עמ' ש"י במהדורת מוה"ק]: שלענין זמן מברכין בכל ימים טובים בין של גליות בין שלר"ה בשני לילות. כך קיבלתי בצרפת בשם רבינו יוסף טוב עלם ובשם רבינו יעקב זצ"ל. אב"ן. וכן מנהג צרפת ובפרובינצא ע"כ.

מנהג פרובנס וחכמיה. מלבד עדות המנהיג הנ"ל, כ"ד בעל **העיטור** דף ק"ד ע"ג: ואומר זמן בשני יום טוב אעפ"י שקדושה אחת הן - כשני יום טוב של גליות דמי עי"ש. וכ"כ **המאירי** בחיבור התשובה עמ' 382 שאנו נוהגים כן ואין אנו מחלקים שום חילוק בתפלה בין ראשון לשני עי"ש. וכ"כ **האר"ח** בדיני תפלת ר"ה אות ג': ומנהגנו בכל אלה הארצות לאמרו ביום שני בין בקדוש בין בתקיעה ע"כ.

מנהג קטלוניא וחכמיה. כ"ד **ר' יהודה אלברצלוני** [בעל ספר העתים] המובא בחבור התשובה למאירי עמ' 382 עי"ש. וכ"ד **הרשב"א** בתשובה ח"ז סי' ט"ו ושכן נהגנו במקומותינו אנו ואבותינו עי"ש [וכ"כ בספר צרור החיים דרך ד' סי' ד' בשם רבו הרשב"א. ובסי' ו' כתב בשמו שגם בתקיעת שופר י"ל זמן עי"ש]. וכ"ד **הריטב"א** בר"ה ל"ד ע"א ושכ"ד רבותיו ובעה"ט עי"ש. וכן האריך בזה **הריב"ש** בתשובה סי' תק"ה וכתב שהאחרונים הכריעו כדברי האומר שמברכים וכן עיקר, והאריך בזה וסיים: ומכל אלו הראיות נ"ל שראוי לאומרו כמו שהכריעו האחרונים ז"ל, וכן מנהג בקטלוניא, וכן בארצות אלו [כנראה בחבל 'ארגון'. מקום תשובה זו היא העיר 'אושקה' שבחבל ארגון]. ושמעתי שאף קצת מן החכמים שדעתן שלא לאמרו מ"מ לצאת ידי כולם היו מביאים לפניהם פירות חדשים וכו' עי"ש. וכן **הרשב"ץ** בסוף חידושיו לר"ה הביא המחלוקת וכן את עצת הרא"ש להביא פרי חדש, וסיים אבל אנו נהגנו לומר זמן בין בשופר בין בקידוש וכן דעת נוטה ועיקר עי"ש. וכ"כ עוד בתשובה ח"ג סי' קי"ד עי"ש. וכ"כ עוד בנו **הרשב"ש** בתשובה סי' תל"ב ותרי"ט עי"ש.

ובסידור זכר צדיק כת״י הביא את דברי הרא״ש שטוב להביא פרי חדש, ולאחר מכן הביא את דעת רש״י והראשונים דעמו שמברכים, והביא שכן ענו לר׳ יעקב ממרויש בחלום מן השמים, וסיים: ולי הכותב נראה הואיל ונפק מפומייהו דעשרה רברבי ומפומא דקודשא בריך הוא ראוי לקיים את דבריהם ולומר בו זמן ע״כ.

מנהג ארצות המערב והמזרח. **הרמב״ם** בתשובה [בלאו] סי׳ קי״ג נשאל לענין שהחיינו בליל שני של יו״ט והשיב: כל לילה יברך שהחיינו בליל ראשון ושני אפילו בשני י״ט של ר״ה וכך היו עושים כל חכמי המערב ע״כ. ושה״ל בסי׳ רפ״ה כתב שמצא כן **בתשובת הגאונים** עי״ש.

נמצא, שבכל העולם מלבד באשכנז נהגו לברך שהחיינו בליל שני של ר״ה, ולא פקפקו בזה כלל, וגם באשכנז בדורות המאוחרים קיבלו מנהג זה, וכדלהלן.

הטעם שמברכים שהחיינו בליל שני

אלא שהראשונים הוצרכו להסביר מדוע באמת מברכים בליל שני, הרי קי״ל בביצה ד׳ ע״ב שביצה שנולדה בראשון אסורה בשני משום שיום ארוך אחד הם, כיון שמתחלה לא מחמת ספק התחילו לעשותן, שהרי אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש עי״ש וברש״י, וא״כ א״צ לומר שהחיינו ביום השני. ונאמרו בזה כמה ביאורים בראשונים;

בעיקר התקנה יום שני היה היום העיקרי

רש״י בתשובה המובאת במחזור ויטרי ובשא״ר כתב: לעניין זמן מה נפשך, אי ספיקא הוא - אמרינן זמן כשל גליות. ואי אמנהגא דב״ד סמכינן שהיו נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש - אומרין זמן דהא מיום שני היו מונין תיקון המועדות והוא עיקר ראש השנה וצריך לומר בו זמן וכן הלכה ע״כ. וראבי״ה שם הביא כן גם בשם ריב״א, וכתב: ומיהו לבי נוקף על דבריהם, כיון דאנו נוהגין למנות ליום כיפור וחג הסוכות מיום ראשון - נראה דראשון עבדינן עיקר ע״כ. אולם **ר״פ** בהגהות התשב״ץ סי׳ ק״כ עמד בזה וביאר את דברי רש״י בזה״ל: ואע״ג דלאחר חורבן הוי יום ראשון עיקר כדאמרינן משחרב ביהמ״ק התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו מקבלין את העדים כל היום כולו, מ״מ מה שאנו נוהגים בהן קדושה אחת היינו מחמת תקנה הראשונה שהתקינו שלא יהיו מקבלים עדות לאחר המנחה ואז הוי יום שני עיקר כדאמרינן התם שלא היו נוהגין אותו היום קודש רק שלא יזלזלו בו משום שהתחילו לנהוג בו ביום קדש בבקר שהיו מצפים לביאת העדים קודם המנחה ע״כ. וכ״כ **ר׳ שמואל** המובא באו״ז ח״ב סי׳ ק״מ עי״ש.

יומא אריכתא לחומרא ולא לקולא

כמה ראשונים כתבו טעם שמועיל לבני חו״ל, שאצלם בכל מקרה יש ספק. המאירי בחיבור התשובה עמ׳ 382 הביא בשם הר״י **אלברצלוני** שכתב כך: מאחר שמגזרת

הכתוב אין קדושה אלא ליום אחד, ומספק הוא שקבעוה לשנים - דינו כראשון לכל דבר. ובזה"ז ג"כ שמתורת מנהג אנו מחזיקים בקדושת שני ולא מכח ספק - מ"מ אנו נוהגין בו כהלכותיו של ראשון, שהרי במנהג אבותינו אנו צריכין להחזיק בקדושתו, וכבר היו הם נוהגין בו כראשון. ועוד טעם כתב שאין קדושתם קדושת יום אחד שהרי אסור לאפות מיו"ט לחברו עי"ש. וכ"כ יותר באורך **הריב"ש** בסי' תק"ה, וז"ל הנה הרחוקים היו עושין לעולם שני ימים טובים של ר"ה כשתי קדושות מספק, כמו שאר ימים טובים, ואז היו אומרים זמן אף בשני. וא"כ כשהתקינו אחר כן שלא יהו מקבלין העדים מן המנחה ולמעלה וכשהיו באים מן המנחה ולמעלה היו עושין שני ימים בקדושה אחת, מ"מ עדין לרחוקים מבית הועד הספק במקומו עומד שמא לא באו עדים כל היום ההוא והשני קדש והראשון חול. ואעפ"י שהחמירו בתקנה ההיא לעשותם קדושה אחת, מ"מ מה שהוא חובת היום מחמת הספק אי אפשר לבטלו עי"ש. אולם סברות אלו לא יהנו לדידן בני א"י שמעיקרא לא עושים מחמת ספק אלא מחמת ודאי, ולזה צריך את טעמו של רש"י.

הבאת יין או פרי או מלבוש חדש בשעת הקידוש בשביל להסתלק מן הספק

לאור האמור לעיל שבכל עדות ישראל נהגו בפשיטות לברך שהחיינו בליל שני מלבד באשכנז בתקופה הקדומה, מובן מדוע דוקא מהר"ם והרא"ש הוזקקו להציע פתרון של הבאת פרי או יין או מלבוש חדש בשביל להסתלק מן הספק, וכדלהלן, שהרי אצלם היה בזה ספק, שמצד אחד מנהגם הקדום ודעת חכמיהם הקדומים היה שאין מברכים שהחיינו, ומאידך רוב החכמים סבירא להו שכן יש לברך, וכך היתה דעתו האישית של מהר"ם, ולכן הוצרך לעשות איזה טצדקי לצאת יד"ח מנהג אשכנז הקדום.

בירור דעת מהר"ם

הגמ"י בהלכות שבת פכ"ט סוף אות ז' כתב כך: מהר"מ מברך זמן גם ביום טוב שני כרבותינו דלעיל. וכדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא מכוין בכל יכלתו שיהא לו באותה שעה 'מלבוש חדש' או יין חדש כשמקדש שעתה צריך לברך עליו זמן בלאו הכי ובתקיעתו הנהיג בהדיא לברך זמן גם בשני ע"כ. וגם האגודה בפסחים פ"י אות ע"ה כתב: וכדי לאפוקי מפלוגתא מחזירין אחר תירוש 'או מלבוש חדש או פרי חדש' ע"כ. וכן הרא"ש בר"ה פ"ד סי' י"ד לאחר שהביא את המחלוקת כתב: וטוב שיקח אדם 'פרי חדש' ויניחנו לפניו ויברך שהחיינו ויהיה דעתו על הפרי ויצא ידי ספק וכן היה אומר רבינו מאיר ז"ל ע"כ. וכך היה מנהגו של בעל ספר מצוות זמניות הלכות ר"ה וז"ל: ואני נוהג כן תמיד כשיש יין חדש. וכשלא היה לי יין חדש אביא לפני פירות חדשים כמו חבושים או רמונים ונברך עליו שהחיינו כדי להסיר הספק ע"כ.

אולם בשאר המקורות בשם מהר"ם לא מוזכר 'מלבוש או פרי חדש' אלא רק 'יין חדש'.

בתשב"ץ סי' ק"כ איתא: אמנם הוא [מהר"ם] רגיל להמתין 'מלשתות יין חדש' עד ליל שני של ר"ה ומברך שהחיינו לאפוקי נפשיה מפלוגתא וכו' עי"ש. וכלשון הזו איתא

במרדכי בסוכה רמז תשס״ח עי״ש. וכ״כ בספר מצוות זמניות שם וז״ל: והגיד לי אבא מארי ז״ל בעד ר׳ מאיר הלוי ז״ל, כי בגלל זה הספק היה נוהג לקדש בליל שני של ר״ה ביין חדש, והיה אומר שהחיינו עי״ש. ועפ״י שלשה עדים יקום דבר שמהר״ם היה מחזר דוקא על ״יין׳ חדש ולא על פרי או מלבוש חדש, דאל״כ לא היה צריך למנוע עצמו במשך כל הקיץ מלשתות יין חדש, שהרי פירות חדשים מצויים בתקופה זו וכן בגד חדש, וטעמא בעי.

הפקפוקים שיש בעצה של הבאת פרי או מלבוש חדש

ובאמת שמצאנו כמה פקפוקים בהבאת פרי חדש או יין חדש.

הרשב״ש בתשובה סי׳ תל״ב כתב: ולענין שיניח פרי חדש לפניו - לא הסכים בזה א״א הרשב״ץ ז״ל, שכיון שאינו חובה הוה ליה הזמן הפסק בין הקדוש והשתיה ע״כ[ב]. ולכאורה היא קושיא אלימתא על דעת הרא״ש וסיעתו.

ונראה ליישב שהרא״ש לשיטתו במקום אחר ש׳ברכה׳ לא הוי הפסק.

האם ברכה אחרת בין ברכה למצוה הוי הפסק או לא

הב״י ביו״ד סי׳ י״ט ס״ה הביא את דברי <u>הרא״ש</u> בחולין פ״ו ס״ד שדן במי שבירך ושחט בין כיסוי הדם לכיסוי הדם, האם ׳ברכת השחיטה׳ היא הפסק בין הכיסויים וצריך לברך שוב על הכיסוי או לא, וכתב הרא״ש: ואפילו במקום שמברך על השחיטה - **ברכות לא הוי הפסק** כל שלא סח שיחת חולין כדאשכחן (פסחים ק״ב ע״ב) ביקנה״ז דלא הוי הנך ברכות הפסק אחר בורא פרי הגפן עכ״ל. וכ״כ עוד ראשונים בחולין פ״ו ע״ב. כ״כ <u>הר״י מלוניל</u> שם, וז״ל והברכה עצמה שמברך על כסוי הדם בין שתי השחיטות לא הוי הפסק, דאע״ג דלענין תפלין אמרינן שח בין תפלה לתפלה מברך שתים ואם לא שח מברך אחת, לא דמי שיחת חולין לדיבור של מצוה דהא ת״ל הא כמה ברכות מברכין אחר בורא פרי הגפן כל יקנה״ז ש״מ דברכת מצוה לא הוי הפסק עי״ש. וכ״כ הארח״ח דיני כיסוי הדם אות א׳, וז״ל והרדב״ל [בעל <u>המכתם</u>] ז״ל כתב ועוד מצאתי ראיה דברכות לא הוי הפסק דהא יקהנ״ז אע״ג דמשתי וברוכי בהדי הדדי לא איפשר כ״ש הכא דאיפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא אבל שיחת חולין ודאי מפסקא ועבירה היא בידו עי״ש.

ובאמת מצינו כן בעוד ראשונים גבי עניינים אחרים. <u>האגודה</u> במסכת סוכה בסי׳ מ״ג גבי ברכת שהחיינו בליל יו״ט שני של סוכות כתב שאפי׳ בליל יו״ט שני של סוכות שאינו צריך זמן בשביל סוכה, אעפ״כ מברכים סוכה ואח״כ זמן, ולא הוי ברכת סוכה

ב. ובחידושיו לר״ה בסופו הביא הרשב״ץ את דברי הרא״ש שהיה מברך על פרי חדש שהחיינו, וכתב אבל אנו נהגנו לומר זמן בין בשופר בין בקידוש וכן דעת נוטה ועיקר ע״כ. ונראה שאת חידושיו כתב בצעירותו ועוד לא העיר על מנהג זה אלא רק כתב שמנהגם לא כך, אולם לאחר מכן התחדשה לו קושיא זו, וזה מה שהעיד בנו וכנ״ל.

הפסק בין הקידוש ובין זמן מידי דהוי איקנה"ז דלא קאי זמן אהבדלה ואפילו הכי לא הוי הבדלה הפסק עי"ש. וכ"ה במהרי"ל בהלכות סוכה בהגהה ממנהגי מהרא"ק כנ"ל, שאין קפידא בהפסקת ברכות וראיה לדבר יקנה"ז, עי"ש.

והאבודרהם וריו"ז בהלכות מילה גבי מוהל שיש לו למול ב' או ג' תינוקות יחד כתבו שמברך ברכה אחת ולאחר מכן ברכת אשר קידש ידיד ולאחר מכן מל את השני ללא ברכת על המילה. ואין קרוי הפסק והסח הדעת ברכת אשר קידש ידיד מבטן שמברך אחר כל מילה שהרי ביקנה"ז הברכות אינן הפסק בין בפה"ג ובין השתיה ע"כ. ומבואר כנ"ל שאין ברכה חשיבא הפסק אפילו שאינה מענין הברכה הראשונה, דהא ברכת אשר קידש ידיד של הראשון אינה קשורה למילת השני.

והב"ח בסי' תרכ"ד דן בענין ברכת הבשמים במוצאי יוה"כ, שנחלקו הראשונים האם מברכים או לא, ופסק הב"ח שמברכים, והוסיף שלא שייך כאן סב"ל משום שהוא נהנה מהבשמים. והט"ז הקשה הרי הוי הפסק בין הגפן להבדלה, ועי"ש מה שתירץ. ולפי היסוד הנ"ל שברכה לא הוי הפסק, אתי שפיר דברי הב"ח.

ולפי היסוד הנ"ל של הרא"ש וסיעתו שברכה לא הוי הפסק, מיושבת קושיית הרשב"ץ הנ"ל על הבאת הפרי חדש, דאף שאינו מן הענין - לא הוי הפסק.

והנה הראשונים הנ"ל כתבו בתחלה ששיחת חולין הויא הפסק, ומזה משמע לכאורה ששיחת מצוה, אף שאינה ברכה, לא הוי הפסק. אולם מסיום דבריהם ומהראיה מיקנה"ז נראה שרק ברכה לא הוי הפסק. ובאמת שבשו"ת פלא יועץ סי' ט"ז עמ' 281 כתב בדעת הרא"ש שרק ברכות לא הוו הפסק אבל עניית קדושה ואמן וכדומה הוי הפסק כדכתב הרא"ש גבי ענית אמן וקדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש עי"ש. וכ"כ מדנפשיה ר' שלמה דב שפירא בירחון הפרדס תשט"ז שנה ל' סי' ע"ו, והוסיף באור בחילוק הנ"ל וז"ל ברכה ב' שהפסיק בה בין ברכה לעשייה תרווייהו הן ברכות אף דזו ברכת המצוה וזו ברכת השבח וחלוקין הן אבל בגוף ענייניהן אינן חלוקין דבשניהן פותח בברוך ומזכיר בהן שם ומלכות ושבח דמרי הן לכך לא נראה ברכה אחת כהפסק לברכה אחרת משא"כ עניית קדיש וקדושה חלוק לגמרי מברכה לכך הוי הפסק יותר, עי"ש עוד.

אולם הרשב"ץ והרשב"ש הנ"ל לא ס"ל כן, וכנראה שדעתם היא כמו שכתב בחידושי הר"י **מנרבונא** [תלמיד הרמב"ן] גבי כיסוי בין שחיטה לשחיטה, וז"ל ואי קשיא לן ליהוי ברכת הכסוי הפסק י"ל 'דכל שיחה דמצוה שהיא צורך המצוה' אינה הפסק מידי דהוה איקנה"ז עי"ש. ומדויק מדבריו שרק בכה"ג שהכיסוי הוא צורך השחיטה לא הוי הפסק, אבל ברכת השחיטה בין ב' הכיסויים, שאינה צורך הכיסוי הראשון, שפיר הוי הפסק.

והנה כשמברך שהחיינו על 'יין חדש' אין בזה בעיה של הפסק, גם לדעת הרשב"ץ וסיעתו, מידי דהוי אכל ברכת שהחיינו על טלית חדשה שאנו מברכים לאחר ברכת להתעטף בציצית, וכן באכילת פרי מברכים שהחיינו לאחר ברכת הנהנין, שכיון שהוא צריך לשתות

ולאכול וללבוש - ברכת השהחיינו נצרכת כעת ואין היא חשובה הפסק. ואע״פ שאין צריך לזה ראיה - מ״מ יש לזה ראיה מדברי הרשב״ץ בתשובה ח״ג סי׳ קי״ד שכתב ויש מסתפקין בזה ומקדשין על ״יין חדש׳ כדי שתעלה ברכת זמן על היין דאקרא חדתא אמרינן זמן ע״כ. ולכאורה סותר לעדות בנו הרשב״ש. אולם לפי הנ״ל אתי שפיר, דהרשב״ץ בתשובה קאי על ״יין חדש׳ שמקדש עליו ומברך עליו שהחיינו, אולם הרשב״ש מיירי ׳בפרי חדש׳, ושם אינו קשור לקידוש כלל, דהא לא מקדש עליו ולא יכול לברך על משהו אחר בין הקדוש לשתיה, ובזה ס״ל דהוי הפסק.

אלא דאנן קי״ל שאין מברכים על יין חדש אם אכל ענבים חדשים ובירך עליהם שהחיינו, וכפי שפסק השו״ע בסי׳ רכ״ה ס״ה. ועי״ש בכה״ח באות ט״ל שכתב שאף שלא אכל ענבים - לא שמענו ולא ראינו מי שבירך שהחיינו על יין חדש משום שאינו ניכר בין חדש לישן עי״ש. ולטעם זה אף על תירוש חדש אין לברך משום שגם הוא לא ניכר בין חדש לישן בזמננו, וכפי שהביא הפסקי תשובות שם באות ט״ז בשם שו״ת שבט הקהתי ח״ד סי׳ ע״ג עי״ש. וא״כ עצה זו לא תיכון לדידן [אא״כ יסחוט ענבים בביתו ללא חומר משמר וכדומה שניכר חידושו, ולא יאכל ענבים כל הקיץ].

והעצה של הבאת פרי או בגד חדש - לאור האמור היא שנויה במחלוקת הפוסקים האם מהני, או שאדרבה יש בה חשש הפסק בין הברכה לשתיה.

הפסק בין ברכת שהחיינו לאכילת הפרי

בקונטרס חידושי דינים לרבני ירושלים הקדמונים, הנדפס בסוף ספר חיים וחסד [מוסאפיה, ליוורנו תר״ד] באות מ״ט מובא כך: אמר כמהר״א אבזרדאל [ממגורשי ספרד שעבר לירושלים] שמה שלוקחים פרי חדש בליל ב׳ של ר״ה וכשמקדשים מסתכלים בו ואומרים שהחיינו כדי לצאת ידי ספק ברכת שהחיינו - מנהג בורות הוא, כי כיון שכבר ראהו למה יברך עליו עתה שהחיינו? אלא אח״כ בשעת האוכל יאכל ממנו ויברך עליו שהחיינו ע״כ. וכונתו היא, שכיון שכבר ראהו פעם אחת - לא יתכן לברך עליו כעת מדין ׳הרואה׳ פרי חדש. אלא יש לברך בשעת ׳האכילה׳, והרי אינו אוכלו כעת, אלא שותה את היין, ולכן מנהג בורות הוא. ובאמת שהמחצית השקל בסי׳ ת״ר אות א׳ עמד בזה וכתב: דעתי העניה נוטה לאכול הפרי מיד אחר הקידוש וברכת שהחיינו קודם נטילה, דהא באנו לצאת ידי האומרים דאין לברך זמן בליל שני, א״כ שהחיינו לא בא אלא בשביל הפרי, ואיך יפסיק בין שהחיינו לאכילה בנטילה וברכה וברכת המוציא עי״ש. וכ״כ בספר שלחן מלכים [בויאנו] שם וז״ל ונוהגים ליקח הפרי בידו או להניחו לפניו ואומר שהחיינו בקידוש ומכוין על היום ועל הפרי ואח״כ מברך ברכת הפרי ואוכלים הפרי קודם נטילה ע״כ [וכ״כ מדנפשיה מרן הגרע״י זצ״ל בהערותיו לקונטרס דינים הנ״ל שנדפסו בשו״ת יחו״ד ח״ז עי״ש]. ועדיין לא איפרק מחולשא, דהא מפסיק בשתיה בין ברכת שהחיינו לאכילת הפרי, וכפי שהוכיחו האחרונים מדברי רש״י בעירובין נ׳ ע״א שהפסק במעשה הוי הפסק עי״ש.

נמצא שהבאת הפרי חדש בשביל לפטור את ברכת שהחיינו יש בה עיקולי ופשורי, ואדרבה יש חשש שלאחר מכן כשיאכל את הפרי - יאכלנו ללא ברכת שהחיינו כראוי וכנ"ל.

ההלכה והמנהג בדורו של הב"י

בדור של גירוש ספרד התפשט המנהג כדעת הרא"ש, שהיה רבם של בני ספרד, והנהיגו לחוש לדעתו, וכפי שכתב הב"י בסי' ת"ר: והעולם נוהגין לחזר אחר פרי חדש כדי לברך עליו זמן בקידוש ע"כ. וגדולה מזו נמצא בסידור משנת רפ"ד עמ' רצ"א בזה"ל: ובליל שני יקדש כמו ביום ראשון, 'אך אין לומר זמן כי אם על פרי חדש' ע"כ. ומבואר שנקטו זאת 'לעיכובא' ממש. וכך מתבאר גם מדברי מהר"א אבזרדאל שהבאנו לעיל [שהוא היה ממגורשי ספרד] שכך היה המנהג, שכתב 'מה שלוקחים פרי חדש וכו" עי"ש.

ומאידך, מנהג ארצות המזרח בדור ההוא נשאר כמנהג הקדום, וכפי שנמצא **בסידור כמנהג ארם צובה משנת רפ"ז** ח"ב עמ' תקי"ב בזה"ל בליל שני של גלויות מתפללין כמו בליל ראשון לא פחות ולא יותר, בין בתפלה בין בקדוש 'בין בזמן' ע"כ. וכן מתבאר מדברי ספר **היכל הקדש** למהר"ם אלבאז [ממרוקו, בן דורו של הב"י] שכתב ליל שני מתפללין כמו ביום ראשון, ואומרים זמן על הכוס אע"פ שאין לו פרי חדש ע"כ. ולא כתב שלכתחלה יביא פרי חדש ורק אם אין לו - אעפ"כ יברך שהחיינו, ונראה מדבריו שלכתחלה מברכים גם ללא פרי חדש. וכ"ד **רבינו האר"י** בשעה"כ בדרושי ר"ה בהקדמה [דף צ' ע"א] שכתב: בליל הב' של ר"ה צריך לברך ברכת שהחיינו בקידוש של הלילה, ואין צורך לחפש אחר פרי חדש כלל ע"כ. ולא ברור אם אמרה לפי הפשט או לפי הקבלה. ועכ"פ כך דעתו, כמנהג ספרד הקדום.

והברכ"י בסי' ת"ר הביא דעה זו בשם 'יש אומרים' שאף לכתחלה אין להקפיד על פרי חדש, וכתב 'וכן נוהגים קצת'. ובספרו **מורה באצבע** אות רס"ה כתב להדיא בתור פסק הלכה: גם בלילה ב' של ר"ה יאמר שהחיינו בקידוש 'ואין צריך לפרי חדש' ע"כ. וכן היה נוהג **הגר"א**, כמובא במעשה רב אות ר"י וז"ל בליל שני מברך זמן אף בלא פרי חדש. ופעם אחד ביום ראשון לפנות ערב הביאו לו דורון פרי חדש לברך עליו שהחינו בערב והוא תיכף כשראה אותו בירך עליו זמן, כמנהגו לברך שהחינו בשעת הראיה ע"כ.

הן אמת שרוב האחרונים נקטו בפשיטות כדעת השו"ע שיש לחזר אחר פרי חדש לכתחלה. אולם רובם לא עמדו בבעיות שהצגנו לעיל. והמעט שעמדו בהם - התשובות שכתבו יש בהן מן הקושי וכנ"ל. ויותר מזה, לפי האמור - מה שהנהיגו בספרד עפ"י דברי הרא"ש להביא פרי חדש הוא תמוה, דהרא"ש כתב כן רק למנהג אשכנז, שבתחלה לא היו מברכים כלל, ואצלם הוא בגדר 'ספק', ולכן צריך לעשות טצדקי להסתלק מן הספק, אבל בשאר הארצות וספרד מכללם שלא היה ספק כלל, ונהגו מקדמת דנא לברך - מדוע שיתחילו להסתפק ולהביא פרי חדש. וזו הסיבה שהריב"ש והרשב"ץ והרשב"ש, אע"פ שראו את דברי הרא"ש, מ"מ כתבו שמנהגנו לברך ללא פרי חדש ולא חששו לדבריו.

שהחיינו בתקיעת שופר ביום שני של ר"ה

המעיין בדברי הראשונים שהבאנו לעיל יראה שכמעט כולם ס"ל להשוות ביניהם, שלסוברים שאין לברך בקידוש [שזה מנהג אשכנז הקדום] ה"ה גם בתקיעות. ולסוברים שיש לברך בקידוש [מנהג אשכנז המאוחר, ומנהג צרפת] ה"ה גם בתקיעות. לבד מהגמ"י בפ"ג מהלכות שופר אות ז' שכתב שאפילו החולקים על רש"י [וס"ל שאין מברכים שהחיינו] - היינו דוקא בקדוש, אבל בתקיעה מודו, דהיום אין יוצאין בתקיעה של אתמול ולא אמרינן יומא אריכתא הוא וה"ה נמי בברכת תקיעה ע"כ. והשעה"צ בסי' ת"ר אות ה' כתב על דבריו: ולא אבין היטב, דהא גם לענין קידוש אנו חייבים לעשות ביום שני בפני עצמו, ואפ"ה סבירא לה דכיומא אריכתא דמיא ע"כ.

והב"י בסי' ת"ר כתב איפכא, וז"ל: והעולם נוהגין לחזר אחר פרי חדש כדי לברך עליו זמן בקידוש, אבל בשופר אין מברכין זמן כלל בשני אלא אם כן חל יום טוב ראשון בשבת ע"כ. וכ"כ האגור בסי' תתקכ"א שכן מנהג בעלי הנפש שבאשכנז, והובא בב"ח שם.

ובביאור מנהג זה כתב הב"ח: דכיון דאנן בקיאין בקיבועא דירחא ויו"ט שני אינו אלא דרבנן - אתי זמן דרבנן שעל הקידוש ומפיק זמן דשופר דהוא נמי מדרבנן ביום שני, אבל ביום ראשון דשופר מדאורייתא הוא - לא אתי זמן דרבנן שעל הקידוש ומפיק זמן דשופר דאורייתא עי"ש. וכתב המאמ"ר שטעם נכון הוא. אולם נראה שהב"ח אמנם כתב כן לשיטתו במקום אחר, אך למעשה טעם זה אינו נכון לדידן, וכפי שנבאר בס"ד.

ברכת שהחיינו על שופר ולולב

הנה <u>בה"ג</u> ריש הלכות סוכה כתב [והוא מהלכות פסוקות]: והשתא דאמר רב אשי [סוכה מ"ו ע"א] חזינא ליה לרב כהנא דמסדר לה לכולהי אכסא דקידושא, הילכך זמן, בין דעושה סוכה לעצמו ובין דעושה לולב לעצמו, לא צריך למימר, דסגיא ליה בדכסא ע"כ. ומבואר מדבריו שלא מברכים זמן בנטילת לולב, דהזמן של הכוס פוטרו. וכן <u>רע"ג</u> בסידורו לא הזכיר שמברכים שהחיינו בנטילת הלולב, אולם בתקיעת שופר כתב שמברכים שהחיינו. ובאמת שכ"כ להדיא <u>מר מבורך ב"ר דוד</u> <u>הבבלי</u> בשאלתו לרב נסים גאון שהובאה בראבי"ה ח"ב סי' תקל"ד ובעוד ראשונים [ונדפסה במלואה בתשובות הראב"ד סי' ח']: מ"ט מברכים ביום ר"ה בשעת התקיעה שהחיינו ולא מברכין בשעת נטילת לולב אלא על נטילת לולב בלבד עי"ש. <u>ורב נסים גאון</u> השיב לו ע"פ הבנתו בגמ' בעירובין מ' ע"ב דה"ט דשופר בעי זמן מפני שזמן דר"ה ויוה"כ לאו דאורייתא דלאו רגלים נינהו, אבל שופר דר"ה דאורייתא הוא הלכך לא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא אבל זמן דסוכה שהוא דאורייתא מפיק לזמן דלולב עיש"ב. ומדברי <u>ראבי"ה</u> שם, <u>האו"ז</u> בח"ב סי' ק"מ <u>והמרדכי</u> מכת"י לסוכה מ"ו ע"א [שהובא בב"ח בסי' תקפ"ה] שהביאוהו בשתיקה - נראה שהם מסכימים עמו, וכנראה לא בירכו שהחיינו בנטילת הלולב. [ועי' בתשב"ץ סי' קנ"א איך שהביא את דברי רנ"ג, ושם מתבאר שבירכו על הלולב ביו"ט ראשון ולא ביו"ט שני עי"ש].

אולם שא"ר פליגי וסברי שמברכים זמן בלולב אף שבירך בלילה על הסוכה. הנה בסידור **רס"ג** כתב שמברכים זמן גם בשופר [עמ' רי"ח] וגם בלולב [עמ' רל"ז] עי"ש. וכ"כ **ריצ"ג** עמ' צ"ט, וז"ל ואמר רבינו סעדיה א"צ לברך בשעת עשיה. והרגיל לברך שתים בשעת נטילה דיו ולא תסגי ליה בזמן דמאורתא ודומיא דתקיעת שופר דמברכינן בשעת תקיעה ולא סגי ליה במאורתא ע"כ. וכ"כ **העיטור** בהלכות סוכה דף ע"ח ע"ג על דברי בה"ג הנ"ל: ומסתברא דזמן דאמרי אכוס פטר זמן דעשיית סוכה שעומד ויושב בה ומצותה בלילות כבימים, אבל זמן דלולב לא פטר כדאיתא בלולב ע"כ. וכוונתו למה שכתב בהלכות לולב דף פ"ז ע"ב, עי"ש שגם האריך בזה. וכן תמה ע"ד בה"ג הנ"ל, **ר' שלמה ב"ר שמשון** המובא ברא"ש בסוכה פ"ד סי' ב', שהרי בלולב מפסקי לילות מימים עי"ש. וכ"כ **הראב"ד** שהובא בארח"ח הלכות ברכות אות ע"ג, וז"ל וזמן דליל חג הסוכות עולה ליו"ט ולסוכה אם ישב בה בלילה, אבל אינו עולה ללולב. וזמן דר"ה עולה ליו"ט ואינו עולה לשופר. דכיון דאין מצותן בלילה זמן דיו"ט שבירך בלילה אינו עולה להן[ג] ע"כ. וכ"כ **המנהיג** בסוף הלכות סוכה לאחר שהביא דברי רנ"ג, וז"ל ואני נפלאתי כי בכל הגלות אומר זמן בלולב או בעשייתו או בנטילתו וכו'. ועוד דכיון דזמן דר"ה ויוה"כ מדרבנן ודשופר נמי מדרבנן וליפטר בכסא דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. אלא מאי אית לן למימר דזמן דכסא לא יכול למיפטר זמן דשופר לפי שאין מצוות שופר בלילה אע"ג דהכל דרבנן, הם הכי נמי לא אתי זמן דסוכה דאוריתא לאפוקי זמן דלולב דאורייתא לפי שאין מצות לולב בלילה וכו' עי"ש. וכ"כ גם **הריטב"א** בר"ה ל"ד ע"א בפשיטות עי"ש. וגם שאר הראשונים כתבו בפשיטות שמברכים זמן בלולב אף שברכו על הסוכה. וכן מנהגנו, וכמו שפסקו הטוש"ע בסי' תרנ"א ס"ה.

והנה הב"ח בסי' תקפ"ה הביא את דברי המרדכי בשם רנ"ג הנ"ל בטעם הדבר שמברך שהחיינו על תקיעת שופר עי"ש. ודבריו צע"ג, דהא אנן נהגינן לברך שהחיינו גם בלולב וכמו שפסקו הטוש"ע בסי' תרנ"א, וא"כ ע"כ שהטעם לדידן הוא לא משום דאוריתא ודרבנן, אלא משום שאין זמן השופר והלולב בלילה ולכן לא יכול הזמן של הלילה לפוטרם וכנ"ל.

ולפ"ז גם מה שביאר הב"ח בסי' ת"ר בטעם של ברכת שהחיינו של היום השני שנפטרה בקידוש כיון ששניהם דרבנן - אינו נכון לדידן, דהא אנן לא סבירא לן חילוק זה, ובין בשניהם דאוריתא ובין בשניהם דרבנן - אין שהחיינו של לילה פוטרת שהחיינו של יום שאין זמנה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע לא מברכים שהחיינו בשופר, ובקידוש מברכים.

שהחיינו על מצוה פוטר גם אם לא נעשה בזמנו

אולם כבר עמד בהסבר הדברים **הריטב"א** בר"ה ל"ד ע"א, וז"ל ונהגו במקצת המקומות

ג. וע"ע בתשובות ופסקים לראב"ד סי' ח' שהביא את דברי רנ"ג הנ"ל ונשאר בצ"ע ממנהגנו שמברכים שהחיינו בלולב מה טעם הדבר, וכבר כתב בהערה שם שנראה שאין אלו דברי הראב"ד דלאו חתים עלה עי"ש.

לומר זמן גם על השופר ביום שני כשם שכופלין אותו בליל ב׳ לקדושת היום, ואינו נכון שהרי לענין זמן של מצוה כל שאמרו פעם אחת יצא כשם שאמרו בעשה סוכה ולולב שאומר זמן בשעת עשיה עליהם ושוב אינו אומר עליהם בשעת מצותן, וכדאי הוא זמן שאמר ביום א׳ על השופר שיפטרנו כמו בזמן שאומר על הלולב בחול בשעת עשיתו כנ״ל[ד]. ואעפ״כ אין מבטלין מנהג בדבר ע״כ. וכ״כ מדנפשיה בשו״ת בית דוד סי׳ תי״ז עי״ש.

והנה בספר חזון עובדיה ימים נוראים עמ׳ קס״ה הבין בכונת הריטב״א והב״ד הנ״ל, שהברכה בשעת ׳עשיית׳ השופר כמו שמברכים בשעת עשיית הסוכה והלולב [מעיקר הדין], היא זו שפוטרת את השהחיינו של היום השני, ולכן התקשה, שאפילו אם נאמר דס״ל לריטב״א שמברך שהחיינו בשעת עשיית שופר [ודלא כמרדכי שהביא המג״א בריש סימן תרמ״א], אכתי יקשה שלשנה אחרת כשתוקע באותו השופר ולא בירך על עשייתו באותה השנה יצטרך לברך ביום השני, וצ״ע עי״ש.

אולם המדקדק בדברי הריטב״א יראה שאין כונתו שמברכים על השופר בשעת ׳עשייתו׳ שהחיינו וזה פוטר את השהחיינו של היום השני, אלא כונתו שכשמברכים בזמן ׳קיום׳ המצוה, דהיינו תקיעת שופר ביום הראשון, לא גרע מאשר אם היינו מברכים בשעת ׳העשיה׳, במצוה שיש עליה ברכה בשעת העשיה, ודוק היטב.

וכן מבוארת להדיא סברא זו בתשובת **ר׳ שלמה ב״ר שמשון** המובאת בשלמותה במחזור ויטרי [ח״ג עמ׳ תתמ״ד במהדורת גולדשמיט] ובקצרה בהרבה ראשונים, וכן בטור וב״י בסי׳ תרס״ב מדברי הרא״ש ועוד, שדן לענין ברכת שהחיינו על הלולב ביו״ט שני, וכתב דכיון דחיוב ברכה זו אינה אלא בשעת עשייה בחול, כיון שבירך זמן פעם אחת למה לי תו לברך ביום שני. בין שיהא יום ראשון ודאי יום טוב בין שיהא חול - מה בכך, כיון שבירך פעם אחת זמן אמאי חוזרין ומברכין ביום שני, הלא אין עיקר חיובה אלא בחול וכו׳. ולא דמי הא לקידוש היום, דזמן דכוס תלוי בקידוש יום טוב, וכיון דשתי קדושות הן ומספיקא מקדשינן - אמרינן נמי זמן. אבל ברכה זו אינה תלוייה אלא בעשייתה ואפילו בחול עיש״ב. ומבואר להדיא שכונתו היא ללמוד מדין ברכה בשעת עשיית המצוה, לדין ברכה בשעת קיום המצוה על אף שהוא חול, דלא גרע מזה וכדפירשנו.

וסברת חכמי אשכנז שכן מברכים ביום השני, היא כמו שהביא הרא״ש בסוכה פ״ד סי׳ ב׳ בשם ר׳ שמואל מאיברא שצריך לברך גם ביום השני שהחיינו על הלולב, דשמא יום ראשון חול הוא ולא יצא, דזמן לא נתקן לאמרו אלא בשעת נטילה או בשעת

ד. ובספר הפרדס שער המעשה כתב בשם הריטב״א להיפך, וז״ל: ומברך שהחיינו בין ביום ראשון בין ביום שני, משום דקי״ל דכיומא אריכתא דמי לכל דבר. וכ״כ הרב ר׳ יום טוב אל שבילי ז״ל זה לשונו, ואחר ברכת שופר אומר זמן, ואינו נפטר בזמן שאמר בקידוש היום, שזה חובת היום וזה חובת השופר. וכן אומרו ביום שני בין בקידוש היום בין בשופר, ששני ימים טובים של ר״ה קדושה אחת הן ואין לראשון שום חומרא על השני עכ״ד, וצ״ע.

עשייה אפילו בחול, אבל אם לא אמרו בשעת עשייה ואמרו בחול לאחר עשייה לא יצא וצריך לאמרו בשעת נטילה ע"כ. ולכן לפי דעתם גם בשופר צריך לברך ביום השני.

והרא"ש סיים שם ליישב את דברי ר' שלמה ב"ר שמשון הנ"ל: מיהו י"ל דשאני הכא דנטלו לשם מצוה לברך עליו ועדיף טפי מנטלו בחול אחר עשייה וכן נוהגין באשכנז שאין מברכין זמן על הלולב ביום שני עכ"ל. וא"כ ה"ה לדידן לענין ברכת השופר ביום השני שאין מברכים מהטעם הנ"ל.

אמנם חלק מחכמי אשכנז נהגו לברך בשופר ביום השני, אולם בלולב לא בירכו. וכן העיד הרמ"א בסי' ת"ר ותרס"ב על המנהג הנ"ל. ולכאורה טעמא בעי.

והט"ז בסי' תרס"ב סק"א כתב לחלק שבשופר לפעמים עיקר הקדושה ביום שני כדאיתא בסימן ת"ר ע"כ. אולם תירוץ זה צ"ע, דהא לפי החילוק של הראשונים הנ"ל, אין נפ"מ מה עיקר הקדושה, דהא אף אם בירך 'בחול' ממש פטר את השהחיינו של קיום המצוה, וכ"ש ביום שהוא ספק קודש.

אולם הלבוש שם תירץ שכיון שבשופר אין מברכים בשעת 'עשייתו' [מכמה טעמים שכתב שם], א"כ אין הברכה מוטלת עליהם אלא עד שתוקעין בו, הלכך זמן שברכו אתמול על התקיעה אינו פוטר זמן של תקיעה דהיום, דשמא אתמול חול היה, עיש"ב. כלומר שלדעת הלבוש וחכמי אשכנז הנ"ל - הברכה בשעת הנטילה מועילה ליום השני רק כשהיא 'במקום' ברכה בשעת העשיה, ולכן בשופר לא מהני. אולם לדעת מנהג ספרד [עפ"י הריטב"א], זהו רק 'סימן', ולא צריך 'שבפועל' יהיה חיוב ברכה על העשיה, אלא שעת התקיעה לא גרעה משעת העשיה 'אם היה חיוב' לברך, ודוק היטב.

סיכום

ברכת שהחיינו בליל יו"ט שני של 'גלויות' בקידוש לא הוזכרה בתלמוד. ואכן דעת כמה מחכמי איטליה שאין לברכה כיון דאנן בקיאינן בקביעא דירחא. אולם דעת שאר חכמי ישראל שמברכים אותה כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני, מאותה הסיבה שמקדשים ביו"ט שני, וכן המנהג פשוט.

ברכת שהחיינו בליל יו"ט שני של 'ר"ה' - חכמי אשכנז הקדומים לא היו מברכים. אולם בשאר עדות ישראל ברכו. חכמי אשכנז המאוחרים קיבלו את דעת רוב חכמי ישראל והחלו להנהיג לברך, וכך פשט המנהג בכל ישראל.

מהר"ם חשש עדיין לסברת חכמי אשכנז הקדומים ונהג בעצמו לקדש על 'יין' חדש בשביל לצאת יד"ח כל הדעות בברכת שהחיינו, והחזיקו אחריו הרא"ש תלמידו ושאר חכמי אשכנז. והם הוסיפו אפשרות לברך גם על 'פרי' חדש או 'בגד' חדש.

חכמי קטלוניא ואלג'יר, והם הריב"ש, הרשב"ץ והרשב"ש, לא ניחא להו בתקנה זו, ונשארו במנהג המקורי, לברך בלי פרי או יין חדש, וכך נשאר מנהג ארצות המזרח

והמערב. אולם בספרד בדור הגירוש אימצו את הנהגת הרא״ש לחזר אחר פרי חדש, וכך פסק השו״ע. אך רבינו האר״י לא ס״ל מנהג זה, אלא כמנהג העולם המקורי שא״צ לחזר כלל אחר פרי חדש, וכן נקטו החיד״א והגר״א.

בהבאת ׳פרי׳ חדש יש כמה פקפוקים; א. הפסק בין ברכת הגפן לשתיית היין, על הצד שברכת שהחיינו הולכת ׳רק׳ על הפרי. ובזה יש מקום ליישב לפי חלק מהראשונים ש׳ברכה׳ לא הוי הפסק. אולם אין זה מוסכם. ב. הפסק בין ברכת שהחיינו לאכילה, ואף אם אוכל מיד לאחר שתיית היין - יש הפסק ׳במעשה׳ [שתיית היין]. **ועל כן יש מקום גדול לנהוג כמנהג העולם המקורי, וכדעת האר״י והגר״א, שאין צריך לחזר כלל אחר פרי חדש.**

לגבי שהחיינו בתקיעת שופר ביום השני. מנהג אשכנז המקורי כשלא בירכו בקידוש לא בירכו גם בשופר. ולאחר מכן, כשהחלו לברך בקידוש בירכו גם בשופר. אולם בספרד בירכו בקידוש ולא בשופר. והטעם העיקרי לזה הוא כפי שכתב הריטב״א, משום שהברכה ביום הראשון מועילה, אף אם הוא יום חול, ׳כמו׳ שמועילה ברכה בשעת עשיית הלולב אף שעושה אותו ביום חול. וחכמי אשכנז סברו שכיון שאין מברכים כלל שהחיינו על ׳עשיית׳ השופר - התקנה היא רק בשעת ׳קיום׳ המצוה, ויום ראשון אינו ודאי קיום המצוה.

לגבי שהחיינו בנטילת לולב ביום ׳הראשון׳. דעת כמה גאונים, וכן נהגו בקירואן, שאין מברכים, משום שברכת שהחיינו בקידוש פוטרת את הלולב משום ששניהם דאוריתא. אולם בשאר עדות ישראל לא נהגו כן, משום שאין זמנם שוה, דלילה לאו זמן לולב ולא פוטרו.

לגבי שהחיינו בנטילת לולב ביום ׳השני׳. דעת רוב חכמי ישראל שאין מברכים, כיון שכאן שייכת הסברא דלעיל שהברכה בנטילה לא גרעה מ׳עשיית׳ הלולב שמברכים בו שהחיינו ופוטרים את הנטילה.

סב. שליח ציבור שלא אמר המלך הקדוש להיכן חוזר

נדפס בקובץ 'ההיכל' אלול תשפ"ג.

ידוע שפשטה ההוראה בעם ישראל במאות שנה האחרונות כדעת ר' אליה הלוי שש"צ שטעה ולא חתם המלך הקדוש חוזר לראש התפלה. עד שבא מרן הגרע"י זצ"ל ומצא מציאה, הלא הוא המאירי, דס"ל שחוזר לאתה קדוש, ופסק כן. אולם לא הסכימו עמו חביריו, הגרשז"א והגרב"צ אבא שאול בזה. וגם שאר ת"ח שבדור [מלבד בניו ותלמידיו] לא הסכימו עמו בזה, ומהם בשו"ת שרגא המאיר ח"ה סי' קט"ו אות ב', ובספר דברי שלום [לחכם שלום הכהן] עמ' צ"ו, ובשו"ת עולת יצחק ח"ג סי' קס"ח, ובשו"ת תפלה למשה ח"ד סי' מ"ג, והרה"ג יהודה ברכה בתשובה ששלח אלי, ובשו"ת דברות יעקב ח"ג סי' א', וכן הרב אברהם יעקב בומבאך בקובץ עץ חיים י"ח [תשע"ב], וכן הרב יהודה אזולאי בספרו מועדי ה' עמ' קכ"ז, ועוד רבים. ואם כי ראיתי בקובץ 'משנת יוסף' תשרי תשע"ו שהאריכו בזה כמה ת"ח ליישב את פסקו של מרן הגרע"י זצ"ל - מ"מ הרואה יראה שאין דבריהם מיושבים כלל. ואכתוב את הדברים הברורים הנראים לי בזה בס"ד;

כתב הריצ"ג בהלכות תשובה עמ' מ"ה: ובתשובה אחרת אמר [רה"ג] אם שכח ש"צ בהמלך הקדוש והמלך המשפט חובה אנון ונחזיר ש"צ לאומרן ע"כ. ומסתימת דבריו נראה ברור שחוזר כדין היחיד, דאם היה חילוק ביניהם היה לו לפרש. וכ"ד **הריצ"ג** שם להדיא וז"ל: ואנו אומרים דלא שנא יחיד ולא שנא ש"צ היכא דטעה חובה לחזור [ולא כמו התשובה הראשונה שהביא שם בשם רה"ג שש"צ שסיים תפלתו לגמרי אינו חוזר עי"ש] שהרי תקנום חכמים במטבעות של תפלה, וקי"ל טעה בשלש ראשונות חוזר לראש, באמצעיות חוזר למקום שטעה, ולפי מה שסדרנו בהלכות תפלה. הלכך טעה בהמלך הקדוש חוזר לראש וכו' עי"ש. ומפורש בדבריו שאין חילוק בין יחיד לציבור אלא שניהם חוזרים לראש התפלה. וכ"כ **הרמב"ן** בדרשתו לר"ה: ואמרו הגאונים שאם לא אמר [זכרנו ומי כמוך] אין מחזירין, אותו אבל המלך הקדוש והמלך המשפט מחזירין אותו בין ש"צ בין יחיד ע"כ. וסתמו כפירושו שאין חילוק ביניהם. וכ"כ **הרמב"ם** בפ"י מהלכות תפלה הי"ג להדיא וז"ל: עשרה ימים שמר"ה עד יוה"כ טעה וחתם בהם בברכה שלישית האל הקדוש חוזר לראש וכו', אחד יחיד ואחד ש"צ עי"ש. והעתיקוהו **בספר הבתים ובעץ חיים** כדרכם. וכבר נשאל בשאלה זו **הרשב"א** בתשובה ח"א סי' ל"ה האם ש"צ שטעה בהמלך הקדוש חוזר לראש או לאתה קדוש, והשיב: יראה לי שהן דברים ברורין דלא שנא יחיד ולא שנא ש"צ, דכיון שהטענה היא משום דראשונות יש להן סדר מאי שנא יחיד ומאי שנא ש"צ שהרי הן שלשתן כברכה אחת לענין זה. ועוד דלא הוה שתיק גמרא מיניה ובהדיא הוה מחלק, כמו שחלק בין יחיד לש"צ בדטעה בדר"ח בשחרית ואמר דש"צ אינו חוזר מפני שתפילת המוספין לפניו עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הנימוק"י** בברכות י"ב ע"ב שכתב: עוד כתבו ז"ל שאם מסופק אם הזכיר המלך הקדוש והמלך המשפט אם לאו חוזר על הספק, בין יחיד בין צבור ע"כ. הרי שהשוה יחיד לצבור ולא כתב חילוק ביניהם,

ובודאי שהש״צ חוזר למקום שהיחיד חוזר. וכ״כ להדיא **הטור** בסוף סי׳ קי״ד וז״ל וחותם בא״י האל הקדוש חוץ מי׳ ימים שבין ר״ה ליה״כ שחותם המלך הקדוש כאשר יתבאר במקומו בעז״ה. ואלו ג׳ ברכות חשובות כאחת, ובכ״מ שטעה בה חוזר לראש לא שנא יחיד ולא שנא ציבור ע״כ. ומפורש להדיא שגם לגבי המלך הקדוש ש״צ חוזר לראש. וכן הורה בעל **תרומת הדשן**, וכפי המובא בספר לקט יושר עמ׳ כ״א: שמעתי ממנו שפעם אחת בר״ה שהחזיר מוה״ר מיישטרלין יצ״ו התפלה של י״ח ואמר האל הקדוש. ואמר הוי חוזר לתחלת ברכת מגן וכו׳ עי״ש. וכן נקט בפשיטות ר׳ אליה הלוי [מחכמי טורקיה, תלמידו של ר׳ אליהו מזרחי. נפטר לאחר שנת הש׳] בשו״ת **זקן אהרן** סי׳ ר״ו שש״צ שטעה בהמלך הקדוש צריך לחזור לראש התפלה, אלא שהסתפק שם האם כשחוזר צריך לומר קדושה או לא, ופשט שצריך לומר קדושה עי״ש. והביאוהו **האחרונים** להלכה - עי׳ בכה״ח בסי׳ תקפ״ב אות ה׳. וכ״כ האחרונים בסי׳ קי״ד ס״ו בהג״ה עפ״י דברי הטור שם - עי׳ במ״ב שם ס״ק ל״ד ובכה״ח אות מ״ד.

אמנם בשו״ת יבי״א ח״א סי׳ ח׳ האריך לחלוק על פסק זה עפ״י דברי הירושלמי בברכות פ״ה ה״ג [שהובא בראשונים ובטור וב״י בסי׳ נ״ט]: בטיטיי אישתתק באופנייה. אתון ושיילון לר׳ אבון אמר לון רבי אבון בשם ריב״ל זה שעובר תחתיו יתחיל ממקום שפסק. אמרין ליה והא תנינן מתחילת הברכה שטעה זה. אמר לון ׳מכיון דעניתון קדושתא כמי שהוא תחילת ברכה׳ ע״כ. ועפ״י דברי המאירי בברכות ל״ד ע״א שכתב: יש מי שאומר שאם טעה שליח צבור בתפלה שניה שלו באתה קדוש ודלגה או שחתמה כחתימה אחרת אינו חוזר לראש שלא יהא צבור צריכין לענות קדושה פעם אחרת אלא חוזר לאתה קדוש ויש סעד לדעתי לדבר זה ממה שהזכרנו במשנה בשם תלמוד המערב ע״כ[א]. **אולם** נראה שהמאירי דעה יחידאה הוא, והעיקר הוא כדעת כל הראשונים הנ״ל שדין הש״צ כדין היחיד. איבעית אימא משום שהב״י לא פסק כדעת הירושלמי הנ״ל. ואיבעית אימא שגם לדעת הירושלמי - יש חילוק ברור בין קדושה של יוצר שמחלקת את ברכת יוצר, לקדושת חזרת הש״צ שאינה מחלקת את הג׳ ברכות, וכפי שנבאר בס״ד;

פסק הב״י שלא כדעת הירושלמי

הב״י בסי׳ נ״ט ס״ה הביא את דברי הראשונים שפסקו כהירושלמי הנ״ל לגבי קדושת ״יוצר״, וכתב: ואיני יודע למה השמיטו הרמב״ם ז״ל. ומצאתי בתשובה להרשב״א [סי׳ ל״ה] שכתב ההיא דאישתתק באופנייא לא משגחינן ביה אי אתיא דלא כגמרין עכ״ל. ואפשר שזה היה טעמו של הרמב״ם, דאם איתא דהוה סבירא ליה לתלמודא דידן הכי לא הוה שתיק מיניה. ולענין מעשה הרוצה לסמוך על הירושלמי כיון שכתבוהו הנך רבוותא

א. ובחיבור התשובה עמ׳ 262 העתיק המאירי מדברי ריצ״ג הנ״ל, ומתבאר מדבריו שבין יחיד ובין ש״צ חוזר לראש התפלה עי״ש. אולם ידוע שחיבור התשובה כתב המאירי ׳בילדותו׳, וכפי שכתב כמה פעמים, ואז עוד לא נתן לבו לדייק מדברי הירושלמי, וגם עוד לא ראה את הדעה שהביא בשם ״יש מי שאומר׳ שמחלקים בין הש״צ ליחיד, ולכן בדעת המאירי אין לדון מדבריו בחיבור התשובה, דהעיקר בדעתו זה כמו שכתב בבית בחירתו.

אין מוחין בידו ע״כ. ומבואר שמעיקר הדין לכתחלה ס״ל כדעת הרמב״ם והרשב״א דליתא לירושלמי ועדיף לחזור לראש אלא שהעושה כירושלמי אין מוחין בידו. והדרכ״מ שם כתב: ולי נראה דאסור להתחיל מראש לבטלה מאחר שהפוסקים האחרונים הסכימו לסמוך אירושלמי ואין הדבר תולה בדעת הרוצה כדמשמע מדברי ב״י ע״כ.

ובשו״ע כתב אין השני צריך להתחיל אלא ממקום שפסק. וכתב המג״א משמע שאם רצה להתחיל מראש רשאי ע״כ. והרמ״א לא הגיה כלום. **והמחה״ש** שם הביא את דברי הב״י וכתב ביאור דבריו בזה״ל: משמע שאם אחד אינו רוצה לסמוך על הירושלמי ולהתחיל מתחלת הברכה ג״כ אין מוחין בידו (אדרבה מלשונו משמע דהכי עדיף טפי. וצ״ל שבשו״ע חזר בו וס״ל עיקר כהפוסקים כירושלמי) דיש לו לסמוך על רמב״ם ורשב״א דנראה דפסקו דלא כירושלמי ע״כ. וכונת דבריו ברורה שמסכים למה שכתב המג״א שלפי השו״ע אם רצה לחזור לראש רשאי, אלא שחזר בו ממה שכתב בב״י מה עדיף ׳לכתחלה׳, לחזור לראש או לסמוך על הירושלמי, שבב״י משמע שעדיף לחזור לראש ודלא כירושלמי, ובשו״ע משמע שעדיף לעשות כירושלמי, ומ״מ מי שרוצה יכול לעשות כרמב״ם ורשב״א. כן נראה ברור בכונתו[ב]. <u>וגדולה</u> מזו כתב **הפמ״ג** שם שגם הדרכ״מ שחלק על הב״י וכתב שאין רשאי לחזור לראש דהוי ברכה לבטלה [וכמו שהביא מג״א] - כאן [בשו״ע] שתק ואודי למחבר כי הגהות חיבר באחרונה ע״כ. וכ״כ **הבני ציון** [לכטמאן] שם. וכ״כ בספר **תפלה לדוד** [עמאר, שאלוניקי תקל״ז] אות קמ״ה שכדבריו בב״י כן משמע בשו״ע שאם רצה להתחיל מראש הברכה רשאי עי״ש. וכן **המראה הפנים** לדף מ׳ ע״ב מדפי הירושלמי העתיק את דברי הב״י וסיים ׳וכך קבע בשו״ע עי״ש, הרי דס״ל שלא חזר בו בשו״ע מדבריו בב״י[ג]. וא״כ אם רצה לחזור לראש חוזר.

ולפ״ז גם אם נאמר שנידון הירושלמי דומה לנידון ש״צ שטעה בהמלך הקדוש - אם רצה לחזור לראש רשאי, הן לדעת השו״ע והן לדעת הרמ״א.

ואם כי לענין יוצר נראה שהעיקר הוא כהירושלמי שלא יחזור לראש, דהא הרבה ראשונים העתיקו את דברי הירושלמי להלכה, ומהם הר״ח שהובא באו״ז סי׳ ק״ג ובראבי״ה סי׳ צ״ה, וכ״ה בסתמא בראב״ן סי׳ קפ״א. וכן הביאוהו הרוקח סי׳ ש״כ, הרא״ה, תוס׳,

---

ב. ודלא כמו שנראה מדברי היבי״א שם באות א׳ ובשו״ת יחו״ד ח״ו סי׳ ל״ח בדעת מחה״ש שמרן חזר בו לגמרי וס״ל כדעת הדרכ״מ שההלכה כהירושלמי עי״ש, אלא אדרבה דעתו של מחה״ש בדעת השו״ע כדכתבנו, וכמבואר למעיין בדבריו.

ג. ובשו״ת יבי״א שם הביא רק את המחה״ש [לפי הבנתו], ונקט בפשיטות שהשו״ע סבירא ליה כדעת הירושלמי, ולא זכר שר מדברי האחרונים הנ״ל שס״ל בדעת השו״ע [ואף בדעת הרמ״א] שאם רוצה לנהוג שלא כדעת הירושלמי רשאי.

ובשו״ת יחו״ד שם כתב: ומה שכתב בשו״ע אין השני צריך להתחיל וכו׳ - הכוונה שמכיון שא״צ להתחיל מראש הברכה, ממילא הויא ברכה שאינה צריכה אם יחזור לראש. ועיין במגן אברהם ובאליה רבה ובערוך השלחן שם ע״כ. **אולם** המג״א שם כתב כן ׳לדעת הדרכ״מ׳, אולם בדעת השו״ע הבין כדבריו בב״י שאין צריך, ׳ומותר׳ לו לחזור לראש. וכן הערוך השולחן פסק כדברי המג״א, ולא כדברי השו״ע עי״ש. וכבר הבאנו אחרונים רבים שפירשו כן בדעת השו״ע, ולא כמו שנקט מרן הגרע״י זצ״ל.

רא״ש תר״י ועוד. והרשב״א שנקט שאין הלכה כהירושלמי - יחיד בדבר הוא. ובדעת הרמב״ם אין כ״כ הכרח דלא ס״ל כהירושלמי, דהא הרמב״ם לא העתיק הרבה דינים סתמיים דאיכא בירושלמי אע״פ שאין חולק עליהם, ושאר ראשונים העתיקום. ולדוגמא מה דאיתא בירושלמי שם טעה ואינו יודע להיכן טעה חוזר למקום הברור לו. והעתיקו דין זה האו״ז ואבודרהם ועוד רבים מהראשונים, אטו נאמר דהרמב״ם לא ס״ל מאחר ולא העתיקו. וכן בסי׳ ע״ט גבי צואה בלילה שאסור לקרות כנגדה וכמו שכתבו הראשונים בשם הירושלמי, ולא כתב שם הב״י לתמוה למה הרמב״ם לא הביאו, ופסק כן כדבר פשוט שכך הדין, ועוד רבים כאלו. אלא ודאי שכל מקרה מחודש שאינו נובע ישירות מדין האמור בבבלי הרמב״ם לא תמיד מביאו, ורק דברים שהם נגררים מחמת דין האמור בבבלי, והירושלמי הוסיף הסבר וכד׳ - בזה דרך הרמב״ם להביא. וא״כ כאן הרמב״ם לא מיירי כלל בדין טעה ׳ביוצר׳, לא ביחיד ולא בציבור, ורק הזכיר הדין המובא בגמ׳ גבי תפלת י״ח, וא״כ אין הכרח דס״ל לרמב״ם דלא כירושלמי. וא״כ היחיד שכתב להדיא שהבבלי פליג על הירושלמי בהא הוא הרשב״א, וסברא יחידאה הוא.

ואף לדעת השו״ע שנקט שגם הרמב״ם חולק על הירושלמי - ׳מותר׳ לעשות כהירושלמי, ויתכן שאף ׳עדיף׳ לעשות כן, וכפי שנראה מדבריו בשו״ע. **ולכן לגבי יוצר הנכון הוא לא לחזור לראש**. אולם לענין י״ח נראה שיש חילוק ברור בין הנושאים והעיקר שם לחזור לראש, וכפי שנבאר בס״ד;

האם אמירת קדושה ביוצר ובחזרה שוים לענין טעות בהם

המאירי שהזכרנו לעיל העתיק במשנה בדף ל״ד ע״א את דברי הירושלמי בטיטיי אישתתק באופנייה וכו׳. ובפירוש הגמ׳ שם הביא מירושלמי זה ראיה לאותם שפסקו שש״צ שטעה באתה קדוש או שדילגה שחוזר לאתה קדוש. ומבואר שמשוה את ב׳ הקדושות הנ״ל לדין זה. וכן מתבאר מדברי הרשב״א בתשובה הנ״ל שכתב: ומ״מ כיון שלא מצינו כן בגמרא ולא חלקו בין ש״צ ליחיד אנו אין לנו אלא כגמרתנו. וההיא דאישתתק באופניא נמי לא משגחינן בה אם אתיא דלא כגמרין. ותו דההיא אפשר לפרושה כדפרשת לה את, דאיכא לאיפלוגי בין טעה לנשתתק. דהא שני מברכה שפסק הראשון הוא מתחיל וברכות על הסדר נאמרו דמה לי חד מה לי תרי. ואע״פ שנראה באמת לכאורה שבירושלמי מדמה לה לטעה וכדאקשי עלה והא תניא מתחילת ברכה שטעה זה. אמר לון מכיון דעניתון קדושה נמי הוא תחילת ברכה עכ״ד. הרי שחיזר על הצדדים לחלק בין הבבלי לירושלמי, ולא כתב בפשיטות שהירושלמי מיירי ביוצר והוא בשאלה ובתשובה איירי בחזרת הש״צ, ומבואר שלא מחלק ביניהם, ולירושלמי - גם בחזרת הש״צ חוזר לאתה קדוש, אלא שהוא פסק שלא כירושלמי בזה.

והנה לדבריהם - הראשונים שהבאנו בתחלת המאמר שפסקו שבהמלך הקדוש חוזר לראש, ע״כ לא ס״ל כירושלמי, וא״כ יש לנו לפסוק כדבריהם ׳גם לענין יוצר׳, שהרי כך דעת רה״ג, ריצ״ג, רמב״ם, רשב״א, תה״ד ועוד, ולא לדחות את דבריהם מכח הירושלמי, דהא הם נקטו שלא כהירושלמי, ורבים הם. אולם נראה שמפורש בהרבה מהראשונים שאין

לדמות בין הירושלמי לבין קדושת החזרה, וא"כ אין ראיה מהראשונים הנ"ל דלא כהירושלמי, אלא אף לירושלמי - בחזרת הש"צ חוזר לראש;

הנה האו"ז בסי' ק"ג הביא את דברי **ר"ח** בברכות ל"ד ע"א בזה"ל וקי"ל כרב אסי [שאמצעיות אין להם סדר] וכו'. ותו דתלמוד א"י מסייע ליה דגרסינן בירושלמי בוטוטאי אישתתיק באופנים וכו' והתנינן מתחלת ברכה שטעה זה. א"ל מכיון דעניתון קדושה כמה שהיא תחלת ברכה. הלכך בין יחיד בין ש"צ טעה בג' ראשונות חוזר למגן אברהם. טעה בג' אחרונות חוזר לעבודה. טעה באמצעיות אינו חוזר כלל אלא אומרה במקום שנזכר ודיו ע"כ. וכ"ה בסתמא **בראב"ן** בסי' קכ"ב, ומקורו כדרכו הוא מר"ח. **וכונת** ר"ח ברורה, שלדעת רב הונא אף אם קדושה היא 'כתחלת ברכה' - לא יהא עדיף 'מברכה ממש', וכמו שכשהתחיל בברכה אחת ממש באמצעיות חוזר לאתה חונן, כך כשהתחיל בדבר שהוא 'כתחלת ברכה', שזה קדושה - יחזור לראש הברכה, אע"כ שהירושלמי ס"ל כרב אסי שבברכה ממש לא חוזר לראש, והוסיף שה"ה בדבר שהוא 'כתחלת' ברכה. ולאחר מכן כתב הר"ח דבר חדש וסיכם את פסק ההלכה בכל סוגיא זו וכתב הלכך וכו', והדברים פשוטים. ומ"מ מבואר שאע"פ שהביא את הירושלמי - כתב שבין יחיד בין ציבור חוזר למגן אברהם אם טעו בג' ראשונות, ולא חילק כלל היכן טעו, וזהו מפורש להדיא דס"ל שאף לירושלמי בי"ח הדין שונה, וכפי שכבר כתב בספר **עינים למשפט** בברכות ל"ד ע"א סוף אות ז', והוסיף שכן משמע מדברי הפוסקים שאין חילוק בין יחיד לציבור ודלא כמאירי עי"ש[ד]. וכן מתבאר להדיא מסיכום **מהר"ח או"ז** שם בקיצור פסקי אביו וז"ל בין יחיד בין ש"צ טעה בג' ראשונות חוזר למגן אברהם. טעה בשלש אחרונות חוזר לעבודה. באמצעיות אינו חוזר כלל אלא אומרה במקום שזוכרה ודיו. וכן הדין אם נשתתק ש"צ ועמד אחר תחתיו. ואם נשתתק אחר שענו קדוש '**מיושב**' חוזר לא-ל ברוך ע"כ. הרי שכתב בסתמא את הדין שטעה בג' ראשונות גם הש"צ חוזר 'לראש', ולא חילק לפני קדושה או אחרי. וכשכתב את הדין של הירושלמי הדגיש שענו קדוש '**מיושב**', אבל לא קדוש מעומד, והדברים ברורים מאד. וכן **הרא"ה** העתיק במשנה את הירושלמי, ובגמ' כתב טעה בשלש ראשונות חוזר לראש וכו' וכן ש"צ שנשתתק ואינו יודע לחזור האחר העובר תחתיו חוזר לראש לגמרי דהיינו לראש אבות עי"ש, ומבואר ג"כ שאין חילוק בין יחיד לציבור אע"פ דס"ל כירושלמי. וכן מתבאר מדברי **הטור**, שבסי' נ"ט העתיק את דברי הירושלמי לגבי יוצר, ובסי' קי"ד כתב להדיא שגם הש"צ חוזר לראש בהמלך הקדוש. וכן מתבאר מדברי **תה"ד** שהובא בלקט יושר הנ"ל, שהוא בודאי ס"ל כירושלמי כדעת כל חכמי צרפת ואשכנז שהעתיקו את הירושלמי, ולא מצינו מי שיחלוק על הירושלמי אלא הרשב"א בתשובה, ולא ראהו תה"ד, ואף אם היה רואהו בודאי לא היה מניח דעת רבותיו מפני דעת הרשב"א, וכ"ש דמדנפשיה לא יחלוק על כל הראשונים, וא"כ גם הוא אע"פ דס"ל כירושלמי מ"מ

ד. ובשו"ת יבי"א שם במילואים לאות ד' הביא את העינים למשפט הנ"ל, וכתב 'וי"ל ע"ד'. ולא ידעתי מה יש להשיב על דבריו הברורים והמוכרחים. ואולי כונתו כפי שנדחק בספר ילקוט יוסף ימים נוראים עמ' תצ"ה עי"ש. אולם המעיין יראה שאין דבריו נכונים, והדברים פשוטים כדכתבנו, ש'הלכך' זהו דבר חדש, וכפי שמתבאר גם מדברי מהר"ח או"ז הנ"ל.

כתב שבי״ח חוזר לראש[ח]. וכן מתבאר כחילוק הנ״ל מדברי **החיי אדם** כלל כ״ט ס״ו, וכפי שהוכיח לנכון בשו״ת מנחת שלמה ח״א סוף סי׳ ב׳ עי״ש.

וכן מתבאר מדברי הירושלמי גופא דאיתא שם: העובר לפני התיבה וטעה ר׳ יוסי בן חנינה בשם ר׳ חנניה בן גמליאל טעה בשלש ברכות הראשונות חוזר בתחילה וכו׳. ר׳ חלבו רב חונה בשם רב טעה בשלש ברכות הראשונות חוזר בתחילה ע״כ. ומסתימת הדברים שלא חילקו היכן טעה, האם לאחר הקדושה או לפני הקדושה נראה שאין חילוק, ובכל גוני חוזר לראש. וע״כ שיש חילוק בין טעות בחזרת הש״צ לטעות ביוצרי[ט].

והסברא בזה פשוטה וכמ״ש בשו״ת אור לציון ח״א סי׳ י״ג דהא ברכת יוצר ברכה אחת היא ועל זה אמר הירושלמי שאם אמר קדושה כאילו סיים הברכה ומתחיל משם ואילך, משא״כ ג׳ ברכות ראשונות של י״ח אע״פ שג׳ ברכות נפרדות הם - אמרו חז״ל שהטועה באחת מהם חוזר לראש, וא״כ אף אם נאמר שהאומר קדושה כסוף ברכה וכתחלת ברכה דמי - מ״מ לא עדיף מברכת מחיה המתים גופא או מגן אברהם שהם ברכות ממש ואעפ״כ חוזר לראש כל עוד לא סיים הא-ל הקדוש. <u>וכן</u> מתבאר מדברי הרא״ה בהביאו את הירושלמי שכתב על המשנה מי שטעה וכו׳ מתחלת הברכה שטעה זה פי׳ ולא באמצע ברכה שאין ברכה אחת נחלקת לשני בנ״א וכו׳. ובירושלמי אמרו דקדושה דמיושב ביוצר אור הוא כסוף ברכה ואחריה כתחלת ברכה וכו׳ עי״ש. ומבואר דמירי בכה״ג שרוצה לחלק ברכה אחת לשנים ובזה יש חילוק בין אם אמר קדושה לבין אם לא אמר, אבל בי״ח אין זה הנושא לחלק ברכה אחת לשנים אלא כל עוד לא סיים ברכת הא-ל הקדוש חוזר לראש[י].

ח. ובשו״ת יבי״א שם סוף אות ד׳ כתב שאפשר דהתה״ד שהורה לחזור לראש ס״ל כד׳ הרשב״א בתשובה דלא קי״ל כהירושמי הנ״ל עי״ש. אולם לפי האמור לא יתכן לומר כן. ובפרט שכך מפורש בר״ח וסיעתו וברא״ה וכנ״ל.

ט. ובשו״ת יבי״א שם באות ו׳ כתב לדחות דמ״ש טעה בג׳ הראשונות לאו דוקא הוא, אלא כל היכא דלא קאמרי קדושה קאמר דחוזר לראש, ומשום דקושטא הוא דכל הג׳ ראשונות חשיבי כחדא, ונפקא מינה דהיחיד חוזר לראש לעולם, נקיט כהאי לישנא גבי ש״צ, וסמך הירושמי אהא דמסיים בתר הכי בעובדא דאופנים עי״ש. **ואם** כי לדעת המאירי צריך ליישב כן, אולם הרואה יראה שהוא דוחק עצום ורב, ופשטות הדברים אינה כן, וכיון שיש חילוק פשוט וברור בין הדברים - כן הוא העיקר וכדעת רוב הראשונים ופשט הירושלמי.

י. ובשו״ת יחו״ד ח״ו סוף סי׳ ל״ח בהערה, כתב שאילו הזקן אהרן ושאר האחרונים סברו שיש לחלק בין הירושלמי לבין דין המלך הקדוש היו צריכים לבאר מה החילוק, ומזה שלא חילקו זה אומר שאשתמטייהו דברי הירושלמי הנ״ל, ואם היו זוכרים דברי הירושלמי לא היו פוסקים כן עי״ש. <u>אולם</u> תמוה לומר שאשתמיט מכולהו דין מפורש בטוש״ע בסי׳ נ״ט ס״ה, ואין זה ירושלמי ׳נידח׳ שלא הזכירוהו הפוסקים, אלא התוס׳ והרא״ש והב״י וכל הפוסקים המפורסמים הביאו ירושלמי זה, ולומר שאשתמיט מכולהו זהו דבר שאינו נראה כלל. <u>ואדרבה</u> נראה פשוט לאידך גיסא שמרוב פשיטות החילוק ביניהם לא הוצרכו לדון בזה כלל, וכדעת רוב הראשונים שמחלקים ביניהם. ואדרבה תגדל התימה על המאירי שלא חילק ביניהם, וכן על עוד כמה אחרונים שסברו להשוות ביניהם, והחילוק ביניהם רב וכנ״ל.

ואע"פ שהרשב"א והמאירי לא חילקו כן 'בדעת הירושלמי' - מ"מ כך מתבאר מדברי רוב הראשונים הנ"ל בדעת הירושלמי, וא"כ אין לנו לומר שהטוש"ע ושאר הראשונים שהעתיקו את הירושלמי - ס"ל כדברי המאירי, אלא המאירי שהשוה ביניהם וגם נקט כן להלכה - סברא יחידאה הוא. והרשב"א השוה ביניהם ולא נקט כן להלכה. והראשונים האחרים כתבו להדיא כהירושלמי וכתבו שבי"ח דין היחיד והש"צ שוה, ויותר המאירי לבדו.

ובספר על הכל [לתלמיד מהר"ם 'מאיורא'] סי' ו' כתב: ואם נטרף ש"ץ בי"ח או נשתתק יעמוד אחר תחתיו וכו', והאחד מתחיל באותה ברכה שנטרף הראשון, וכן איתא בירושלמי בטיטיי וכו'. וגם אמר לנו הר"ם דאם נשתתק ש"ץ קודם שהתחיל בקרובה - זה שעובר תחתיו יתחיל למקום שפסק שהקרובה עניין אחר כמו והאופנים שהורה ר' בון להתחיל למקום שפסק ולא להפסיק הברכה עי"ש. ובספר חזון עובדיה עמ' ר"ב כתב שהוא כדברי המאירי עי"ש. **אולם** המעיין בדבריו יראה דהוא מיירי 'בנשתתק' או 'בנטרף', ולא 'בטעה'. וכבר השואל בתשובת הרשב"א והרשב"א כתבו לחלק בין נשתתק לטעה 'לדינא', אע"פ שבירושלמי לא נראה כן. וא"כ דברי מהר"ם ותלמידו הם בנשתתק ואין ראיה לש"צ שטעה.

נמצא שיש לנו **עשרה ראשונים מפורשים** שש"צ שטעה בהמלך הקדוש חוזר לראש [רה"ג, ריצ"ג, רמב"ם, עץ חיים, ספר הבתים, רמב"ן, רשב"א, נימוק"י, טור ותה"ד], ועוד **אחד מגדולי האחרונים** בדור שלפני הב"י [ר' אליה הלוי] שנקט כן בפשיטות. ועוד **ארבע ראשונים מפורשים** שהעתיקו את הירושלמי, וסמוך לו ממש כתבו שש"צ שטעה בג' ראשונות חוזר לראש כיחיד [ר"ח, ראב"ן, או"ז ורא"ה], ומבואר מדבריהם שדין הירושלמי לגבי קדושת יוצר חלוק מקדושת י"ח [וכן מתבאר מדברי הטור ותה"ד]. **והמאירי וה'יש מי שאומר' שהביא שם יחידאה הם**, ודבריהם נסתרים מפשטות דברי הירושלמי ומרוב הראשונים. ובודאי שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים ולא כסברת יחיד של המאירי. וכפי שפסקו רוב האחרונים.

והנה בשו"ת יבי"א שם באות י' כתב לצרף לסברת המאירי עוד ב' ספקות. דעת ראבי"ה, בעה"מ, הרי"ד, שה"ל וריבב"ן שגם היחיד אינו חוזר כלל בהמלך הקדוש. ודעת הארח"ח שכשכל הציבור התפללו אין הש"צ חוזר בשום טעות, ויש כאן ג' ספקות לחזור לאתה קדוש עי"ש. **אולם** דבריו צ"ע, שהרי לדבריהם אינו חוזר 'כלל', לא לאתה קדוש ולא לתחלת התפלה. וכשמורים לש"צ לחזור, בין אם זה לאתה קדוש ובין אם זה לראש התפלה, אין אנו עושים כדעת הראשונים הנ"ל כלל, ומה שייך לצרפם בשעה שאנו עושים באותה שעה שלא כמותם? **ועוד**, שלאחר כל הצירופים הנ"ל - עדיין רוב הראשונים ס"ל שש"צ חוזר לראש, והמאירי עם הארח"ח וראבי"ה וסיעתם - עדיין הם מיעוט ביחס לרה"ג וסיעתו, וא"כ לא יושיענו ס"ס זה. ואין לנו אלא לפסוק כדעת רוב הראשונים והאחרונים.

וע"כ נראה ברור שש"צ שלא חתם המלך הקדוש צריך לחזור לראש התפלה ולומר שוב קדושה כדעת רובא דרבוותא, ראשונים ואחרונים, ולא כדעת מיעוט של המאירי והמאורי אור, דיחידאה נינהו[ח].

ח. ובירחון ׳קול סיני׳ תשרי תשכ״ה בסוף הערה 3 כתב מרן הגרע״י זצ״ל: ובסידורים החדשים ׳תפלת ישרים׳ נדפס בטעות שצריך לחזור לראש, ואינו נכון ע״כ. ולפי האמור אדרבה פסק זה הוא הנכון, ואינו ׳טעות׳.

סג. האם אומרים את 'מוסף' יום הזכרון ויום הכיפורים או את 'מוספי'

נדפס בקובץ 'רב ברכות' אלול תשפ"ג[א].

'מוסף' או 'מוספי' יום הזכרון

הגאונים והראשונים שגרסו 'מוספי' בכל תפלות מוסף

נחלקו הגאונים והראשונים בכל תפלת מוסף כשמזכירים את קרבנות מוסף היום, האם אומרים את 'מוסף' יום פלוני [ואע"פ שיש הרבה קרבנות של מוסף - כולם קרואים 'מוסף' היום] או את 'מוספי' יום פלוני [משום שיש הרבה קרבנות];

הרמ"ג בסידורו עמ' קכ"ט גבי מוסף ר"ח כתב את **'מוספי'** יום ראש החודש הזה. ובעמ' קי"ב גבי מוסף שבת הביאו בהערה מקטעי גניזה שגם שם הנוסח את 'מוספי' יום השביעי הגדול וכו' עי"ש. וכ"ה בעמ' קכ"א בהערה מקטעי גניזה גבי מוסף ראש השנה את 'מוספי' יום הזכרון הזה עי"ש. וכ"ה בסידור **<u>ר' שלמה בר נתן</u>** בכל המקומות הנ"ל, וגם בפרק ה' בדיני יום הכיפורים כתב ואת 'מוספי' יום הכפורים הזה עי"ש. וכ"ה נוסח **<u>הרמב"ם</u>** בכל תפלות מוסף - עי' במהדורת פרנקל ובילקוט שנו"ס בכל המקומות[ב]. וכ"נ מתשובת **<u>רב צמח גאון</u>** שהובאה ברוקח סי' ש"ו לגבי שבת ור"ח שכתב הנוסח 'ומוספי' שבת 'ומוספי' ר"ח נעשה ונקריב לפניך וכו' עי"ש, ומדכתב פעמיים 'ומוספי' נראה דס"ל שגם בשבת לחוד אומר 'מוספי' וגם בר"ח לבד אומר כן, ודוק. וכ"כ המנהיג בהלכות שבת [עמ' ק"ע במהדורת מוה"ק] בשם **<u>רה"ג</u>**, וז"ל רבנו האיי ז"ל כתב שאחרי שבשבת שני כבשים וכן בראש חדש רבוי כבשים וברגלים יתכן לומר את מוספי יום פלוני הזה עי"ש. וכ"ה בסידור נוסח **<u>ארם צובה כת"י</u>** מהמאה הי"ד [אוספורד 1146] בכל המקומות[ג]. ובסידור כמנהג **<u>דמשק</u>** כת"י משנת ש"ד [גינצבורג 1283] יש עירוב נוסחאות, שבשבת של כל השנה וכן ביום הכיפורים וכן בסוכות הנוסח 'מוספי', ובר"ח של חול וגם של שבת הנוסח 'מוסף', ובמוסף ר"ה נשמטה מלה זו לגמרי, והנוסח הוא את 'יום'

א. תודתי נתונה לידידי הרב אהרן גבאי שעבר על מאמר זה והגיהו, וכן על מאגר הסידורים הממוחשב שבנה שסייעו לי במאמר זה ובעוד מאמרים רבים בעניני נוסחאות התפלה.

ב. ודלא כגירסת הדפוסים שבחלק מהמקומות כתבו 'מוסף', והטעו את האחרונים ומהם החק"ל בסי' נ"ד דף צ"ז שהאריך לבאר בדעת הרמב"ם את ה'שינוי' בין המקומות עי"ש, אולם אין זה שינוי של הרמב"ם אלא של המדפיסים.

ג. ובסידור ארם צובה משנת רפ"ז הנוסח 'מוסף' בכל המקומות, **גם בר"ה של חול**, ורק בר"ה של שבת כתבו לומר את 'מוספי' יום המנוח ויום הזכרון עי"ש. וכנראה הוא טעות דפוס של המדפיס הספרדי בונציה - עי' מה שכתב ידידי הרב אהרן גבאי במאמרו 'מיפוי נוסחי התפלה', המעיין תמוז תשפ"ב, הערה 33.

מקרא קודש וכו׳. אולם נראה שהנוסח העיקרי שם הוא ׳מוספי׳, והנוסח ׳מוסף׳ ט״ס הוא. וכן מתבאר מסידור לפסח נוסח דמשק מהמאה הי״ב-י״ג כת״י פ׳ 4551 שהנוסח שם את ׳מוספי׳ חג המצות וכו׳.

הגאונים והראשונים שגרסו ׳מוסף׳ בכל תפלות מוסף

אולם בסידור **רע״ג** הנוסח בשבת, בר״ח, ברגלים, בר״ה וביוה״כ הוא ׳**מוסף**׳, ורק במוסף שבת ור״ח כתב לומר ׳ומוספי׳ שבת וראש חדש הזה, וכן כשחל יוה״כ בשבת כתב לומר ׳מוספי׳ יום השבת הזה ויום הכפורים הזה עי״ש.

וכ״ה נוסח **ספרד** הקדום בכתבי היד כדברי רע״ג[ד], וכ״ה בדפוס רפ״ד[ה], שבשבת ר״ח ורגלים ור״ה ויום הכיפורים הנוסח הוא ׳מוסף׳ ורק במוסף ר״ח שחל בשבת וכיפור שחל בשבת וכן בר״ה שחל בשבת הנוסח הוא ׳מוספי׳.

נוסח איטליה [בולוניא ש׳ ועוד] **בכל המקומות** הוא ׳**מוסף**׳, ואפילו בשבת ר״ח וכן כשחלים ר״ה ויוה״כ בשבת הנוסח הוא ׳ומוסף׳ יום השבת ׳ומוסף׳ יום הזכרון, הכיפורים וראש החדש.

וכ״ה נוסח **קטלוניא** [עפ״י הסידור שהדפיס עידן פרץ בשנת תשע״ט] **בכל המקומות** ׳**מוסף**׳, וגם בשבת מוסיפים רק ׳יום השבת הזה ויום פלוני׳.

וכ״ה נוסח **רומניא** [דפוס קושטא ר״ע, רפ״ג[ו] ועוד, וכן בכתב יד גינצבורג 746] בכל המקומות ׳מוסף׳, מלבד שבת ור״ח שהנוסח שם ׳ומוספי׳ שבת וראש חדש וכו׳.

וכ״ה נוסח **אשכנז** הקדום, אפילו בר״ה, ׳מוסף׳, וכפי שכתב בספר מנהגות דק״ק וורמיזא עמ׳ קנ״ז ובהערה 3 עי״ש[ז]. וכ״ה בפירוש התפלות לרוקח במוסף של ר״ה את ׳מוסף׳ יום הזכרון הזה עי״ש. וכ״ה בספר המנהגים למהר״א חילדיק [בן דורו של מהר״ם]

ד. והמנהיג בהלכות שבת [עמ׳ ק״ע במהדורת מוה״ק] כתב: ברוב מקומות ישראל אומרין את מוסף יום המנוח הזה וכן בראש חדש וכל הרגלים וכו׳. ומנהג צרפת וכל פרובינצא ונרבונה לומר בלשון יחיד, ובספרד בלשון רבים עי״ש. ודבריו צ״ע, שהרי בספרד אמרו ואומרים בלשון יחיד. **אולם** ידידי הרב אהרן גבאי במאמרו בקובץ ׳מנורה בדרום׳ אלול תשפ״א עמ׳ ל״ד הוכיח מכמה מקומות בספר המנהיג שכשהוא כותב מנהג ספרד - כונתו לרמב״ם עיש״ב. ומכאן ראיה נוספת לדבריו, שהרי כאן בודאי הגמור שבספרד אמרו בלשון יחיד, והרמב״ם הוא זה שנוקט לשון רבים.

ה. ולאחר מכן שינו בר״ה לומר את ׳מוספי׳, עפ״י הגהתו של ה׳אות אמת׳, שהגיה כן עפ״י דברי הב״י והשו״ע בסי׳ תקצ״א ס״ג.

ו. בספר רוח חיים להגר״ח פלאגי׳ סי׳ תרכ״א אות א׳ כתב בזה״ל: כשחל בשבת אומר את מוספי, וכשחל בחול אומר את מוסף וכמ״ש בסידור רומאניאה מהרב מוהר״א ירושלמי ז״ל דשס״ב ע״א ובסידור הרב יעב״ץ וכו׳ עי״ש. אולם לא דק, דבסידור הנ״ל בעמוד הנ״ל הנוסח הוא ומוסף יום המנוח ויום צום הכפורים עי״ש. וצריך לומר שכונתו רק לענין שאין לומר ביום חול ׳מוספי׳ אלא ׳מוסף׳, ודוחק.

ז. אלא שמה שכתב שם שאומרים בשבת ׳מוספי׳ - נראה שזהו מנהג מאוחר, וכפי שהבאנו שהמנהג הקדום היה לומר גם בשבת ׳מוסף׳.

וז"ל ומפני חטאינו עד 'מוסף' יום הזכרון הזה עד מפי כבודך כאמור. וביום השבת זה קרבן שבת וקרבן היום כאמור, ובחדש השביעי וכו' עי"ש, ומבואר שגם בשבת אומרים 'מוסף'. וכ"ה במחזורי אשכנז הקדומים, סלוניקי ש"י, סביוניטיה שי"ז ועוד, את 'מוסף' יום השבת הזה 'מוסף' יום הזכרון הזה, וכן ביום הכפורים עי"ש[ח].

וכ"ה מנהג **פרובנס** המקורי, וכמו שהביא הטור בסי' תקצ"א בשם בעל העיטור [דף ק"ד ע"ג] שאם בא לומר מוספי החודש והזכרון כולל אותם בכלל הזכרון ואומר את 'מוסף' יום הזכרון הזה נעשה ונקריב לפניך כאמור ובחודש השביעי וגו' ובראשי חדשיכם וכו' עי"ש. וכן מתבאר מדברי המאירי בחיבור התשובה משיב נפש מאמר ב' פרק ז' שכתב: והר"א ז"ל [עי' לקמן] 'חידש' בו דברים לומר את 'מוספי' יום הזכרון מפני שהם שני מוספין של ראש חדש ושל ראש השנה עי"ש. ומבואר שהמנהג המקורי היה לומר 'מוסף' גם בר"ה.

ובסידור כת"י קדום נוסח **אנגליה** [הרבע האחרון של המאה הי"ב, ס' 39535] הנוסח גם במוסף ר"ה 'מוסף'. אולם בעץ חיים מלונדריש הנוסח במוסף ר"ה 'מוספי'. ויתכן שהוא הגיה כן, אע"פ שלא היה כן הנוסח המקורי.

חידוש הראב"ד והראשונים שהסכימו עמו לומר במוסף של ר"ה 'מוספי'

הזכרנו לעיל את דברי המאירי בשם הראב"ד שחידש לומר 'מוספי', וכונתו לדרשת הראב"ד לר"ה [לונדון תשט"ו, עמ' מ"ט] שכתב ואומרים במוספין את מוספי יום הזכרון מפני שהן שני מוספין של ר"ח ושל ר"ה עי"ש. הרי שאמירת 'מוספי' היא 'חידוש' הראב"ד.

ואכן, הרבה מחכמי פרובנס וקטלוניא נקטו כחידוש הראב"ד והצריכו לומר 'מוספי' בר"ה אפילו בחול; כ"כ הר"ן בר"ה י"ב ע"ב [מדפי הרי"ף] וז"ל ומ"מ צריך לומר בר"ה את מוספי יום הזכרון הזה שהרי שעיר של ר"ח קרב היה בר"ה עי"ש[ט]. וכ"כ הריטב"א בדף ל"ב ע"א ובסוכה נ"ד ע"א עי"ש. וכ"כ הרשב"ץ בפירושו לר"ה שם. וכ"כ המכתם בסוף ר"ה בשם י"א. ובאהל מועד דרך ב' כתב שאם לא אמר את מוספי לא יצא וכ"פ הרא"ה. וי"א שאינו חוזר ע"כ. ובספר השולחן תפלה שער א' פסק שבדיעבד אינו חוזר. וכ"ד המאירי בסוף ר"ה וז"ל יראה לי שאינו צ"ל את מוספי שמלת מוסף כוללת כל שנתוסף ביום והרי הוא כמי שאומר מוסף יום התרועה ויום ראש החדש ונמצא שא"צ לומר את מוספי אא"כ היה בשבת שהרי מ"מ השבת לא נכלל במלת זכרון וצריך לכוללו במילת מוספי. ויש שמצריכים לומר את מוספי וכך אנו נוהגים וכו'. וי"א שאם לא אמר לא יצא ולא יראה לי כן. אף בשבת בדיעבד מיהא יראה שהכל נכלל בו ע"כ. והמנהיג

ח. והדרכ"מ בסי' תקצ"א אות ב' כתב שנוהגים לומר 'מוספי', ופסק כן גם בהגהת השו"ע ס"ב. אולם הב"ח תמה על דבריו וכתב שבכל הסידורים שלנו נמצא את 'מוסף' עי"ש.

ט. ואין זה מדברי 'הגאונים' שהזכיר שם, וכפי שראינו שבגאונים לא כתוב כן, אלא הוא מילתא באפי נפשה.

עמ׳ שי״ד כתב בשם תשובות צרפת בשם רש״י שאומרים את מוספי יום הזכרון ולא יפרש של ר״ח וטוב שלא יזכיר כלל עי״ש.

ויתכן שהראב״ד ושאר החכמים הנ״ל לא ראו את נוסח רע״ג שגם בר״ה אומרים ׳מוסף׳, ושכך היה הנוסח בכל עדות ישראל [שגרסו בשאר המקומות ׳מוסף׳ ולא ׳מוספי׳]. ובפרט הראשונים שנקטו שאף בדיעבד לא יצא אם אמר ׳מוסף׳, בודאי שלא היו כותבים כן אם היו רואים שדעת רע״ג לומר ׳מוסף׳. וכן השו״ע שפסק בסי׳ תקצ״א ס״ג שצריך לומר ׳מוספי׳ - לא ראה את כל הנוסחאות הנ״ל, ויתכן שלא היה עוזב את מנהג קהלות ישראל שמקורו ברע״ג מפני חידוש כמה מהראשונים.

הנראה למעשה לומר ׳מוספי׳ יום הזכרון

אולם נראה שכיון שלדעת רס״ג והרמב״ם ונוסח ארצות המזרח אומרים ׳מוספי׳ בכל שבת וחג, וכאן יש סברא נוספת של הרבה מהראשונים לומר ׳מוספי׳ משום קרבנות ר״ח - **יש לנו להמשיך באמירת ׳מוספי׳ בר״ה שחל בחול**, וכפי שהגיה בספר ׳אות אמת׳, והגהתו התקבלה גם בזה.

ומעתה, מה שדנו האחרונים האם מי שלא אמר ביו״ט ראשון ׳מוספי׳ אלא ׳מוסף׳ האם חוזר או לא - עי׳ במ״ב סק״ו ובשעה״צ ו׳, ובכה״ח באות ח״י - להאמור, אין בזה ספק כלל, דאעיקרא הוה לן למימר ׳מוסף׳ לכתחלה, משום שכך היא הגירסא המקורית, אלא שכיון שכבר התקבלה ההגהה של הראב״ד ובצירוף גירסת הרמב״ם וסיעתו - אנו ממשיכים לומר כן, אבל ודאי שמי שאומר מוסף שפיר עבד.

׳מוסף׳ או ׳מוספי׳ יום הכפורים

רע״ג בסידורו כתב שביום הכפורים שחל בחול אומרים את ׳מוסף׳ יום הכפורים, ואם חל בשבת אומרים את ׳מוספי׳ יום השבת הזה ויום הכפורים הזה עי״ש. וכ״ה במחזור ויטרי. וכן הנוסח ברוב עדות ישראל לדורותיהם שכשחל בחול אומרים את ׳מוסף׳[1]. ויש שהיו אומרים אף בשבת את ׳מוסף׳ יום המנוח [או השבת], כמו באיטליה וקטלוניא ועוד וכפי שהבאנו לעיל [מלבד אלו שאומרים בכל השנה ׳מוספי׳ וכדעת הרס״ג והרמב״ם].

---

[1]. והמאירי בחיבור התשובה, משיב נפש מאמר ב׳ פרק י״ב, כתב שאם חל בשבת אומר את מוספי יום המנוח ויום הכפורים הזה נעשה ונקריב וכו׳ ומזכיר מקראות של כל אחד מהם עי״ש. וכתב בשו״ת יבי״א ח״ד סי׳ מ״ח סוף אות א׳ שמבואר בדבריו ׳להדיא׳ שאין לומר בתפלת מוסף של יוהכ״פ מוספי אא״כ חל בשבת עי״ש. אולם אינו מוכרח בדבריו, דאפשר שגם בחול גורס ׳מוספי׳, ובא להוסיף רק את ׳יום המנוח׳ וגם את המקראות של שבת. ובאמת שבכת״י אחד מפרובנס [בהמ״ל 4828] בתפלת מוסף של יום הכיפורים הנוסח הוא את **מוספי** את יום [השבת הזה ואת יום] הכפורים הזה עי״ש, וא״כ היה נוסח בפרובנס שגם בחול אומרים ׳מוספי׳, וע״כ אין להכריח מדברי המאירי שבחול אומרים ׳מוסף׳.

אולם במחזור לימים נוראים הנדפס בשאלוניקי תקנ"ג הנוסח ביום כפור גם כשחל בחול 'מוספי'. וכן כתב השואל בשו"ת לב חיים ח"ג סי' קל"ז ששמע שכן נוהגים בשאלוניקי עי"ש. ובספר רוח חיים סי' תרכ"א כתב הגרח"פ בסתמא ש'בסידורים' כתוב לומר גם בחול 'מוספי' [עי"ש שלא הסכים לזה]. וכן הנוסח במחזור בית הכפורת למהר"א חמוי [נדפס בשנת תרל"ו] 'מוספי'. וכן כתב הבא"ח פרשת וילך ס"כ: אפילו חל יוה"כ בחול הנהיג עט"ר הרה"ג מו"ר זקיני רבינו משה חיים זלה"ה פה עיר בגדאד לומר את מוספי בלשון רבים עי"ש. והנהגה זו החלה משנת תק"צ, וכפי המבואר בשו"ת זבחי צדק ח"ג סי' ט"ל בתשובה שנכתב בשנת תר"ך וז"ל נלמדך שבכל הפוסקים ז"ל ובכל גלילות ישראל קוראים את 'מוסף', אך זה כשלושים שנה הנהיג הרב ר' משה חיים ז"ל לומר את 'מוספי'. ושאלנו אותו מה הטעם לכך, והשיב דאע"פ שלא מוזכר בפוסקים לומר מוספי מ"מ כך צריך לומר מכיון שיש מוסף נוסף מלבד המוסף הרגיל של כל יום, שיש שעיר החטאת הנעשה בפנים כידוע, וממילא יש שני מוספים, ומאותו יום התחילו לקרוא מוספי כפי הנהגת מורינו הרב זיע"א. עתה אם ברצונך לקרוא מוסף כמנהג כל ישראל הרשות בידך ואם רצונך לקרוא מוספי כמנהגינו הרשות בידך ודעבד כמר עביר ודעבד כמר עביד ע"כ.

אמנם בשו"ת יבי"א ח"ד סי' מ"ח [ובעוד מקומות] האריך לנכון עפ"י הגמ' ביומא ג' ע"א ורש"י שם ששעיר הנעשה בפנים אינו בכלל 'מוסף' אלא בכלל 'חובת היום' עי"ש, וא"כ לכאורה אין מקום לדבריו של ר' משה חיים הנ"ל. <u>אולם</u> בהגהות דגול מרבבה בסי' תרכ"א ס"ד [וכן בספרו שו"ת נו"ב מהדו"ת סי' קכ"ז] כתב בזה"ל נראה לענ"ד שבתפלת שמונה עשרה במוסף יאמר ושני שעירים לכפר, **שאף שהשעיר הפנימי לכאורה אינו מן המוספים** [בנו"ב נוסף 'ממש'], **מכל מקום חזינן שהתורה הזכירתו בפרשת פנחס עם המוספים, דכתיב מלבד חטאת הכפורים**. וגם הרמב"ם בפרק יו"ד מתמידין ומוספין [הלכה א' -ב'] שהזכיר מוסף יום הכפורים הביא גם כן חטאת הפנימי, אף שלא הזכיר שם שאר קרבנות היום, **מכלל ששעיר הפנימי שייך** [בנו"ב נוסף 'קצת'] **למוסף** ע"כ [ועי' מה שכתב על דבריו בשו"ת בנין שלמה בתקונים והוספות סי' כ"א, דף ו' ע"ג]. הרי שכתב שאמנם אינו בכלל מוסף, אולם שייך 'קצת' למוסף. וא"כ נראה ששייך לומר עליו את 'מוספי'.

ואפשר לומר טעם אחר לאמירת 'מוספי' ביום הכפורים, והוא שבכל הרגלים - כל קרבנות המוסף קרבים בבת אחת, ועל כן יאות להם שם 'מוסף', אולם ביום הכפורים מחלקים את 'המוסף' לב' חלקים; בתחלה מקריב הפר ושבעה כבשים של מוסף היום בבגדי זהב, ולאחר מכן עושה את עבודות היום בבגדי לבן, ורק לאחר מכן מקריב את שעיר חטאת של מוסף היום ועוד דברים בבגדי זהב, וכמבואר כל זה ברמב"ם בהלכות שביתת עשור פ"ב ה"ב עי"ש. וכיון שמוסף היום מחולק לב' זמנים שייך על זה יותר שם 'מוספי', משום שאינם נעשים בחדא מחתא.

ומכיון שבלא"ה דעת רס"ג והרמב"ם ונוסח ארצות המזרח הוא בכל מוסף לומר 'מוספי', וכיון שמצאנו ב' טעמים לומר ביום הכפורים 'מוספי', וכיון שכבר נמצא נוסח זה

בכמה מחזורים - **נראה שנכונים דברי הזבחי צדק דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד.** ובפרט שכבר מצאנו שהגיהו חלק מחכמי ישראל בר״ה ׳מוספי׳, וגם שם הוא נגד דברי רע״ג ומנהג עם ישראל, ואעפ״כ התקבלה הגהתם, ולא חשו בזה משום שינוי המנהגים, משום שיש בכך סברא ובצירוף דעת הרמב״ם וסיעתו וכנ״ל. וא״כ גם הכא ישנם לסברות אלו.

משא ומתן בדברי מרן הגרע״י זצ״ל בענין שינוי המנהג בזה ובשאר מקומות

ובשו״ת יבי״א שם אשתפוך חמימי על מחזורי תפלת ישרים שהדפיסו ׳מוספי׳, וז״ל והן עתה חדשים מקרוב באו, פה בארצנו הקדושה, והדפיסו מחזורי תפלה ותיקנו (וקלקלו) בתפלת מוסף של יוהכ״פ: שצ״ל את מוספי ביוהכ״פ אפי׳ כשחל בחול. וכנראה שכל עיקר סמיכתם עמ״ש בבן איש חי בשם מר זקנו על המנהג בעירו בגדאד, והם רוצים לעשות חדשה בארץ ולהנהיג כן בא״י. ומה מאד יש להתפלאות איך לא יראו לנפשם להכניס עצמם בסכנה לשנות מנהגי המקום בנוסחאות התפלה וכו׳. ומי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו להנהיג חדשה בארץ היפך המנהג המקובל והמקודש מדורי דורות בנוסחאות התפלה, ולחשוב לכל בית ישראל תושבי ארצנו הקדושה דורות רבים כטועים מדרך השכל, ולבא לתקן להם נוסחא חדשה, הא ודאי שהחושב כן ראוי לגעור בו בנזיפה וכו׳. ואף לדעת מדפיסי המחזורים שראוי לומר מוספי ביוה״כ שחל בחול, היה להם להשאיר הנוסחא המקובלת את מוסף יוה״כ, וכשחל בשבת את מוספי, ולהעיר באותיות פטיט שמנהג בגדאד כיום לומר מוספי לעולם ושכן נראה להם ולא יותר וכו׳. כי בודאי ההגהה הזאת וכיוצא בה גורמת מכשול לאנשים שאינם בקיאים כל כך בהלכה, ומבלי להבחין איזה דרך ישכון אור, מתפללים במחזורים ההם מבלי שירגישו שיש כאן טעות ותקלה עיש״ב.

ולפי האמור אין זה תיקון של מחזור תפלת ישרים בארץ בלבד, אלא כבר היה לעולמים בכמה מחזורי הספרדים לפני מעל 200 שנה. <u>ומה</u> שתלה זאת במנהג בגדד - הנה לפי האמור בזבחי צדק הנ״ל, גם בבגדד ידעו שמנהג כל העולם לומר ׳מוסף׳, ואעפ״כ קיבלו את הגהתו של ר׳ משה חיים, וא״כ מה ההבדל בין בגדד לא״י? <u>ומה</u> שכתב שיש בהגהה זו טעות ותקלה וכו׳ - לא ידעתי על מה כל החרדה הזו, הרי בלא״ה דעת הרמב״ם כן בכל השנה, ואטו מי שעושה כדבריו יש בזה איזו תקלה וטעות ח״ו?

ובפרט שמצאנו למרן הגרע״י זצ״ל שהגיה בכמה מקומות את הנוסח הקדום, אף בדברים שאין להם שום מקור בקדמונים [בניגוד ל׳מוספי׳ שיש לו מקור ברס״ג וברמב״ם וסיעתם] ולא חשש משינוי המנהגים ולכל מה שכתב על המדפיסים הנ״ל;

בחזו״ע ימים נוראים עמ׳ רע״ג בוידוי של רבינו נסים כתב הרב זצ״ל שצריך לומר **׳כרשע׳** ולא צדיק, **׳כחייב׳** ולא זכאי, משום שהקשה מדברי המשנה באבות פ״ב מי״ח אל תהי רשע בפני עצמך, ופירוש הרמב״ם שם עי״ש. אולם צ״ע להגיה את הנוסח שתיקן רבינו נסים ונהגו הספרדים לאומרו במשך מאות בשנים ולא חשו לקושיא זו. ובאמת

שהמעיין בוידוי הנ"ל יראה שמלבד זה יש בו עוד גוזמות רבות, כמו: 'אני יודע שאין בי לא תורה ולא מצוה' - אטו רבינו נסים וכל הגדולים אחריו שאמרו זאת אין בהם 'מצוה' [אפילו אחת]? ואע"פ שיש מפרשים שהכונה מצוה 'בשלימות' וכדומה - אין זה במשמעות דבריו. ועוד כתב שם: 'וכל מעשה טוב לא עשיתי' - האם אכן האדם הקורא וידוי זה לא עשה שום מעשה טוב בחייו? וזה הרבה יותר קשה מ'רשע ולא צדיק', שהרי יתכן שבאמת האדם הוא רשע כלפי שמיא, אלא שאין לו להחשיב עצמו רשע, אולם וכל מעשה טוב לא עשיתי - לכאורה אינו נכון, שהרי ודאי שעשה מעשה [אחד לפחות] טוב במשך חייו. ואם באנו להגיה 'כרשע' נצטרך למחוק ולהגיה עוד דברים. ועי' בספר דברי שמואל [לידידי ר' שמואל כהן] על הש"ס, אבות פ"ב מי"ח שכתב ליישב נוסח זה עפ"י דברי הפסיקתא רבתי פל"ה שהביא החמדת ימים אלול וראש השנה פרק ד' אות ע"ד וז"ל ואמרו בפסיקתא אמר להם הקב"ה למלאכי השרת בואו ואודיע אתכם צדקתם של בני שאני טענתים בעולם הזה כמה פעמים צרות ויסורין הבאות עליהם בכל דור ודור ובכל שעה ושעה ולא בעטו בהם **שקוראין עצמן רשעים** וקוראין אותי צדיק והם אומרים בלשון הזה אבל חטאנו עוינו וכו' כי אמת עשית ואנחנו הרשענו ע"כ. הרי שבשעת הוידוי יש ענין לקרוא עצמו רשע לשם הכנעה. ועוד הביא הרב הנזכר מדברי רבינו בחיי בספרו כד הקמח ערך בטחון שכתב כי אם יש לו לאדם עושר ונכסים שלוה וכבוד אין לו לתלות זה למעשים טובים שעשה כי ראוי הוא אף אם הוא צדיק גמור **שיחשוב על עצמו כי הוא רשע וחוטא** אבל יתלה זה לחסדי השי"ת עליו עי"ש. וא"כ נמצא שאין להגיה נוסח זה. וזה מיישב אף את הקושיות האחרות שהקשינו, שהכל הוא לצורך הכנעה בשעת הוידוי.

ובשו"ת יבי"א ח"ח סי' י"א אות כ"ג כתב: בנוסח אל ארך אפים צריך לומר גדולת רחמיך וחסדיך 'תזכור היום לזרע ידידך'. וכן הוא בסידורים מדוייקים ע"כ. ובגליון שם במהדורה החדשה ציין שזה עפ"י סידור הרש"ש כת"י היר"א, וספר מועד לכל חי עי"ש. וז"ל המועד לכל סימן י"ט אות כ"ז: אמירת תזכור היום לזרע ידידך כמו שהודעת, נוסחה זאת הוסיפו בשביל יום הכיפורים והורגלו רוב העולם לומר כן בשאר ימות השנה נמי ע"כ. ויתכן שכך היה מנהג מקומו לומר כן 'בעל פה', אולם בסידורים לא נזכר הוספה זו מלבד סידור הרש"ש הנ"ל[יא]. ועוד שגם בסידור הנ"ל לא כתב טעם להגהה זו, לא בפשט ולא בקבלה, ויתכן שבאשגרת לשון כתב כן, אולם אין הכרח וסיבה להגיה כן בסידורים כולם.

וכן הורה הרב זצ"ל להוסיף בברכת את צמח קוינו 'וצפינו' כל היום, עפ"י הגרח"פ בספרו כף החיים סי' ט"ו אות ל"ד. וכן נמצא בסידור בית אל למהר"א חמוי. אולם אינו באף אחד מהקדמונים הגאונים והראשונים וסידורי עדות ישראל לשבטיהם. וכבר האריך בזה בשו"ת ברכת יהודה ח"ד סי' י"א וח"ז סי' י"ט שאין להוסיף מלה זו עי"ש.

יא. נוסח זה של אל ארך אפים וכו' הודעת לעניו מקדם וכו' נמצא בסידור חמדת ישראל למהרש"ו. וכן בסידור שנדפס באמסטרדם תפ"ח בסליחות לחודש אלול [שהרי ביום חול לא היו אומרים וידוי וויעבור]. וכן בסליחות כמנהג מודינא שנדפס בונציה תקנ"ו, ועוד. ובכולם ללא 'תזכור היום לזרע ידידיך'.

ועי' בשו"ת יבי"א ח"א סי' ל"ח שהאריך בענין אמירת **'או"א רצה נא במנוחתנו'** ביו"ט שחל בשבת, והעלה כדברי הלבוש בסי' תפ"ח ס"ג שהובא בכה"ח בסי' תפ"ז אות ל"ד שיש לאמרו עיש"ב [וכ"ה במחזור ארם צובה רפ"ז בתפלת ליל ר"ה]. אולם דבריו צ"ע שעזב את דברי הראשונים ומנהג הספרדים בכל הדורות וכמו שהעידו המשפטי עוזיאל והנתיבי עם שהביא שם, וכפי שהוא בכל סידורי הספרדים עד סידור תפלת ישרים שהוא עפ"י מנהג הבבלים בדורות האחרונים שנמשכו אחר הלבוש בענין זה. וכבר השיב על דבריו לנכון באורך, הרב בנציון הכהן בירחון אור תורה תשרי תש"ן סי' ד' עי"ש, ודבריו אמיתים ונכונים, וכן עיקר שאין להוסיף זה בשבת.

וא"כ כיון שהרב זצ"ל הוסיף ושינה בכמה מקומות את הנוסח עפ"י דברי האחרונים בניגוד לנוסחאות הקדומות, לא ידעתי מדוע חרה אפו בסידורי תפלת ישרים ששינו עפ"י ר' משה חיים ונכדו הבא"ח וסיעתם. ובפרט שכבר כתבנו שנוסח זה כבר היה לפניהם.

הנראה למעשה באמירת 'מוסף' או 'מוספי' יום הכפורים

ולענינינו, נראה **שהרוצים והנוהגים לומר ביום הכפורים את 'מוספי' יש להם על מה שיסמוכו** וכפי שהארכנו לעיל, אע"פ שעדיף טפי להחזיק במנהג הקדום של רוב עדות ישראל לומר ביוה"כ שחל בחול את 'מוסף'.

סד. האם רחיצה בסבון חשיבה כסיכה לענין אבל, יוה"כ ות"ב

נדפס בקובץ 'תורת ציון' תמוז תשפ"ג, וכאן בשינוי.

לצורך בירור ענין רחיצה 'בסבון' האם חשיבה סיכה או לא - נברר את ענין הסיכה עצמה בשאר האיסורים וכן ביוה"כ, ת"ב ואבל, ולאחר מכן נדון בענין 'סבון' בס"ד;

סיכה כשתיה בשאר איסורים לתענוג

הראשונים שאוסרים אפילו בשאר איסורים ואפילו בשומן וחֵלֶב

כתב האר"ח בהלכות איסורי מאכלות אות מ"ה [עמ' 312] שלסוך בחלב חזיר את בשרו ודאי אסור משום דבכלל שתיה הוא וה"ה בחלב שאר בהמות וחיות ועופות הטמאין ע"כ [והובא בב"י ביו"ד סי' קי"ז]. וכ"כ עוד בהלכות שבת אות שמ"א בשם ספר התרומה [בסי' רל"ח] וז"ל וכתב בעל התרומה וכו' מותר לסוך חטטין בחלב ולא אמרינן דסיכה כאכילה, דהיכא דאיכא צערא לא גזור, והביא ראיה על זה מיה"כ דאמרינן אם יש לו חטטין בראש סך כדרכו ואינו חושש, אבל לתענוג שלא במקום צער אסור. ולפיכך אסור לנשים לסוך את בניהם הקטנים לתענוג בחלב או בשומן חזיר לפני האש אפילו בחול דהתם הוי סיכה כאכילה וכמאן דמוספי להו איסורא בידים דמי ובהא מוזהרין הגדולים על הקטנים ע"כ. וכדברים אלו כתב בספר מושב זקנים על התורה ויקרא כ"ב ט"ו בשם הר"ץ עי"ש. וכ"פ האיסור והיתר בסוף שער ל"ט עי"ש.

אולם דעת רוב הראשונים להיתרא אלא שנחלקו בטעם הדבר;

הראשונים שסוברים שאין סיכה כשתיה 'בשאר איסורים' מלבד יום הכיפורים ותרומה

התו"י ביומא ע"ו סע"ב [שהוא לר"י שירליאון] כתב בשם ר"ת שלא נאמר סיכה כשתיה אלא לענין יוה"כ ולא בשאר איסורים כשומן וחלב של שאר איסורים עי"ש. וכ"כ **התוס'** שלנו שם בדף ע"ז ע"א, והוסיפו שגם באיסורי הנאה כשור הנסקל יש איסור סיכה, וכן בתרומה שמצאנו בגמ' בנדה ל"ב ע"א להדיא לרבות את הסך כשותה עי"ש. ובפסקי תוס' שם אות מ"ג איתא מותר לסוך בחלב ע"כ. וכן **הרשב"א**, **הר"ן** **והמאירי** בחידושיהם לנדה ל"ב כתבו בשם ר"ת שרק בשמן של תרומה אסרו בסיכה דאסמכוה אקרא אבל סיכה דשאר איסורים כגון חלב או שומן חזיר וכיו"ב אין סיכתן אסורה 'כלל' עי"ש, ומשמע מדבריהם שאף לתענוג שרי. וכ"כ **הריטב"א** שם להדיא שלא אסרו סיכתן כלל 'ואפילו

לתענוג׳ ואצ״ל לצורך שום רפואה עי״ש. וכ״כ עוד ביומא ע״ז ובב״מ נ״ד ע״ב עי״ש[א]. וכ״ז דלא כהאיסור והיתר הנ״ל שכתב בדעת התוס׳ ביומא שכונתם להתיר רק במקום צער, דליתא, וכבר השיגוהו הש״ך בנקודות הכסף ריש סי׳ קי״ז, ועוד אחרונים. ולפי האמור מפורש בראשונים הנ״ל שלא כדבריו.

הראשונים שסוברים שאין סיכה כשתיה ׳אלא בדבר נוזלי כשמן׳

אולם התוס׳ בנדה ל״ב סע״א בדעת ר״ת חילקו בין שמן לשומן וחֵלֶב [ולא בין שאר איסורים ליוה״כ ותרומה]. וכ״ה יותר להדיא בתוס׳ שאנץ בפסחים כ״ד ע״ב בשם ר״ת שאין סיכה בכלל שתיה אלא בשמן דוקא, דאסמכתא כי כתיבא בשמן כתיבא לפי שהשמן נכנס בתוך הגוף יותר עי״ש [אלא שהוא לא הכריע האם הלכה כר״ת או לא]. וכן תור״פ שם הביא את מחלוקת ר׳ ברוך [בעל סה״ת] עם ר״ת [הנ״ל] ולא הכריע, וזה מה שהביא רי״ו שהביא הב״י בבד״ה בסי׳ פ״ד מחלוקת ר׳ ברוך ור״ת עי״ש. וכן הסמ״ג בהלכות שבת [לאוין ס״ה] וספר הבתים שערי בשר בחלב שער י״ב הביאו המחלוקת הנ״ל באופן זה ולא הכריעו עי״ש. אולם התוס׳ בנדה נקטו כן, וכ״ה בפסקי תוס׳ שם אות מ״ח: מותר לסוך בשומן חזיר ובחלב ע״כ. וכן הרי״ד בפסקיו לנדה כתב וז״ל ודוקא הסך שמן של תרומה הוא אסור כשותה מפני שהוא חשוב משקה והוא צלול ונבלע באיברים, אבל מותר לסוך חֵלֶב או שומן חזיר על בשרו ולא דמי לאוכל ושותה. אבל ודאי יי״נ וחָלָב טמא אסור לסוך שהן משקין ונבלעין ע״כ. וכן **הרשב״ץ** בפסקי נדה דף ל״ב כתב וז״ל מותר לסוך חלב או שומן חזיר ואין אסור סיכה אלא בשמן כדעת ר״ת. ואומר התשב״ץ דאפילו לתענוג שרי דאלו לרפואה כל איסורין דרבנן שלא כדרך אכילתן שור אפילו שלא במקום סכנה כדעת הרמב״ן ע״כ.

הכרעת ההלכה בענין סיכה כשתיה בשאר איסורים

וע״כ נראה שלמעשה העיקר להקל בסיכה בחלב ושומן חזיר וכדומה, דהא לרוב הראשונים הנ״ל שרי, או מטעם שאין סיכה כשתיה ׳בשאר איסורים׳, או מטעם שאין סיכה כשתיה ׳אלא בנוזל׳, ורק בי״נ וחָלָב טמא שנחלקו בזה לפי הטעמים הנ״ל יש לאסור בצרוף סה״ת וסיעתו שאוסרים גם בשאר איסורים וגם בשומן וחֵלֶב.

ולענין בורית העשויה מחלב. עי׳ בכה״ח או״ח סי׳ שכ״ו אות מ״ה שמותר לכתחלה. וכן העלה מרן הגרע״י זצ״ל בכה״ח יו״ד סי׳ קי״ז אות י״ז עיש״ב.

סיכה ביום הכיפורים, בתשעה באב ובאבל

בירושלמי יומא פ״ח ה״א [ובעוד מקומות] איתא: ביה״כ בין סיכה שהיא של תענוג בין

א. הכנה״ג בסי׳ קי״ז הגב״י סוף אות י״ז ועוד אחרונים דנו בדעת הרשב״א בתשובה שהביא הב״י בסי׳ קכ״ג ס״ב האם מתיר רק לצורך רפואה או בכל צורך עי״ש. ומדבריו בחידושים הנ״ל מבואר שאין איסור ׳כלל׳, והיינו אפילו לתענוג כדכתב הריטב״א הנ״ל.

סיכה שאינה של תענוג אסור. בט"ב ובתענית ציבור סיכה שהיא של תענוג אסור שאינה של תענוג מותר ע"כ. וכ"פ הרמב"ם בהלכות שביתת עשור פ"ג ה"ט ובהלכות תענית פ"ה ה"י עי"ש. וכ"פ השו"ע בסי' תקנ"ד סט"ו ובסי' תרי"ד ס"א עי"ש.

והאחרונים עמדו לבאר את החילוק ביניהם, והטיב לבאר בספר רשימות שיעורים להרי"ד סולובייצ'יק על ברכות ט"ז ע"ב, שביוה"כ איסור הסיכה הוא מדין סיכה 'כשתיה', כמבואר במשנה בשבת פ"ט מ"ד, ושתיה אסורה אפילו שהיא לא לתענוג, וה"ה לסיכה. אולם באבל אין איסור שתיה, וממילא אין לאסור סיכה 'כשתיה', ואכן הגמ' במו"ק ט"ו ע"א למדה איסור סיכה באבל מהפסוק התאבלי נא וכו' ואל תסוכי שמן עי"ש. ומבואר שהוא איסור תענוג של סיכה, וא"כ רק סיכה של תענוג אסורה.

ובתשעה באב שיש איסור שתיה ואעפ"כ אין איסור של סיכה שלא לתענוג - עי' מה שכתב בספר רשימות שיעורים שם. ואפשר לומר בפשיטות, לדעת הראשונים שסיכה כשתיה נאמרה רק ביוה"כ ולא בשאר איסורים - לא יהא ת"ב חמור משאר האיסורים, ולכן לא אסרינן בו סיכה מדין שתיה אלא מדין אבֵל, דהיינו לתענוג. ולדעת הראשונים שסיכה בשמן נאסרה בכל האיסורים - אפשר שכיון שסיכה כשתיה היא רק מדרבנן והפסוק אסמכתא בעלמא לפי דעת רוב הראשונים - לא גזרו בת"ב שהוא מדרבנן לאסור מדין שתיה אלא מדין תענוג.

שימוש בסבון במקום שאסור לסוך

הנה מדברי הרמ"א בהגהות או"ה שהביא הש"ך בנקה"כ בסי' קי"ז וכן הפר"ח ושאר אחרונים שם שדנו בענין בורית העשויה מחלב, מבואר להדיא שסיכה שייכת גם בדבר שרוחצים בו ושוטפים אותו מיד, אע"פ שאין כונתו שיבלע בבשר כשמן אפ"ה אסור, אלא שדנו האם בבורית העשויה מחלב יש 'איסור' סיכה או לא, אבל זה 'דחשיב סיכה' פשיטא להו.

שימוש בסבון באבל ובתשעה באב

וכ"ב להדיא **הערוך השולחן** ביו"ד סי' שפ"א ס"ו וז"ל וכל מין סיכה אסור בין בשמן 'בין בבורית', וכ"ש בסיכות שיש בהם ריח טוב כמו מיני פרפומ"א וכיו"ב עי"ש. וכ"כ בספר **גשר החיים** ח"א פכ"א ס"ב כדברי הערוך השולחן עי"ש. והיינו במקום שהוא לתענוג ולא להעביר הזוהמא כמבואר שם.

ומעתה יש לתמוה טובא על דברי מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע אבלות ח"ב עמ' קס"ח שכתב שלא שייך סיכה בסבון משום שאין כונתו להבליע אלא לרחוץ ולשטוף ושכ"כ בשו"ת קנין תורה ח"א סי' ע"ז אות ג' עי"ש, דדבריו תמוהים וכמבואר בפוסקים הנ"ל. והיותר תמוה שבסוף דבריו הזכיר מה שכתב הוא עצמו בכה"ח בסי' קי"ז הנ"ל לגבי סיכה בבורית, שבהם מבואר שיש סיכה גם בדבר שעשוי להעביר מיד ואין כונתו להבליע, וזה להיפך ממה שכתב בחזו"ע.

ומה שצירף שם את דברי ר״ת ושא״ר שמותר לסוך בחלב ובשומן חזיר ושלפ״ז אין איסור סיכה בסבון - ג״כ תמוה מאוד, דהא כבר ביארנו היטב שסיכה האסורה באבל אינה מדין ׳שתיה׳, דהא שתיה מותר לאבל, אלא מדין ׳תענוג׳, ובודאי שאסור לסוך בחֵלֶב ושומן באבל לכל הדעות, לא מדין ׳שתיה׳ אלא מדין ׳תענוג׳, שהרי ר״ת וסיעתו הנ״ל לא אמרו שאין ׳מציאות׳ סיכה בחלב אלא שאין ׳איסור׳ סיכה בחלב מדין סיכה ׳כשתיה׳, ולכן אין מקום לצרף את ר״ת וסיעתו לענין זה.

שימוש בסבון ביום הכיפורים

וביום הכיפורים שאיסור הסיכה הוא כשתיה ואסור אף שלא לתענוג - ודאי שיש איסור להשתמש בסבון לרחיצת הידים, אפילו להעביר הזוהמא. ואין לומר דסבון לא חשיב סיכה, דהא חזינן מדברי הרמ״א ושאר האחרונים הנ״ל שגם זה נקרא סיכה. וכ״כ להדיא בשו״ת אור לציון ח״ד פי״ב הערה ה׳ שאין לרחוץ ביוה״כ בסבון גם בשביל להעביר ריח רע משום סיכה עי״ש.

אלא שהאור לציון כתב לחלק בין ׳סבון׳ ׳למי סבון׳, וז״ל ואם יש ריח רע בידיו מחמת הקינוח, מותר לשטוף ידיו אף עם ׳מי סבון׳. ואף שיש ביום הכיפורים איסור סיכה - מ״מ משחת סבון שדוללה, והיא כעת מי סבון בלבד, תו לא חשיב סיכה אלא רחיצה עי״ש. אולם בזה דבריו צ״ע [ועוררני לזה הרב יוסף פרץ, ואני כותב בתוספת נופך מדילי], שהרי ההבדל בין ׳סיכה׳ ׳לרחיצה׳ אינו ׳בסמיכות׳ החומר אלא ׳בצורת הפעולה׳, שהרי הבאנו לעיל מדברי הרי״ד שגם ביין וחלב שייך סיכה, ומפורש הוא במשנה בשביעית פ״ח מ״ב ששייך סיכה ביין וחומץ עי״ש. ויותר מזה מצאנו שגם ׳במים׳ שייך סיכה, וכפי שכתב הרמב״ם בפכ״ב מהלכות שבת ה״ד: סך אדם ידו ׳במים׳ או בשמן ומחמם כנגד המדורה עי״ש. וכעי״ז מצאנו ברמב״ם בהלכות קרבן פסח פ״ח ה״ח: מותר לסוך אותו ביין ושמן ודבש ובשאר משקין ומי פירות, חוץ מן המים, ומותר לטבל הבשר אחר שנצלה במשקים ובמי פירות עי״ש. ומבואר ששייך במציאות שם ׳סיכה במים׳. ובאמת שהרמב״ם תרגם ׳סיכה׳ בכל מקום מהשורש ׳דהן׳ [בערבית], דהיינו ׳מריחה׳ - עי׳ בדמאי פ״א מ״ג ובשבת פכ״ב מ״ו ועוד. וכן תרגמו שאר הראשונים דוברי הערבית כמו הרס״ג בדניאל י׳ ג׳, וכן בספר השרשים לר״י אבן ג׳אנח ערך סוך במקור הערבי [לגבי הפסוק ׳אסוך׳ שמן, וכפי שכתב לי ידידי הרב יהודה זייבלד], וכ״ה להדיא במחברת הערוך שם: וסוך לא סכתי. לשון ׳משיחה׳ כדתנן ברחיצה ׳ובסיכה׳ עי״ש. וא״כ כל מה שמורח על העור הוי בגדר ׳סיכה׳. וע״כ נראה שכשם שאסור לשפשף את בשרו ועור בסבון ביוה״כ, דהוי סיכה - ה״ה גם ׳במי׳ סבון, אא״כ ׳ישפוך׳ את המי סבון על ידיו ולא ישפשף, דאז הוי רחיצה.

סיכום

לדעת רוב הראשונים מותר לסוך בדבר של איסור שאינו נוזלי כשמן אלא מוצק כשומן וחֵלֶב אף לתענוג, וכן עיקר.

בדבר איסור שהוא נוזלי כשמן אין לסוך לתענוג אלא לרפואה.

בדבר פגום כסבון אין 'איסור' סיכה אף שמעורבים בו דברים אסורים.

בזמנים שחז"ל אסרו לסוך כמו יוהכ"פ, ת"ב ואבל - אסור לסוך אפילו בבורית וסבון, אלא שביוה"כ אסור אפילו כשאינו לתענוג, ובת"ב ואבל אסור רק לתענוג. ואין הבדל בין סבון למי סבון, דתרוייהו אסירי, אא"כ שופך את המי סבון על ידיו ולא משפשף, דאז הוי רחיצה ומותר להעברת הזוהמא.

סה. עליית כהן או לוי למפטיר כשהוא שלישי בת"ב או ביוה"כ.

נדפס בירחון 'אור תורה' תשרי תשפ"ד.

מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע ימים נוראים עמ' ש"ס כתב שכהן שזכה בעליית שלישי שהוא מפטיר יש לו על מה שיסמוך לעלות. ובהערה הביא כן משו"ת תעלומות לב ח"ג [דף צ"ו ע"א] שכתב שכיון שעלה לא ירד, וזה ע"פ שו"ת משפט צדק ח"ב סי' ס"ה שהתיר לרב העיר שהוא כהן שיעלה שלישי ביום תענית צבור לקרוא הי"ג מדות, והביא ראיה ממה שהתיר רב יהודאי גאון לחתן שהוא לוי שיקרא שלישי משום דהיכא דאושא מילתא שאני, והכא נמי אושא מילתא כיון שהוא קורא בהפטרת יונה, ושכ"כ הגר"ח פלאג'י בספר חיים [סי' ט' אות א' וסי' ל"ז אות ג'] עי"ש. ובספר חיים הנ"ל מפורש שכל זה הוא כשא"א לפייס את הכהן שיתן העליה לישראל, אבל לכתחלה ישתדלו שלא יקנה הכהן את העליה כי ההיתר הוא בקושי, ורק משום מניעת מריבה התיר עי"ש.

אולם נראה שאשתמטתייהו דברי **מהר"ם** בתשובה דפוס פראג סי' ס"ד שכתב: ובתענית במנחה במקום שאין ישראל היודע להפטיר לא יעמוד כהן או לוי להפטיר כהן משום פגמו של ראשון ומשום עצמו דלא לימרו בן גרושה וחלל הוא שקרא אחר לוי, אלא ישראל יפטיר ואם אינו יודע יקרוהו עי"ש. והביאו **המג"א** בסי' קל"ה ס"ק ט"ז, והעתיקו **המ"ב** בשעה"צ שם אות ל"ג עי"ש. והמג"א גופיה בס"ק ט"ו הביא את דברי המשפט צדק הנ"ל ולא כתב שיש סתירה בין הדברים, וחזינן שאין ללמוד מדין המשפט צדק לענין עליית מפטיר שלישי לכהן. **<u>ונראה</u>** שהטעם הוא משום שבמקרה של רב יהודאי גאון יש מנהג קבוע שחתן עולה שלישי, וכן בנידון המשפט צדק יש מנהג קבוע שרב הקהילה עולה שלישי בתענית צבור ובזה אין חשש של טעות, משא"כ בעליית מפטיר יונה וכדומה אין מנהג קבוע שכהן עולה, ובזה יש חשש של פגם. והגרח"פ והתעלומות לב לא הזכירו מדברי מהר"ם הנ"ל שאסר להדיא[א].

וע"כ נראה שהעיקר לאסור בזה לכהן לעלות למפטיר שלישי, ואף אם קנה יסבירו לו שהדבר אסור. וכ"פ בפשיטות האור לציון ח"ג פכ"ט סכ"ד עי"ש.

א. הערת הרב יוסף פרץ: לכאורה גם בעליית מפטיר יש מנהג קבוע שעולה מי שקונה העלייה, ושאני מנדון מהר"ם שמעלים מי שרוצים בלי שום הגבלה, אבל הכא דמי טפי לנדון המשפט צדק מחמת שקונים העליה, ודו"ק ע"כ.

אולם יש הבדל גדול בין 'קניית' עליה לבין חתן ורב, שהרי פעמים רבות יש קונה שמכבד מישהו אחר לעלות. ועוד שאין שום 'פגם' אם לא יעלה מי שקנה, משא"כ כשהמנהג הוא שהרב או החתן עולה זהו משום 'כבודו', ואם לא יעלה יש בזה משום זלזול ופגיעה בכבודו, וכיון שהמנהג קבוע כן שפיר דמי, משא"כ בכהן שקנה מפטיר יונה יש בזה תרתי לגריעותא; שאינו מנהג קבוע וגם אין פגם וזלזול אם לא יעלה.

סו. ביאור הפסוק כי בסוכות הושבתי את בני ישראל והנפקא מינה בזה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' כסלו תשפ"ד.

בתלמוד שלנו בסוכה י"א ע"ב דעת ר"א שפירוש הפסוק כי 'בסוכות' הושבתי וכו' היינו ענני כבוד ודעת ר"ע שהם סוכות ממש, וכ"ה במכילתא דרשב"י ריש פרשת בשלח על הפסוק ויסעו בנ"י מערמסס 'סוכותה' עי"ש. אולם במכילתא דר' ישמעאל שם ובתו"כ פרשת אמור על הפסוק כי בסוכות הושבתי וכו' - הגירסא להיפך.

ובעצם הענין. מצאנו לכמה ראשונים שנקטו כמ"ד סוכות ממש; כ"ה **ברשב"ם** בפרשת אמור וז"ל פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכות ממש, וזה טעמו של דבר חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך. באספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וכו' ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת, ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה[א] עכת"ד. וכן פירש **האבן עזרא** שם וז"ל כי בסוכות. שהיו עושים אחר שעברו ים סוף סוכות ואף כי במדבר סיני שעמדו שם קרוב משנה וכן מנהג כל המחנות והנה גם זה המועד זכר ליציאת מצרים עי"ש, אלא שהוא לא ביאר מה טעם אנו עושים זכר לזה. והרמב"ן הוסיף ביאור יותר בדעה זו וז"ל והזכרון שידעו ויזכרו שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה והשם היה עמהם לא חסרו דבר עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הרמב"ם** במורה נבוכים ח"ג פמ"ג [והעתיקו **ספר הבתים** בספר המצוות שלו מצוה קס"ב] בביאור טעמי המצוות שכתב וז"ל וכך יצא מן הבתים לשכון בסוכות כמו שיעשו השרויים בצער שוכני המדברות לזכור שכן היה ענייננו בתחלה כי בסוכות הושבתי את בני ישראל וכו', ונעתקנו מן הענין ההוא לשכון בבתים המצוירים במקום

א. ומצאנו עוד טעמים לעשיית סוכות דוקא בחודש תשרי; **האבן עזרא** שם כתב וז"ל ואם ישאל שואל למה בתשרי זאת המצוה. יש להשיב כי ענן ה' היה על המחנה יומם והשמש לא יכם ומימות תשרי החלו לעשות סוכות בעבור הקור ע"כ, וזה למ"ד סוכות ממש עשו להם שזמן עשייתם היה בתשרי. **והרמב"ם** במורה נבוכים שם כתב שטעם הסוכה בעת הזאת היא משום שישיבת הסוכה בעת ההיא אפשר לסובלה אין חום גדול ולא מטר מצער עי"ש. **והטור** בסי' תרכ"ה כתב להיפך מהרמב"ם, וז"ל ואע"פ שיצאנו ממצרים בחדש ניסן - לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך, ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה ע"כ.

הטוב שבארץ והשמן שבה בחסד השם וביעדיו לאבותינו בעבור שהיו אנשים שלמים בדעותם ומדותם ר״ל אברהם יצחק ויעקב שזה ג״כ הוא ממה שהתורה תלויה עליו ר״ל שכל טוב שהטיב השם לנו וייטיב אמנם הוא בזכות אברהם יצחק ויעקב אבותינו מפני ששמרו דרך ה׳ לעשות צדקה ומשפט וכו׳ עי״ש, ומבואר שפירש כפשוטו שסוכות הם סוכות ממש. ומה שכתוב ׳הושבתי׳ - אין זה מחייב שהוא על דרך נס של ענני כבוד ולא סוכות ממש, דכעי״ז איתא ביחזקאל ל״ו י״א: ׳והושבתי׳ אתכם כקדמותיכם, וכן בפסוק ל״ג: ׳והושבתי׳ את הערים ונבנו החרבות, דהיינו שה׳ ברחמיו יגאלנו ויביאנו לא״י וניישב אותה וזה מתייחס לקב״ה, וה״ה כאן.

ויש שהעתיקו ב׳ הדעות ולא הכריעו **כלקח טוב** וה**אברבנא**ל בפרשת אמור וכן החינוך.

וגדולה מזו ר׳ בחיי בפירושו לתורה העתיק את דברי הרמב״ן כדרכו, אולם בספרו **כד הקמח** ערך סוכה כתב שיש במצוה זו נגלה ונסתר; הנגלה הוא כמ״ד סוכות ממש והוא למען ידעו מעלת ישראל במדבר שהיו במקום נחש שרף ועקרב תחת סוכות עראי ובכל זאת ה׳ שמר עליהם [וכעין מה שכתב הרמב״ן בביאור שיטה זו], והטעם הנסתר הוא כמ״ד ענני כבוד עי״ש. ומבואר דתרוייהו איתנהו.

ודעת רבים מהמפרשים כמו שכתב הטור בסי׳ תרכ״ה כמ״ד ענני כבוד היו; כ״ה בתרגומים **אונקלוס** **ותרגום יונתן**, וכ״ה **בפסיקתא דרב כהנא** פיסקא כ״ט [שהיא פיסקא מאוחרת כמו שכתב המו״ל שם], וכ״ה **ברס״ג**, **רמב״ן**, **רלב״ג**, **חזקוני**, ועוד מפרשי המקרא שם.

ויש להוסיף עוד שנראה שיש מחלוקת תנאים האם באמת היו שבעה ענני כבוד או לא; דבמכילתא ר״פ בשלח ובספרי פרשת בהעלותך פ״ג איתא ז׳ עננים הם וכו׳, ר׳ יהודה אומר י״ג, ר׳ יאשיה אומר ד׳, **רבי** אומר ב׳ עי״ש. וכונת רבי שהיו שנים היא כמ״ש האבן עזרא בפירוש הקצר שמות י״ג כ״א וז״ל ויש בקדמונים אמרו ששבעה עננים היו, ולפי דעתי שהם שנים לבד ע״כ. וכ״כ עוד בפירוש הארוך ט״ו כ״ב וזת״ד לפי דעתי וכו׳, ובבואם אל מדבר סיני עשו כלם סכות כי שם עמדו כמו שנה, ומשה הודיעם כי שם יתעכבו עד שיעשו המשכן כי בעבור זה הוציאו עצי שטים ממצרים כאשר אפרש, ולהיות זכר לסכות שעשו שם היה חג הסכות כי הכתוב אמר כי בסכות הושבתי את בני ישראל, ואיך ישבו בעננים כי הסכות אינם דומים לעננים וכו׳, וכאשר נעשה המשכן ירד השם בעמוד ענן עליו כי כן כתוב ואש תהיה לילה בו, ובנסוע הענן יסעו בני ישראל, ובעבור זה כתוב ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם יומם, והנה שנים עמודים הם שמתחלפין על המשכן. ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו - נניח סברתנו ונסמך על הקבלה ע״כ. וכן מתבאר מדברי הרשב״ם בפרשת האזינו עה״פ יסובבנהו יבוננהו וז״ל במלאכים ששמרום וכו׳ והמפרש בהיקף ענני הכבוד אינו, כי לפי הפשט אין הענן אלא לעמוד ענן לפניהם וכו׳ עי״ש. ומה שכתוב ׳ועננך עומד עליהם׳ ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה, שלכאורה נראה שיש ענן נוסף מלבד עמוד הענן ועמוד האש - האברבנאל בפירושו לתורה בפרשת שלח פירש דתנא והדר מפרש, איזה ענן עומד עליהם -

עמוד האש ועמוד הענן עי״ש. וא״כ לפי הדעה שהיו רק ב׳ ענני כבוד - ע״כ שבסוכות היינו סוכות ממש, דהא לא היו ענים שמגינים עליהם מכל הצדדים.

והנה הטור בסי׳ תרכ״ה כתב רק את הביאור של ענני כבוד, וכן העתיק בקצרה השו״ע שם. וידועים דברי הב״ח ושאר האחרונים שהטעם שכתבו כן הטוש״ע זהו משום שצריך [עכ״פ לכתחלה] לכוין את טעם המצוה, כיון שהתורה עצמה אמרה ׳למען ידעו דורותיכם׳ וכו׳ עי״ש. ולפ״ז כתבו האחרונים שיש לכוין את הביאור של ענני כבוד, וכן נדפס במחזורים לפני הכניסה לסוכה לכוין לטעם זה. **אולם** לפי האמור שנחלקו בזה גם הגירסאות מה אומר כל תנא, וגם הראשונים נחלקו איך להסביר את פשטיה דקרא, ויש דעות שתרוייהו איתנהו, והב״י לא הזכיר מכל זה - **נראה שהעיקר הוא לכוין את ב׳ הטעמים**, והנכון הוא לומר [או לחשוב] הריני מקיים מצות בסוכות תשבו וכו׳ למען ידעו דורותיכם כי בסוכות וכו׳, ולכוין במחשבתו לב׳ הביאורים וכנ״ל.

סז. פרטי דינים בדיני מחיצות וסכך הסוכה

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' תשרי תשפ"ד.

האם אמרינן לבוד להחמיר או לא

כתבו התוס' בסוכה י"ז ע"א והרא"ש בסוכה פ"א סי' ל"ג [והעתיקם הטור בסי' תרל"ב] בזה"ל: היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג' איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה דשמא כיון דאויר מפסיק בינתים לא מצטרפי או **שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין**. מיהו היכא דליכא בפסולים ד', ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם - אין האויר משלימו לארבעה **במה שחושבו כסתום מחמת לבוד**, דלא אמרינן לבוד להחמיר ע"כ. והביאור בדבריהם הוא, שיש ב' סוגי לבוד; יש לבוד שהאויר הוא 'כמאן דליתיה', וממילא מה שבצד האויר 'מתחבר' אחד לשני. ויש לבוד שהוא 'כסתום' בדבר הפסול. ועל הלבוד הראשון הסתפקו התוס' האם אומרים אותו להחמיר או לא. ועל הלבוד השני פשיטא לתוס' דלא אמרינן להחמיר.

ומצאנו לרי"ו שכתב להדיא את ההגדרה וההבחנה הזו בביאור דברי הרא"ש, אלא שהוא פשיטא ליה שבלבוד הראשון אמרינן להחמיר, וז"ל בנתיב ח' ח"א [דף נ"ו ע"ג]: אם יש אויר פחות משלשה ומצדו האחר יש סכך פסול בפחות משני טפחים ומצדו השני כמו כן סכך פסול בפחות משני טפחים אין האויר שבנתים משלים לארבעה טפחים **שנחשבהו כסתום לבוד**, דלא אמרינן לבוד להחמיר אלא להקל. אבל אם יש שני טפחים סכך פסול מכאן וב' טפחים סכך פסול מכאן ואויר פחות משלשה מפסיק בנתים נראה שפסולה **דהאויר כמאן דליתיה דאמי**, **והב' פסולין כמחוברין** ויש בהן שיעור לפסול. והרא"ש נסתפק בו ע"כ.

וראבי"ה בסוף סי' תרכ"ו פשט לאידך גיסא, שגם לבוד של 'מחוברין' לא אמרינן להחמיר, שכתב להסתפק כספק התוס' לגבי סכך פסול פחות מב' טפחים 'ואויר' פחות מג' ביניהם, והוסיף א"נ אם 'סכך כשר' פחות משלשה מפסיק אם הוא הפסק או נאמר כלבוד והרי אין הפסק, והרי זה לבוד להחמיר. ומיהו לא מצינו לבוד לפסול, ולכך נראה יותר להכשיר. והמחמיר תבא עליו ברכה ע"כ. הרי שפשט הן על אויר והן על סכך כשר שאינם חשובים לבוד ואין הסככים הפסולים 'מתחברים' ע"י לבוד זה.

ועכ"פ פשיטא לכולהו רבותא הנ"ל דלא אמרינן לבוד 'דסתום' להחמיר.

וכן מתבאר מדברי <u>התוס'</u> בעירובין ק"ב סוף ע"א שכתבו: דאטו יהיה אסור לנטות בשבת ב' חוטין תוך שלשה משום עשיית אהל עי"ש. אלא שהתוס' לא כתבו מה הטעם שמותר. <u>והמג"א</u> בסי' תק"ב סק"ט האריך הרבה דאמרינן לבוד להחמיר [וכדלקמן], והביא את דברי התוס' הנ"ל, ופירש בדבריהם, דאמנם אמרינן לבוד להחמיר גם בכה"ג, אלא

שלגבי דיני אוהל בשבת מותר לעשות אוהל כזה, משום ׳שהאהל נעשה ממילא ע״י לבוד׳, אבל הוא לא עשה מעשה ואהל בידים שיהיה אסור לעשותו - עי״ש ובמחצית השקל. אולם בדברי הראשונים שם מפורש שהטעם הוא דלא אמרינן לבוד להחמיר; כ״ה בתוס׳ ר״פ שם וז״ל דה״מ להקל אמרינן לענין להתיר להוסיף עליהם כדלעיל, אבל לחומרא לא אמרינן לבוד ליחשב אוהל לאסרו. תדע דאלת״ה וכי תעלה על דעתך שאסור לנטות ב׳ חוטין באויר פחות מג״ט משום עשיית אהל? אלא ודאי לא אמרינן לבוד לחשבו לאהל לאסרו ע״כ. וכ״ה באגודה שם. וכן בריטב״א שם בקצרה עי״ש. ושם מיירי בלבוד ׳דסתום׳, דהא מיירי בב׳ חוטין, ולא אמרינן שהאויר ביניהם סתום והוי אוהל.

והריא״ז בפ״ק דסוכה גבי סוכה שתחת האילן כתב וז״ל אע״פ שהיה האילן חמתו מרובה מצלתו הואיל ואין בין ענף לענף ג״ט הרי הן כולן כלבודין ׳וכמחוברין׳, ונעשו כולן כדף שלמתכת העומדת ע״ג סכך כשר שאינה בטילה ברוב שהרי היא עומדת בפני עצמה. וכן העושה סוכתו תחת רהיטי ביתו שהן פסולין לסיכוך מפני שלא הוקבעו לצל אע״פ שהיה האויר שביניהן רבה עליהן ואין בין זה לזה ג״ט הרי הן כלבודין ׳וכמחוברין׳ כולן כאחת ופוסלין הסכך הכשר שהיה למטה מהן וכו׳ עי״ש. ומדויק בדבריו דמיירי לענין לבוד ש׳מחבר אל כולן ועושה אותן כאחד׳, וזה אמרינן להחמיר, אולם אין ראיה מדברי שגם בב׳ חוטין אמרינן לבוד ׳כסתום׳.

ובספר מהרי״ל בהלכות סוכות אות י״א איתא כך: אמר מהר״י סג״ל כשמסככין הסוכה על הלטי״ש של בית אין לחוש אי רחב בנתים פחות מג׳ טפחים דלא אמרינן כה״ג לבוד להאסר משום דסכך כשר מתרבה עליו ומבטלו ע״כ, ומבואר שאם לא היה סכך כשר רבה עליו היינו אומרים לבוד להאסר. אולם יתכן שגם בדבריו מיירי בלבוד ׳דמחוברין׳, שהרי סתמא דמילתא כן הוא, שבצירוף כל ה׳לט״ש׳ יש ד׳ טפחים, אולם לא מיירי בלבוד ׳דסתום׳, ואפשר שבזה מודה דלא אמרינן להחמיר.

אמנם מצאנו להרשב״א בחידושיו לעירובין ט״ז ע״ב [וכ״ה בחידושי תלמיד הרשב״א שם בשם רבו] שהביא ראיה חזקה דאמרינן לבוד להחמיר, גם בלבוד ׳דסתום׳, דהרשב״א כתב בתחלה לגבי הסוגיא שם, דלבוד להקל אמרינן ולא להחמיר, אולם סיים: אח״כ חזרתי וראיתי דאפילו להחמיר אמרינן לבוד במבוי שרצפו בלחיים [בדף ט׳ ע״ב] עי״ש. וכונתו למה דאיתא הם דלרשב״ג דס״ל לבוד עד ד׳ טפחים - מבוי שרצפו בלחיים פחות פחות מד׳ אינו נידון משום לחי, משום שנקרא כולו ׳סתום׳ וצריך לחי אחר להתירו עי״ש. הרי דאמרינן לבוד להחמיר שייחשב כולו ׳סתום׳. וראיה זו היא אחת הראיות שהביא המג״א בסי׳ תק״ב שם מדנפשיה להא דאמרינן לבוד להחמיר עי״ש.

אולם כבר כתבו לנכון האבני נזר באו״ח סי׳ רצ״א אות י׳ והעמק ברכה סוכה סי׳ י״ח ליישב את דברי התוס׳ וסיעתם שלא יקשה עליהם מהגמ׳ הנ״ל, דמה שכתבו דלא אמרינן לבוד להחמיר היינו אם הלבוד יוצר חומרא בצורה ׳ישירה׳, כמו לענין סכך פסול, שהלבוד צריך לעשות אותו כסתום, ולא כסתום דסכך ׳כשר׳ אלא כסתום דסכך ׳פסול׳, ואת זה לא אמרינן. אולם בגמ׳ בעירובין הלבוד עושה שהלחיים יהיה להם שם של

׳מחיצה׳ בעלמא, אלא ש׳הפועל יוצא׳ ממחיצה זו הוא שצריך לחי להתירו, ובודאי שלאחר שפסקנו דין ׳מחיצה׳ מכח לבוד - אמרינן שהיא מחיצה לכל ההשלכות שלה, בין להקל ובין להחמיר עי״ש בדבריהם. ובאמת שכבר פירש כן המחה״ש בסי׳ תק״ב בפירוש דברי המג״א שם ובסי׳ תקל״ב עי״ש שזו כונתו.

נמצא, שלגבי לבוד ׳דמחובר׳, דהיינו שיש בצירוף כל העומדים שיעור של ד׳ טפחים, אלא שאינם ׳מחוברים׳ משום שאויר מפסיק ביניהם - לדעת ראבי״ה לא אמרינן לבוד להחמיר, והסוכה כשרה מעיקר הדין אלא שהמחמיר תע״ב. ולדעת התוס׳ והרא״ש יש להסתפק בדבר. אולם לדעת רי״ו, ריא״ז ומהרי״ל אמרינן בזה לבוד גם להחמיר.

והשו״ע בסי׳ תרל״ב ס״ד העתיק את ספק התוס׳ והרא״ש. אולם הכה״ח באות כ״ו הביא את דברי הא״ר והבית השואבה שהעתיקו את דברי רי״ו דפשיטא ליה לאיסורא עי״ש. <u>ולפי</u> האמור שגם דעת הריא״ז ומהרי״ל כן - נראה ודאי שהעיקר להחמיר בזה. <u>ובלא״ה</u> כבר כתבו המ״ב והכה״ח שם בשם הביכורי יעקב שמחמת הספק יתקן הסוכה, ואם לא - ישב בה בלי לברך עי״ש.

ולפ״ז ה״ה כשיש רשת או סורגים וכדומה מעל הסוכה, ובצירוף כל ׳העומדים׳ יש ד׳ טפחים - יש לאסור לשבת תחתיה וכנ״ל. וזוהי כונת המ״ב בסי׳ תרכ״ו ס״ק י״ז שכתב: אכן כדי לצאת ידי כל הספיקות יראה שיהיה ריוח בין העצים הדקים בין אחד לחבירו כשיעור ג׳ טפחים. וכתב בשעה״צ אות כ״ג שמקורו הוא מדברי הביכורי יעקב שחשש לדעת הב״ח דאמרינן לבוד להחמיר בכה״ג עי״ש. והמעיין בדברי הביכור״י יראה שמקורו הוא מדברי המג״א בסי׳ תק״ב הנ״ל, ולהאמור - המג״א מיירי בלבוד ׳דמחובר׳, ולא בלבוד ׳דסתום׳, דהא לא חלק על דברי התוס׳ והרא״ש שהתירו בכה״ג. וא״כ כל החומרא של הבכורי יעקב והמ״ב זה רק היכא דבצירוף כל העומדים יש ד״ט, ובזה אכן יש להחמיר, שכ״ד רוב הראשונים וכנ״ל.

והפתרון לזה הוא להניח סכך כשר על הרשת או הסורגים, וכפי שפסקו המ״ב בסי׳ תרכ״ו סוף סקי״ז והכה״ח שם באות ל״א כדעת רוב האחרונים ודלא כהב״ח שכתב שכיון שהסכך הפסול ניכר אין הסכך הכשר מבטלו עי״ש.

ולגבי לבוד ׳דסתום׳, דהיינו כשאין בצירוף כל ׳העומדים׳ שיעור ד׳ טפחים. לפי האמור לא מצאנו מי שאוסר זאת ׳לענין סוכה׳, וגם הרשב״א שהביא ראיה לאיסורא - יש חילוק בין זה לסוכה, וכפי שכתבו האחרונים הנ״ל, ולכן בזה אין צורך להחמיר כלל.

ונפ״מ בחבלי כביסה וכדומה שנמצאים מעל הסכך, שאם אין בצירוף כל החבלים ד׳ טפחים - אין שום איסור בזה.

והנה בשו״ת מנחת שלמה ח״א סי׳ צ״א אות י״ט נשאל בדין סוכה מתחת לחבלי כביסה, והשיב להתיר עפ״י דברי הריטב״א בעירובין דף י׳ ע״ב, וז״ל אבל יש לומר דבדבר העומד להיות פתוח לעולם ונעשה לכך אין אומרים בו לבוד ע״כ. וכיון שדברי הביכורי יעקב בסי׳ תרכ״ו ס״ק ח׳ לענין סוכה בבית תחת הגג שהסירו הרעפים ונשארו העצים

[הנקראים לאטיש] ואין ביניהם שלשה טפחים - הם רק חומרא, חושבני דאין טעם להוסיף עוד חומרא ע״כ. ויש לעיין בדבריו, דבמאי איירי, אם בצירוף כל החבלים יש ד׳ טפחים - אין זו ׳חומרא׳ אלא מעיקר הדין כן הוא, וכפי שהבאנו שלדעת רוב הפוסקים הדבר אסור. ואם בצירוף כל החבלים אין ד׳ טפחים - הדבר מותר לכו״ע, גם ללא סברת הריטב״א, שהרי לא אמרינן לבוד ׳דסתום׳ לחומרא וכנ״ל.

ובעיקר דברי הריטב״א הנ״ל - כבר הקשה בהגהות כור לזהב שם מכמה דוכתי דחזינן דאמרינן לבוד גם בכה״ג. וביותר דהא הריטב״א עצמו הביא י״א שתירצו שאין לבוד בכלים, ומבואר שהם לא ס״ל תירוצו של הריטב״א אלא רק בכלים לא אמרינן לבוד בכה״ג אבל במחיצות בעלמא אמרינן. ותירוץ זה כתבו הרשב״א שם, וא״כ הרשב״א לא ס״ל כדברי הריטב״א בזה, אלא אף בדבר שעומד להיות פתוח לעולם אמרינן בו לבוד. אולם כבר כתבנו שלגבי סוכה אין נפ״מ בסברא זו.

האם מהני מחיצות של שתי או של ערב בסוכה

בגמ׳ בסוכה ז׳ ע״א תניא: דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו ג׳ טפחים ע״כ. ופירש ר״ח כדתנן [עירובין ט״ז ע״ב] מקיפין בקנים ובלבד שלא יהיה בין קנה לחבירו ג״ט ע״כ. וכ״פ רש״י שם באורך עפ״י המשנה הנ״ל והוסיף שבין בקנים שהם שתֵי, ובין בחבלים שהם ערב, מהני בסוכה כדאיתא במשנה שם לגבי שבת עי״ש. וכתב הריטב״א: פירוש לפירושו סד״א דהכא דליכא אלא שתי דפנות נחמיר טפי קמ״ל וכו׳. אבל בתוספות פירשו דהא אתיא כמ״ד בערובין שלא התירו שתי בלא ערב אלא בשיירא בלבד וקתני דבסוכה הקלו, ומאי דקאמר כדופן שבת היינו דופן של שיירה, ול״נ. וא״נ דופן סוכה כדופן שבת להתירו מכל דבר אפילו הפסול לסכך כשם שהתירו דופן שבת שדינו כמוהו בכל ענייניו אלא שצריך ליזהר שלא יהיה בין קנה לחבירו ג׳ טפחים, ול״נ ע״כ. ונראה פשוט שמה שכתב על ב׳ הביאורים האחרונים ׳ולא נראה׳ - אין כונתו שחולק ׳לדינא׳ על זה, אלא שבביאור הבריתא לא נראה לפרש שזה החידוש אלא כרש״י, אולם למעשה ודאי שכל דופן הפסולה לסיכוך כשרה לדפנות כמו בשבת, וגם בסוכה הקלו כמו בשיירא, גם בשתי בלא ערב.

ובריתא זו הובאה להלכה ברבים מהראשונים ומהם **בריצ״ג** עמ׳ ע׳-ע״א. בספר **העיטור** דף פ׳ ע״ב, והוסיף: ואפי׳ כל המחיצות עשויות בקנים של אצבע אצבע ה״ה כאלו הכל עומד עי״ש. **בראבי״ה** בסי׳ תר״ז, ויותר באורך ובמפורש בסי׳ תרכ״ה וז״ל ומיהו קנים נמי כשר בארבעה דפנות, לא שנא בסוכה קטנה ולא שנא בסוכה גדולה, ואפילו עשאה כולה בקנים, רק שלא יהא ביניהם שלשה טפחים, דסתמא קתני דופן סוכה כדופן שבת עי״ש. וכ״ה לפסק הלכה **בהשלמה**, **במאורות**, **במאירי** **ובריא״ז** שם, וכתב הריא״ז שהוא בין בשתי ובין בערב עי״ש. וכ״כ **הרי״ד** בפסקיו בדף כ״ב ע״ב בתוך הדברים בזה״ל דאילו היקיף דפנותיה בקנים ואין בין קנה לקנה ג׳ טפחים כשירה דאמרינן לבוד עי״ש [אע״פ שבדף ז׳ השמיט את הברייתא הנ״ל]. וכ״ה **בראֵ״ש** פ״א סי׳ ח׳ **וברי״ו** נ״ח ח״א דף נ״ד ע״ג [והעתיק את ביאור רש״י]. וכ״כ **הרשב״א** בחידושיו לעירובין י״ז ע״א

בשם **הראב"ד** וז"ל דלא אשכחן לא תנא ולא אמורא דפליג אהא דקנה קנה פחות משלשה טפחים דלאו מחיצה היא, דבין לענין כלאים בין לענין סוכה בין לענין שבת חוצץ דמחיצה מעלייתא היא, וכלהו מפרשן בלא שום ספק עי"ש. וכ"ה **בספר מצוות זמניות**, והוסיף: ואפילו כל המחיצה עשויה בקנים של אצבע אצבע הכל הוא כאילו הוא עומד ע"כ. וכ"כ **הארח"ח** בהלכות סוכה אות ז' וז"ל עשה דופן מקנים אם אין בין קנה לקנה ג"ט ה"ז דופן מעליא אע"פ שהן שתי בלא ערב או ערב בלא שתי עי"ש.

והנה הקרבן נתנאל בפ"א סי' ח' אות ר' כתב כך: הרי"ף והרמב"ם והטור לא הביאו הך דינא דמחיצה של שתי דמהני בסוכה, משום דס"ל דהך ברייתא אתיא כחכמים בתראי בפ"ק דעירובין דף ט"ז דמתירין אפילו ביחיד בישוב, אבל אנן קי"ל כרבי יהודה כדדרש רב נחמן דלא התירו אלא בשיירא אבל ליחיד לא התירו, מש"ה בסוכה נמי פסולה. אבל רבינו ס"ל כיון דלשיירא מותר ש"מ דהוי מחיצה מדאורייתא, מש"ה הוי דופן לענין סוכה נמי וכ"פ רבינו לקמן סי' ל"א דקי"ל דופן סוכה כדופן שבת ע"כ. וכדבריו כתב מדנפשיה הבכורי יעקב בסי' תר"ל אות ד', וציין שכן כתב בחידושיו עי"ש. **אולם** דבריו תמוהים, שהרי בספרו ערוך לנר לדף ט"ז ע"ב כתב בדיוק להיפך, וז"ל שוב ראיתי שגם לקמן ד"ה בפחות כתבו התוס' כן ופי' שם המהרש"א דהלכה כר' יהודה. וזה תימא שהרי הרי"ף והרמב"ם (פט"ז מהל' שבת הי"ח) והרא"ש (עירובין פ"א הכ"ג) פסקו כחכמים וכו', וכ"כ עוד בסוף העמוד עי"ש. ובאמת שכבר השיגו הרי"ד במברגר בהגהותיו שהובאו בסוף ספרו, תוספת בכורים, מדברי הרמב"ם הנ"ל שפסק כחכמים ולא כר' יהודה. והבכור"י השיב לו: לא ידעתי איך אפשר לומר דהרמב"ם ס"ל דמחיצה של שתי או של ערב הוי מחיצה לענין סוכה, אחר שלא הביא הברייתא דדופן סוכה כדופן שבת כמו שלא הביאה הרי"ף ע"כ. ולא ידעתי תשובה זו מהי, שהרי אחר שהודה לו שדעת הרמב"ם כחכמים - א"כ אזדא ליה תירוצו שכתב שהטעם שהרמב"ם השמיט ברייתא זו זה משום שהוא פסק כר' יהודה, והתבאר שאינו, וא"כ ע"כ שאין טעם לא לפסוק כברייתא זו, וע"כ לומר טעם אחר להשמטת הרמב"ם, אבל הטעם שכתב בספרו בכור"י נסתר מדברי הרמב"ם להדיא וכנ"ל.

ובטעם השמטת הרמב"ם נראה לומר לאידך גיסא, עפ"י דברי הריטב"א שהבאנו לעיל, שכתב בשם תוס' שהחידוש בברייתא הוא לדעת ר' יהודה שלא התירו אלא בשיירא לגבי שבת, וסוכה דינה כשיירא עי"ש. ולפ"ז הרמב"ם שפסק כרבנן - לא צריך להשמיע לנו דין זה, דפשוט הוא. וכן נראה מדברי הרי"ד, שבדף ז' השמיט ברייתא זו, וכהרי"ף, ואעפ"כ בדף כ"ב ע"ב הביאה בתוך הדברים כדבר פשוט, וחזינן שאין ללמוד מההשמטה דלא ס"ל כן.

ולפ"ז גם הטוש"ע שהשמיטו דין זה של דופן סוכה כדופן שבת, זהו משום שפסקו בסי' שס"ב ס"ה כדעת חכמים שהתירו אף ביחיד ובעיר עי"ש, וא"כ דין זה פשוט הוא וכנ"ל.

ולדעות אלו אין הבדל בין שתי לערב ובין ג׳ דפנות לד׳ דפנות, ובכל גונא מועיל לבוד בכל דפנות הסוכה.

אלא שבדברי התוס׳ בסוכה ט״ז ע״ב וי״ז ע״א יש עיקולי ופשורי אם סוברים כן או לא.

ולהבנת הדברים נקדים את דברי המהרש״א שם שסיכם את מחלוקת התנאים בעירובין ט״ז ע״ב לגבי מחיצות שתי או ערב; ז״ל המהרש״א: לר׳ יוסי בר יהודה בין בשתי בלא ערב ובין בערב בלא שתי אין נותנין ליחיד אלא בית סאתיים, ולשיירא דהיינו ג׳ נותנין להן בית שש. ולחכמים בין ליחיד בין לשיירא נותנין להן כל צורכן. ולרבי יהודה בשיירא נותנין להן כל צורכן כחכמים וליחיד אין נותנין אלא בית סאתים כר׳ יוסי בר יהודה עכ״ד. ומעתה נעבור לדברי הגמ׳ בסוכה ט״ז ע״ב.

הגמ׳ שם הביאה את דינו של רב חסדא: מחצלת [שהיא מחיצת ׳ערב׳] ארבעה ומשהו מתרת בסוכה משום דופן היכי עביד תלי ליה באמצע פחות משלשה למטה ופחות משלשה למעלה וכל פחות משלשה כלבוד דמי ע״כ. וכתבו התוס׳: ואין להקשות דתיסגי בשני חבלים שעוביין יתר מטפח ואמרינן לבוד, כדאשכחן פרק קמא דעירובין (דף טז:) דמקיפין בשלשה חבלים והכא בשנים סגי. הא אמרינן התם דלא התירו אלא בשיירא ע״כ. וכונתם שבין לר׳ יהודה ובין לר׳ יוסי בנו לא התירו ביחיד יותר מבית סאתים, ודעת התוס׳ שסוכה יש לה דין של יחיד יותר מבית סאתים, ולכן לא התירו מחיצות ׳ערב׳ בסוכה. ומדברי התוס׳ נראה שכ״ה להלכה.

ובהמשך הביאה הגמ׳ את דינו של ר׳ אמי: פס [שהוא מחיצת ׳שתי׳] ארבעה ומשהו מתיר בסוכה משום דופן ומוקים ליה בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי ע״כ. וכתבו התוס׳: ועוד קשיא טפי דבשני פסין שיש בכל אחד חצי טפח ומשהו סגי דמוקי חד בפחות מג׳ סמוך לדופן ואידך מוקי בפחות מג׳ סמוך לראשון וי״ל משום דאמרינן בסוף פ״ק דעירובין (דף טז:) דכל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה ואם היו שני פסין שאין בכל אחד ארבעה הויא לה כמחיצה של שתי ע״כ. ובפשטות דבריהם נראה שדעתם כדעת ר׳ יוסי בר יהודה הנ״ל [ודין סוכה כדין יחיד יותר מבית סאתים וכנ״ל].

נמצא שפשט דברי התוס׳ שבין מחיצה של שתי ובין מחיצה של ערב לא מהני בסוכה.

אלא שהאחרונים התקשו מהגמ׳ בדף ז׳ דופן סוכה כדופן שבת, שמבואר דמהני שתי או ערב בסוכה וכנ״ל. ונאמרו בזה כמה ביאורים;

המהרש״א חילק בין שתי לערב, ובנה את מהלכו עפ״י כמה הנחות; א. שמה שכתבו התוס׳ בסוף דבריהם ׳משום דאמרינן דכל מחיצה שאינה של שתי וכו״ אין כונתם שכך ׳ההלכה׳, אלא כונתם כיון ׳שכך דעת ר׳ יוסי בר יהודה׳, לכן לא רצה ר׳ אמי לומר כן, אבל למעשה בפרט זה של מחיצת ׳שתי׳ קי״ל דמהני בסוכה, אע״פ שלגבי שבת קי״ל שלא התירו אלא בשיירא, וזוהי הגמ׳ בדף ז׳, ומיירי רק בשתי. ב. כיון שבגמ׳ בעירובין ט״ז ע״ב יש ׳הו״א׳ שמחיצת שתי היא יותר קלה ממחיצת ערב, שהרי הגמ׳ שם

אמרה: אמר רב המנונא אמר רב הרי אמרו עומד מרובה על הפרוץ בשתי הוי עומד בעי רב המנונא בערב מאי וכו' - אע"פ שלמעשה הדין כן גם בערב, מ"מ לגבי סוכה בערב לא מהני, וכדין יחיד יותר מבית סאתים, וזה מה שכתבו לגבי דינא דרב חסדא שלא התירו אלא בשיירא.

והנה על ההנחה השניה של המהרש"א לחלק בין שתי לערב כבר הקשה המג"א בהקדמה לסי' תר"ל שזהו דוחק גדול שבערב לא מהני כיון דלא מהני אלא בשיירא, ובשתי מהני אע"ג דלא מהני אלא בשיירא עי"ש. אולם לענין ההנחה הראשונה שלו שדברי התוס' לגבי שתי אינם 'להלכה' - כ"ה במפורש בתוס' הרא"ש שם וז"ל וי"ל 'דאיכא מ"ד' בפ"ק דעירובין דכל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה ואם היו שני פסים קטנים הוה ליה כמחיצה שאינה של שתי ושל ערב. ולי נראה דעיקר מילתיה דרב אשי להשמיענו שיעור משך סוכה ולא חש לדקדק בעשיית הפסים ונקט פס ארבעה ומשהו וממילא ידענא דבשנים קטנים סגיא ע"כ. ומבואר מדבריו גם בדעת התוס', וכ"ש בתירוצו הוא, שלמעשה מועיל מחיצת שתי בסוכה. <u>ומעתה</u> אפשר לומר לדבריו, שגם לגבי 'ערב' הדין כן, וגם שם כונת התוס' 'דאיכא מ"ד' שלא התירו אלא בשיירא, אולם לדידן אין הדבר כן. וגם תירוצו השני של הרא"ש מתאים גם שם, דעיקר מה שבא להשמיענו רב חסדא הוא דאמרינן תרי לבוד, ונקט מחצלת ארבעה ומשהו, וממילא ידענא דבשנים קטנים סגי. ולכן נראה פשוט שלדעת הרא"ש עבדינן סוכה ממחיצות שתי או מחיצות ערב.

אולם אע"פ שכ"ה בתוס' הרא"ש - מ"מ בדעת התוס' נראה שאינו כן; חדא דבתור"פ שם הלשון כך: וי"ל דא"כ הוא של שתי בלא ערב, 'ואנן' שתי וערב בעינן כיון דאינו רחב ד' טפחים ע"כ. ומבואר שכך הוא 'לדידן' ולא 'דאיכא מ"ד' הכי. וביותר, כ"ה להדיא בפסקי התוס' שם אות ל"ח: שתי דופני סוכה לא מהני לעשותה קנה קנה פחות משלשה ביניהם ע"כ. ומפורש שכ"ה למעשה לדעתם. וא"כ ה"ה ערב לא מהני, דהא ודאי ערב לא יותר קל משתי.

וביאור דברי הגמ' בדף ז' דמהני, כתב המג"א שם דהיינו כשעושה ד' דפנות אבל כשעושה ג' דפנות בעי ב' שלימות דעריבן ושלישית בטפח וצורת הפתח. ומה שכתבו התוס' שם לעיל מיניה: ואין שייך לחלק כלל בין סוכה של ג' דפנות לסוכה של ארבעה - היינו קודם דידעינן סברא עי"ש. ועי"ש במחה"ש באורך. וחילוק זה בין ג' מחיצות לד' מחיצות העתיק המ"ב בסי' תר"ל סק"ז לדינא עי"ש. <u>אולם</u> גם חילוק זה דחוק מאוד, שהרי התוס' כתבו שלא שייך 'כלל' לחלק בזה, ואיך בסוף יחזרו בהם ללא אומר ודברים. ועוד שבסוכה איך שום משמעות לד' דפנות, ולא הוזכר בשום מקום סוכה כזו, ומה מעלה יש בד' דפנות, וכפי שהקשה כבר הבית מאיר שם על דברי המג"א.

והמג"א הביא גם את דברי הר"ן [בדף ח' ע"ב מדפי הרי"ף] שכתב בביאור הגמ' כך: בסוכה העשויה כמבוי עסקינן. ודוקא בפס ארבעה ומשהו דאיכא בעומד שיעור ראוי, אבל בטפח ומשהו ומוקים ליה בי מיצעי פחות משלשה להך גיסא ופחות מג' להך גיסא ודאי לא סגי כיון דליכא בעומד שיעור ראוי, דאם איתא דסגי לשמעינן הא והוי

רבותא טפי אלא ודאי כדאמרינן ע״כ. והבין המג״א שלדעת הר״ן ה״ה גם מחיצות של שתי לא מהני, וכתב שצ״ל דהא דתניא דמהני קנה קנה פחות מג׳ היינו כשעושה ד׳ דפנות אבל כשעושה ג׳ דפנות בעי ב׳ שלימות דעריבן ושלישית בטפח וצורת הפתח עי״ש. אולם גם זה אינו, דמקור דברי הר״ן הוא מדברי הרא״ה והריטב״א עי״ש, ואם נאמר כדברי המג״א - נצטרך לומר שגם הריטב״א ס״ל כחילוק הנ״ל, אולם כבר העתקנו לעיל את דברי הריטב״א בדף ז׳ שמבואר מדבריו להדיא שאפילו בשתי דפנות מהני שתי בלא ערב, וכתב כן גם בשם התוס׳ שמדמים סוכה לשיירא בשבת ולא ליחיד, וא״כ גם לשיטתם מהני שתי בלא ערב אף בשתים או שלש מחיצות. וע״כ שדברי הר״ן נאמרו רק על ׳תרי לבוד׳, דהיינו שפס אחד צריך לשמש ללבוד גם לימין וגם לשמאל, ובזה ס״ל דלא מהני אם אין בעומד שיעור ראוי, אבל ׳לבוד אחד בכל קנה במשך כל הסוכה׳ אמרינן אפילו בשתי דפנות וכדעת כל הראשונים.

והמאירי שם כתב בסתמא את דעת הרא״ה וסיעתו הנ״ל וכתב: ומ״מ יש מקילים בזו אלא שבא ללמדנו הענין בסוכה גדולה ששיעור שבין דופן לדופן גדול ואין לדון בה לבוד אלא מצד אחד ע״כ. ולדבריו ה״ה וכ״ש דמהני קנה קנה פחות מג׳ טפחים אף בב׳ דפנות.

ובדעת התוס׳ בדף ט״ז דס״ל דלא מהני כלל קנה קנה פחות מג׳, בין בשתי ובין בערב, וכפי שהארכנו לעיל, והקשו האחרונים מהבריתא בדף ז׳ דמהני, כתב הבית מאיר שהברייתא מיירי מדאוריתא, והאמוראים מיירו מדרבנן דלא מהני עי״ש. ודוחק גדול הוא לומר שסתמא דגמ׳ שהביאה ברייתא - אינה להלכה.

והביכורי יעקב שם כתב שהברייתא מיירי לרבנן בעירובין ט״ז דמהני אף ליחיד יותר מבית סאתים, וה״ה לסוכה. אולם האמוראים בדף ט״ז מיירו לר׳ יהודה דלא מהני אלא בשיירא, ולכן גם בסוכה לא מהני עי״ש. וזהו הביאור הנראה בדעת התוס׳.

אולם להאמור, התוס׳ הם דעת יחיד ממש, ושא״ר כתבו להדיא דמהני קנה קנה פחות מג׳ גם בשתי דפנות בסוכה, וגם בערב וכנ״ל. וכבר כתב **המאמ״ר** בסי׳ תר״ל אות ו׳ שדברי המג״א אינם מוכרחים, והוסיף שגם מדין דסיכך ע״ג אכסדרא הנזכר לקמן ס״ח מוכח בהדיא דמחיצה פחות מג׳ הויא כלבוד אע״ג דאין שם רק ג׳ מחיצות עשויות בדרך זה ע״ש בב״י בשם רש״י ופוסקים עי״ש. וכ״כ **הכה״ח** באות ח״י שכן משמע מדברי הב״י הנ״ל ועוד פוסקים עי״ש. וכן העלה **בחזו״ע** סוכות עמ׳ ו׳ עיש״ב. **וכן עיקר דשרי לעשות מחיצות כל הסוכה מלבוד ואפילו בב׳ דפנות.**

גוד אסיק ולבוד

במשנה בסוכה ט״ז ע״א איתא: המשלשל דפנות וכו׳ מלמטה למעלה אם גבוה מן הארץ עשרה טפחים כשרה וכו׳. הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים פסולה ע״כ. ודנו הראשונים האם סוף המשנה חוזר גם על תחלתה, דהיינו שגם אם יש דופן עשרה טפחים שאינה מגיעה למעלה, וגם הרחיק את הסיכוך ׳פחות׳ משלשה טפחים

הסוכה כשרה. או שזהו דין חדש, ומיירי כשהדפנות מגיעות לסכך ממש, ורק אז פחות מג׳ טפחים כשרה.

והנה הרדב״ז בתשובות מכת״י [ח״ח] סי׳ ע״ו דן בזה באורך, ושם פשוט לו דתרי הלכתא לא אמרינן, דהיינו שלא אומרים גוד אסיק ולבוד. אלא שכתב בפשיטות שהדין של מחיצה י׳ שכשרה בסוכה אף שלא מגיעה לדפנות זה לא מדין גוד אסיק אלא שמחיצה של י׳ טפחים היא מחיצה שלימה וכך הדין של הכשר סוכה, וממילא יש כאן רק הלכה אחת של לבוד. וכתב שהראשונים [הרא״ה ועוד] שכתבו שהדין של מחיצה עשרה טפחים מהני משום גוד אסיק - בהכרח סוברים שלא אומרים גוד אסיק ולבוד, דתרי הלכתא לא אמרינן, ועוד האריך בזה עי״ש.

אולם אין דבריו נכונים בתרתי: חדא, דכל הראשונים כתבו להדיא שהדין של מחיצה י״ט זה מדין גוד אסיק ולא שכך הוא הכשר סוכה. ואידך, שחלק מהראשונים הנ״ל כתבו שאומרים תרי הלכתא בכה״ג ולא כמו שפשוט לרדב״ז שלא אומרים לכל הדעות, וכפי שנבאר בס״ד;

באוה״ג סוכה עמ׳ 8 הובאה תשובת גאון [רב נחשון או רב צמח] שכתב בזה״ל דופן שלסוכה ואינו הווה יתיר עשרה טפחים, וגובה סוכה היה עשר אמות עד סכך - רואין את המחיצה שלעשרה טפחים כאילו היא עד לסכך דהו״ל גוד אסיק מחיצאתא ע״כ. וכ״כ העיטור דף ע״ח ע״ד, ראבי״ה סי׳ תרכ״ד, המאורות, המכתם, המאירי, הרא״ה והריטב״א בסוכה ט״ז ע״א, ר׳ מנוח בפ״ד מסוכה ה״ד ועוד. וא״כ ודאי שכ״ה העיקר, ואין לדון מצד סברתו של הרדב״ז שמחיצה י׳ מועילה מעצמה ללא גוד אסיק, דבכל הראשונים הנ״ל מפורש שלא כמותו.

ואדרבה יש לנו לדון האם אומרים גוד ולבוד כיון שהם ב׳ הלכתות שאינם קשורות אחת לשניה, או שלא אומרים גם בזה;

כתב הרמב״ם בהלכות סוכה פ״ד ה״ד: היו הדפנות דבוקות לארץ ולא היו מגיעות לסכך אם גבוהות עשרה טפחים אע״פ שהן רחוקין מן הגג כמה אמות כשרה, ׳ובלבד שיהיו הדפנות מכוונות תחת שפת הגג׳. הרחיק את הגג מן הדופן שלשה טפחים פסולה פחות מיכן כשרה ע״כ. וכתב **המכתם**[א] בדף י״ז ע״א וז״ל איפשר לומר שדעתו שאם לא היו מכוונות כנגד שפת הגג אפילו לא היו רחוקות מכנגדו אלא פחות משלשה טפחים פסולה משום דהשתא צריכין למימר בה תרתי; גוד אסיק ולבוד, וכיון דאין שם דופן ממש כנגד שפת הגג אין לומר שם לבוד ע״כ. <u>**והמאירי**</u> שם הביאו בשם י״א וכתב: ואין זה נראה שכל בתוך שלשה כיוון הוא [פירוש נקרא ׳מכוונות׳ בדברי הרמב״ם], והרי התרנו לבוד ודופן עקומה אף מכמה רוחות וכן כל שבגוד אסיק מצד אחד ותורת לבוד מצד

א. בחידושים שבראש ספר מעשה רוקח הובא חידוש זה בשם ׳מפרש׳. והרדב״ז בתשובה הנ״ל הביא את דברי המכתם בשם ר׳ טודרוס הלוי עי״ש. ועי׳ במאמרו של הרב עדיאל ברויאר בקובץ ׳חצי גבורים׳ ט׳ עמ׳ תקנ״ה והלאה שדן באורך במה שייחסו כמה מחכמי הדורות את דברי המכתם לר׳ טודרוס הלוי.

אחר כשר בלא שום פקפוק ע״כ. וכדעת המאירי כ״ד הטור בסי׳ תר״ל שכתב בסתמא את דברי הרמב״ם, והוסיף: ואפי׳ אינו מכוון ממש רק שהוא בתוך ג׳ כנגדו כשירה ע״כ. וכ״ד הריא״ז בפ״א ה״ח וז״ל אם היו גבוהין מן הארץ עשרה טפחים רואין כאילו הן עולין ומגיעין עד הסכך, אע״פ שהיה הסכך גבוה מהן יותר מעשרה טפחים, ובלבד שלא יהו נמשכין הדפנות בעלייתן מכנגד הסכך שלשה טפחים, שאף אם היו הדפנות מגיעין עד הסכך והסכך משוך כלפי פנים מתרחק מאצלם שלשה טפחים פסולה ע״כ.

אולם נראה שבדעת הרמב״ם א״א לפרש כדברי המאירי, והעיקר הוא כדעת המכתם ברמב״ם, שאם כדבריהם מה חידש הרמב״ם דבעינן שיהיו מכוונות תחת שפת הסכוך, והרי גם אם הדפנות מגיעות ממש עד לסכך והסכך רחוק ג״ט הסוכה פסולה דאויר פוסל בג״ט וכמו שכתב הרמב״ם מיד לאחר מכן הרחיק את הגג מן הדופן ג״ט פסולה פחות מכן כשרה. אע״כ שהרמב״ם בא לומר דהכא כיון שמכשירים מדין גוד אסיק צריך שיהיה מכוון ממש דלא אמרינן גוד אסיק ולבוד וכהסבר המכתם בדבריו, וכפי שכבר כתב מכח הכרח זה, הגדול ממינסק בהגהותיו למשניות **יתרון האור** פ״א מ״ט, וכתב שהוא מוכרח, ותמה על הטוש״ע שלא עמדו בזה עי״ש. וכ״כ כמה אחרונים בפשיטות בדעת הרמב״ם דלא ס״ל כטור, ומהם **הישועות מלכו** על הרמב״ם שם. **האבן האזל** שם שהביא את המאירי וכתב שדעת הרמב״ם היא כדעת הי״מ שהביא המאירי [שהוא המכתם] עי״ש. וכ״כ בפשיטות בחידושי **ר׳ חיים הלוי** על הרמב״ם בפ״ה הכ״א בתוך הדברים שודאי דכוונת הרמב״ם היא שלא יהא בהן גם אויר פחות משלשה עי״ש מה שכתב בטעם הדבר. וע״כ נראה שדעת הרמב״ם ברורה שלא כדעת המאירי והטור.

והרדב״ז שם בסוף התשובה כתב: וקרוב אני לומר שזהו דעתו של הרמב״ם ז״ל [כדעת הטור], וגם הר״ר טודרוס ז״ל [המכתם הנ״ל] לא אמרה אלא באפשר, ועל רבינו יעקב יש לסמוך לפי שהוא פסקן וכנ״ל ע״כ. ולפי האמור, אמנם המאירי גם כתב כן בדעת הרמב״ם, אולם דבר זה צע״ג בדעת הרמב״ם, ודעת המכתם והאחרונים הנ״ל בדעתו היא הנכונה. ואע״פ שהמכתם כתבה ב׳אפשר׳ - מ״מ כך היא האמת בדעתו. ומה שכתב שר׳ יעקב הוא פסקן - לפי מה שכתבנו שהרמב״ם דעתו שלא כהטור - אדרבה העיקר כהרמב״ם.

וגם דעת **הריטב״א** בדף ד׳ ע״ב היא כדעת הרמב״ם והמכתם, דבגמ׳ שם דעת ר׳ יעקב שנעץ ד׳ קונדסין וסיכך על גבן כשרה. והעמיד רב הונא שנעץ בשפת הגג דאמרינן גוד אסיק, אבל באמצע הגג לא. וכתב הריטב״א: ואפילו בפחות משלשה טפחים, דגוד ולבוד לא אמרינן ע״כ. וזה כדעת הרמב״ם והמכתם הנ״ל. וכבר כתבנו לעיל שהריטב״א בדף ט״ז כתב שדין המשלשל דפנות הוא מדין גוד אסיק, וכבר כתב בדף ד׳ שגוד ולבוד לא אמרינן.

והב״י בס״ט לא כתב על דברי הטור כלום, ולא הביא מדברי הרמב״ם הנ״ל. ובשו״ע שם העתיק את דברי הטור כצורתם. אולם לפי האמור כיון שזו מחלוקת ראשונים ברורה שדעת המאירי, הריא״ז והטור להתיר. ודעת הרמב״ם, המכתם והריטב״א לאסור. והנידון

הוא בדאוריתא, שהרי דיני מחיצות הם מהל״מ, ויש חשש של אכילה ושינה שלא בסוכה וביטול מ״ע מהתורה - **העיקר הוא להחמיר בזה כדעת הראשונים האוסרים, ואם מכשיר את הסוכה ב׳גוד אסיק׳ - יש להקפיד שהסכך יגיע עד מעל המחיצות ממש.** וכ״פ בשו״ת אור לציון ח״ד פכ״ה ס״ה עי״ש.

גוד אסיק ודופן עקומה

כתב <u>הטור</u> בסי׳ תרל״ב: אמרינן דופן עקומה אפי׳ אין הדופן אלא י״ט והגג גבוה ממנו הרבה שאנו רואין הדופן כאילו עולה עד למעלה ואז נאמר דופן עקומה ע״כ. והב״י כתב ללמוד כן מדברי רש״י, והב״ח דחאו לנכון עי״ש.

והב״י הביא את דברי הר״ן בדף ב׳ ע״א שכתב שעל כרחך בשהדפנות מגיעות לסכך עסקינן אבל אין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה עכ״ל. ומקור דברי הר״ן הם **מהריטב״א** בדף ד׳ ע״א [כדרכו] וז״ל ונראין דברים דהא בשהדפנות מגיעות לסכך דאי לא לא שייך למימר בה דופן עקומה מטעמא דפרישנא ע״כ.

והנה הגרע״א בהגהותיו לשו״ע כתב בטעם הר״ן שהוא לשיטתו בדף ט׳ ע״א מדפי הרי״ף דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי עי״ש, וה״ה דופן עקומה וגוד אסיק לא אמרינן, דתרי הלכתא לא אמרינן, ותמה לפ״ז על המג״א עי״ש. אולם מדקדוק לשון הר״ן והריטב״א נראה שאין זה הטעם אלא אף למ״ד דבעלמא אמרינן תרי הלכתא - כאן נאמרה ההלכה שכיון שדרך כתלים להתעקם רואים את הסכך הפסול כאילו הוא המשך הכותל ולא כסכך פסול, ולכן דוקא כשיש כותל ממש וסכך פסול שבזה שייך הסברא הנ״ל, אבל כשיש אויר אף שנאמר גוד אסיק מ״מ במציאות אין כותל שדרכו להתעקם ובכה״ג לא נאמרה ההלכה, ולכן הריטב״א בדף ד׳ ע״ב גבי גוד ולבוד כתב להדיא ׳דגוד ולבוד׳ לא אמרינן, וכאן לא כתב דגוד ודופן עקומה לא אמרינן אלא כתב ׳מטעמא דפרישנא׳, וזהו הטעם שכתב לעיל שדרך כתלים להתעקם וכנ״ל, וא״כ אתי שפיר דברי המג״א שאף לדעת השו״ע בסי׳ תר״ל ס״ט דאמרינן גוד אסיק ולבוד - הכא חשש לדעת הר״ן וכנ״ל.

והשו״ע השמיט נידון זה. ועי׳ במ״ב בסק״ד שהביא מחלוקת האחרונים האם לפסוק כהר״ן או כהטור, ונראה שנוטה להחמיר. ועי׳ בכה״ח באות ז׳ שג״כ נקט כן והביא גם מדברי המאמ״ר שנקט כן בדעת השו״ע. ובודאי שכן עיקר, דמלבד שגם הריטב״א ס״ל כר״ן נגד הטור - לדעת הראשונים שהבאנו לעיל גבי גוד אסיק ולבוד דס״ל דלא אמרינן תרי הלכתא והם הרמב״ם והמכתם - ודאי שה״ה וכ״ש דלא אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה, וא״כ דעת רוב הראשונים לאסור, וכן עיקר.

דופן עקומה ולבוד

הביכורי יעקב בסי׳ תרל״ב סק״ב כתב שגם לדעת הר״ן שלא אומרים דופן עקומה ׳וגוד אסיק׳ - אומרים דופן עקומה ׳ולבוד׳, דכיון דאמרינן לבוד הוי כאילו הדופן מגיע עד הסכך פסול עי״ש. והעתיקו המ״ב בסוף סק״ד עי״ש. אולם מלבד שמפשטות

דברי הריטב״א והר״ן שכתבו שהדפנות מגיעות לסכך משמע שמגיעות ממש - עוד בה, שמפורש בר״ן בדף ט׳ ע״א [שהבאנו לעיל מהגרע״א] דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי עי״ש. וכפי שהקשה הרש״ש בהגהותיו לשו״ע בסי׳ תרל״ב על דברי הב״ח שנראה מדבריו כהביכורי יעקב, ועל דברי הפמ״ג שהסתפק בזה עי״ש.

ובחזו״ע עמ׳ ס״ז כתב שלמעשה אמרינן דופן עקומה ולבוד מכח ס״ס, שמא הלכה כהטור שאומרים אפילו דופן עקומה וגוד אסיק, ושמא בלבוד גם הר״ן מודה דאמרינן עי״ש. אולם לא ראה את דברי הרש״ש ׳בחידושיו על השו״ע׳ הנ״ל שהביא את דברי הר״ן ׳במפורש׳ דס״ל דלא מהני, ולא שייך בזה צד שאולי הוא סובר דמהני. וכל האחרונים שדנו בזה לא ראו את דברי הר״ן הנ״ל, ולכן נשארנו במחלוקת הטור עם הר״ן.

וע״כ העיקר דלא אמרינן דופן עקומה אלא כשהדפנות מגיעות לסכך ממש, וכ״נ דעת הכה״ח שהשמיט את דברי המ״ב בשם הביכורי יעקב הנ״ל וסתמו שצריך שיגיע ממש.

דופן עקומה וחבוט רמי

עי׳ בפסקי תשובות בסי׳ תרל״ב אות ד׳ שהביא מחלוקת אחרונים בענין זה. והמקרה עליו מדובר הוא כשיש אויר בין הסכך הכשר לדופן הסוכה יותר מג״ט, ומעל האויר יש מרפסת וכדומה וצריכים לומר ׳חבוט רמי׳, ולהוריד את המרפסת למטה, ואז לומר דופן עקומה, ובזה נחלקו האחרונים עי״ש.

ולפי מה שהבאנו בשם הריטב״א והר״ן דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד אע״פ שאין ב׳ ההלכות צריכות זה לזה, נראה ודאי שה״ה גם לדופן עקומה וחבוט רמי דלא אמרינן, ובספר בני דוד דף ט׳ ע״ד כתב שגם לדעת הטור דס״ל דאמרינן דופן עקומה וגוד אסיק הכא שאני עי״ש. וע״כ נראה שגם בזה יש להחמיר.

סיכום

יש שני סוגי לבוד; לבוד ׳שסותם׳ את האויר, ולבוד ׳שמקרב׳ את שני העומדים שבצדו. לבוד ׳שמקרב׳ לדעת רוב הראשונים אמרינן אפילו להחמיר, ולכן אם יש בצירוף כל העומדים ד׳ טפחים, הסוכה פסולה כדין סכך פסול שפוסל בד׳ טפחים. ואף בסורגים או בחבלים שרצונו שיהיו פתוחים אמרינן לבוד זה. אולם לבוד ׳שסותם׳ לא אמרינן להחמיר לעשותו כסכך פסול, ולכן אם אין בצירוף כל העומדים ד׳ טפחים הסוכה כשרה.

לדעת כל הראשונים מלבד תוס׳ - **מועיל בסוכה מחיצות של שתי או של ערב בכל הדפנות הנצרכות לסוכה** שהם ב׳ שלמות ושלישית טפח, ולא צריך ד׳ דפנות בשביל להכשיר שתי או ערב, וכן עיקר.

דעת הרמב״ם, ספר המכתם והריטב״א **דלא אמרינן גוד אסיק ולבוד**. ודעת המאירי והטור דאמרינן, וכך פסק השו״ע. אולם למעשה יש להחמיר כדעת האוסרים משום שלא ראם השו״ע, והספק הוא בדאוריתא.

דעת הטור דאמרינן **גוד אסיק ודופן עקומה**. ודעת הריטב״א והר״ן **דלא אמרינן**, וכן עיקר.

לדעת הר״ן הנ״ל ה״ה **דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד**, וכן עיקר.

לדעת הריטב״א והר״ן הנ״ל **לא אמרינן דופן עקומה וחבוט רמי**, ויתכן שגם לדעת הטור כן, וכן עיקר.

סח. ביאור סדר נתינת ארבעת המינים של ר"ג לחביריו

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' סוכות תשפ"ד.

בגמ' סוכה מ"א ע"ב איתא: מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו ונתנו לרבי יהושע במתנה. נטלו רבי יהושע ויצא בו ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה. נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו ונתנו במתנה לרבי עקיבא. נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל ע"כ. <u>והנה</u> ר' יהושע [בן חנניה, שהוא חבירו של ר"ג] היה לוי כמבואר בערכין י"א ע"ב. וראב"ע היה כהן כמבואר בברכות כ"ז ע"ב שהיה עשירי לעזרא. ור"ע ישראל היה. ועמדו האחרונים בסדר שנתנו ללוי ולאחר מכן לכהן ולאחר מכן לישראל.

האדר"ת בספרו **חשבונות של מצוה** מצוה רס"ט כתב שנראה שר"ג לא ס"ל כר' ישמעאל דדריש בכל דוכתא [גיטין נ"ט ועוד] וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון וכו', אלא דס"ל דקאי להא דיבמות פ"ח ע"ב מנין שאם רצה לכנוס דפנו ת"ל וקדשתו עי"ש. <u>אולם</u> אין נראה כן, דהא דרשא זו דוקדשתו מובאת בסתמא בכמה מקומות בתלמוד, ולא משתמיט תלמודא למימר דבמחלוקת שנויה. ועוד דהוה לן לפסוק כמעשה רב של ר"ג, וכל הפוסקים פסקו בפשיטות כתנא דבי ר' ישמעאל.

רבינו יוסף חיים בספרו **בניהו** בסוכה שם כתב שאפשר שלא היו עומדים כולם יחד אצל ר"ג אלא תחלה נכנס ר' יהושע לבדו אצל ר"ג ונתן לו, ואח"כ נכנס ראב"ע, ולעולם אם היו שניהם עומדים ביחד היה מקדים ליתנו לראב"ע עי"ש. <u>**ואינו נראה**</u>, דודאי כולם היו מוכנים ומזומנים לקיים המצוה של פעם בשנה והזדרזו כולם ליטול את הלולב, ולא היה זה בהזדמן[א]. ועוד, דנראה מהגמ' שם שדייקו את דברי הברייתא, מדוע הדגישה שלקחו באלף זוז, ומדוע הדגישה שהחזירו ר"ע, וא"כ נראה שגם בסדר זה יש לימוד ואינו בהזדמן.

ר' בן ציון קואינקה, עורך כתב העת '**המאסף**', ב'המאסף' שנה ו' [תרס"א] דף מ"ד ע"א כתב לחדש שמצות וקדשתו היא רק בזמן שלכהן יש חלק בדבר כמו הישראל, אז יש דין להקדים את הכהן, וכמו בקריאת התורה שכולם שוים בחובת קריאת התורה, וכן בבהמ"ז או בברכת המוציא, וכן בקבלת מנה. אולם באתרוג של ר"ג, כיון שהאתרוג היה שלו ולא היה לשאר החכמים זכות בו, לא חייב להקדים את הכהן, דהא מעיקרא אם לא

א. הערת הרב שמואל ללזר: זה לא קושיא, דיש לומר שפיר שהיה שקוע בסוגיא ולא שם ליבו, וכדאשכחן שאמרו להם תלמידיהם שהגיע זמן ק"ש. ושערי תירוצים בכה"ג לא ננעלו ע"כ.

תשובתי: שם זה שונה כיון שעסקו במצות סיפור יציאת מצרים כל הלילה, אולם לא שמענו שמצות עסק התורה ישכיח מהתנאים את זריזות המצוות. ועוד דאטו שאר החכמים לא הזכירו לו שהגיע זמן נטילת לולב ושיפסיק מתלמודו.

ירצה לתת לכהן כלל לא חייב, אז גם להקדים את הישראל או הלוי לכהן רשאי עי״ש. **אולם** רבינו יוסף חיים ב׳המאסף׳ הנ״ל דף קכ״ט ע״א השיג על העורך הנ״ל שבודאי יש חיוב לתת לכולם את האתרוג שלו כדי שיצאו יד״ח, והביא מדברי המג״א בסי׳ תרנ״ח שאדם צריך לתת אתרוגו לאחרים והוא יצא באתרוג הקהל עי״ש. וגם מדין עשיית חסד עם האחרים שאין להם מצוה זו חייב לתת להם, וא״כ הדר דינא שיש חובה להקדים את הכהן עי״ש[ב].

ונראה שהעיקר הוא כמו שכתב **החת״ס** בחידושיו לסוכה **שר׳ יהושע היה מופלג בתורה ובזקנה יותר מראב״ע ולכן הקדימו** [וכ״כ מדנפשיה גם ר׳ בן ציון קואינקה ב׳המאסף׳ שנה ו׳ דף מ״ד ע״א בתירוצו הראשון עי״ש].

אלא שהחת״ס שם הוסיף שהקדמה זו מועילה רק בדרגה אחת שזה לוי לכהן, אבל ר״ע שהיה ישראל - אע״פ שהיה גדול בתורה ובזקנה יותר מראב״ע - לא הקדימו, משום שהוא פחות בב׳ דרגות מראב״ע, וכתב שהוא חידוש דין עי״ש. **אולם** בספר **באר אליעזר** [סופר, ורשא תרל״ב] ובספר **יפה תלמוד** [פלאג׳י, ח״ב אזמיר תרל״ד] שם כתבו **שהטעם שהקדים את ראב״ע זה משום שהיה מיוחס** [עשירי לעזרא] **וגם נשיא**, וכפי שכתבו התוס׳ בכתובות ק״ה ע״א עי״ש. ולפ״ז אם לא היה מיוחס ונשיא - ר״ע היה קודם לו אפילו שהוא פחות ממנו בב׳ מעלות, ולא כמו החידוש דין של החת״ס.

ב. ועוד דן שם לחלוק על עצם החידוש של העורך הנ״ל, והביא מדברי תוס׳ בגיטין שם שמבואר שגם בחלוקה לעניים בגורן וכן בצדקה נאמר דין זה של וקדשתו, אפילו שאין לעניים הכהנים חלק בדבר. ועי׳ מה שהשיב העורך שם, ובמה שהשיב לו רבינו יוסף חיים ב׳המאסף׳ שנה ז׳ דף ל״א ע״א, והעורך שם הודה בעצם הדברים לדבריו של רבינו יוסף חיים עי״ש.

סט. פסולי ארבעת המינים מיום השני והלאה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת האזינו תשפ"ד.

בגמ' בריש פרק לולב הגזול [כ"ט ע"ב] איתא: קא פסיק ותני [לולב הגזול והיבש פסול] לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני. בשלמא יבש הדר בעינן וליכא וכו'. וכ"ה בהמשך בדף ל' ע"א: אתמר נמי אמר רבי אמי יבש פסול מפני שאין הדר עי"ש. ומבואר שיבש שאינו הדר פסול כל שבעה. אולם מאידך בדף ל"ו ע"ב איתא: רבי חנינא מטביל בה [אוכל חלק מהאתרוג] ונפיק בה. ולרבי חנינא קשיא מתניתין. לא קשיא כאן ביו"ט ראשון כאן ביו"ט שני ע"כ. ומבואר שחסר פסול רק ביום הראשון, והקשו הראשונים סתירת הסוגיות, וכתבו כמה תירוצים בזה;

הראשונים שמחלקים בין פסול חסר לפסול הדר

תוס' בדף כ"ט סוף ע"ב והרא"ש בפסקיו שם ורי"ו נ"ח ח"ג כתבו שבהדר משום הדור מצוה גזרו פסול כל שבעה, אבל בחסר ובשאול לא תקון עי"ש. ושורש חילוק זה כבר כתבו רש"י בדף ל"ו ע"ב וז"ל לרב דאמר [אתרוג שנקבוהו עכברים] אין זה הדר - קשיא דר' חנינא [שמטביל ויוצא יד"ח], דהא אפילו בשני נמי לרב לא נפיק, דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו, כדאמר בריש פירקין יבש פסול, לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני, ואוקימנא דבעינן הדר וליכא ע"כ. ומבואר שכל מה שנחלק ר' חנינא באתרוג שנקבוהו עכברים זה משום שהוא סובר שאתרוג שנקבוהו עכברים אין בו פסול של הדר אלא של חסר, אבל רב שסובר שיש בו פסול של הדר - פוסל כל שבעה, וע"ז אין מחלוקת. וכ"ד ראבי"ה סי' תרצ"ז כדעת רש"י וכחילוק הנ"ל. והעתיקו האו"ז בסי' ש"ט עי"ש. וכדבריהם כ"כ גם הסמ"ג עשין מ"ד: גרסינן בירושלמי [פ"ג ה"ו] רבי יצחק בר נחמני בשם ר' שמואל כל הפסולים אינן פסולין אלא ביו"ט הראשון בלבד. אמנם כשאינו הדר משמע קצת בגמרא שלנו שפסול אף ביו"ט שני ע"כ. וכ"ד הריא"ז פ"ג ה"ה: כל הפסולין מפני המומין שביארנו אפילו בשאר הימים הן פסולין לפי שאינן הדר. אתרוג שנקבוהו עכברים, אעפ"י שהוא נקוב וחסר הרי זה הדר, ובשאר ימים כשר עי"ש. וכ"ד ר"פ בהגהות סמ"ק מצוה קצ"ג אות ח' שכתב: וטעמא דהדר שייך בשאר ימים אעפ"י שאינה רק מדרבנן והא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכירין שם שמים עליו עי"ש.

האם מועיל לחסר אתרוג שהיה בו פסול הדר ולהכשירו

כתב ראבי"ה [והעתיקו האו"ז] שם: ונראה בעיני דאתרוג כמוש או מנומר שהוא פסול - אם חתך מה שהיה כמוש או מנומר ממנו ושייר השאר השלם, שפסול לברך עליו כיון שבא מכח פסול ומאוס. ואע"ג דאם מיעט ענפיו כשר, ובא מכח פסול - התם משום שאינו ניכר המיעוט, שיש שגדל בו הרבה ענבים ויש שגדל בו מעט. וראיה דלרב משמע

דא״א לברך עליו אפילו ביום שני בשום ענין, ואפילו אם יחתוך במקום שאכלו העכברים לא יברך ויטביל כרבי חנינא, דרבי חנינא לא אירי אלא בתחלתו מהודר דהיינו אתרוג שמהודר מתחילתו ועודו מהודר אלא שאינו שלם, אבל היכא שלא היה הדר א״א לתקנו הדר בחיתוכו. ואעפ״י שיש לתלות דרב לא מיירי אלא בשלא חתך ממנו - אין נראה בעיני. וכן אתרוג שנרקב נראה בעיני דלא גרע מכמוש ודין אחד להם ע״כ. וכך פסק הרמ״א בסי׳ תרמ״ט ס״ה. **אולם** המאמ״ר בסי׳ תרמ״ט אות י׳ תמה על דברי ראבי״ה, והוכיח שראשונים אחרים פליגי עלה והעלה להקל בזה עי״ש. ובאמת שכ״כ להדיא **המכתם** שגם לדעת בה״ג שפסק שאתרוג שנקבוהו עכברים פסול משום דמאיס - אם קלפו והסיר ממנו כל ניקור העכברים יוצאים בו לכתחלה ביו״ט שני עי״ש. והביאוהו גם **המאירי** **והכל בו** [שהובא בדרכ״מ אות ה׳] עי״ש[א]. ומפורש להדיא שהמכתם חולק על ראבי״ה, וזה כדכתב הט״ז סק״ח, ודלא כאחרונים שהובאו בכה״ח באות ס״ח שחלקו עליו עי״ש. וכבר כתב השפ״א בסוכה ל״ו ע״ב שבדברי האו״ז מפורש כהט״ז ולא כרמ״א עי״ש.

וכל זה לדעת התוס׳ וסיעתם הנ״ל, אולם דעת רוב הראשונים שגם פסולי הדר כשרים כל שבעה כמו פסול חסר, וכתבו תירוצים אחרים לסתירה הנ״ל;

הראשונים שמחלקים בין יבש לשאר הפסולים

הראב״ד בהלכות לולב כתב בתחלה שהגמ׳ בהו״א סברא שפסולי הדר פסולים כל שבעה, אולם מסקנת הגמ׳ בדף ל״ו ע״ב אינה כן [כלומר שזוהי מחלוקת הסוגיות] אלא שפסולי הדר שוים לשאר הפסולים. אולם במסקנתו שם כתב שדברי הגמ׳ בדף כ״ט הם רק לענין ׳יבש׳ וזה עפ״י הירושלמי שפסול יבש הוא משום לא ׳המתים׳ יהללו, והוא כמי שאינו כלל, וכמי שמת, ורק הוא פסול כל שבעה, אבל שאר פסולי הדר שיש בהם הדר במקצת האתרוג כשרים כל שבעה כמו חסר עי״ש. וכן הסכימו **ההשלמה**, **המאורות** **והמאירי** בדף כ״ט ע״ב [והמאירי גם במגן אבות ענין כ״א באורך], המכתם בדף ל״ו ע״ב והר״ן בהלכות [י״ג ע״ב והלאה]. וכן **הר״י מלוניל** בדף י״ז ע״ב מדפי הרי״ף כתב בתחלה בסתמא כמו ההו״א של הראב״ד להכשיר גם יבש, וכתב בשם י״א כמסקנתו של הראב״ד עי״ש. וכ״ד **ספר מצוות זמניות** הלכות סוכות סוף שער ה׳ לחלק בין יבש לשאר הפסולים עי״ש. וגם בתשובת רב פלטוי שהובאה בריצ״ג עמ׳ ק׳ איתא שיבש פסול ביום שני עי״ש. אולם לא גילה דעתו לענין שאר פסולי הדר.

הראשונים שמכשירים בכל הפסולים בשאר הימים

הרמב״ן בהלכות לולב תירץ שהגמ׳ בדף כ״ט מיירי על המשנה שהיא דיברה במקדש שכל שבעה מהתורה, ולכן ביום השני גם יש פסול של הדר וה״ה חסר ושאר הפסולים. אולם הגמ׳ בדף ל״ו מיירי בזה״ז שהלולב בשני מדבריהם ובזה בין הדר ובין

א. ואין זה מדברי בה״ג שהביא המכתם לעיל מיניה, אלא זהו חידושו של המכתם גופיה, ודלא כא״ר שהבין מדברי הכל בו שהם דברי בה״ג גופיה עי״ש.

חסר כשרים עי״ש. וכן הסכימו תלמידיו, **הרא״ה והריטב״א**. וכ״נ דעת **הרוקח** בסי׳ ר״כ שכתב: יבש פסול ביום ראשון דבעינן הדר עי״ש. וכ״ד **מהר״ם** בתשב״ץ סי׳ קנ״ג שכתב: ובכל הימים של סוכה לבד מיום ראשון אם יש לו אתרוג חסר מותר לברך עליו ולצאת בו ׳הואיל ויוצא בשאול וביבש׳ נמי יוצא בחסר כדאמר רבי חנינא מטבל ביה ונפיק ע״כ.

יש ראשונים שפסקו שגם גזול וגם יבש וגם חסר כשרים כל שבעה, וכשמואל בדף ל׳ ע״א; כ״ד **ריצ״ג** עמ׳ ק׳ וז״ל ואנו סוברים כי כל פסולים דבמשנתינו לענין ארבעה מינין שבלולב כולהו ביו״ט ראשון קיימי דמדאורייתא, אבל בשאר יומי דמדרבנן כשרים לא שנא גזול ויבש ולא שנא שאר פסולין וכו׳. ועוד דהתם לגבי אתרוג שנקבוה עכברים אוקימנה למתניתן דתנן נקב וחסר כל שהוא פסול ביו״ט ראשון הא בשאר יומי כשר ומדקאי בי״ט ראשון - כולהו פסולי נמי ביו״ט ראשון. ובירושלמי ר׳ יצחק בר נחמן בשם שמואל כל הפסולים אינם פסולים אלא ביו״ט ראשון וכן נמי פסיק בתראי ע״כ. וכ״ד **הרמב״ם** בפ״ח ה״ט, **העיטור** דף פ״ט ע״ג, **בעה״מ** דף י״ד ע״ב, **שה״ל** סי׳ שמ״ח, **ר׳ מנוח** על הרמב״ם פ״ח ה״א **ור״א מן ההר** בדף ל׳ ע״א ול״ו ע״ב עי״ש.

הנראה למעשה בסוגי הפסולים השונים בשאר הימים

ולענין הלכה. השו״ע בסי׳ תרמ״ט ס״ה העתיק את לשון הרמב״ם שמכשיר גם גזול וגם שאר הפסולים מיום שני והלאה. והרמ״א פסק כדעת תוס׳ והרא״ש להכשיר רק חסר ולא גזול והדר. אולם למעשה נראה שיש לחלק בין סוגי הפסולים;

פסול גזול

דעת הרמב״ם, בעה״מ, ריצ״ג, העיטור, והרי״ד בפסקיו [שהובאו בב״י] שהלכה כשמואל שגזול כשר מיום שני. ויש להוסיף שכ״ד ההשלמה, הריא״ז, ר׳ מנוח רפ״ח ועוד. ומש״כ המ״מ על הרמב״ם שם שכ״ד הגאונים - אינו מדוייק, דהא גאוני קמאי כבה״ג ורב פלטוי פסלו בזה כמבואר בריצ״ג ובעיטור, ורק ריצ״ג כתב שרבוותא בתראי פסקו כשמואל עי״ש.

אולם דעת רוב הראשונים לאסור ומהם בה״ג, רב פלטוי גאון, רי״ף, רא״ש, ראב״ד ורמב״ן [שהובאו בב״י] שפסול. ויש להוסיף שכ״ד הרא״ה, הריטב״א, המאירי, היראים, ראבי״ה, או״ז, סמ״ג, ר״י מלוניל ועוד.

וכבר תמה השו״ג בסוף אות י״א על דברי השו״ע שהעתיק את לשון הרמב״ם ומשמע מדבריו שאף מברך, שזה כנגד הרי״ף והרא״ש ושא״ר הנ״ל ונשאר בצ״ע עי״ש. והמ״ב בס״ק ל״א כתב בשם הפמ״ג והנה״ש שאף לדעת הרמב״ם לא יברך דבוצע ברך נאץ ה׳ עי״ש. ואין נראה כן מדבריו ומדברי השו״ע, שהרי השוו את כל הפסולים, והרי יבש והדר וחסר מברכים עליהם, וה״ה גזול לדעתם.

ועכ״פ למעשה ודאי שאין לברך על לולב הגזול בשאר הימים מחמת סב״ל, וכפי שפסק גם הכה״ח באות ח״ן וס׳ עי״ש. וגם אין לצאת בו אף ללא ברכה אלא בשעת הדחק, דהא לרוב הראשונים לא יוצא בו יד״ח כלל.

פסול יבש

לפי מה שהבאנו נראה שהמחלוקת היא שקולה, שהרי דעת התוס׳ וסיעתם שיבש הוא בכלל פסולי הדר ופסול כל שבעה, ודעת הראב״ד וסיעתו שיבש חמור יותר משאר פסולי הדר ופסול כל שבעה. וע״כ גם בזה העיקר הוא שיטול ולא יברך.

שאר פסולי הדר

לפי מה שביארנו, רוב בנין ורוב מנין של הראשונים מתירים וכפשט הירושלמי, וגם הסברא כמותם שגם אתרוג החסר אינו ׳הדר׳, שהחסר אינו ׳מוסיף׳ בהידור אלא ׳מוריד יותר׳ בהידור. וכבר כתב הרדב״ז בח״ד סי׳ קי״א בזה״ל ויש מן האחרונים ז״ל שפסל באתרוג בעל חזזית אפילו כל שבעה. ורוב הפוסקים הסכימו להכשיר וכן הדעת נוטה ע״כ. וכבר כתב כן הרמב״ן בהלכות לולב וז״ל ודבר ברור הוא דכיון שהכשירו בשני אתרוג חסר ושנקבוהו עכברים דמאוס, היאך נפסול בעל חזזית ושניטלה הפטמת עי״ש. וע״כ נראה שאע״פ שהכה״ח באות ז״ן כתב שיש לחוש לסב״ל אף כנגד רוב הפוסקים ומרן השו״ע - מ״מ כאן שהדעת נוטה כדעת רוב הפוסקים ומרן השו״ע, שפיר דמי גם לברך. ובספר חזו״ע עמ׳ רפ״ב והלאה האריך שאפשר לברך עפ״י כללו של הרדב״ז שאם המחלוקת במצוה - הברכה נגררת אחרי המצוה, וכשדעת השו״ע לברך, אפשר לסמוך על כללו של הרדב״ז, ושכ״כ כמה מחכמי תוניס בנידון דידן עיש״ב.

חותך מקום הפסול

אם חותך את מקום הפסול כגון חזזית או מנומר או שינוי מראה וכדומה, אין לנו מי שפוסל אלא ראבי״ה ואו״ז, אולם משא״ר אין ראיה שפוסלים, ואדרבה המכתם והמאירי מכשירים, וכ״נ מדברי שא״ר וכפי שכתב המאמ״ר, וע״כ העיקר להכשיר בזה לכתחלה. ועדיף לעשות כן בפסולי הדר לצאת ידי חובת כמעט כל הראשונים.

האם מותר לכתחלה לצאת באתרוג חסר בשאר הימים

כתב <u>הראב״ד</u> בהלכות לולב: עוד אני אומר על כל הפגומין שהזכרנו בין אותן שפסולים ביום ראשון וכשרים ביום שני וכו׳ דוקא היכא דלא משכח שלמים אבל היכא דמשכח שלמים מצוה בשלמים משום זה א-לי ואנוהו ואמרינן נמי הידור מצוה עד שליש במצוה וכ״ש בין פגום לשלם וכו׳. ואם יטען הטוען ויאמר מעשה דר׳ חנינא וכו׳ י״ל כי ר׳ חנינא שנים שלמים היו לו ביום ראשון והאחד הקצה לו לז׳ ימי החג למצותו והיה מטבל בשני ביום ראשון וכשהגיע ליום שני לא הספיק לצאת בה עד שאבד המוקצה וחזר ויצא באותו החסר שטבל בו מאתמול מפני שלא היה לו שלם ולא מצאו ביד חבריו ע״כ. וכ״כ <u>ההשלמה</u> מדנפשיה והובא <u>במאורות</u> <u>ובמכתם</u> עי״ש. וכ״כ <u>הארח״ח</u> אות י״ט <u>והאהל מועד</u> בשם הראב״ד עי״ש. וכעי״ז הקשה ותירץ <u>הערוה״נ</u> שם: למה באמת אכל ר׳ חנינא מאתרוג, שאף שכשר הוא מ״מ למצוה ודאי יפה השלם מחסר, דאפילו לברך על הפרי שאוכל המצוה שתהיה שלמה, כ״ש לקיים מצות הבורא. ולכן נ״ל דר״ח לא היה לו רק

אתרוג ולא הג׳ מינים אחרים וחשב שלא יקבלם עוד ולכן אכל מהאתרוג ואח״כ קבל הג׳ מינים ולא היה לו אתרוג אחר רק אותו שאכל ממנו ונפיק ביה עי״ש.

והמאירי במגן אבות ובבית הבחירה דחה תירוץ הראב״ד דהא משמע בגמ׳ שהיה מטבל כך ויוצא בדרך קבע ולא שקרה מקרה [וזה קשה גם על תירוץ הערל״נ]. ותירץ הוא שר׳ חנינא היה נוהג כאנשי ירושלים שהיו אוחזים הלולב בידיהם כל היום ואחרי שכבר יצא יד״ח באתרוג כשר היה נוטל את האתרוג החסר ולא היה מקפיד על חסרונו בשביל הענין של נטילת הלולב כל היום, ואע״פ שכתוב ׳ונפיק׳ - מאחר ומנהג חסידים בכך הוא, הרי הוא אצלם כחובה עד ששם ׳ידי חובה׳ נופל עליו. וכ״ש לדעת הירושלמי שמצריך לברך כל זמן שבא ליטלו אחר שהניחו לקרוא בתורה או לישא כפיו עיש״ב. אולם גם תירוץ זה דחוק, דסתם ׳נפיק׳ משמע ׳עיקר׳ ידי המצוה, ולא היה לגמ׳ לסתום ולכתוב כן, אם זה לא משמעות הדברים.

ובאמת שהטור בסי׳ תרמ״ט כתב להדיא: ואפילו לכתחלה מותר לאכול ממנו רק שישאיר ממנו שיעור כדי לצאת בו ע״כ. וכ״פ הרמ״א בס״ה. וכתב **הדרישה**: מכאן מוכח דאפילו יש אתרוג שלם מותר לברך אחסר מיום שני ואילך עי״ש. וכן מתבאר מדברי **התוס׳, הרא״ש, הרא״ה, הריטב״א** והר״ן שם שכתבו שהיה מטביל בו היום ׳ויוצא׳ בו למחר עי״ש, ונראה מדבריהם שהוא לכתחלה, וכפי שלמד הטור מדברי התוס׳ והרא״ש. וכ״כ **השפ״א** שם בפשיטות וז״ל דכיון דר״ח עשה כן לכתחילה בודאי ס״ל דהוא הדר דלכו״ע בעינן להדר את המצוה וכו׳. דמ״מ מוכח מדר״ח דנפיק ביה לכתחילה דהדר הוא בהכי עי״ש.

והנה הכה״ח באות ע״ו כתב שאפשר שלפי הסוד צריך שיהיה שלם בכל שבעה עי״ש. אולם בספר טור ברקת למהר״ח הכהן שכותב טעמים בסוד לכל דיני השו״ע, כתב גם בזה טעם בסוד מדוע בכל שבעה אין פסול של חסר עי״ש. ובודאי שכן הוא, שהרי פשוט שר׳ חנינא וחכמי הגמ׳ שהביאוהו ידעו גם את הטעמים בסוד, ומה נדע אנחנו ולא הם. וע״כ ודאי שאין מקום להחמיר בזה בסוד יותר מאשר הפשט. <u>וכבר</u> הזכרנו שגם בפשט יש מהראשונים שכתבו שאין זה לכתחלה, אולם דבריהם דחוקים בגמ׳, והעיקר כדעת הטור, וכפי שמתבאר מדברי תוס׳ והרא״ה וסיעתם שאפילו לכתחלה כן מותר.

פסולים שנחלקו בהם הראשונים האם כשרים בשאר הימים

הדס שענביו מרובות מעליו

כתב הב״י בסוף סי׳ תרמ״ו: כתוב **בארחות חיים** (הלכות לולב סי׳ י״ג) בשם בעל ההשלמה וכו׳ אבל ענביו מרובות מעליו כשר מיום ראשון ואילך ע״כ. וכתב על זה בבד״ה: ולא משמע לי הכי אלא כל שלא מיעט ענביו לעולם פסול ע״כ. והרמ״א בס״ב העתיק את דברי הארח״ח להכשיר, ולא ראה את דברי הבד״ה. אולם האחרונים שם העתיקו להלכה את דברי הבד״ה לאסור - עי׳ במ״ב בסוף הסימן, ובכה״ח באות כ״א.

והנה לשון **ההשלמה** בדף ל״ג ע״א הוא: ומסתברא דבחוה״מ אם היו ענביו מרובין מעליו כשר ׳דלא בעינן הדר׳ ביום שני ע״כ. והעתיקוהו **המאורות** **והמכתם** בדף ל״ג ע״ב. וכן **המאירי** בדף ל״ג ע״א. ובעצם הדבר שפסול ענביו מרובין מעליו זהו פסול ׳הדר׳ - כ״כ גם **רש״י** בסוכה י״א ע״ב: אם היו ענביו מרובין מעליו פסול, דהוה ליה מנומר ולא הדר הוא עי״ש. וכן מתבאר מדברי הרמב״ם בפ״ח שענביו מרובות מעליו כשר בשאר הימים וכפי שדייק השעה״צ בסי׳ תרמ״ו אות ד׳ עי״ש.

והנה השעה״צ שם הביא את דברי הירושלמי פ״ג ה״ב שדן האם הפסול בענביו מרובין מעליו הוא משום שאינן דומין לעצו או משום שנגמר הפרי, וכתב ע״פ הפני משה ועוד, שמסקנת הירושלמי שהוא משום שנגמר הפרי והתורה אמרה ענף ולא פרי, ותמה על רש״י שכתב שהטעם הוא משום הדר עי״ש. אולם אין פירושם בירושלמי מוכרח, ואדרבה מצאנו לכמה אחרונים שפירשו אחרת בירושלמי, ולדבריהם אדרבה לדידן דקי״ל שענבים ירוקים כשרים, ורק אדומות או שחורות פסולות - עיקר הטעם לפסול הוא משום שאין דומין לעצו, והיינו שאינו הדר. כן פירשו הגרש״ק [הובא בחידושיו על סוכה ל״ג ע״ב במהדורת ׳חכמת שלמה׳], בספר ׳ניר׳ [ורשא תר״נ], בספר ׳משבי״ח׳ [פיטרסבורג תרע״ח] ובספר עלי תמר על הירושלמי עי״ש. וא״כ אין לנו לדחות את דברי כל הראשונים הנ״ל, ואדרבה יתכן שיש להם ראיה מהירושלמי.

ולפי הנ״ל, לדידן דקי״ל שפסולי הדר כשרים כל שבעה, וכפי שפסק השו״ע בסי׳ תרמ״ט ס״ה, וכפי שהעלנו לעיל - נכונים דברים ההשלמה וסיעתו שהכשירו ענביו מרובות מעליו מיום השני והלאה, וכפי שפסקו הם שפסולי הדר כשרים כל שבעה. ופוסקי אשכנז שהחמירו בזה ופסקו כדעת הבד״ה הם לשיטתם וכפסק הרמ״א בסי׳ תרמ״ט שפסולי הדר פסולים כל שבעה, וכפי שכתב המג״א להדיא לתמוה על דברי הרמ״א עי״ש.

וא״כ לדידן ענביו מרובין מעליו כשר מיום השני והלאה כדין כל פסולי הדר.

ערבה שנשרו רוב עליה

בענין זה יש לדון ביום הראשון ובשאר הימים;

לגבי היום הראשון. במשנה בדף ל״ג ע״ב איתא ׳נפרצו׳ עליה פסולה. נשרו ׳מקצת׳ עליה כשרה. ופשט המשנה שאם נשרו ׳רוב׳ עליה פסולה. וכן מתבאר מדברי <u>הרא״ש</u> שם, וכפי שכתב הטור בסי׳ תרמ״ז עי״ש. וכ״כ להדיא <u>שה״ל</u> בסוף סי׳ שנ״ו בשם <u>ר׳ אביגדור כ״צ</u> ששונה ערבה שבלולב מערבה של יום השביעי דאילו ביום השביעי אמר רב ששת עלה אחד בבד אחד ואילו הכא תנן נשרו מקצת עליה כשרה משמע דלא סגי עלה אחד ע״כ. וכן מתבאר מדברי <u>ההשלמה</u>, <u>המאורות</u> **והמכתם** בדף כ״ט ע״ב שכתבו דהא דתנן נשרו מקצת עליה רבותא קמ״ל, אע״פ שנשרו לגמרי - כיון שאינו אלא ׳מקצת׳ עליה כשרה עי״ש. ומבואר ש׳רוב׳ עליה פסולה. וכ״כ <u>המאירי</u> בדף ל״ג ע״ב שכל שלא נשרו ׳רובן׳ כשרה עי״ש. וכן מתבאר מדברי הריטב״א בדף כ״ט ע״ב [והר״ן שם] גבי נפרצו עליו של הלולב שפסול, שכתב דהיינו ׳רוב׳ עליו, וכן בדין דלא גרע מנשרו מקצת עליו

שהוא כשר דומיא דערבה דתנן נשרו מקצת עליה כשרה. ובהמשך כתב שערבה שמה עליה כשנשרו 'מקצת' עליה עי"ש. ומבואר שבערבה רק אם נשרו 'מקצת' עליה כשרה. ובאמת שלא היה צריך להאריך בזה, משום שודאי כך הוא פשט המשנה. אלא שמצאנו לכמה ראשונים שכתבו לא כך.

הטור בסי' תרמ"ז הביא את דברי **בעה"ט** [דף צ"א ע"ג] שכתב: ומסתברא אפילו לא נשתייר אלא עלה אחד בבד אחד כשרה. ולחומרא בעינן ג' כהדס ע"כ. וכ"כ **בספר מצוות זמניות** בסתמא. וכ"כ **ראבי"ה** בסי' תרע"א וז"ל ואדם יוצא יד"ח בערבה שבלולב וכמה שיעורא עלה אחד בבד אחד דהילכתא כרב ששת. ונראה לי שה"ה לערבה שבלולב. וכן לר' ישמעאל שאמר ערבי נחל שתים הכשרם עלה אחד בכל בד ובד ע"כ. וכ"כ **הריא"ז** וז"ל ונראה בעיני שאע"פ שלא נשתייר אלא עלה אחד בבד אחד כשירה, והוא שיהיה אותו העלה בראשו שלבד כמבואר בקונטרס הראיות ע"כ. וכבר תמה הכפו"ת בדף ל"ג ע"ב על דברי העיטור והריא"ז הנ"ל דהא מתני' קרי בחיל נשרו 'מקצת' עליה כשרה, ומשמע שרוב עליה פסולה, ואין ללמוד מערבה שבהושענא שהיא מנהג ששם הכשירו עלה אחד בבד אחד, ונשאר בצ"ע עי"ש.

ולמעשה ודאי שהעיקר הוא כדעת הרא"ש וסיעתו שביום הראשון נשרו רוב עליה פסולה, וכפי שפסק השו"ע בסי' תרמ"ז ס"ב.

אולם יש לדון מהו הטעם שנשרו רוב עליה פסולה, ונפ"מ לשאר הימים, ונחלקו בזה הראשונים;

הרמב"ן בהלכות לולב כתב כך: יש לדון בנשרו רוב העלין שפסולין בראשון כמו שבאר הרב ז"ל [הראב"ד], אם כשרין בשני מה יהא שיעורן, עלה אחד בבד אחד כדין ערבה של מנהג נביאים, או יהא שיעורן טפח וכו'. מסתברא דשיעורן בשני כשיעורן בראשון. לא הקלו אלא בפסולין מחמת נויין, שלא רצו להחמיר בנוייהן בשני מפני שאינן מצויין בכל מקום ואין מטריחין על הצבור יותר מדאי עי"ש. ומבואר בדבריו שנשרו רוב עליו אינו פסול 'נוי', דהיינו הדר, ושיעורו בשני כשיעורו בראשון. וכ"כ <u>**הרא"ה**</u> תלמידו בדף כ"ט ע"ב וז"ל והא דאמרו בירושלמי כל הפסולין אינן פסולין אלא ביום ראשון - דוקא בששמו עליו, שעדיין ניכר שהוא לולב או הדס או אתרוג, הלכך נראה דהדס שנשרו עליו כולן 'או רובן', וכן לולב 'שנשרו רוב עליו' ולא נשתייר שיעור וכו' פסולין אפילו ביו"ט שני דמדינה עי"ש. וכ"כ <u>**הריטב"א**</u> <u>**והמאירי**</u> שם.

אולם הלבוש בסי' תרמ"ז וכן בשו"ת פני יהושע סי' ג' [שהובא בשע"ת בסי' תרמ"ו אות א'] כתבו בפשיטות שהפסול הוא משום שאינו 'הדר'. וכ"כ רש"י והר"י **מלוניל** בדף כ"ט ע"ב לגבי נפרצו עליו של הלולב עי"ש. וכ"כ **ר' מנוח** בפ"ח ה"ו גבי נפרצו עליה של הערבה עי"ש. ולשיטתם, לדעת המכשירים פסולי הדר כל שבעה, ומהם הר"י מלוניל ור' מנוח הנ"ל - ערבה שנשרו רוב עליה כשרה. וכן מתבאר מדברי **הרמב"ם** בפ"ח שמנה את הפסול של נשרו רוב עליה בפרק ההוא, ומבואר מדבריו שכל הפסולים של פרק זה כשרים בשאר הימים, וכפי שעמד בכל זה השעה"צ בסי' תרמ"ז אות י"א ונשאר בצ"ע למעשה עי"ש.

אולם להאמור נראה שיש מקום להקל בזה בצירוף דעת בעה״ט וסיעתו שגם ביום הראשון כשר אם נשאר עלה אחד בבד אחד [עכ״פ בעלה העליון], דיש לנו ב׳ צדדים להקל בזה. ואמנם דעת הרמב״ן וסיעתו להחמיר גם בשאר הימים, אולם דעת ראשונים רבים להתיר מחמת ב׳ הטעמים הנ״ל, והוי מחלוקת בדרבנן ואזלינן לקולא. אלא שלגבי הברכה לכתחלה יש לדון בזה מדין סב״ל. ועכ״פ ארווח לן ליישב את מנהג רבים שלא מקפידים על הערבות להחליפם באמצע השבוע, ופעמים רבות שנשרו רוב עליהם ומברכים עליהם, ולפי הנ״ל מעיקר הדין שפיר דמי.

אלא שלכתחלה ודאי שנכון וראוי לכל אדם להחליף את הערבות פעם או פעמיים בחג הסוכות כדי שלא יכנס לחשש ומחלוקת הפוסקים הנ״ל.

אתרוג שנחסר חציו או רובו

כתב הרמב״ן בהלכות לולב: בחסר ונקבוהו עכברים שהכשירו נ״ל דוקא שרובו קיים אבל חסר רובו - אתרוג אמרו ולא חצי אתרוג. הגע בעצמך שחתך הלולב לשנים, אם הכשיר בזה - נטול עלה אחד מן הדקל ונברך עליו ונצא בו, אלא עד שיהא רובן קיים ובהא תורת לולב ואתרוג עליו ע״כ. והסכימו לדבריו **המאירי** בהלכות לולב, בספר **אוהל מועד**, הר״ן בהלכות. וכן **הרא״ה והריטב״א** בריש לולב הגזול, אלא שהם כתבו שאם ׳רובו חסר׳ פסול, ונראה מדבריהם שמחצה על מחצה כשר.

והנה הדרכ״מ באות ו׳ הביא את דברי הר״ן וכתב: אבל בפסקי מהרא״י (תה״ד ח״ב) סימן נ״ב משמע דאפילו לא נשאר אלא מיעוט סגי בהכי ע״כ. והמ״ב בס״ק מ״ג העתיק את דברי הדרכ״מ שזוהי מחלוקת בין הר״ן לתה״ד ולא הכריע. אולם להאמור ודאי שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים שפסלו ולא כדעת תה״ד.

אלא שבעצם ההבנה בדעת תה״ד דס״ל להיתרא - דברי הדרכ״מ צ״ע, דהוא בעצמו באות ח׳ העתיק את דברי תה״ד שם שכתב: אבל לחתוך מן האתרוג ולברך על החתיכה אסור דלאו אתרוג מיקרי אלא חתיכת אתרוג ע״כ. ומזה נראה להדיא כדעת הרמב״ן וסיעתו, שהרי ההבדל בין ׳אתרוג׳ לבין ׳חתיכת׳ אתרוג זה האם זהו ׳מיעוט׳ או ׳רוב׳, ונראה ברור שלדעת תה״ד מיעוט אתרוג פסול, דהוי חתיכת אתרוג. והמג״א באות כ״ז העתיק את תה״ד הנ״ל וסיים: משמע דאפילו לא נשתייר רובו כשר רק שישאר כביצה וכ״ד הטור ורמ״א ע״כ. ולא זכיתי להבין דבריהם, דאיפכא משמע מדבריו וכנ״ל.

ועכ״פ למעשה ודאי שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים לפסול וכנ״ל.

סיכום

דעת רוב הראשונים שמיום השני והלאה פסולי הדר ופסולי חסר כשרים ומברכים עליהם, וכך פסק השו״ע וכן עיקר; הן מחמת שהמחלוקת במצוה ולא בברכה ודעת השו״ע לברך, והן מחמת שכך מסתבר יותר וכפי שכתבו הרמב״ן והרדב״ז ועוד.

אם חותך את מקום פסול ההדר ועושהו חסר - לדעת ראבי״ה והאו״ז עדיין פסול, וכך פסק הרמ״א. אולם לדעת המכתם והמאירי כשר, וכ״נ מדברי שא״ר. וע״כ עדיף טפי לחתוך את מקום פסול ההדר וכך כשר לדעת רובא דרובא דהראשונים.

לגבי פסול יבש וגזול. בזה אע״פ שהשו״ע פסק להכשיר ולברך - כיון שרבים אוסרים, העיקר הוא שיטול [בשעת הדחק] ולא יברך.

פשט הגמ׳ ורבים מהראשונים שבאתרוג חסר מותר לצאת ׳לכתחלה׳ בשאר הימים, וכ״פ הרמ״א, וכן עיקר.

הדם שענביו מרובות מעליו פסול מטעם הדר, ובשאר הימים כשר לדידן.

ערבה שנשרו רוב עליה - לדעת כמה מהראשונים פסולה משום שאין שמה עליה, ופסולה כל שבעה, וכן עיקר. ובשעת הדחק יטול אותה ולא יברך. והמברכים גם בזה - יש להם על מה לסמוך.

אתרוג שנחסר רובו או חציו פסול, ולא נקרא ׳חסר׳ אלא כשנשאר רובו.

ע. נוסח הזכרת חג שמיני עצרת בתפלה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' שמיני עצרת תשפ"ד.

שמו של החג הנקרא בפינו 'שמיני עצרת' אינו מובן כל כך, ואכן נחלקו הראשונים והמנהגים איך מזכירים אותו בתפלה;

בלשון התורה הוזכר חג זה פעם אחת בסוף פרשת פינחס: ביום השמיני עצרת תהיה לכם. וכן הוא בנחמיה ח' י"ח: ויעשו חג שבעת ימים וביום השמיני עצרת כמשפט. וכן הוא בדברי הימים ב' ז' ט': ויעשו ביום השמיני עצרת. והיינו שהתורה אומרת שביום השמיני לסוכות נעצרים לפני ה', והמלה 'שמיני' אינה מחוברת למלה 'עצרת'.

אולם בלשון חז"ל ובפרט בגאונים ובראשונים נקרא יום העצרת - 'שמיני עצרת'; בקהלת רבה ז' ג' איתא אמר הקב"ה לא בראתי פרקליט טוב לגשמים כיום שמיני עצרת עי"ש. ובקדושה לשחרית של שמיני עצרת לר' אלעזר הקליר איתא להללך ביום שמיני עצרת. וכן בתשובות הגאונים ובראשונים נקרא יום זה בפשיטות יום שמיני עצרת. והביאור בשם זה הוא - שמיני 'שהוא' עצרת.

הנוסחאות והראשונים שאומרים 'יום שמיני עצרת' הזה

ואכן, גם בתפלה **נוסח ארץ ישראל** כפי שנמצא בגניזה הוא את **יום שמיני עצרת הזה** וכפי שכתב פליישר בספרו 'תפלה ומנהגי תפלה' עמ' 101 עי"ש. וכ"ה נוסח **הרי"ף** בסוכה מ"ז במהדורת עזרא שבט: ברכה בפני עצמו שאומר בתפלה ובברכת המזון את יום שמיני עצרת הזה [ובהערה שם כתב שבכת"י נ' הנוסח שמיני 'חג' עצרת. ובדפוסים חג העצרת]. וכ"ה **בפירוש** קדמון [כנראה לחכם בבלי או משאר ארצות המזרח] ביומא ג' ע"א [שנדפס בסוף אוצר הגאונים ליומא] כמעט כלשון הרי"ף הנ"ל: ברכה בפני עצמה שיאמר בברכת המזון ובתפלה את יום שמיני עצרת הזה ע"כ. וגם בספר **הפרדס** [לתלמיד הרשב"א] מצינו שכתב: שאומר את יום שמיני עצרת הזה.

והנה הקדמונים הנ"ל לא הזכירו לשמיני עצרת שם 'חג' אלא 'יום'. וכנראה סבירא להו כפי שכתב ר' נתן ב"ר יהודה בספר **המחכים** [והובא גם בארח"ח סדר תפלות הפסח אות ג'] בזה"ל שמיני עצרת לא יזכיר חג, דאע"ג דאיקרי רגל בפני עצמו - חג לא איקרי, וכן אומר את יום השמיני עצרת הזה ע"כ. וכן הביא הדרכ"מ בסי' תרס"ח אות א' בשם **ספר המנהגים** [טירנא] עי"ש.

הנוסחאות והראשונים שאומרים יום 'חג' שמיני עצרת הזה

אולם מצאנו ראשונים ונוסחאות בתפלה שאומרים את **יום** 'חג' **שמיני עצרת הזה**; כ"ה **בריצ"ג** בהלכות לולב, בסידור **הרשב"ן**, בסדר התפלה **לרמב"ם**, **במדרש הגדול** במדבר כ"ט ל"ה, **בתוס' הרא"ש** יומא ג' ע"א, בספר **מצוות זמניות** סוכה השער השמיני,

בפסקי **הריא"ז** פ"ד ה"א. וכ"ה למעשה **בסידורי ארם צובה** כת"י ודפוס רפ"ז. וכ"ה **נוסח תימן** עפ"י הרמב"ם הנ"ל.

וכבר הביאו האחרונים בסי' תרס"ח [הברכ"י ועוד] את דברי הירושלמי בנדרים פ"ו ה"א שבלשון תורה אין שמיני עצרת קרוי חג, ובלשון בני אדם קרוי חג. וא"כ נוסח ארץ ישראל וספר המחכים הוא לפי לשון התורה, אולם נוסח הראשונים הנ"ל הוא לפי לשון בני אדם.

אמנם מהרי"ל בהלכות חג הסוכות אות ה' כתב: שוב מצאתי וז"ל אם בא לומר חג יאמר את יום שמיני חג העצרת הזה דאז משמע שהוא טפל לחג ולא חג בפני עצמו וכו', הילכך האומר את יום [חג. כ"נ שצריך להוסיף] שמיני עצרת הזה טעות הוא בידו שמשמע שהוא חג בפני עצמו כשאר חגים עכ"ל. וכ"כ הלבוש בסי' תרס"ח וז"ל אבל אין לומר יום חג שמיני העצרת הזה, שהיה משמעותו שהוא חג השמיני הנקרא עצרת וכו', וא"כ היה משמע לשונו שהוא החג השמיני, וזה שקר שאין לנו שמנה חגים בשנה עי"ש. <u>**אולם**</u> נראה שהם לא ראו את נוסח הקדמונים הנ"ל, שלא היו מצויים אצלם, ואף את הרמב"ם לא ראו, וא"א לומר שכל הגדולים הנ"ל טעו. אלא ודאי הכונה כפי שכתבנו, שלגבי האם נקרא חג או לא - תלוי בלשון תורה או בלשון בנ"א. ולגבי המשמעות של 'שמיני עצרת' - כבר ביארנו לעיל, וה"ק את יום חג שמיני [לסוכות שהוא (החג)] עצרת הזה. ואע"פ שהוא דוחק - מ"מ כבר חז"ל השתמשו בביטוי זה - שמיני עצרת, וגם אנו קוראים לחג זה כן, וא"כ לא נפלאת היא נוסחה זו, שהיא נוסחת הקדמונים.

הנוסחאות והראשונים שגורסים יום 'שמיני חג עצרת' הזה

גירסת רוב הראשונים היא יום שמיני חג עצרת הזה; כ"ה בסידור **רע"ג**, **בר"ח** בסוכה מ"ו ע"ב ומ"ז ע"א, **ברש"י** **ובריטב"א** בסוכה שם, **ברוקח** סי' רכ"ג, בספר **מנהג מרשילייא**, **בחזקוני** סוף פרשת פינחס, **בטור** בסי' תרס"ח **ובאבודרהם**, וכ"ה בעוד ראשונים רבים. וכ"ה **בסידורי ספרד** כת"י ודפוסים.

ויש ראשונים שכתבו שמיני חג 'העצרת' הזה; כ"ה בסידור רש"י סי' ש"ו ובסידור הרוקח ובאו"ז סי' שי"ז ועוד ראשונים. וכ"ה נוסח אשכנז, וכ"ה נוסח איטליה בכתה"י ובדפוסים.

ולגירסאות אלו פשט הדברים דה"ק יום שמיני [לסוכות] חג עצרת הזה, דהיינו שהעצרת נקרא יום חג. והאחרונים הרבו לדון שלא מצינו במקרא ששמיני עצרת נקרא חג, וכתבו בזה כמה מהלכים; מהרש"ל בתשובה סי' ס"ד כתב: והרוצה לצאת ידי כולם יאמר את יום שמיני העצרת חג הזה וכן אני נוהג ע"כ. וכתבו הכנה"ג בתשובה סי' מ"ח שלנוסח זה ה"ק את יום שמיני [לסוכות] עצרת החג [דהיינו עצרת של סוכות] הזה, ולפ"ז לא קאי 'חג' אשמיני עצרת אלא אסוכות. והמטה משה הביאו וכתב שאין המנהג כדבריו. ובאמת שזהו נוסח מחודש שלא נמצא בקדמונים כלל. והיעב"ץ במו"ק כתב: עיין באחרונים שחדשו נוסחאות בדויות לחנם, ובכדי טרחו בחקירה אם שמיני עצרת נקרא חג,

כי לפי דעתי מלות שמיני חג, הוא מאמר נקשר, ר״ל שמיני של חג, שכך הוא בודאי שמיני לחג סתם, שהוא חג הסוכות כנודע וכו׳, ולשון קצר הוא, כמוהו המלך המשפט, הכוונה המלך של המשפט. זה ברור בעיני בס״ד עי״ש. אולם לדבריו זהו לשון סורסי לומר שמיני של חג, והעצרת הוא בפני עצמו.

וכבר כתבנו שדעת רוב הראשונים ששמיני עצרת קרוי חג, וכך הוא לשון בני אדם כמובא בירושלמי, וכך הוא בלשון חז״ל וכנ״ל. **ועל כן הפירוש הפשוט הוא יום שמיני [לסוכות], חג [ה]עצרת הזה.**

ואצל הספרדים אין בזה חילוקי מנהגים, דכולם גורסים כן ללא פקפוק. אולם אצל האשכנזים נוסח ספרד קיבלו את הגהת מהרש״ל ואומרים שמיני עצרת החג הזה, וכ״כ הערוך השולחן שכן מנהג העולם וכן נדפס בסידורים עי״ש, וכונתו לנוסח ספרד. אולם כיון שהתברר שנוסח זה הוא פרי הגהתו של מהרש״ל, וכל חכמי ישראל, בין האשכנזים ובין הספרדים ובין שאר העדות לא גרסו כן, נראה שהעיקר הוא גם להם לחזור למנהג אשכנז המקורי, וכפי שהוא בנוסח אשכנז עד היום - שמיני חג העצרת הזה.

עא. מי שאמר 'חג הסוכות' במקום 'שמיני חג עצרת' האם יצא ידי חובה או לא

נדפס בקובץ 'דברי חפץ' תשרי תשפ"ד.

האחרונים בסי' תרס"ח [הובאו בכה"ח סי' תרס"ח אות ג' בקצרה ובשו"ת יבי"א ח"ד סי' נ"א בארוכה] דנו מכמה כיוונים בנידון זה. ונראה שלמעשה יצא יד"ח משום שחג שמיני עצרת נקרא בשם חג הסוכות בדברי רבותינו;

ראיות מדברי חז"ל ששמיני עצרת נקרא חג 'סוכות'

במדרש תנחומא פרשת פינחס סימן ט"ו [בובר סי' י"ג] איתא ילמדנו רבינו מהו לאכול בחג חוץ לסוכה, כך שנו רבותינו רבי אליעזר אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה, וחכמים אומרים אין לדבר קצבה חוץ מליל י"ט האחרון בלבד. **ולמה התירו חכמים להפטר מהסוכה בי"ט האחרון של חג, אלא כל ז' ימי החג היו מתפללין לטללים ובי"ט האחרון היו מתפללין לגשמים ולכך נפטרין מן הסוכה כדי שיתפללו על הגשמים בלב שלם, ואעפ"כ י"ט האחרון עולה לימות החג למה שכך כתיב עצרת תהיה לכם** ע"כ. וקשה לעמוד על אמיתת כונת מדרש זה, ונחלקו הראשונים בביאורו;

הארח"ח בהלכות סוכה אות מ' כתב: ויש נותנין טעם למה אין מברכין על הסוכה ביום שמיני של עצרת וכו'. וי"א טעם אחר כי היום ההוא מתפללין על הגשמים וכדי שיתפללו בלבב שלם ע"כ. הרי שפירש מדרש זה על בני חו"ל שעושים שמיני ספק שביעי, ועליהם מיירי המדרש למה התירו להפטר, היינו שלא לברך על הסוכה. וכעי"ז פירש בהגהות מנהגים [טירנא] שמיני עצרת אות ה' וז"ל הא דנהיגי מקצת בני אדם לאכול חצי סעודה בסוכה וחצי השאר בבית מנהג כזה לא נכתב בשום מקום. אבל לי נראה ראיה ברורה במדרש תנחומא פרשת פנחס וכו' [והעתיק את המדרש הנ"ל] עי"ש. ומבואר ג"כ שפירש כן, אלא שהוא פירש על 'עצם הישיבה' ולא על הברכה.

אולם בסידור רש"י סי' רכ"ד [ובמחזור ויטרי] נראה שהבין מדרש זה על יום שמיני בא"י, וזת"ד כל ימות החג אין מזכירין מוריד הגשם מתוך שסימן קללה וכו' ומתפללין הושענות על המים לאחר תפלה שאינו אלא כמפתה מן הצד לרמוז טללים ורסיסים. בשביעי שכלו ימי סוכה מאמצים לבקש עליהם בהרבה פיתויין וריצויין. ולמחר בשמיני יום הזכרה הוא וכו'. וכך אמר ר' תנחומא כל שבעת ימי החג מתפללין לטללים. ויו"ט האחרון מתפללין לגשמים, לכך נפטרין מן הסוכה כדי שיתפללו על הגשמים בלב שלם ע"כ. וכן מתבאר מדברי **החזקוני** בסוף פרשת פינחס שכתב: ביום השמיני עצרת תהיה לכם. אם כן למה התירו חכמים להפטר מן הסוכה ביום טוב האחרון אלא כל שבעת ימי החג היו מתפללים לטללים ויום האחרון היו מתפללים לגשמים ולכך נפטרים מן הסוכה כדי שיתפללו בלב שלם על הגשמים ע"כ. הרי שהביאו מדרש זה על עצם היום השמיני

גם בארץ ישראל. וע״ע בגנזי שכטר ח״א עמ׳ 480 במה שכתב לוי גינצבורג שמדרש זה מיירי בא״י, וביאר שלדעת הירושלמי - לר״א אפשר להשלים את הי״ד סעודות שחייב אדם לאכול בחג, בשמיני עצרת, ולדעת חכמים לא [ובירושלמי גופיה בסוכה סוף ה״ז לא ברור מה סבירא ליה למעשה בדעת ר״א - עי״ש במפרשים], וע״ז קאי המדרש מדוע לפי חכמים לא משלימים בסוכה ביום השמיני, וע״ז אמרו כיון שמתפללים על הגשמים וכו׳ עי״ש. ועכ״פ המדרש סיים שיו״ט האחרון עולה לימות החג, ומבואר ששמיני עצרת הוא בכלל חג הסוכות.

והט״ז הביא ראיה מדברי הגמ׳ בסוטה מ״א ע״א דאיתא שם אי כתב רחמנא בחג הסוכות הו״א אפילו יו״ט אחרון כתב רחמנא בבוא כל ישראל מאתחלתא דמועד עי״ש, ומבואר שיו״ט האחרון בכלל חג הסוכות הוא[א]. וראיה זו ראיה אלימתא היא, וגם הברכ״י הסכים לראיה זו[ב]. ומה שכתב בשו״ת יבי״א אות ב׳ לדחות דהתם מיתורא ד׳מועד׳ קאמר, ושכ״כ כמה אחרונים [ויש להוסיף שכ״כ השיירי קרבן בנזיר פ״ו] - הרואה יראה שדוחק עצום הוא, ולא נראה כלל בפשט הגמ׳ והתוס׳ שם.

ראיות מדברי הרמב״ם ששמיני עצרת נקרא חג 'סוכות'

וכן מתבאר מדברי **הרמב״ם** בכמה דוכתי ששמיני עצרת קרוי חג הסוכות, וכפי שכתב הרה״ג בצלאל ז׳ולטי בספרו משנת יעבץ סי׳ ע״א, והרה״ג יצחק רצאבי בשיעורו השבועי הנדפס בחוברת 'שערי יצחק', בראשית תשע״ג;

בפי״ג מהלכות תפלה ה״א כתב הרמב״ם שגומרין את התורה בחג 'הסוכות' עי״ש, וכונתו

א. והנה הט״ז הביא שיש שרצו לפרש שיו״ט האחרון היינו חול המועד עי״ש. וכ״פ באמת בחידושי ר׳ מאיר שמחה שם עפ״י הגר״א בסוף סימן תק״ל שחוה״מ קרוי יו״ט עי״ש. ובאמת **שנחלקו הראשונים האם** חוה״מ קרוי יו״ט **או לא**;

הרשב״א בתשובה ח״ה סי׳ רט״ו כתב שאומרים בחוה״מ את יום 'טוב' מקרא קדש כיון שגם חוה״מ נקרא יו״ט עי״ש. וגם הריטב״א בסוכה ל״ח ע״א ס״ל שחוה״מ קרוי יו״ט, וכתב שמה שאין אנו אומרים בחולו של מועד בתפלה את יום טוב מקרא קדש הזה, לפי שעושין בו מלאכה בדבר האבד ושלא לזלזל ביום טוב ממש שיהיו סבורין שהם שוין בקדושה מכיון ששוין בשמותם. מפי מורי נר״ו ע״כ. ולא ברור בדבריו האם לא היו אומרים כלל את כל המשפט 'את יו״ט מקרא קדש הזה' או שרק לא היו אומרים יום 'טוב' אלא יום מקרא קדש הזה, וכמנהג ספרד שהביא הטור בסי׳ תקפ״ב וכפי שכתב הרמב״ם בסדר התפלות ביעלה ויבא של חוה״מ שאומרים יום מקרא קדש הזה.

אולם מדברי **הרמב״ם** מבואר שחוה״מ לא קרוי יו״ט, שכתב בריש הלכות יו״ט שהששה ימים שאסורים במלאכה ומותרים במלאכת אוכל נפש הם הנקראים יו״ט. ובפרקים על חוה״מ לא הזכיר כלל שחוה״מ נקרא יו״ט אלא מועד וכמו שכתב בפה״מ ריש מו״ק.

ולדעת הרמב״ם שחוה״מ לא קרוי יו״ט ראיית הט״ז ראיה אלימתא היא. ובאמת שהרמב״ם לשיטתו וכפי שנביא לקמן.

ב. ובשו״ת יבי״א שם כתב ששוב כתב החיד״א לחלק עי״ש. אולם המעיין בברכ״י יראה שלא כתב לחלק בראיה זו, אלא דן שם מכיוון אחר שכיון שהאדם לא כיון לחג שמיני עצרת אלא לחג הסוכות לא יצא עי״ש. ועי׳ לקמן בזה.

לשמיני עצרת בא"י ולשמחת תורה בחו"ל. **ובהלכה** י"ב שם כתב: בסוכות בשני ימים טובים הראשונים קורין בפרשת המועדות וכו', וביום טוב אחרון קורין כל הבכור עי"ש, הרי שלא כתב ביום שמיני עצרת קורין וכו', אלא ביו"ט האחרון - של סוכות. **ובפכ"ט** מהלכות שבת הי"ט בנוסח הקידוש כתב הרמב"ם: את יום טוב מקרא קדש הזה את יום חג המצות הזה או חג השבועות או חג הסוכות עי"ש, ולא הזכיר את יום שמיני עצרת, והטעם הוא משום שנכלל בחג הסוכות[ג]. **ובהלכות** יו"ט פ"ז הכ"ג כתב הרמב"ם: וערב יום טוב האחרון של חג הסוכות מוציא ומעטר את השוק בפירות בשביל כבוד יום טוב עי"ש, וגם מזה מוכח להדיא ששמיני עצרת קרוי יו"ט האחרון של חג הסוכות.

וכן מצינו **ברוקח** סי' שכ"ב שכתב: מתפלת המוספין של יום טוב האחרון של סוכות הוא יום שמיני עצרת עד יום ראשון של פסח מזכירין משיב הרוח ומוריד הגשם ע"כ, וכנ"ל.

וא"כ כיון שמצאנו ששמיני עצרת קרוי 'סוכות' בלשון רבותינו - נראה ברור שגם למנהגנו שאנו אומרים שמיני חג עצרת הזה, וכפי שהסבירו ראשונים רבים בביאור הגמ' פז"ר קש"ב, רגל בפני עצמו או ברכה בפני עצמו, דהיינו לומר שמיני עצרת ולא חג הסוכות - היינו לכתחלה, אבל בדיעבד כיון שיש שם חג הסוכות עליו יצא וכפי שצידד הברכ"י שם בתחלה.

אלא שלאחר מכן יצא הברכ"י לידון בדבר חדש לומר דלא יצא בהיות דכשהזכיר את יום חג הסוכות היתה כוונתו על סוכות ממש, ולא ידע אי שמיני עצרת בכלל חג הסוכות עי"ש. אולם זוהי סברא מחודשת וצריכא עיון, דמה לי ידע או לא ידע, כיון ששמיני עצרת נקרא חג הסוכות - הרי שלא שיקר ולא טעה בהזכרתו. וכבר כתב בשו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' כ"ח שאין הכרח לחילוק זה של הברכ"י, ובפרט שעפ"י רוב הטועה ומזכיר חג סוכות הוא לא מפני שחושב שהוא חג הסוכות, אלא אשגרת דלישנא נקט ליה כפי שהיה רגיל להזכיר כל ז' הימים, אבל יודע שפיר שהוא כעת שמיני עצרת, ועכ"פ אינו מכוון לא לכאן ולא לכאן, וא"כ י"ל דסתמא לשמה קאי עי"ש. וכ"כ בשו"**ת משנת יעבץ** שם שלדעת הרמב"ם שמיני עצרת הוי יו"ט האחרון של סוכות ובדיעבד יצא דלא כברכ"י עי"ש.

דעת הרס"ג שלכתחלה מזכירים בשמיני עצרת חג 'הסוכות'

וגדולה מזו מצאנו בסידור **רס"ג** עמ' רנ"ד שלא הזכיר כלל שבשמיני עצרת אומרים את יום שמיני עצרת וכדומה, ומבואר מדבריו שמזכירים את חג הסוכות, וז"ל והחג

ג. אמנם בסדר התפלות כתב הרמב"ם שמזכירים בשמיני עצרת את חג שמיני עצרת הזה עי"ש. אולם כבר הוכיח הרה"ג רצאבי שם שבהלכות כותב הרמב"ם את עיקר הדין, ובסדר התפלה את הנהוג בפועל למרות שאינו מעיקר הדין עי"ש, ומעיקר הדין ס"ל לרמב"ם שאין חובה להזכיר בשמיני עצרת אלא את חג הסוכות, וכדעת הרס"ג דלהלן.

החמישי 'השמיני לסוכה'. תפלתו כפי שהקדמנו [וזה תפלת חג הסוכות], ופסוקי מוסף ביום השמיני עצרת וכו'. ואומרים בקדוש שהחיינו וכו' מפני שהוא חג מיוחד בפני עצמו עי"ש. וא"כ ודאי שמי שהזכיר חג הסוכות לא יחזור, דהא לדעת הרס"ג אומר כן לכתחלה, וכבר כתבנו שאף הרמב"ם בחיבור כתב כן גבי קידוש.

והרה"ג רצאבי בספרו בארות יצחק על פסקי מהרי"ץ ח"ד עמ' של"ג [שנדפס בשנת תשנ"ג] עמד לראשונה בדברי הרס"ג הנ"ל, אולם כתב שאולי אין בדברי רס"ג כדי סמיכה כיון שכולהו רבוותא קמאי ובתראי נקטי להזכיר שמיני עצרת עי"ש. ודבריו צ"ע, שהרי כל הראשונים לא דיברו לענין דיעבד, וכפי שכתב הברכ"י, ומדברי הרס"ג אנו למדים עכ"פ בדיעבד לדידן. ובשו"ע המקוצר ח"ג [שנדפס בשנת תשס"א] עמ' רנ"א כתב ש'אפשר' שיצא יד"ח, וציין לדבריו בבארות יצחק הנ"ל. אולם בשערי יצחק בשנת תשע"ג כבר נקט כן לדינא בפשיטות, והוסיף את הראיות מדברי הרמב"ם הנ"ל.

דעת כמה אחרונים שיוצא בדיעבד אם הזכיר חג 'הסוכות'

ובשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל הביא את דברי מהרש"ק בהגהותיו **חכמת שלמה** לסי' תרס"ח שכתב: אם אמר בשמיני עצרת חג הסוכות אם יצא. נראה לי כעת ראיה דיצא, מן התורה, דבפרשת ראה מונה כל הרגלים, וזכר חג הסוכות תעשה לך, ולמה לא זכר שמיני עצרת, ובעל כרחך שהוא בכלל חג הסוכות. ואף דכתיב שבעת ימים, מכל מקום כיון דחז"ל דרשו והיית אך שמח, לרבות ליל יום טוב האחרון של חג, ואם כן כיון דמרמז ליל יום טוב האחרון, מכל שכן היום, דכבוד היום חמור מכבוד לילה וכו'. וממילא כיון דנזכר רמז לשמיני עצרת בתורה, ולא זכרו לשם בפני עצמו, מוכח דשמיני עצרת הוי בכלל חג הסוכות עי"ש. ומדכתב 'כעת' נראה שחוזר בו ממה שכתב בספר החיים שם ובספרו שנות חיים סי' ק"מ שלא יצא עי"ש. ועוד הביא הציץ אליעזר שכ"פ בפשיטות **הערוך השולחן** שם וז"ל ואם אמר חג הסוכות נלע"ד דא"צ לחזור ולהתפלל - עי' סוטה מ"א ובט"ז יו"ד סי' ר"כ ע"כ[ד].

ולפי מה שהוספנו מדברי הרס"ג והרמב"ם נראה בודאי שבדיעבד אם אמר חג הסוכות במקום שמיני חג עצרת יצא, בין אם ידע שהיום שמיני עצרת ובין אם לא ידע.

והמאירי בנדרים ס"א ע"ב כתב בזה"ל ולענין פסק הלכה הלך בנדרים אחר לשון בני אדם אף להקל ואין צריך לומר להחמיר, ונודר בחג יום טוב האחרון בכלל, אלא אם כן הזכיר חג הסכות בפרט ע"כ. וכתב בשו"ת יבי"א הנ"ל סוף אות א' על דבריו

ד. בחזון עובדיה סוכות עמ' תנ"ד הביא בקצרה את פסק הציץ אליעזר וכתב שהוא התעלם מדבריו בשו"ת יבי"א הנ"ל, וכתב דליתא לדבריו עי"ש. אולם נראה לי שאדרבה דבריו שם הם תשובות לטענותיו של היביע אומר, דהמעיין בדבריו יראה שהשיב על הראיה מהמאירי בנדרים ס"א שהביא היבי"א, וכן הביא את החכמת שלמה הנ"ל שחזר בו מדבריו בשנות חיים ובספר החיים שהובאו ביבי"א, ועוד הביא את הערוך השולחן שלא הוזכר ביבי"א, וכן כתב שם בספק ספיקא שלא לחזור, ועוד הוסיף דברים בזה. ואדרבה צ"ע על החזו"ע שלא השיב על דבריו המצודקים של הציץ אליעזר.

בזה"ל ומעתה זכינו לדין שהטועה בתפלתו ואמר חג הסוכות במקום שמיני חג עצרת לא יצא, וצריך לחזור ולהתפלל ע"כ. אולם נראה שלשון בנ"א אינו ענין לתפלה, דהא בלשון חז"ל שמיני עצרת קרוי סוכות וכפי שהוכחנו, ולכן יצא יד"ח.

מסקנא דמילתא

לדעת הרס"ג מזכירים לכתחלה בתפלת שמיני עצרת חג 'הסוכות', ולדעת הרמב"ם מצאנו הרבה מקומות שקרא לשמיני עצרת - חג 'הסוכות', ולדבריו נראה **שעכ"פ בדיעבד אם הזכיר חג הסוכות יצא**, דלא שיקר בהזכרתו, וכן נקטו רבים מהאחרונים ומהם החכמת שלמה, הערוך השולחן, המשנת יעב"ץ והציץ אליעזר, וכן פסק הרה"ג יצחק רצאבי שליט"א **וכן עיקר**[ה].

ה. **הערת הרב אהרן גבאי**: כיהודה ועוד לקרא גם אני מצטרף להנ"ל, והדברים ברורים ומאירים כספירים.

עב. השמן המובחר להדלקת נר חנוכה

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

בגמ' בשבת כ"ג ע"א איתא: אמר ריב"ל כל השמנים כולן יפין לנר ושמן זית מן המובחר. אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי, אמר האי משך נהוריה טפי, כיון דשמע לה להא דריב"ל מהדר אמשחא דזיתא, אמר האי צליל נהוריה טפי ע"כ. ומבואר מגמ' זו שסיבת העדפת שמן זית הוא משום ד'צליל נהוריה טפי'. ולפ"ז אם המצא ימצא שמן אחר שאורו צלול יותר - הוא עדיף, וכמו שנראה מדברי אביי שאם משחא דשומשמי היה צליל נהורא היה מעדיפו.

אולם <u>**המאירי**</u> בדף כ"א ע"ב כתב: ממה שכתבנו למדת שנרות של שעוה מותרות לנר חנוכה ומ"מ נויי מצוה הוא לעשות בשמן **אחר שהנם היה בשמן** והוא שאמרו למטה כל השמנים יפים לנר ושמן זית מן המובחר ואעפ"י שקצת מפרשים פירשוה לענין שבת בתוספות פירשוה לענין חנוכה ומטעם שכתבנו ע"כ. והנה אע"פ שכתב בסתמא מצוה לעשות 'בשמן' - נראה שאין כונתו שיש מעלה 'רק' לשמן על פני 'נר', אלא גם בתוך שמן יש מעלה לשמן זית על פני שמן רגיל משום שבו נעשה הנס, ולשיטתו יש ענין כמה שיותר קרוב למה שנעשה בו הנס, וכמו שמפורש בגמ' שהביא, שמוכח שגם בתוך השמנים שמן זית מן המובחר, וע"כ משום שהנס היה בשמן 'זית', דהא מהגמ' הנ"ל אין ראיה ששמן עדיף על נר שעוה, אלא הגמ' דנה בתוך השמנים מה עדיף, אע"כ הטעם ששמן זית עדיף זה משום שהנס היה בו, ולכן הוא עדיף על שאר השמנים ומזה למד שגם סתם שמן עדיף על שעוה. וכ"ה להדיא <u>**בארח"ח**</u> הלכות חנוכה אות ז': והמצוה המובחרת להדליק **בשמן זית לפי שבו היה הנס** ע"כ. וכבר נמצא כן בקונטרס סוד הדלקת נר חנוכה <u>**המיוחס לר' יצחק סגי נהור**</u> שנדפס ב'גנוזות' ח"ג עמ' קס"א והלאה ושם כתב בתנאי השלישי בזה"ל דע כי אעפ"י שאמרו רז"ל כל השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה עכ"ז **רצוי לחזר אחר שמן זית זך שבשמן זית נעשה הנס**. והיותר זך הרי משובח. והשמן זית אעפ"י שלא זך כ"כ יותר טוב משאר שמנים ע"כ. הרי שכתב להדיא שאע"פ שהשמן זית פחות זך משאר שמנים יש לו עדיפות כיון שבו נעשה הנס.

וכבר הקשה בשו"ת בנין עולם סי' ל"ד על הפוסקים שכתבו טעם זה שבו נעשה הנס מהגמ' הנ"ל שלא הזכירו הטעם שבו נעשה הנס אלא משום שצליל נהוריה טפי עי"ש.

ונראה שהראשונים הנ"ל לא גרסו בגמ' את המילים 'אמר האי צליל נהוריה טפי', וכפי שהוא בכת"י וטיקן 127 [כת"י אשכנזי מהמאה הי"ד]. ולכן פירשו מעצמם שהמעלה בשמן זית זה משום שבו נעשה הנס.

א. ועי' בקובץ הנ"ל שבט תשפ"ג מה שנשא ונתן הרב ישראל מאיר ויינשטיין בדברייי אלו, ומה שכתבתי בהערות שם. ולמעשה מסקנתו כמסקנתי עי"ש.

אולם גירסתנו בגמ׳ ׳האי צליל נהורא טפי׳ - היא גירסת רוב הראשונים ומהם השאילתות סי׳ כ״ז [במהדורת מירסקי עי״ש], **רש״י** [**צרפת**], **הערוך** ערך ציל [**איטליה**], **מדרש הגדול** פרשת תצוה [**תימן**]. וכ״ה **בכת״י ספרדי**, **אשכנזי**, **ביזנטי וקטע גניזה** [המובאים ב׳הכי גרסינן׳]. וכן מתבאר מדברי **הריא״ז** שכתב כל השמנים יפין לנר ושמן זית מן המובחר, וראוי לחזר אחריו בנר שלמצוה ע״כ. ומדכתב בנר ׳שלמצוה׳ נראה שהטעם הוא לא משום שבו נעשה הנס, דא״כ הו״ל לכתוב בנר ׳שלחנוכה׳, אלא ע״כ שהטעם הוא משום אורו צלול ולכל מצוה עדיף בשמן זה.

וגם לגירסת המאירי וסיעתו - לא מפורש בגמ׳ שהטעם הוא משום שבו נעשה הנס, אלא זהו פירוש שלהם, אולם יתכן שגם לגירסא זו הטעם הוא משום דצליל נהורא טפי.

ויש להוסיף עוד שאע״פ שהרבה ראשונים פירשו מימרא דריב״ל הנ״ל לענין נר חנוכה, ומהם התוס׳, המאירי, הארח״ח, המנהיג, הרוקח, הריא״ז ועוד - יש ראשונים שפירשו מימרא זו לענין נר ׳שבת׳, והם בספר **מדרש שכל טוב** פרשת בשלח, ובספר **מדרש הגדול** פרשת תצוה הנ״ל עי״ש. ולדבריהם יתכן שבנר חנוכה אין מעלה לשמן זית אף שצלול יותר משום שלא משתמשים לאורו, ופרסום הנס נעשה בכל נר אף שאינו צלול, וכל השמנים שפסולים לנר שבת כשרים לנר חנוכה [כדאיתא בדף כ״א ע״ב], ורק בשבת יש נידון האם עדיף ׳צלול׳ או ׳משיך נהורא׳.

ולפי האמור נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים והגירסאות שאין מעלת שמן זית משום שבו נעשה הנס אלא משום שאורו צלול יותר. ולכן אין זה משנה האם השמן זית ראוי לאכילה או לא, דהעיקר הוא שמן שאורו צלול יותר. **ואם יש שמנים אחרים שאורם צלול יותר - יש להם עדיפות על פני שמן זית.**

ואם השמן זית ושאר השמנים שוים באורם הצלול - המחמיר להדליק בשמן זית ולחוש לר׳ יצחק סגי נהור וסיעתו הנ״ל תע״ב. אולם **נראה שבשביל לקיים חומרא זו סגי בשמן זית למאור וליצ לאכילה**, דהעיקר שיש על זה שם של שמן זית, דהא בלא״ה גם השמן זית לאכילה אינו השמן שמדליקים בו במקדש, ולא מצאנו חומרא או מעלה בדברי הפוסקים להדליק בשמן שהיו מדליקים בו במקדש או אפילו קרוב אליו, אלא העיקר שיקרא שמן ׳זית׳, ובזה סגי גם בשמן זית למאור.

עג. מי שאין לו בית האם צריך להדליק נר חנוכה בברכה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת מקץ תשפ"ג, וכאן בשינוי.

בחזו"ע חנוכה עמ' קנ"ו הביא את הדעות בזה, ונבאר בס"ד את הדברים היותר מוכרחים;

רש"י בשבת כ"ג ע"א כתב גבי ברכת הרואה: מצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה, שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה ע"כ. ודייקו כמה אחרונים שיושב בספינה לא חייב בהדלקת נר חנוכה מפני שאינו 'בית'. **אולם** אינו מוכרח, דאפשר שדיבר בהוה שבספינה אין לו במה להדליק או שיש רוח שתכבה את הנר וכדומה, אבל אין ראיה שאין לו 'חיוב' משום שאינו בית.

והתום' בסוכה מ"ו סוף ע"א גבי ברכת הרואה כתבו שהסיבה שתקנו בנר חנוכה ברכת הרואה משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה עי"ש. וגם מזה דייקו כמה אחרונים שמי שאין לו בית פטור מהדלקת נר חנוכה. **אולם** גם בזה הדחיה כנ"ל וכפי שסיימו 'ואין בידם לקיים המצוה', היינו 'שבמציאות' אין להם אפשרות המצוה, אבל לא שפטורים מעיקר הדין.

והרמב"ם בפ"ד ה"ג כתב: מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד עי"ש, ויש שדייקו מזה שהחובה היא על הבית. אולם גם זה אינו דיוק, משום שהרמב"ם בא לומר שכל בית לא חייב יותר מנר אחד אפילו שגרים שם הרבה בני אדם, והיינו כל 'אב בית', דהיינו משפחה, אולם אין כונתו שרק 'בית' חייב.

ואדרבה מדברי **הרמב"ם** בפי"א מברכות נראה שמצוה זו לא תלויה בבית אלא היא חובת הגוף כמו תפילין וכדומה, שבהלכה ב' כתב שיש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין 'חובה', לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ויש מצות שאינן חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה. ובהלכה ג' כתב: וכן כל המצות שהן מדברי סופרים בין מצוה שהיא 'חובה' מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות עי"ש. ומבואר שהדלקת נר חנוכה היא 'חובה', דהיינו שאדם חייב עכ"פ לעשות. ואמנם אפשר לפרש דברי הרמב"ם שיש לו חובה לקנות בית ולהדליק שם נר חנוכה, אולם אין נראה כן, שהרי אין לו כסף ולא שייך לחייבו, וגם אי אפשר לחייבו לקנות או לשכור דירה כשאין לו כסף לזה, ובשלמא למכור כסותו לקנות שמן ונרות שייך שזהו דבר מועט, אבל דירה זהו דבר יקר. ועוד דדומיא דמקרא מגלה שזה חובת האדם ללא תנאים מוקדמים

של בית וכדומה, ולכן נראה שכונת הרמב"ם שכל אדם יש לו חובה להדליק נר חנוכה ללא תנאי של בית.

וכן מבואר בספר **המאורות** בדף כ"א ע"ב גבי מניחה על שולחנו ודיו שכתב: ושמעינן מהכא שמי שהוא בים בספינה שמדליק בברכות ומניחה במקומו ודיו כיון דאנוס הוא לא גרע משעת הסכנה עי"ש. ומבואר שאדם שהוא בספינה חייב בהדלקת נר חנוכה, ומדלא כתב 'בבית' שבספינה, נראה שאף בספינה שאין בה בית חייב.

וכן מתבאר יותר מדברי **ר' יצחק ב"ר יהודה** שהובא **בשה"ל** סי' קפ"ו ובספר מעשה הגאונים סי' שכתב: מי שהיה בדרך או שהולך בספינה ולא היה לו נר להדליק כשבא לביתו באמצע ימי חנוכה אין לו להדליק אלא כמו שמדליקין שאר בני אדם באותה הלילה ולא יותר ומה שעבר דחוי הוא עי"ש, ומבואר ג"כ שמי שבספינה חייב בהדלקה אם יש לו [וגם מזה מוכח שמה שכתב רש"י בשם ר' יצחק ב"ר יהודה שבספינה לא מדליק זה משום שאין לו וכמו שכתבנו לעיל]. ויותר מזה מבואר בדבריו שגם מי שהוא בדרך חייב בהדלקה אם יש לו, אע"פ שאין לו בית.

וכן מתבאר מדברי **הר"ן** בדף י' ע"א מדפי הרי"ף שכתב ביאור בהא דאכסנאי חייב בנר חנוכה וז"ל אכסנאי. אורח, אע"פ שאין לו בית, דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה ע"כ. ומבואר מדבריו שהחיוב באכסנאי זה לא משום שהבית של המארח חשוב כביתו שלו, אלא אע"פ שאינו חשוב כביתו חייב, דאינו כדין מזוזה שצריך בית.

ובספר המכתם בפסחים ק"א ע"א כתב בטעם הדבר שמדליקים נרות חנוכה בבית הכנסת כמה טעמים ואחד מהם 'שיצאו ידי חובתם הרואים שאין להם בית לברך שם' עי"ש [והובא בארח"ח ובכל בו שהביא הב"י בסי' תרע"א], ולכאורה נראה שצריך 'בית' כדי לברך. **<u>אולם</u>** אפשר לומר שכונתו היא שמי שאין לו בית - המציאות הוא שהוא גר בבית הכנסת וכעין מה שכתוב ביומא י"א ע"ב שהיה בית דירה לחזן הכנסת עי"ש, וכעין מה שמבואר בפרק ערבי פסחים שהאורחים היו אוכלים ושותים בבית הכנסת ולכן היו מקדשים להם שם, וכלפי זה כתב המכתם שמקום הדלקת אנשים אלו הוא בבית הכנסת, כיון ששם ביתם, אולם אם ביתם היה ברחוב או באוהל וכדומה - אה"נ שהיו מדליקים שם, ודוק היטב.

אמנם בספר **<u>המנהיג</u>** הלכות חנוכה [עמוד תקל"א במהדורת מוה"ק] כתב בזה"ל ויראה לי דאין חיובא בבית הכנסת להדליק נר שלחנוכה כי אם בבית שאדם דר בו מדאמר כדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, ובית הכנסת פטור ממזוזה, כדאמר בפ"ק דיומא [י"א ע"ב], אלא אם כן יש שם בית דירה לחזן לדור בבית הכנסת עי"ש. ומפורש שצריך שיהיה בית שהאדם דר בו כדי להתחייב במזוזה. אולם נראה שדעה יחידאה הוא וא"צ לחוש לדבריו.

וע"כ נראה **שמי שאין לו בית ידליק נרות חנוכה בברכה במקום ששם ביתו**, בין אם זה ברחוב, ובין אם זה באוהל או ברכב או בספינה וכל כיוצא בזה.

עד. האם נשים יכולות לברך על ההלל בחנוכה

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

האחרונים האריכו הרבה בענין זה - עי' בשו"ת יבי"א ח"ו סי' מ"ה, ובספר בירור הלכה [זילבר] תליתאה סי' תרפ"ג, ובפסקי תשובות סי' תרפ"ג אות א', ובאור לציון ח"ד פמ"ט אות א', ועוד.

תורף הדברים הוא שהרמב"ם בפ"ג מהלכות חנוכה הי"ד כתב שאם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהן אומרין מלה מלה בכל ההלל עי"ש. וכתבו לנכון ר' שלמה הכהן מוילנא [הובא בשד"ח מערכת חנוכה אות ט' ס"ק ב'] ועוד אחרונים, שלדעת הרמב"ם נשים פטורות מהלל דחנוכה, ולכן צריך לענות אחריהם מה שהם אומרים [וזה עפ"י המשנה בסוכה ל"ח ע"א עי"ש]. וכ"כ בפשיטות בספר בארות המים [שאלוניקי תקט"ו] על הרמב"ם הלכות ע"ז פי"ב סוף ה"ד עי"ש[ב]. וכן נראה קצת מדברי ר"א מן ההר בפירושו לסוכה ל"ח ע"א ששם העתיק את דברי רש"י על המשנה שם שאם היה עבד או אשה או קטן. הואיל ואינו מחויב בדבר אינו מוציא את המחויב ידי חובתו, הילכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר ע"כ. הרי שפירש משנה זו על עיקר הדין שעבד או אשה 'פטורים' מההלל, ולאחר מכן העתיק את כל דברי הרמב"ם בחיבורו הנ"ל, ונראה מדבריו שאין סתירה בין הפירוש שכתב לבין הרמב"ם בחיבור. וא"כ הדבר פשוט וברור בדעת הרמב"ם שנשים פטורות מהלל דחנוכה.

ובדעת התוס' נחלקו האחרונים, דהתוס' בסוכה ל"ח ע"א כתבו שנשים חייבות בהלל של לילי פסחים שאף הן היו באותו הנס עי"ש. וכתב בספר מקור חיים [בכרך] בסי' תרמ"ד כתב בזה"ל מכל הלליו נשים פטורות לבד מליל פסח וחנוכה - עי' תוס' פ"ג דסוכה דל"ח ע"ב ע"כ. ומבואר שהבין שסברת התוס' לחייב בליל פסח שייכת גם לגבי חנוכה. אולם בספר רשימות שעורים הרי"ד סולובייצ'יק במסכת סוכה שם כתב דיתכן דשאני הלל בפסח שהוא חלק מעיקר מצות ד' כוסות, וכשם שנשים חייבות בד' כוסות, שהן מעשה המצוה דפרסומי ניסא וחלק של מצות ספור יציאת מצרים - חייבות נמי בהלל. מאידך בחנוכה - הדלקת הנרות לחוד וההלל לחוד. הדלקת הנרות היא מצות פרסומי ניסא, והואיל ואף הן היו באותו הנס חייבות במצות ההדלקה, אבל אמירת ההלל בחנוכה אינה מצות פרסומי ניסא אלא שבח והלל בלי פרסומי ניסא, ולפיכך פטורות, וצ"ע ע"כ. וע"ע בכלי חמדה פרשת מקץ סוף אות ו' שגם פטר נשים מהלל דחנוכה כעין סברא זו. וע"ע בצפנת פענח מהדו"ת עמ' ט' מש"כ בזה.

א. ועי' בתגובת הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן הרב יעקב יוסף זצ"ל בקובץ הנ"ל ניסן תשפ"ג, ובמה שכתבתי בהערות שם להשיב בקצרה על דבריו.

ב. ומה שכתב שם שהרמב"ם בפה"מ בקידושין פ"א מ"ז כתב שנשים חייבות 'בהלל', ונדחק טובא להעמיד דהיינו בהלל של פסח - נתחלף לו 'הקהל' ב'הלל', דברמב"ם שם לא כתוב 'הלל' אלא 'הקהל' עי"ש.

וא"כ כיון שדעת הרמב"ם ברורה שנשים פטורות מהלל דחנוכה, ובדעת התוס' אין הדבר ברור לחייבם - נראה פשוט שאמנם ראוי להחמיר שנשים יקראו הלל בחנוכה, אולם לדעת השו"ע בסי' י"ז שפסק שנשים לא יברכו על מ"ע שהז"ג משום שאינן יכולות לומר 'וציונו', וכדעת הרמב"ם - גם בהלל דחנוכה לא יכולות לברך, דהא לרמב"ם גופיה נשים פטורות, וגם לתוס' אין זה ברור שחייבות, וכמו שפסקו ביבי"א ובאול"צ הנ"ל.

אולם ראיתי להרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן הרה"ג יעקב יוסף זצ"ל בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תשפ"ג שהעלה שנשים יכולות לברך על ההלל בחנוכה, אולם אחהמ"ר אין דבריו נראים, וכפי שאבאר בס"ד;

עיקר חילו שם זה עפ"י שיעור שמסר הגרב"צ אבא שאול בשנת תשמ"ה [והביאו בספר נר ציון עמ' תקצ"ה] שבו חידש בדעת הרמב"ם הנ"ל, שמה שכתב הרמב"ם שאם אשה מקריאה את ההלל צריך לחזור אחריה זה לא 'מעיקר דין' ההלל, אלא חלק 'ממנהגי' ההלל שכתב הרמב"ם שם, וראיה לזה שלא כתב כן מקודם שהתחיל את מנהגי ההלל אלא כחלק ממנהגי ההלל שהיו נהוגים בזמנם, ולפ"ז אשה חייבת בכל הימים שיש בהם הלל ולא רק בחנוכה עי"ש. <u>ועוד</u> ראיה מזה שהשוה הרמב"ם אשה לקטן, והאריך שם שדעת הרמב"ם שתרי דרבנן מוציא חד דרבנן, וזה עפ"י סתימת דבריו בהלכות ברכות פ"ה הט"ו-ט"ז שבן מוציא את אביו שלא אכל שיעור שביעה, ולא כתב דמיירי שהבן אכל שיעור שביעה, ומשמע שאפילו שאכל שיעור דרבנן שהוא תרי דרבנן מוציא את אביו שהוא חד דרבנן. וכתב שמה שפסק הרמב"ם בהלכות מגלה שאין קטן מוציא גדול - זהו משום שבמגלה הבן לא 'חייב' אלא האב 'מחנכו', אבל בדברים שהבן 'חייב' יכול להוציא גם גדול כמו בבהמ"ז לפי פשטות הרמב"ם שם, וא"כ קטן יכול להוציא מעיקר הדין את הגדול בהלל, וכן אשה, וכל מה שלא מוציאים זה מחמת המנהג עכת"ד [וע"ע באור לציון ח"ב פי"ג הערה ז']. וכתב הרה"ג עובדיה יוסף הנ"ל לתמוה על עורכי הספר אור לציון ח"ד שכתבו בדעת הגרב"צ אבא שאול שנשים לא יברכו ולא ידוע מתי ואיך חזר בו עי"ש.

אולם אנא דאמרי, יפה עשו עורכי הספר הנ"ל, דודאי שבמשך 13 שנה עד לפטירתו בשנת תשנ"ח חזר בו 'למעשה' ממה שאמר בשיעור הנ"ל, דהא הדיוק הנ"ל בדעת הרמב"ם מהני לכל היותר לפלפולא בעלמא ולא למעשה נגד כל האחרונים בדעתו, וכבר הבאנו שגם בדברי ר"א מן ההר נראה כן בדעת הרמב"ם, ואין להוציא דברי הרמב"ם מפשטם ולהורות לברך, ולכן בודאי חזר בו בהוראה למעשה, ואין ספק כלל בדעת הרמב"ם, אלא דעתו ברורה שנשים פטורות מהלל דמועדים ודחנוכה. <u>ומה</u> שכתב הרמב"ם את פטור הנשים והקטנים כחלק מהמנהג ולא כתב כן לפני כן - הביאור בזה פשוט, משום שהרמב"ם העתיק את המשנה שאומרת 'עונה אחריהם', וכיון שהרמב"ם עוד לא כתב שיש כזו מציאות שאחד אומר והאחרים יוצאים יד"ח באמירת הללויה - לא שייך לכתוב שבאשה וקטן צריך לחזור אחריהם, ורק לאחר שהשמיענו שהמנהג הוא שבגדולים אחד מוציא את כולם - שייך לכתוב שבאשה וקטן אין הדבר כן כיון 'שמעיקר הדין' הם פטורים, ודוק היטב.

וגם מה שכתב בדברי הרמב"ם לחלק בין מקום שכתב שהקטן 'חייב' לבין מקום שכתב ש'מחנכין' אותו - גם זה פלפול נאה, אולם אינו נכון למעשה, שהרי בהלכות ק"ש, תפילין, מזוזה ומצה - כתב 'ומחנכין', ולפי האור לציון היינו שאינו חיוב ממש. אולם בהלכות ציצית, בהמ"ז, סוכה ולולב כתב 'חייב'. ולא מצאנו חילוק בין המצוות הנ"ל. ועיין עוד בספר בני ציון [ליכטמאן] בסי' ע' עמ' ע"א שהאריך בדעת הרמב"ם בק"ש ובשאר המקומות שבכולם יש 'חיוב' גמור. וא"כ אדרבה הרמב"ם סובר במגילה דלא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן, וה"ה להלל ולשאר המקומות, ודברי הרמב"ם כפשוטם שגם קטן וגם אשה לא מוציאים 'מעיקר הדין' את הגדול. **ומה** שמשמע מדברי הרמב"ם בהלכות ברכות שגם כשהבן אכל שיעור דרבנן מוציא את אביו שאכל שיעור דרבנן - כבר כתב הרשב"א במגילה י"ט ע"ב יישוב לזה, שאפשר לאומרו גם בדברי הרמב"ם, וז"ל ולי נראה דכל שעיקר המצוה מדרבנן כמגילה והלל חמירא ומצות חנוך קילא טפי והלכך לא מפיק, אבל בהמ"ז דעיקרא דאורייתא אלא שהחמירו לכזית ולכביצה - החמירו בפחות משיעורו אטו שיעורו, אף קטן שהגיע לחנוך שהוא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצוות כשיגיע זמנו וכענין שכתוב חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה, הלכך דינא הוא דמפיק ליה דחד גוונא נינהו כנ"ל ע"כ. **וע"ע** בערך השולחן סי' קפ"ו אות ד' בשם הרא"ם שכתב חילוק אחר, שהקטן יכול לאכול שיעור שביעה ולהיות חד דרבנן ולכן מוציא את אביו, משא"כ בשאר המצוות שלא יכול להיות חד דרבנן ולכן אינו מוציא עי"ש.

ומה שכתב הרה"ג עובדיה יוסף שם לצרף עוד ספק, והוא את סברת הרב מרדכי אליהו שנשים יכולות לברך על ההלל כמו שאר ברכות השבח, ברוך שאמר וישתבח וברכות ק"ש, וה"ה הלל זהו שבח - צע"ג, דהרי הסברא שנשים מברכות ברכות השבח זה משום שאין שם 'וציונו', וכפי שהארכתי בח"א סי' י"ד שנשים ספרדיות יכולות לברך ברוך שאמר, ישתבח וברכות ק"ש מהאי טעמא עי"ש, אולם ברכת ההלל שיש בה 'וציונו' - לדעת הרמב"ם והשו"ע נשים לא יכולות לברך דמי ציום בזה. ולכן ליתא לסניף זה כלל.

וא"כ נשארנו בזה שיש תוס' בסוכה שפשט הדברים נראה שלדבריהם נשים חייבות בהלל דחנוכה, אולם גם זה אינו מוכרח. ובדעת הרמב"ם ודאי שנשים פטורות, וכפי שכתבו כל האחרונים.

נמצא, שאמנם ראוי ונכון לאשה לומר הלל שלם בימי החנוכה לחוש לדעות שחייבת משום שאף היא היתה באותו הנס, אולם **אשה ספרדיה שנוהגת שלא לברך על מ"ע שהז"ג** כדעת הרמב"ם והשו"ע - **אין לה לברך על ההלל בחנוכה.**

עה. מנהג זכר למחצית השקל בזמן הגאונים וראשוני אשכנז

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

הדרכ"מ בסי' תרצ"ד הביא בשם המרדכי [מגילה, בהגהות סי' תשע"ז]: מה שנותנים ג' מחציות לפורים משום דכתיב בפרשת כי תשא שלש פעמים מחצית השקל עכ"ל. ומקור הדברים הוא מדברי **מהר"ם** המובאים בתשב"ץ סי' קע"ב ובתשובות מהר"ם [מהדורת כהנא עמ' שכ"ד]. וכ"ה בפירוש הרוקח על התורה פרשת כי תשא עי"ש. ומבואר שם **שהמנהג הפשוט היה לתת את המתנות לאביונים בפורים מג' מחציות ובזה קיימו זכר למחצית השקל, אלא שיש שנהגו ליתן מלבד זה גם זכר למחצית השקל בשווי האמיתי** כמו שהיה שוה בזמן המקדש, וכמו שמתבאר גם מדברי מהרי"ל שכתב וז"ל במנחה [של תענית אסתר] כשהולכים לבה"כ נותנין 'מחצית השקל ומעות פורים', ואמר **מהרי"ל** שכל בן כ' שנה ומעלה חייב במחצית השקל והוא ל"ד הלי"ש[א] וכו'. והנותן שקלו צריך ג"כ ליתן מעות פורים שהם ג' מחציות המדינה. וראיתי שבעלי כיסים ויש מן הבינונין נתנו מחצית השקל, והחזיקו לסייע בו אל העולים לארץ לשם שמים, ומעות פורים היו חולקים מיד באותו פורים לעניים כשאר צדקה וכו' עי"ש. וכ"ה **בהגהות מהרא"ק** שם וז"ל מעות פורים כל מקום שיש שם מטבע קבוע נוטלין ג' מחצית מאותה מטבע ונותנין אותה למעות פורים ולא מחצית של מטבע אחרת עי"ש. וכן **בלקט יושר** עמ' 157 גבי מתנות לאביונים כתב: נוהגין בג' מחצין וכו'. אנשים מיוחדים ברינוס נותנין בתענית אסתר מחצית השקל שהם ל"ד בינגר העלר וכו' עי"ש. וכ"ה בספר **יוסף אומץ** [יוזפא] סי' תתרפ"ז וז"ל המנהג פה ליתן למחצית השקל ל"ד פשיטים סימן והדל לא ימעיט, ועוד ג' פשיטים בפנ"ע עבור מתנות לאביונים וכו' עי"ש.

ומבואר מכל הנ"ל שהג' מחציות הם בשביל 'מתנות לאביונים' הנקראים 'מעות פורים' וקיימו 'בהם' זכר למחצית השקל ע"י נתינת ג' מחציות כנגד ג"פ מחצית השקל האמורה בפרשה. אלא שבמקצת מקומות בתקופה מאוחרת יותר באשכנז נהגו לתת גם שווי מחצית השקל למטרה אחרת כגון עליה לא"י וכדומה.

ולפ"ז אתי שפיר מה שכתב מהר"ם [בתשב"ץ סי' קע"ג]: ובמקום שאין עניים יכול לעכב לעצמו מעות פורים 'שלו' וליתנו במקום שירצה ע"כ. וכ"פ השו"ע בסי' תרצ"ד ס"ד. והמ"ב שם התקשה מהו מעות 'שלו', וכתב: היינו מה שגבו כבר ממנו ואין מוצאין למי לחלקם ויותר נראה דר"ל מה שרגיל ליתן בכל שנה לצורך עניים ע"כ. ולפי הנ"ל נראה פשוט דהיינו הג' מחציות שכל אחד היה נותן עבור מתנות לאביונים, ובאמת בתשב"ץ בסי' הקודם הביא את ענין המחציות עי"ש. וזוהי כונתו מעות פורים 'שלו'.

א. בספר מדות ושעורי תורה פל"א הערה 14 כתב ששיעור זה לכל היותר הוא 7.17 גרם כסף, והוא כשיטת רש"י בשיעור השקל עי"ש.

ובאמת שמצאנו כבר בדברי הגאונים שענין השקלים מתקיים בזמננו בנתינת מתנות לאביונים ולא עושים זכר לשקלים בצורה נפרדת; בסדר **רע"ג** בהלכות פורים [וכעי"ז בתשובות גמו"מ סי' מ'] איתא כך: באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים אבל בזמן הזה אין נוהגין שכך שנינו השקלים והבכורים אין נוהגין אלא בפני הבית וכו'. וזה שאמרו חכמים וכו' מחלקים בו ביום - לא שקלים הם אלא צדקה בעלמא הם משום שנאמר ומתנות לאביונים עי"ש, והועתק בסתמא גם **במחזור ויטרי** כדרכו עי"ש. הרי שהאנשים חשבו שמתנות לאביונים הם מצות השקלים ממש ואמרו להם שלא כן הוא אלא צדקה בעלמא. ויותר מפורש בספר **והזהיר** פרשת כי תשא דף קי"ג סע"ב שכתב בזה"ל אמרה התורה ונתנו איש כפר נפשו, בזמן שבהמ"ק קיים היה שוקל שקלו ומתכפר לו, עכשיו שאין בהמ"ק קיים חייב ליתן מתנות לאביונים וכו', ואצ"ל בפורים אלא אפילו בשאר ימות השנה עי"ש. וכ"ה **בלקח טוב** בריש כי תשא עי"ש. ומפורש להדיא בדבריהם שהמתנות לאביונים בפורים וכן צדקה בכל השנה הם הזכר למחצית השקל [ובגמ' בב"ב ט' ע"א מימרא דר' אלעזר היא על כל צדקה אלא שהם כתבו כן על מתנות לאביונים], וא"כ אתי שפיר מה שנהגו באשכנז כמנהג מהר"ם וסיעתו לתת במתנות לאביונים ג' מחציות שבזה עושים זכר למחצית השקל.

והחינוך בסוף מצוה ק"ה כתב ועכשיו בעוונותינו שאין לנו מקדש ולא שקלים נהגו כל ישראל לזכר הדבר לקרות בבהכ"נ בכל שנה ושנה פרשה זו של כי תשא בשבת שהוא לפני ר"ח אדר לעולם עי"ש, ומבואר ג"כ מדבריו שלא עושים זכר למחצית השקל בנתינת מעות מיוחדות עבור זה אלא הקריאה היא זכר למחצית השקל. וגם מדברי **שאר הראשונים והטוש"ע** שלא הזכירו מנהג זה נראה שלא נהגו בנתינה מיוחדת עבור זכר למחצית השקל.

ובמסכת סופרים פכ"א איתא כך וצריכין כל ישראל לתת שקליהן לפני שבת זכור, ואסור לומר עליהם לשם כופר אלא לשם נדבה. וצריכין להספיק מים ומזון לאחיהם העניים משום קולבון ומשום מתנות לאביונים, ויש שמספיקין לחם ויין, ויש שמספיקין לחם ודגים, מ"מ לא יפחות משתי מתנות אפילו חיטין ופולין עי"ש, ומבואר שהיו נותנין מעות לשם נדבה זכר למחצית השקל, ונראה שממנהג זה באו לאפוקי הגאונים הנ"ל שלא לעשות כן, ומ"מ יש מקור למנהג מהרי"ל וסיעתו לתת זכר למחצית השקל גם בזה"ז ממ"ס הנ"ל.

והשו"ע בסי' תרצ"ד כתב: חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים. וכתב הרמ"א: י"א שיש ליתן קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן, זכר למחצית השקל שהיו נותנין באדר, ומאחר ששלשה פעמים כתוב תרומה בפרשה יש ליתן ג' וכו'. ואין חייב ליתנו רק מי שהוא מבן עשרים ולמעלה. וי"א שנותנים מחצית השקל לצדקה מלבד ג' מחצית אלו, ואין נוהגין כן ע"כ. והמעיין בדבריו יראה שכונתו היא שאת הג' מחציות נותנים 'זכר למחצית השקל' ולא 'למעות פורים'; <u>**חדא**</u> דאם כן הו"ל לכתוב על דברי השו"ע דמיירי במעות פורים בזה"ל י"א שהסכום שנותנים למעות פורים הוא ג' מחציות, ויש ליתנו קודם פורים וכו'. ומדכתב הרמ"א י"א שיש ליתן

קודם פורים וכו׳ נראה שהוא דבר אחר ממעות פורים שהזכיר השו״ע. **והיותר** מפורש זה מה שכתב בסוף דבריו ׳ואין חייב ליתנו רק מי שהוא מבן עשרים ולמעלה׳, והרי מעות פורים חייבים מגיל י״ג כדין כל המצוות, אע״כ שכונת הרמ״א בג׳ מחציות הנ״ל לדין זכר למחצית השקל. ומהרי״ל גופיה כשכתב שחייבים מגיל עשרים כתב כן לא על הג׳ מחציות אלא על הנתינה שנותנים בשווי האמיתי זכר למחצית וע״ז כתב שיתנו רק מגיל עשרים, אולם מדברי הרמ״א לא נראה כן, ודבריו צ״ע לפי המקורות שהביא הוא עצמו בדרכ״מ. וגם שאר האחרונים נראה שהבינו כדמשמע בהגהת שו״ע הנ״ל ולא כמו בדרכ״מ, וכך מנהג אשכנז כיום, וצ״ע.

ואצל הספרדים לא היה מנהג לתת ג׳ מחציות, וכפי שכתב המטה יהודה בסי׳ תרצ״ד [שהובא בכה״ח שם באות כ״ג] וז״ל ומנהג זה [לתת ג׳ מחציות] לא נתפשט בכל מקום, שלא נהגו לתת כי אם חצי מטבע הפחות שבמטבעות, ואף זו אין יד הכל שוה יש מרבה ויש ממעיט כיון שאינו אלא זכר בעלמא ע״כ. ומבואר מדבריו שכ״ש שלא נהגו לתת את השווי האמיתי. וכן מתבאר מדברי החמדת ימים פורים פ״א שכתב: הנהגתי בקהל עדתי אחר קריאת ספר תורה דשקלים להמתנדבים בעם ואני בראשם לברך השליח ציבור לתת ׳מחצית השקל מהמטבע הקבועה באותו מקום׳ לעמלי תורה זכר למחצית השקל עי״ש. ועוד כתב הכה״ח בשם ספר מעשה רב להגר״א אות רל״ג דאין צריך ליתן כי אם מטבע אחד הנקרא מחצית כמו חצי זהב פוליש ואין צריך שלשה חצאין ע״כ.

ובאות כ׳ כתב הכה״ח שמי שידו משגת יש לעשות זכר למחצית השקל בשלימות וכו׳ ושיעורו שלשה דראה״ם כסף כמ״ש בשו״ע יו״ד סי׳ ש״ה וכו׳. ואם אין ידו משגת לזה אז יתן מטבע ששמו חצי הנהוג באותו מקום כפי יכולתו יהיה מה שיהיה כיון שאינו אלא לזכר בעלמא עי״ש.

ולפי מה שהבאנו את דברי הגאונים שהיו מקיימים מצות זכר למחצית השקל במתנות לאביונים או בצדקה שבכל השנה - יש להקל בפשיטות למי שדחוק ואין ידו משגת, ויתן כפי יכולתו ורחמנא ליבא בעי.

עו. קריאת פרשת זכור האם היא מהתורה או מדרבנן

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

הראשונים דסבירא להו שקריאת זכור מספר תורה היא מדאוריתא

הב"י בסי' תרפ"ה כתב בשם התוס' בברכות י"ג ע"א [וכ"ה בתוס' מגילה י"ז ע"ב] שיש פרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור ופרשת פרה אדומה ע"כ. והב"ח שם הביא בשם הסמ"ק מצוה קמ"ז שמנה מצוה זו בזה"ל: לזכור מעשה עמלק דכתיב זכור את אשר עשה לך עמלק, זהו בשבת שלפני פורים שמזכירין פרשת זכור ע"כ. וכ"ד הרא"ש בברכות פ"ז ס' כ', הריטב"א מגילה י"ז ע"ב, אלאשבילי ברכות י"ג ע"א. והרשב"א בברכות י"ג ע"א כתב: אלא א"כ יאמר רש"י ז"ל שתהא קריאת הפרשיות כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן מן התורה עי"ש, ומבואר דלא ברירא ליה ענין זה. ובמגילה י"ז ע"ב כתב: ולא מצינו קריאת התורה מחוייבת, 'ואפשר' בפרשת זכור וכדאמרינן לקמן כשהוא אומר זכור בפה ואי נמי פרשת הקהל עי"ש. ובשו"ת מהרי"ל סי' קפ"ב כתב בתוך הדברים 'ואיכא למ"ד' פרשת זכור דאוריתא עי"ש.

וכתבו חלק מהראשונים הנ"ל [וכן הב"ח בסי' תרפ"ה] שהמקור לזה שפרשת זכור היא מהתורה הוא מהגמ' במגילה י"ח ע"א דאיתא שם לגבי קריאת המגילה קראה על פה לא יצא. מנלן אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתיב התם כתב זאת זכרון בספר מה להלן בספר אף כאן בספר. וממאי דהאי זכירה קריאה היא דלמא עיון בעלמא לא סלקא דעתך דתניא זכור יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה ע"כ. ומבואר מזה שזכור האמור לגבי עמלק הוא בספר, ומזה לומדים לגבי מגילה שצריך דוקא בספר.

האם לדעה זו יש חובה 'בעשרה' מדאוריתא

הנה הרא"ש בברכות שם גבי עובדא דר"א ששיחרר עבדו להשלים מנין כתב: דלא מסתבר לי דמיירי 'בעשרה' דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי עי"ש. וכתב בשו"ת תה"ד סי' ק"ח שהרא"ש בברכות הנ"ל כתב דעשה דאורייתא הוא לקרותן 'בעשרה', ולכן צריך ליזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה, אלא שהעולם לא זהירי בהכי עי"ש. והובא בדרכ"מ בסי' תרפ"ה עי"ש. וכ"כ השו"ע בסי' קמ"ו ס"ב שפרשת זכור היא 'בעשרה' מדאוריתא עי"ש. והמ"ב בסי' תרפ"ה בשעה"צ אות ה' כתב: איני יודע שום מקור לזה, והאי דר' אליעזר שחרר עבדו הוא משום דעיקר קריאת זכור הוא מצות עשה דאורייתא, ורבנן תקנו לקרותה בצבור. ועיינתי ברא"ש ואין הכרח לדברי תרומת הדשן וצ"ע ע"כ. ובאמת שכבר כתב בספר בני ציון בסי' נ"ה סוף סק"ב שבדברי הרא"ש יש ט"ס וצ"ל במקום 'בעשרה' דאוריתא - 'בעשה' דאוריתא ושכ"ה להדיא בתוס' הרא"ש ברכות מ"ז עי"ש. ובאמת שכ"ה גם בפסקי

הרא״ש בב׳ כת״י וכמ״ש המגיה לשו״ת תה״ד מהדורת אביטן עי״ש. וכן נראה משא״ר שאין עשרה מדאוריתא, וא״כ בני הכפרים שאין להם מנין א״צ לבוא לעיר לשמוע זכור בעשרה וכמו שהעיד תה״ד על המנהג ודלא כמו שפסק הוא, ובפרט לפי מה שנכתוב לקמן בשם שא״ר.

הראשונים דסבירא להו שקריאת זכור אינה בספר תורה מדאוריתא

וכ״ז הוא לדעת הראשונים הנ״ל, אולם לדעת רבים מהראשונים אין קריאת זכור מתוך ס״ת מצות עשה מהתורה מכמה טעמים;

הנה בה״ג ורס״ג ור״ש אבן גבירול לא מנו את מצות זכירת עמלק במנין המצוות אלא רק את מצות מחיית עמלק, וכן נמשך **היראים** אחריהם. ועי׳ בפירוש הר״י פרלא לרס״ג ח״א עמ׳ 521 שכתב שנראה ברור דס״ל דזכירה אינה מצוה בפ״ע אלא גם היא בכלל עשה דמחיה היא, דענין הזכירה הוא לזכור החובה למחות זרעו וכל אשר לו, וכן הוא בפסיקתא רבתי פי״ב הוו זכורים לו למחות את שמו מן העולם זכור את אשר עשה לך עמלק תמחה את זכר עמלק עיי״ש, משמע דס״ל דחדא נינהו. והא דדרשינן זכור בפה היינו לומר דכל אחד יזכיר את חבירו בפיו ויזרזנו על מעשה המחיה וכל זה בכלל מחיה הוא עי״ש, ולדבריהם כל פרשת זכור וזכירת מעשה עמלק היא רק דרבנן כשאר ג׳ פרשיות.

והרמב״ם בסהמ״צ עשה קפ״ט כתב: מ״ע לזכור מה שעשה לנו עמלק בהקדימו להרע לנו ׳ולאמר זאת בכל עת׳ וכו׳ עי״ש, ולא הזכיר ס״ת. וכן בפ״ה ממלכים ה״ה כתב: ומ״ע לזכור תמיד מעשיו הרעים וכו׳ [וכן העתיקו **הסמ״ג** ו**ספר החתים** את דברי הרמב״ם הנ״ל כדרכם] עי״ש. וכ״כ במנין הקצר בראש החיבור עי״ש. **והרמב״ן** בס״פ תצא כתב: ולא ידעתי מהי הזכירה הזאת בפה, אם לומר שנקרא פרשת עמלק בציבור ונמצאנו למדים מן התורה בשניה זכור וכו׳. והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק וכו׳ ונספר זה לבנינו ולדורותינו וכו׳ וכן במעשה מרים נצטוינו להודיעו לבנינו ולספר בו לדורות וכו׳ עי״ש, ומבואר שאין חיוב לזכור בס״ת למסקנתו. ובתו״כ ריש פרשת בחוקותי איתא גבי שבת וזכירת מרים וזכירת עמלק לא תשכח בלב וזכור שתהא שונה בפיך עי״ש, וכתב **המיוחס לר״ש** [ומקורו **מהראב״ד** שם] וז״ל: זכור את יום השבת שתהא שונה בפיך הלכות שבת. וזכור את אשר הקצפת במעשה עגל שתהא שונה בפיך הלכות ע״ז. וזכור את אשר עשה ה״א למרים שתהא שונה בפיך הלכות נגעים. וזכור את אשר עשה לך עמלק שתהא שונה בפיך הלכות מגילה [ע״כ הוא מהראב״ד]. א״נ כגון ושננתם לבניך שתקבע זמנים להיות קורא בתורה בכל אלו הענינים ומאלו נלמוד לאחרים בין לפירוש זה ובין לפירוש ראשון עי״ש, ומבואר מדבריהם שאין חיוב לקרוא בס״ת ענינים אלו אלא או ללמוד ההלכות הקשורות להם או לקרוא בתורה את המעשים הנ״ל מדין לימוד תורה כמו ושננתם לבניך ולא מדין קריאה בספר כשר וכדומה.

והחינוך בסוף פרשת כי תצא הסתפק בזה וכתב: לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום וכו׳ ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או בשתי שנים או שלש וכו׳. ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור וכו׳ תורה הוא וכו׳. והעובר ע״ז ולא זכר

׳בלבו׳ ולא קרא ׳בפיו׳ ׳מעולם׳ ביטל עשה זה וכו׳ עי״ש. ונראה מדבריו שכשקוראים בס״ת מקיימים מצוה זו בודאי, אבל אין חיוב לקוראה פעם בשנה מס״ת אלא לקרוא בפיו דבר זה וגם עיקר החיוב הוא פעם אחת בכל ימי חייו.

וגדולה מזו דעת הרמב״ם שמצות זכור אינה נוהגת בזה״ז, דבסוף סהמ״צ מנה ס׳ מצות הכרכיות שנוהגות בזמננו והשמיט מצוות קפ״ח וקפ״ט - מחיית עמלק וזכירת עמלק. וע״ע לשון הרמב״ם בפ״ה ממלכים הנ״ל שמצוות אלו תלויות זב״ז, וכפי שכבר כתב בספר נר מצוה [לר׳ יהודה סיד, שאלוניקי תק״ע] דף קס״ח ע״ב [וכ״כ מדנפשיה הגר״מ מאזוז בספרו סנסן ליאיר סי׳ ג׳ עי״ש], וכתב בטעם הדבר מפני שכל תכלית מצוה זו כדי שנעורר הלבבות להלחם בו, ובזמן הזה אין בנו כח להלחם בו עד עת בא משיח צדקנו, ועוד משום שסנחריב בלבל את האומות וכו׳ עי״ש.

יישוב סוגיית הגמ׳ במגילה לדעות אלו

אלא שצריך ליישב לדעות הנ״ל, את הגמ׳ במגילה י״ח דלעיל שמוכח מינה שקריאת פרשת זכור היא מהתורה בספר דוקא. והנה מדברי הפנ״י שם מתבאר שפירש את דברי הגמ׳ ׳ממאי דהאי זכירה קריאה היא׳, דלא קאי על ׳זכירת עמלק׳ אלא על ׳מקרא מגילה׳, וע״ז הגמ׳ למדה שצריך ספר, אבל על זכירת עמלק לא, וז״ל אין לדקדק מכאן דפרשת זכור שכתבו התוס׳ לעיל שהוא מדאורייתא - צריך לקרותה דוקא מתוך הספר, דהא האי בספר שכתוב בתורה דרשינן לה לעיל בפ״ק דהיינו מה שכתוב בנביאים או במגילה, וא״כ לאו אפרשת זכור קאי, אלא גזירה שוה בעלמא היא ddרשינן הכא דכי היכי דהאי זכרון דהתם היינו בספר - **האי זכירה דמגילה נמי היינו בספר** אלא דלענין שצריך לקרות המגילה בקריאה ממש ולא דרך עיון בעלמא שפיר ילפינן לה מהאי זכור דכתיב גבי לא תשכח דאיירי בפרשת זכור דהא מהאי קרא ילפינן דהוי מדאורייתא שצריך לקרותה בפה א״כ **האי זכירה דמגילה נמי צריך לקרותה בפה** דלענין זה הוי גילוי מילתא בעלמא עי״ש עוד. <u>**אולם**</u> בכתה״י ובראב״ן הגירסא היא ממאי ׳דזכירה דהתם׳ קריאה היא וכו׳, ו׳התם׳ היינו בענין עמלק, וכמו שמבואר בגמ׳ לעיל מיניה כתיב ׳הכא׳ והימים האלה נזכרים ונעשים, וכתיב ׳התם׳ כתוב זאת זכרון בספר, ומבואר ד׳התם׳ היינו במעשה עמלק, וע״ז שאלה הגמ׳ ממאי דזכירה ׳דהתם׳, היינו בעמלק קריאה היא וכו׳, וזה דלא כפנ״י.

ונראה שהעיקר הוא כדכתב בספר ציץ הקדש ח״א סי׳ נ״א אות ג׳, דס״ל לרמב״ם וסיעתו דגז״ש זו דזכירה זכירה אינה גז״ש גמורה, דאין אדם דן גז״ש מעצמו אא״כ קיבל מרבו עד הלמ״ס, וע״כ רק לענין מגילה שאינו ד״ת ממש יש ללמוד גם בגז״ש כזו להסמיך זה אקרא דנזכרים ונעשים, אבל לענין הציווי לדורות דזכור את אשר עשה לך עמלק אין ללמוד מכתוב זאת זכרון בספר עי״ש. וכ״כ מדנפשיה בספר מועדים וזמנים ח״ב סי׳ קס״ז שהראשונים הנ״ל מפרשים שהגז״ש לגבי קריאה בפה ׳מספר׳ בענין עמלק היא אסמכתא בעלמא, וכך משמעות הברייתא שהביאה הגמ׳ יכול ׳בלב׳ וכו׳ ת״ל ׳בפה׳, ולא קאמר חידוש טפי דבעינן בפה ׳ובספר׳, וכמו ששאר הזכירות שמובאות בתו״כ הנ״ל לגבי שבת ולגבי מרים אינן בספר, ה״ה זכירת עמלק עי״ש.

המסקנא והנראה לדינא לפי הנ"ל

לפי האמור נמצא שהחידוש שקריאת פרשת זכור מתוך ס"ת היא מהתורה, יצא מבית מדרשם של רבותינו בעלי התוספות, וקצת ראשונים שדרכם להמשך אחריהם, אולם דעת הגאונים והרמב"ם ועוד ראשונים שמצות זכור אינה בספר תורה מהתורה וכנ"ל, ולדעת הרמב"ם אינה נוהגת בזמן הזה מהתורה.

והב"י בסי' קמ"ו ותרפ"ה לא הביא אלא את דברי התוס' ותה"ד הנ"ל ופסק כן בשו"ע בשם י"א'. ולהאמור נראה שאדרבה נראה יותר לנקוט כדעת הגאונים והרמב"ם וסיעתם שאין קריאת פרשת זכור בס"ת מהתורה, ודי במה שמספר ענייני עמלק וכדומה ובזה מקיים מ"ע מהתורה.

ובר מן דין, לדעת הראשונים שפרשת זכור בס"ת היא מהתורה - אין לנו אפשרות לקיים מצוה זו כיום, לפי מה שהארכתי לקמן בסי' צ"ג שיש לספרדים ולאשכנזים 9 שינויים בחסרות ויתירות ממסורת תימן והכתר, וגם לתימנים יש 3 שינויים בפתוחות וסתומות מהכתר עיש"ב, כך שאין לנו ס"ת כשר בודאי, אלא לכל היותר ס"ת התימניים הם 'קרובים' יותר להיות כשרים. ולכן אין כ"כ טעם במה שנהגו בדורות האחרונים להקפיד ביתר שאת בכל מיני דקדוקים בקריאת פרשת זכור, מאחר ובלא"ה ספרי התורה שלנו אינם כשרים לפי האמת.

ועוד נפקא מינה, דהכה"ח בסי' תרפ"ה אות ל"ג כתב לומר בלשם יחוד לפני פרשת זכור: הנה אנחנו באים לקיים מצות עשה זכור את אשר עשה לך עמלק זכור בפה וכו'. ובשבת שקלים ופרה כתב לומר: הנה אנחנו באים לקרות [או לשמוע] פרשת שקלים או פרה וכו' עי"ש. ולפי האמור שדעת הגאונים שאין כלל מצוה 'מהתורה' לזכור מעשה עמלק אלא הוא חלק ממצות המחיה, וכן לדעת הרמב"ם אין מצוה זו נוהגת בזמננו - נראה שעדיף לא לומר משפט זה אלא לומר כמו בשקלים ופרה: הנה אנחנו באים לקרות [או לשמוע] פרשת זכור וכו'.

פטור נשים משמיעת פרשת זכור

ידועים דברי החינוך בסוף פרשת כי תצא שכתב שמצוה זו נוהגת בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים ע"כ. והביאו להלכה בספר למודי ה' [נג'אר] למוד קמ"ב [שהוזכר בקצרה בספר ערך השולחן סי' תרפ"ה אות ב' ובכה"ח אות ל'[א]]. והאחרונים פלפלו בדבריו - עי' בשו"ת יבי"א ח"ח סי' נ"ד באורך. והעיקר למעשה שנשים

א. וז"ל הכה"ח שם: נשים אין חייבין לשמוע פרשת זכור כמו שכתב הרב למודי ה' דף ע"ד יעו"ש. עה"ש אות ב'. אבל בעיקר המצוה לזכור מעשה עמלק חייבים, שהרי היא מצוה שלא הזמן גרמא ונשים חייבות, ומה שקורין אותה קודם פורים אינו אלא תקנת חכמים כנזכר לעיל עי"ש. ונראה שלא ראה את דברי הלמודי ה' בפנים, אלא רק מה שציטט בקצרה העה"ש, דהא בלמודי ה' מפורש שפטורים מעיקר המצוה מדין שאין הם בנות מלחמה וכספר החינוך הנ"ל.

פטורות כדעת ספר החינוך והאחרונים שיישבו דבריו, בצירוף כל הראשונים שהבאנו לעיל שגם לזכרים אין מצות זכור מס״ת מדאוריתא וכנ״ל, וגם מסתימת שא״ר שלא כתבו לחייב את הנשים לשמוע פרשת זכור נראה שפטורות כדין כל קריאת התורה דעלמא.

פרשת פרה ושקלים האם הם מדאוריתא

הב״י בסי׳ קמ״ו ותרפ״ה כתב בשם התוס׳ בברכות י״ג שפרשת זכור ׳ופרשת פרה׳ הם מהתורה. וכתב הגר״א בביאורו לסי׳ תרפ״ה ס״ז: בתוספות שלפנינו ליתא לא בברכות ולא במגילה י״ז ב׳ וכן באשרי פרק ז׳ דברכות ליתא אלא זכור, ונסחא משובשת נזדמנה לו ע״כ. אולם הנוסח לפנינו הוא השיבוש עפ״י מה שהגיה מהרש״ל בדברי התוס׳, דבדפו״ר היה כתוב בתוס׳ ׳ופרשת פרה׳ [וזוהי הגירסא שהיתה לב״י], ובחכמת שלמה שם איתא: נמחק ונ״ב טעות הוא וכן בתוס׳ דמגילה ע״כ. אולם אדרבה הגהת מהרש״ל היא הטעות, דבתה״ד סי׳ ק״ח כתב להדיא דבתוס׳ הקצרות [והם תוס׳ שלפנינו שהם לר״פ, והם קצרות יותר מתוס׳ שאנץ ור״י שירליאון] בברכות איתא ופרשת פרה עי״ש. ונוסח זה איתא גם בתוס׳ ר״י שירליאון ובחידושי הרשב״א ברכות י״ג ע״א, בתוס׳ הרא״ש שם וסוטה ל״ב ע״ב ובחידושי הריטב״א מגילה י״ז ע״ב. וא״כ ודאי שדעת הראשונים הנ״ל שפרשת פרה היא מהתורה.

וגדולה מזו, בתוס׳ ר״י שירליאון הנ״ל הוסיף גם ׳פרשת שקלים׳, והובא במחב״ר סי׳ קמ״ו עי״ש. וע״ע בתוס׳ הנ״ל מהדורת זק״ש הערה 36 מש״כ בזה. וגם הראשונים הנ״ל שלא כתבו להדיא ׳פרשת שקלים׳ - כתבו פרשת זכור ופרה ׳וכיו״ב׳ עי״ש, ודייק הא״ר בסי׳ תרפ״ה שכונתם לפרשת שקלים והחודש עי״ש.

אולם כבר תמהו האחרונים על דברי הראשונים הנ״ל, דהיכן מצינו שיש מצוה או חובה ׳מהתורה׳ לקרוא פרשת פרה או שקלים והחודש - עי׳ באחרונים שהביא הכה״ח בסי׳ תרפ״ה אות כ״ח.

וע״כ נראה שאין לחוש כלל לדעות אלו שפרשת פרה, שקלים והחודש הם מהתורה.

סיכום

דעת חכמי התוס׳ ומקצת ראשונים שנמשכו אחריהם שפרשת זכור חיובה מהתורה ׳בס״ת׳. דעת הגאונים והרמב״ם שאין חיובה מהתורה בס״ת, וכ״נ עיקר. ולכן אין לומר לפני הקריאה שאנו באים לקיים מצות ׳עשה׳ אלא לומר שאנו באים לקרוא פרשת זכור, ותו לא.

מה שנהגו בני הכפרים להקפיד לשמוע מגילה בעשרה ולא פרשת זכור בעשרה - מנהג נכון הוא, דגם לדעת המחייבים זכור מהתורה בספר תורה - אין חיוב בעשרה מהתורה, ומגילה שיש בה פרסום הנס עדיף טפי בעשרה.

נשים פטורות משמיעת פרשת זכור.

פרשת פרה ושאר הפרשיות חיובם מדרבנן ככל פרשיות התורה, אע״פ שבדברי רבותינו בעלי התוס׳ מבואר שחיובם מהתורה, כיון שלא נמצא בתורה מקור לחיוב קריאת פרשיות אלו.

עז. האם פורים דינו כדברי תורה לגבי ספיקות וכדומה

פורסם ב'קונטרס השלמות לקובץ גליונות מריח ניחוח חלק ג',
פרשת אחרי מות קדושים תשפ"ג.

כתב הפמ"ג במש"ז סי' תרצ"ב אות ג' וז"ל ואף בין השמשות אין לקרות, ודיעבד אם קרא בין השמשות יש לומר ספק דרבנן לקולא, ואפשר דברי קבלה שאני [ולא סבירא ליה שהלילה זה רק מדברי סופרים כדכתבו הטורי אבן והישועות יעקב ועוד]. ועוד הוסיף: ספק קרא קריאת שמע [עיין סימן ס"ז], ומגילה דדברי קבלה יש לומר לא אמרינן ספק לקולא, ולא דמי ללולב ביום שני עי"ש. והובא כלשונו בכה"ח שם אותיות ל"ג ול"ט, ובמ"ב בקצרה בס"ק ט"ז עי"ש. והמ"ב בשעה"צ סי' תר"צ אות מ"א הביא בשם הישועות יעקב ג"כ שמגילה דיום שהיא מדברי קבלה דינה כדאוריתא ואמרינן בה מצוות צריכות כוונה, משא"כ מגילה דלילה שהיא מדרבנן, ועי"ש בשעה"צ מה שכתב על זה.

אולם נראה שאמנם מקצת ראשונים כתבו כן שמגילה שהיא דברי קבלה דינה כדברי תורה, אולם רוב הראשונים לא סבירא להו כן, אלא דינה כדברי סופרים, וספיקה להקל, ויש כמה סוגיות שאפשר ללמוד מהם נידון זה;

פורים דינו כדין תורה לענין שאין צריך חיזוק שלא להתענות ביום שלפניו

בעה"מ במגילה [ד' ע"א מדפי הרי"ף] דן איך מותר להתענות בי"ג באדר, תענית אסתר, והרי הגמ' בר"ה י"ט ע"א העלתה שכל הימים שאסורים בתענית והספד מדבריהם - גם לפניהם אסור, וא"כ אסור להתענות בי"ג באדר שהוא יום לפני פורים. ותירץ שימי הפורים דברי קבלה הם מפני שנכתב בספרי הקודש ואין צריכין חיזוק כמו שאמרה הגמ' שם לגבי יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם שכיון שהוא אסור מדברי קבלה [בזמן שהמקדש היה קיים שהוא היה לששון ולשמחה] - לפניו מותר עי"ש. והביאו הר"ן בר"ה ה' ע"א. ובתענית ז' ע"א כתב הר"ן ע"ד בעה"מ הנ"ל בזה"ל: וגם זה אינו מחוור מפני שהקשו בירושלמי על יום נקנור [שהוא בי"ג באדר] לית הוא עצמו אסור מפני יום י"ד כמו שכתבנו, אלמא יום שלפני פורים אסור משום דלא מיקרי דברי קבלה אלא מה שנאמר על פי נביא ומגילת אסתר לאו על פי נביא נאמרה. אלא שאפשר לתרץ ולומר דהתם בירושלמי לא ס"ל דדברי קבלה אינם צריכין חיזוק ע"כ. ומבואר שלמעשה גם שם יישב את דברי בעה"מ, וא"כ ס"ל כותיה[א].

א. ועי' בשו"ת יבי"א ח"ט סי' ע"א אות ב' שהעתיק את דברי הר"ן בתענית בחלקו [עד המילים אלא שאפשר לתרץ וכו'], והקשה סתירה בדברי הר"ן במגילה שמסכים לבעה"מ עי"ש. אולם להאמור הר"ן עצמו בתענית יישב את דברי בעה"מ, ואין בדבריו סתירה.

אולם נראה שאין נידון זה קשור לתוקף ימי הפורים האם דינם כשל תורה לגבי ספיקות וכדומה, דכבר כתב הריטב"א בר"ה י"ט ע"א: ודברי קבלה כדברי תורה דמי **לענין** זה שאינם צריכין חיזוק עי"ש, א"כ רק לענין חיזוק איירינן התם, ולא לענין דברי קבלה האם דינם בעלמא כדברי תורה או לא. וכ"נ מדברי ראבי"ה בהלכות מגילה סי' תק"נ שהביא שם תשובת אביו שכתב: ורבינו שב"ט כתב דחנוכה דפרסומי ניסא ופורים שנכתב בכתובים הוה ליה כראש חדש דאורייתא ולא בעי חיזוק לאסור שלפניו עי"ש. וכ"כ עוד בסי' תקנ"ט: ורבינו יהודה ברבי נתן ורבינו שב"ט פירשו כיון שמגילת אסתר ברוח הקודש נאמרה וכתובה הוה ליה כדברי תורה וכשבתות וימים טובים דלפניהם ולאחריהם מותרים דדברי תורה אין צריכין חיזוק ע"כ. הרי שהשוו את חנוכה שהוא ודאי דרבנן - לפורים, וההשוואה היא רק לענין תענית ביום שלפניו שלא בעי חיזוק, אבל ודאי שאין הם דאוריתא.

ראיה מדברי הראשונים שדנו בדין אם קטן מוציא גדול במגילה

התום' במגילה י"ט ע"ב ובברכות ט"ו ע"א הקשו אמאי לרבנן אין קטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול בקריאת המגילה, והלא גם הגדולים אין חייבין אלא מדרבנן ואמאי לא אמרינן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן [ותירצו דהגדול חד דרבנן והקטן תרי דרבנן עי"ש]. וכ"ה **במרדכי** סי' תשצ"ט **ובריטב"א** שם ובשטמ"ק ערכין ג' ע"א בשם **תוספי הרא"ש** עי"ש. ומבואר מדבריהם שהמגילה חשיבה 'דרבנן'. וכ"כ להדיא **הרשב"א** שם בשם התוס' וז"ל ומגילה אינה אלא מדברי קבלה, 'ודברי קבלה כדברי סופרים' והלכך אתי דרבנן ומפיק דרבנן עי"ש. וכן מפורש **ברמב"ן** במלחמות ברכות י"ב ע"א וז"ל דקטן אפילו הגיע לחינוך אינו מוציא אחרים 'אפילו בדרבנן' כדתנן הכל כשרים לקרוא את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, וטעמא דמלתא משום דחינוך מצוה דאביו הוא ואיהו לאו בר חיובא הוא כלל עי"ש, והובא **בר"ן** במגילה שם. הרי שכתב שמגילה דרבנן, והוצרך לטעם מיוחד למה קטן אינו מוציא גדול.

ולפי דעת ר' יהודה שכמותו פסקו כמה ראשונים ומהם **העיטור**, **שה"ל** סי' קצ"ח, **האו"ז** סי' שע"ז, **והריא"ז** - גם למעשה קטן מוציא גדול, וע"כ שהמגילה היא רק דרבנן.

אולם <u>הרי"ד</u> בתוספותיו לדף כ' ע"א גבי הא דאמרו לר' יהודה אין מביאין ראיה מן הקטן, כתב וז"ל ואע"ג דתנן אלו נאמנין להעיד בגדלן על מה שראו בקטנן - התם במילי דרבנן כדמוקמינן לה בפ"ב דכתובות אבל בדבר תורה אינו נאמן, 'ומקרא מגילה דבר תורה' שהרי מצאו לה רמז מן התורה כדאמרן בפירקין דלעיל ע"כ. ומבואר להדיא דס"ל שמגילה דינה כדאוריתא.

והמאירי בדף י"ט ע"ב כתב: יש מי שאומר שקטן שהגיע לחינוך בדיעבד מוציא אחרים ידי חובת מגלה ששניהם מדברי סופרים וכו', ואין הדברים נראין כלל שהרי מגלה תקנת נביאים היא וכו' עי"ש. ונראה מדבריו שמגלה דאוריתא. אולם אינו מוכרח, דאפשר דתקנת נביאים יצאה מכלל דרבנן, ולכלל דאוריתא לא הגיעה, אלא שכיון שמעלתה יותר מדרבנן רגיל - אין החייב מדרבנן מוציא את החייב מתקנת נביאים, אבל לגבי ספיקות יתכן שכיון שאינו דאוריתא ממש - אמרינן ספק דרבנן לקולא.

ראיה מדברי הראשונים בענין עיירות המסופקות האם קוראות גם בט"ו

בחידושי הרשב"א ה' ע"ב גבי עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע או לא כתב בשם הגאונים [והוא רב משה גאון בתשובה שהובאה באוה"ג ריש מסכת מגילה] שעושים רק יום אחד בי"ד משום שהולכים בתר רוב העולם, והוסיף בזה"ל: ובנימוקי **הרמב"ן** נ"ר [בתחלת מסכת מגילה] דחזקיה ורב אסי [שקראו בטבריא ובהוצל גם בט"ו מחמת הספק] מנהג חסידות הוא דאדרבה מספיקא לא ליקרו כלל דהוה ליה ספק בשל דבריהם, 'ודברי קבלה כשל רבנן ולקולא', אלא לדברי הגאונים ז"ל קרו מדינא בי"ד דאזלינן בתר רובא אבל בט"ו מנהג חסידות עי"ש. וכ"כ **הריטב"א** שם ושכן עיקר עי"ש.

אמנם הרמב"ם בפ"א הי"א כתב: עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליליהם, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם ע"כ. ומתבאר מדברי הרמב"ן ושא"ר הנ"ל שהרמב"ם חולק על הגאונים, וס"ל שיש לקרוא 'מן הדין' גם בט"ו. וכ"ד הרי"ד, הריא"ז [ואף הוסיף שמברכים גם ביום השני] והמאירי. וכתב בשו"ת תורת חסד מלובלין סי' ל"ח אות ח' שדעת הרמב"ם שדברי קבלה כדברי תורה וספיקו להחמיר עי"ש. **<u>אולם</u>** כבר האריך לנכון בשו"ת זרע אמת סי' צ"ח שאינו כן, אלא אף הרמב"ם ס"ל שדברי קבלה כדברי סופרים וספיקו להקל, דהא כתב שהטעם שמברכים בי"ד זה משום דאזלינן בתר רוב העולם, וא"כ אינו ספק, דאם היה ספק לא היה אפשר לברך אף בי"ד. והטעם שקוראים בט"ו אף שרובא דאוריתא היינו טעמא דכיון דחזינן מעשה רב דחזקיה ורב אסי שעשו מדת חסידות לקרות גם בט"ו משום חבת הנס ופירסומי ניסא - ע"כ פסק הרמב"ם כן אע"ג דלא היה צריך מדינא. ודכותיה אשכחן במילי אחרנייתא כמו בברכות י"א לגבי ברכת התורה הילכך נימרינהו לכולהו, וכן בסוטה לגבי מודים הילכך נימרינהו לכולהו אע"פ שהוא חומרא בעלמא וה"ה הכא. ותדע דהא ודאי גם לרמב"ם קריאת המגילה הוי מדרבנן בעלמא, שהרי האריך בשורש הראשון מספר המצוות לסתור דברי בה"ג שמנה נר חנוכה ומקרא מגילה בכלל תרי"ג מצוות ובכלל דבריו כתב וז"ל ואמנם בארתי לך זה כדי שלא תחשוב שמקרא מגלה בעבור שהוא תקון נביאים יקרא דאורייתא, שערובין דרבנן אע"פ שהוא תקון שלמה בן דוד ובית דינו ע"כ. הרי מבואר שהרמב"ם ס"ל דמגילה הויא דרבנן עם היותה דברי קבלה עכ"ד הזר"א. ודבריו ברורים ונכונים בדעת הרמב"ם.

ויש להוסיף שכ"כ במפורש הרמב"ם בהלכות נדרים פ"ג ה"ט וז"ל הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכפורים הרי זה חייב לצום ואין צריך לומר ראש חדש. פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו 'הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים' הרי הן צריכין חזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים ע"כ. הרי שאיסור הצום וכ"ש חיוב המשתה ושמחה אינן אלא מדברי סופרים.

ראיה מדברי הראשונים בענין אונן ואבל בפורים

הארח"ח בהלכות מגלה אות ל"ט כתב: האונן מותר בבשר ויין דלא אתי עשה דיחיד דאבלות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה ע"כ. אולם הר"ן על הרי"ף בדף ד' ע"א כתב: ביום ראשון פשיטא דנוהג בו אבילות דכיון דיום ראשון דאבילות מדאורייתא דחי 'עשה דפורים שהוא מדרבנן', אבל מיום ראשון ואילך איכא לספוקי מי אמרינן כי היכי דאמרינן במו"ק [י"ד ע"ב] דאבל אינו נוהג אבילותו ברגל משום דלא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים בדאורייתא הכא נמי לא אתי עשה דיחיד דרבנן ודחי 'עשה דרבים דרבנן' או דילמא כיון דמדרבנן בעלמא הויא אבילות שחל עליו מתחלה דחי ליה ע"כ.

והנה עצם דינו של הארח"ח יכול להיות נכון גם אם פורים הוא דרבנן, דהא גם הר"ן הסתפק והעלה צד שאפילו שהוא דרבנן - דוחה הוא אבילות של יחיד דרבנן. ובפרט שהר"ן כתב 'אבילות שחל עליו מתחלה' דחי ליה, אולם באונן עסקינן שלא חל עליו מתחלה אלא בפורים עצמו, דהא אם חל עליו מתחלה היה קוברו מקודם, ובזה נראה שגם לר"ן אין האנינות חלה עליו. וכעי"ז כתב בספר חזו"ע עמ' קפ"ו עי"ש.

ראיה מדברי הראשונים בענין שבועה על מקרא מגילה ותענית בפורים

השו"ע ביו"ד סי' רל"ט ס"ו פסק שהנשבע על דבר מצוה דרבנן כגון שלא להדליק נר של חנוכה או שלא לקרוא המגילה השבועה חלה עי"ש, ומקורו הוא משו"ת **הרא"ש** כלל י"א ס"ג - עי' בב"י שם. וכן פסק באו"ח סי' תק"ע ס"ג שאם נשבע להתענות בחנוכה ופורים, חלה שבועה עליו כיון שאינן אלא מדרבנן עי"ש, ועי' מקורו בב"י סי' תי"ח.

ראיה מדברי הראשונים בענין אי עשיית ב' ימים פורים בחו"ל

האבודרהם בהלכות פורים כתב בשם בעל **משמרת המועדות**: מפני מה אין אנו קורין שני ימים מגלה מספק וי"ל מפני שאינה מן התורה אלא מדברי קבלה והם אמרו לעשות יום אחד והם אמרו חשבון המולדות. ועוד יש לומר כי לא יעבור כתיב, וכיון שעיר שדינו לקרות ביום י"ד אין לו לקרות ביום ט"ו, וכל שכן הקורים בט"ו אין להם לקרות בי"ו משום לא יעבור. ועוד י"ל ממה נפשך הוא יוצא ידי חובתו אם היום י"ד כבר יצא ואם י"ג הכי נמי דיצא כיון שקראה ע"כ. והארח"ח בהלכות מגלה אות כ"ב הביא קושיא זו בשם 'יש שואלין', והביא את ב' התירוצים הראשונים עי"ש. ומפורש בתירוץ הראשון שדברי קבלה כדברי סופרים וספיקם להקל. ושאר התירוצים הם לרוחא דמילתא אבל אינם חולקים בעצם הענין שהוא כדברי סופרים.

האם יש ראיה מדין טומטום שאינו מוציא את האיש

בתוספתא דמגילה פ"ב ה"ז איתא טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו.

ובספר טורי אבן במגילה ה' ע"ב כתב שלכאורה מכאן ראיה שמגילה דינה כדין תורה, דהא אם דינה כדין סופרים מדוע לא מוציא מספק שמא הוא זכר עי"ש. אולם השפ"א שם הביא שכבר **הרא"ם** בביאורו לסמ"ג בהלכות מגילה הקשה קושיא זו, ופשיטא ליה שמגילה היא דרבנן, וכתב דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא לכתחלה אלא בדיעבד עי"ש. ובשו"ת מוצל מאש ח"א סי' י"ג ביאר בדברי הרא"ם שכונתו רק לענין מצות עשה דלא אמרינן סד"ר לקולא לכתחלה כיון שיש צד שלא קיים את המצוה והחיוב מוטל עליו, משא"כ במצות ל"ת עי"ש. ועי' בדין זה במה שציין הכה"ח ביו"ד סי' ק"י כללי ס"ס אות ה'. **אלא** שביאור זה בתוספתא קשה, דהתוספתא קרי בחיל 'אינו מוציא', ומשמע אף דיעבד, ולא רק לכתחלה.

והב"י בסי' תרפ"ט ס"ג ביאר בתוספתא דבעינן שהמוציא את אחרים יהיה ניכר אם הוא איש או אשה עי"ש. ולפ"ז אין ראיה לגבי ספק דרבנן, דבעינן שיהיה ניכר. אולם הב"ח שם כתב שלסוברים שאשה מוציאה איש - גם טומטום מוציא, והתוספתא שם סבירא לה שאשה אינה מוציאה עי"ש. וכן מתבאר מדברי הראשונים הרי הם הר"י מלוניל, המאירי, המאורות [ומשם בארח"ח] והנימוק"י בדף י"ט ע"ב וריא"ז פ"ב ה"ג עי"ש. וא"כ אין 'הכרח' לחידושו של הב"י בגדר זה שצריך שיהיה ניכר.

ובפירוש תולדות יצחק על התוספתא [לר' יצחק סגל, לפני כ250 שנה לערך] כתב:

ולענ"ד נראה דכאן אע"ג דמדינא יצא מ"מ עבוד רבנן תקנתא דלא יצא אטו מצות אחרות כגון שופר ודומיו דהרואים טומטום מוציא טומטום יאמרו הטעם משום דודאי שוים הם, אם זה זכר זה זכר ואם זה נקיבה זה נקיבה,ויאמרו בשופר נמי טומטום מוציא מינו וז"א דשמא זה נקיבה וזה זכר, אבל באשה גופה ליכא למיטעי לרש"י ז"ל בשאר מצות דכולי עלמא ידעי דאשה פטורה ממצות עשה שהזמן גרמא ע"כ. ולפ"ז אתי שפיר, ואדרבה מגילה דרבנן, אלא שיש תקנה מיוחדת לגבי טומטום.

האם יש ראיה מדין בין השמשות של תשעה באב שדברי קבלה כדברי תורה

הטורי אבן במגילה ה' ע"ב כתב להוכיח מהא דקי"ל בפסחים נ"ד ע"ב כר' יוחנן שבין השמשות של ת"ב אסור, ולא אמרינן ביה ספק דרבנן לקולא, ומוכח שדברי קבלה כד"ת דמי עי"ש. אולם כבר כתב **המ"מ** בהלכות תעניות פ"ה ה"ז בזה"ל ואע"ג דספיקא דרבנן הוא - 'בכי האי' ספק אזלינן לחומרא ע"כ. ומבואר שאדרבה ת"ב יש לו דין דרבנן, אלא שבספק בין השמשות בלבד אזלינן לחומרא. והאחרונים כתבו כמה ביאורים בזה; בספר גבורת ארי בתענית י"ב ע"ב כתב שאם נאמר סד"ר לקולא - נצטרך לומר כן גם בכניסת היום וגם ביציאת היום, והוי תרתי דסתרי, ובכי הא לא אמרינן סד"ר לקולא, וכפי שכתב הר"ן בפסחים על דף ק"ח גבי ד' כוסות עי"ש. ובספר נחל איתן על הרמב"ם סוף פ"י מהלכות ברכות כתב לבאר דשאני ספקא דביה"ש משאר ספיקות, דביה"ש איקבע איסורא מיקרי כיון שהוא בהכנסת היום עי"ש.

האם דעת הנו"ב שמגלה דינה כדין תורה

הנו"ב סי' מ"א דן להקדים ברכת הלבנה למקרא מגילה מצד תדיר, והוסיף ואין לומר דהא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם היינו בשניהם דרבנן או שניהם דאורייתא משא"כ קידוש הלבנה ומקרא מגילה דקידוש לבנה לגמרי דרבנן ומגילה הוא מ"ע דדברי קבלה ועדיף מדרבנן וא"כ אף דקידוש לבנה תדיר מ"מ יש להקדים מגילה. נלע"ד דקריאת הלילה לאו מ"ע דדברי הקבלה רק קריאת היום דבמגילה ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות. ועיין בתוס' בדף ד' ע"א בד"ה חייב וכו' ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן אבל לא נרמז במגילת אסתר ע"כ. ולכאורה דעתו שמגלה יש לה דין תורה. אולם הנו"ב לא כתב שדברי קבלה 'דאוריתא', אלא כתב שדברי קבלה עדיפים מדרבנן, ויתכן שלגבי ספיקות וכדומה עדיין דברי קבלה דינם כדברי סופרים.

סיכום

דעת מקצת מהראשונים, וכן דעת הפמ"ג שהעתיקוהו המ"ב והכה"ח, שפורים דברי קבלה הוא ודינו כדין תורה, וספיקו להחמיר. אולם דעת רוב הראשונים שדברי קבלה כדברי סופרים וספיקו להקל, ומהם הרמב"ם והרא"ש, וכן עיקר. ולכן גם בקריאת מגילה של היום - אם הסתפק אם שמע מילה וכדומה ספיקו להקל וכמו שפסק המ"ב לגבי קריאת הלילה שהיא ודאי מדברי סופרים.

הטעם שעיירות המסופקות קוראות גם בט"ו ולא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא זה משום שכך ראינו מעשה רב בגמ', ויש דברים שחכמי הגמ' החמירו גם בדרבנן, אבל אין זה בא ללמד שכל ספק אזלינן לחומרא, וכפי שכתב הזרע אמת בסי' צ"ח.

אונן אוכל בשר ושותה יין בפורים אע"פ שהחיוב הוא רק מדרבנן דאתי עשה 'דרבנן' דרבים ודחי עשה דרבנן דיחיד.

לענין תענית ביום שלפני פורים - דינו כדין תורה ואינו צריך חיזוק, ומותר להתענות בו כמו שאנו מתענים תענית אסתר.

עח. טעימה לפני קריאת המגילה

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

התה"ד בסי' ק"ט דן במי שקשה עליו תענית אסתר, ואינו יכול להגיע לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה, האם מותר לו לטעום מעט קודם קריאת המגילה וכתב: אבל אין נראה לי להתיר 'שיטעום מעט' קודם קריאת מגילה וימתין שוב עד שיבא לו הקורא, כדאמרינן פ"ק דברכות [ד' ע"ב] לא יאמר אדם אוכל קימעא ואשתה קימעא וכו', ונראה דכ"ש לענין קריאת מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי, שהרי כל המצות נדחות מפניה עכ"ד. וכ"פ הרמ"א בסי' תרצ"ב ס"ד שאסור 'לאכול' קודם שישמע קריאת המגילה אפילו התענית קשה עליו.

והנה המג"א שם סק"ז וכן בסי' רל"ה סק"ד דייק לנכון מדברי תה"ד דס"ל שגם לענין ק"ש אסור אפילו 'טעימה' ולא רק 'אכילה', וכתב דאנן לא קי"ל כן כמבואר בדברי שא"ר, וכתב שלכן כתב הרמ"א שאסור 'לאכול', אבל טעימה מותר, וסיים [לענין מגילה]: ומ"מ אין להקל אלא לצורך גדול ע"כ. אע"פ שלענין ק"ש בסי' רל"ה נקט כדעת שא"ר שמותר 'לטעום'. וכן מצאנו לשאר האחרונים שפסקו כדבריו, לא מבעיא אחרוני אשכנז דגרירי בתר דברי תה"ד והמג"א, אלא אף אחרוני הספרדים פסקו כן כמו המגיה בשלמי חגיגה, הבית עובד, סידור חוקת עולם, כה"ח ועוד.

ובאמת שכן מתבאר מדברי ספר האשכול ח"א עמ' 137 שדן בענין תענית אסתר איך מותר להתענות יום לפני פורים, וכתב: ואני הכותב אומר כי לא נתקן זה התענית אלא כדי שיהיו זריזין לשמוע מקרא מגלה לפיכך קבעו תענית שלא לאכול קודם מקרא מגילה עי"ש. ומדבריו נראה שיש איסור גם 'לטעום' קודם המגילה [אעפ"י שכתב 'לאכול'], דהא אם האיסור הוא רק באכילה - לא היה צריך לתקן תענית בשביל זה, שהרי אסור לאכול לפני כל מצוה, וע"כ שבתענית רצו להוסיף שלא לטעום כלל קודם המגילה.

והנה בשו"ת יבי"א ח"ט סי' ס"ז דן בענין זה ונטה להקל בכל מי שמתענה גם שלא לצורך גדול, אולם יש לדון בדבריו, וכפי שנכתוב בהערות; זה לשונו שם בתוך הדברים: והמג"א עצמו (סי' רלה סק"ד) הביא ג"כ דברי התרומת הדשן, וכתב, ומ"מ נ"ל שאין להחמיר בטעימה בעלמא. ע"ש. ולא הצריך שיהיה צורך גדול[א]. וכן פסק מהר"י זרקא בספר עוד יוסף חי (ברכות ד ב) להתיר לכתחלה טעימה בעלמא כהמג"א[ב]. וכ"ש

א. אדרבה, זה גופא מראה שהמג"א מחמיר במגילה יותר מק"ש, ואין זו סיבה להתיר במגילה יותר מאשר המג"א בעצמו.

ב. מהר"י זרקא הנ"ל התיר לענין 'ק"ש' ולא לענין 'מגילה' כפי שיראה המעיין שם, ובק"ש כבר המג"א התיר, ואעפ"כ לא התיר במגילה, וא"כ אין לנו ראיה מדבריו להתיר במגילה.

במגילה דחביבא ועיקר מצותה ביום[ג]. וע״ע בערך השלחן (ס״ס תרצב). ולכן נראה שלא כתב כן המג״א אלא לחומרא בעלמא[ד]. וכ״כ הפמ״ג שהמג״א התיר טעימה לפני קריאת המגילה בלילה[ה] עי״ש עכ״ד. ולפי מה שכתבנו בהערות - אין בפוסקים הנ״ל מי שהתיר ׳במגילה׳ טעימה שלא בצורך גדול.

גם בספר חזו״ע פורים עמ׳ צ״ה כתב להתיר טעימה, וציין לעיין בכמה מספרי האחרונים, והמעיין שם יראה שלא התירו טעימה ׳במגילה׳ עי״ש.

וע״כ נראה שאע״פ שדברי תה״ד קשים וצ״ע, מ״מ כיון שכך מתבאר גם מדברי האשכול, ועוד שכל האחרונים הקלו בטעימה רק בצורך גדול - כך יש לנקוט למעשה, וכפי שפסק גם באור לציון ח״ד פנ״ד אות ב׳ עי״ש.

טעימה כשמעמיד שומר המזכירו

אולם נראה שיש להקל בטעימה לכל אדם אם שם ׳שומר׳ שיזכיר לו, וזה עפ״י מה שכתבו האחרונים שהובאו במ״ב בסי׳ רל״ה ס״ק י״ח לענין ק״ש שאם ביקש מאחד שיזכירנו להתפלל ליכא אסורא להתחיל לאכול אפילו כשכבר הגיע זמן ק״ש ע״כ. ולענין זה לא מצאנו שהחמירו במגילה יותר מאשר ק״ש, ודיינו מה שכתבו הפוסקים להדיא שזה לענין טעימה, אבל לענין שומר שרי. וכ״כ להדיא הגרי״ח זוננפלד בשו״ת שלמת חיים [סי׳ שס״ח במהדורה החדשה, וק״ד בישנה] וז״ל השואל במשנ״ב בסי׳ תרצ״ב ס״ק ט״ז כתב: ואם הוא אדם חלוש והשהיה יזיק לבריאותו ויכול לבוא לידי חולי, וטעימה מעט אינו מספיק לו, נראה דשרי לאכול, אך יבקש מאחד שיזכירנו לקרוא את המגילה אחר אכילתו. והנה לעיל (סימן רל״ה ס״ק ח״י) כתב: ואם ביקש מאחד שיזכירנו להתפלל, ליכא איסורא להתחיל לאכול אפילו כשכבר הגיע זמן ק״ש, ולא זכר שם דוקא אדם חלוש וכו׳, ואולי גבי מגילה הוא חומרא בעלמא ולא מצד הדין. תשובה: ספר משנ״ב אינו לפני, והפשוט דשם כתב הדין לאדם חלוש שמותר לו לטעום אבל כתב לו שראוי להשתדל בעצה שיהיה בהיתר ע״י שיזכירנו, ובסימן רל״ה כתב עיקר הדין דאין בזה איסור אם עשה כן אפילו מי שאינו חלוש ע״כ. ומבואר דהוא ס״ל שמגילה דינה כק״ש לענין שומר ושרי לכל אדם. אמנם בדברי המ״ב גופיה בשעה״צ אות כ״ט מפורש שהיתר שומר הוא רק באדם חלוש ולא בכל אדם, וז״ל ומ״מ מהנכון שיבקש מאחד שיזכירנו לקרות אחר אכילתו, וזה מהני אף ׳באדם חלוש שיוכל לבא לידי חולי׳ עי״ש, הרי שלא כתב וזה מהני ׳בכל אדם׳ אלא ׳באדם חלוש׳, וכבר כתב הרב זוננפלד הנ״ל שלא ראה ספר מ״ב בפנים. אולם תסגי לן שכך דעתו של הרב זוננפלד מסברא דיליה להשוות את ק״ש למגילה לענין

ג. הא חזינן שהאחרונים לא עשו ׳כל שכן׳ זה, וא״כ גם בדעת מהר״י זרקא אין שום ראיה שיתיר במגילה.

ד. לשון המג״א ׳אין להקל אלא לצורך גדול׳ לא מורה על ׳חומרא בעלמא׳ אלא על עיקר הדין.

ה. לשון הפמ״ג: עיין מ״א דהתיר טעימה, דעיקר קריאה ביום, דמברכין שהחיינו ביום, ובני הכפרים לחד תירוץ בר״ן ז״ל פרק קמא דמגילה לא היו קורין בלילה. **ומכל מקום דוקא לצורך גדול** ע״כ.

שומר. ובפרט 'בטעימה' בעלמא, דלא מחמרינן תרי חומרי, גם טעימה וגם שומר, אלא מותר לכל אדם לטעום כשיש לו שומר המזכירו.

וע"ע בספר ברית כהונה מערכת המ' אות י"ד שדן לגבי נשים ששומעות את המגילה מאוחר, וכתב שכיון שהבעל מזכירם וכן שדרכם להתאסף הרבה נשים לשמוע את המגילה ומזכירות זו לזו שרי מעיקר הדין עי"ש.

מה נקרא 'טעימה' שמותר לפני עשיית מצוות

השו"ע בסי' רל"ב ס"ג ורפ"ו ס"ג כתב [עפ"י הטור שם] שטעימה המותרת היינו כביצה פת ופירות אפילו הרבה. ולגבי שאר מאכלים לא כתב. אמנם בכס"מ פ"ו מהלכות תפלה ה"ד כתב: ונ"ל דאכילת פירות כביצה הוי טעימה אבל יותר מכביצה או כזית מפת אכילת עראי מיקרי ואסור ע"כ. אולם כבר כתב בספר לחם יהודה על הרמב"ם שם שהכס"מ כתב כן בדעת הרמב"ם בה"ה שכתב שאסור אפילו 'אכילת עראי', אבל לדעת שא"ר שהאיסור הוא ב'סעודה קטנה' - עד כביצה פת לא נקרא 'סעודה קטנה', וכן פירות אפילו יותר מכביצה לא חשיבי 'סעודה' כלל, ובשו"ע פסק כשא"ר ולא כרמב"ם עי"ש. וכ"כ בספר בן ידיד על הרמב"ם שם והברכ"י בסי' רל"ב אות י"א עי"ש. והוסיף עוד הלחם יהודה שמה שהבין הכס"מ בדעת הרמב"ם אינו מוכרח, ואפשר דסעודה קטנה ואכילת עראי היינו הך עי"ש. ובפרט לפי מה שנביא לקמן מפה"מ לרמב"ם עי"ש. ועכ"פ העיקר לדידן הוא כפי שכתב בשו"ע במקומות הנ"ל.

והפמ"ג בסי' תל"א [הובא בכה"ח שם אות ט"ו] כתב שחמשת מיני דגן יותר כביצה אסור כמו פת ע"כ. והדרך החיים בסוף סי' מ"ד [והובא במ"ב בסי' רל"ב ס"ק ל"ד] כתב שתבשיל העשוי מחמש מינים 'אם אינו קובע עלייהו' מותר עי"ש, וכונתו שאפילו כשאוכל יותר מכביצה מותר אם לא אוכל בקביעות, וכפי שמבואר בדבריו בסי' קע"א לענין סוכה, וכן במ"ב בסי' תרל"ט ס"ק ט"ו עי"ש. דסבירא להו שמה שמותר חוץ לסוכה מותר לפני מצוה, ומה שחשוב שם אכילת קבע ואסור חוץ לסוכה אסור לפני מצוה[1].

אולם הערוך השלחן בסי' רל"ב אות י"ח כתב שגלוסקאות שברכתן מזונות מותר אפילו יותר מכביצה דכל הנהו מקרו אכילת עראי עי"ש, אעפ"י שבסי' תרל"ט סכ"ז כתב: ואנו אין לנו אלא דברי רבותינו בעלי הש"ע ושיעור האכילה כשאוכל דבר שצריך סוכה והיינו שאוכל יותר מכביצה פת 'או מיני מתיקה של מזונות' ואז צריך לברך ע"כ, ומבואר

---

1. והדה"ח בסי' מ"ד הוסיף: וכן בבשר וגבינה דינו כתבשיל הנ"ל (סי' תרל"ט) ע"כ. ולשיטתיה אזיל בסי' קע"א ס"ג לגבי סוכה שכתב: בשר וגבינה מותר לאכול ולשתות חוץ לסוכה ודוקא שלא קבע אבל אם רוצה וכו' לאכול בשר וגבינה ולקבוע עליהם צריך סוכה אבל לא יברך עליהם עי"ש. וא"כ לשיטתו אם אוכל בשר ודגים 'בקביעות' ומעל כביצה אסור לפני מנחה ושאר מצוות. אולם המ"ב השמיט דין זה לשיטתו בסי' תרל"ט ס"ק ט"ו שכתב ש'נכון' להחמיר שלא לאכול בשר ודגים חוץ לסוכה עי"ש. וכיון ש'מעיקר הדין' לא הצריך לאכול בסוכה - לא החמיר בזה לענין מצוות.

שמחלק בין סוכה לבין אכילה לפני מצוות [ובסי׳ תל״א סכ״ו נקט הערוך השולחן בפשיטות כדברי הכס״מ הנ״ל עי״ש, אולם כבר כתבנו שהעיקר הוא כדבריו בשו״ע, ודברי הערוך השולחן בסי׳ רל״ב שהם בדעת השו״ע הם העיקר לדידן]

ונראה שהעיקר הוא כדברי הערוך השולחן, דאין הכרח ללמוד מסוכה, דגבי אכילה לפני מצוות האיסור הוא ׳לסעוד סעודה׳, וכמו שמפורש בגמ׳ בשבת ט׳ ע״ב ׳סעודה גדולה׳ או ׳סעודה קטנה׳, והטעם בזה הוא דילמא אתי לאמשוכי, ורק בפת יותר מכביצה מצאנו שנקראת ׳סעודה׳ בכל מקום, ורק בה שייך גזירה זו, אבל באכילת שאר דברים, אף שהם בקבע כגון יותר מכביצה או שקובע ממש לאכול סעודתו מהם - אין לאסור, דאין שם סעודה עליה ואין בהם דילמא אתי לאמשוכי. <u>ועוד</u> דבגמ׳ בשבת שם איתא מאימתי הוי התחלת אכילה משיטול ידיו, וא״כ מיירי באכילת פת, ובדברים שאינם פת לא מיירי התם, והמחדש שגם בדברים שאינם פת אסור - עליו הראיה.

ובפרט שלדעת **ר״ת** בספר הישר חלק השו״ת סי׳ מ״ח ובחלק החידושים סי׳ קצ״ג מבואר שלמעשה סבירא ליה שכל איסור אכילה לפני מנחה הוא בסעודה ׳גדולה׳ סמוך למנחה ׳קטנה׳ עי״ש. וכ״ד **ר׳ שמואל ב״ר ברוך** המובא בהגמ״ר שבת סי׳ תנ״א [שציין הדרכ״מ בסוף סי׳ רל״ב] עי״ש. ולדבריהם לא מצאנו שיש איסור בסעודה ׳קטנה׳ לפני עשיית מצוה מחשש שמא ימשך [לבד מערבית ששם יש גזירה חדשה שלא יאמר אדם אוכל ׳קימעא׳ וכו׳ שמא ירדם]. ולדבריהם ודאי שמותר מזונות יותר מכביצה, דהא אפילו פת יותר מכביצה מותר אם זה סעודה קטנה.

ודעת בעה״מ בסוגיא דשבת שם שלמעשה האיסור הוא רק במנחה קטנה שזמנה קרוב ובזה אסור אפילו סעודה קטנה, אבל במנחה גדולה שזמנה ארוך מותר אפילו סעודה גדולה עי״ש. וכ״נ דעת **הרא״ה** בברכות כ״ח ע״ב עי״ש. וכעי״ז דעת **ראבי״ה** בתשובה סי׳ תתקס״ט עי״ש. ולפ״ז בשאר מצוות שזמנן גדול כלולב ושופר ומגילה דיום האיסור הוא רק בסעודה גדולה [ורק במצוות דלילה קכ״ש ומגילה דלילה יש איסור גם ב׳קימעא׳ שמא ירדם וכנ״ל], וכמו שכתב הרא״ה שם גבי אכילה לפני מוסף שהאיסור הוא לאכול סעודה ׳גדולה׳ עי״ש, הא קטנה שרי, משום שזמנה גדול.

ויש להוסיף עוד את דברי הרמב״ם בפהמ״ש בשבת פ״א מ״ב שכתב: וטעם איסור האכילה ואפילו דבר מועט ׳לפי שהיו שותים בתוך הסעודה׳, וחששנו שמא ימשך באכילה ושתיה ויעבור הזמן ע״כ. ומבואר מדבריו שעיקר סיבת איסור האכילה, ואפילו סעודה קטנה, זה משום שהיו שותים ׳יין׳ בסעודה, ובזה אתי לאמשוכי, אבל בסעודה ללא יין לא היה סיבה לגזור כלל. וא״כ גם בסעודה רגילה שלנו היה לנו להתיר כיון שאין אנו שותים יין, ובאמת שלא מצאנו אחד מאלף אלפים שנמשך בסעודה זמן רב ושכח לקיים מצוה כל שהיא, והסיבה היא כנ״ל, שאין אנו שותים יין. ועכ״פ ודאי שאפשר בהחלט לנקוט כדעת הפוסקים המקילים בענינים אלו כיון ש׳סיבת התקנה׳ לא שייכת אצלנו, ואנו מקיימים אותה כיון שכך גזרו חז״ל, ובכל דבר שלא גזרו אלא נחלקו בזה הפוסקים - שפיר סמכינן אמקילים, ודוק היטב.

וע"כ נראה שכל האיסור לאכול לפני מצוות זה רק 'סעודה קטנה', דהיינו פת מעל כביצה, שבזה אפשר להמשך, אבל **במזונות אפילו מעל כביצה**, **וכן בשאר מיני מאכלים שאוכלם ללא פת** - אין דרך להמשך, ולא גזרו בזה חז"ל, **ומותר לאוכלם לפני עשיית מצוות.**

סיכום

האחרונים הסכימו שאין לטעום כלום לפני קריאת המגילה בין של לילה ובין של יום, וחמור יותר מטעימה לפני שאר מצוות, וכן מתבאר מדברי ספר האשכול, וכן עיקר.

נחלקו המ"ב והשלמת חיים האם מותר 'לאכול' כששם שומר, שלדעת המ"ב אין להקל אלא באדם חלוש שיכול לבוא לידי חולי, ולדעת השלמת חיים מותר לכל אדם. 'ובטעימה' יש להתיר לכל אדם כששם שומר, דתרי חומרי לא עבדינן.

גדר 'טעימה' המותרת לפני עשיית מצוות היינו כל המאכלים לבד מפת, ואפילו אוכלם יותר מכביצה ואף אם אוכלם בקביעות, דלא נאסר אלא 'סעודה', ואפילו סעודה 'קטנה', ואין שם 'סעודה' אלא בפת, ורק בה שייך שמא ימשך ויבטל מהמצוה.

עט. האם קטן שהגיע לחינוך מוציא גדול בקריאת המגילה ובשאר המצוות

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' ניסן תשפ"ג.

במשנה במגילה י"ט ע"ב איתא: הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן. רבי יהודה מכשיר בקטן ע"כ. וכתבו הראשונים שם דמיירי בקטן שהגיע לחינוך, דבלא הגיע לחינוך אינו מחוייב בדבר ואינו מוציא אפילו לר' יהודה.

ובביאור המחלוקת כתבו הראשונים שטעמו של ר' יהודה מובן דהא מגילה דרבנן וקטן דרבנן ואתי דרבנן ומוציא דרבנן. אולם בטעם חכמים שלא מוציא נחלקו הראשונים;

הטעמים שכתבו הראשונים מדוע קטן לא מוציא גדול במגילה

התום' שם כתבו דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן עי"ש. וכן הסכים הר"ן לטעם זה עי"ש.

הרמב"ן במלחמות בברכות דף י"ב ע"א כתב דטעמא דרבנן הכא משום דחינוך מצוה דאביו הוא ואיהו לאו בר חיובא הוא כלל וכן אמרו בהלל כשהיה מקרא קטן עי"ש, וכ"כ בחידושיו לקידושין ל"א עי"ש. וכן הסכים הריטב"א במגילה ובתשובה סי' צ"ז עי"ש. וכן הסכים המאירי במגילה אף לטעם זה עי"ש.

הרשב"א במגילה כתב וז"ל דכל שעיקר המצוה דרבנן כמגלה והלל - חמירא, ומצות חינוך קילא טפי והילכך לא מפיק, אבל בהמ"ז דעיקרא דאוריתא אלא שהחמירו לכזית ולכביצה - החמירו בפחות משיעורו אטו שיעורו, אף קטן שהגיע לחינוך שהוא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצוה כשיגיע זמנו וכו' דינא הוא דמפיק ליה דחד גונא נינהו עי"ש.

והמאירי כתב בתחלה שאין הקטן מוציא משום שמגילה תקנת נביאים היא עי"ש, וכונתו כמ"ש הרי"ד בתוספותיו גבי הא דאמרו לר' יהודה אין מביאין ראיה מן הקטן וז"ל ואע"ג דתנן אלו נאמנין להעיד בגדלן על מה שראו בקטנן כו' - התם במילי דרבנן כדמוקמי לה בפ"ב דכתובות אבל בדבר תורה אינו נאמן, ומקרא מגילה דבר תורה שהרי מצאו לה רמז מן התורה כדאמרן בפירקין דלעיל עי"ש, וא"כ זוהי הסיבה שקטן לא מוציא גדול שחיובו מדברי נביאים שהוא כדברי תורה.

ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה בזה;

הראשונים שפסקו כר' יהודה שקטן מוציא גדול במגילה

דעת <u>העיטור</u> בדף קי"ג ע"ג שההלכה כר' יהודה דאתי דרבנן ומפיק דרבנן משום דאשכחן

דמנהגא כר׳ יהודה כדאיתא בתוספתא וכו׳ מכאן ואילך הנהיגו שיהיו קטנים קוראים לרבים ש״מ מנהג כר׳ יהודה עי״ש. והעתיקוהו גם שה״ל סי׳ קצ״ח וחידושי הר״ן בדף י״ט ע״ב [אולם בדף ד׳ ע״א כתב חידושי הר״ן שקטנים פטורים ודלא כירושלמי עי״ש] עי״ש. וכן האו״ז בסי׳ שע״ז העתיק את התוספתא הנ״ל עי״ש, ומבואר דס״ל דהלכתא כותיה, וכמו שהבין בנו מהר״ח או״ז בפסקי או״ז אות ל״ב וז״ל הנהיגו שיהיו קטנים קורין אותה לרבים, נראה דבקטן שהגיע לחינוך מיירי ע״כ, ומבואר דס״ל שכך ההלכה כר׳ יהודה.

והנה הראשונים הנ״ל הביאו גם את דברי הירושלמי בשם בר קפרא שקורין את המגילה לפני הנשים והקטנים שאף הן היו בספק סכנה עי״ש, וא״כ לדבריהם אפשר שזהו דין מיוחד במגילה [וה״ה בנר חנוכה] ולא בכל מצוות דרבנן שקטן מוציא אחרים. אולם הריא״ז פסק גם כר׳ יהודה אולם כתב וז״ל חש״ו אינן חייבין בקריאתה ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן, ואם היה קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים ידי חובתן כמו שביארנו בהלכות ברכות בפרק מי שמתו עי״ש. ובפרק מי שמתו כתב הריא״ז ונראה בעיני שכל מצוה שחיובה מד״ס - קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים יד״ח וכן בהלל וכן במגלה וכן בנר חנוכה כמבואר בקונטרס הראיות עי״ש, ומבואר דס״ל כן בכל המצוות ולא רק במגילה.

הראשונים שפסקו כחכמים שקטן לא מוציא גדול במגילה

אולם דעת שא״ר דלא כר׳ יהודה; הנה הרי״ף והרא״ש העתיקו המשנה כצורתה, וכתבו הטור והב״י דס״ל כרבנן. וכ״כ להדיא הרמב״ם בפ״א ה״ב שאם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא עי״ש. וכתבו המ״מ והב״י שדעת הרמב״ם כת״ק ואפילו בהגיע לחינוך אינו מוציא. ובפה״מ פ״ב מ״ד כתב הרמב״ם להדיא ׳ואין הלכה כר׳ יהודה׳. ובשו״ת סמא דחיי סי׳ ט״ז כתב בדעת הרמב״ם דהוא ס״ל כר׳ יהודה, ומה שכתב שקטן לא מוציא היינו שלא הגיע לחינוך עי״ש. אולם אשתמטתיה דברי הרמב״ם בפה״מ הנ״ל שפסק להדיא דלא כר׳ יהודה. והעיקר הוא כדפירשו המ״מ והב״י בדעת הרמב״ם שפסק כת״ק.

וכ״כ בה״ג [שהזכיר הטור בסי׳ תרפ״ט] שאין הלכה כר׳ יהודה אלא כרבנן עי״ש. וכ״פ רש״י בספריו, היראים, ראבי״ה, הסמ״ג, הסמ״ק, ההשלמה, המאורות, הרי״ד, המאירי, הריטב״א, הנימוק״י, האהל מועד ועוד. וכ״פ בפשיטות השו״ע בסי׳ תרפ״ט ס״ב כלשון הרמב״ם. וכן בדין שכ״ד רוב הראשונים כולל הרי״ף הרא״ש והרמב״ם.

משא ומתן בדברי שו״ת סמא דחיי בענין זה

אלא שבשו״ת סמא דחיי [אמסטרדם תצ״ט] סי׳ ט״ז [שהועתק בקצרה בספר עיקרי הד״ט וממנו במ״ב סי׳ תרפ״ט סק״ו] האריך בזה וסיים בזה״ל העולה מכל זה דנקטינן ׳לדעת רוב רבוותא׳ דשפיר מצי מפיק לאחריני אפילו באתרא דידעי, וכ״ש באתרי דלא ידעי. ואפילו את״ל דהרי״ף והרמב״ם והרא״ש ס״ל איפכא אפ״ה שאר הנך

רבוותא הרשב״א והראב״ד ובעל העיטור וריא״ז ורש״י ותוס׳ ראויים לסמוך עליהם בשעת הדחק עכ״ד.

אולם יש להשיב הרבה על דבריו, ונכתוב את עיקרי הדברים;

הביא שם את תשובת הרשב״א בח״א סי׳ רל״ט שכתב בשם הראב״ד שהטעם שקטן אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה [מגילה כ״ד ע״א] אע״פ שברכות ותפלות דרבנן והקטן גם דרבנן - זהו משום כבוד צבור עי״ש. ודייק מזה הסמא דחיי שאם הציבור מוחלים שפיר דמי, וע״כ כתב שדעת הראב״ד והרשב״א כדעת ר׳ יהודה. ועוד הוסיף שמזה שהראב״ד בהשגות על הרמב״ם בהלכות מגילה לא השיג עליו שקטן מוציא יד״ח משמע שהבין בדעתו דמירי בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל בהגיע מוציא ודלא כמ״מ והב״י הנ״ל בדעתו עכת״ד.

והנה בדעת הרמב״ם כבר כתבנו לעיל שמפורש בפה״מ שלא כדבריו. והדיוק מדברי הראב״ד אינו דיוק כלל, ובפרט לפי מה שהארכתי בסוף ח״א בענין הסתירוות בחיבורי הראב״ד, שאין מקשים בדברי הראב״ד ממקום למקום עיש״ב, ולכן אין לצרף דיוק זה כלל.

ובדעת הרשב״א. בחידושי הרשב״א למגילה כתב: ור׳ יהודה דשרי הכא היינו טעמא משום דאף הקטנים היו בספק והיינו דלא שמעינן ליה דפליג בקריאת ההלל ולא בפריסת שמע לקמן בפ׳ הקורא את המגילה דתנן קטן אינו פורס על שמע ע״כ. וא״כ ע״כ שמה שהעתיק בתשובה את דברי הראב״ד וסיים שדבריו נכונים וכנים - כונתו על עיקר השאלה שם שנשאל האם קטן ׳מצטרף׳ למנין, והביא את דברי הראב״ד שאינו מצטרף, ובתוך הדברים העתיק גם כל דברי הראב״ד שיש רק ׳משמעות׳ מדבריו שאם הציבור מוחל הקטן מוציא את הגדולים, וכיון שלא היה זה עיקר נידונו לא ראה להעיר על ׳דיוק׳ זה, וא״כ אין ראיה בדעת הרשב״א דס״ל להלכה כר׳ יהודה.

ומה שכתב הסמא דחיי שרוב הפוסקים פסקו כר׳ יהודה - לא ראה את כל הראשונים שהזכרנו, דאדרבה רובם פסקו כת״ק.

וא״כ נמצא שהדין פשוט כדעת רוב הראשונים והשו״ע שאין קטן שהגיע לחינוך מוציא גדול במגילה, אלא שבמקום שאין גדול שיקרא יכול הקטן לקרוא לאחרים ויסמכו על הפוסקים שמתירים, אולם כשיזדמן להם גדול יחזרו וישמעו את המגילה מפי הגדול ללא ברכה, וכפי שפסק הכה״ח בסי׳ תרפ״ט אות ט׳ עי״ש.

קטן בהדלקת נר חנוכה דינו כקטן בקריאת המגילה

הנה בהלכות חנוכה כתב השו״ע בסי׳ תרע״ה ס״ג: הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום, ואע״פ שהניחה גדול. ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר ע״כ. ודנו האחרונים האם השו״ע סובר כדעת היש מי שאומר או לא, דאם נאמר שסובר כמותו יקשה הרי בהלכות מגילה כתב שלא מוציא אחרים וכנ״ל, ואם לא סובר כמותו מדוע הביא דעה

זו ובהלכות מגילה לא הביא דעה זו. וכתבו חלק מהאחרונים לחלק בין פורים לחנוכה - עי׳ בחזו״ע חנוכה עמ׳ מ״ט והלאה.

אולם נראה פשוט שאין שום הבדל בין חנוכה לפורים, והמתיר בחנוכה הוא בעה״ט שהוא זה שהתיר בפורים, ומאותו הטעם שהתיר בפורים התיר בחנוכה, משום דס״ל שיש מנהג כדעת ר׳ יהודה וכפי שהביא מהירושלמי שם. אולם האוסרים בפורים אוסרים גם בחנוכה.

והסיבה לשינוי בדברי השו״ע היא כפי שהארכתי לעיל בסי׳ א׳, שבסי׳ תרע״ה העתיק הב״י רק את דברי הר״ן שכתב הדליקה חש״ו אע״פ שהניחה גדול לא עשה כלום. מיהו כתב בעל העיטור דאם הגיע לחינוך מותר והכל תלוי במנהג כדאמרינן בירושלמי דמגילה (פ״ב ה״ה) מכאן ואילך התקינו שיהו קטנים קורים לרבים ע״כ. ובאותה לשון כמעט העתיק בשו״ע, בתחלה את סתם הדברים שחש״ו לא עשה כלום. ויש מי שאומר [׳מיהו כתב בעל העיטור׳] שאם הגיע לחינוך וכו׳. אולם בסי׳ תרפ״ט הטור הביא את העיטור וכנגדו את בה״ג והרא״ש. והב״י הוסיף שם שכ״ד הרי״ף והרמב״ם, ולכן בשו״ע השמיט לגמרי את דעת בעה״ט משום שעמודי ההוראה חולקים עליו, וכפי שהארכנו שם שהשו״ע הוא קיצור של הב״י באותו מקום. ובודאי שהכרעת ההלכה היא כפי המקום שבו נחת יותר להביא את דברי הפוסקים, שבנידון דידן זה סי׳ תרפ״ט, וה״ה בהלכות חנוכה הדין כן, ואין שום חילוק ביניהם, וכפי שפסק בפשיטות המ״ב סי׳ תרע״ה ס״ק י״ג עי״ש.

סיכום

לדעת רוב הראשונים ופסק השו״ע קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא גדול לא במגילה ולא בחנוכה ולא בשאר המצוות, וכן עיקר.

פ. בירור המנהג לקרוא ולפשוט את המגילה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אדר תשפ"ג.

הגאונים והראשונים שסוברים שקורא וכורך כספר תורה

כתב הריצ"ג בריש הלכות מגילה: ואמר **רב נטרונאי** המנהג בשתי ישיבות הקורא מגילה בצבור קורא וכורך כספר תורה. **ורב עמרם** [בסידורו] נמי אמר הכי קורא וכורך כספר תורה ואינו פושטה כאגרת. ואמר **רב האיי** ואנחנא מנהגא דחזינן הקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת. ודכתב מר **רב צמח** בר מר רב (פלטואי) [שלמה] שקורא וכורך כספר תורה לא חזי לן. [וכתב **ריצ"ג**] אנו מנהגנו לקרות ולכרוך כגאונים הראשונים ע"כ[א]. ומבואר שדעת גאוני סורא שקורא וכורך כס"ת, ודעת גאוני פומבדיתא שקורא ופושט כאגרת, ומנהג ספרד הקדום היה כדעת גאוני סורא.

וכדעת גאוני סורא כ"ד **רש"י** בספריו - עי' במחזור ויטרי מהדורת גולדשמיט ח"ב עמ' שע"ה ובמקורות שציין בהערות שם. וכ"כ הרמב"ן בלקוטיו למגלה י"ז ע"א שרבני צרפת ז"ל הצריכו לכרוך כס"ת עי"ש, ונראה שכונתו לרש"י ובית מדרשו הנ"ל[ב]. וכן הסכים **המנהיג** [מהדורת מוה"ק עמ' רל"ט] וז"ל ומתוך דברינו יש לדקדק שאין לפושטה כאיגרת דאין לנו להקל במגילה כ"א בתפירה שאינה מוצאת מכלל ספר תורה שהרי תפורה היא בגידין בשלש אך אם תפשטנה כאיגרת הרי היא מוצאה לגמרי מכלל ס"ת בדבר זה ולכך לא נקט התלמוד להקל בה משום דנקראת איגרת אלא בתפירה לבד שהוא מקיים ספר וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בתשובה לחכמי אראגון שנדפסה בספר המנהיג מהדורת מוה"ק סוף ח"ב עמ' תש"ל עי"ש[ג]. וכ"נ דעת **ראבי"ה** סי' תקס"א שכתב: כתב רה"ג וכו'. ורב צמח פליג ואמר דכורך וכן בשתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל ובכל מקומות ארץ ישראל כורכין כספר תורה עי"ש, ונראה שדעתו כרב צמח. וכ"ה בספר המנהגים **למהר"א חילדיק**: וקורא כמו בספר תורה ו[אינה] פושטה כאיגרת - עי"ש בהערה י"א.

א. הנוסח שהעתקתי הוא עפ"י מה שכתב לוין באוה"ג מגילה עמ' 25 ובהערות שם, ודלא כפי שכתב אפטוביצר בהערותיו לראבי"ה ח"ג עמ' 747 עי"ש, ואין דבריו נכונים - עי' בר"ח מגלה ה' ע"א שהביא את דברי רב צמח ורה"ג, ומדבריו מתבאר שרה"ג 'חולק' על רב צמח ולא 'מסתייע' ממנו.

ב. אלא שיש לתמוה על דבריו שם שכתב בזה"ל: ומכאן אני אומר שהקורא פושט כאגרת ואינו כורך כס"ת 'כמנהג הראשונים' הוא ולא כדברי 'רבני צרפת' ז"ל שהצריכו לכרוך כס"ת ע"כ. הרי שתלה הדבר ברבני צרפת, אולם דבריהם הם דברי גאוני סורא הנ"ל, וגם הריצ"ג העיד שבספרד נהגו כן.

ג. ושם כתב במקום רב 'נטרונאי' גאון - רב 'שלום' גאון. ונראה שט"ס הוא. וע"ע במנהיג בהלכות מגילה שגם שם יש איזה חסרון בחלק מכתה"י בשם של הגאון הנ"ל. והעיקר הוא רב נטרונאי, וכפי שהביאו הגאונים והראשונים הנ"ל.

הראשונים שסוברים שקורא ופושט כאגרת

אולם דעת רוב הראשונים כרה"ג; כ"נ מדברי **הר"ח** במגלה ה' ע"א שהביא את דברי רב צמח ואת דברי רה"ג, ונראה שנוקט למעשה כדברי רה"ג עי"ש. **והרי"ף** במגלה ג' ע"א **והרא"ש** פ"א ה"ז העתיקו רק את דברי רה"ג. **והרמב"ם** בפ"ב הי"ב כתב שכך 'מנהג כל ישראל' עי"ש. וכ"ה **באגדת אסתר** פ"ט בסתמא [כלשון רה"ג] עי"ש. וכן העתיק **הסמ"ג** [עשה דרבנן ד'] עי"ש.

וכן הביא **בעה"ט** דף קי"ד ע"א את דברי רה"ג. וכ"ה בספר **מנהג מרשיליא** עמ' 154 שמנהג לפשוט כאגרת, ורע"ג כתב וכו' עי"ש, הרי שהמנהג במקומו כפי שהביא העיטור, כדעת רה"ג. וכ"כ **המאירי** בדף י"ח ע"ב שאינה צריכה לכרוך כספר תורה אלא שקורא ופושט כאגרת כמנהג הגאונים עי"ש. וכ"כ עוד בדף ה' ע"א שכן מנהג פשוט מדברי הגאונים עי"ש. וכן העתיק **ראמ"ה** במגלה ה' ע"א את דברי הרי"ף ושכ"כ הרמב"ם עי"ש. וכ"כ **הארח"ח** הלכות מגלה אות י"ט ושכך המנהג עי"ש.

וכן שה"ל סי' קצ"ח הביא את מחלוקת רב צמח עם רה"ג וכתב על דברי רה"ג: וכן עיקר וכן מנהג פשוט בישראל עי"ש. וכן **הריא"ז** בפ"א ה"א אות י"ג הביא את דברי רה"ג עי"ש. וכ"ה **בספר התדיר**: ומנהג שהקורא את המגילה קוראה ופושטה כאגרת, וכשיגמור חוזר וכורכה ע"כ. וכ"ה בסידורי איטליה [רומא רמ"ו ועוד] שקורא ופושט כאגרת.

וכן הראב"ן כתב שאע"פ 'שאנו רגילים לפשוט כאיגרת' מצאתי בסדר רע"ג כתוב וכו' עי"ש. וכ"כ בפשיטות **הרוקח** סי' רל"ח הקורא את המגלה פושטה כאיגרת. וכן **האו"ז** סי' ש"ע לאחר שהביא את דברי רב צמח הביא את דברי רה"ג והרמב"ם הנ"ל עי"ש. וכ"כ **האגודה** פ"ב סי' כ"א בשם הגאונים עי"ש. ובקובץ 'צפונות' תש"נ עמ' ח' בפסקים ומנהגים מחכמי אשכנז אות י"א איתא: בפורים פושטין את המגילה כאגרת, ואף **ר' מרדכי במגנצא** עשה כן, אבל ראשי ישיבות אין מנהגן לפושטה ע"כ.

וכ"כ הרמב"ן בלקוטיו לדף י"ז ע"א שהקורא פושט כאגרת ואינו כורך כס"ת, כמנהג הראשונים, ולא כדברי רבני צרפת שהצריכו לכרוך כס"ת עי"ש. **והרשב"א והריטב"א** בדף י"ט ע"א הביאו ראיה לרה"ג מהא דמגילה הכתובה בין הכתובים אם היתה יתירה או חסירה בגובהה קורין בה בציבור דאי לא כי מיחסרא או מייתרא מאי פרסומי ניסא איכא הא גוללה ולא מינכרא מילתא עי"ש. וכ"כ בספר **מצוות זמניות** בשם רה"ג. וכ"כ עוד. וכ"פ הטוש"ע בסי' תר"צ סי"ז ושאר האחרונים.

האם פושטים לפני הקריאה או תוך כדי הקריאה

הנה הלשון של **הגאונים ורוב הראשונים** הוא 'קורא ופושט', ולשון זה מורה שמתחיל לקרוא ותוך כדי הקריאה פושט, דהיינו שאינו גולל את מה שקרא, וכפי שכתבו האחרונים שנביא לקמן.

וכן מתבאר מדברי רבינו **האר"י** בשער הכונות [דרוש א' לפורים] שכתב: וזהו סוד קריאת המגלה 'והתפשטותה בעת קריאתה' לטעם פרסום הנס[ד] עי"ש. וכפי שכבר דייקו הרב עזריאל מנצור במאמרו בקובץ 'זכור לאברהם' תשס"ג עמ' קס"ט עי"ש, וכן בספר דברי שלום [עפג"ן] חלק י"ג עמ' תס"א עי"ש, שכונתו שקוראים 'ותוך כדי הקריאה' פושטים אותה.

אולם התוס' במגלה ד' ע"א כתבו: וכשרוצה לקרות פושט את כולה קודם כאגרת אבל לא גולל וקורא כמו ס"ת עי"ש. וכ"ה בספר מנהגים דבי מהר"ם ב'סדר פורים': ועומד הקורא ופותח את המגילה מתחילתה ועד סופה כדאמרינן נקראת איגרת כו'. ומברך ג' ברכות לפניה עי"ש. וכ"כ מהרי"ל בתשובה סי' נ"ו וז"ל מדקאמרו רבותינו קורא ופושט אלמא בשעת הקריאה תהא דומה לאגרת, ומכאן נהגו הקדמונים לפשטו קודם הקריאה, ואפשר דחובה הוא, ק"ו, אפילו מה שקרא כבר, דמאי דהוה הוה - לא יכרוך, כ"ש מה שקורא בו ע"כ. וכן נהג בעל תה"ד וכפי שכתב הלקט יושר עמ' 158 וז"ל וזכורני שהיה פושט המגילה עמוד על עמוד או ב' עמודים על ב' עמודים כאגרת ואח"כ עשה הברכות וקורא וכורכה אחר הקריאה קודם הברכה שלאחריה עי"ש. וכ"כ האגור סי' אלף מ"ח: ובאשכנז נהגו לפתוח אותה מכל וכל ואחרי כן מתחיל לקרות ע"כ. וכ"כ הרמ"א בדרכ"מ סי' תר"צ אות ה' שכן נוהגים עי"ש.

וגם בספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א כתב כן וז"ל בליל י"ד באדר נוטל החזן המגילה 'ופושטה כלה כאגרת', וכ"כ הגאונים, וראיה לזה וכו' [כדכתב הרשב"א הנ"ל]. ומברך קודם קריאתה ג' ברכות וכו' עי"ש. ומבואר שפושט כולה קודם הקריאה. וכן נראה קצת מדברי ספר מצוות זמניות שכתב: וכתב רבינו האי ז"ל שהמנהג הוא לפשוט את המגלה הקורא אותה כמו שפושטין את האגרת. ואין גוללין אותה עד שישלים לקרותה משום פרסומי ניסא ע"כ. ונראה מדבריו שיש ב' ענינים; הפשיטה 'לפני הקריאה' זה משום שנקראת 'איגרת'. והטעם שאין גוללין אותה 'תוך כדי הקריאה' עד סוף הקריאה זה 'לפרסום הנס'. אולם בדברי הגאונים ושאר הראשונים לא הוזכר ב' ענינים אלו אלא רק משום שנקראת איגרת, וגם מבואר בדבריהם שקורא ופושט וכנ"ל. <u>ויש</u> להדגיש שבדברי הרבנים הנ"ל מספרד אין עדות על 'מנהג' אלא כך דעתם האישית, משא"כ חכמי אשכנז הנ"ל העידו שכך נוהגים במקומם.

והנה הטור בהביאו את דברי רה"ג כתב ש'פושט וקורא' [וכ"ה בבעה"ט ובשה"ל שם].

ד. מה שכתב 'לטעם פרסום הנס' כונתו למה שכתב הרמב"ם בפ"ב הי"ב: קורא ופושט כאגרת 'להראות הנס'. אולם עי' בשנו"ס ברמב"ם פרנקל שם, שבכל כתה"י ליתא למילים 'להראות הנס', וגם בגאונים וברוב הראשונים איתא רק משום שנקראת איגרת. אולם מצאנו כמה ראשונים שכתבו שהטעם הוא משום פרסום הנס; כ"ה במאירי בדף ה' ע"א: מנהג פשוט מדברי הגאונים כשקורין את המגלה להיותם פושטים אותה 'כאגרת לפרסם את הנס' ולא לכרכה כספר תורה ע"כ. וכ"ה בארח"ח אות י"ט: ומנהג להיות קורא ופושט 'כאגרת משום פרסום הנס' עי"ש. וגם בדברי ספר מצוות זמניות מצאנו כן שכתב: ואין גוללין אותה עד שישלים לקרותה משום פרסומי ניסא עי"ש.

וכתב הב"ח שלשון זה משמע שפושטה קודם הקריאה וכדעת מהרי"ל הנ"ל עי"ש. אולם כבר כתב היפ"ל בח"ב סי' תר"צ אות ט' שבקיצור פסקי הרא"ש כתב שקורא ופושט עי"ש. וכבר כתב בשו"ת בית דוד סי' תפ"ה שאף לגירסא שפושט וקורא אין הכונה שפושט את כולה לפני שמתחיל לקרוא אלא שפושט את מה שקרא וממשיך לקרוא וחוזר חלילה עי"ש. וראיה לזה מדברי רב נטרונאי בתשובתו שהובאה באוה"ג מגילה עמ' 25 שנשאל האם הקורא את המגילה 'כורך וקורא' כס"ת או דילמא פושטה כאגרת עד שיקרא את כולה, והשיב 'שכורך וקורא' כס"ת עי"ש. והנה 'כורך וקורא' ודאי שאין הכונה קודם הקריאה אלא שכורך את מה שקרא וממשיך לקרוא וכן הלאה, וא"כ גם למ"ד פושט וקורא הכונה כנ"ל ולא שפושטה לגמרי קודם הקריאה, ודוק היטב.

ומה שכתב מהרי"ל בדעת הרמב"ם [ושאר הראשונים] שכתב[ו] 'קורא ופושט' דהיינו שבשעת הקריאה תהיה כבר פשוטה [וכ"כ בספר אורה ושמחה [ליוורנו תקמ"ו] בדף י"ט ע"א, שפושט כאגרת ר"ל אפילו מה שעתיד לקרות עי"ש] - כבר השואל בשו"ת מהרי"ל שם כתב שמדברי הרמב"ם הנ"ל משמע דקודם הקריאה אינו פושט עי"ש. וכ"כ בפשיטות הב"ח עי"ש. וכן האריכו בשו"ת בית דוד והיפה ללב שם שכך פשטות הרמב"ם ורוב הראשונים. וכ"כ בספר מעשה רוקח על הרמב"ם שם. וכ"כ בספר גור אריה [מנטובא תפ"א] בסי' תר"צ סי"ז וז"ל כתב הלבוש שקודם שיתחיל לקרות פושטה כלה. ולא ידעתי מניין לו, שפשט הדברים הוא שקורא ופושט מה שקורא ע"כ. וכ"כ מהרי"ץ בפירושו עץ חיים על התכלאל [דף קס"ד ע"ב] שכן משמע מדברי הרמב"ם ושכך המנהג עי"ש. וכ"כ השתילי זיתים על השו"ע וכן ברביד הזהב שם עי"ש. ובודאי שכן הוא הנכון בדעת הגאונים והראשונים הנ"ל.

ומה שכתב מהרי"ל שבשעת הקריאה תהא דומה לאגרת - סברא זו צ"ע, דאטו הקורא איגרת דעלמא פושטה כולה קודם הקריאה? ודאי שלא עושים כן, אלא קוראה כדרכו 'ואינו מקפיד לגוללה ולכורכה', וזה מה שכתבו הגאונים והראשונים שלא 'יקפיד' לכורכה כמו ס"ת אלא 'ישאירנה' פתוחה כאגרת. וא"כ אדרבה צורת אגרת היא לא שפותחים אותה קודם לכן אלא תוך כדי הקריאה.

והק"ו שעשה מהרי"ל - כבר כתב הבית דוד הנ"ל שיש בו פרכא, דאדרבה מה שקרא כבר 'שפשט בהיתר' כדי לקרות, הואיל ונפתח בהתר שרי להניחו פתוח לפרסם הנס, אבל מה שלא קרא 'לא יפתח לכתחלה באיסור' עי"ש.

האם פתיחת המגילה לפני הקריאה היא 'חומרא' או 'קולא'

הנה מדברי כמה אחרונים נראה שאף שהבינו שלדעת הרמב"ם והשו"ע וסיעתם הדין הוא לקרוא ולפשוט, מ"מ אין 'מניעה ואיסור' לנהוג כדעת מהרי"ל, לפשוט ולקרוא, ולכן כתבו 'להחמיר' לנהוג כן; כ"כ בספר תהלה לדוד [לחכם מחכמי בבל בשנות תק"ס-תק"ע], בחידושיו על מסכת מגלה ד' ע"א, שהביא את דברי הב"ח והלבוש ואת דברי הגור אריה והבית דוד הנ"ל וסיים: העולה לענ"ד דהנכון לפושטה כולה קודם הקריאה שכן ריהטא דדברי הפוסקים שהביאו הנז"ל עי"ש. הרי שהוא ז"ל סובר שעדיף טפי 'להחמיר' לפשוט

את המגילה לפני הקריאה. וכן מתבאר מדברי הרוח חיים [פלאג"י] סי' תר"צ אות ד' [והביאו להלכה בספר חזו"ע פורים עמ' ע"ה] שכדי לקיים שניהם - הש"צ יפשוט קודם הקריאה והיחידים בתוך כדי הקריאה עי"ש. וכן נקט הבא"ח בפרשת תצוה אות ד' גבי הש"צ שכתב: וצריך להיות פושט אותה כולה ואח"כ מברך עי"ש[ח]. וכ"נ מדברי הכה"ח באות ק"ב שכתב שמדברי השו"ע משמע 'שאין צריך' לפשוט קודם, וסיים בדברי האחרונים שהמנהג לפשוט קודם עי"ש.

אולם מדברי הבית דוד הנ"ל מבואר שלפשוט את המגלה לפני הקריאה זה לא 'חומרא' אלא 'קולא'. וההסבר בזה הוא, שאין להשאיר ספר מכתבי הקודש כשהוא פתוח ללא סיבה וצורך. וזוהי הסיבה שלאחר שקורא בס"ת לפני שמברך צריך לסגור את הספר כמבואר במגלה ל"ב ע"א ובתוס' שם. ובח"א סי' כ"ו הבאתי את דברי רבינו האר"י בשער הכונות שנדפס מכת"י מהרח"ו שכתב בטעם הדבר שיש לכסות את הס"ת במטפחת כשמברכים ברכה ראשונה על התורה כדי שלא יהיה הס"ת פתוח לבטלה וזהו מפני כבוד התורה, ועי"ש מה שכתבתי בזה. ומבואר שאפילו כשמברך על התורה ממש הקפיד בזה. וא"כ כל מקום שאין צורך לפתוח את הספר - אין לפותחו בחנם. וא"כ כיון שהגאונים והראשונים כתבו שצורת האיגרת היא כשהוא 'קורא ופושט', וכפי שכתבנו לעיל - פושט וקורא אין זו צורת אגרת, א"כ הפתיחה לפני הקריאה נקראת פתיחה בחנם, ואין לעשות כן. וזהו שכתב הבית דוד שכשקורא הרי הוא 'פותח בהיתר', דהיינו לצורך הקריאה, אולם לפתוח 'באיסור' היינו קודם הקריאה אין לנו, דהוי פתיחה בחנם לדעת הגאונים ורוב הראשונים. <u>וכבר</u> מדברי השואל בשו"ת מהרי"ל שם מתבאר כן, שהביא את דברי הרמב"ם שבסוף המגלה חוזר וכורכה ומברך ברכה אחרונה, וביאר שאע"פ שגנאי הוא לציבור שישתקו כמבואר במגילה כ"ד ע"א וברש"י שם, והיה מקום לומר שיברכו לפני שכורכים אותה, אולם אדרבה גנאי למגילה שתהא מונחת פתוחה שלא לצורך אחר גמר קריאתה, ע"כ צריך לכורכה אחר גמר קריאתה. אולם אם נאמר שפושטים אותה קודם הקריאה ואין בזה גנאי - גם לאחר הקריאה נברך כשהיא פשוטה כדי שלא יהיה גנאי וטורח לציבור את"ד עי"ש. ומבואר מדבריו שלדעת הרמב"ם וסיעתו יש 'מניעה' לפשוט את המגילה קודם הקריאה ואין זה בגדר 'חומרא' לפושטה קודם הקריאה.

ועוד טעם מצאנו בדברי השו"ג באות ל"ח דכיון דאקרי ספר ואיקרי איגרת יש לה דין איגרת ודין ספר, לכן כשקורא קורא דף ודף ופושט ואינו כורך מה שקורא כס"ת אלא כאיגרת שהיא כרוכה כספר שפושט וקורא, וכדי שלא להשוותה לאיגרת ממש כשגומרה לקרות כורכה ומברך כס"ת עי"ש. הרי שגם לדבריו יש 'איסור' לפושטה מקודם לקריאה, שאז הופכה לאיגרת ממש ולא לספר, וצריך לשלב בין האיגרת לבין הספר.

ח. ובספר עצ"י היע"ר שנדפס בקובץ 'מקבציאל' ל' עמ' קל"ח העתיק את דברי היפ"ל בענין זה, אולם סיים: אבל הרב הגדול ח"ר יוסף חיים נר"ו דרש דכפי האר"י ז"ל צריך לפושטה כולה ואח"כ קורא ע"כ. ומבואר שטעמו של הבא"ח הוא לפי האר"י. אולם עיין לעיל שהעתקנו את לשונו של האר"י והבאנו את מה שדייקו מדבריו המקובלים דאדרבה סבירא ליה שפושט תוך כדי הקריאה.

ובספר דברי ירמיהו על הרמב״ם [מונקאטש תרל״ה] כתב בטעם שצריך לכרוך את המגילה בסופה ואח״כ לברך ברכה אחרונה כדי שהברכה תהיה על קריאת ׳הספר׳ עי״ש. ולפ״ז נראה שכ״ש הברכה הראשונה צריך שתהיה על קריאת ספר ולא על קריאת אגרת, ואם מברך לאחר שפושטה לא בירך על ׳ספר׳.

המנהג בקהלות ישראל בענין זה

הנה מנהג ׳פושט וקורא׳ הוא מנהג אשכנז כנ״ל, אולם בשאר קהלות ישראל לא נהגו כך אלא ׳קורא ופושט׳;

כן היה מנהג **איטליה**, וכפי שנראה מדברי האגור שכתב ׳ובאשכנז׳ נהגו לפתוח אותה מכל וכל וכו׳. והוא היה גם באיטליה, וכנראה ראה ששם לא נוהגים כן, ולכן לאחר שהביא את דברי הגאונים כתב ש׳באשכנז׳ נוהגים אחרת מהעולה מדבריהם וממנהג איטליה שהכיר. וכן מתבאר מדברי הרב גור אריה הלוי שהבאנו לעיל [נפטר בשנת תנ״ז] שהקשה על הלבוש מנין לו שפושט כולה ואח״כ קורא, ומבואר מדבריו שלא היה המנהג כן בימיו אלא כפשט השו״ע שקורא ופושט. **אמנם** בספר פחד יצחק ערך מגילה הביא את דברי הגור אריה הנ״ל וכתב: אבל מנהג פירארה וכל קהלות איטאליה אשר שמעתי שמעם לפושטה כולה קודם קריאה ע״כ. **אולם** נראה שזהו מנהג שהתחדש לאחר פטירתו של הגור אריה הנ״ל, בעקבות דברי הלבוש ושאר חכמי אשכנז, אולם המנהג המקורי לא היה כן וכנ״ל. וכן הוא מנהג **תימן** וכפי שהבאנו לעיל ממהרי״ץ, וכפי שפסק גם השתילי זיתים.

וכ״ה מנהג הספרדים בארצות המזרח וכפי שהעידו הפוסקים לדורותיהם; בספר שכנה״ג [**קושטא**] סי׳ תר״צ הגה״ט אות ה׳ כתב: וראיתי בספר הלבוש כתב, נוהגים לפשוט המגילה כאגרת קודם שיתחיל לקרות. ע״כ. ומשמע לי דבא לאפוקי מהמנהג שאנו נוהגין שפושטין דף ראשון וקורין, וכן שני וכן שלישי וכן כולה על זה הדרך עי״ש. הרי שהעיד בפשיטות שהיו ׳קורין ופושטין׳. וכן העיד היפ״ל [**איזמיר**] בח״ב אות ט׳ שכך מנהגנו עי״ש. וכ״כ בשו״ת בית דוד [**שאלוניקי**] סי׳ תפ״ה שהמנהג הוא שלא לפשוט תחלה כלה אלא להיות פושט והולך מעט מעט עי״ש. וכ״כ השו״ג [שאלוניקי וירושלים] באות ל״ח שכן נהגו עי״ש. וכן העתיק בספר חכמה ומוסר [ענתיבי, **חלב**] באות רמ״ד את דברי הב״ד הנ״ל עי״ש. וכ״ה בספר דרך ארץ הלכות קריאת המגילה אות ב׳ שכך המנהג עי״ש. וכ״כ בספר נהר מצרים [**מצרים**] הלכות פורים אות ד׳ שכך המנהג במצרים וירושלים עי״ש. וכן העיד על כל הנ״ל בספר כתר שם טוב ח״א עמ׳ תקל״ד וז״ל מנהג לונדון ואמסטרדם ואשכנז אחר [נדצ״ל ׳קודם׳] הברכות פושטים המגילה כולה הש״צ והצבור. **אבל מנהג א״י וסת״מ לקרוא ולפשוט**, ומניח פשוט מה שקרא כבר, ואינם פושטים כל גליוני המגילה קודם הקריאה עי״ש.

אמנם בתוניס נהגו לפשוט ולקרוא וכפי שכתב בספר עלי הדס [פורים אות י׳], אולם אין עדות קדומה על מנהג זה אלא עדות של הדורות האחרונים, ולכן אין לראות בזה מנהג קדום שנהגו כן אצלם.

הכרעת ההלכה בענין זה

הזכרנו לעיל שנחלקו חכמי הספרדים בדורות האחרונים האם לדעת הרמב"ם והשו"ע מותר לפשוט קודם הקריאה כדעת מהרי"ל וסיעתו, או שאסור לעשות כן.

והרבה מחכמי הספרדים בדורות האחרונים פסקו שאין לשנות ולפתוח את המגילה קודם הקריאה; כ"כ **הבית דוד** הנ"ל בסוף דבריו שאין לשנות המנהג מפני דברי מהרי"ל שאמר בלשון אפשר עי"ש. והעתיקו דבריו הרבה מהאחרונים ומהם **המגיה בשלמי חגיגה**, ספר **חכמה ומוסר** הנ"ל, ספר **קמח סולת**, **סידור בית עובד** [דף קע"ה ע"ב] ועוד. וכ"כ **השו"ג** הנ"ל שאין לשנות עי"ש. וכ"כ **היפ"ל** הנ"ל שמשמע מדברי השו"ע שאין לפותחה קודם הקריאה וכו' וכן עיקר עי"ש. וכ"כ **הנהר מצרים** שם שאין לשנות עי"ש.

וע"כ נראה, שכיון שהמנהג הפשוט אצל הספרדים בארצות המזרח היה שלא לפשוט קודם וכפשט הגאונים והרמב"ם והשו"ע, ויש מחלוקת האם מותר לשנות ולפשוט קודם או לא - **העיקר הוא שלא לשנות מהמנהג** אלא להשאר במנהגנו המיוסד על דברי גדולי הראשונים והשו"ע, **ולא לפשוט את המגילה קודם הקריאה**, בין הש"צ ובין היחידים.

יורה דעה

פא. גדר מחלל שבת בפרהסיא

פורסם בירחון 'האוצר' אב תשפ"ג.

בגמ' בעירובין ס"ט ע"א מבואר שמשומד לחלל שבתות בפרהסיא דינו כגוי שאוסר את הטלטול במבוי עד שישכרו ממנו רשות עי"ש. ובדף ס"ט ע"ב מבואר שהמשומד לנסך יין והמחלל שבתות בפרהסיא אין מקבלין ממנו קרבן עי"ש. ובחולין ה' ע"א מבואר שהמשומד לנסך יין והמחלל שבתות בפרהסיא שחיטתו פסולה עי"ש. וכתב הרמב"ם בפה"מ חולין פ"א מ"ב ובהלכות עירובין פ"ב הט"ז שישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד ע"ז הרי הוא כגוי 'לכל דבריו' עי"ש. ובספר האשכול ח"ב עמ' 106 הובאו דבריו של הר"י אלרברצלוני בשם גאון [והוא רב סעדיה כמובא בהערה שם] שכתב: כללו של דבר במצות [כגון לברך ולזמן ולבטל רשות וכדומה להן מן המצות] הלך אחר שמירת שבת. ובעריות [לענין קדושין וגיטין וחליצה ומיאונין וממזרות וכדומה להן] הלך אחר הריון ולידה [שהמחלל שבת בפרהסיא נידון כיהודי לענינים אלו] עי"ש. אלא שדנו הפוסקים בגדרי מחלל שבת בפרהסיא בכמה פרטים;

מחלל שבת בפרהסיא שנמנע מלחלל בפני אדם גדול

בגמ' בעירובין ס"ט ע"א איתא: ההוא דנפק בחומרתא דמדושא [שהוא משוי]. כיון דחזייה לרבי יהודה נשיאה כסייה. אמר כגון זה [שמחלל שבת בצינעא] מבטל רשות לרבי יהודה ע"כ. וכתב בספר תורת חיים שם בזה"ל: וא"ת מאי קא משמע לן ש"ס בהך עובדא. וי"ל דאתי לאשמעינן דאע"ג דנפיק ביה לרה"ר בפרהסיא לפני כל אדם ולא כסייה אלא לפני רבי יהודה נשיאה שהיה בוש לפני הנשיא, אפ"ה מבטל רשות, 'דכיון דכסייה מיהא לפני הנשיא - מחלל שבת בצנעה קרינן ליה' ע"כ. והביאו הא"ר בסי' שפ"ה, ושם כתב 'בש"ס מבואר וכו" עי"ש. הרי שנקט כן בתור הפשט הפשוט בגמ'. והביאוהו המ"ב [בסק"ו] והכה"ח [באות י'] להלכה.

אולם בספר **יד דוד** על עירובין שם כתב על דברי התורת חיים בזה"ל: ובאמת אינו נראה כן, דא"כ נתת דבריך לשיעורים. ועוד דבפרהסיא הוי בפני עשרה מישראל, וא"כ כל שעשרה יודעים מה בכך שיבוש בפני אדם חשוב. ולכן נראה דאי לפר"י דבחצר הוה - י"ל דבחצר דלא דיירי ביה ישראלים. וגם לפי' ר"ת דבר"ה הוה - אפשר במקום דלא שכיחי ישראלים. והגמרא הביאה הך מעשה לאשמועינן דר"י נשיאה נמי סבר כהך שינויא דמחלק בין צנעה לבפרהסיא, ולא כתירוץ הראשון דמגיה המשנה כנראה דאינו מחלק. ועיין תוספת שבת [שם סק"ה] ע"כ. והתוספת שבת הנ"ל כתב שהפוסקים לא הזכירו דבר זה, ועי"ש שהאריך בזה. אולם הדברים מפורשים יותר בדברי הראשונים שם כדברי היד דוד שהנידון שם לא היה מיוחד בנשיא אלא שכך היה המעשה, אולם אה"נ מכסה בפני כל אדם ולכן לא הוי מחלל שבת בפרהסיא;

ז"ל הריטב"א שם כסייה וכו' פי' וגלי דעתיה שאינו מחלל שבתות בפרהסיא עי"ש.

וכן מתבאר מדברי **הרשב"א** שם **ותוס' הרא"ש** במו"ק י"ב ע"ב עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הר"ח** שכתב כסייה להאי חומרתא כלומר נתבייש ממנו, אמר כגון זה שאינו מחלל שבת בגילוי פנים יכול לבטל רשות עי"ש. וכבר כתב לנכון הבני ציון בסי' שפ"ה שכונתו שכשיצא לשוק לא היו עשרה בנ"א וכשראה את ר' יהודה נשיאה כיסה מפניו, ואין זה משום אדם גדול עי"ש. **והמאירי** בחידושיו שם כתב וז"ל כגון זה מבטל רשות דמשמר שבתו בשוק הוא עי"ש, ומבואר שאין זה דוקא בפני אדם גדול אלא שאינו מחלל שבת בפרהסיא.

וכ"ה יותר מפורש בחידושי **ר' ידידיה** למו"ק י"ב [המיוחס לתלמיד ר"י מפאריש] וז"ל והאי גברא נמי הוא מחלל שבתות בצנעא דנפק בחומרתא דמדושא אבל לא בפרהסיא שהרי כסהו 'כשראה בני אדם' עי"ש. וכ"ה הלשון בחידושי **גור אריה** למהר"ל מפראג בעירובין ס"ט וז"ל כלומר אם הוא מכסה אותו דבר איסור 'כאשר רואה בני אדם' אע"ג דאפשר שיהיו הבריות רואין, שאין יכול לשמור כ"כ שלא יהיה רואים אותו כלל דהא ר"י נשיאה ראה, וה"א דכה"ג לא נקרא משמר שבתו בשוק רק אם עובר בצנעא קמ"ל וכו' עי"ש.

וא"כ כיון שמפורש בדברי ר' ידידיה שלא כחידושו של התורת חיים, וכן נראה גם מדברי שא"ר הנ"ל, **נראה שהעיקר הוא שכל שמחלל בפני עשרה מישראל הוי מחלל שבת בפרהסיא לכל מילי**, אף אם לא היה מחלל שבת בפני נשיא או שאר אדם חשוב.

האם צריך שיעידו עליו עדים כדי שיחשב מחלל שבת בפרהסיא

בשו"ת מהר"י אסאד יו"ד סי' נ' כתב דבעינן דוקא שיעידו בפניו ובפני בית דין שחילל בפני עשרה מישראל, וללא זה לא חשיב מחלל שבת בפרהסיא עי"ש. והביאו בשו"ת יבי"א ח"א יו"ד סי' י"א אות ט"ו, והביא את מחלוקת האחרונים בענין זה, וצירף סברא זו לסניף עי"ש.

אולם בשו"ת יבי"א ח"ב יו"ד סי' י' כתב בזה"ל: אכן ידידי הרב הגאון המפורסם ר' בצלאל ז'ולטי שליט"א, העיר לי בזה מדברי הרמב"ם (הנד"מ בניו יורק תש"ז, פ"ג מה' ממרים ה"א) וז"ל: מי שאינו מודה בתורה שבע"פ וכו', ה"ז בכלל האפיקורסים, ומיתתו בכל אדם. (ה"ב) מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבע"פ מורידין אותו ולא מעלין, והרי הוא כשאר כל האפיקורסים, והאומרים אין תורה מן השמים, והמוסרים והמומרים. שכל אלו אינם בכלל ישראל, **ואין צריכים לא עדים ולא התראה ולא דיינים** אלא כל ההורג אחד מהם עשה מצוה גדולה והסיר המכשול. עכ"ל. [וכ"ה בדפוס ברלין]. מבואר יוצא מד' הרמב"ם, שלא כד' מהר"י אסאד, שאפיקורוס ומומר וכיו"ב א"צ עדים והתראה וב"ד עכ"ד ודפח"ח. ונראה שהגירסא הנ"ל לא היתה למראה עיני קדשו של הגאון מהר"י אסאד, כי בכמה דפוסים נשמט לשון זה מפני הצנזורא עכ"ד. וא"כ נראה שאין לצרף סברא זו כלל, דנסתרת היא מדברי הרמב"ם הנ"ל. **ופלא** שבספר כה"ח יו"ד קי"ט אות ל"ט הביא הרב זצ"ל את מחלוקת האחרונים הנ"ל וצירף סברת מהרי"א הנ"ל,

אף שבח"ב שנכתב כמה שנים קודם הכה"ח כבר ראה את דברי הרמב"ם, ודחה את דברי מהרי"א וכנ"ל.

אי בעי שיראו עשרה כאחד את העבירה

הכה"ח בסי' שפ"ה אות י"א הביא בשם הש"ך ביו"ד סי' קנ"ז סק"ד גבי הדין של יהרג ואל יעבור אם אומרים לו לעשות עבירה בפרהסיא, שא"צ שיראו אלא גם כשיודעים מהעבירה וכדמוכח מאסתר עי"ש. ועי' בדרכ"ת בסי' קנ"ז אות כ"ג שהביא מדברי האחרונים שכ"ה בפירוש בשו"ת התשב"ץ [ח"א סי' קמ"ח] וברדב"ז [ח"ד סי' צ"ב] עי"ש. ויש להוסיף שכ"ה להדיא בריטב"א פסחים כ"ה עי"ש. וכן המאירי בסנהדרין ע' ע"ב כתב וז"ל ולא שצריך בפני עשרה אלא בידיעת עשרה שהרי אסתר לא בפני עשרה היה אלא שכלם היו יודעים בכך או שמא רואים היו בשעה שהיו מולכין אותה ע"כ. ומבואר בהסברו הראשון [שנראה שנוקט כמותו] שידיעה מספיקה וכדעת הריטב"א והרשב"ץ והרדב"ז. וכן מתבאר מדברי הר"י מלוניל שם שכתב וז"ל אבל בפרהסיא 'שיֵדעו' לעשרה ישראל מוטב שיהרג וכו' עי"ש. ולפ"ז ה"ה לחילול שבת בפני עשרה שג"כ לא צריך שיהיו כולם רואים את העבירה בשעת עשייתה אלא מספיקה ידיעתם לזה.

והנה מדברי הר"י מלוניל הנ"ל מבואר שלא רק כשיודעים בשעת העבירה עצמה עשרה מישראל אלא אפילו אם ידעו מזה בעתיד חשיב פרהסיא, וכ"כ האחרונים מדנפשייהו ומהם התבואות שור בסי' ב' וז"ל בפני עשרה מישראל או שהדבר מפורסם וידע שיתפרסם עי"ש. וכן העתיק הפמ"ג שם. וכ"כ בשו"ת שו"מ רביעאה ח"א סי' מ"ו עי"ש, ובספר שבילי דוד יו"ד קט"ו סוף אות א' ע"ש, ובסנהדרי קטנה ע"ח ע"ב עי"ש, ובעמודי אש [אייזינשטיין] דף ל' ע"ד עי"ש.

ויש להוסיף עוד את דברי הר"ב תפארת יעקב לחולין דף מ"ב ע"א מדפי הספר שצידד דהך פרהסיא המוזכר גבי חילול שבת שנעשה מומר אינו כמו פרהסיא דקידוש השם שצריך עשרה רואין בשעת קידוש השם אלא כל שעושה בפני רואין ויתפרסם הדבר חשוב מומר לכל התורה כולה ולא בעינן עשרה, ורק באופן שעשה בצינעא בפני עצמו ופתאום באו עליו וראו שעבד ע"ז או חילל שבת לא חשיב פרהסיא עי"ש.

אמנם בשו"ת בנין ציון סי' ס"ד וכן הגרע"א בתשובה שנדפסה בחידושיו לע"ז כ"ו ועוד, כתבו שצריך עשרה יחד עי"ש. ובשו"ת יבי"א שם באות כ' צירף דבריהם לספק עי"ש. אולם לפי האמור אין זה נכון, דזהו נגד הראשונים וגדולי האחרונים. **והעיקר כדבריהם שאף שיֵדע לעשרה מישראל ויודע מזה חשיב מחלל שבת בפרהסיא.**

מי שעושה קידוש, האם מפקיע ממנו שם מחלל שבת בפרהסיא

כתב בשו"ת בנין ציון החדשות סי' כ"ג שמי שמתפלל ומקדש בשבת לא חשיב מחלל שבת בפרהסיא משום שמודה בבריאה ובבורא ע"י התפלה והקידוש עי"ש, והמנח"א ח"א סי' ע"ד חלק עליו - עי' בשו"ת יבי"א שם אות י"ב וט"ז שהביא דברי הפוסקים

בזה. ובסברא נראים דברי המנח"א, דהא זה שמתפלל ומקדש נראה שהוא כעוף המצפצף ואינו מבין מה אומר אלא מצות אנשים מלומדה, דהא אומר רצה נא במנוחתנו וכו' וינוחו בו כל ישראל וכו' ואין הוא נח, ועוד שאומר ברוך אתה ה' מקדש השבת, ואם חשב והבין מה אמר - איך מחלל את מה שה' קידש, אלא ע"כ שאין תפלתו וקידושו ראיה להודאה בבורא ובבריאה אלא שעושה כן להשקיט מצפונו וכדומה, ולכן סתמו בזה הגמ' והראשונים שהכל תלי בחילול במלאכות ולא בקידוש.

מחלל שבת בפרהסיא באיסור דרבנן אי חשיב כגוי או לא

הכה"ח ביו"ד סי' ב' אות נ' הביא בקצרה את מחלוקת האחרונים בענין זה, שדעת הבית הלל דחשיב כגוי והביא ראיה מעירובין ס"ט ע"א לפירוש התוס' שם, וכפי שנפסק להלכה באו"ח סי' שפ"ה עי"ש. והפר"ח בקונטרס אחרון שם דחאו וס"ל שרק לענין עירוב כן הוא אבל לשאר דינים אינו כגוי עד שיחלל באיסור תורה עי"ש, וכן הסכימו רוב האחרונים.

אולם מדברי **הריטב"א** בעירובין שם מבואר כדעת הבית הלל וז"ל 'ושמעינן מהכא' דמשומד לחלל שבתות מיקרי אפילו בעבר איסורא דרבנן דהכא דרך מלבוש הוציאה וכו' וליכא אלא איסור דרבנן עי"ש, וכבר כתב הצ"צ ביו"ד סי' א' דף ב' ע"א שלשון זה נוטה כדעת הבית הלל עי"ש, וכונתו ברורה דהא הריטב"א כתב דשמעינן מיניה דמשומד וכו', ומבואר שכונתו ללמוד מזה לכל דיני התורה ולא רק לדיני עירוב. וכן הבין בפשיטות **הרדב"ז** בתשובתו על הקראים בסי' תשצ"ו [וכן בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' מ"ג] שכיון שהקראים האידנא אינם יראים מן החכמים - מחללי שבתות בפרהסיא נינהו, ובהדיא אמרו [תוס' בעירובין ס"ט ע"א] באותו דיבור [כאן במומר] דחשוב מומר אפילו במילי דרבנן עי"ש, ומבואר שלמד מדברי התוס' שם לשאר דיני התורה ולא רק לעירוב.

והנה בספר דברי שאול יוסף דעת ביו"ד סי' ב' [והובא בשו"ת יבי"א ח"א יו"ד סי' י"א במילואים] הביא את דברי הב"י באה"ע סוסי' מ"ב בשם מצאתי כתוב [והיא תשובת זכרון יהודה לבן הרא"ש סי' פ"ב] שכתב וגם על חילול שבת אם עבר על מוקצה או אפילו על הוצאה ברה"ר בזה"ז אינו פסול לעדות אלא מדבריהם, ומבואר שגם בחלול שבת - כל שהוא מדבריהם לא הוי מומר עי"ש. <u>אולם</u> דבריו צ"ע, דהתם לא מיירי מדין חילול שבת 'בפרהסיא' אלא מדין פסול עדות דסגי לפוסלו אף שראוהו מחלל 'בצינעה', וע"ז קאמר שכיון שחילל בדרבנן לא נפסל אלא מדרבנן וכמבואר בחו"מ סי' ל"ד, ולכן א"א לפסול את הקידושין מהתורה, אבל לענין חילול שבת בפרהסיא אין ראיה כלל.

ויש להוסיף עוד דהנה לענין משומד להכעיס כתב המאירי בהוריות י"א [עפ"י הסוגיא שם, וכן בריש חולין] וז"ל וכל שהוא להכעיס במצוה מד"ס יראה מכאן שאינו בכלל משומד להכעיס, ומ"מ בכלאים דרבנן הואיל ועבירה זו מפורסמת ונעשית לעיני השמש דינו בה כמשומד להכעיס בדבר שהוא מן התורה וכן כל כיו"ב עי"ש. והנה לדבריו בעבירה מפורסמת ונעשית לעיני השמש חשיב משומד לכל התורה בעושה להכעיס אף בדרבנן, וא"כ ה"ה גם במחלל שבת בפרהסיא אף לתיאבון שדינו כדין עושה להכעיס וכפי שכתב

הכס״מ בהלכות איסורי ביאה פי״ג הי״ז עי״ש. אולם אין מכאן סתירה לדעת הריטב״א וסיעתו שכשאין עבירה זו מפורסמת לא הוי משומד לכל התורה, דאפשר ששבת חמירא טפי ובעיקר משום שעושה את העבירה בפרהסיא - אף בדרבנן חשיב משומד לכל התורה משא״כ בעבירה אחרת תלוי אם היא מפורסמת או לא, ועכ״פ בעבירה מפורסמת אף שהיא מדרבנן - לכל הדעות חשיב משומד לכל התורה כולה.

וא״כ נראה שלמעשה אע״פ שרוב האחרונים הסכימו עם הפר״ח - העיקר כדעת הבית הלל וכמפורש בריטב״א ובדרדב״ז וכך הם פשטות הדברים **שאף מחלל שבת בפרהסיא באיסור דרבנן חשיב משומד לכל התורה כולה**. ובעיקר בזמננו שמדברים בטלפון או נוסעים באופניים חשמליות וכדומה שלפי חלק גדול מהפוסקים הם איסורים דרבנן - בודאי דחשיבי משומד לכל התורה כולה דהא מפרסם איסוריה וכנ״ל. וכן נקט **השד״ח** בח״ג עמ׳ 14 [מערכת המ׳ כלל פ״ו] עפ״י דברי הריטב״א הנ״ל, שהביא את דברי **הערוך השולחן** ביו״ד סי׳ ב׳ אות ט״ז שכתב: יש מי שאומר דחילול שבת בדרבנן אינו נעשה עבריין, ׳ולא נראה כן׳ ע״כ. וכתב השד״ח: ולא ביאר למה לא נראה כן אחרי שכ״כ הרבה רבנים. ואולי ראה דברי חידושי הריטב״א הנ״ל שדבריו נוטים לסברת הרב בית הלל, ואחרי שרבני האחרונים לא ראו דברי הריטב״א תפס הרב יצ״ו כמותו, שיש לנו לומר שאם האחרונים היו רואים דבריו היו חוזרים בהכי עכ״ד. ונראה שזוהי גם הסכמת השד״ח, דסברא ברורה היא שההלכה כהריטב״א כנגד דברי האחרונים.

בכמה פעמים נעשה משומד לחלל שבתות

נחלקו בזה הראשונים; הדרכ״מ ביו״ד סי׳ ב׳ אות ג׳ כתב: **במרדכי** ריש חולין (סי׳ תקע״ג) כתב וז״ל ואף אם עבד עבודה זרה פעם אחת או חילל שבת אם אינו מפקיר עצמו לחזור ולכפול ולעשות בפרהסיא אין שחיטתו אסורה בדיעבד וכו׳ ועי״ש. וכן הוא שם **בתוספות** (יד. ד״ה השוחט). וכ״כ **רי״ו** נתיב ט״ו ח״ב אות ה׳ (קט״ז ע״א) ע״כ. ויש להוסיף שכ״ה בפסקי תוס׳ שם להלכה. וכ״ה גם **בתוס׳ הרא״ש** בדף י״ד וכן בדף מ״א שעד שיעבוד פעמיים לא נעשה משומד עי״ש. וכ״ד **הרשב״א** בתשובה ח״ז סי׳ קע״ט בשם **ר׳ יונה** [והובא בב״י בסי׳ קי״ט] וז״ל וענין חלול שבתות או מי שעבר ע״ד רבותינו לדעתו או שהוא עובד ע״ז שהוא מוחזק בו ג״פ אבל בפעם אחת או שתים אינו עושה יי״נ, ובפני עשרה צריך שיחלל עי״ש. וכ״ד **ספר הבתים** שערי עירובין ש״ג וז״ל יש מי שכתב מה שאמרנו שמחלל - שבתות הרבה אבל במחלל שבת אחת בלבד אינו משומד בכך וזהו שאמרו מחלל ׳שבתות׳ בפרהסיא, ודבר של טעם הוא זה ע״כ. ומקורו הוא מדברי **המאירי** בעירובין ס״ט ע״א שכתב כן עי״ש. וכ״כ התוס׳ בעירובין ס״ט בשם **ר״י** עי״ש, וכ״ד **הריטב״א** שם וז״ל ועוד דמשום דחלל שבת פעם אחת אין אדם נעשה מומר דא״כ כל העושה עבירה במזיד יהיה מומר לאותו דבר והא ליתא שאין מומר אלא הפורק עול הדבר ההוא מעליו ורגיל לעבור בו תמיד עי״ש, וכן הרשב״א שם הב״ד תוס׳ עי״ש.

מאידך, הדרכ״מ שם ציין לסי׳ י״א שהביא הב״י בשם **הרמב״ם** שהשוחט בשבת במזיד שחיטתו פסולה, ובדרכ״מ שם ביאר משום שהוא נעשה משומד עי״ש. ויש

להוסיף שכן מפורש בפה״מ לרמב״ם שם, וכן מתבאר מדברי **הרמב״ן**, **הרא״ה**, הרשב״א, המאירי **והר״ן** שם שכבר בפעם אחת נעשה משומד עי״ש. אולם בדברי הרשב״א והמאירי צ״ל שכתבו כן רק דרך משא ומתן אבל אליבא דאמת לא ס״ל כן אלא בפעם אחת לא נעשה משומד, דהא המאירי כתב כן לפסק הלכה בעירובין בצורה ברורה, וכן העתיקו ספר הבתים הנ״ל, אולם בחולין כתב כן דרך משא ומתן ולא נחית להלכה למעשה, וכן הרשב״א בב׳ מקומות - גם בעירובין וגם בתשובה הנ״ל בשם ר׳ יונה כתב דלא סגי בפעם אחת, ולכן נראה יותר בדעתם דס״ל דלא סגי בפעם אחת אלא לפחות בפעמים או שלש.

והכה״ח שם באות מ״ח הביא את דברי רוב האחרונים שהסכימו דסגי בפעם אחת לעשותו משומד עי״ש. ולפי האמור אדרבה **דעת רוב הראשונים דלא סגי בפעם אחת אלא לפחות בפעמיים**, ולכן נראה שגם כאן העיקר כדעת הבית הלל שהביא הכה״ח שם שנקט כן, שרוב הראשונים מסייעים לו.

והדין הנ״ל הוא גם במשומד להכעיס בשאר עבירות וגם במשומד לע״ז ולחילול שבת לתיאבון, שבכולם המחלוקת היא אותה מחלוקת והעיקר שרק בפעמיים לפחות נעשה משומד לכל התורה כולה.

האם חילונים שבזמננו נקראים תינוקת שנשבו

בגמ׳ בשבת ס״ח ע״ב מבואר לדעת רב ושמואל שתינוק שנשבה לבין הגוים ולא ידע שבת מעולם וחילל שבתות הרבה - מביא חטאת אחת על כל השבתות עי״ש. וכ״פ הרמב״ם בהלכות שגגות פ״ב ה״ו: תינוק שנשבה לבין העכו״ם וגדל והוא אינו יודע מה הם ישראל ולא דתם ועשה מלאכה בשבת ואכל חלב ודם וכיוצא בהן, כשיודע לו שהוא ישראל ומצווה על כל אלו חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה וכן כל כיו״ב ע״כ. ומבואר שכל עבירותיו הם בגדר ׳אונס׳, ורק מביא קרבן אחד על כל שם עבירה שעשה בחייו. וכ״כ עוד הרמב״ם בפ״ג מהלכות ממרים ה״ג שתינוק שנשבה לבין הגויים הרי הוא כאנוס ואין בו דין מורידין ולא מעלין עי״ש.

אלא שנחלקו הראשונים מה הדין באדם שנמצא בין היהודים ורואה דתם ומנהגם, ויודע שהוא יהודי, אלא שאביו חינכו בכפירה לדת, האם גם הוא חשיב כתינוק שנשבה לבין הגוים, כיון שכך חונך על פי אביו, או שכיון שיודע שהוא יהודי - לא חשיב אנוס;

דעת הרמב״ם בחיבור ובפירוש המשנה ריש חולין

הרמב״ם בפ״ג מהלכות ממרים ה״ג גבי דין מורידין ולא מעלין האמור באפיקורסים ומינים כתב בזה״ל: בד״א באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו, אבל **בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס, ואעפ״י ששמע אח״כ שהוא יהודי וראה היהודים**

ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגן ע״כ. וכתב הכס״מ שכ״כ בפה״מ ׳בפ״ק דחולין׳ ע״כ. וכ״כ עוד בב״י ביו״ד סי׳ קנ״ט בזה״ל: ולענין הקראים נראה לי דלהרמב״ם ׳בפירוש מתניתין קמייתא דחולין׳ דחשיב להו כתינוק שנשבה בין הגוים אין להם דין משומדים ואסור להלוותם ברבית וכו׳ עי״ש. והש״ך בנקה״כ שם כתב שלא מצא כן בפה״מ בחולין עי״ש. וכן הקשה באורך המל״מ בפ״ה מהלכות מלוה ה״ב, וכתב שצ״ל בב״י ׳בפ״ג מהלכות ממרים׳ עי״ש. אולם אין דבריו נכונים, שהרי בכס״מ הנ״ל כתב על דברי הרמב״ם שכ״ה בפה״מ פ״ק דחולין. <u>והאמת</u> שכבר ציינו ברמב״ם פרנקל שם שכ״ה בהגהת דפוס נאפולי רנ״ב בפה״מ שם, והוא מהדו״ב של פה״מ, וכן נדפס בתרגומים החדשים של הרב קאפח והרב קורח, וז״ל דינם לענין ההריגה ׳**כלומר המתחיל את השיטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת**׳ כדין המינים וכו׳ אבל המינים והצדוקים והביתוסים לכל שינוי שיטותיהם ׳**הרי כל מי שהתחיל אותה שיטה תחלה**׳ ייהרג וכו׳ ׳**אבל אלו אשר נולדו בדעות אלו וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגויים שכל עבירותיו שגגה כמו שביארו אבל המתחיל הראשון הוא מזיד ולא שוגג**׳ ע״כ. ולזה כיון הב״י והכס״מ.

ובעצם הדין נראה שכן ס״ל לראבי״ה וכמו שכתב הדרכ״מ ביו״ד בסי׳ קנ״ט אות ב׳ בביאורו השני שהוא העיקר, דראבי״ה בסוף סימן קנ״א ס״ל שמשומד להכעיס מותר להלוותו ברבית עי״ש, ואעפ״כ כתב בספרו אביאסף, וכפי שהביא המרדכי ביבמות סי׳ ל״ט, שלבן המשומדת אסור להלוות ברבית, וע״כ דס״ל שבן המשומדת דינו כתינוק שנשבה.

בירור כונת הרמב״ם ושיטתו בענין זה

והנה הרדב״ז בפירושו על הרמב״ם שם כתב וז״ל נראה דמש״כ רבינו ענין תינוק שנשבה ללמד זכות על הקראים אבל הנמצאים בזמנינו אם היה אפשר בידינו להורידן מצוה להורידן שהרי בכל יום אנו מחזירין אותן למוטב ומושכין אותם להאמין בתורה שבע״פ והם מחרפים ומגדפים את בעלי הקבלה ואין לדון את אלו בכלל אנוסין אלא כופרין בתורה שבע״פ, וכבר הארכתי בתשובת שאלה על ענינם ע״כ. ותשובה זו היא בסוף ח״ב בסי׳ תשצ״ו להשיב על מהר״ש חכים, ונעתיק חלקים קטנים הנוגעים לענייננו; וכ״ת מפני שכתב הרמב״ם שאלו אנוסים וכו׳ הרי הוא ז״ל כתב אין ממהרין להורגן משמע שאם הזהירו אותם ועדיין עומדים במרדן הורגין אותם אם ידינו תקיפה וכו׳ ובהמשך כתב גבי הסתירה בין פה״מ בחולין לחיבור בהלכות ממרים [שהרבה מהאחרונים הקשו זאת ותרצו בדרכים שונות, ולהאמור לק״מ, דבמהדו״ב באמת תיקן הרמב״ם והוסיף זאת וזה ממש דבריו בחיבור] כי מש״כ בפה״מ איירי באותן שהחזרנו אותם לאיתן התורה והתרינו בהם כמה פעמים ולא אבו שמוע ומש״ה הרי הם כנכרים גמורים לענין שחיטה וכמינין גמורים לענין הריגה וכו׳, וז״ש בהלכות ממרים שאין ממהרים להורגן תידוק מינה שאם התרו בהם כדי שיחזרו לאיתן התורה ולא אבו שמוע כאשר אנו עושים לאלו הקראים בכל יום ויום ואדרבה מפקרי טפי משמע שהורגין אותן וכ״ש ששחיטתן אסורה ויינם אסור וכו׳,

ובהמשך הוסיף עוד שאם ברי לן שאינו טועה אלא מזיד ופושע וכופר בדברי רז״ל ומפקיר כנגדם אפשר שלא אמרה הרב ז״ל [הרמב״ם], ואפילו אמרה אין שומעין לו כנגד החולק [היינו הר״ש שנביא לקמן], ואני איני כדאי לחלוק ובדבר הזה איני שומע לו אם בכה״ג אמרה, שהוא אינו אוכל משחיטתי אפילו הוא עומד על גבאי ואיני אוכל משחיטתו עיש״ב.

והרבה אחרונים כתבו כדברים אלו כ״א בסגנון שונה - עי׳ במבי״ט סי׳ ל״ז, שו״ת באר מים חיים סי׳ מ״א, גו״ר כלל ב׳ סי׳ ל״א, מהריק״ש סי׳ ל״ד ועוד רבים. וגם מהרמב״ח בשו״ת קול גדול סי׳ כ״ז כתב כן, אלא שהוא עמד על לשון הרמב״ם שאע״פ ששמע שהוא יהודי וראה היהודים ודתם אעפ״כ נקרא תינוק שנשבה, שלכאורה הוא דלא כהרדב״ז וסיעתו הנ״ל, וכתב דהיינו ששמע שמועה בעלמא שהוא יהודי וראה ׳מעצמו׳ היהודים ודתם וכו׳ אבל אם התרו בו כולם שוים לרעה התינוק שנשבה עם הקראים דהורגים אותם ולא מולים וכ״כ בפה״מ בריש חולין וכו׳ עיש״ב [ולא ראה פה״מ מהדו״ב וכנ״ל].

אולם בדברי הרמב״ם בפה״מ מהדו״ב הנ״ל מפורש שכל העבירות שהם עושים דינם כשוגג ואף שעושים במזיד כיון שהם אנוסים, וכן מתבאר מדבריו בחיבור. וגם מדברי הב״י ביו״ד סי׳ קנ״ט ובאו״ח סי׳ שפ״ה מבואר שהבין כך לגבי רבית ולגבי עירוב שהם חשיבי כשוגגים ולא כמזידים [ודלא כרדב״ז והמבי״ט ועוד]. ובאמת שכן מתבאר להדיא מדברי הרשב״ש בסי׳ פ״ט וז״ל אבל י״ל שדברי הרמב״ם הם בשהכיר היהודים וראה אותם ודתם ולא היה שם מי שיבינהו אמיתת הדת ׳והוא אינו מכיר בה שהיא אמת׳, אבל ׳אם מכיר בה שהיא אמת׳ ולא חזר עליה בלא ספק שמן המורידין הוא כיון שהכיר האמת, דאם לא הכיר האמת - ליביה אנסיה וחשב שאינה אמת, אבל אחרי שהכירה ומודה בה שהיא אמת אין שם אונס כלל ומשומד גמור הוא, וכן מורה לשונו שכתב שהדיחו אותם אבותם וכו׳ משמע דוקא שהדיחום אבותם וגידלום על המינות שזהו אנוס הוא וכו׳, וכל אדם מאמין בדברי אביו יותר ממאה איש מחמת שחושב שאין אביו רוצה שיאמין בשקר אלא באמת וכו׳ אבל מי שמכיר דת אבותיו ולא הדיחוהו אבותיו להאמין אותו טעות אבל כולם יודעים שדת משה היא אמיתית ואינו שב אליה אינו אנוס כלל ע״כ עי״ש. ומפורש בדבריו כמה פעמים שרק אם הכיר בדת משה שהיא אמת ואינו שב ה״ז משומד אבל אם לא הכיר בה מחמת שמאמין לדברי אביו יותר ממאה איש שניסו להחזירו למוטב עדיין הוא בגדר אנוס וגם ע״ז מיירי הרמב״ם.

ובאמת שגם בסברא נראה כן וגם מדברי הרמב״ם גופיה נראה כן שלא חילק כלל בזה, ונראה שגם בזמנו הקראים היו נגד התורה ולומדיה והיו מנסים להשיבם בתשובה וכו׳ ולא התחדש זה בזמן הרדב״ז ודעימיה, וכן הב״י אף שהיה בתקופתם ובמקומם כתב והעתיק את דברי הרמב״ם והסכים כן. ואף מדברי הרדב״ז מתבאר שיותר הוא ס״ל כן מאשר שכן דעת הרמב״ם וניסה להעמיס כן ברמב״ם, ואפשר שגם דעת שאר האחרונים הנ״ל כן היא אלא שרצו להעמיס כן בדברי הרמב״ם שלא יסתור דבריהם. אולם העיקר ברמב״ם הוא כדעת הרשב״ש והב״י, ואף אם הוא כופר ברבנים וכד׳ נראה שא״א לדונו כמזיד אלא כשוגג וכאנוס דהא כך חונך וגדל.

דעת רוב הראשונים שמי שהכיר את דת היהודים לא חשיב תינוק שנשבה

הרמב"ן בב"מ ע"א ע"ב דן על בן המשומדת שמותר להלוות לו ברבית כדין המשומד עצמו וכתב: ואם נפשך לומר התינח משומד עצמו, בן המשומדת שוגג הוא והוה ליה כקטן שנשבה לבין הגויים ואתה מצווה עליו להחיותו, לא דמי דאילו התם לא ידע כלל, אבל כאן כיון דידע ושביק תורת ישראל ומדבק בע"ז ובחוקות הגויים הרי הוא משומד גמור ומורידין ולא מעלין ע"כ. וכ"כ הר"ן בחידושיו והנימוק"י שם. ונראה שמקור דבריהם הוא תשובת ר"י המובאת בשה"ל דין ריבית ממשומדים סי' מ"ו שכתב בזה"ל ואם נפשך לומר, שאותו בן המשומדת שוגג הוה, והוה ליה קטן שנשבה לבין הגוים, ואתה מצווה להחיותו. לא היא, דקתני שנשבה לבין הגוים וכו', היינו דוקא בזמן שאינו מכיר תורת ישראל והולך לו אחרי חקות הגויים, אבל המדובק בדרכי האומות ונחשב מהם ונטמע בהם ועובד ע"ז ומניח תורת ישראל לגמרי, הרי הוא גוי גמור לכל דבריו, אפילו לענין שלא להחיותו עי"ש[א]. וכ"ד ר' שמשון המובא באורך בשו"ת המבי"ט סי' ל"ח ובקצרה בשו"ת הרדב"ז סי' תשצ"ו [נדפס בסוף ח"ב] וזת"ד ששאלתם אם מותר להתחתן עם הקראים ולהתגאל בפת בגם או לא. הא לא צריכה רבא וכו' ואלו הקראים המחללים את המועדות כאלו מחללים שבתות וכאלו כופרים בכל התורה כולה ויינם יי"נ כמומרים וכו' וכ"ש שאסור לשחוט להם ואפילו בחול כדי להחיותם כ"ש ביו"ט וכ"ש שאין ליתן להם אלא לחם צר וכו' עיש"ב, ומבואר שלא הזכיר כלל סברא לחלק בין אבותיהם לבינם, וזה כדעת ר"י וסיעתו הנ"ל.

והב"י ביו"ד סוף סי' קנ"ט הביא את מחלוקת הרמב"ם והנימוק"י לגבי להלוות בריבית לבני המשומדים, שלרמב"ם אסור ולנימוק"י מותר, וכתב דלא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשים בשביל דברי נימוק"י עי"ש. וכ"פ בשו"ע שם ס"ג שהקראים אין להם דין מומרים ואסור להלוותם ברבית עי"ש. אולם הב"י לא ראה את כל הראשונים שאחריהם נמשך הנימוק"י כי רבים הם, וחשב שהנימוק"י הוא סברא יחידאה כנגד הרמב"ם, אבל לפי מה שביארנו - אדרבה רוב הראשונים לא ס"ל כסברת הרמב"ם בענין זה אלא ס"ל שכיון שהכיר היהודים ודתם ולא חזר בתשובה - חשיב משומד לכל דבריו.

ועכ"פ גם הב"י לא הכריע כהרמב"ם אלא לענין ריבית שהרמב"ם מחמיר, אולם אין ראיה שהוא מיקל כדעת הרמב"ם, כגון לענין יין נסך ולצרף למנין וכדומה.

ונראה שלמעשה הדבר ספק לדינא האם כהרמב"ם או כשאר הראשונים, ובאמת שהרשב"ץ בתשובה ח"ב סי' קל"ט הביא את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן וסיים 'והדבר צריך הכרע', ומבואר שהוא ספק שקול אצלו.

א. ומה שכתבו הרמב"ן וסיעתו שלגבי 'בני' המשומדים כתב ר"ת דשרי להלוותם - אינו מדויק, דר"ת מיירי במשומדים עצמם ולא בבניהם, וכמבואר בספר הישר סי' תשמ"ג, ובתשובת ר"י בשה"ל הנ"ל, ור"י הוא זה שדן לגבי הבנים וס"ל כן.

ויש להדגיש שישנם אנשים שחונכו על 'מסורת' של עשיית קידוש ושמירת שבת 'בפרהסיא' וכדומה, והם עזבו מקורות חיים אלו לחצוב להם בורות נשברים, והפסיקו לשמור שבת בפרהסיא, שהם ודאי לא נקראים 'תינוקות שנשבו', שהרי סברת הרמב"ם היא, וכפי שהסביר הרשב"ש, שדרכו של אדם להאמין להוריו יותר ממאה אנשים, אולם כשהוריו חנכוהו לפחות לשמור בפרהסיא והוא עזב זאת בעקבות חבריו וכדומה - לא שייכת סברא זו, ובודאי דינו כגוי לכל דבריו לכל הדעות[ב].

האם שייך דין מורידין ולא מעלין בזמננו

כתב החזו"א ביו"ד סי' ב' סקט"ז: ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצוין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעיל כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה הזחת ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן - אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת עכ"ד.

ודברי החזו"א אלו מחודשים טובא וצע"ג מכמה אנפי; <u>חדא</u>, שהרי גם בזמן הרמב"ם ושא"ר שהעתיקו הלכה זו למעשה - לא היתה השגחתו יתברך גלויה, ולא היו נסים ובת קול, ולא כתבו שאין דין זה נוהג בזמנם, וחזינן דלא כחידוש הגדול הנ"ל. <u>ועוד</u>, שהדין של 'מורידין' הוא לא רק בפרהסיא אלא גם בצינעה שאף אחד לא יודע מזה, ובזה אין 'גדר הפירצה'. <u>ועוד</u>, שהחזו"א הבין מדנפשיה שסיבת הריגה של האנשים שנאמר עליהם מורידין ולא מעלים זה משום 'גדר הפרצה', ובשביל 'שידעו שהדחת הדור מביא

ב. הערת הרב משה בוטון: גם כשהוריו לא חיללו שבת בפרהסיא, ואילו הוא מחלל גם בפרהסיא, באמת הוא תינוק שנשבה שכן דרכו להמשך אחריו הוריו באמונתם, גם אם במעשיהם אינו ממשיך. דהיינו הוא חונך לכפור בתורה ובמסורה, והוא רק ממשיך זאת בכפירה גם במסורה של שמירת השבת [חסרת הטעם לאמונתם] בפרהסיא. הוא לא מייצר אמונה חדשה, מייסד דרך חדשה כצדוק וביתוס. וכפי שהרמב"ם: מדגיש: "בד"א באיש שכפר בתורה שבעל פה... תחילה". כל עוד הם לא חינכו אותו לאמונה בבורא ובמעשה בראשית, הרי אין כל עניין אמוני בשמירת שבת, ושוב אין להוכיח מחילולו שהוא מחדש אמונה שלא כאבותיו. וכי תאמר לי שאם הוריו הקפידו על תבשילים מרוקאים מסורתיים - ואילו הוא נהנה דוקא מהמטבח האיטלקי, אזי זה הוכחה שאינו נמשך אחר דרכי אבותיו? אתמהה ע"כ.

תשובתי: כשהוריו שמרו שבת וחינכו אותו לשמור שבת - הם והוא יודעים שזה מפני שכך עושים היהודים וכך הם חונכו ע"י אבותיהם וכו'. וגם אם הם שומרים על שבת רק בפרהסיא - זה גם מחמת שיודעים שזה הגבול האדום שלהם בחילול המסורת, ואת ערך זה הנחילו לבניהם. ואם הבן פורק גם עול זה זה אומר שהוא 'עצמאי' ואינו עושה כדרך אבותיו, ואם כך כבר אין לו את סברת הרשב"ש שדרך אדם להמשך אחרי אבותיו, וממילא חוזרת הטענה כלפיו, אם אתה 'עצמאי' - אתה אמור לבדוק את כל הדרך מתחלתה לכל הכיוונים, וכיון שלא עשה כן אלא בחר בכיוון של הירידה מהדת 'מעצמו' - חשיב 'מתחיל' ולא 'נגרר' אחרי אביו.

פורענות׳ וכו׳, ולכן חילק את החילוק הנ״ל. אולם בדברי **הרמב״ם במו״נ** ח״ג פמ״א מבואר שהטעם הוא אחר, וז״ל העושה ביד רמה הוא המזיד שיעיז פניו ויעבור בפרהסיא, שזה אינו עובר לתאבון לבד ולא לעשות מה שמנעה התורה לעשותו לרוע מדותיו לבד, אבל לחלוק על התורה ולעמוד כנגדה, מפני זה אמר את ה׳ הוא מגדף, והוא יהרג בלא ספק, ולא יעשה זה אלא מי שעלה בלבו דעת אחרת לחלוק בו על התורה, ומפני זה בא הפירוש המקובל בע״ז הכתוב מדבר, מפני שהוא חולק על פנות התורה, כי לא עבד אדם כוכב כלל, אלא מי שהאמין בו הקדמות, כמו שבארנו בחבורנו פעמים. וכן הוא הדין אצלי בכל עבירה שיראה ממנה סתירת התורה או המחלוקת כנגדה, ואפילו אכל אדם מישראל בשר בחלב או לבש שעטנז, או הקיף פאת הראש, לבזיון התורה מפני דעת שיתבאר ממנו שאינו מאמין שזאת התורה אמת, הוא אצלי הנאמר עליו את ה׳ הוא מגדף **ויהרג מיתת כפירה לא מיתת עונש**, כאנשי עיר הנדחת שיהרגו מיתת כופרים לא מיתת עונש עיש״ב. וכבר כתב לנכון בספר אמת ליעקב [קמינצקי] בפרשת שלח, שדברי הרמב״ם אלו הם הטעם למה שפסק בפ״ד מהלכות רוצח ה״י שכתב: המינים, והם עובדי ע״ז מישראל, או העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס הרי זה מין, והאפיקורוסין, והן שכופרין בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן. אם יש בידו כח להרגן בסייף בפרהסיא הורג, ואם לאו יבוא עליהן בעלילות עד שיסבב הריגתן עי״ש. והרואה יראה שהם ממש אותם דוגמאות שנקט גם במורה. ומבואר בדברי הרמב״ם הנ״ל שסיבת הריגתם אינו מחמת ׳גדר פירצה׳ אלא מחמת היותם ׳כופרים׳, וכיון שכן אין זה משנה כלל אם השגחתו של הי״ת גלויה או לא, דהא אינו גדר וכנ״ל.

וחסיבה שכיום אין אנו נוהגים בדין זה זהו משום שאין ידינו תקיפה כנודע, אבל בשורש הדבר נראה מדברי הרמב״ם ושאר הפוסקים שנוהג גם בזמננו וכנ״ל.

אולם כיון שמדובר בדיני נפשות החמורים, כמובן שאין דברי למעשה ח״ו אלא בתור הצעת ולימוד הדברים בלבד[ג].

ג. **הערת הרב משה בוטון**: את דברי הרמב״ם במורה נלע״ד ליישב עם דברי החזו״א, ״יהרג מיתת כפירה לא מיתת עונש״, היינו שיש להורגו מפני שאין לתת מקום לכפירה בעולם, ולא משום עונש שיכפר על חטאו אשר אין לו סליחה. וכמ״ש החזו״א, בזמננו לא יהיה בזה הסרת כפירה מהעולם, אלא ריבוי חילול ה׳ וגידוף בעולם ע״כ.

אולם לפי דעתי, יש הבדל גדול בין ׳גדר פירצה׳ לבין ׳מיתת כפירה׳, דבגדר פירצה העיקר הוא ׳בפועל׳ האם יהיה גדר או לא, וכיון שבפועל לא יהיה - כתב החזו״א שאין דין זה בזמננו. אולם ׳מיתת כפירה׳ זה דין ׳בעצם׳ שלא יהיו כופרים בעולם, ואם נאמר שבזה יש ריבוי חילול ה׳ ח״ו - נוכל לומר זאת גם על המחאה שאנו מוחים בחנויות הפתוחות בשבת בריש גלי, ובמצעד הגברים המתועב ובעוד דברים חמורים כאלו, שבמחינת הכופרים אנו ׳מחללי ה״ ח״ו, במה שאנו מוחים בהם וכו׳ וכו׳, ואין לדבר סוף. וכשאנו מקיימים מצוות ׳בפועל׳ אין אנו מתחשבים במחשבות ההבל של הכופרים, וה״ה כאן, אם זה הדין למחות הכופרים - אז אין מיחויים בגדר ׳חילול ה״ אלא בגדר ׳קידוש ה״.

ועוד יש להוסיף, שדין מורידין ולא מעלין נאמר גם בצינעה ולא רק בפרהסיא, ובצינעה ליכא ׳גדר פירצה׳ או ׳הוספת פירצה׳ וכן ׳ריבוי חילול ה״ לא שייך בזה, דהא אף אחד לא יודע מזה, וחזינן כמו שכתבתי שהוא דין ׳בעצם׳.

צירוף חילונים למנין ולזימון

נשאל הרמב״ם בתשובה [בלאו] סי׳ רס״ה האם הקראים משלימים מנין ומצטרפים לזימון,
והשיב: אסור להשלים בהם מנין, לא עשרה ולא שלשה, משום שאינם מודים בחיוב זה, והעיקר בזה אומרם בעירוב [עירובין ל״א ע״ב וס״א ע״ב] או ביד מי שאינו מודה בעירוב אינו עירוב. וכל דבר שמאמינים בחיובו ובחלותו רשאים אנו להצטרף אליהם בו, וכל מה שאין מאמינים בחיובו ובחלותו אסורים שיצטרפו בו. וידוע שאינם מאמינים בחיוב הקדושה ולא בחיוב הזימון ואינם משגיחים במנין עשרה ולא במנין שלשה, ומאחר שאינם מודים בחוקים אלו אסור לעשות זאת עמהם ולהשלים המנין בהם, אחרת סומכין בדבר על מי שאינו מאמין בו. ומי שעבר לפני התיבה במעמדם, מתרים בו ומונעין אותו מזה, ותו לא עכ״ד. והובא בקצרה במשנ״ב סי׳ נ״ה ס״ק מ״ז ובכה״ח שם אות ס״ג עי״ש.
<u>ומדברי</u> הרמב״ם אלו מבואר שהצירוף למנין ולזימון לא קשור לענין ׳תינוק שנשבה׳, דהא הרמב״ם הוא זה שסובר שהקראים הם תינוקות שנשבו, שהרי חוננו כן ע״י אביהם, וגם לא הזכיר ענין מחלל שבת בפרהסיא וכדומה, אלא הוא דין אחר, **שמי שאינו מודה בדבר אינו מצטרף אליו**, וכמו שהביא את המשניות בעירובין, והדבר תלוי ׳במציאות׳, דכיון שאינו מודה במנין ובזימון בעלמא, אף שכעת מוכן להשלים למנין - לא מצטרף, ולא איכפת לן שהטעם שאינו מודה הוא משום שכך חינכוהו וכו׳ וכנ״ל.

מסקנא דמילתא

מחלל שבת בפרהסיא בפני עשרה מישראל, אף שנמנע מלחלל בפני גדול שבישראל, חשיב מחלל שבת בפרהסיא, וכמפורש בדברי ר׳ ידידיה, וכן מבואר בדברי עוד ראשונים, וכן נקטו כמה אחרונים, וכן עיקר.

אין צריך שיעידו עליו עדים, וכמפורש בדברי הרמב״ם, וכן עיקר.

אין צריך שיראו עשרה כאחד, אלא כל שיודעים עשרה או שיודע שהעבירה יכולה להודע לעשרה חשיב מחלל שבת בפרהסיא.

גם מי שעושה קידוש או מתפלל לא מפקיע את חילול השבת בפרהסיא.

מחלל שבת בפרהסיא אפילו באיסור דרבנן חשיב כגוי לכל דבריו וכמפורש בדברי הריטב״א ועוד.

צריך שיחלל לפחות פעמיים כדי שיחשב מחלל שבת בפרהסיא.

דין מורידין ולא מעלין שייך גם בזמננו שאין ניסים והשגחת ה׳ גלויה לעינינו, משום שחיוב מיתתם הוא מדין ׳מיתת כפירה׳, וכמבואר ברמב״ם במו״נ. אולם כמובן שאין זה למעשה מחמת שאין ידינו תקיפה כיום.

לדעת הרמב״ם מי שהוריו חנכוהו לחילוניות ולכפירה חשיב תינוק שנשבה, אולם לדעת ר״י והרמב״ן ועוד ראשונים כיון שיודע דת היהודים ומנהגם ולא חוזר בו לא חשיב תינוק שנשבה, והדבר ספק למעשה ויש להחמיר לכאן ולכאן.

לענין צירוף למנין ולזימון אין לצרף חילונים אפילו אם נחשיבם לתינוקות שנשבו משום שאינם מודים בדברים אלו.

ועל כן, חילוני מצוי שמדבר בפלאפון ברה״ר או נוסע באופניים או ברכב חשמלי שאיסורם ׳מדרבנן׳ לדעת רבים מהפוסקים, אע״פ שלא ראוהו עשרה בני אדם ׳יחד׳, ולא ׳העידו׳ עליו, וגם הוא ׳מקדש׳ בביתו - חשיב מחלל שבת בפרהסיא לכל דבר וכפי שנתבאר באורך, אלא שאם חונך כך ע״י הוריו הרי הוא בגדר ׳ספק׳ גוי, ויש מקרים שניתן להקל בהם לפי הענין והצורך.

פב. ברכה על שחיטת בן פקועה שהפריס ע"ג קרקע

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת תולדות תשפ"ד.

בגמ' בשבת כ"ג ע"א איתא: אמר רב הונא חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות משום חשד. וכתב הר"ן שם [בדף י' ע"א]: ומסתברא דכיון שאינו מדליק אלא משום חשדא לא מברך אלא אחד פתחא ע"כ. ומקורו הוא מדברי הר"י מלוניל שם. וכ"כ המיוחס לר"ן והמאירי שם, וכ"כ הארח"ח - עי' לקמן.

מאידך הרשב"א בתשובה ח"א סי' תקכ"ה נשאל על הא דאמר רבא [פסחים ו' ע"א] עיסת ארנונא חייבת בחלה משום דלית לה קלא, אם חייב לברך על הפרשתה, דנראה שאינו חייב כיון שאינו אלא משום הרואין ולא מן הדין, דהא כתוב עריסותיכם. וכן הדומין לזה כבן פקועה שהפריס על גבי קרקע. והשיב: כל שהצריכו חכמים להפריש או לשחוט מאיזה טעם שאמרו מצוה של דבריהם היא, ועל מצוה של דבריהם מברכין ע"כ.

והאחרונים ביו"ד סי' י"ג ס"ב דנו האם הרשב"א והר"ן חולקים או לא, וכתבו רבים מהאחרונים ומהם הפליתי, ספר מזמור לדוד [פארדו], הברכ"י ועוד, שכונת הר"ן היא שלא יברך בשני פתחים, רק בפתח אחד, ומוציא חבירו, דכיון דהוא משום חשדא הני שני פתחים שייכים בהדדי וכחד יחשב ומברך על אחד ופוטר חבירו, אבל לפטור אותו כלל מברכה והוא מקיים מצוה דרבנן זו לא שמענו עי"ש. וחילוק זה ברור הוא וכפי שכתבו האחרונים הנ"ל ועוד אחרונים. וכן מתבאר מדברי הארח"ח בהלכות חנוכה אות י"ג [והביאו הערך השולחן ביו"ד סי' י"ט] שכתב שא"צ רק ברכה אחת כיון דקיימא לן דחובת גברא הוא אמרינן דשתיהן מצוה אחת, שאין החיוב אלא מפני חשד. ואפילו נימא דשתי מצות הן כיון שעושה שתיהן בבת אחת די לו בברכה אחת דומיא דתפילין של יד ושל ראש שאין מעכבין זו את זו ודי להם בברכה אחת ע"כ. ומבואר להדיא שהטעם שאינו מברך זה לא משום שאין ברכה על חשד דרבנן אלא כיון שכבר בירך יצא גם על ההדלקה השניה של החשד.

וכתב בשו"ת מכתם לדוד [פארדו] סי' כ"ג שמי שיש לו חצר של שני פתחים שמברך באחת, ויום אחד שהיה טרוד ציוה שידליקו וכן עשו והדליקו בפתח אחד ועד שלא הדליקו בשני בא, יכול לברך כשידליק בפתח השני, דאע"ג דידי חובת גופיה נפיק במה שהדליקו עליו, מ"מ הואיל ואכתי איכא עליה חובת ביתיה משום חשדא 'ואיהו מיהא לא בריך על הראשונה' אפי' להר"ן גופיה שפיר מברך עי"ש, והביאוהו הברכ"י ועוד אחרונים בקצרה בסי' תרע"א ס"ח עי"ש.

משא ומתן בדברי הרב פעלים בענין ברכה על שחיטת בן פקועה

והנה בשו"ת רב פעלים ח"א יו"ד סי' ל"ז וח"ד יו"ד סי' מ' דן בענינים אלו [ויש סתירות וחזרות בדבריו בין שתי המקומות הנ"ל], וכתב שאע"פ שהחילוק של האחרונים

הנ"ל הוא חילוק אמיתי מ"מ מצאנו לכמה אחרונים דלא ס"ל כן, וקי"ל סב"ל. אולם יש לדון בדבריו טובא וכפי שנבאר;

תחלה הביא שם את דברי החיד"א בשו"ת טוב עין סי' ט' אות ב' שהביא את דברי הבשמים ראש בסי' רפ"ג שכתב בפשיטות דלא יברך על השחיטה, וכתב כיון דאיכא כמה מילי דלא תקינו רבנן לברוכי על כן אין לברך אלא במידי שקבעו ברכה וכל דלא ידענא במידי דרבנן אי שוויוהו מצוה גמורה לברך לא נברך. אמנם אינו חתום הרא"ש בסוף התשובה והגם דמסתמא היא מהרא"ש - אפשר דזו היא לרב אחר ואינה מתורת הרא"ש עכ"ל. וכתב הר"פ: נמצא לפי זה הא איכא אילן גדול הוא בעל התשובה הנז' דס"ל דלא יברך, ואפילו לא יהיה בעל התשובה הרא"ש ז"ל - מ"מ הוא משאר גדולים שבזמן הראשונים שקודם זמן מרן ז"ל וכו', וי"ל שגם האחרונים ז"ל אי הוו חזו האי תשובה הוו חיישי לה ולא הוה פשיטא להו דיברך עכ"ד. והוסיף עוד בח"ד: ודע כי לא נעלם מעיני מ"ש הגאון חיד"א ז"ל בטוב עין בסי' י"ט הנז' סוף אות י"ב על ספר בשמים ראש ומה שרמז לדבריו שכתב בקונטרס ועד לחכמים ריש מערכת הב', אך עם כל זה נראה כי אין דבר זה מעכב בענין דידן עי"ש. **אולם** כבר נודע שספר בשמים ראש 'כולו' הוא מעשה ידיו של ר' שאול ברלין ואינו מדברי הראשונים כלל, לא מדברי הרא"ש ולא מדברי שאר הראשונים, וכפי שסיכם והאריך יפה הרב חיים ישראל טעסלער בקובץ 'פעלים לתורה' ל"ד [מעמ' ר"ט והלאה] עי"ש. וגם כאן העיז פניו לחלוק על הרשב"א ממש באצטלא של אחד הראשונים, והטעה את האחרונים הנ"ל.

עוד הביא הר"פ שבספר פחד יצחק מערכת הק' בד"ה קטן המסורבל בבשר וכו', כתב בסוף הדיבור בשם מהר"ר גא"ל [גור אריה לוי, מנטובא תפ"א] ז"ל, דאין מברכין על המילה של תינוק שכבר נימול כראוי ורק אחר כמה חדשים נכסית כל העטרה ואינו נראה מהול, דצריך למולו משום מראית העין, דמאחר שהמילה נעשית כמצותה מעיקרא אין מברכין על המילה שיעשו עתה כדי שיהיה נראה מהול בעת קושיו ע"ש, נמצא גם הוא נוטה אחר סברה הנז' של תשובת בשמים ראש והרב פר"ת ז"ל עכ"ד. **אולם** הר"פ לא דק בהעתקתו את דברי הפחד יצחק, **דהפחד יצחק לא מיירי בתינוק שנכסית כל העטרה וחייבים למולו מדין מראית העין**, אלא מיירי על דברי הרמ"א בסוסי' רס"ד בשם תה"ד על תינוק שנראה 'מיעוט' העטרה שלו, שכתב **שמעיקר הדין לא צריך לחזור ולמולו**, ומ"מ אם אפשר יתקן ע"י שימשוך העור וידחקנה לאחוריה ויקשרנה שם עד שתעמוד ולא תחזור למטה ע"כ, וע"ז כתב הפחד יצחק בשם גא"ל שאין מברכין הואיל וכבר נעשית כמצותה ע"כ. וכ"ה באמת בספר גור אריה הנ"ל לפנינו, שהציון אות ח' שם הוא על סוף דברי הרמ"א ולא על דברי השו"ע שקודם לכן, ובזה באמת כיון שנעשית 'כמצותה' דהיינו שאפילו מדרבנן לא צריך לחזור ולמולו מעיקר הדין, לכן לא יברך, ואדרבה מדויק מדבריו שבמקרה של השו"ע שהעטרה לא נראית כלל, שמעיקר הדין צריכים למולו מדרבנן יברך, וכדעת כל האחרונים הנ"ל.

עוד הביא הר"פ בח"א מדברי היעב"ץ בספרו מגדל עוז בדיני מילה בנחל השמיני דף י"א שכתב באות י"ח, כל מקום שצריך לחזור ולמול 'אין צריך' לברך שנית, ומשמע

דקאי גם על דין שכתב באות ט״ו [שהוא הדין של השו״ע של קטן המסורבל הנ״ל] יע״ש. **אולם** בח״ד כתב: ודע כי ראיתי להגאון יעב״ץ ז״ל בספרו מגדל עוז בדיני מילה בנחל השמיני דף י״א ע״א שהביא דין זה [של קטן המסורבל] באות ט״ו וכתב אח״ז באות י״ח כל מקום שצריך לחזור ולמול 'צריך' לברך שנית ע״ש. משמע מדבריו דקאי גם על דין הנז', אך עכ״ז אני אומר ספק ברכות להקל וכאשר כתבתי בס״ד ע״כ. ובאמת לפנינו ביעב״ץ כתוב 'צריך', וכמו שכתב בח״ד, וא״כ גם מדבריו יש סיעתא לרוב האחרונים ולא כמו שכתב בח״א.

עוד הביא הר״פ מדברי החת״ס ביו״ד סי' רמ״ח שכתב וז״ל אך אי ידעינן שנימול כראוי וחזר ונמשכה ערלתו לאיזה סיבה שיהיה - אינו צריך תיקון אלא מדרבנן, ואז הדין כן; אם חזרה הערלה וחופה כל שיעור העטרה לגמרי, באופן שאין ניכר בהסתכלות כ״ש שהוא נימול - אזי צריכין לחזור ולתקנו באזמל כדינו, אמנם בלא ברכה, כיון דאינו אלא משום מראית העין, אין לברך על דרבנן כזה עכ״ל. וכתב עליו הר״פ: ובאמת נפלאתי על הגאון ז״ל בזה, איך כתב כן מסברא דנפשיה, ולא זכר שר דין הרשב״א בבן פקועה, וכל אותם רבים דנמשכו אחריו דס״ל שיברך בכה״ג. ואם דעתו שיש חילוק בזה היה לו להזכיר דבריהם ולחלק עי״ש שאעפ״כ חשש לו בצירוף הבשמים ראש ושאר האחרונים הנ״ל. אולם לפי מה שכתבנו שהאחרונים הנ״ל לא סוברים כן, נשאר החת״ס יחיד ולא ראה דברי הרשב״א והאחרונים הנ״ל וכפי שהעיר הר״פ, ואין לנו לחוש לדבריו.

נמצא שמה שחשש הר״פ לדברי האחרונים הנ״ל לסב״ל - אין לנו לחוש לזה, מאחר ואין דעתם כן וכנ״ל, והדר דינא לפסוק כדעת הרשב״א שלא מצינו מי שחלק עליו בראשונים, ואין ראיה מדברי הר״ן שחולק עליו, וכפי שכתבו רוב האחרונים חילוק ברור בזה. וכ״פ הזב״צ ביו״ד סי' י״ג אות י״ד, וכ״פ בספר מזמור לדוד [פארדו] והערך השולחן בסי' י״ט, וכן עיקר, ודלא כהר״פ שם והכה״ח ביו״ד סי' י״ג אות כ' שחששו לבשמים ראש והפר״ת, דלפי מה שכתבנו אין לחוש לדבריהם.

וע״כ העיקר הוא שיש לברך על שחיטת בן פקועה שהפרים ע״ג קרקע.

פג. היתר זה וזה גורם בעופות מוכלאים

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

בשנים האחרונות דנו כמה מחכמי הזמן בענין עופות הפטם שאנו אוכלים, שהתברר שעושים בהם הכלאות בשביל להשביח את הבשר וכדומה, וההכלאות הם גם ממינים טמאים, וההכלאות נעשו גם כשהנקבה טמאה [שודאי חוששים לזרע האם], וגם כשהזכר טמא [שיש ספק האם חוששים לזרע האב]. וכמו כן טוענים שנמצאו סימני טומאה בעופות אלו, כגון דריסה [לחלק מהשיטות], חילוק צפרניים ב' ב', ביצים שהם כד כד או חד חד וכדומה, ודנו לאסור את אכילת העופות הנ"ל, וכפי שהאריך בקונטרס 'אכילת עופות בזמננו', ועוד מחברים.

אולם נראה שעופות אלו מותרים באכילה בשופי, עפ"י דבריו הנפלאים של האבנ"ז ביו"ד סי' ע"ה אותיות ה'-ח', אלא שבשו"ת לחם שלמה סי' ס"ב דחה דבריו למעשה, אולם נראה שהעיקר הוא כדברי האבנ"ז;

יסוד ההיתר הוא מהא דקי"ל ביו"ד סי' רצ"ד סי"ב 'זה וזה גורם מותר', ולכן הנוטע גרעין של ערלה הפרי מותר משום שהאדמה שהיא היתר והגרעין שהוא איסור הצמיחו דבר שלישי שהוא הפרי, ולהלכה הפרי מותר באכילה. ולפ"ז ה"ה בהכלאה של עוף טמא עם עוף טהור - הו"ל זוז"ג, והולד שהוא דבר שלישי מותר. ולא שייך בזה חוששין לזרע האב או האם, וכפי שכבר כתבו התוס' בחולין נ"ח ע"א לגבי ביצי טריפה שמותרים מדין זוז"ג, וז"ל אע"ג דבסוף כתובות [קי"א ע"ב] פסקינן כר' יהודה בפרדות דמספקא ליה בפרק אותו ואת בנו [חולין ע"ט ע"א] אי חוששין לזרע האב או לא, היינו במילתא דשרי כל חד באפי נפשיה ולא שייך זוז"ג אבל הכא דחד אסור וחד שרי הו"ל זוז"ג ע"כ. <u>וביאר</u> בספר יד יהודה בסוף ח"א דף קמ"ח ע"ד בזה"ל דדוקא במילתא דשרי כל חד באפי נפשיה ולא באנו לאסור כלל מה שנולד מהם, רק באנו לדון על אותו הנולד מאיזה מין הוא, אם הוא נחשב רק כמין אמו או הוא נחשב למין האב ג"כ, ע"ז שייך לומר אי חוששין לזרע האב אז נחשב למין אביו ג"כ, ואי אין חוששין לזרע האב, הגם שגם אביו גרם לו שיולד מ"מ לא נחשב על מינו. משא"כ בחד אסור וחד שרי הא אין אנו דנין בזה על הנולד מהם מאיזה מין הוי אלא באנו לאסור אותו הגם דהוא בעצמו היתר, מחמת אמו שהיא אסורה גרמה לו שיבא לעולם והיוצא מאיסור אסור, בזה אמרינן אף אי אין חוששין לזרע האב ולא נחשב מינו, מ"מ בע"כ לולא אביו לא היה בא לעולם א"כ לא האם בלבד גרמא לו שיבא, ע"כ שפיר הוי זוז"ג ומותר עכ"ד. ולפ"ז אין הבדל בין אם האם 'טריפה' לבין אם היא 'טמאה', דבשניהם אמרינן זוז"ג ומותר.

אלא שיש לדון האם באפרוח שיוצא מביצה שהוטלה ע"י נקבה וזכר שאחד מהם טמא, האם גם בזה אמרינן זוז"ג ומותר או לא. ונידון זה תלוי בהבנת דברי הגמ' בחולין ס"ב ע"ב ונדה נ' ע"ב: אר"פ תרנגולא דאגמא אסיר. תרנגולתא דאגמא שרי ע"כ. דרש"י בנדה נ' ע"ב פירש תרנגולתא 'נקבה' טהורה לדעת ר"פ עי"ש. וכ"כ התוס' שם בתחלה

בזה״ל הזכר אסור לפי שאין לו סימני טהרה. ולא שרי מטעם כל היוצא מן הטהור טהור שהרי האם לא ילדה האפרוח אלא ביצים הטילה, והאפרוח מעפרא קא גדיל [עפ״י הגמ׳ בתמורה ל״א ע״א] ונאסר ממילא ע״י סימני טומאה. ונקבה נמי אין לאוסרה למאן דאסר זוז״ג דהא אפרוח לא יצא אלא מן הביצה ומעפרא קגדיל כדפרישית ע״כ. וכ״ד מהר״ם המובא במרדכי חולין סי׳ תרמ״ב וז״ל ואמר ר״מ ז״ל שיש להחמיר אפילו באותו מין הנקרא על שם הנקבה שאין להתיר בו כ״א הנקבה לבדה ע״כ.

אולם תוס׳ בחולין ס״ב ע״ב כתבו: אין לפרש שהנקבה מותרת והזכר אסור, דכל היוצא מן הטהור טהור, אלא שני מינים הם הקרואים כך ובין בזה ובין בזה הזכר והנקבה שוין ע״כ. וכ״ה **בתוס׳ הרא״ש** שם. וכ״כ **הראב״ן** בסי׳ רס״ח בקצרה: ותרנגולא ותרנגולתא שני מינין הן, מין תרנגולא גדולים, מין תרנגולתא קטנים עי״ש. וביאר **ראבי״ה** בסי׳ אלף צ״ד בדעתו שלא יתכן לומר שבמין אחד יחלקו הזכרים מן הנקיבות עי״ש. וכ״כ **המרדכי** בחולין רמז תרמ״ב וז״ל ומקשינן על פי׳ רש״י למה הזכר אסור והנקבה מותרת והא אמרינן כל היוצא מן הטהור טהור. ונראה כדברי ר״ת שאין לחלק במין אחד. וכ״כ רבינו אבי״ה משם ראב״ן. ואמר ר״מ וכו׳ [כדלעיל] עי״ש. וכן מתבאר מדברי **הריטב״א** בנדה נ׳ ע״ב שכתב: פירש ר״י ז״ל כי שני מינים הם, שאי אפשר למין אחד שיהא ׳דין׳ הזכר חלוק ׳מדין׳ הנקבה ע״כ. ומבואר מדבריו שמצד ׳הדין׳ קאמר, שלא יתכן כן, וזהו מצד זוז״ג גורם דשרי.

נמצא שלדעת תוס׳ בנדה, כשמכליאים עוף טמא בטהור, אם יש סימני טומאה לאפרוח - הוא אסור באכילה, ולא אמרינן ביה זוז״ג מותר. ולדעת תוס׳ בחולין, אף אם יש לו סימני טומאה - מותר באכילה דאמרינן ביה זוז״ג מותר.

ובסברת מחלוקתם ביאר בספר קובץ שיעורים חולין אות כ״ז דהתוס׳ בנדה ס״ל דהסימנים הם עצמן סיבת הטומאה והטהרה, ולכן כתבו דתרנגולא דאגמא לא שרי מטעם יוצא מן הטהור מפני שנולד מן הביצה. אבל התוס׳ בחולין ס״ל דהא דכל היוצא מן הטהור טהור היינו משום שהעיקר תלוי במין, והסימנים אינם אלא סימנים על המין, א״כ מאי נ״מ במה שהאפרוח נולד מן הביצה, סו״ס ממין טהור הוא בא עיש״ב.

ולמעשה, כתב **האבנ״ז** שם שנראין דברי תוס׳ בחולין. ולפי״ז כל המורכבים מותרין אפי׳ אמותיהם מאותם שאין להם מסורת ואבותיהם משלנו אפי׳ למ״ד אין חוששין לזרע אב, כיון דחד אסור וחד שרי כמ״ש תוס׳ חולין (נ״ח ע״א) עי״ש. וכ״כ בספר גינת ורדים [לבעל **הפמ״ג**] כלל נ״ט וז״ל עוד אבאר לך בקיצור, מין אחד שיהא טמא ומקצת ממנו טהור לא מצאנו, ותרנגול ותרנגולתא דאגמא פירשו התוספות שם דשני מינין הם, וכן בת מזגא חמרא [חולין סג ע״א] מין אחר הוא, **ובדברי התוספות שם יש לראות דהוה זה וזה גורם** עי״ש עכ״ד.

אלא שבשו״ת לחם שלמה [ערנרייך] ח״ב סי׳ ס״ב האריך לדחות את ראיותיו של האבנ״ז לפסוק כדעת התוס׳ בחולין, וכתב: וכללא בידינו דכל קושיא יש לו תירוץ, ומשום קושיא מאן ספין להכריע נגד תוס׳ מפורש, גלל כן לכל היותר נימא דשני התוס׳, שבנדה

ושבחולין, סותרין זא״ז וצריכין ליליך לחומרא כדברי התוס׳ בנדה עיש״ב. וכ״כ בשו״ת בית שלמה [דרימר, תרל״ז] ח״א סי׳ קמ״ד [ציינו הדרכי תשובה סי׳ פ״ב אות ד׳] שהאריך בנידון דידן, והרב השואל כתב להיתרא כעין דברי האבנ״ז, והבית שלמה האריך עפ״י התוס׳ בנדה לאיסור, והביא את דברי התוס׳ בחולין דפליגי על תוס׳ בנדה, וכתב שאין להקל כדעת תוס׳ בחולין, דהא רש״י גם כן על כרחך סבירא ליה כפירוש קמא, ומצטרף דעתו לדעת התוספות בנדה, ואם כן יש רוב להחמיר עי״ש.

אולם שתי תשובות בדבר; <u>חדא</u>, דלפי מה שהבאנו, רוב הראשונים ס״ל כדברי התוס׳ בחולין, וא״כ ודאי כך העיקר להלכה. <u>ואידך</u>, שהתוס׳ בנדה סיימו בזה״ל: ומיהו נראה עיקר ששני מינים הן, והמין שקורין תרנגולתא דאגמא שרי הזכר והנקבה דיש להן סימני טהרה, והמין שקורין תרנגול דאגמא אסור הזכר והנקבה, דאין נראה שמין אחד חלוק הזכר מהנקבה. ועוד כיון דלא הוי מעופות טמאין הכתובין דבהנהו בכל מין יש זכר ונקבה משום סימני טומאה אין לאסור עד שיהא בו כל ד׳ סימנים דמנשר ילפינן ע״כ. וכבר כתב **הכנה״ג** ביו״ד סי׳ פ״ב אות כ״ד בזה״ל: ומ״מ כתבו שם דהעיקר דשני מינים הם, ׳וכמ״ש בפרק אלו טריפות׳ ע״כ. ומבואר מדבריו שמסקנת התוס׳ בנדה היא כדעת התוס׳ בחולין. וכ״כ יותר באורך **בשו״ת עמודי אש** [איישישקר, תרל״ה] דף ע״ח ע״א ואעתיק את עיקרי דבריו שהם נכונים וישרים: ולולי דברי התוס׳ דחולין הנ״ל היינו מפרשים דאף דנאדו התוס׳ במסקנא דדבריהם בנדה הנ״ל ופירשו דשני מינים הם, הוא רק מחמת שכתבו שאין נראה שמין אחד חלוק וכו׳, וגם מחמת שכתבו אח״כ ועוד כיון וכו׳, אבל בכל זה לא נאדו מסברתם הראשונה דאין שייך אפרוח הנוצר וביצה לדינא דכל היוצא מן וכו׳, אחרי דהאם לא ילדה האפרוח והאפרוח מעפרא קא גביל ונאסר ממילא ע״י סימני טומאה, כי למה לנו לומר דנאדו התוס׳ בסוף דבריהם מזה, כי לא מצינו חזרה מפורשת בדבריהם שם מזה, רק נאדו מהפירוש שהזכר יהיה אסור והנקבה מותרת מהטעמים שכתבו. אכן כאשר מבואר דהתוס׳ בחולין כתבו בקוצר כמסקנא דידהו בדבריהם בנדה דשני מינים הם, ועכ״ז כתבו להא דכל היוצא מן הטהור טהור דשייך אף באפרוח הנוצר מהביצה, היפוך מריש דבריהם בנדה הנ״ל, מוכח מזה דמה שכתבו התוס׳ בירש דבריהם בנדה דלא שריא מחמת כל היוצא מן הטהור טהור הוא רק בדרך ישוב לבד ליישב לפי מאי דלמדו דהזכר אסור והנקיבה מותרת, ולא דכך סברתייהו ונראה להם כך וכו׳ [ועוד האריך בזה וסיים] ועיין בחת״ס בתשובה ע״ב דלמד מדברי התוס׳ דנדה הנ״ל דתרנגולת שהטילה ביצים ויצאה ממנה אפרוח דאין לו סימני טהרה דהרי היא אסורה וכו׳, ומהתימא שלא זכר כלל לדברי התוס׳ דחולין הנ״ל דכתבו מפורש ההיפוך. ובפרט דלפי העיון הישר מבואר מן דבריהם בחולין הנ״ל דבנדה לא כתבו רק דרך ישוב לפירושם בהא, ולבסוף נאדו מזה וכו׳ ועוד האריך בזה עי״ש.

ובשו״ת להורות נתן חי״ב סי׳ נ״ט כתב שאין להתיר מטעם זוז״ג לפי ביאורו של הר״ן בע״ז מ״ט ע״א [כ״א ע״ב מדפי הרי״ף] שכתב שהטעם שזה וזה גורם מותר הוא ׳לפי שנתבטל האיסור בהיתר׳, דכי היכי דאי איתיה לאיסורא בעיניה בטל חד בתרי כל היכא דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי אי נמי כשנתערב כל היכא דליכא טעמא, ה״נ

היתר הבא מכח גרמת איסור ׳כל היכא שאיסור והיתר גרם לו הרי הוא כאילו נתבטל איסור זה׳ עי״ש, ולפ״ז אם האיסור ניכר בדבר השלישי שנוצר - לא שייך בו ביטול, וכיון שהעופות המוכלאים - איבריהם משתנים וניכרים שהם מהעוף האסור - אין בזה היתר של זוז״ג עיש״ב.

אולם שתי תשובות בדבר; חדא שדברי הר״ן שם הם מחודשים, והתוס׳ והרמב״ן ושא״ר שם לא ס״ל כן [שהרי הר״ן בא ליישב קושייתם על רש״י לפי יסודו המחודש הנ״ל] עי״ש. ואידך, שאין כונת הר״ן לדיני ביטול ממש ושאם הוא ניכר אין ביטול, אלא כפי שכתב בספר דרך המלך [רפפורט] הלכות יבום פ״ד הכ״ג בזה״ל הא דאמרינן דהוא מדין ביטול, אין הכונה דבאמת נתבטל כח האיסור בהיתר דהא כח האיסור ג״כ כמאן דאיתא דמי, רק שכמו שגבי ביטול שתולה לומר שאוכל ההיתר כן ה״נ י״ל שחשיב ׳שעכ״פ לא נתהוה מהאיסור לבד רק מכח ההיתר ג״כ׳ עי״ש. ולפ״ז אין זה ענין אם ניכר האיסור או לא. ועוד האריכו האחרונים בביאור דברי הר״ן הנ״ל. ועכ״פ ודאי שאין שום הכרח מדברי הר״ן אלו לבטל דין זוז״ג בענין העופות המוכלאים וכנ״ל.

נמצא, שדברי האבנ״ז שהתיר לאכול את האפרוחים והעופות היוצאים מן הביצים שהוטלו ע״י הכלאות של עופות טהורים וטמאים, שרירים וקיימים, שכ״ד רוב הראשונים כתוס׳ בחולין ס״ב ע״ב, **דאמרינן גם בזה זוז״ג מותר. וה״ה בהכלאות של תרנגולי הפטם בזמננו, שמותר לאכלם אף אם יש להם סימני טומאה וכנ״ל.**

פד. זמן ההמתנה בין גבינה לבשר או עוף לדעת הזוהר

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' תמוז תשפ"ג.

כתב הב"י באו"ח סי' קע"ג: ויש מחמירין על עצמם שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת מפני שכתוב בספר הזוהר פרשת משפטים (קכה.) וז"ל אשכחן דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא או בשעתא חדא או בסעודתא חדא ארבעין יומין אתחזיא גדיא מקלסא בקלפוי לגבי אינון דלעילא וסייעתא מסאבא מתקרבין בהדיה וגרים לאתערא דינין בעלמא דינין דלא קדישין ואי אוליד בר באינון יומין אוזפין ליה נשמתא מסטרא אחרא דלא איהי קדישא עכ"ל, והביא שם את דברי מהר"ם [דפוס פראג סי' תרט"ו] שהחמיר על עצמו 'בבשר' לאחר גבינה משום מעשה שהיה עמו, וסיים הב"י: ואע"פ שהיה [מהר"ם] מיקל בעוף היינו לפי שלא ראה ספר הזוהר אבל אנו שזכינו לראותו טוב ונכון להחמיר אפילו בבשר עוף ע"כ.

והנה לגבי אכילת עוף לאחר גבינה כבר השיגוהו האחרונים ומהם מהרש"ל [ביש"ש חולין פ"ח ס"ו], הפר"ח [יו"ד סי' פ"ט אות ט"ו], הפר"ת [בסי' פ"ט אות ו'] ועוד, דהזוהר לא מיירי מאכילת 'עוף' אלא מאכילת 'בשר' כמו שנראה למעיין שם.

אולם לגבי אכילת בשר נראה שיש בזה מחלוקת גדולה במפרשים;

המפרשים בדברי הזוהר שאסור לאכול בשר אחר גבינה

כדברי <u>הב"י</u> שהזוהר מיירי גם באכילת בשר לאחר חלב כ"כ כבר בספר <u>צרור המור</u> [לר' אברהם סבע, נפטר בשנת רס"ט ונדפס בשנת רפ"ג] בפרשת משפטים וז"ל ואמר לא תבשל ולא אמר לא תאכל, לרמוז לנו כפי חכמי האמת כי אסור לאכול בשר ואחר כך חלב, וכן אסור לאכול חלב ואחר כך בשר. ואעפ"י שנתנו חכמים שיעורים בזה - 'כבר כתב רשב"י ז"ל כי כמו שאסור חלב אחר בשר כך אסור לאכול בשר אחר חלב', ודינם שוה לענין השיעור שהוא עד שיתעכל המזון שבמיעיו שהם כמו שש שעות שהוא זמן מסעודה לסעודה, כי הבישול האמור כאן על בישול האצטומכא הוא בענין שלא יתבשלו הבשר והחלב באצטומכא בזמן אחד. ולפי שיש אצטומכא מאחרת העיכול - 'ליראי ה' ולחושבי שמו אין לאכול גבינה ובשר ביום אחד' וכ"ש בשר וגבינה, 'וכן נוהגים המדקדקים במצות ואנשי מעשה' וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שדברי הזוהר הם גם בבשר לאחר חלב.

עוד מבואר מדבריו שיראי ה' לא אוכלים אפילו בשר לאחר גבינה 'ביום אחד', שזוהי כבר סברא שלא כתובה בזוהר. ונראה שזהו מקורו של <u>האר"י</u> ז"ל וכפי שכתב מהרח"ו בשער המצוות פרשת משפטים: מורי ז"ל נהג שבכל אותו היום שאכל גבינה לא היה אוכל בשר עד הלילה עכ"ל. והנה הנהגה זו בנויה על הפירוש בזוהר שגם בשר אחר גבינה אין לאכול עד לאחר שש שעות כיון שהבישול הוא באיצטומכא, אלא שיש

המחמירים יותר מזה מחמת שהאצטומכא מאחרת העיכול, אבל אם היה מותר לאכול בשר לאחר חלב מיד - לא היה מקום לאסור כל היום. ולפ״ז נראה שרבינו האר״י פירש בזוהר כדעת הצרור המור והב״י הנ״ל, וכפי שכתב מדנפשיה החיד״א בשיו״ב יו״ד סי׳ פ״ט עי״ש, אלא שלא הזכיר מדברי הצרור המור, ואנו הרחבנו הדברים במקורם ובטעמם.

ובספר אור החמה על הזוהר שם הביא משם **מהר״א גלנטי** שכתב: מכאן סיוע לנוהגים שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת, וראוי לחוש ע״כ. וכן בספר **תוצאות חיים** [לבעל הראשית חכמה] אות מ״ה כתב: מנהג אנשי מעשה שלא לאכול חלב אחר בשר אלא מעת לעת, וכן אמר בתלמוד מההוא חסידא. ואם אכל חלב או גבינה שלא לאכול בשר עד שש שעות, ׳ויש הכרח לזה מדברי רבי שמעון בפרשת משפטים׳ ע״כ. הרי שגם הם פירשו כן בזוהר. וכן נקט לעיקר **מהרח״ו** המובא בספר אור החמה שם וז״ל ג׳ חלוקות זו אף זו. תחלה אמר דאתחבר כחדא פירוש כי נתבשל יחד ונתחבר. ואח״כ חידש יותר דאפילו נתחבר בשעה אחת פירוש בראש השעה אכל אחד מהם ולאחר שעה אכל האחד ונמצא שנתחברו בשעה אחת. ואח״כ חידש יותר דאפילו נתחבר בסעודה אחת, פירוש כי ששה שעות נקרא סעודה אחת, כי אחר ו׳ שעות נתעכלה הסעודה ואוכל סעודה אחרת ואז מותר. אמנם בתוך ו׳ שעות זמן סעודה אחת אסור לחברן יחד ובזה הוא זו אף זו. והנה מדברים אלו משמע דכיון שהם מתחברים יחד א״כ לא שנא בין אכל תחלה הבשר או אכל תחלה החלב כיון שהם מתחברים וזה יורה מ״ש דאתחברן כחדא. ׳והרוצה להשיב יוכל לומר אינו אלא כשאוכל הבשר תחלה כדין הפוסקים׳, והמחמיר יחוש לסברא ראשונה נראה יותר ע״כ.

ובדברי הצרור המור, מהרח״ו והתוצאות חיים מפורש שכונת הזוהר להשוות ממש בין חלב אחרי בשר לבשר אחרי חלב, וצריך שש שעות בין חלב לבשר. וכן נקט הפר״ת ביו״ד פ״ט סק״ו עי״ש.

המפרשים בדברי הזוהר שמותר לאכול בשר אחר גבינה

והנה כפירוש ׳הרוצה להשיב׳ שכתב מהרח״ו כן פירש מדנפשיה **מהרש״ל** בחולין שם שאין ראייה מן הזוהר, דאיירי באכל בשר ואח״כ גבינה עי״ש. וכ״כ בספר **יד אהרן** בסי׳ קע״ג בהגב״י בסופו וז״ל מספר הזוהר אין ראיה כלל דספר הזוהר מיירי באוכל בשר אחר גבינה כדמוכח התם עי״ש. וכ״כ **היעב״ץ** במטפחתו על דברי הזוהר הנ״ל וז״ל משמע שרוצה לאסור גם בשר אחר גבינה כמו שהבינו פוסקים אחרונים מביאי דבריו ואם כך הוא ודאי אין להשגיח בו לפי שסותר לתלמוד ערוך פרק כל הבשר. ׳אמנם לדעתי אין הכרח להבנתם והפריזו על המדה לייחס לספר הזוהר מה שלא עלה על דעתו בזה׳ ע״כ. ונראה שכונתו לפירוש מהרש״ל הנ״ל.

והנה אף שכבר כתב מהרח״ו הנ״ל שהפירוש האחר נראה יותר, מאידך גיסא בדברי הרע״מ בפרשת פינחס דף רמ״ו ע״א איתא: מים אמצעיים בין גבינה לבשר וכו׳, וכתב **החמדת ימים** פ״ח משבת שמכאן יתבונן המשכיל שמה שנאמר בזוהר משפטים הנ״ל, אינו אלא בגבינה אחר בשר שהרי לבשר אחר גבינה בפירושא אתמר ברעיא מהימנא מים

אמצעיים בין גבינה לבשר עי״ש[א]. והביאו **השו״ג** ביו״ד סי׳ פ״ט סוף אות ט״ו וכתב שבהגלות נגלות דברי החמד״י הנ״ל שהוא כדברי הרש״ל - מי שקיבל עליו שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת מההיא דכתב רבינו [הב״י] דמן הזוהר מוכח שאסור, ועכשיו שיצא לאויר העולם הר״ב ח״י ואומר דאדרבה איפכא מסתברא, דמן הזוהר מוכח שפיר דמותר ומצוה[ב] לאכול בשר אחר גבינה כנז״ל - כתבתי בתשובה דמותר לאכול אפילו בלא התרה עי״ש. וגם היד אהרן באו״ח שם כתב מדנפשיה: ועוד דבפרשת פינחס אמרו שם מים אמצעיים שבין גבינה לבשר עי״ש. וכונתו כהנ״ל.

ומה שכתב הרחיד״א בשיו״ב סי׳ פ״ט מדנפשיה וכן בככר לאדן סי׳ ה׳ אות ח׳ בשם מהר״ם זכות שהרע״מ מיירי בין גבינה ׳לתבשיל׳ של בשר - זהו דוחק גדול, וכפי שיראה המעיין.

עוד מצאנו בספר **מעשה רקח** בהלכות מאכלות אסורות פ״ט הכ״ו שכתב: ולענ״ד נראה דברי הזהר הם עפ״י הדין, ולחלק כמו שחילקו הפוסקים ז״ל בין כשהגבינה רכה לכשהיא קשה, דכשהיא קשה הרי היא כמו בשר ואף אם אכל גבינה קשה תחילה אסור לאכול אחריה בשר אפילו ע״י קינוח והדחה והם דברי הזהר פרשת משפטים, אבל כשהגבינה רכה שרי לאכול אחריה בשר ע״י קינוח והדחה והיינו מים אמצעיים שכתוב בפרשת פינחס ודו״ק ע״כ. הרי שגם לדבריו דברי הזוהר בפרשת משפטים הם כדעת הפשט, ובגבינה רגילה וכן בחלב מותר לאכול לאחריהם בשר.

עוד ביאור בדברי הזוהר מצאנו בדברי **הפרי תואר** ביו״ד סי׳ פ״ט אות ו׳ וז״ל ואם היינו באים לדייק דברי הזוהר בעומק נאמר דהכי פירושו, תנא והדר מפרש דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא והיכי דמי כחדא הדר מפרש או בשעתא חדא או בסעודתא חדא פי׳

א. אמנם בספר עיקרי הד״ט יו״ד סי׳ י׳ אות ה׳ כתב: ויש לי לע״ד קצת עיון במה שכתב הרב חמדת ימים הנזכר דטעמא קא טעים לתיקון נפלא באכילת בשר אחר גבינה דאף שהביא מנהג האר״י (שהיה נזהר שלא לאכול בשר אחר גבינה קשה) דא״כ אמאי בפרק א׳ מהלכות ימי תשובה [אות נ] כתב להזהר ג״כ שלא לאכול גבינה ביום שאוכל בשר וכן להפך, ואילו לדעתו ז״ל שהוא תיקון נפלא ליהוי באזהרה לאכול הבשר אחר הגבינה להמתיק הדינים כאשר אנו מבקשים בימים האדירים ההם, ואם נתכוין באמרו וכן להפך לגבינה קשה לא היה לו לסתום אלא לפרש עי״ש. אולם אנו הבאנו בעיקר את סברתו עפ״י הרע״מ ויישוב הדברים ושכ״כ היד אהרן מדנפשיה, ומה גם שנראה שעיקר דעתו של החמדת ימים זה מה שכתב בהלכות שבת באורך, ולא מה שכתב בהלכות תשובה בסתמא.

ב. ז״ל החמדת ימים שם: ואף לפי סודן של דברים עין המשכיל תשכילהו דקיימא לן גבי משקה של איסור שנפל במשקה של היתר דתתאה גבר, ואם התחתון חם הוא אסור ואם התחתון הוא קר מותר, מעתה קם דינא לאוכל בתחלה חלב שהוא בחינת החסדים ואחריו בשר בחינת הגבורות תתאה גבר ובחינת הגבורות מתמתקים בחסדים של מטה והוא תקון נפלא, אכן גבינה אחר בשר אסור דתתאה גבר ויגביר הגבורות על החסדים ח״ו ע״כ.

וכבר כתב י׳ תשבי ב׳קרית ספר׳ כרך נ״ד [תשל״ט] [הובא בקונטרס חמדת יוסף [מזרחי] עמ׳ 24], שמקור דברי החמד״י הנ״ל הם מ׳הנהגות נתן העזתי׳ אשר נכתבו ע״י תלמידו ר׳ אברהם רוויגו ב׳פנקס רוויגו׳ דף פ״ד ע״א כמעט מלה במלה עי״ש. אך אין זה מנגד לעצם קושית החמדת ימים מהרע״מ ונקיטתו כדברי מהרש״ל בזוהר בפרשת משפטים.

אם הקדים הגבינה לבשר לא בעי אלא שעתא חדא ואם הקדים הבשר בעי ו׳ שעות וזה הוא אומרו או בסעודתא חדא. ולפי׳ זה לא בעי בין גבינה לבשר יותר משעה א׳ עכ״ד.

הרי שיש לנו ג׳ פירושים בדברי הזוהר כדעת הפשט [מהרש״ל וסיעתו, מעשה רוקח ופרי תואר], ופירוש אחד שהזוהר חולק על הפשט [צרור המור וסיעתו]. והמפרשים שפירשו שהזוהר חולק לא זכרו מדברי הרע״מ דס״ל כדעת הפשט, ויתכן שאם היו רואים את הרע״מ היו מפרשים את הזוהר במשפטים כמו אחד הפירושים האחרים. ובפרט שעדיף לן תמיד להשוות את הפשט לזוהר ולא לאשוויי חולקים בכדי.

ויש להוסיף את דבריו של **מהר״ש משער אריה** שנדפסו בספר ׳אסופות׳ ח״ג עמ׳ קצ״ט שכתב על הזוהר הנ״ל: אבל אין אצלי ספק שגם חכמי הגמ׳ מקובלים היו ובקיאים בסודות התורה, והואיל ולא קבלו דבר זה עבדינן כוותייהו עי״ש. הרי דס״ל שאף אם נפרש בזוהר שחולק, מ״מ לא עושים כמותו כנגד התלמוד.

מסקנא דמילתא

על פי כל הנ״ל **נראה שהעיקר הוא שמותר לכתחלה לאכול בשר או עוף לאחר גבינה** כדין התלמוד בקינוח והדחה, דאין הכרח מדברי הזוהר להחמיר בזה, אלא לכל היותר יש ׳ספק׳ בדעת הזוהר, וכיון שכן אזלינן בתר דין התלמוד אף לכתחלה.

ומי שרוצה להחמיר כפירוש הצרור המור והב״י וסיעתם בדעת הזוהר - יש לו להחמיר שלא לאכול בשר אחר גבינה במשך שש שעות כמו גבינה אחר בשר.

פה. גדר 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו'

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת נח תשפ"ד.

בכמה מקומות במשנה ובתלמוד מוזכרת המחלוקת בין התנאים והאמוראים האם אדם אוסר דבר שאינו שלו או לא; במשנה בכלאים פ"ז מ"ד לגבי כלאי הכרם [המסכך את גפנו ע"ג תבואתו של חבירו הרי זה קדש וחייב באחריותו. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אין אדם מקדש דבר שאינו שלו]. ובחולין דף מ' ומ"א לענין משתחוה או שוחט בהמת חבירו לע"ז, ועוד. והראשונים דנו בפרטי דין זה ובגדריו.

המערב איסור בקדירת היתר של חבירו

כתבו הראשונים בתור דבר פשוט שהמערב חלב בבשר של חבירו או נבילה בקדירה וכדומה - האוכל נאסר לכל הדעות, גם למ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וכמה טעמים נאמרו בזה;

הר"ש בכלאים שם כתב בזה"ל אע"ג דשאר איסורין כגון בשר בחלב אוסר שאינו שלו, אין לדמות איסורין התלויין בנתינת טעם לזה ע"כ. ולאחר מכן כתב חילוקים אחרים, אולם נראה שחילוק זה פשוט וברור בעיניו.

ר"א מן ההר ביבמות פ"ג ע"ב כתב בתוך הדברים שמשאר איסורין לא קשיא, דהואיל וערב חֵלֶב בשומן נאסר, שהרי מאכילו חלב שהוא אסור מחמת עצמו, ורק בבשר בחלב שלא נאסר האחד מהם אלא מחמת מה שעשה יש לדון למה נאסר עי"ש ולקמן.

הרי"ד בתוספותיו לב"ב ב' ע"א, לאחר שהביא את דברי התוס' [דלהלן] כתב: והנכון בעיני נראה לי שאין לומר דבר זה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא באיסורי הנאה כגון שוחט ומנסך לע"ז ומסכך גפנו על תבואתו של חבירו אבל במידי דלאו איסורי הנאה אלא איסור אכילה בלחוד כגון מטמא ומדמע ליכא מאן דפליג. מידי דהוה אמנבל בהמת חבירו שהיא אסורה באכילה ע"כ. הרי שבאיסורי אכילה אדם אוסר דבר שאינו שלו, וכל הנידון והמחלוקת הוא באיסורי הנאה.

איסור שתלוי במחשבה ללא מעשה

באיסור שתלוי רק במחשבה ולא עשה מעשה בגוף הדבר פשוט שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וכפי שהוכיחו הראשונים מהא דמשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה [חולין מ' ע"א].

איסור שתלוי במעשה ובמחשבה

באיסור שתלוי במעשה ובמחשבה יחד כתבו הרבה ראשונים שבזה נחלקו התנאים בכלאים האם אדם אוסר דבר שאינו שלו או לא; כ"כ **תוס'** ביבמות פ"ג ע"ב

בשם **ר"י** שאיסור כלאים הוא מעשה התלוי במחשבה כדאיתא בכלאים פ"ה מ"ו, וכן השוחט בהמת חבירו לע"ז, ובזה נחלקו האם אדם אוסר או לא אוסר. וכ"כ בספר **פענח רזא** בסוף פרשת בחוקותי [והוסיף אכן תימה היאך יכול לפגל בשל חבירו וי"ל דכיון שניתן ביד כהן הרי הוא כשלו, מרבי ע"כ]. וכ"כ **תור"פ** ב"ק ק' ע"א עי"ש. וכן האריך **ראמ"ה** ביבמות פ"ג ע"ב עי"ש. וכ"כ **החינוך** במצוה קי"א והוסיף בזה דברים, וז"ל ואל יקשה עליך איך יוכל הגוי לאסור יין של ישראל, והא קיימא לן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שלא נאמר זה אלא כגון משתחוה לבהמת חבירו שלא עשה מעשה בגוף הדבר, אבל כל זמן שיעשה מעשה בגוף הדבר ואפילו מעשה מועט כי האי דנגיעה, יש לו כח לאסור דבר שאינו שלו מדרבנן, שהחמירו בדבר, אבל לא מדאורייתא עד שיעשה מעשה גדול כגון שחיטת בהמה שהוא מעשה גדול, וכן אם ניסך היין לפני הע"ז ממש גם זה הוא מעשה גדול, אבל נגיעה ביין שלא בפני עבודה זרה מעשה מועט הוא עי"ש.

אולם הר"ש בכלאים הקשה על תירוץ זה, שהרי העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים [גיטין נ"ג ע"א], אלמא אוסר, אע"ג דתלוי במחשבה, כדאשכחן בפ' אלו מציאות [ל' ע"א] הכניסה לרבקה ודשה כשירה משום דלא ניחא ליה[א].

וכתבו הר"ש וה**רא"ש** שם דהא דאינו אוסר דבר שאינו שלו בע"ז ובכלאים לאו במחשבה תליא מילתא [כלומר שגם בדבר שהוא במחשבה עם מעשה שייך לאסור דבר שאינו שלו], אלא כל הני היינו טעמא גבי ע"ז לאו שמיה תקרובת ע"ז כיון שאינו שלו. וגבי פרה תלה הכתוב בניחותא דעושה מלאכה דכתיב גבי עגלה ערופה עבד וקרינן עובד מה עבד דניחא ליה, בריש אלו מציאות, ופרה ילפא מעגלה וכו'. וכלאים היינו טעמא דכתיב לא תזרע מה זורע דניחא ליה והא אין אדם נהנה ולא ניחא ליה של אחרים. [א"נ] שאני הכא דכתיב כרמך. וטעמא דתנא קמא מרבי בירושלמי מקרא דאמרינן לא תזרע כרמך אין לי אלא כרמך כרם אחר מניין תלמוד לומר כלאים עי"ש. ובביאור דבריהם כתב **הגרע"א** בגליון השו"ע סי' רנ"ג ס"ב [במהדורת מכון ירושלים עי"ש] וז"ל דדוקא לגבי ע"ז דהמעשה בעצמותו אינו איסור גופיה כמו שחיטה וכדו', רק במחשבתו משוי ליה לתקרובת ע"ז, משו"ה אין מחשבתו מהני לשל חבירו, וממילא אין כאן איסור לפנינו, משא"כ בפרה דהמלאכה בעצמותה היא הפסול, אלא שהתורה אמרה דמלאכה בלא ניחותא אינה פוסלת, משו"ה כל דניחא לעושה המלאכה מיקרי מלאכה גמורה, וממילא נפסל במעשה מלאכה. וכמו כן כלאים, התערובת בעצמותה היא הכלאים, רק דאם דעתו לעקרה לא מיקרי תערובת, ומשו"ה כל שמסכך ומערב בידים מיקרי תערובת גמורה, וממילא הוה כלאים. והתוס' ס"ל דכל מעשה שאינו אוסר בלתי המחשבה לגבי זה אינו יכול לאסור דבר שאינו שלו עי"ש.

א. והמשנה ראשונה שם תירץ דשם איירי למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו, או דמיירי בשותפין עי"ש. וע"ע בתפא"י נדרים פ"ד בועז אות ב'.

ובספר המכריע סי' ח' כתב הרי"ד [וכ"כ ראמ"ה שם] שבשר וחלב וכדומה כיון שנתן טעם א"א להפריד האיסור מההיתר, ולכן נאסר ע"י המעשה. משא"כ בכלאים אף שהוא מעשה [ולא כתבו דתלי במחשבה] כיון שאפשר להפרידם וליטול אחד מהשני [והיניקה לבד אינה אוסרת, מידי דהוי אגדר ביניהם] - בזה גם במעשה לא יכול לאסור דבר שאינו שלו לפי חלק מהתנאים.

ור' יונה בעליותיו ריש ב"ב כתב דאע"ג דודאי אם יערב אדם דבר האסור בשל חבירו אוסר - שאני הכא דלא הוי דומיא דזורע, כיון שזה שזרע התבואה לא ניחא ליה בכלאים, ואיסור כלאים תלוי בשני המינים. ור' מאיר סבר מכל מקום מי שגומר הכלאים ניחא ליה, הרי זה חייב באחריותו עי"ש.

הכרעת ההלכה האם אדם אוסר דבר שאינו שלו

בעיקר הדין האם פוסקים שאדם אוסר דבר שאינו שלא או לא. נחלקו בזה הראשונים; **הרא"ש** בסוף פרק הערל פסק כר"מ שאדם אוסר דבר שאינו שלו [בדבר דתלי במעשה ובמחשבה כנ"ל], וכן הביא **המאירי** שם בשם **גאוני ספרד** עי"ש, וכ"פ **הכו"פ** פנ"ח.

אולם הרמב"ם בהלכות כלאים פ"ה ה"ח פסק שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וכ"פ הרי"ד בספר **המכריע** סי' ח' באורך, וכ"פ **הריא"ז** בסוף פרק הערל עפ"י ספר המכריע הנ"ל [ודלא כמו שפסק הרי"ד בפסקיו בסוף הערל כדעת ר"מ, ונראה מדברי הריא"ז שדברי המכריע עיקר]. וכ"פ השו"ע בהלכות כלאים סי' רצ"ו ס"ד.

האם אדם אוסר דבר שאינו שלו לענין מעשה שבת

בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב' - ג') סימן כ"ד כתב לחדש דדוקא אם היינו אומרים דמעשה שבת אסור בהנאה מה"ת אז שפיר מסתבר דאסור, כיון דסוף סוף מעשה שבת הוא וכל שהאיסור תלוי במעשה ולא במחשבה יכול שפיר לאסור גם דבר שאינו שלו. משא"כ לפי האמת שרק קנס חכמים הוא שלא ליהנות ממעשה שבת שפיר מסתבר דבכאי גוונא שנעשה שלא לרצון הבעלים אין מקום לקנס זה עי"ש. **אולם** מדברי האחרונים מבואר לא כך - עי' מה שהביא הפסקי תשובות סי' שי"ח הערה 29 בשם שו"ת אמרי יושר ח"א סי' קכ"ט, שו"ת זית רענן ח"ב סי' ה' ושו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ק"ל שבשבת עצמה פשיטא להו לאיסורא, וכ"נ עיקר.

סיכום

המערב איסור בהיתר של חבירו - אסור לכל הדעות, ואין להתיר מטעם אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כיון שיש נתינת טעם [ר"ש] ועצם האיסור מעורב בו [ראמ"ה] וזהו איסורי אכילה ולא הנאה [רי"ד].

המבשל או עושה שאר מלאכות בשבת בשל חבירו - אסור מדין מעשה שבת, כדין כל עושה איסור בשל חבירו.

איסור שתלוי במחשבה גרידא כמו משתחוה לבהמת חבירו - לכל הדעות לא נאסר.

איסור שתלוי במעשה ובמחשבה כמו כלאי הכרם או שוחט בהמת חבירו לע״ז - נחלקו בזה התנאים, ולהלכה פסקו הרמב״ם והשו״ע שאינו אוסר דבר שאינו שלו.

פו. נוסח הברכה במטביל כלי אחד

נדפס בירחון 'אור תורה' תמוז תשפ"ג.

הרוקח בסי' תפ"א כתב בסתמא שכשמטביל יברך על טבילת כלי, ולא פירש אם מיירי רק בכלי אחד או גם בכמה כלים יברך כן, ועכ"פ בכלי אחד ס"ל ודאי שיברך כן. **והטור** ביו"ד סי' ק"כ ס"ג כתב שיברך על טבילת כלי, ואם מטביל ב' או ג' כלים יחד יברך על טבילת כלים. וכ"פ בסתמא השו"ע שם. וכתב הבא"ח פרשת צו אות ט"ו שכן מנהג בגדד עי"ש.

אולם הכנה"ג בהגב"י אות ח' כתב: **והמנהג** לברך על טבילת כלים אפילו אם אינו מטביל אלא כלי א', דעל טבילת כלים ר"ל טבילת כלים דעלמא. ויראה שמ"ש ריב"ה ורב"י שאם הוא כלים הרבה יברך על טבילת כלים, ואם הוא כלי אחד יברך על טבילת הכלי - לאו לעכובא קאמר, אלא עצה טובה קמ"ל. א"נ לא בא לומר דעל כלי אחד לא יברך על טבילת כלים אלא בא לומר דאם מטביל כלים הרבה לא יאמר על טבילת כלי ע"כ. וכ"כ **ערוך השולחן** בסוף סעיף כ"ב: **והמנהג** הפשוט אצלנו לברך גם על כלי אחת על טבילת כלים ע"כ.

ובאמת שכ"כ להדיא **המאירי** בסוף ע"ז וז"ל ואפילו לא הטביל אלא כלי אחד אומר על הכלים, טופס ברכה כך הוא ע"כ. וכ"כ **הארח"ח** הלכות טהרת הכלים אות י"ב וז"ל וקודם שיטביל מברך אקב"ו על טבילת כלים ואפילו לא טבל אלא כלי אחד ע"כ. וכ"נ מסתימת שא"ר שכתבו שמברכים על טבילת כלים ולא חילקו בין כלי אחד לכמה כלים, ומהם סידור **רש"י** סי' שס"א, **ר' יונה** בספר היראה, **הרשב"ץ** במאמר חמץ ועוד. ולפ"ז אפשר שהמנהג שהעיד הכנה"ג הוא מנהג קדום ואין צורך ליישבו בדוחק עם דברי השו"ע.

והב"י לא דן בדברי הטור אלא העתיקו בסתמא, וגם לא ראה את דברי המאירי והארח"ח המפורשים שלא כדברי הטור. ונראה שכיון שיש מחלוקת שקולה בין הרוקח והטור למאירי והארח"ח בענין זה, וסתימת שא"ר מראה כדברי המאירי והארח"ח, וגם המנהג מסייעם - העיקר הוא כסברא זו.

וע"כ נראה שעדיף טפי לברך אף על כלי אחד על טבילת 'כלים', כדעת רוב הראשונים וכמנהג שהזכיר הכנה"ג[א].

א. הערת הרב אהרן גבאי: הדברים ישרים ומסתברים, וכן ראוי לנהוג.

פז. חיוב טבילה בסכין של שחיטה ודומיו

נדפס בירחון 'אור תורה' אב תשפ"ג.

הב"י ביו"ד סי' ק"כ ס"ה כתב בשם <u>המרדכי</u> בחולין סי' תקע"ז שסכין של שחיטה פטור מטבילה [דלא חשיב כלי סעודה דעדיין היא צריכה בישול או צלייה כי לאומצא לא קיימא]. וכ"פ בשו"ע בשם יש מי שאומר. ויש להוסיף שכ"ד <u>האיסור והיתר</u> שהביא הדרכ"מ שם [ושם כתב כן בשם ראבי"ה, וליתא לפנינו]. וכ"פ <u>הלקט יושר</u> עמ' 9 בשם המרדכי. וכ"כ <u>האגודה</u> בחולין שיש מדקדקים כן מסוגיא דהתם [וכמ"ש המרדכי] וכו'. ועוד לאו דומיא דכלי מדין הוא דהא בעי הכשר תיקון אחר עי"ש.

אולם מהר"ם בתשב"ץ סי' שכ"ו שהביא הדרכ"מ ס"ל שחייב. והפר"ח הביא שכ"ה **ברוקח** סי' תפ"א שברזל שעושים רקיקים בבצק צריך טבילה עי"ש, וכתב עוד הרוקח שגם הגרזנים צריכים טבילה עי"ש. וכ"ה בדרשות **מהר"ח או"ז** פרשת מטות שכתב סכינים וגרזנים שחותכים בהם בשר וכו' צריכים טבילה עי"ש. וכ"ה **מהרי"ל** וז"ל מהר"י סג"ל הצריך טבילה למקדח של יד שמנקבין בו ברזות החבית וכן לגרזן ישן שלקח מן השוק הצריך טבילה וכו' עי"ש, וגרזנים היינו לחתוך בשר חי ולא מבושל, ועוד דאי מבושל פשיטא.

נמצא שהמחלוקת בראשונים שקולה, והב"י לא ראה אלא את דברי המרדכי, אולם בהגלות נגלות דברי הראשונים הנ"ל **נראה שיש חובה להטביל כלים כאלו** שצריכים אחריהם עוד תיקון [ללא ברכה], דספיקא דאוריתא לחומרא.

וה"ה לענין הברזלים שמתקנים בהם את המצות העיקר הוא שיש להטבילם ללא ברכה וכמו שהעלה הגר"א בס"ק י"ד דתלי בפלוגתא הנ"ל, וכמו שמפורש ברוקח הנ"ל, ודלא כמו שכתב הרמ"א שאין צריכים טבילה ונדחקו האחרונים לחלק בין זה לבין סכין של שחיטה, אלא חדא דינא אית להו וכנ"ל.

פח. הנהגת רבותינו בכבוד תלמידיהם וחבריהם

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת תזריע מצורע תשפ"ג.

ביאור עובדא דר' יוחנן שאמר לר"ל לסטאה בלסטיותיה ידע

בגמ' ב"מ פ"ד ע"א איתא: יומא חד הוו מפלגי [ר' יוחנן ור"ל] בי מדרשא: הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה, משעת גמר מלאכתן. ומאימתי גמר מלאכתן, רבי יוחנן אמר משיצרפם בכבשן. ריש לקיש אמר משיצחצחן במים. אמר ליה לסטאה בלסטיותיה ידע. אמר ליה ומאי אהנת לי, התם רבי קרו לי הכא רבי קרו לי. אמר ליה אהנאי לך דאקרבינך תחת כנפי השכינה. חלש דעתיה דרבי יוחנן, חלש ריש לקיש. אתאי אחתיה קא בכיא אמרה ליה עשה בשביל בני. אמר לה עֲזָבָה יתומיך אני אֲחַיֶּה. עשה בשביל אלמנותי אמר לה ואלמנותיך עלי תבטחו נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש ע"כ. וכתב ר' יוסף חזן בספרו <u>עין יהוסף</u> שם בזה"ל דברי ר"י ור"ל בזה קשים טובא וצריכים באור, והוא דמדאמר לסטים וכו' והזכיר לו מעשיו הראשונים ולעיל תנן בפרק הזהב אם היה בעל תשובה לא יאמר זכור מעשך הראשונים, ואפילו שהוא ברמז, וכ"ש לקרות לו לסטים, א"כ ס"ל לר"ל דבעיני ר' יוחנן עדיין הוא לסטים ואין תשובתו כלום, משום דלקח אחותו ומפני זה הדר, ולכן א"ל כפי סברתך ומאי אהנת לי התם קרו לי רבי לפי' רש"י בא על נכון. ואין ספק דבעיני ר' יוחנן בעל תשובה גמור הוה, אלא **דהיה רבו מובהק ויכול לבזותו ואינו עובר משום אל תאמר זכור מעשך**, תדע דהא רבי קרי ליה לר' חייא עייא במו"ק [ט"ז ע"ב] ואע"ג דהמכנה שם לחברו ח"ו אין לו חלק לעה"ב, אלא ודאי **כיון דתלמידו הוה יכול לקרות הכי לבזותו על שחלק עמו**, וזה שאמר ליה יכול לקרותך כן אע"ג דאין אתה עתה לסטים משום דאקרבינך תחת כנפי השכינה, ומה שקרבתיך אצלי יצא לפועלו, דאלו היית קורא ושונה ועדיין בטעותך לא עשיתי כלום, אלא כיון דזכיתי דהדר בלב שלם יכול לקרותך כן, לכן חלש דעתיה דר' יוחנן דלא קבל ר"ל דבור קל ממנו, ור"ל השיב לו כן משום דס"ל דבאמת קרי ליה הכי ודוק עכ"ד. וכעין זה כבר כתב המהרש"ל <u>בחכמת שלמה</u> שם וז"ל נ"ל דה"ק ליה מי אית לך רשותא להכלימני ולומר לסטיים בליסטנותא ידע דהא כבר מוזהר שלא יאמר לבעל תשובה זכור מעשיך הראשונים אלא ודאי בזה אתה מקנטרני שהייתי לסטים מחמת דוחק והייתי מזולזל ועתה נעשיתי רב וחשוב מאי אהנית לי כו' והוא לא השגיח בדברו כך והבין שכפשוטו אמר ומש"ה השיב לו דאקרבינך תחת כנפי השכינה. **אי נמי השיב שרשות בידו להכלימו ולקנטרו בכל שהרי הוא רבו והכניסו תחת כנפי השכינה** ודו"ק ע"כ. אלא שלמהרש"ל נראה שלא נאמר ברבו המובהק שלימדו בעלמא אלא דוקא אם 'הכניסו תחת כנפי השכינה', דומיא דר"ל שהיה לסטים בתחלה, אבל ברבו המובהק גרידא לא שמענו.

אולם נראה שאין ראיות מהגמרות הנ"ל שמותר לרב לקנטר ולהכלים את תלמידו שחולק עמו;

בענין הגמ׳ בב״מ כבר פירש בספר **עץ יוסף** [על העין יעקב] בזה״ל **ור׳ יוחנן לא היה מכוין בזה לקנטרו ולזכור לו מעשיו הראשונים. אלא שר״י אמר לבני הישיבה שבזה צודק ריש לקיש על כי הוא בקי בזה יותר ממני.** וריש לקיש היה סבור שמכוין להונותו ולקנטרו שלפי שהיה לסטים בקי באותן כלי אומנות של לסטים. ולכן א״ל ריש לקיש ומאי אהנית לי ר״ל מלשון הונאה כמו אל תונה. ר״ל למה את אומר לי אונאת דברים שאף כשהייתי לסטים היו נותנין לי כבוד כמו עכשיו, שהיו קורין לי רבי כשהייתי לסטים כמו עכשיו וזה שחזרתי לא בשביל כבוד חזרתי רק לשם שמים וא״כ אסור לומר לי זכור מעשיך הראשונים. ורבי יוחנן הבין דבריו מאי אהנית לי מה טובה והנאה עשית לי לכן אמר ליה אהנאי לך דקרבינך תחת כנפי השכינה: חלש דעתיה דר״י. על מאי דאמר ומאי אהנית לי לפי הבנת ר״י שהוא כאלו מראה בעצמו שאינו חביב התורה עליו ולא זה שנכנס תחת כנפי השכינה ע״כ. וכ״כ בספר **בן יהוידע** שם וז״ל ודע, כי בודאי ר׳ יוחנן לא היתה כונתו מעיקרא לעשות לו אונאת דברים, דאמרינן לעיל אם הוא בעל תשובה, לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אך כונת ר׳ יוחנן לומר לו בעל כרחי צריך להודות לך, כי אתה בקי יותר ממני בדבר זה, מפני כי לסטאה בלסטאותיה ידע, אך ר׳ שמעון בן לקיש נצטער כי חשב דלא אכפת ליה לר׳ יוחנן בזלזול שלו ע״כ.

ביאור הענין שקראו לר׳ חייא - עייא

ובענין הגמ׳ במו״ק שרבי קרא לר׳ חייא עייא. אמנם המיוחס לרש״י שם כתב: כך כינה שמו של רבי חייא, לשון גנאי ע״כ. וכ״כ עוד רש״י בכריתות ח׳ ע״א דאיתא שם שבר קפרא אמר צריכין לדברי עייא, וכתב רש״י: ר׳ חייא, ובלשון גנאי קאמר ליה ע״כ. אולם נראה ששא״ר לא פירשו כן; בספר **פענח רזא** ובפירוש **ר׳ יוסף בכור שור** על התורה פרשת דברים ב׳ כ״ג על הפסוק ׳והעוים׳ היושבים וכו׳ כתבו: ואומר העוים כמו החוים, שאותיות הגרון מתחלפות, כי גם בתלמוד קורא רבי לר׳ חייא ״עייא״, כדאמרינן בנדרים [מ״א] גבי ההוא דאגמריה לר׳ חייא שבעה אפי דהוה, אמר רבי זה עשה עייא, ועייא עשה אותי ע״כ. ולפנינו בגמ׳ שם איתא ׳חייא׳, אולם השטמ״ק שם הביא שיש גורסים ׳עייא׳, וכ״ה בכת״י אשכנזי משנת קמ״א המובא בדק״ס השלם שם. ומבואר שאינו משום כינוי גנאי, וגם לא משום שר׳ חייא חלק על רבי, אלא שכך היה קורא לו תדיר. וכ״כ **הרמב״ן** עה״ת שם והביא הרבה מקומות שמחליפים ח׳ בע׳ וכתב: ומורגל הוא בלשון, ומה עייא אומר בדבר זה, על רבי חייא עי״ש. וכונתו לגמ׳ בכריתות ח׳ ע״א לגירסת השטמ״ק שם, במקום מה ׳בבלי׳ אומר בדבר זה - מה ׳עייא׳ אומר בדבר זה. וגם לפנינו בהמשך שם איתא צריכין אנו לדברי ׳עייא׳. ומבואר מדבריו שאינו לשון גנאי אלא שכך הוא לשון חכמים. **והעריך לנר** בכריתות ביאר בזה דלא לגנותו נתכוון אלא משום דר׳ חייא לא יכול לומר ח׳ כדאמר ליה ר״ש בר רבי במגילה (כ״ד ע״ב) כשאתה מגיע לקרא דוחכיתי לה׳ נמצא אתה מחרף, וא״כ ר׳ חייא עצמו כשהיה מזכיר שמו היה אומר עייא ועפ״ז קראו לו גם חביריו כן ע״כ. וכ״כ התפארת ישראל בסנהדרין פ״י אות ז׳. אלא ששם התקשה איך רבי כינה שם לר׳ חייא, והרי אפילו בכינוי שאינו של גנאי אסור, וכתב שמשום שר׳ חייא זלזל בכבוד ציווי הנשיא, מותר לזלזלו כי היכי דלא נגררי כ״ע אבתריה

וכו'. עוד נ"ל דאפשר דדוקא ברגיל לקרותו בכנוי שאינו פגם משפחה אסור עכ"פ מדרבנן עי"ש. אולם התפא"י הזכיר רק את הגמ' במו"ק, וע"ז תירוציו יכונו, אולם למה שהבאנו מהגמ' בנדרים ומכריתות מבואר לא כתירוציו, דהא בנדרים לא זלזל ר' חייא בכבוד רבי, ובכריתות בר קפרא הוא זה שקרא לו כך והוא היה חבירו ולא רבו. וגם מדקראו לו כן כמה פעמים רואים שהיו רגילים לקרותו כן ולא באקראי. וע"כ שהטעם העיקרי שקראו לו כך זהו משום שכך הוא היה קורא לעצמו, וגם משום שהיה מצוי אצלם להחליף ח' בע', ואין בזה שום כינוי.

מקומות שרב מכלים תלמידו הבא לקבל ממנו תורה, כדי שלא יתרשל ויטעה

ומצינו בכתובות ק"ג ע"ב שרבי ציוה לר"ג בנו זרוק **מרה בתלמידים**. וכתב הרמב"ם בפ"ד מת"ת ה"ה שאם ניכר לרב שהם מתרשלין בדברי תורה ומתרפין עליהן ולפיכך לא הבינו חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדברים כדי לחדדם, וכענין זה אמרו חכמים זרוק מרה בתלמידים עי"ש.

ומצאנו ביבמות ט' ע"א ובמנחות פ' ע"ב שאמר רבי ללוי על שאלה ששאלו - **כמדומה אני שאין לו מח בקדקדו**. וכתב בשו"ת חוות יאיר סי' קנ"ב שזהו עפ"י הנ"ל שמותר לרב להוכיח לתלמידו בדברים קשים כדי לזרזם שיעיינו וישגיחו וישמרו מן הטעות והשגיאה, ולוי היה תלמידו של רבי עי"ש.

וכן מצאנו בברכות ד' ע"א למה נקרא שמו מפיבושת שהיה **מבייש פני דוד בהלכה**. ופרש"י שהיה אומר לו טעית עי"ש.

אולם זה מירי בתלמיד ממש שיושב לפני רבו והרב רואה שהוא טועה בסברא או בדימוי וכדומה, והתלמיד הגיע על דעת ללמוד ולקבל מרבו, וכמו המעשים הנ"ל. אולם אם התלמיד הגיעה להוראה והוא חולק על רבו לפי כללי ההלכה - לא מצאנו שיש היתר לרב לבזותו על זה שחולק עליו, ועכ"פ אין ראיה מהגמרות הנ"ל.

אמוראים שקראו לחבריהם בכינויים שונים משום שלא היו מקפידים

עוד כתב החוות יאיר שם בזה"ל ומה שקראו אמוראי לחביריהם תרדא כמו רבה לרב עמרם בב"מ ספ"ק. ור' חייא בר אבא לר' זירא בזבחים כ"ה ע"ב. ואביי לאבא בן חנן בכריתות י"ח ע"ב. ובכה"ג תדורא פי' רש"י אין לב רבא לרב עמרם בב"ק ק"ה ע"ב - כולם י"ל שהיו חבריהם וגדולים מהם **ולא קפדי כלל** ע"כ. <u>ומבואר</u> מיניה שבזמנם הדרך היה שמקבלים דברים אלו בהבנה ולא נפגעים מזה, אולם אם החכם יודע שהחכם השני יפגע באומרו מילים אלו, ובפרט אם נאמרים בפהרסיא ודרך גנאי ממש אין היתר אף שהאומר גדול יותר מהחכם השני.

צורבא מרבנן דאוריתא מרתחא ליה - היינו כשרואה מעשי בני אדם מכוערים

בגמ' בתענית ד' ע"א איתא: אמר רבא האי צורבא מרבנן דרתח אורייתא הוא דקא מרתחא ליה שנאמר הלוא כה דברי כאש נאם ה' וכו'. אמר רבינא אפילו הכי מיבעי ליה לאיניש למילף נפשיה בניחותא שנאמר והסר כעס מלבך ע"כ. וכתב **המאירי** שם וז"ל ת"ח אע"פ שתורתו מכעיסתו **בשעה שרואה מעשי בני אדם מכוערים** ראוי לו למעט בכעסו כמה שאפשר לו וללמדם בנחת כדי שיערבו דבריו על שומעיהם ויקבלו דבריו וכדי שלא לגרום בעצמו שום נזק שנאמר הסר כעס מלבך והעביר רעה מבשרך ע"כ. ומבואר שפירש ענין זה כשרואה בנ"א עושים עבירות או מעשים שאינם הגונים, ואעפ"כ ראוי לו למעט בכעסו, אבל לא מיירי במבזה חבירו או תלמידו שחולק עליו בהלכה וכדומה.

אין לחכם גדול לבזות חכם הקטן ממנו שאינו מקבל דבריו בהלכה

בספר ילקוט יוסף תפלה ב' [תש"פ] עמ' שכ"ז הביא את דברי הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ח שכתב: המוכיח את חבירו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו וכו' וכל המלבין חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב בד"א בדברים שבין אדם לחבירו אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו ומקללין אותו וכו' ע"כ. וכתב בזה"ל והיוצא מדברי הרמב"ם שאם יש איזה חכם שפוסק בלי שכל והגיון וטועה בהלכה מותר להכלימו ברבים כדי שלא יימשכו אחריו עי"ש. **אולם** אין דבריו 'יוצאים מדברי הרמב"ם', דאין קשר ודמיון כלל בין הדברים, דהא הרמב"ם מיירי במי 'שחוטא' והוכיחו אותו בסתר ולא חזר בו וכו', אולם לא מיירי במחלוקת שבין שני חכמים שצד אחד 'בטוח שהשני טועה וחולק בלי שכל', שהרי כל מחלוקת בהלכה כך היא שכל אחד חושב שהשני טועה, ואטו הותר לו להכלימו ברבים משום שלא סובר כמותו? וגם אם בטוח הוא שהצדק עמו - אין דעתם של בנ"א דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה [ברכות נ"ח ע"א], ולכן אין ללמוד כלל מהרמב"ם הנ"ל לחרף ולגדף מי שנראה לחכם מסוים שטועה בהלכה.

צא ולמד ממה שהמשיך בילקוט יוסף הנ"ל בזה"ל וראה איזה מכשולות יכולות להיגרם ע"י מי שפוסק הלכות ואינו בקי בדברי האחרונים החשובים, וכגון במה שפסק [**הרה"ג אופיר מלכה**] ברדיו שהעומדים במרפסות שנים מכאן ושנים מכאן ושלשה מכאן וכו' מצטרפים לאמירת חזרה וברכת כהנים וברכת התורה. הסתמך על המ"ב, אך א"א להתעלם מדברי הראשונים וכו' וכן 35 מגדולי האחרונים שכתבו שזו ברכה לבטלה וכו' והיכן הלך הכלל סב"ל וכו' עי"ש. **אולם** ממקום שבא שוברו בצדו, שהרי נודע בשערים המצוינים בהלכה הפולמוס והמו"מ שהיה בתקופת הקורונה על מניני החצרות, ונכתבו על זה מאמרים רבים לכאן ולכאן, ות"ח רבים ראו את הפסק של הרה"ג יצחק יוסף הנ"ל ולא השתכנעו וחלקו עליו, ומהם **הרה"ג אשר וויים**, נדפס בקובץ 'אסיא' קי"ז-קי"ח, 'קורונה הגל הראשון', עמ' 133 והלאה, ואף הביא שם מדברי הרס"ג שמתיר בזה, שלא זכרם הרה"ג יצחק יוסף בתשובתו, וסיים: ומשום כל זה אני על משמרתי אעמודה דיש לסמוך

בשעת הדחק על השו״ע ועל כל הני גדולי עולם לדורותיהם שאפשר לצרף מנין עשרה דרך חצרות ומרפסות עי״ש. וכן **הרב עידוא אלבה** בירחון ׳האוצר׳ מ״ד [אלול תש״פ] האריך בפתגמא דנא, ובעמ׳ קצ״ב והלאה מנה את פוסקי הזמן שהתירו להתפלל במנינים אלו ומהם **חכם שלום הכהן** זצ״ל ועוד רבים, וגם שם השיב על דברי הרה״ג יצחק יוסף הנ״ל והעלה להקל בזה עי״ש. ואין אני דן כאן עם מי הצדק בענין זה, אלא להראות שבענינים הלכתיים גם אם נראה לחכם מסויים שהוא צודק במאת האחוזים - יבואו חכמים אחרים וידחו דבריו. וממילא פשוט וברור שאין זה קשור לדברי הרמב״ם הנ״ל שמותר להכלים ברבים מי **שלפי דעתו של החכם** טועה בהלכה ופוסק בלי שכל והגיון וכו׳, דרב המרחק ביניהם וכאמור.

י״א שהמלבין פני חבירו ברבים ׳אפילו בדבר הלכה׳ אין לו חלק לעוה״ב

ומפורש בכל בו בפרק ׳**מעשה תורה**׳ שלשה אפילו עושין תשובה אין להם מחילה וכו׳

וי״א אף המלבין פני חבירו ברבים ׳ואפילו בדבר הלכה׳ ע״כ. וכ״ה במנורת המאור [אלנקוה] ח״ד עמ׳ 456 בשם חופת אליהו, ושם הנוסח ׳ואפילו בדברי תורה׳. **ובארחות צדיקים** שער הבושה כתב: גם בדבר התורה, אם ישא ויתן עם חבירו ושמע שחבירו טעה, לא יאמר לו טעית או אינך מבין או כיוצא בה, שלא יתבייש, אך יעשה עצמו כאילו לא הבין שטעה עי״ש.

סיכום

מותר לרב לרגוז ולהכלים את תלמידו, אם רואה שמתרשל בלימודו וכדומה. אולם אם אינו תלמידו ואינו מקבל מרותו וחולק עליו בהלכה, אף שהרב גדול יותר - אין לו היתר להכלים ולבייש את בר פלוגתיה, אף שהוא בטוח שהוא צודק וחבירו או תלמידו טועה. ואם מלבין פניו ברבים, אפילו בדבר הלכה ודברי תורה - י״א שאין לו חלק לעוה״ב. וכ״ש בחבירו שאינו תלמידו, אא״כ החבר אינו מקפיד.

פט. האם חכמי ישראל מנועים מנגיעות בהחלטתם בהלכה ובהנהגה

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

האם איסור שוחד הוא משום טבע האדם או שהוא חוק הבורא

ידועה מחלוקתם של הגאון ר' נתן צבי פינקל, הסבא מסלבודקא, והחזו"א, האם לחכמי ורבני ישראל הכשרים יכול להיות נגיעות בהחלטתם בהלכה ובהנהגה; בשבועון 'היסוד', כ"ב שבט תרצ"ז, במדור 'תבונה' שנערך ע"י הרב ישראל זיסל פלטין [ונדפסו לאחר מכן בספרו 'אור הצפון' על התורה ח"ב במאמר 'סילוף השוחד'], הובאו דבריו של **הסבא מסלבודקא** [וכעי"ז כתב הגאון ר' יוסף יוזל הורביץ, **הסבא מנובהרדוק**, בספרו מדרגת האדם, דרכי התשובה פ"ב עי"ש] שהאריך שפסול השוחד יסודו בכוח פסיכולוגי הטבוע בנפש האדם, שכאשר הוא מקבל מחבירו איזו טובת הנאה שהיא - מתקרבת דעתו אליו כל כך עד ש'הנותן והמקבל נעשים לב אחד' (רש"י בכתובות ק"ה ע"א), ומדברי חז"ל אנו למדים שזה פוגם גם בגדולי עולם, ואין איש אשר יכול לומר שהוא נקי מזה. והביא ראיה מהא דסנהדרין י"ח ע"ב דאין מושיבין מלך בעיבור שנה משום אפסניא, וכן כהן גדול משום צינה עי"ש, ואף שהמלך והכה"ג צריכים להיות צדיקים וחסידים וכו'. והאריך בזה, וכתב שמוכח מזה שכל אדם אף החכם והצדיק ביותר אי אפשר לו להשתחרר מעיוורון השכל וסילוף האמת אם רק יהיה נוגע בדבר.

עוד הביא ראיה מענין השוחד ומהמעשים שהובאו בגמ' בכתובות ק"ה ע"א וע"ב שהתנאים והאמוראים פסלו עצמם לדין מחמת הנאה שקיבלו, ומבואר מזה שחשש הנגיעה קיים גם אצל גדולי וענקי עולם.

עוד הוסיף להביא שלא רק בשופטים מצינו את הטיית השוחד אלא גם בשאר גדולי האומה, והביא את המדרש תנחומא תולדות סי' ח' וז"ל "אבן חן השחד בעיני בעליו אל כל אשר יפנה ישכיל" (משלי יז), "השוחד למה הוא דומה? לאבן, בכל מקום שנופלת שוברת. מדבר ביצחק שנאמר 'ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו', מהו, 'כי ציד בפיו'? היה צד את יצחק הצדיק בפיו וכו' על כן אהבו וכו', ועוד על שהיה מביא ציד ומאכילו, וכתיב, 'כי השחד יעור פקחים'. <u>עוד</u> אמרו: "מצדיקי רשע עקב שחד וצדקת צדיקים יסירו ממנו" זה יצחק על ידי שהצדיק את הרשע כהו עיניו" (ילקוט שמעוני תולדות, קי"ג). <u>וכן</u> אמרו (בר"ר צד): "ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק - אריב"ל, חזרתי על כל בעלי אגדה שבדרום שיאמרו לי פסוק זה, (למה לא נאמר לאלהי אביו אברהם כי הוא היה הראשון שהודיע אלהותו, מתנות כהונה) ולא אמרו לי. בר קפרא ור' יוסף בר פטרוס, חד מנהון אמר: מה אבא היה להוט אחר גרונו (לפיכך אהב את עשו כי ציד בפיו, שם), אף אני להוט אחר גרוני (שירד אל יוסף לכלכלו שם, שם)". כלומר, יעקב הרגיש בעצמו שנופל

הנהו למצודת השפעת השוחד, אלא שלא היתה לו כל עצה אחרת זולת התפילה לאלהי אביו יצחק, שאף הוא בשעתו היה נמצא במצב כזה עכת"ד והאריך בזה.

אולם החזו"א בספר אמונה ובטחון פ"ג אות ל' האריך לחלוק על דבריו [בלא הזכרת שמו] בתקיפות, וכתב שחובת התלמיד להאמין כי אין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב חכם לעות משפט, וכתב לחדש שהשוחד אינו מכלל המשפטים אלא מכלל החוקים, ובהיות שאמרו שהסתכל הקב"ה בתורה וברא עולמו, חייבה התורה כח בשוחד לעור ולסלף, ולהזהיר לברוח ממנה. והנה נוסף על כח נגיעה שהוא ממנהג העולם כפי טבעת בני אדם, הוזמן כח טומאה בשוחד לטמטם הלב ולרדם את הבינה, להנעים בפי הדיין לזכות את משחדו, ואחרי שהתורה פסלתו לדיין זה לדון בין משחדו לרעהו, הוסר ממנו גם מחסה החכמה אשר הובטח בה תמיד לבלי להכשל בחטא ואשמה אם יעבור על מה שהזהירה התורה וישב על כסא המשפט בניגוד למצות התורה.

ואף במשפט בין איש לרעהו, לא פסלה תורה רק בשוחד שבזמן המשפט, אבל לא אסרה תורה לשפוט את אהובו ואת שנואו, רק שושבינו ושונאו שלא דיבר עמו ג"י לדעת י"א בחו"מ סי' ז' ס"ז בהגה', ואף שנטיה הטבעית יש במוחלט להטבת אהובו ולרעת שנואו, אך כח טומאת השוחד אין כאן והתורה האמינה בבטחה גמורה את החכם הדיין כי יראה נכוחות, ולא יטה לבו לשאיפת טבעו כהרגל שנעשה טבע שני אצל חכם והאמת תמיד נר לרגלו ואור לנתיבתו, וצדקו ישוב משפט:

ולא עוד אלא שאמרו במקום פסידא עביד אינש דינא לנפשו, ולא חשדוהו לעוות דינו, ואמרו ב"ב נ"ח ב' האי דיינא דמתקרי לדין ומפקין מניה ממונא בדין לאו שמיה דיין, ולא למדו עליו זכות מפני אונס הנגיעה.

והנה פסלו חכמים נוגע בעיבור השנה דאיקרי משפט כדאמר ר"ה כ"ה ב' [אע"ג דקרא בקידוש החדש כתיב גם עיבור שנה דינו כקה"ח] ויהבינן ליה דיני משפט, וכל זה בכלל חקי המצוה שהוזהרנו ממקח שוחד, ומהם פסולי דרבנן ומהם מדת חסידות. ומה שאמרו ריבר"י וריב"א שהרגישו בנפשם [ולשון הגמ' 'אמר' היינו בלב] קירוב הדעת, היינו קירוב הטבעי של נגיעה, ובגדולים הטבע יותר חזק כלפי שכלם החזק, למען יעמדו על משקל הנסיון ויבחרו בטוב, בטוב בחירתם, שזה סוד בריאת האדם. ואפשר שמדת החסידות הוא גם בסוד היצירה, וכשניתן כח בשוחד לעור, ניתן כח גם בשוחד של מדת חסידות לעור החסיד עכ"ד.

משא ומתן בראיות החזו"א

והנה לענין השוחד האם הוא מחוקי התורה או ממשפטי התורה, כבר הביא ב'אור הצפון' שם את הגמ' בכתובות דף ק"ה ע"א: **מאי טעמא דשוחדא**, כיון דקביל ליה שוחדא מיניה, איקרבא ליה דעתיה לגביה והוי כגופיה ואין אדם רואה חובה לעצמו. מאי שוחד שהוא חד ע"כ. ומגמ' זו נראה שאין הטעם כמו החזו"א שהוא חוק, ורק לאחר שהתורה אסרה אותו - מי שעובר על דברי התורה אין לו שמירה והשגחה שלא יטעה וכו', אלא אדרבה טעם איסור השוחד הוא משום המושכל הראשון שמי שמקבל שוחד דעתו מתקרבת

ונהיה אחד עם הנותן, ׳ולכן׳ התורה אסרה את השוחד. **וכן** מתבאר מדברי **ספר הבתים** בספר המצוות ל״ת רע״ד שכתב: כונת אזהרה זו מבוארת בכתוב באמרו כי השחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים, וידוע הוא **בטבע האדם** כי כשהאדם מקבל תועלת מחברו יסביר לו פנים ויהפך בזכות מי שייטיב לו איזו טובה עי״ש, ומבואר שהוא ענין טבעי, ולא חק וגזירת הכתוב. **וכ״ה** יותר במפורש בספר **עקידת יצחק** [עראמה] פרשת שופטים שער צ״ה וז״ל כי השחד יעור עיני חכמים להורות שהאנשים בעלי השכל הם עלולים יותר בזה וכו׳, **ואפי׳ השלמים שבאנשים הם חשודים בזה מצד טבעם** כמו שאמר החכם בפרק ג׳ מהמאמר הז׳ מהמדות וכו׳, ומזה פסלה התורה הקרובים והנוגעים בעדות לדון **ואפילו אהרן הכהן והשלמים שבאומה**, וכדאמרינן בפרק כל כתבי (שבת קי״ט א) וכו׳, אמר מר בר רב אשי פסילנא ליה לצורבא דרבנן לדינא משום דחביב עלי כגופאי ואין אדם רואה חובה לעצמו. וזה וכיוצא בו יעור עיני חכמים מראות בזכיות אשר כנגד רצונם או בחובותם ויסלף דברי הצדיקים מהחכמים הקודמים הפוסקים הדינין הכוללים ויטה אותם לצד אחד לאמר אין זה דומה לזה כי אם לזה וכיוצא עי״ש.

ומה שהביא החזו״א ראיה מהא דאוהב ושונא כשרים לדון לדעת י״א בחו״מ סי׳ ז׳ וכו׳ - דבריו צ״ע, שהרי דין תורה הוא לא רק בחכמים אלא אפילו ג׳ הדיוטות כשרים לדון וכמבואר בחו״מ סי׳ ג׳, ומה נענה עליהם, הרי באנשים רגילים ודאי שיש נטיה טבעית לטובת האוהב והשונא, ורק בחכמים חידש החזו״א שהם מורמים מנטיות. אע״כ שהדעה שמכשירה אוהב ושונא לדון, ס״ל שאין האהבה והשנאה מספיקה כדי להטות דין, דע״כ יש רמות שונות בנגיעות, ואין נגיעה אחת דומה לחברתה, וחז״ל אמדו שכסף שמקבל אפילו פרוטה יש בכחו להטות דין יותר מאהבה ושנאה [לדעה זו], אבל אין מזה ראיה ש׳בחכמים׳ אין נגיעה.

וגם מה שהביא מעביד איניש דינא לנפשיה, המבואר בחו״מ סי׳ ד׳ - ג״כ צ״ע, שהרי גם שם מדובר בכל אדם ולא רק בחכם, ובכל אדם יש חשש לנגיעה, אז איך התירו? אע״כ דשם מיירי באדם שודאי לו שחברו חייב לו, ואין לו בזה ספק, אלא שאין לו עדים וכדומה, ולכן עושה דין לעצמו, אבל אין קשר ל׳חכם׳ בדוקא שאין לו חשש נגיעה.

ומה שכתב שעיבור שנה קרוי משפט וגם בו יש דיני שוחד ולכן מלך וכה״ג אסורים וכו׳ - גם זה צ״ע, שהרי שוחד שאסרה תורה זה שהדיין או הרב ׳קיבל׳ טובת הנאה ממישהו, אולם בעיבור שנה, המלך והכה״ג לא ׳קיבלו׳ משהו ממישהו, אלא יש חשש שהם יטו את הדין בגלל איזו נגיעה, ומדין שוחד אין לאסור לדון בכה״ג, אלא רק מחשש ׳נגיעה׳, וא״כ מוכח שגם במלך וכה״ג שייך נגיעה בטבע, גם ללא גזה״כ של שוחד.

וגם מה שכתב שיש כח בשוחד של מדת חסידות לעור החסיד - לא זכיתי להבין וצריך נגר דיפרקניה.

עוד מקורות בדברי רבותינו שיש נגיעות גם לחכמים ותלמידיהם

ובעיקר מה שכתב החזו״א שאין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב חכם לעות משפט וכו׳ - הנה מצאנו בגמ׳ בכמה מקומות [יבמות ע״ז ע״א, קידושין ע׳ ע״ב ועוד]

שת״ח שאמר הלכה לאחר מעשה אין שומעין לו. וכתבו התוס׳ בשם ר״ת דמיירי שיש לו נגיעה בדבר, ונפסק ברמ״א ביו״ד סי׳ רמ״ב סעיף ל״ו וז״ל ותלמיד חכם שאמר דבר הלכה בדבר השייך לדידיה, אם אמרה קודם מעשה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו וכו׳, אבל אין שומעין לדידיה, **דלמא מדמי דברים להדדי שאינן דומים**. אבל אם הוא פשוט, שומעין לו עי״ש.

ובמסכת קידושין דף ע׳ ע״ב הביאה הגמ׳ את המעשה ברב יהודה ורב נחמן, שרב יהודה הכריז על מי שציער את שלוחו - שהוא עבד, משום שהיה רגיל לקרוא לאנשים עבדים ואמר שמואל כל הפוסל במומו פוסל. ושאלו ר״נ אימר דאמר שמואל למיחש ליה, לאכרוזי עליה מי אמר?! אדהכי והכי א״ל ההוא בר דיניה לרב יהודה לדידי קרית לי עבדא? דאתינא מבית חשמונאי מלכא. אמר ליה הכי אמר שמואל כל דאמר מדבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא. א״ל [ר״נ לרב יהודה] לא סבר לה מר להא דא״ר אבא אמר רב הונא אמר רב כל ת״ח שמורה הלכה ובא אם קודם מעשה אמרה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו וכו׳ עי״ש. וביארו התוס׳ בבכורות ל״ח ע״ב דחשיב צריך לאותה הוראה משום שהקניטו עי״ש, ומבואר **שאם מישהו הקניט חכם** - כבר חשיב שלחכם יש לו נגיעה בדבר ואינו נאמן לאחר מעשה. ולשון תוס׳ הרא״ש בקידושין שם [וכ״ה בתוס׳ ר׳ שמואל שם]: אומר ר״ת היינו דוקא כשהוא עצמו צריך לאותה הוראה כי הכא **שהיה צריך להחזיק דבריו** דאכריז עליה דעבדא הוא ואע״ג דמעיקרא לא נחת לה להכי עי״ש. והמאירי ביבמות ע״ז ע״א כתב שאע״פ שאינו נוגע בדבר מצד עצמו, וכן יראה מסוגיא זו בהדיא שהרי עמשא לאו נוגע בדבר היה. ומ״מ י״מ דוקא בשאומרה לאי זה זכות של עצמו, **אם להוראה שהורה**, אם לאי זה מעשה של עצמו, וזו שבכאן עמשא נוגע בדבר היה שאף הוא היה בא מצד אחד מזרעה וכו׳ עי״ש. הרי שאף אם הורה הוראה, וצריך לקיים הוראה זו חשיב נוגע בדבר ואינו נאמן.

וע״ע מחלוקת הרלב״ח ומהר״י בירב בקונטרס הסמיכה בקונטרס הראשון של הרלב״ח, ובתשובת מהר״י בירב, ובקונטרס השני של הרלב״ח מה שדנו בראיה מהגמ׳ הנ״ל ביבמות. ואעתיק את תורף דברי הרלב״ח בתשובתו השניה שם: הנה אני תופס במושלם שכל אי זה רב הן שיהיה מהאמוראים או מהרבנים שאחריהם שיבא איזה מעשה לידו ויורה עליו ויעשה מעשה בטעות - שהוא גנאי גדול לו ובושה רבה. וזה מלבד שהשכל מחייבו התלמוד מלא ממנו וכו׳ [והאריך בראיות שהדבר בגדר בושה], וכיון דאשכחן דכולי האי כיסופא איכא למאן דעביד עובדא בטעות - אמינא אנא דה״ה דאיכא כסופא, אע״ג דלא כל כך, למאן דפסק דינא והדר ביה אע״ג דלא עביד עובדא וכו׳ והאריך בזה עי״ש.

אלא ששם חילק בין אם צריך להסיר פגם מגופו כגון בעובדא דעמשא, דאע״ג דאמר מימרא חדשה החכם בשם אחר, דלית לן למיחש דמשקר בכונה ואמר מימרא דלא הות בעולם - אפ״ה אין שומעין לו, ואע״ג דליכא מאן דפליג עליה בההיא מימרא, לבין מקרה שאין לחכם גנאי מצד פסול גופו אלא מצד הכבוד לבד, שטעה במה שאמר מקודם, שבזה אם מביא מימרא חדשה נאמן, אבל אם לא מביא מימרא חדשה אלא הדברים תלויים

בהבנת הדברים שהביא מקודם - דבר קרוב מאד מטעם מה שכבר אמר ולדעתו ודאי אומר אמת ולכן אין שומעין לו[א] עי״ש.

אולם בגמ׳ בקידושין הנ״ל ובראשונים שהבאנו מפורש שגם בדבר שאינו גנאי לגופו אלא מצד הכבוד שצריך להחזיק דבריו או שהקניטוהו - אינו נאמן גם בהבאת מימרא חדשה, ואין הבדל בין פסול בגופו לבין נגיעה אחרת.

והר״י בירב שם כתב דבההיא דקידושין חשיב פסול בגופו משום שאם לא כדבריו שהוא עבד היה נענש מן הדין וקרוב אדם אצל עצמו עי״ש. אולם מדברי הראשונים שהעתקנו לא נראה שמשום כן הוא אלא משום שהשני הקניטו, או משום שהיה צריך להחזיק דבריו, ולא משום שהיה נענש על כך.

עוד מצאנו בקידושין מ״ד ע״ב **אפכוה ושדרוה לקמיה דרב**, ופירש״י לידע אם יודה לדברי שמואל שהיה חלוק על הדבר **ומשום דרב אוהבו של שמואל היה אפכוה אולי יודה** לדברי קרנא שאמרו בשם שמואל ע״כ. והרש״ש שם כתב: תימה וכי משוא פנים יש בכזה, והרי הש״ס מלא בפלוגתות דרב ושמואל. ובגיטין (נט) פי׳ דאפכוה ע״י טעות ע״כ. אולם בשו״ת באר שבע סי׳ י׳ כתב להיפך, שגם בגיטין יש לפרש כמו שפירש״י בקידושין דהיינו משום שהיה אוהבו עי״ש.

דיין שפסק דין כששמע רק צד אחד – האם נאמן לאחר מכן באותו הדין

מהרלב״ח בתשובתו הראשונה והשניה הנ״ל כתב שאעפ״י שחכמי צפת הם רבים עלינו במנין לא יהיה הדין כמותם מטעם רוב אלא הם לענין המנין שוים אלינו, ואם עתה יתחבר אליהם אפילו אחד ויסכים כסברתם אחר המשא ומתן בין כלנו ולא יתחבר אלינו שום אדם ודאי שיהיה הדין כמותם מטעם רוב. והוא הדין בהפך אם יתחבר עמנו וכן במשל שהוא שם כשחולקין עתה שנים בדין ונוסף על האחד מהם אחד אחר שעשה מעשה כמותו ודאי שהם רוב עי״ש. ובספר קובץ תשובות להגרי״ש אלישיב ח״א סי׳ קצ״ד דן בענין דיין שכתב פסק דין כששמע רק צד אחד ולא את ב׳ הצדדים יחד, אם נאמן לאחר מכן באותו דין, והביא שרוב האחרונים כתבו בשם הרלב״ח דלא מהני, והוא תמה עליהם, שהרי מהרלב״ח כתב רק שאינו מצטרף לרוב, אבל הוא עצמו נאמן עי״ש.

אולם נראה שדברי גדולי האחרונים נכונים, דהמעיין שם יראה שיש ב׳ נידונים. אחד כשעשה מעשה עולה, ואחד כשהורה הוראה בעלמא. וכשעשה מעשה עולה פשיטא

א. דבריו הם בענין הסכמת חכמי צפת, שהיו רוב חכמי ישראל בתקופתו, לחדש את הסמיכה, ופירשו כן בדעת הרמב״ם והרמב״ן, ולא דנו ולא הודיעו מראש לרלב״ח שהיה ראש חכמי ירושלים, וכשנודע לו - התנגד לזה מחמת שפירש בדעת הרמב״ם והרמב״ן אחרת מחכמי צפת, והאריך בזה שכיון שלא דנו איתו - אין לזה דין רוב. והוסיף שאף אם כעת ידונו איתו כדבעי, והם ישארו בדעתם והוא ישאר בדעתו - אין להם דין של רוב בפירושם בדעת הרמב״ם והרמב״ן, מחמת שיש להם בושה לחזור בהם מהפסק והפירוש הראשון שפירשו ופסקו לפני שידעו מהפירוש של הרלב״ח, וזה יגרום להם להישאר בפירושם הראשון ולא יקבלו שום טענה לחזור בהם.

ליה שנפסל מכאן ולהבא באותו דין, משום שהוא נוגע להכשיר את פסקו הראשון. אולם לאחר מכן דן שם בענין אם רק הורה הוראה בעלמא, והר״י בירב חשב שהרלב״ח פוסלו לדון יותר, ועל זה ענה לו שלא פסלו אלא שלא מצטרף לרוב עי״ש. ומעתה, בנידון שדיין פסק הדין ללא שמיעת ב׳ הצדדים הוי מעשה עולה ובזה נפסל וכפי שכתבו האחרונים.

הטעם שחכם רואה טריפה לעצמו

בשו״ת פני יצחק [אבואלעפיה] ח״ה סי׳ ו׳ כתב: הגם דבאמת אמרו אין אדם רואה חובה לעצמו זה נאמר על המון העם אשר לא ידעו ספר אבל בת״ח אמרו חכמים איזהו ת״ח הרואה טריפה לעצמו כידוע עי״ש. ודבריו צ״ע שהרי בגמ׳ בשבת קי״ט ע״א אמר מר בר רב אשי פסילנא ליה לצורבא מרבנן לדינא, מ״ט דחביב עלי כגופאי ואין אדם רואה חובה לעצמו. ומבואר שגם בת״ח נאמר זה. וגם מדברי הגמ׳ בכתובות ק״ה ע״ב נראה כן לגבי מ״ט דשוחדא כיון דקביל ליה שוחדא מיניה איקרבה ליה דעתיה לגביה והוי כגופיה ואין אדם רואה חובה לעצמו, ונאמר גם על ת״ח.

ומה שהקשה הפני יצחק מהא דת״ח רואה טריפה לעצמו - כבר עמד בזה ראבי״ה בתשובה סי׳ אלף קנ״ד אהא דאיתא בבכורות ל״א ע״א שאדם רואה את קדשיו ואת מעשרותיו וכו׳, והוסיף שגם רואה טריפותיו כמבואר בחולין מ״ד ע״ב, והטעם משום דחזי ליה לשפחתו גויה. אי נמי מזבין ליה והוי הפסד מועט, דהא בימי טומאתו נמי הוי הפסד מועט ושרי, כדאמרינן בפרק הניזקין (גיטין נ״ג ע״א) - להפסד מועט לא חששו וכו׳. ותו דטרפות דבר הניכר ואי איפשר לכסות הדבר עי״ש. וא״כ אין זה משום שאין ת״ח רואה חובה לעצמו, אלא משום שבדבר זה לא חשיב נגיעה מחמת הטעמים שכתב.

העולה מהדברים

פשטות הסוגיות והמפרשים ששוחד זוהי מצוה שכלית ומשפטית ולא גזה״כ וחוק, והטעם למצוה זו משום שיש בכח השוחד להטות גם לב ׳חכמים׳ ו׳פקחים׳. ולא רק בשוחד אלא כל נגיעה שיש לאדם אפילו שהוא גדול כמלך וכה״ג יש בכחה להטות את הדין. ולא רק בדיני ממונות, אלא אפילו בעיבור שנה וכיוצא שאינו דיני ממונות ישנו לחשש זה.

בדברי הראשונים מבואר שנגיעה היינו כגון שהורה הוראה וצריך לקיימה, וכן כשהקניטו אותו או צריך להחזיק דבריו מחמת שעשה איזה דבר, ובכה״ג אינו נאמן במימרא שאומר בשם חכם אחר שלא אמרה מקודם לכן, שחוששים שמדמה דברים שאינם נכונים מחמת הנגיעות הנ״ל. וכ״ש כשאומר ׳ככה הוא פירוש דבריהם של החכמים׳ שכבר פסק כמותם מקודם לכן לפני שדן בפירוש הדברים עם אחרים ולא שמע צד אחר בענין, שגם לאחר שישמע את הצד השני ולא יקבל את דבריו - אין דבריו נחשבים בזה [אף אם יש איתו רוב חכמים שגם הם פירשו כמותו כבר בתחלה], משום שיש לו בושה לחזור מדבריו.

כמו כן, דיין שפסק דין כששמע רק צד אחד, כיון שעשה מעשה עולה בזה אינו נאמן באותו הדין, כיון שיש לו ענין להצדיק את דבריו הראשונים.

הטעם שחכם רואה טריפה לעצמו ולא חוששים לנגיעה זה משום שהטריפה ניכרת לכל, ועוד שיכול למכרה לגוי בהפסד מועט או לתת לשפחתו הגויה, ולכן הנגיעה היא מועטת ויכול ת״ח להורות לעצמו.

צ. סדר הקדימה במצות צדקה כשיש קרוב או שכן או תלמיד חכם

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

כתב החכם צבי בסי' ע': בענין הנוגע בחיוב ממון המוטל על האדם לפרנס קרוביו או אחרים, אף שהאחרים ת"ח - קרוביו קודמין, שכל קרוב מצות קרוביו עליו, ומצות ת"ח מוטלת על כל ישראל. וא"ת הא אמרינן בב"מ פרק המקבל [ק"ח ע"ב] לענין המוכר שדהו, ת"ח וקרוב ת"ח קודם - ע"כ אין משם ראיה דהא אמרינן שכן וקרוב שכן קודם, היעלה בדעת דלענין צדקה שכן קודם לאח חלילה. וכן הא דאמרינן בכתובות פרק הכותב [פ"ה ע"ב] נכסי לטוביה אתו שני טוביה, קרוב ות"ח ת"ח קודם - כבר פירש"י התם טעמו של דבר [דמסתמא אדם מצדיק מעשיו לזכות בשעת מיתה עי"ש], ולא מיירי בצדקה לעניים. ואיך שיהיה טעמו של דבר, ע"כ לאו בענין צדקה קמיירי דהאמרינן נמי שכן וקרוב שכן קודם והא ליתא בצדקה ופשוט הוא ע"כ. וציינו הגרע"א בהגהותיו ליו"ד סי' רנ"א וכך דעתו עי"ש. וכ"כ עוד אחרונים.

אולם מצאנו לכמה אחרונים דס"ל שיש ראיה מהגמ' הנ"ל לענין צדקה, שת"ח קודם לקרוב; כן נקט בספר **רוח חיים** [פלאג'י] בסי' רנ"א והביא את הראיה מהגמ' הנ"ל, והוסיף שכ"כ בספר **קב הישר** שהבעלי תורה שאינם קרוביו קודמין לקרוביו [עי"ש שכתב כן בשם הזוהר ומה שכתב עליו הרוח חיים]. וכ"כ **בשו"ת הריב"א** ח"א סוסי' ק"ל, אלא שכתב שאביו שאינו ת"ח קודם לת"ח [וכדעת הש"ך בסקי"ז], ורק בשאר קרובים הת"ח קודם עי"ש. וכ"ד הנצי"ב **בשו"ת משיב דבר** ח"ב סי' מ"ז לחלק בין אביו שהוא קודם לת"ח לבין שאר הקרובים, וכתב לדחות את דבריו החכ"צ, וז"ל ולענ"ד הוכחה זו [מהגמ' בב"מ] במקומה דת"ח קודם לקרוב לצדקה, דבשלמא לענין שכן ודאי דוקא בצוואה אמדינן דעת האדם המצוה שהיה דעתו למי שרגיל עמו יותר, ושכן קרוב טוב להיות רגיל עמו מאח רחוק, משא"כ בצדקה גזרת הכתוב הוא להקדים לקרוב. משא"כ קרוב ות"ח אמאי אמדינן דעת בעל המצוה שכוון לת"ח יותר מלקרוב, בע"כ הוא משום דמסתמא יש זכות למי שמהנה לת"ח יותר ממי שמהנה לקרוב וכפרש"י דמסתמא אדם יצדיק מעשיו לזכות בשעת מיתה כו' וא"כ למדנו דכמו כן יותר יש לזכות בצדקה לת"ח ממה שזוכין בנתינה לקרוב עי"ש. **ובשו"ת שלמת חיים** יו"ד סי' קכ"ג נשאל בזה והשיב: אם יודע שת"ח אין לו או השכן אין לו, אם יודע זה בבירור, אפשר גם בזה קודם [הת"ח], ועכ"פ בזה ראוי לקיים במקצת לקרובים ולחלק הצדקה ע"כ. וע"ע בקובץ שיעורים כתובות אות ש"י שכתב בתחלה להביא ראיה מהגמ' הנ"ל לענין צדקה ולבסוף כתב ליישב את דברי החכ"צ [וחילוקו דחוק] עי"ש.

וגדולה מזו מצאנו בארח"ח בדין צדקה בזה"ל וכתב **רבינו מאיר** ז"ל דשכן אעפ"י שאינו קרובו הרי הוא קודם לקרוב שאינו שכן וכתיב טוב שכן קרוב מאח רחוק, והוא דרחים ליה ע"כ. הרי דמה דפשיטא ליה לחכ"צ ולשאר אחרונים דאח קודם לשכן -

למהר״ם פשיטא איפכא, דשכן קרוב קודם לאח רחוק גם לענין צדקה, וא״כ כ״ש שת״ח קודם לקרוב. וכן מתבאר מדברי שו״ת **מהרי״ל** החדשות סוסי׳ קי״ב שת״ח קודם לקרוב ושכן עי״ש.

ובספר עלי תמר פסחים פ״ג ה״ז כתב שנראה שאף רבינו מאיר לא כתב כן אלא בקרובים שאינו מתאבל עליהם אבל אחיו ואחותו בוודאי שאף לדעתו קודמים לשכן אף שהוא אוהבו עי״ש. אולם אין נראה כן מהפסוק שהביא טוב שכן קרוב ׳מאח׳ רחוק, דמיירי אף ׳באח׳, ואעפ״כ טוב שכן קרוב.

אמנם הטור ביו״ד סי׳ רנ״א הביא בשם רבינו סעדיה את סדר הקדימה בצדקה, וכתב שהאחים קודמים לקרובים, ׳ואחר הקרובים אליו - שכניו׳, וכ״פ הרמ״א בהגהת שו״ע שם. ומבואר דלא כמהר״ם הנ״ל. <u>**אולם**</u> כבר כתב הב״י בבד״ה שם בזה״ל: יש לי על דברי ה״ר סעדיה גמגומי דברים ע״כ. ולא פירש שיחתו. <u>**ועיין**</u> בערוך השולחן ריש סימן רמ״ח שכתב שכונתו היא על מה שכתב הרס״ג בתחלה שאינו חייב ליתן צדקה עד שיהיה לו פרנסתו, אולם בסי׳ רמ״ח כתב הטור שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה עי״ש. <u>**וגם**</u> בנידון דידן כבר כתב החכמת אדם בכלל קמ״ה ס״א שצ״ע על דברי הרס״ג הנ״ל, דבב״מ ק״ח איתא דשכן קודם לקרוב מדכתיב טוב שכן קרוב עי״ש. ואפשר שהרס״ג לא מיירי בשכן ׳קרוב׳ - ׳דרחים ליה׳, אלא בשכן רגיל, ובזה הקרוב קודם.

ולמעשה נראה שהעיקר הוא כדברי האחרונים דס״ל **שת״ח קודם לקרוב ולשכן** שכך היא פשטות הגמ׳, וכך הם דברי מהר״ם ומהרי״ל. **ואף בשכן קרוב ואח רחוק העיקר כדעת מהר״ם ששכן קרוב קודם לאח רחוק** גם לענין צדקה.

נמצא שסדר הקדימות בצדקה הוא; א: ת״ח. ב: שכן קרוב. ג: אח או שאר הקרובים.

ובגדר שכן קרוב. כתב הב״י בחו״מ סי׳ קע״ה ס״נ בשם ריו״ ני״א ח״ד [דף מ׳ ע״ד]: ופירוש שכן אין ר״ל שדר אצלו, כי כמה אנשים דרים זה אצל זה ואין להם שייכות כלל מאהבה וחברה, אלא ר״ל חבירו הרגיל אצלו במשא ומתן ועל זה אמר הכתוב טוב שכן קרוב מאח רחוק עי״ש וברמ״א ובש״ך שם.

צא. נתינת צדקותיו לאדם אחד

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת אחרי מות קדושים תשפ"ג.

איתא בעירובין ס"ג ע"א: אמר רבי אבא בר זבדא כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם שנאמר עירא היאירי היה כהן לדוד, לדוד הוא דהוה כהן לכולי עלמא לא? אלא שהיה משגר לו מתנותיו וכתיב בתריה ויהי רעב בימי דוד ע"כ. וכתב האו"ז בהלכות צדקה סי' כ"ד: מכאן שלא יתן אדם כל צדקותיו לקרובו אחד ולהניח שאר קרובים. גם לא לאדם אחד ולא לשאר בני אדם ע"כ. והובא במרדכי בב"ב סי' תק"ב, והביאו הב"י ביו"ד סי' רנ"ז ס"ט ופסק כן בשו"ע שם: לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד ע"כ.

והנה על עצם דין הגמ' כבר הקשה מהרש"א בח"א שם שהרי קי"ל בכמה דוכתי בתלמוד שיש מושג של 'מכירי כהונה', שמשגר לו כל מתנותיו, ולא אמרו בו איסור, ועי"ש שלא העלה בזה תירוץ. והרש"ש שם כתב שאפשר שמכח קושיא זו הרמב"ם לא הביא מימרא זו בהלכותיו, וס"ל שדין מכירי כהונה חולק על מימרא זו עי"ש. אולם אע"פ שהרמב"ם לא הביא דין זה בהלכותיו - מ"מ בפה"מ בחולין פ"י סוף מ"ד כתב: וכל מתנות כהונה אסור להתכוון ליתנן לאדם אחד תמיד, וכבר הזהירו על כך מאד ע"כ. והמלה 'תמיד' הוסיפה במהדו"ב, וכנראה משום דס"ל שאם אינו תמיד מותר, וכפי שכתב בהלכותיו בהלכות ביכורים פ"ט הי"ז שהרוצה ליתן המתנות לכהן אחד נותן עי"ש, ומקורו הוא מדברי הספרי זוטא פ"ה פסוק ט': ומנין אתה אומר רשאי הוא אדם ליתן את קדשיו לכהן אחד שנאמר אשר יקריבו לכהן לו יהיה עי"ש. וכדי שלא יסתור דין זה הוסיף את המלה 'תמיד' שרק בקביעות אסור ליתן לכהן אחד, אבל באקראי מותר, וא"כ סבירא ליה דין זה. ואע"פ שלא הביאו בהלכותיו, מ"מ מכיון שכתבו בפה"מ וגם טרח במהדו"ב להוסיף ביאור על זה נראה בודאי דס"ל כן להלכה. וגם שאר הראשונים בעירובין העתיקו דין זה בשתיקה כהר"ח, הרי"ף, המאורות, הריא"ז ועוד, כך שאין לנו לומר לחינם שהרמב"ם לא ס"ל דין זה.

ועל קושית המהרש"א ממכירי כהונה מצאנו להיעב"ץ בספרו **לחם שמים** על אבות פ"ג מט"ו שכתב בזה"ל ואע"פ שאמרו כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם - זהו בכהן דוקא, לפי שיש לו לטול בבתי הגרנות רבים ויש לו די ספקו. ועוד על כרחך לא בכל כהן אמרו כן אלא בעשיר דוקא כענין עירא היאירי עם דוד, משא"כ בכהן עני ודאי לא אמרו. תדע שהרי עשו את שאינו זוכה כזוכה במכרי כהונה מכלל שדבר טוב הוא ע"כ. וכ"כ בספר **בירך יצחק** [ברכה, ונציה תקכ"ג] בדף ס"ב ע"ג [עפ"י דברי הר"ן בחידושיו לגיטין ל"א ע"א] דלא משכחת דין מכרי כהונה אלא בדלא אפשר ליה לכהן וצריך להלוותו, וכל כה"ג יכול לעשות מכרי אחד וליתן לו ממתנותיו וכו', אבל היכא דמשגר לו מתנותיו ולא משום הלואה אסור וכו' כעין ההיא דדוד לעירא היאירי דהוה אפשר ליה לעירא ולא היה צריך להלואה בכה"ג דוקא אסור עי"ש. וכן תירץ בשו"ת **תורת**

חיים [זוננפלד] סי׳ ט״ו עפ״י דברי **הראשון לציון** בסי׳ רנ״ז שכתב: מסתמא בודאי כי מתנות דוד יהיו יותר מכדי צורכו של עירא כיד המלך ולזה הוא שלא רצה ה׳ ויהי רעב, אבל אם אינו נותן לו אלא כדי צורכו אין איסור אפי׳ יתן כל צדקותיו [ועכ״פ יזהר האדם בכל אופן שיהיה לתת מצדקותיו לעניים הרבה] עי״ש. וכתב הגרי״ח זוננפלד שלפ״ז י״ל דהך דמכירי כהונה איירי בענין שהיו נצרכים לכדי סיפוקם ע״כ.

ובירושלמי פאה פ״ח ה״ז מסופר **שרבי** היה רגיל לתת מעשר עני לאחד מהתלמידים שלא היה לו מאתים זוז עי״ש. ובספר נחמד למראה [לר׳ נסים אברהם אשכנזי, שאלוניקי תקצ״ב] שם התקשה איך היה רגיל לתת לו והרי אסור לתת צדקותיו לעני אחד עי״ש. ולפי הנ״ל אתי שפיר, שהרי לא היה לו כדי סיפוקו ובזה שרי.

הן אמת שמדברי האו״ז לא נראה כך, שהרי סתם עני אין לו כדי סיפוקו, וגם בזה למד מדברי הגמ׳ שלא יתן לו כל צדקותיו. אולם מאידך שאר הראשונים לא כתבו דין זה בעני אלא העתיקו את דברי הגמ׳ דמיירי במתנות כהונה, ויתכן שבאמת ס״ל כדברי הראשון לציון והבירך יצחק והתורת חיים שבצדקה לא נאמר כלל דין זה, דתמיד מיירי בכדי צורכו.

ולכן למעשה אפשר לסמוך על חילוק זה, ולתת לעני הנצרך כל צדקותיו.

האם מותר לתת לשנים ושלשה אנשים

כתב בספר ראשון לציון: לאו דוקא לעני אחד וה״ה לעניים ב׳ וג׳ אם יהיו לו קבועים לתת להם דוקא ע״כ. **אולם** מסתימת דברי הראשונים והשו״ע שכתבו ׳לעני אחד׳ נראה דבדוקא קאמרי. וכ״נ לפי טעמו של הלבוש שכתב: כל הנותן צדקותיו לעני הגון ודאי זכותו מרובה משנותנה לעני שאינו הגון, לפיכך לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד, דשמא האחר הגון יותר מזה ויהיה זכותו יותר, ועוד שהוא מצער לשאר עניים בזה אם יתן לעולם לאחד ע״כ. ונראה מדבריו דאחד דוקא קאמר, ודוק.

וכל זה כשאינם נצרכים, ויש להם כדי סיפוקם, דבאין להם - כבר כתבנו דשרי ליתן אפילו לעני אחד.

סיכום

מי שאין לו כדי סיפוקו - יכול קרובו או מכרו וכדומה לתת לו בצורה קבועה את כל צדקותיו, ורק אם יש לו כדי סיפוקו לא יתן לו כל צדקותיו אלא יחלק לשנים ושלשה אנשים, ובזה שרי אפילו שיש להם כדי סיפוקם ונותן להם להרוחה בעלמא.

צב. דין צדקה במחשבה

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

בגמ' בשבועות כ"ו ע"ב איתא: אמר שמואל גמר בלבו [להשבע] צריך שיוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים וכו'. מיתיבי מוצא שפתיך תשמור ועשית אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב, שאני התם דכתיב כל נדיב לב. וניגמר מינה, משום דהוו תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין. הניחא למ"ד אין מלמדין אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר, הוו חולין וקדשים וחולין מקדשים לא גמרינן ע"כ. ומבואר שלגבי תרומה וקדשים מהני מחשבה לחייבו, ולגבי שבועה לא מהני. ונחלקו הראשונים מה הדין לגבי צדקה;

הראשונים שסוברים שמחשבה מחייבת בצדקה

האו"ז בהלכות צדקה סי' ו' כתב על הגמ' הנ"ל: מכאן פסק <u>בתשובות</u> שהגומר בלבו ליתן צדקה חייב כאלו הוציא בפיו וכו', דצדקה כנדרים ונדבות דמי, הילכך גמר בלבו ליתן צדקה אע"פ שלא הוציא בפיו חייב עי"ש. וכ"כ עוד בסי' י"ב שכ"כ בתשובות 'הגאונים' עי"ש[א]. וכונתו לגאוני אשכנז ולא לגאוני בבל. והועתק בסתמא <u>במרדכי</u> בב"ב סי' תצ"א עי"ש [ושם כתב כן בשם 'רש"י', אולם להאמור במקור הדברים לא כתוב כן בשם רש"י].

וכ"ד <u>ר"י</u> <u>ור' אלחנן</u> תלמידו כמובא בתוספותיו לע"ז ל"ד ע"א וז"ל ויש לדקדק כמה בני אדם שאין בקיאין וזכורין בהלכה זו [של קבלת תענית], וכי הפסידו כל תעניותיהם באשר לא קיבלו מאתמול לומר הריני למחר בתענית יחיד. ונראה לי דלא הפסידו, דהואיל וגמר בלבו להתענות מאתמול אעפ"י שלא הוציא בשפתיו הוי תענית והוי בכלל נדיב לב דדרשינן בפ"ג דשבועות דמועיל גמר בלבו אעפ"י שלא הוציא בשפתיו. ואע"ג דגבי שבועות קאמר שמואל התם דצריך להוציא בשפתיו וכו', מסתבר דשבועה הוא דלא גמר מיניה [מתרומה וקדשים], אבל כל עניני נדר דכתיבי בקרא דמוצא שפתיך תשמור ומייתי התם, כגון נדר של צדקה וה"ה תענית, משמע דהוי בכלל נדיב לב. והאי דבעי קבלה בתפלת המנחה לכתחילה יש לו לעשות כך, וכן נראה לר'. וכבר שאל ר' לר"ת על אחד שעשה כמה תעניות בלא קבלה מאתמול אם הפסיד כל תעניותיו וענהו כי יפה התענה עי"ש. וכ"ה בתשובות ופסקים לר"י הזקן סי' קי"ט עי"ש.

א. הב"י באו"ח סי' תרצ"ד כתב בזה"ל כתוב בהגהות אשרי בפרק קמא דמגילה (סי' ז') מעות שחשב בלבו לחלקם ביום פורים אינו רשאי לשנותם אלא אותן מעות עצמם חייב לחלק ע"כ. ונראה שהטעם משום דסבירא ליה דצדקה מיחייב בה במחשבה כמו שסוברים קצת פוסקים כמו שאכתוב בטור יו"ד סי' רנ"ח בס"ד ע"כ. ואכן, מקור דברי ההגהות הנ"ל הם מהאו"ז ח"ב סי' שע"ב, והוא ס"ל דמתחייב במחשבה וכנ"ל.

והנה מדברי הראשונים הנ״ל מבואר שאת הטעם והלימוד מהגמ׳ בשבועות אמר ר״י, אולם ר״ת רק ׳הורה׳ שיפה התענה, ולא אמר ש׳כל עניני נדר כגון צדקה ותענית הם בכלל נדיב לב׳. וכן בתוס׳ שלנו בע״ז שם כתבו בשם ר״ת כי מאחר שהיה בדעתו להתענות היינו גמר בלבו והוי בכלל נדיב לב עי״ש, ולא כתבו שה״ה בצדקה. וכן בסמ״ק עשה צ״ו הובא הפסק של ר״ת שלא הפסיד תעניותיו ללא נימוק. **אמנם** בתוס׳ שאנץ בע״ז ל״ד ע״א נראה שגם הנימוק הנ״ל הוא מר״ת עי״ש. וכ״נ מדברי ר״פ בהגהות סמ״ק הנ״ל אות ל״ט שכתב ששמע בשם ר״ת דסגי במחשבה, דלא בעינן הוצאה בפה כי אם גבי שבועה דכתיב לבטא בשפתים ע״כ, ונראה מדבריו ששאר הדברים לא צריכים הוצאה בפה. וכן מפורש בראי״ש בפסקיו לתענית פ״א סי״ג שכ״כ בתוס׳ ר׳ יהודה [שירליאון] בע״ז בשם ר״ת עי״ש. **אולם** נראה יותר שר״ת רק אמר את הדין, ור״י ותלמידיו אמרו את הטעם. ונ״מ בזה, שהדין הנ״ל יכול להיות אמת גם אם לא נאמר שצדקה דינה כקדשים, וכפי שכתבו הט״ז בסי׳ תקס״ב סק״ח והגו״ר ביו״ד כלל ג׳ סי׳ א׳ ועוד, שתענית דינה כקרבן ממש, שהרי מתמעט חלבו ודמו, וא״כ אפשר שרק בתענית מהני לקבל בלבו אבל לא בצדקה עי״ש, ולכן כל עוד אין לנו מקור ברור בדעת ר״ת, אין הכרח שהוא סובר שצדקה דינה כקרבן אלא ש׳תענית׳ דינה כקרבן, ור״י ותלמידיו הם אלו שסברו שצדקה דינה כקרבן.

ובדעת חכמי אשכנז וצרפת הנ״ל כ״ד **ר״א ממיץ** שהביא השטמ״ק נדרים ז׳ ע״א וז״ל אם בדעתו היה לצדקה חייב משום נדיב לב כדאמרינן בשבועות כ״ו ע״כ [ולמד צדקה מתרומה וקדשים]. ומכח הסוגיא בנדרים שם כתב ושמא גמר בלבו פירושו שנתיישב בלבו לעשות הצדקה ולא יתחרט עי״ש. וכ״ד **ר׳ מיוחס** בפרשת ויקרא פ״ה פסוק ד׳ וז״ל: לעניין תרומה וקדשים ׳וצדקה׳ אפי׳ לא הוציא בשפתיו אלא גמר בלבו חייב שנאמר כל נדיב לב עי״ש.

והנה הגליון מהרש״א על השו״ע ביו״ד סי׳ רנ״ח סי״ג כתב בשם שו״ת דת אש [ברלין תק״ג] סי׳ י״ד דכ״ז ע״א ע״ב שפירש בדעת הרמ״א שם שפסק כראשונים הנ״ל שמחשבה מחייבת, דהיינו שאמר בפה ליתן ובלבו חשב ליתן דבר זה, והוה כנשבע על פת סתם וחשב בלבו על של שעורים [כדאיתא בריש סי׳ ר״י], וזהו שכתוב כאן אם חשב כו׳ איזה דבר, וכן כוונת השו״ע או״ח סימן תקס״ב ס״ו שאם הרהר בלבו להתענות למחר, ור״ל דאמר בפיו להתענות סתם, אבל אם רק חשב ליתן לא חייב עי״ש. **אולם** המעיין בלשונות הראשונים הנ״ל ובטעמיהם יראה שאין פירוש זה נכון, אלא לדעתם גם אם חשב בלבד המחשבה מחייבת דומיא דקרבן.

הראשונים שסוברים שמחשבה אינה מחייבת בצדקה

אולם דעת רבים מהראשונים שצדקה במחשבה לא מחייבת;

כ״ד הרא״ש בתשובה כלל י״ג ס״א שאדם שקנה קרקע על דעת שיעשנה הקדש ולא הוציא בפיו כלום הוי דברים שבלב, ואמר בפרק שלישי דשבועות אמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו וכו׳, חולין מקדשים לא גמרינן. והאידנא כל הקדש שלנו חולין

הוא שאין עתה הקדש לבדק הבית ואינו אלא צדקה הילכך צריך להוציא בשפתיו עי״ש. והנה מהרי״ק בשורש קס״א הקשה סתירה בדברי הרא״ש, שהרי בתענית פ״א סי״ג העתיק את דברי תוס׳ בשם ר״ת שקבלת תענית בלב מהני דומיא דצדקה וקרבנות, וא״כ ס״ל שצדקה בלב מהני עי״ש. אולם כבר תירצו הט״ז והגו״ר הנ״ל, שהרא״ש גופיה ס״ל כדכתב מדנפשיה בתשובה, דצדקה בלב לא מהני, ובתענית הדין נכון משום שתענית היא כמו קרבן שמתמעט חלבו ודמו, והרא״ש לא נחית לזה שם כיון שהדין עצמו נכון עי״ש. וא״כ ודאי שדעתו של הרא״ש היא דצדקה במחשבה לא מהני כדכתב בתשובה.

וכ״ד הריטב״א בשבועות כ״ו ע״ב וז״ל ונראים דברים דגבי צדקה לא מיחייב בבל תאחר עד שיוציא מפיו כדכתיב בהדיא מוצא שפתיך תשמור ועשית. וכל שמקיים מה שגומר בלבו אפילו דברים בעלמא כעובדא דרב ספרא - ירא שמים, ועליו נאמר ודובר אמת בלבבו כדאיתא במכות ע״כ. וכ״כ **שה״ל** בסי׳ ו׳ בשם ׳**גאון אחד**׳, לגבי אמירת לעולם יהא אדם ירא שמים ׳בסתר׳, וז״ל וגאון אחד כתב שהגון לאומרו שהרי לדעתנו הוקבע שבא לזרז את האדם להיות ירא שמים ואפי׳ בסתר ולדבר אמת אפילו בלבבו כגון שפסק בלבו ליתן דינר או מעה לקופה של צדקה אע״פ שלא הוציא בשפתיו יקיים ומקרא מלא הוא ודובר אמת בלבבו ע״כ. הרי דס״ל שקיום צדקה במחשבה זה מדין ׳דובר אמת בלבבו׳, וכמ״ש הריטב״א הנ״ל, אולם אינו חובה מעיקר הדין.

וכ״ד ר׳ יצחק קרקושא בשבועות כ״ו ע״ב וז״ל וצדקה צריך להוציא בשפתיו דכתיב אשר דברת בפיך, ובפיך זו צדקה ע״כ. וכ״כ **הריא״ז** שם פ״ג סוף ה״ג ונראה בעיני שהנודר לצדקה אם גמר בלבו ולא הוציא בפיו אינו חייב כנדרים ושבועות ולא כתרומה וקדשים שהם קודש ולא רצו חכמים ללמוד חולין מקדשים ע״כ.

וכ״כ בפסקי הריקאנטי סי׳ נ״ב בשם **ר׳ מאיר** וז״ל פסק הר׳ מאיר שאם גמר אדם בלבו ליתן צדקה ולא הוציא דבר מפיו אינו חייב לפרוע מדאמרינן בשבועות פ״ג גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו דדוקא בתרומה וקדשים אמרינן שא״צ להוציא בשפתיו אבל בדברים אחרים לא ע״כ. וכן מפורש בשו״ת **הרשב״א** מכת״י סי׳ ק״ל שנשאל באחד שאמר כמה פעמים לעדים כמשיח לפי תומו, אם לא יהיו לו בנים כשיפטר מן העולם אתן חלק יפה מנכסיו להקדש וכו׳, והשיב דבר ברור הוא זה שאין ממש בדבריו. חדא שלא צוה ולא הוציא בשפתיו, ואפילו גמר בלבו אינו כלום, שלא אמרו בהקדשות גמר בלבו אע״פ שלא הוציא בשפתיו דכתיב כל נדיב לב, אלא בהקדש גבוה ולא בהקדש עניים עי״ש.

והב״י בבד״ה סי׳ רנ״ח סי״ג כתב שכן פירש רב אלפס והתוספות והרא״ש בפרק שור שנגח [ל״ו ע״ב, והרי״ף בדף י״ח ע״ב] והרמב״ם בפרק שמיני ממתנות עניים (ה״א) ע״כ. וכונתו היא לדברי הרי״ף שכתב: אבל מידי דאיתיה ברשותיה ׳ואמר׳ הרי הוא לעניים כבר זכו ביה עניי ולא מצי למהדר ביה כדאמר בפיך זו צדקה ואמר רבא צדקה מיחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים עי״ש. הרי שכתב ׳ואמר׳, והביא את סוגיית הגמ׳ בר״ה ׳בפיך זו צדקה׳, ונראה מזה שדוקא באמירה. והרמב״ם במתנות עניים פ״ח ה״א כתב שהצדקה הרי היא בכלל הנדרים לפיכך האומר סלע זו לצדקה וכו׳ חייב ליתנה לעניים

מיד וכו׳ עי״ש, וגם מדבריו נראה שדין ׳נדר׳ יש לה, ובנדרים קי״ל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו כמבואר בגמ׳ בשבועות כ״ו ע״ב. והתוס׳ בב״ק ל״ו ע״ב כתבו דבלא יד עניים מיחייב בצדקה ׳באמירה׳ כדדרשינן בפיך זו צדקה עי״ש.

והנה בספר צדק ומשפט [פארדו] חו״מ סי׳ רי״ב ס״ח כתב שדברי הבד״ה הנ״ל אינן במקומן, דמהראשונים הנ״ל מוכח להיפך, שצדקה הרי היא כהקדש עי״ש. אולם אין דבריו מוכרחים כלל, וכונת הב״י פשוטה כפי שביארנו להוכיח מלשונות הראשונים הנ״ל שצריך דוקא ׳אמירה׳.

ויש להוסיף שכן נראה גם מתשובת הר״י מיגאש סי׳ קנ״ג שכתב בתוך הדברים: שהנדרים והצדקות אין אנו צריכים בהם יותר מהוצאתם בפה כמו שאמרו בפיך זו צדקה עי״ש. הרי שגם הוא כתב ׳הוצאתם בפה׳, והביא את ׳בפיך זו צדקה׳. וכ״נ גם מלשון רה״ג בתשובה שהובאה בספר האשכול ח״ב עמ׳ 169 ובבעה״מ ב״ק י״ח ע״א שכתב: ומאחר דאמר יש עלי צדקה כך וכך איחייב ליה ׳כמה שאמר בפיו׳. ומן כד אתי עני לידיה ואית בידיה למיתב ליה ולא יהיב עבר ׳במה שאמר בפיו׳ משום בל תאחר עי״ש.

ואע״פ שאין הראיות מדברי רה״ג, הרי״ף, הר״י מיגאש והרמב״ם מוכרחות ׳כל כך׳, מ״מ פשט הדברים מראה שצריך הוצאה בפה, שזה למעשה פשט הגמ׳ ׳בפיך׳ זו צדקה, וכיון שהם הביאו את זה לפסק הלכה נראה שרק בפה ולא במחשבה, דכל כי האי הוי להו לפרושי.

והמאירי בשבועות שם הביא את המחלוקת בזה, והוסיף נקודה חשובה, שגם המחייבים זה רק מדרבנן, וז״ל: נדר בלבו ליתן לעני פלוני כך וכך או ליתן צדקה כך וכך לעניים סתם מצוה עליו לקיים ׳וכל זה מדברי סופרים׳. ויש חולקים בצדקה שאין בה חיוב כלל אא״כ הוציא בפה שהרי כתוב אשר דברת בפיך ודרשו בפיך זו צדקה ע״כ.

משא ומתן בפסק ההלכה בזה

הנה מהרי״ק בתשובה סי׳ קס״א [שהביא הב״י ביו״ד סי׳ רנ״ח סי״ג] כתב: א״כ דר״פ ורבינו אשר בספרו וגם התוספות דע״ז בשיטה השנייה שהבאתי, כולם פסקו כר״ת - ראוי הוא לפסוק כמותו ולומר דלא בעינן הוצאה בפה כי אם לענין שבועה דוקא דגלי קרא לבטא בשפתים אבל לגבי נדר כי הכא לא בעינן הוצאה בפה עי״ש. אולם לפי מה שהבאנו אדרבה נראה שהעיקר הוא דלא כר״ת וסיעתו, דהא מהרי״ק חשב שהרא״ש בתשובה הוא יחידאה, ובפרט שהוא סותר את דבריו בפסקים, ומאידך כדעת ר״ת כ״ד עוד ראשונים ולכן שפיר פסק כדעת ר״ת. אולם לפי מה שהבאנו, כדעת הרא״ש בתשובה דעת רבים מהראשונים, וכבר כתבו הט״ז והגו״ר ליישב את הסתירה בין הפסקים לתשובה של הרא״ש, והמחלוקת היא בדרבנן וכפי שכתב המאירי שגם המחייבים זה מדברי סופרים, וא״כ העיקר הוא להקל במחלוקת בדרבנן שרבים מקילים, ובפרט שכ״ה פשט הסוגיא ׳בפיך זו צדקה׳.

והשו"ע בחו"מ סי' רי"ב ס"ח כתב בזה"ל: קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום י"א דכיון שגמר בלבו לתת לצדקה חייב ליתן. ויש מי שאומר דאע"ג דכתיב כל נדיב לב עולות - חולין מקדשים לא ילפינן, והאידנא כל הקדש יש לו דין חולין שאין הקדש עתה לבדק הבית ואינו אלא לצדקה, הילכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום ע"כ. וכתב הרמ"א: ויש להחמיר כסברא הראשונה ועיין בי"ד סוף סימן רנ"ח ע"כ. והאחרונים דנו בסברת השו"ע האם ס"ל כסברא שניה שהביא, כמו בכל מקום שהלכה כי"א בתרא, או דהכא שאני שהביא את הדעה הראשונים בשם רבים, 'יש אומרים', ואת הדעה השניה בשם יחיד, 'יש מי שאומר'. ועי' בשו"ת ברוך אומר חו"מ סי' כ"ט הערה ד' שהאריך להביא את דעות האחרונים בזה לכאן ולכאן עי"ש.

ולפי מה שכתבנו, אף אם נאמר שדעת השו"ע כסברא ראשונה שהם הרבים - זהו משום שלא ראה מתירים אלא הרא"ש בתשובה, אולם לפי האמת שהרבה מתירים בזה והוא ספק בדרבנן - נראה ברור שהשו"ע היה פוסק להקל בזה, ובפרט לפי מה שהבין בבד"ה שכך דעת הרי"ף והרמב"ם, שבודאי הכי סבירא ליה, **וע"כ נראה שהעיקר להקל בזה שאין צדקה במחשבה מחייבת.**

אמנם מדין **ודובר אמת בלבבו ראוי לירא שמים לקיים מחשבתו** וכפי שכתבו שה"ל והריטב"א, אולם מי שלא מקיים פסוק זה בשאר עניניו - אין הבדל בין צדקה לשאר הענינים, ופטור מעיקר הדין מלקיים מחשבתו.

צג. מצות כתיבת ספר תורה בזמננו

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

חסירות ויתירות דידן ביחס למסורת חז"ל

ידועים דברי **השאגת אריה** בסי' ל"ו [שהביאו האחרונים ביו"ד סי' ר"ע] שכתב: יכולני לפטור מדין אחר ממצות כתיבת ס"ת בזה"ז, משום דאפילו בימי אמוראים לא היו בקיאים בחסרות ויתירות כדאמר ליה רב יוסף לאביי בפ"ק דקדושין [ל' ע"א] אינהו בקיאים בחסרות ויתירות אנן לא בקיאינן. והרי ס"ת שחסר או יתר אפילו אות א' פסולה א"כ אין בידינו לקיים מצוה זו עי"ש. וכן כתב **התשובה מאהבה** בהגהותיו לשו"ע שם שכתב כן בצעירותו מדנפשיה ושוב מצא כן בשאגת אריה עי"ש. וכבר **בזמנו של מהרח"ו** התקשו בזה, וכפי שכתב בשער המצות פרשת וילך בזה"ל: יש נמנעים מלקיים מצוה זו מפני שני דברים האחת היא שאינם יודעים לכתוב וחושבין שעיקר המצוה הזאת לכתוב בידו. והשנית היא לפי שאין בזמנינו זה יודעים ובקיאים בחסירות ויתירות ופתוחות וסתומות כנזכר בגמרא. הנה אני ראיתי למורי זללה"ה שצוה לסופר אחד שיכתוב לו ס"ת אחד כמנהג ס"ת שלנו ולא חשש למיעוט בקיאותינו בהם ע"כ. ולא ביאר מה התשובה לחשש הנמנעים הנ"ל[א]. והאחרונים האריכו ליישב קושיתם, ושגם בזמננו יש מצות עשה לכתוב ס"ת, וסיכם הדברים יפה בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' ס"ד, ונבאר הדברים בס"ד;

המנחת חינוך במצוה תרי"ג כתב שיש ב' סוגי חסירות ויתירות; יש שמשנים את הענין או את הדרשה כמו בסכות ולטוטפות וכדומה, שבזה אם חסרה או יתירה אות אחת הספר פסול, אבל חסירות ויתירות שאינן משנות את המשמעות כמו אהרון או פצוע דכא במקום דכה[ב] וכדומה אינו פוסל, ומה שאין אנו בקיאים זה רק בסוג השני שאינו פוסל, אבל בסוג הראשון אנו בקיאים עי"ש. **אולם** כבר ציינו במהדורת מכון ירושלים את דברי הגר"י פרלא בהגהותיו שכתב שאישתמטתיה למנחת חינוך הקדמת הרמב"ן לתורה [והזכירו למעשה הריטב"א בתשובה סי' קמ"ב] שכתב: עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה וכו', ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא

א. והנה המאירי בהקדמתו לספרו קרית ספר הביא את הגמ' בקידושין ל' ע"א דאנן לא בקיאינן בחסירות ויתירות וכתב: ומכאן אני חוכך לומר שכל חסר ויתר שאין הדבר ברור בו כל כך כגון שנמצא בו מחלוקת בין ספרי התיקונין או בין המדרש למסרה אין פוסלין בהם ס"ת להדיא ומה שלא נמצא בו מחלוקת פוסלין אותה בלא שום פקפוק, וכן נראה בפתוחה וסתומה שבכל מה שנמצא בו מחלוקת אין פוסלין אותה להדייא ובמה שלא נמצא בו מחלוקת פוסלין אותה בלא שום פקפוק, שכל שאין בו מחלוקת אין לך בקיאות גדולה מזו ע"כ. אולם נראה ברור שכונתו היא שלא פוסלים את הס"ת 'לקריאה בציבור', ולא מחזירין אותו וכדומה, אבל לא מיירי מדין מצות כתיבת ס"ת, שבזה אם לא נכתב כנתינתו מסיני לא קיים המצוה, עכ"פ מספק, וכפי שפשוט לכל האחרונים דלהלן.

ב. הערת הרב יהושע ינקלביץ: אולם עיין בספר העמק דבר להנצי"ב על הפסוק לא יבוא פצוע דכה, שכתב הסבר להא דנכתב שם דכה ולא דכא, ולדעתו יש בזה שינוי דרשה.

או בחסר פסול. כי זה הענין יחייב אותנו לפסול ס"ת שיחסר בו ו' אחד ממלות אותם שבאו מהם ל"ט מלאים בתורה או שיכתוב הו' באחד משאר החסרים וכן כיוצא בזה **אע"פ שאינו מעלה ולא מוריד כפי העולה במחשבה**. וזה הענין שהביאו גדולי המקרא למנות כל מלא וכל חסר וכל התורה והמקרא ולחבר ספרים במסורת עד עזרא הסופר הנביא שנשתדל בזה עי"ש. **וב"נ** מסתימת דברי הרמב"ם בפ"ז מהלכות ס"ת הי"א שכתב שאם כתב המלא חסר או החסר מלא וכו', או שכתב פרשה פתוחה סתומה או סתומה פתוחה, או שכתב השירה כשאר הכתב, או שכתב פרשה אחת כשירה הרי זה פסול ואין בו קדושת ספר תורה כלל אלא כחומש מן החומשין שמלמדין בה התינוקות ע"כ. ולא חילק איזה מלא ואיזה חסר. ועוד שפתוחה סתומה ולהיפך וכן אם כתב השירה כשאר הכתוב ולהיפך, אינו משנה המשמעות ואעפ"כ פסול, וה"ה לחסירות ויתרות שלא משנה המשמעות.

ובשו"ת בצל החכמה שם כתב להביא ראיה לדברי המנחת חינוך ממש"כ בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן (סי' רל"ב) דבתלמוד מבואר פלגשם כתיב ואשמם כתיב וכן כלת כתיב, ובספרים שלנו פלגשים, ואשימם כתיבי מלא יו"ד וכן כלות מלא וי"ו, וכתב שא"צ להגיה עפ"י המסורה ומדרשי אגדה, אבל מה שבא בתלמוד דרך עיקר דין כקרנת, בסכת ולטוטפת וכו', בזה בודאי מתקנין המיעוט, ע"כ ע"ש. הרי כדברי המנ"ח דשני מיני חסר ויתר איכא ע"כ. **אולם** אין זו ראיה, דהרשב"א לא כתב שאם אינו משנה את המשמעות אינו מעכב, אלא כתב שסומכים על מסורת דידן, ורק בדבר שלומדים ממנו הלכה צריך לשנות למסורת התלמוד, אבל בטעות שהיא שלא כמסורת כלל לא מיירי, ופשוט.

ובספר שיורי ברכה בסי' ר"ע אות ב' כתב: ולי ההדיוט נראה דכיון דהרמב"ם ז"ל טרח מאד והלך מעבר לים למקום שהיה שם ס"ת שכתב עזרא הנביא, ומשם העתיק, וגם הרב מהר"ם די לונזאנו הפליא לעשות בספר אור תורה, מעתה הכותב ס"ת על דעת הרמב"ם וספר אור תורה, מקיים מ"ע מן התורה. וכן רבינו האר"י ז"ל ציוה לכתוב לו ס"ת ע"ד הרמב"ם. ותסגי לן שהרמב"ם ומרן בש"ע כתבו מ"ע לכתוב ס"ת ואפילו הניחו לו אבותיו, ותו לא מידי ע"כ. **והנה** מה שכתב שהרמב"ם העתיק מס"ת שכתב עזרא הנביא - עי' בספר תורה שלימה כרך כ"ט, כתב התורה ואותיותיה, עמ' ק"ג-ק"ד שהאריך להוכיח שזוהי שמועה שאין לה בסיס כלל. **ועוד** שאף אם נאמר כן - זהו ביחס לפתוחות והסתומות שכתב הרמב"ם, אבל הרמב"ם לא כתב את החסירות ויתירות, וא"כ אין לנו ידיעה אם הספרים שלנו הם כספר 'עזרא' של הרמב"ם או לא. **ומה** שכתב שאנו כותבים עפ"י הכרעת האור תורה וכו' - עי' לקמן מה שנכתוב בזה.

והחק"ל ביו"ד ח"ג סי' קי"ט האריך בפתגמא דנא, ובסוף הסימן כתב ליישב וזת"ד שכמו שאם נפל ספק דין באיזה עיר אזלינן בתר דעת רוב חכמי אותה עיר, ואם שאין זה בירור גמור כי אפשר שחכמי שאר ארצות יסכימו עם המיעוט, אבל לא צותה תורה לטרוח אחר כל חכמי ישראל, כן גם לענין אותיות הס"ת חייבין להגיה עפ"י רוב ס"ת שבעיר, ואף שאין זה בירור גמור דאולי בס"ת שבשאר מקומות יהיה כהמיעוט, התורה לא חייבתה לטרוח יותר, גם א"א להביא כל ס"ת שבישראל. לכן שפיר מקיים מצות כתיבת

ס״ת עפ״י רוב ס״ת שבעיר. והא דאמרו חז״ל דלא בקיאינן בחסר ויתר, אין הכוונה דקים לן שאינם כתקנם, אלא דלא ברור לן בודאי, ועל כן יש לילך בתר רוב עכת״ד.

חסירות ויתירות דידן ביחס לספרי תימן וספר בן אשר

הנה התירוצים של הברכ״י והחק״ל עונים על השאלה ביחס לשינויים **בין** חז״ל **לספרים שלנו**, שכיון שבעלי המסורה ביררו לנו את הנוסח - אנו עושים על פיו, וזהו מה שציותה תורה.

אולם בעשרות שנים האחרונות עם ההתודעות למסורת תימן, ועם מציאת ספר בן אשר והספרים שהעידו שהעתיקו ממנו, וכן הדומים לו והקרובים לו בדיוקם, יש לנו התמודדות חדשה **בין המסורת שלנו למסורת של ספרי תימן שהם עפ״י ספרו של בן אשר**, וכפי שכתב בשו״ת פעולת צדיק ח״א סי׳ כ״ד וז״ל ידוע ומפורסם כי העתק שלנו הועתקו מספר שכתב רבינו הרמב״ם בכתב יד קדש שלו, כמו שמעידים הסופרים בסופי התיגאן שהכל בצורת הפרשיות מלא וחסר כפי הספר שהיה במצרים והגיהו בן אשר שנים רבות שאליו רמז רבינו בחבור. ואף במנין הדפים לא זזו ימין ושמאל מסידור הרמב״ם, יען שהעתיקוהו ממש מספר שכתב הרמב״ם עי״ש. **וידוע שיש תשעה הבדלים** בחסרות ויתרות בין ספרי תימן לספרי ספרד ואשכנז [כיום], וכפי שכתב בספר סערת תימן עמ׳ ק״ג והם; בספרי תימן - גדול עוני ׳מנשא׳ [חסר ו׳], נבקעו כל ׳מעינת׳ [חסר ו׳], ׳ויהיו כל ימי נח׳ [ולא ׳ויהי׳ כל], מקשה ׳תעשה׳ המנורה [חסר י׳], אל עבר ׳האפד׳ [חסר ו׳], אשר נקבו ׳בשמת׳ [חסר ו׳], ובראשי ׳חדשיכם׳ תקריבו [יתר י׳], אל בלעם בן ׳בער׳ [חסר ו׳]. וכן פצוע ׳דכא׳ [בא׳ ולא בה׳]. **ובכל** השינויים הנ״ל - כ״ה גם בכתר ארם צובה הידוע כספרו של בן אשר, וכפי שסיכם את הדברים בצורה ברורה הרב יעקב שורקין בספרו ׳יושב כרובים׳ חלק ז׳ עי״ש. **ויש** להוסיף שבחלק מהשינויים הנ״ל - מלבד הכתר, גם נוסח שאר העדות כן הוא, ודלא כנוסח דידן, ולמשל במלת ׳ויהיו׳ כל ימי נח - נוסח אשכנז וערביא שהובא במנחת שי שם כן הוא, וכ״ה נוסח עוד ראשונים וכפי שהביא הרב דויד יצחקי במאמרו בקובץ ׳אור ישראל׳ [מאנסי] נ״ה [תשס״ט] עמ׳ רי״ט הערה 2 עי״ש. **וכן** פצוע ׳דכא׳ בא׳ מלבד הכתר כ״ה גם בספרי אשכנז, איטליה וארצות המזרח, וכן העתיקו ראשונים רבים, וכפי שכתב הרב דויד יצחקי במאמרו בקובץ ׳אור ישראל׳ [מאנסי] נ״ו עמ׳ רכ״א[ג] עי״ש. **ומסורת** דידן היא בד״כ עפ״י הכרעות האור תורה והמנחת שי שהם

ג. ובשו״ת שער יהושע [בנבנישתי] ח״ב סי׳ כ״ז כתב שיש לסמוך על נוסח ספרד שהביא האור תורה ׳דכה׳, דהנהו ספרי בדיק לון בן אשר ותקין בהו כל טעותא מחסר ויתיר או חליף על פומא דמסורתא דאיהי הל״מ, ולכך סמכינן עליה דבן אשר הבקיא טובא באלין ענינא וכדכתב הרמב״ם וכו׳, ילפינן מיניה דהגהת בן אשר היא בת סמכא ועליה סמכינן, דכיון דנסחת ספרד דבן אשר הויא, וכתבין הראב״ד והרמב״ן בהדיא דעלה צריך למסמך, ובכולהו ספרי דספרא דכה בהא כתיב הכי כתבינן לכתחלה עי״ש. אולם דבריו צע״ג, דבן אשר לא בדק והגיה את ספרי ספרד כלל. ועוד שבבן אשר הנוסח דכא בא׳, ואדרבה לפי מה שכתב הוא שיש לסמוך על ספר בן אשר - יש לנו לכתוב דכא בא׳ וכנ״ל.
וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ח יו״ד סי׳ כ״ה שהאריך בדברי האחרונים בענין זה. אולם עיקר הבירור הוא

ברובם עפ״י הכרעת הרמ״ה בספרו ׳מסורת סייג לתורה׳, ופעמים הכרעות מדנפשייהו, אולם לא היה לפניהם את נוסח בן אשר שבודאי יש לו משקל רב יותר משאר הספרים, ובפרט כשהוא מצטרף לנוסח שאר הקהלות כנ״ל, וא״כ יש מקום גדול לומר שהנוסח האמיתי הוא לא הנוסח שלנו אלא הנוסח של שאר הספרים הנ״ל. ואפילו במקום שהמחלוקת בספרים שקולה - נוסח בן אשר יש לו עדיפות עליונה, ועדיף הוא משאר הספרים, וכפי שכותב בעל מנחת שי בעצמו שכל שאיפתו ומגמתו הוא להגיע לנוסח המסורה, שהוא נוסח בן אשר באמת, ואף כותב מפורש שהלכה כבן אשר בכל מקום[ד].

וא״כ ספרדי ואשכנזי הרוצה לקיים מצות כתיבת ס״ת, וכותב כמנהג עדתו, ומוזיל על זה כסף רב - צע״ג אם קיים מצות כתיבת ס״ת, כיון שקרוב לודאי הנוסח שלנו אינו הנוסח הנכון, וכיון שס״ת שחסר או יתר באות אחת פסול, ואין הבדל בין אם יש שינוי משמעות או לא וכנ״ל - נמצא שטרח הרבה ולא העלה בידו דבר מתוקן. ובשלמא לענין קריאת ס״ת בבית הכנסת - בזה שפיר סמכינן על מסורת דידן בצירוף תשובת הרמב״ם הידועה [בלאו סי׳ רצ״ד] שהובאה בב״י בסי׳ קמ״ג שמותר לקרוא ולברך על ס״ת פסול עי״ש. אולם לענין מצות כתיבת ס״ת שצריך שיהיה ס״ת כשר ללא חסרות ויתרות - זה אין לנו בס״ת דידן וכנ״ל.

פתוחות וסתומות דידן ביחס לספר בן אשר

אולם גם תימני שכותב ס״ת כפי מסורת אבותיו בחסרות ויתרות, שהיא נראית נכונה וקרובה לאמת יותר וכנ״ל - עדיין לא נפיק מפלוגתא, דמלבד החסרות והיתרות יש מחלוקת בפתוחות וסתומות;

הרמב״ם בפ״ח מהלכות ס״ת מנה את הפרשיות הפתוחות והסתומות שבתורה, **ובפרשת צו כתב ׳וידבר וכו׳ דבר אל בני ישראל׳**. אולם בפרשה זו יש ב׳ פעמים פסוק זה בסמיכות; בפרק ז׳ פסוק כ״ב ׳כל חלב׳. ובפסוק כ״ח ׳המקריב׳. ונחלקו הקדמונים למה התכוין הרמב״ם; בתימן פירשו שהכוונה לכל חלב, ואותה עושים פתוחה, אולם המקריב - ללא פרשה. אולם הספרדים והאשכנזים עושים להיפך. ומדברי הרמב״ם גופיה אין ראיה לכאן או לכאן, וא״כ יש ספק אמיתי איזה ספר כשר ואיזה פסול.

אולם הבעיה היותר קשה בענין זה, שבספר בן אשר עצמו שתי הפרשיות הנ״ל הם פתוחות [ולא כמו שאנו נוהגים שרק אחת מהם פתוחה]. וכן בשאר כתבי היד העתיקים של התורה יש ב׳ פרשיות פתוחות שם, וכפי שכתב גם הגמ״י שבכל הספרים

בנוסחאות הקדומות ובעיקר המדויקות שבהם, ובהם נמצא ׳דכא׳, וא״כ אין נפ״מ בהכרעת האחרונים במקום שהם לא ראו את הנוסחאות המדויקות הקדומות.

ד. **הערת הרב אהרן גבאי**: דברי המחברים נאמנו מאד, ולפי הידוע כיום כמעט בכל קהילות ישראל בעבר נהגו בכל תשעת ההבדלים הללו כנוסח בן אשר והתימנים, וכבר נמצא כן בספרי תימן ישנים מאשכנז ואיטליה ובזנטיון ובוכרה ופרס וכורדיסטאן וארם צובה וכו׳. וגם אצל הספרדים בספרד עצמה היה בזה מחלוקות גדולות ולא היתה בזה מסורת מוסכמת. ואין ספק שלמעשה יש לנהוג כבן אשר בכל זה.

הטובים שבדק יש ב׳ פרשיות פתוחות. ועי׳ במה שהעתיק וסיכם בספר יושב כרובים הנ״ל מעמ׳ 65 והלאה את המקורות בזה, ואת ההשערה איך קרה שהרמב״ם כתב רק פרשיה אחת, ושיותר נראה לעשות שם ב׳ פרשיות עי״ש.

עוד שני שינויים יש בין הרמב״ם [שעל פיו נוהגים כל ישראל] לבין הכתר [שהוא מקור הרמב״ם], והם פרשת **פסל לך**, שלרמב״ם היא פתוחה, ובכתר היא סתומה - עי׳ בספר יושב כרובים עמ׳ 62 והלאה. וכן **האם יש הפסק פרשה בין ארור מטה משפט גר יתום לארור שוכב עם אשת אביו**, שלרמב״ם אין שם הפסק פרשה [למרות שבכל הארורים יש הפסק בין אחד לשני], ובכתר יש פרשה סתומה [וכפי שיש בין כל הארורים] - עי׳ בספר יושב כרובים עמ׳ 74 והלאה. וכ״ה בספרים רבים מכל הארצות כדוגמת איטליה, אשכנז ויוון, וכפי שכתב לי ידידי הרב יהושע ינקלביץ[ה].

וא״כ הרוצה לקיים מצות ס״ת יש לו בעיה, שמצד אחד - בציבור א״א לשנות את המסורת של כולם, וכיון שנהגו כדעת הרמב״ם, חייב לכתוב לפי חילוק הפרשיות שברמב״ם. ומאידך יתכן מאוד ואין אלו הפרשיות האמיתיות, וסתומה שעשה פתוחה ולהיפך - הספר פסול כדכתב הרמב״ם דלעיל [ומקורו במסכת סופרים פ״א הט״ו ומסכת ס״ת פ״א ה״י עי״ש].

האופן הראוי לקיים מצות כתיבת ס״ת בזמננו

לפי הנ״ל נראה שהדרך היחידה לקיים מצוה חשובה זו לפי מה שידינו מגעת בתכלית הדיוק, היא לכתוב ס״ת לפי מסורת הכתר, הן בחסרות ויתרות והן בפתוחות וסתומות, ולהשאירו אצלו בביתו, ולקרוא בו שנים מקרא ואחד תרגום וכדומה.

והרוצה לכתוב ס״ת לצורך קריאה בציבור לע״נ קרוביו וכדומה, וכפי שרבים עושים, יש לדון שאם במקום זה אין ס״ת, או שיש רק אחד וצריך עוד אחד בשביל שבתות וחגים שיש ב׳ ס״ת - יש בכתיבת ותרומת הס״ת לציבור משום ׳זיכוי הרבים׳ שמעלתו גדולה. אולם אם המקום משופע בספרי תורה - כיון שיש ספק גדול אם מקיים מצות כתיבת ס״ת, עדיף טפי לתרום בכסף הרב שעולה הספר תורה, ספרי קודש הנצרכים לישיבות ובתי מדרש וכדומה, שבזה מקיים מצות עשה לדעת הרא״ש שהביא הטור ביו״ד סי׳ ע״ר. ועי״ש שנחלקו האחרונים אם לדעת הרא״ש המצוה בזמננו היא ׳רק׳ בספרי קודש ולא בספר תורה כיון שלא לומדים ממנו, או ׳גם׳ בספרי קדש. ועכ״פ לדעת הרא״ש יש מצות עשה בספרי תלמוד והלכה וכדומה מתורה שבעל פה. והחינוך במצוה תרי״ג כתב שאע״פ שעיקר החיוב דאורייתא אינו רק בספר תורה אין ספק שגם בשאר הספרים

ה. **הערת הרב אהרן גבאי**: עיינתי היטב בדברי הרב שורקין וזולתו, ונראה שאכן דבריהם מוכרחים, ומאחר ולפי כל הספרים בעולם, כולל בן אשר, שני הפרשיות של כל חלב פתוחות ופרשת פסל לך סתומה ויש פרשה בארור שוכב, ולע״ע המנהג שלנו אין לו בית אב, ואף לו יימצא איזה שיטה יחידאה שסברה כן - למעשה ודאי יש לנהוג כמנהג הישן בכל ישראל ובן אשר.

שנתחברו על פירוש התורה יש לכ״א לעשות מהם כפי היכולת וכו׳ עי״ש, ומדבריו נראה שאין שאר ספרים בכלל המצוה דאוריתא אלא לומדים מכונת התורה שרצונה שיהיו ספרים לאנשים ללמוד מהם.

ועכ״פ בזמננו שאין לנו אפשרות לקיים את המצוה בס״ת ממש כשרוצים שיקראו בו בציבור מחמת הספיקות בחסרות ויתרות וסתומות ופתוחות וכנ״ל - עדיף טפי לקיים מצוה זו כדעת הרא״ש בשאר ספרי תורה שבעל פה, ויש בזה גם זיכוי הרבים גדול.

סיכום

מצות כתיבת ספר תורה בזמננו קשה לקיום מחמת הספיקות שיש לנו בחסירות ויתירות בין המסורות השונות בעם ישראל, וכן הספיקות שיש בפתוחות וסתומות, וחבל שאדם ישקיע את מיטב כספו על ספק דספק אם מקיים בזה מצות כתיבת ספר תורה.

במקום שאין ספר תורה יש ענין לכתוב ס״ת כפי מנהג המקום מדין ׳זיכוי הרבים׳.

יש ענין לתרום ספרי קודש הנצרכים, לבתי מדרש וכדומה, שלפי דעת הרא״ש מקיים בזה מצות כתיבת ספר תורה, וזה עדיף מלכתוב ספר תורה בזמננו וכנ״ל.

צד. כתיבת פסוקים שאינם ספר שלם

פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תשפ"ד.

איתא בגיטין ס' ע"א: רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו האי ספר אפטרתא אסור למקרי ביה בשבת מאי טעמא דלא ניתן ליכתב וכו'. ולא היא שרי לטלטולי ושרי למיקרי ביה וכו', כיון דלא אפשר עת לעשות לה' הפרו תורתך. בעא מיניה אביי מרבה מהו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה וכו' אמר ליה אין כותבין ומה טעם לפי שאין כותבין וכו'. כתנאי אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ואם דעתו להשלים מותר. רבי יהודה אומר בבראשית עד דור המבול, בתורת כהנים עד ויהי ביום השמיני ע"כ. ומבואר מגמ' זו שיש איסור לכתוב את התורה פרשיות פרשיות, אלא שנחלקו האם מותר לכתוב כשיש עת לעשות לה'.

וכתב התשב"ץ בח"א סי' ב' שאיסור זה הוא איסור דאוריתא עי"ש. וכן דייקו אחרונים רבים מדברי הרמב"ם בפ"ז מהלכות ס"ת ה"א, שכתב: מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות ע"כ. ומבואר שהוא איסור דאוריתא[א].

האם בכמה פסוקים מתוך פרשה יש גם איסור או לא

נחלקו הראשונים האם האיסור הוא רק בפרשה שלימה או גם בכמה פסוקים מתוך פרשה.

הראב"ן בגיטין כתב: נ"ל דוקא מגילה שהוא פרשה אבל פסוק אחד או ב' או ג' כותבין, דהא בתלמוד כותבים פסוק או שנים וגם בפיוטים וגם באגדה של פסח עי"ש. אולם <u>הרמב"ם</u> בתשובה [בלאו סי' רס"ח] כתב שאין לכתוב מן התורה פסוקים פסוקים אלא יכתוב שלוש תיבות לבד ולא יותר. ואם צריכים אנו להביא ראיה מפסוק - משנים אנו הכתב ונותנים לו צורה אחרת או כותבים מכל תיבה אות אחת או שתיים, סוף דבר[ב] - מקצת התיבה, או כותבים בסירוגין עי"ש. ומבואר שגם בפסוקים יש איסור ולא רק בפרשה. וכ"נ מדברי עוד ראשונים שנביא לקמן, כהרמב"ן במלחמות בפרק כל כתבי ועוד.

ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה בענין זה.

א. אלא שהאחרונים הרבו להקשות על דבריו של הרמב"ם אלו, שהרי מותר לכתוב את התורה חומשים חומשים, ומנין שהמצוה היא לכתוב את כל התורה. ועוד למ"ד שמותר לכתוב פרשיות פרשיות מנין לומדים שזו היא מצות כתיבת ס"ת, ועוד קושיות - עי' בדבריהם.

ב. 'ובאלגמלה' - יותר נכון לתרגם: 'הכלל' או 'כללו של דבר'. וכונתו שאין הבדל בין אחת או שתים או שלש - העיקר [הכלל] שהוא מקצת התיבה ולא חציה ולא רובה.

הראשונים שפסקו לאיסורא

הרמב"ם בפ"ז מהלכות ס"ת הי"ד כתב: מותר לכתוב התורה כל חומש וחומש בפני עצמו ואין בהן קדושת ספר תורה, אבל לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה פרשיות. ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים עליה חומש מותר ע"כ. והעתיקו בספר עץ חיים [מלונדריש] כדרכו. ובשו"ת התשב"ץ ח"א סי' ב' הביא מדברי ר' מימון אביו של הרמב"ם, שכתב: ואין מותרת כתיבת הלוחות ללימוד הנערים אלא על זאת הצורה וכן נפסקה ההלכה בתלמוד וכן צייר לנו רבינו יוסף הלוי גאון ז"ל [היינו ג' מילים בשורה וכמו שצוייר שם] וכו' לא תהיה שיטה ארוכה מארבע תיבות או יתר כמו שיכתבו בספרים וכו' עי"ש. וכתב התשב"ץ בביאור דעתו בזה"ל: ונראה שרבי יוסף הלוי ז"ל אבן מיגש שתלה סברא זו בו סובר דכמסקנא דתלמודא עבדינן דאסיק אין כותבין, וכיון דלא אשכחן בתר הכי דשרו משום עת לעשות כדאשכחן בספרא דאגדתא וכתיבת ההלכות - לא עבדינן בה עובדא מסברא דנפשין, דאיכא לפלוגי בינייהו דלאו עת לעשות לה' איכא הכא כיון שאפשר לגמור הספר עי"ש. וכ"ד ספר האשכול ח"א עמ' 156 וז"ל והלכתא כרבה דאמר אין כותבין מגלה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים מותר ע"כ. וכ"ד היד רמה בגיטין שם וז"ל וקי"ל כרבנן דאין מותר אלא א"כ דעתו להשלים עליה ע"כ. וכ"ד **ראב"ן** בגיטין שכתב: ואין כותבין פרשה לתינוק להתלמד בה ע"כ [אלא שלפי דעתו זהו רק בפרשה, אבל בכמה פסוקים מהפרשה מותר, וכנ"ל].

הראשונים שפסקו להיתרא

אולם רוב הראשונים פסקו להיתרא. כ"כ הרי"ף שם: כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, וכן הלכה ע"כ. וכ"כ **ראבי"ה** בסי' תתע"ח: וכותבים מגילה לתינוק להתלמד בה כדאיתא בפרק הניזקין ובפרק שני דתמורה עי"ש. וכ"כ **המרדכי** בגיטין רמז ת"ז: כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה. וה"ה דמותר לכתוב פרשת הקרבנות וכן כל ק"ש שבתפלות שלנו משום עת לעשות לה' שהרי אין כל העולם יודעים בע"פ ואין לכל העולם חומשין להביאם לבהכ"נ ואתי לבטולי תפלה וק"ש שהוא מן התורה לכך מותר לכתוב הני אעפ"י שלא ניתן ליכתב ע"כ. וכ"כ בסתמא **האגודה** בגיטין. וכ"ד **הרי"ד** בפסקיו לגיטין וז"ל ואיתוקמא כתנאי, ויש לומר שגם זה עת לעשות לה' הוא וכותבין ע"כ. וכ"כ **הריא"ז** בהלכות מזוזה פ"א אות י"א: וכן מותר לכתוב מגלה לתינוק להתלמד בה, כמו שביאר מז"ה בפסקיו בפרק הניזקין ע"כ. וכ"ד **המאירי** בגיטין וז"ל אע"פ שמן הדין אין כותבין מגלה לתינוק להתלמד בה אא"כ דעתו להשלים עד סוף הענין כגון מבראשית עד נח ומתורת כהנים עד ויהי ביום השמיני שהוא גמר ספור הקרבנות [ודבריו בזה צ"ע לפי סוגית הגמ'], אעפ"כ עת לעשות לה' וכו' וזהו שגדולי הפוסקים הביאו כותבין מגלה לתינוק וכו' עי"ש. ובספרו קרית ספר ח"א מאמר ב' ח"ג הוסיף יותר, שלאחר שהביא את דברי הרי"ף כתב: אבל גדולי המחברים אוסרין ומשום דרבנן אמרי אין כותבין מגילה לתינוק וכו' והלכה כרבים, אלא שאנו סומכין על עת לעשות לה' שאין הכל מספיקין לכתוב חומש שלם לתינוק כשמתחיל ללמוד עי"ש. והארח"ח בהלכות ת"ת אות ט' כתב

שהריא״ף והר׳ יהונתן ז״ל מתירין מפני הדחק להתלמד עי״ש. וכ״נ דעת **רי״ו** נ״ב ח״ב [די״ח ע״ד] שכתב מותר לכתוב מגלה לתינוק להתלמד בה כך פשוט בגיטין וכן פסק רי״ף. ויש שתמהו עליו ופסקו כת״ק דרבי יהודה דאמר אסור אם לא היה בדעתו להשלים ע״כ, ונראה שדעתו בסתם כדעת הרי״ף להיתרא.

וכ״ד הרמב״ן במלחמות בשבת מ״ג ע״א [מדפי הרי״ף], שהרי״ף הביא שם את הברייתא: הברכות והקמיעין אע״פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה של תורה אין מצילין אותן מפני הדליקה, וכתב הרמב״ן: והברייתא שהביא מכותבי ברכות - ללמד על כותבי קמיעין כתבה, או על כותבי ברכות ׳שלא לצורך׳ כמו שכותבין פסוקי דרחמי, ואין ספק שהוא אסור והם כשורפי תורה עי״ש. הא לצורך כותבין. וכ״כ יותר להדיא **הרשב״א** בתשובה ח״ה סי׳ קי״ט, וז״ל ואע״פ שעכשיו כותבין סדורי ברכות והתפלות שיש בהם כמה פסוקים של תנ״ך - היינו טעמא משום שנתקצרו הלבבות ומותר משום עת לעשות לה׳ וכו׳, אבל הקמיעין מסתברא דבאיסורן הן עומדים כל שיש בהם פסוקים ואין מצילין אותן, שאין אומרין בהם עכשיו עת לעשות יותר מן הדורות הראשונים, והלכך אף עכשיו אנו אומרים בהם הכותבם כשורפם עי״ש. הרי שעכ״פ לצורך מותר לכתוב פסוקים. וכ״ד **הר״ן** בחידושיו לגיטין וז״ל ואסיקנא דאין כותבין וכ״כ הרמב״ם וכו׳. ומ״מ נראה דהיכא דאיכא דוחקא שרי כדאסיקנא בספרא דאפטרתא משום עת לעשות לה׳. ונראה שזה היה דעת הרב אלפסי ז״ל שכתב בהלכות כותבין מגלה לתינוק להתלמד בה ע״כ. וכ״כ עוד בפירושו לרי״ף על שבת דף מ״ג ע״א [מדפי הרי״ף] וז״ל ועוד תמהני למה אסר הרב ז״ל [הרמב״ן הנ״ל] לכתוב פסוקי דרחמי וכיו״ב. מה בין פסוקי דרחמי לספר אפטרתא דשרינן בפרק הניזקין משום עת לעשות לה׳. ועוד דהא אסיקנא התם שאין כותבים מגילה לתינוק להתלמד בה ואפ״ה כתב הרב אלפסי ז״ל שם בהלכותיו דקי״ל כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ומשמע דטעמיה משום עת לעשות לה׳ הפרו תורתך דדבר הלמד מענינו הוא וכדאיתא התם, ולמה נאסור יותר לכתוב פסוקין דרחמי מלכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה ואיני רואה בה מקום לחלק ע״כ. ואע״פ שהר״ן גופיה בפירוש הרי״ף לגיטין [דף כ״ח ע״א] כתב על דברי הרי״ף: תימה הוא דבגמ׳ מוכח בהדיא דהלכה כמ״ד אין כותבין ע״כ. מ״מ נראה ברור שדבריו בחידושים וכן בשבת מאוחרים יותר, ששם יישב את פסק הרי״ף בטוב טעם, וכך דעתו. וכ״ד **הנימוק״י** בגיטין שם וז״ל: וכותבין מגלה, פרשה לבדה של תורה או שנים, והכי הלכתא. ואע״ג דלא אתברר בגמרא שפיר, מ״מ פסקו הגאונים כן משום עת לעשות, דכיון דלא אפשר כתבינן ע״כ. וכן הסכים **הרשב״ץ** בתשובה ח״א סי׳ ב׳ שהביא את מחלוקת הרי״ף והרמב״ם וכתב על דברי הרי״ף: וכן נראה לי, מדאסיקנא התם דספרא דאפטרתא שרי למקרי ביה משום דלא אפשר ופרש״י שאין בכל צבור וצבור יכולת לכתוב נביאים שלם, וכ״ש שאין יכולת לכל יחיד ויחיד לכתוב תורה שלמה לבניו. וכן בפרק מצות חליצה (ק״ו ע״ב ע״ש) אמרינן דהלכתא כמר זוטרא דס״ל דבמקום מצוה כתבינן מגלה לתינוק עי״ש.

וכן מתבאר מדברי **ספר חסידים** סי׳ תתקל״ג שכתב: המתקנים בגד פשתן על ס״ת (כגון מפות ומעילים) וכותבים פסוקים בבגדים ואח״כ הנשים עושות רקמה על רושם התיבה

במשי מעשה מחט אם יש בפסוקים שם הקדש לא יניח לנשים לרקום במחט על הכתיבה מפני שנוקב את השם ע"כ. ומבואר שמצד עצם הכתיבה שפיר דמי.

ומתבאר מהנ"ל שהמאירי, המרדכי, הר"ן והרשב"ץ ביארו בדעת הרי"ף שכיון שלענין הפטרה קי"ל שמותר משום עת לעשות לה' ודלא כרבה, ה"ה גם לענין מגלה להתלמד בה. וכ"כ ליישב הב"י ביו"ד סי' רפ"ג, מהרש"ל ביש"ש גיטין פ"ה סי' כ"ט, הב"ח ביו"ד שם ובהגהותיו על הרי"ף ועוד.

והרא"ש בגיטין פ"ה ס"כ כתב ע"ד הרי"ף: ותימה הוא כיון דרבא השיב לאביי אין כותבין וליכא מאן דפליג עליה. ועוד ראוי לפסוק הלכה כתנא קמא דרבי יהודה דלא שרי אלא בדעתו להשלים. ואפשר דסבר הלכה כר' יוחנן דאמר תורה מגילה ניתנה ולא חייש להא דקאמר כיון דאידביק דאם כן אפילו חומש לא נכתוב אלא תורה שלמה כיון דאידביק. ועוד ראה להקל משום דלא אפשר לכל עני בישראל לכתוב תורה שלמה לבנו ע"כ. והב"י הקשה על דבריו עי"ש. ועכ"פ הרא"ש לא ברירא ליה פסק זה לא לאיסור ולא להיתר, וכפי שכתב הטור בקיצור פסקי הרא"ש שם שהרא"ש 'גמגם' בדבר עי"ש. ודלא כמ"ש הרשב"ץ בתשובה שם שהרא"ש 'הסכים' לרי"ף עי"ש.

נמצא שדעת רוב הראשונים שמותר לכתוב מגלה לתינוק להתלמד בה משום עת לעשות לה', ודלא כרמב"ם וסיעתו.

והב"י הביא את מחלוקת הרי"ף והרמב"ם ואת היישוב בדעת הרי"ף, ובשו"ע שם פסק כהרמב"ם עי"ש. **אולם לפי האמור שרוב הראשונים דעתם כרי"ף - נראה שהעיקר הוא להתיר בזה**, ובפרט שהראשונים בתראי כמו המאירי, הר"ן והרשב"ץ, הביאו את מחלוקת הרי"ף והרמב"ם, והכריעו כדעת הרי"ף. ובפרט שכך המנהג מדורי דורות וכפי שנכתוב לקמן.

האם ההיתר לדעת הרי"ף וסיעתו הוא רק לצורך לימוד או אף שלא לצורך

המעיין בדברי הראשונים שהבאנו לעיל יראה שמדברי כמה מהם מתבאר שדוקא לצורך לימוד התירו, וכפי שנראה מדברי הרמב"ם בתשובה שכתב שגם המתירים לא התירו אלא לצורך עי"ש. וכן מפורש בדברי הרמב"ן והרשב"א הנ"ל. וכן מתבאר מדברי הר"י מלוניל שבארח"ח והמאירי. וכן הרשב"ץ בתשובה ח"א סי' ו' כתב: וכבר כתבתי למעלה מה שיש לחוש בכתיבת פסוקים, ע"כ צויתי לכתוב בכתובות בנותי וכלותי חרוזים לא פסוקים עי"ש, ומבואר שאע"פ שהוא סובר כהרי"ף, וכפי שמבואר לעיל - מ"מ בפסוקים בכתובה שאינם לצורך לא התיר.

אולם מדברי הר"ן בשבת בתשובתו על הרמב"ן לגבי פסוקי דרחמי מבואר שאף שלא לצורך לימוד התירו, דהא פסוקי דרחמי אין בהם צורך לימוד, וכפי שכבר כתב הב"ח בהגהותיו לרי"ף בגיטין וז"ל: ולכך נתפשט המנהג להתיר אפי' מה שאינו לצורך.

ומזה ודאי ראוי להחמיר - עי׳ בספר המלחמות להרמב״ן ר״פ כל כתבי ובהר״ן שם עכ״ד. ומבואר שהר״ן שמתיר היינו אפילו שלא לצורך. וכן האריך בזה **ר׳ יוסף הלוי** בשו״ת גינת ורדים סי׳ כ״ו וכ״ח בדעת הר״ן הנ״ל ושכך התפשט המנהג על פי סברא זו עי״ש.

האם מותר לכתוב קמיעין שיש בהם פסוקים בזמן הזה

עוד נחלקו הראשונים האם בכלל ההיתר ׳שלא לצורך׳ נכלל גם כתיבת פסוקים בקמיעין או לא, דבגמ׳ בשבת קט״ו ע״ב איתא הברכות והקמיעין אע״פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה של תורה אין מצילין אותן מפני הדליקה. וכתבו הראשונים לגבי ׳הברכות׳ שהאידנא שניתנו ליכתב מצילין אותן מפני הדליקה. ולגבי קמיעין כתב הרשב״א בתשובה שהבאנו לעיל להדיא שלא ניתנו ליכתב גם בזמננו ואין מצילין אותן, והובא בב״י בסי׳ של״ד סי״ד. אולם **הטור** שם כתב וכן הברכות ׳והקמיעין׳ מצילין אותן וכו׳. וכתב הב״י בביאורו השני שם שאפשר דסבירא ליה דכיון דאתייהיב רשותא למיכתב ברכות הוא הדין לקמיעין עי״ש. וכן מתבאר להדיא מדברי **הסמ״ק** מצוה רפ״ב שכתב: ובימי התנאים לא היו מצילין הברכות ׳והקמיעין׳ אבל עתה שרבתה השכחה התירו להציל ׳הכל׳ ע״כ. ומפורש בדבריו שגם את הקמיעין מצילין, כדברי הטור, וא״כ ברור שניתנו ליכתב.

וכן למד השלטי הגבורים במסכת שבת שם בדעת הר״ן, וז״ל והר״ן פליג עליו [על הרמב״ן] וכתב דמותר לכתוב כתבי הקדש אפי׳ בלשון לע״ז ׳וכן קמיעין׳ ופסוקי דרחמי משום עת לעשות לה׳ ומצילין נמי אותם מפני הדליקה עי״ש. אולם מהר״י הלוי בשו״ת גו״ר שם פירש בדעת הר״ן שרק פסוקי דרחמי התיר ולא קמיעין, והחילוק ביניהם הוא שהברכות שיש בהן צורך, אף שכתבן שלא לצורך מצילין, כיון שכבר ניתנו ליכתב משום עת לעשות אין חילוק בין לצורך בין שלא לצורך. אבל קמיעין, כיון שלא ניתנו ליכתב שאין בהם צורך, אין מצילים אותם עי״ש.

ובספר שומר ישראל **להרחיד״א** אות ה׳ כתב: הרמב״ן ז״ל הפליג בתועלת אמירת עשרה **פסוקים** אלו [שכתב בהמשך שם], וגם **לכותבם בקמיעא**. ויש קונטרס גדול בכ״י מהרמב״ן ז״ל באופן וסדר וכונת כתיבת הקמיעא וכו׳ עי״ש. <u>והנה</u> מה שכתב כן בשם הרמב״ן - צ״ע, שהרי הרמב״ן שהעתקנו לעיל כתב להדיא שכותבי פסוקי דרחמי הם כשורפי תורה עי״ש, וכ״ש קמיעות. ובאמת נראה שאין פסוקים אלו להרמב״ן, דכתה״י שהזכיר החיד״א נמצא לפנינו בספריה הלאומית [ס׳ 47970] בשם ׳מפתח הזהב׳, השבעות קמיעות ותפלות ע״ד קבלה מעשית, ובעמ׳ 46 איתא כך: קמיע מהרמב״ן. דע שזאת הקמיע של ארבע שורות היא מהרמב״ן זלה״ה, והוא קבל אותה **מרבו מהר״ם מרונטבורג** ורבו מרבו והיא מומחה ומנוסה מכל הקמיעות בעולם וכו׳, ושם איתא את כל הפסוקים שציין החיד״א ׳עם הכונות של כל פסוק ופסוק׳ עי״ש. הרי שזהו הקונטרס שכיון אליו החיד״א. אולם הייחוס להרמב״ן מוטעה, שהרי הרמב״ן לא היה תלמיד מהר״ם מרוטנבורג. ועכ״פ מצאנו לעוד כמה מהראשונים שסוברים שמותר לכתוב פסוקים בקמיעות.

ובספר אשר לדוד [מועטי, ליוורנו תרל״ו] דף כ״ח ע״ג הביא את דברי השו״ע ביו״ד סי׳ קע״ט סי״ב שפסק שאסור לכתוב פסוקים בקמיעין, וכתב אבל ראיתי בספר שומר

ישראל [הנ"ל] וכו'. ואפשר כיון דאותם הפסוקים על הכוונה שכתב שיכוין שם מוחזקין ומותר כמו שכותבים ספרי תפלות משום עת לעשות לה' כמו שכתוב שם בסי' הנזכר בב"י על ספרי תפלות וכיו"ב. **ולפי שלא ראינו מי שחושש לזה ולכתוב פסוקים בקמיעין** לכן נ"ל כיון שמי שנוטל קמיע עמו לשמירה בל ימוט ממנו, א"כ לא שייך בו שריפה כדי שאין מצילין אותו מן הדליקה ולא שייך בו כשורפי תורה שאמרו בש"ס, שזה לא יבוא מעולם לידי דליקה. כן אפשר לומר, ומ"מ יש להחמיר כדברי מרן עכ"ד. הרי שהעיד שלא חוששים, וכותבים פסוקים בקמיעות, אלא שסיים שיש להחמיר כדברי מרן, אבל המנהג אינו כן. ומה שכתב בטעם המנהג שהוא מוחזק וכו' - צ"ע, שהרי אין אנו כותבים עם הכוונות שכתב בקונטרס שם, שלא העתיקן החיד"א, אלא רק את הפסוקים גרידא. ובזה לא מצאנו שהוחזק, שהרי אינו עשוי כתיקון חכמים וכונותיהם. וע"כ שגם ללא שהוחזק ממש המנהג הוא שכותבים.

ובכמה ספרים מובא מנהג **לתלות על הכתלים בחדר היולדת ניירות שכתוב עליהן מזמור שיר למעלות**, וכפי שמובא בחסד לאלפים בסי' מ' וכן בספר ברית אבות [מונקאטש תרנ"ח] בקונטרס ישוע הבן אות מ"ב ועוד. וכתב בספר **בית ישראל** [לאנדא] ח"א סי' ל"ו שמנהג העולם שכותבים ומדפיסין קמיעות אלו בניירות בפסוקים ושמות לתלות אותם בבית היולדת הוא ע"פ דעת הטור הנ"ל שהתיר לכתוב קמיעין בזה"ז עי"ש.

והב"ח כתב בשם **מהרש"ל** [בפירושו לטור] שהקמיעות 'אע"פ שניתנו ליכתב', מ"מ אינן דומין לכתבי הקודש ואין דינם אלא כשאר תכשיט ואין מצילין אותן, עי"ש. הרי שגם הוא ס"ל שבזה"ז מותר לכתוב קמיעין.

ובאמת שכך מתבאר מהמקורות שנביא לקמן, שהעידו על **המנהג גם בדברים שאינם לימוד**, וכמו כתיבת שיר של פגעים, ריקום על הטלית ועל מפות הס"ת, פסוקי בסוכות תשבו, פסוקים מענינא דיומא כמו כי ביום הזה יכפר עליכם, פסוקים על שערי וקירות בית הכנסת וכדומה, פסוקים בכתובות וכדומה, אלא שחלקם סברו שאסור ולכן מחו בעושים כן. אבל כשמצרפים את כל עדויות הפוסקים נראה ברור שנהגו בכל תפוצות ישראל להקל בזה.

עדויות הפוסקים במשך הדורות על המנהג לכתוב פסוקים

הרמב"ם בתשובה [בלאו סי' רס"ח] נשאל בדבר אדם שרקם על טליתו פסוק מפרשת ויאמר, והאריך לאסור לשיטתו שאין לכתוב פסוקים, וכתב בתוך הדברים: ופה **במצרים** ראינום לוקחים לוחות זהב או כסף וחורתים בהם **שיר של פגעים** ותולים אותם בצואר הנערים, ומחינו בידם על זה תכלית המחאה עי"ש. הרי שהעיד על מנהגם במצרים שכותבים 'שיר של פגעים', אלא שהוא מחה בהם לשיטתו. ובשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' מ"ה נשאל על מה שנהגו במצרים **לרקום על הטלית פסוקים** של תורה בזהב. והשיב: כבר נשאל הרמב"ם ז"ל על זה והשיב שהוא אסור ונתן בה כמה טעמים כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת ע"כ. הרי שאע"פ שהרמב"ם אסר לרקום הפסוקים - המנהג התפשט שלא כדעתו, והמשיכו לרקום פסוקים על הטלית, אלא שהרדב"ז אסר כדעת

הרמב"ם. וכן הגו"ר בכלל ב' סי' כ"ה הביא מעשה באחד שריקם על טליתו פרשת ציצית וכו' עי"ש, וחזינן כנ"ל.

וספר חסידים שהבאנו לעיל כתב **המתקנים בגד פשתן על ס"ת וכותבים פסוקים בבגדים** וכו', ומבואר שכך היה נהוג במקומותם. וכ"כ **הלבוש** ביו"ד סי' רפ"ג ס"ד, שהתירו לכתוב פסוקים על המפות של ספר תורה משום שהם תשמישי קדושה, ואסור לנהוג בהם קלות, ואין חשש שיגיעו לידי ביזיון עי"ש. ומבואר שמנהג זה נמשך מזמן ספר חסידים [ולפניו] ועד זמנו של הלבוש [ואחריו].

והרמב"ן שהבאנו לעיל כתב **ש'אותן שכותבין פסוקי דרחמי'** הוא אסור וכו'. ומבואר שהיו נוהגים לכתוב פסוקים אלו, אלא שהוא ס"ל לאיסורא.

ובשו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן סי' כ"ט כתב שבביהכ"נ המפואר שהקים דון שמואל אבולעפיה בעיר טולידו אשר **בספרד** בשנת ה' קי"ז, נכתב בכתב עברית **מזמור פ' שבתהלים** ובלוח הזכרון לשם בונהו מסיים **בפסוק לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים** עי"ש.

ובשו"ת התשב"ץ ח"א סי' ב' נשאל מ'ברשך' **שבאלגי'ר** אם מותר לכתוב בלוחות שלשה או ארבע פסוקים **או פרשה שלימה כמו שנהגו באלו הארצות לתינוקות שאין להם ספר** והמלמד כותב להם בכל שבוע מה שדעתו של בן יכולה לקבל בכל שבוע ושבוע. והאריך בזה וס"ל להיתרא, וכפי שהעתקנו לעיל [ושם דן גם מצד שרטוט ועוד].

ובשו"ת מהרי"ט ח"ב סי' ג' נשאל על מה **שנהגו בקצת** ק"ק וכו', נהגו **לכתוב בחתיכות נייר פסוקים מעניינא דיומא** כגון ביום הכפורים **כי קדוש היום לאדונינו וכמו כי ביום הזה יכפר עליכם** וגו' וכגון **שמע ישראל** וכיוצא בזה ותולין אותן הפתקות סביב סביב למעלה מן התיבה או בפתחי בהכ"נ וכו'. והאריך בזה וסיים: מ"מ למדנו מדבריו [של הרמב"ם] שאסור לכתוב פסוקים נפרדים מן הטעם שאמרנו וכן ראוי להחמיר ולהורות. ומ"מ אם הדבר מנהג קבוע מאבותיהם נוחי נפש לא הייתי מוחה בידם מאחר שיש להם יתד להתלות מדברי הרי"ף ז"ל שמא הרבנים הראשונים הורו להם כפשוט דבריו עי"ש.

והב"ח ביו"ד סי' רפ"ג כתב דכל היכא דאיכא חששא שמא ישתכח הדבר כגון הכא דאתי לבטולי ק"ש ותפילה אית ביה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך וכו', **וכך המנהג פשוט בכל המדינות** ותמהתי על מה שכתב בית יוסף בשלחן ערוך בסתם כדברי הרמב"ם ולא חשש למנהג כל ישראל כהרי"ף והמרדכי, גם הרב בהגהותיו בש"ע לא הזכיר דבר וזה ודאי כשגגה שיצאה מלפני השליט ע"כ. ובהגהותיו לרי"ף הוסיף שהתפשט המנהג להתיר אפילו מה שאינו לצורך, ומזה ודאי ראוי להחמיר עי"ש. ועי' לעיל מה שכתבנו בזה.

והמג"א בסי' תרל"ח סק"ט כתב: **אותן החוקקים פסוק בסוכות תשבו** על הדלעת לא יפה עושים כמ"ש בי"ד סי' רפ"ג בב"י וט"ז ע"כ. והביאוהו האחרונים שם. ובספר **ביכורי יעקב** באות י"ח כתב: אכן כיון דכבר כתב הש"ך שם דנתפשט המנהג להקל לכתוב

מן התורה פסוקים, א"כ אם משרטט אין איסור לכתוב על הנייר, דיכול לשמרו מן הבזיון כמו שאר כתבי קדש, משא"כ בדלעת שאין יכול להצניעו כ"כ ויכול לבא לידי בזיון עי"ש. ובתוספת ביכורים שם כתב על מי שהשיג עליו בזה"ל: אני לא כתבתי אלא ע"פ מה **שפשט המנהג להקל כהש"ך כאשר הוא באמת**, אבל לכתחלה ודאי יפה אמר הרב נ"י שטוב להחמיר עי"ש. ובספר **מועד לכל חי** סי' כ"א אות נ' העתיק את דברי הביכורי יעקב שהתיר בנייר, וציין לעיין בספרו כף החיים סי' י"ב אות י"ג, ושם כתב אודות הכותבים שם הויה במקום שיכול להימחק שהוא אסור וכו', וסיים: ובזה ראיתי בתשובה כתב יד לאחד קדוש, על המפות שעל גבי השולחנות שכותבים בהם שמות ופסוקים דגער הרבה לעושים כן. וכד הוינן בה, לא כל הנדונות שוין ולא כל הרוצה ליטול את השם יבא ויטול, **ויש ללמד זכות על המנהג כאשר אכתוב במקומו הראוי** לו עי"ש. הרי דס"ל למעשה כדעת הבכורי יעקב שבמקום שאין חשש ביזוי מותר לכתוב פסוקים מחמת שכך נהגו[ג].

ובספר בית הילל על יו"ד סי' רפ"ג כתב: וקשה לי על מה **שנוהגין עכשיו בזמן הזה בכל בתי כנסיות לכתוב** י"ג **מדות על הנייר או בחקיקה על הטבלא** ה' **ה' אל רחום וחנון** וגו' **בכתב אשורית כמו ספר תורה**, וזה אינו נכון לכתוב מגילה יותר משלש תיבות בשוה עד י"ג מדות שהוא י"ח תיבות, וזהו שלא כדברי הרמב"ם ולא כדברי רש"י ז"ל. ונראה הטעם משום דעת לעשות לה' הפרו תורתך, שאין כל העולם יודעים בעל פה, ואגב שכותבין 'על הכל' ו'מזמור לדוד', נוהגין לכתוב גם י"ג מדות, וכן כתב הב"ח ע"ש עכ"ד.

ובשו"ת גינת ורדים כלל ב' סי' כ"ה כתב: ואומר אני שהלכה רווחת היא שאסור לכתוב פסוקים ואסור לכתוב פרשה אחת אם לא שדעתו להשלימם לחומש. **ומ"מ כבר נהגו קולא בזה לכתוב מגלה לתנוק להתלמד בה משום עת לעשות לה'** וכו', והאריך שם שכל ההיתר הוא משום צורך לימוד, וסיים: וכפי זה אין מקום להתיר לכתוב פסוקי תורה אפי' על מפות ס"ת בין בדרך כתיבה בין בדרך חריטה בין בדרך ריקום. ויגדל התימה **על אותם שכותבין פסוקים דברוך אתה בבואך ופסוקים דבסוכת תשבו** ומנהגים הללו אין להם על מה שיסמוכו עי"ש.

ובסי' כ"ו שם כתב ר' יוסף הלוי: וכיון **שאנו רואים שנהגו להקל ולא חששו לסברת הרמב"ם** אית לן למימר שלא חששו לה כלל וסמכי על סתם דברי הרי"ף. ואע"ג דמוכרח לומר דהרי"ף לא התיר אלא משום עת לעשות לה' כי היכי דלא תיקשי ליה מהגמ', מ"מ אלו שנהגו להקל לכתוב במפות מוכרח לומר שנהגו כסתם דברי הרי"ף דמשמע דבכל גוונא שרי וא"כ אין למחות בידם כיון שיש להם אילן גדול לסמוך עליו וכו'. איך שיהיה נלע"ד דיש למנהג של ישראל על מה לסמוך. ומ"מ הבא לשאול אין מורין לו להתירא מכ"ש בטלית שכבר פסק מרן בהדיא שאסור שאין לנו לחוש למנהג,

---

ג. ובספר חזו"ע סוכות עמ' צ"ג הביא את דברי המל"ח בשם הבכורי יעקב, וכתב על דבריו: וקיצר יותר מדי, ולא ביאר שדברי הבכורי יעקב הם נגד פסק מרן השו"ע וכנ"ל, ורק הסתמך על הש"ך הנ"ל עכ"ד. ולפי האמור, המל"ח ציין לדבריו בספרו כה"ח, ושם כתב להדיא שיש ללמד זכות על המנהג וכו', וכנראה טעמו הוא כפי שכתבנו שהמנהג הוא מנהג קדום לפני ואחרי פסק מרן, ואין לבטלו מפני פסק מרן.

וכל מורה צדק יש לו להורות ע"פ סברת הרמ"בם ומרן, וכן מצינו להרדב"ז בתשובה [הנ"ל] וכו', הרי שלא חשש למנהג וכו' עי"ש. **אולם** לפי מה שהבאנו לעיל - אדרבה המנהג הוא העיקר, וכנראה שהרדב"ז לא ראה את כל הנ"ל אלא חשב שהמנהג הוא רק במצרים ומנהג בטעות הוא, אבל כיון שהתבאר שזהו מנהג של כל ישראל וכך דעת רוב הראשונים - ודאי שמנהג זה עיקר אף לכתחלה.

ובשו"ת פסקי עוזיאל הנ"ל כתב: **מעשים בכל יום שכותבים פסוקי תנ"ך בבהכ"נ**, וכן נהגו משנים קדמוניות ועד היום בהסכמתם של רבני הקהלות מאז ועד היום וכו'. וברוב ככל בתי הכנסת שבישראל כתובים או חרותים בפתח בית הכנסת, זה השער וכו' או פתחו שערים, מה טובו אהליך, ופסוק ויירא ויאמר, **ואין לך בית הכנסת שלא תמצא בו פסוק שויתי ה' לנגדי תמיד, דע את אלקי אביך** וגו' **וגם למנצח בנגינות מזמור שיר** וגו' **בצורת מנורה, ומסביב לה פסוקי תורה ונביאים**, וכן לוחות זכרון שכתוב בהן לזכרון לפני ה' תמיד. ולא עוד אלא **שבכל שטרי כתובה, כתובים למעלה ומסביבותיה פסוקי תורה ונביאים עוד ישמע בערי יהודה** וגו' **ואל שדי יברך** וגו' **יתן ה' את האשה הבאה** וגו'. וכן בשער ספרי השו"ת והדרושים ובראש דברי הקדמה כתובים פסוקים כאלה, וזכורני שבגליונות המכתבים של ועד הספרדים היה כתוב בכתב אשורי זכרו מרחוק את ה' וירושלים תעלה על לבכם, ובגליונות אלה חתמו הראש"ל הגאונים הגדולים המרפ"א ויש"א ברכה ואבות בתי דין ובית דינם, וכן בגליונות של הישיבות ומוסדות החסד נדפסים פסוקים הולמים להם מדברי תורה והנביאים בידיעתם של הגאונים ראשי מתיבתות ומנהלי מוסדות וכו'. והאריך בסוגיא זו וסיים שלדברי הכל מותר לכתוב פרשה מדברי תורה אם אינו כותבה לשם קדושת פרשה, כלומר שלא להגות בה כקורא בתורה, אלא כגון פרשת יבום וחליצה, או עיטור כגון פרשיות שכותבין בביהכ"נ או במוסדות תורה וצדקה וחסד עי"ש. **ודבריו** דחוקים ליישב המנהג גם לדעת הרמב"ם, שהרי פסוקי למנצח בצורת המנורה ושויתי וכדומה שהזכיר בתחילת התשובה נעשים בשביל לקרוא בהם, ואעפ"כ נהגו להתיר, וע"כ שאין זה כדעת הרמב"ם אלא כדעת הרי"ף. וכ"כ **המחצית השקל** באו"ח סי' מ' סק"א [והובא **בכה"ח** שם אות ג'], וז"ל אם כותב על כותל בית הכנסת דברים הכתובים בסדורי תפלה, כגון י"ג מדות של רחמים או פסוקי ויהי בנסוע הארון כו', לית לן בה, דכמו שהותר לכתבן בסדורי תפלה משום עת לעשות, דסמכינן על דעת הרי"ף, ה"ה דשרי לכתבן על הכותל, דמאי שנא כותל ומאי שנא סידור תפלה, אידי ואידי מגילה הן, **וכן המנהג** ע"כ. וכ"פ **המ"ב** שם [עפ"י המג"א]: מותר לכתוב פסוקים בנייר ולתלותן בפתח ביהכ"נ ע"כ. וכהסבר המחה"ש הנ"ל.

ויש להוסיף עוד מהא **דבכל הדורות כתבו סידורים והגדות של פסח בכתב אשורי ויש שם פסוקים לרוב** ולא עשו שום שינוי בכתיבה, וע"כ דשרי וכדעת הרי"ף וסיעתו. ובשו"ת אוצרות יוסף שבסוף ספר הלכה ברורה ח"ז סוף סי' א' כתב בשם מרן הגרע"י זצ"ל לדחות את הראיה מהסידורים, דסידורים שאני שהדברים מוכיחים שאינם אלא לסדר התפלה ועת לעשות לה' עכ"ד. **ודבריו** צע"ג ואינם מובנים, דמה לי שהדברים מוכיחים, הרי איהו גופיה הביא את דברי הרמב"ם בתשובה שכתב שגם כשרוצים להביא ראיה בתוך

כדי לימוד, מפסוקים - צריך לשנות הכתב וכדומה, וזה אומר דלא סבירא ליה חילוק זה, וא״כ גם בסידורים היו צריכים לשנות את הכתב כשמגיעים לפסוקים. ומה שכתב ועת לעשות לה׳ - הרי זהו גופא הנידון, וזו היא סברתו של הרי״ף, אולם הרמב״ם לא ס״ל כן. וע״כ שממנהג זה של כתיבת הסידורים יש ראיה ברורה שכך המנהג, ולא שייך להתיר בזה ולאסור בדברים אחרים.

ומעתה מובנים דבריו של ספר **סדר היום** [ונציה שנ״ט] שכתב: החושש עליו ועל נפשו ראוי להשתדל בכל עוז בענין הזה ולכתוב כל ענין הקטרת בקלף כשר ׳בכתיבת אשורית׳ ולקרות אותו פעם אחד בבקר ובערב בכוונה גדולה, ואני ערב ע״כ. והעתיקוהו **אחרונים רבים** כנודע. ובשו״ת יבי״א ח״ט יו״ד סי׳ כ״ג תמה על דבריו מדברי השו״ע הנ״ל שאסור לכתוב פסוקים, והעלה שלכתחלה אין ראוי לכתוב פיטום הקטורת בפני עצמה עי״ש. אולם להאמור המנהג פשוט בכל הארצות להקל כסברת הרי״ף וסיעתו, וכך דעת רוב הראשונים, **ואפשר להמשיך במנהג זה אף לכתחלה, הן בפרשת הקטורת והן בשאר הפסוקים הנכתבים בזמנים שונים** וכנ״ל.

גם בזמננו שיש ספרי דפוס קיים ההיתר של כתיבת פסוקים

בספר ערך ש״י בסי׳ רפ״ג ס״ב כתב ליישב את דברי השו״ע שלא פסק כדעת הרי״ף אע״פ שכך המנהג, וכפי שהקשה הב״ח על השו״ע, וכתב שכיון שבזמננו מצוי הדפוס ובזול הרבה יותר מהכתיבה, ובדפוס אין איסור של כתיבת פסוקים משום שהוא פסול לס״ת [עפ״י הכלל שכתב התשב״ץ בתשובה הנ״ל], ולכן אין עכשיו משום עת לעשות להתיר כתיבה ביד, ואסור גם לדעת הרי״ף עי״ש.

אולם נראה שאין בזה כדי יישוב, שהרי גם בזמנם שלא היה דפוס הייתה אפשרות לכתוב את המגילה לתינוק וכן את שאר הפסוקים, בצורה של ג׳ ג׳ תיבות, או בכתב שאינו אשורי וכדומה, וא״כ למה התירו הרי״ף ושא״ר משום שעת הדחק, שיכתבו ג׳ ג׳ תיבות ולא יצטרכו להיתר זה? אלא ע״כ שגדר ההיתר הוא שאם א״א לכתוב את התורה כולה חומש חומש - חשיב שעת הדחק, וכבר אין צורך לחזר אחרי היתרים אחרים של כתב אחר או ג׳ תיבות וכדומה. וזה גופא עיקר ההיתר בזה, ועליו אנו דנים, ואותו התירו. וא״כ ה״ה כשאפשר להדפיס אין זה משנה כי הוא זה לגבי ההיתר, כיון שא״א לכתוב את כל החומש בפני עצמו - הדר דינא להתיר לכתוב גם בכתב יד פסוקים פסוקים. וזה מה שכתב המחצית השקל הנ״ל, שהיה לאחר זמן הדפוס וכתב להדיא דמאי שנא כותל ומאי שנא סידור התפלה, וכן שאר האחרונים הנ״ל.

לדעת האוסרים - האם האיסור הוא רק בפסוקי תורה או גם בפסוקי נ״ך

הנה מפשט דברי הגמ׳ שספרי אפטרתא לא ניתנו ליכתב, נראה שהאיסור של כתיבת פסוקים הוא גם בספרי נביאים. וכן מתבאר מדברי הראשונים שכתבו בדעת הרי״ף

שהטעם שהתיר למעשה לכתוב מגילה לתינוק להתלמד זה משום שלגבי ספרי הפטרה הגמ׳ פסקה להתיר משום עת לעשות לה׳, ומבואר שספרי הפטרה זה אותו האיסור של מגילה לתינוק, ובשניהם שרי.

אולם בדעת הרמב״ם וסיעתו יש לדון, שהרי הגמ׳ הסיקה שספרי אפטרתא מותר לכתוב משום עת לעשות לה׳, ומאידך מגילה לתינוק פסקו שאסור, ומאי שנא? וכבר עמדו בזה כמה אחרונים, וכתבו כמה יישובים. בחידושי מהר״ם קזיס לגיטין שם כתב בזה״ל ולא מצאתי שכתב הרמב״ם היתר כתיבת ספר אפטרתא בזה״ז שהותר משום עת לעשות לה׳. ונראה שכיון שלא אסר כתיבת מגילה לתינוק אלא בכותב מגילה מן התורה, מכלל שאין בנביאים איסור בכך. וצ״ל לדעתו שהקלו הנביאים להתיר לכתוב חלק מנביא אחד משום עת לעשות לה׳, אבל לא ראו להקל בתורה בכך שקדושתה יותר חמורה ע״כ. ובשו״ת תשובה מאהבה ח״א סי׳ ס״ז האריך בדעת הרמב״ם שאין איסור אלא בתורה ולא בנ״ך, וכתב שהאיסור לקרוא בספר הפטרות לפי דעת רבה הוא רק ׳בצבור׳, ומדין ׳כבוד ציבור׳, ואין זה האיסור של כתיבת פסוקים. וע״ז הסיקה הגמ׳ ה״נ לא אפשר, ופרש״י שאין לכל צבור וצבור יכולת לכתוב נביאים שלם עיש״ב.

אולם עיין לעיל שהבאנו מתשובת הרמב״ם שאסר גם לכתוב ׳שיר של פגעים׳ בפני עצמו, ומבואר שגם בנביאים יש איסור. וכן מתבאר מדברי הרמב״ן שהעתקנו לעיל שכתב שאוסר לכתוב ׳פסוקי דרחמי׳, ומצאנו בגמ׳ בברכות ה׳ ע״א שפסוקא דרחמי היינו בידך אפקיד רוחי וכו׳. ובודאי יש עוד פסוקים כאלו. אולם נראה שגם על פסוקי נ״ך הקפיד הרמב״ן.

ולפ״ז צ״ל שהטעם שהקלו בספרי הפטרה ולא במגילה לתינוק הוא משום שבספרי הפטרה יותר לא אפשר מאשר מגילה לתינוק, וכפי שכתב הרשב״ץ בתשובה שהעתקנו לעיל, וכ״כ בספר זרע יצחק בגיטין שם.

העולה מהמאמר

נחלקו הרי״ף והרמב״ם בפסק ההלכה האם כותבים מגלה לתינוק להתלמד בה משום עת לעשות לה׳ או לא. דעת הרמב״ם ומעט ראשונים שעמו שאסור, אולם דעת הרי״ף ורוב הראשונים שמותר.

נחלקו הראשונים בדעת הרי״ף האם ההיתר הוא רק לצורך או כיון שהתירו לצורך הותר גם שלא לצורך. וכן נחלקו לענין קמיעין האם מותר לכתבן בזמן הזה או לא.

מנהג עם ישראל לדורותיו להקל בעניינים אלו, בין בכתיבת פסוקים ובין בכתיבת קמיעין, וכפי שהעידו ראשונים ואחרונים רבים לענין כתיבת שיר של פגעים, ריקום על הטלית ועל מפות הס״ת, פסוקי בסוכות תשבו, פסוקים מענינא דיומא כמו כי ביום הזה יכפר עליכם, פסוקים על שערי וקירות בית הכנסת וכדומה, פסוקים בכתובות וכדומה.

השו"ע פסק להחמיר בזה כדעת הרמב"ם. וכן חלק מהאחרונים, אף שהעידו על המנהג, כתבו להחמיר בזה כפסק השו"ע והרמב"ם, משום שחשבו שדעת הרי"ף היא דעת מיעוט בראשונים. אולם מאחר שהתבאר שדעת רוב הראשונים כדעת הרי"ף, וגם המנהג שנהגו הוא עפ"י ההבנה בדעתו שכיון שהותר לצורך הותר אפילו שלא לצורך - נראה שהעיקר הוא להתיר בזה אף לכתחלה, ולהמשיך במנהג שנהגו בכל הדורות.

לפי האמור, אפשר להמשיך במנהג עם ישראל במשך כ400 שנה מזמנו של בעל סדר היום לכתוב פרשת פיטום הקטורת בכתב אשורית ולקוראו בבוקר ובערב, וכפי שהעתיקוהו הרבה מהאחרונים, ואין לחוש בזה משום איסור כתיבת פסוקים שאינם ספר שלם, משום שמנהג עם ישראל גם בשאר הדברים שלא כפסק הרמב"ם והשו"ע בזה, ולא תהא כתיבת פסוקים אלו שונה משאר פסוקים שנהגו לכותבם.

צה. חובת מזוזה במחסנים, חדרי שירות ודומיהם

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

בגמ' ביומא דף י"א ע"א נחלקו רב כהנא ורב יהודה האם בית שאינו משמש את האדם עצמו אלא את כליו ובהמתו, חייב במזוזה או לא, דרב כהנא תני בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצרות פטורים מן המזוזה 'מפני' שהנשים 'רוחצות' בהם, ומקום גנאי הוא שעומדות שם ערומות אין כבוד שם שמים להיות שם מזוזה, אבל ללא זה - מקומות אלו חייבים במזוזה, אף שאינם לצורך דירת האדם עצמו. אולם רב יהודה תני שמקומות אלו פטורים 'אע"פ' שהנשים 'מתקשטות' בהם וסד"א דמקום דירה הוא, אעפ"כ פטורים כיון שעיקרם לא לצורך האדם עצמו עשויים. ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה.

הגאונים וכמה מן הראשונים פסקו כרב כהנא לחיוב;

כן מתבאר מדברי **השאילתות** שהעתיק את הברייתא שהביאה הגמ' להקשות לרב יהודה וז"ל אחד שערי בתים וכו' ורפת ולולין ובית התבן ואוצרות יין ואוצרות שמן כולן חייבין במזוזה וכו' עי"ש. וכ"ה **בה"ג** ובסידור **ר"ש בר' נתן** עמ' קנ"ה **וביראים** [סי' י"ח במהדורה הישנה, וכפי שכתב שם בפירוש 'שם חדש' בדעתו] עי"ש. וכ"ה בתשובת **גאון** המובאת בספר האשכול ח"א עמ' 199 וז"ל ואוצר שפתוח לבית צריך מזוזה בין באותו פתח ובין בכל פתח שיש לו דתניא בהדיא אחד שערי בתים וכו' ואוצרות יין ושמן כולן חייבין וכו' עי"ש. וכ"פ **ר"ח** ביומא י"א להדיא וז"ל וקי"ל כרב כהנא וכי הא מתניתא [שהקשו ממנו על רב יהודה] עי"ש. וכן העתיק **הר"י מלוניל** בהלכות מזוזה דף ו' ע"ב, וזה כרב כהנא. וכ"כ **הרא"ש** להדיא בהלכות מזוזה סי' ט"ו: ובית התבן ובית הבקר ובית העצים והאוצרות שהנשים רוחצות בהן פטורין מן המזוזה. הא סתמא חייבין ודלא כמ"ש הרמב"ם ז"ל דדוקא כשהנשים מתקשטות בהן ע"כ. וכן **הארח"ח** [הלכות מזוזה אות א'] כתב שבית התבן ובית הבקר וכו' פטורים משום דחשיבי כבית המרחץ כיון שהנשים רוחצות שם עי"ש, ומבואר מדבריו דס"ל בעלמא לחיובא.

וכ"ד הרי"ף וכפי שנבאר; הנה לפנינו ברי"ף בדף ו' ע"ב איתא ובית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית שהנשים רוחצות בהן פטורות מן המזוזה ע"כ. וכן העתיק המרדכי בסי' תתקס"ט. וכעי"ז איתא בספר המאורות בית התבן וכו' ובית האוצרות 'ושהנשים' רוחצות וכו' עי"ש. ולגירסא זו מבואר שבית האוצרות פטור כשלעצמו, אלא שהוסיף עוד פטור אחר בית שהנשים רוחצות בו. וכ"כ הערוך השולחן בסי' רפ"ו ס"ט בדעת הרי"ף לגירסתנו עי"ש. אולם ברי"ף מהדורת עזרא שבט כתב שבדפוסים נשמטה מילה אחת, והנוסח הוא ובית 'האוצרות' שהנשים רוחצות בהן עי"ש. וכ"ה בספר האשכול וברי"י מלוניל וברא"ש בהעתיקם דברי הרי"ף בסתמא. ולפ"ז אדרבה דעת הרי"ף היא לחיוב וכרב כהנא, וכפי שכתב הב"י בסי' רפ"ו ס"ב בדעתו, וכ"כ להדיא **ההשלמה** בסוכה ח' ע"ב

בדעת הרי״ף, ונראה שמסכים לזה עי״ש. וכ״כ ראמ״ה ביומא י״א ע״א בדעת הרי״ף [וכתב שהרמב״ם פליג, ולא הכריע] עי״ש. וזה העיקר בדעתו.

ודעת האשכול אינה ברורה, דהעתיק שם את תשובת גאון שהבאנו לעיל שבה מבואר לחיוב, וכן מבואר בהעתקתו את דברי הרי״ף הנ״ל. ומאידך העתיק מיד לאחר מכן את ברייתא דרב שמואל בר יהודה ששה שערים פטורים בית התבן ובית הבקר וכו׳, וא״כ אדרבה ס״ל לפטור. וכן החינוך העתיק את הברייתא שמחייבת בית התבן וכדומה, אולם בהמשך העתיק את דברי הרמב״ם שעשרה תנאים לבית שחייב במזוזה ואחד מהם שיהיה עשוי לדירת אדם, וזה לאפוקי בית התבן ודומיו, וא״כ גם בדבריו יש לעיין.

אולם רוב הראשונים פסקו כרב יהודה לפטור מקום שאינו עשוי לדירת אדם;

הרמב״ם בפ״ו מהלכות מזוזה ה״א מנה י׳ תנאים כדי לחייב בית במזוזה, ואחד מהם שיהיה עשוי לדירת אדם. ובה״ז כתב: בית התבן בית הבקר בית העצים בית אוצרות פטורין מן המזוזה שנאמר ביתך ביתך המיוחד לך פרט לאלו וכיוצא בהן, לפיכך רפת הבקר שהנשים יושבות בה ומתקשטות בה חייבות במזוזה שהרי יש בה יחוד לדירת אדם ע״כ. והעתיקו כדרכו בספר **עץ חיים** מלונדריש. ור״א בספר המספיק עמ׳ 267 ביאר יותר את דברי אביו וכתב שאחד מתנאי הבית שחייב במזוזה הוא שיהיה עשוי למגורי אדם לא שיהיה מחסן תבואה או רפת לבקר וצאן או אורוות לבהמות משא וכדומה עי״ש. וכ״פ **המאירי** ביומא וז״ל בית התבן וכו׳ פטורין מן המזוזה שאין כאן דירה וכו׳. ובהמשך כתב שאחד מד׳ התנאים שצריך הבית להיות הוא שיהיה דירת אדם עי״ש. וכ״כ **הריטב״א** שם שפסקו רבוותא דבית התבן ובית הבקר פטורין מן המזוזה אפי׳ בסתמא כדקתני בסמוך בהא דתני ר״ש קמיה דרבא ובית המדרש ובית הכנסת פטורין מן המזוזה כמתנייתא דהכא וכדתניא לקמן וחכמים פוטרין בשאין בה בית דירה לחזן עי״ש. וכן **התוס׳ רי״ד** שם האריך לחלוק על ר״ח שפסק כרב כהנא, דרב כהנא לא ס״ל כן אלא שהביא את הבריתא שנחלקו בזה התנאים אבל הוא עצמו אפשר דס״ל כת״ק דברייתא שפוטר עיש״ב[א]. וכ״כ **ריא״ז** בהלכות מזוזה וז״ל בית התבן וכו׳ אם אין הנשים מתקשטות בהן פטורין שאינן דומין לבית המיוחד לדירת אדם עי״ש. וכ״כ **ספר הבתים** בספר המצוות מצוה ח׳ שלא באה המצוה בבתי כנסיות שאינן עשויים לדירת אדם כגון בית האשה ובית התבן ובית הבקר וכו׳ כי ההערה היא אל האיש במקום היוצא ובא בו תמיד וכו׳ עי״ש. וכן מתבאר מדברי **המרדכי** **והמאורות** שהבאנו לעיל שגרסו ברי״ף ובית שהנשים וכו׳ או ושהנשים וכו׳, ומבואר שבית התבן ודומיהם פטורים. וכ״ד **ראבי״ה** בהלכות מזוזה שכתב ובית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצרות פטורין עי״ש. וכן מתבאר מדברי **הלקח טוב** בפרשת ואתחנן שכתב יכול כל שעריך ת״ל ביתך ובשעריך מה ביתך דרך כבוד אף שעריך דרך כבוד יצאו שערי רפת ומתבן ובית הבקר ובית האוצרות ובתי מרחצאות עי״ש. ומקור

א. ודבריו אלו עיקר, ודלא כמו שהעתיק בפסקיו בסוף הלכות מזוזה שלו את דברי הברייתא שאוצרות יין וכו׳ חייבים עי״ש, ונראה ששם העתיקם רק לענין בית שער עי״ש היטב, ובתוספותיו הקשה על ר״ח וכתב טעמים לפסוק כתנא שפוטר ובודאי שכן עיקר בדעתו, וכן נראה מדברי ריא״ז דלקמן.

דבריו **מהספרי** שם דס״ל כתנא שפוטר, וכנראה שיש ט״ס וחסרון בלקח טוב וצ״ל מה ביתך ׳בית דירה׳ ודרך כבוד וכו׳ - עי״ש בספרי, ועכ״פ כתב להדיא לפטור. וכן מתבאר מדברי **התו״כ** פרשת בהר **והמיוחס לר״ש משאנץ** שם דאיתא שם [ובערכין ל״ב ע״א] מנין לרבות בתי בדים ובתי מרחצאות וכו׳ [לענין בתי ערי חומה], ופירש הר״ש משאנץ צריך לרבויינהו משום דכתיב בית מושב ובפ״א דיומא גבי מזוזה ממעט להו משום דכתיב ביתך המיוחד לך עי״ש. וכ״ה **בפסקי התוס׳** בערכין אות ע״ח [על הגמ׳ הנ״ל] בית תבן ובית בקר פטורים ממזוזה אבל הם בכלל בתי ערי חומה ומרחץ מגדל ושובך ע״כ. וכן מתבאר מדברי **תוס׳** במנחות מ״ד ע״א שכתבו שאם ירצה יפטר ממזוזה כגון שישתמש בבית לתבן וקש עי״ש [וכמו שדייק לנכון בספר שלחנו של אברהם בסי׳ רפ״ו עי״ש].

וכ״ד הסמ״ק במצוה קנ״ד שכתב: ובית הבקר ובית האוצרות זה הכלל כל שיש בו בית דירה חייב ואם לאו פטור ע״כ. וכונתו לדירת ׳אדם׳, וכרמב״ם וסיעתו. וכ״ה **במדרש הגדול** בפרשת ואתחנן דהא דתניא בית הבקר והאוצרות וכו׳ חייבים דוקא בשהנשים מתקשטות שם עי״ש. וכ״ה בספר **מאור האפלה** בפרשת ואתחנן שם ביתך המיוחד לך פרט לאלו בית התבן ובית העצים ובית האוצרות עי״ש. וכ״ד ר׳ **מנוח** בפ״ז מברכות הי״ב גבי אין מכבדין אלא בפתח הראוי למזוזה שכתב פי׳ למעוטי בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית המרחץ וכו׳ עי״ש. וכ״ה **בצדה לדרך** בית התבן ובית העצים ובית האוצרות פטורין עי״ש [אף שדרכו להמשך בד״כ אחר הרא״ש והטור].

והב״י הביא את דברי הרי״ף והרא״ש כנגד הרמב״ם ופסק בשו״ע, כדרכו, לחיובא כדעת הרי״ף והרא״ש. אולם לפי האמור שדעת רוב הראשונים כדעת הרמב״ם נראה שהשו״ע היה חושש בזה לגבי ברכה ומחמיר לקבוע מזוזה ללא ברכה, אע״פ שדעת הרי״ף והרא״ש לחייב - מ״מ לענין ספק ברכה בדבר שרוב הראשונים סוברים כרמב״ם נראה שפשוט שיש לחוש לדעתם.

ויש להוסיף עוד שמצאנו לכמה מאחרוני הספרדים שהעידו שהמנהג שלא שמים כלל מזוזה במקומות הנ״ל;

השו״ג באות ח׳ כתב בזה״ל יש לתמוה על מנהג העולם שאין נזהרים להניח מזוזה בכל אלו הבתים כי אם לבית דירה דוקא. ואולי נתפשט המנהג עפ״י מ״ש ריא״ז [שהעתקנו לעיל], ועכשיו אין הנשים מתקשטות בכל הנך בתים אלא בית דירתם וגם אין האנשים ישנים שם כלל ולכן אין נזהרים בהם כלל. וכל אלו דמחייבי מדין הגמרא היינו שדרים שם לפעמים, דלעולם בית דירה בעינן ע״כ. אולם יישובו צ״ע, דמדבריו נראה שאם אין הנשים מתקשטות שם פטור לכו״ע - גם לדעת השו״ע. אולם לפי מה שכתבנו זה אינו, דהא לדעת רב כהנא שכמותו פסק השו״ע - לא צריך ׳דירת אדם׳ אלא אפילו דירה ׳לחפציו׳ של האדם מחייב במזוזה, וזו גופא המחלוקת ביניהם. וע״כ שהמנהג הוא משום שנקטו כדעת הרמב״ם ודלא כשו״ע.

וכן הזר״א ח״ג סי׳ קמ״ו [והובא בארץ חיים [סתהון] בריש סי׳ רפ״ו בקצרה] נשאל על מה סמכו העולם לא לעשות מזוזה באוצרות יין ובבית העצים. ובתחלה כתב שסמכו

על הרמב"ם. אולם דחה שהרי הוא דעת יחיד או עכ"פ ספק שקול דהא הריא"ז סובר כמותו, וצריך להחמיר בספיקא דאוריתא כנגד הרי"ף והרא"ש, ולכן כתב שגם לדעת הרי"ף והרא"ש צריך שיהיה או פתוח לבית או שדרים בו דרך עראי, אבל אם אין חדא מהנך פטור לכל הדעות עי"ש. אולם לפי מה שהבאנו אפשר לומר בפשיטות שסמכו על דעת הרמב"ם, דהא רוב הראשונים סברי הכא ואין זה אפילו ספק שקול שנאמר ספיקא דאוריתא לחומרא, אלא אזלינן בתרא רוב הראשונים, ובפרט שהוא רוב הניכר וגם בתראי ביחס למחייבים.

אמנם הערוך השולחן בסוף סעיף ט' כתב בפשיטות שהורגלו העולם לעשות בברכה [ונשאר בצ"ע עי"ש]. אולם זהו מנהג אשכנז, אבל בארצות הספרדים לא נהגו כלל לקבוע מזוזה, וכעדות הפוסקים הנ"ל.

ומ"מ כיון שמצאנו שדעת הגאונים והרבה ראשונים שיש לקבוע מזוזה, וכדעת הרי"ף והרא"ש, ומאידך רוב הראשונים דעתם כהרמב"ם שמקומות אלו פטורים לגמרי **נראה שלמעשה יש לקבוע מזוזה בחדרי שירות ומחסנים ודומיהם, שאינם עשויים לשימוש האדם אלא לשימוש חפציו**, [ולא לסמוך על המנהג שלא לקבוע כלל] **ללא ברכה**.

צו. נטילת המזוזות מביתו כשעובר דירה

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

איתא בב"מ ק"ב ע"א: ת"ר המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה. וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויוצא. ומנכרי נוטלה בידו ויוצא[א]. ומעשה באחד ש[שכר מישראל ו]נטלה בידו ויצא וקבר אשתו ושני בניו ע"כ. וכ"פ השו"ע ביו"ד סי' רצ"א. ונחלקו הראשונים בטעם האיסור ליטול המזוזה;

ז"ל השאילתות בפרשת שלח: הוה דייר בביתיה וקבע ליה מזוזתא וקא נפיק ליה אסיר למישקליה מיניה 'משום דקא מבטיל ליה למצוה' וכו'. ברם צריך הנ"מ כי אסיר למישקל היכא דלא קבע לה למזוזה בשעתיה וכו', היכא דקא בעי למישקל מן האי פתחא ומקבעיה בפיתחא אחרינא וכו' מי שרי או לא וכו' ת"ש וכו' מתירין מבגד לבגד וכו' עי"ש. ומבואר שהשוה ציצית למזוזה ובשניהם הטעם לאיסור הוא משום ביטול המצוה כשלא מניחו במקום אחר של מצוה אבל אם מניחו במקום אחר מיד שפיר דמי, וכדעת שמואל בשבת כ"ב ע"א עי"ש. וכן הביא **המיוחס לריטב"א** בב"מ שם וז"ל: וכתב **רבינו האי גאון** אבל אם מצטרך לו אותה מזוזה במקום אחר נוטלה ויוצא. וכן פי' רב אחא ז"ל בפ' שלח לך וכו' עי"ש. וכ"כ **הארח"ח** בהלכות מזוזה וז"ל וכתב אחד מהמחברים ז"ל דאי אית ליה בית שלו או של שכירות לאותובי ביה אז מותר ליטלה מבית זה כשיצא ממנו אפילו יכנס שם ישראל אחר ולהניחה בבית האחר שלו אבל אי לית ליה בית אחר לאותובי ביה אסור. ומעשה באחד שנטלה וכו', דכיון שישראל אחר נכנס שם חייב להניחה לו כיון שאינה צריכה לו שהרי אין לו בית להניחה הכי איתא פרק השואל ע"כ. וכ"ד **ר"י** כמובא בתוס' ר"י הזקן הנדמ"ח שבת כ"ב ע"א וז"ל דכיון דדעתו להטילה בבגד אחר שפיר דמי, והתם בשאין דעתו לקובעה בבית אחר ולהכי נענש משום דהפקיע הבית ממזוזה, מ"ר עי"ש.

והר"י מלוניל בהלכות מזוזה הב"ד השאילתות וסיים וצ"ע, והעתיקוהו המאורות והנימוק"י שם. וע"ע בפירוש ר' אשר מלוניל בב"מ ק"ב שהב"ד השאילתות וכתב ואית דמקשו עלה וכו', עי"ש שיש ט"ס ולא ברור אם למעשה ס"ל כשאילתות או לא.

אולם דעת <u>תוס'</u> בשבת כ"ב ע"א בתירוץ השני [ובפסקי התוס' שם] ובמנחות מ"א ע"ב ובב"מ ק"ב ע"א, שמזוזה שונה מציצית ואף להעביר מבית לבית אסור משום שהמזוזה עשויה להציל מן המזיקין. וכ"כ <u>**האגודה**</u> בשבת ב' תירוצי התוס' ושנהגו לאסור כתירוץ השני עי"ש. וכן בהגהות אשר"י <u>**מפסקי מהרי"ח**</u> נקט כן עי"ש.

א. הרמ"ך בשטמ"ק כתב 'מותר' לו ליטלה עי"ש. אולם הר"י מלוניל שם כתב 'מצוה' ליטלה שמא יטלנה הגוי וינהוג בה מנהג ביזיון א"נ שמא האורח שיראה שם מזוזה יכנס שם שיהיה סבור שישראל דר שם ויהרגוהו או יעלילו עליו עלילות ע"כ. ועי' בברכ"י אות ו'.

והנה לשון הראשונים הנ״ל סתומה ולא ביארו כל הצורך איזו הצלה יש מהמזיקין ומה הבעיה לקחת המזוזה. אולם בשטמ״ק במנחות שם הוסיף עוד כמה מילים וז״ל לפי שהיא לשמור מן המזיקין ואם ניטלה מן הבית כיון שישראל גר בו הו״ל כמזיק את חבירו ׳דשמא לא ימצא אחרת מיד׳ ע״כ. ומבואר שכל הבעיה היא שחבירו יגור בבית ללא מזוזה עד שימצא[ב]. ולפ״ז אם חבירו אומר לו שכבר מצא מזוזה ומיד כשיבוא לגור הוא יקבע שם מזוזה אין בזה כל בעיה.

והברכ״י באות ה׳ החמיר טובא וכתב שאף שחבירו קובע מיד את המזוזה אסור דלא פלוג עי״ש. ותמוה מנין לחדש כן, דהא לשאילתות לא הוזכר בגמ׳ שאם קובע בביתו שרי אלא בסתמא תני דאסור והשאילתות דימה זאת לציצית שמותר אם מתיר מבגד לבגד וא״כ חזינן שאין דברי הגמ׳ כגזירה גמורה שנאמר לא פלוג אלא זיל בתר טעמא, וא״כ גם לתוס׳ כיון שכל הטעם הוא משום שיגור בבית שאין בו מזוזה ויש בו חשש היזק - אם קובע מזוזה מיד לית לן בה. ולפי מה שכתבנו גם אם לא קובע חבירו המזוזה מיד אלא שאמר שיש לו מזוזה וכשיבוא לגור יקבע את המזוזה שפיר דמי בתנאי שהראשון יקבע את המזוזה בביתו החדש מיד לאחר שיסיר את המזוזה [וכלשון השאילתות ׳בשעתיה׳].

והריטב״א בב״מ ק״ב [הובא בנימוק״י שם] כתב דסתמא קתני אפילו בשצריך אותה לבית אחר, ושונה מציצית דכיון דחיילא קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקו משם עי״ש. וכן בספר <u>שושן סודות</u> כתב כי בית ישראל שכינה שוכנת בו ולכן לא יקח המזוזה בצאתו כי השכינה לא זזה משם והלוקח תמות אשתו מדה כנגד מדה עי״ש. אולם גם לטעם זה אפשר שההקפדה בסילוק השכינה זה רק כשגרים בבית בלי מזוזה, אבל בית שלא גרים בו כלל, שפטור ממזוזה - א״צ להשאיר בו מזוזה, וכעין מש״כ השטמ״ק דשמא הדייר השני לא ימצא מזוזה ונמצא שגורם לגור בבית שאין בו מזוזה ומסלק השכינה משם, ודוק.

וע״כ נראה שאם רוצה ליטול המזוזות לעצמו כגון שהם מהודרות וכדומה - לכתחלה יש להחמיר בזה וכמו שהעלה הברכ״י שרק בשעה״ד אפשר לסמוך על דברי השאילתות

ב. ובספר ראשון לציון בסי׳ רצ״א כתב על דברי התוס׳: וקשה לי והרי הדרים הם ילכו יקבעו מזוזה דחובת הדר הוא וממילא ליכא מזיקין. ואפשר לומר דיש הפרש לאחר שיכנסו המזיקין ויניח המזוזה אח״כ משלא יכנסו כלל כאשר לא יסיר המזוזה. והגם דכל הבתים מעיקרא אין בהם מזוזה ואיכא מזיקין וע״י המזוזה הוסר הזיקא וי״ל דשאני הכא דכיון שהיתה למזיקין מניעה על ידי המזוזה כאשר הוא נוטלה הם מתכנפים ובאים כאשר מגיעין למקום שלא היו יכולין לבא אליו משא״כ מעיקרא וזהו חילוק דמסתבר. ולע״ד נראה עוד טעם הברייתא דקתני לא יטלנה בידו דאסור לקלקל דבר מתוקן דחיישינן שמא אידך שידור בבית לא יקבע בה מזוזה והוי כלפני עור וכו׳ אלא יקח דמיה ויניח הבית כהלכתו ע״כ. <u>והנה</u> מה שכתב על החילוק הראשון שמסתבר הוא - אדרבה חילוק זה צ״ע, ומדברי השטמ״ק שהעתקנו חזינן דליתא לחשש זה כלל, אלא הוא כעין מה שכתב הראשון לציון מנדפשיה, דחיישינן שלשני לא יהיה מזוזה וכשחייב במזוזה ולא שם - אז יש חשש למזיקין [אלא שהראשון לציון דן מטעם ׳האיסור׳ שיגור בבית ללא מזוזה, והתוס׳ דנו מטעם ׳ההיזק׳].

וסיעתו, דהרבה ראשונים פליגי. אולם **אם יודע שהדייר השני מביא מזוזות משלו יכול לקחת את המזוזות מהבית ויקבעם מיד בדירתו החדשה וכשיבוא הדייר השני יקבע מזוזותיו** ואין בזה משום מזיקין ולא משום סילוק שכינה וכנ״ל.

וכמו כן אם יש לו מזוזות אחרות שהם פחות מהודרות ורוצה להוריד המזוזות המהודרות ולשים במקומן את הפשוטות רשאי וכמ״ש הדעת קדושים בסי׳ רצ״א עי״ש, דהא משום ביזוי ליכא כיון שנוטלם ע״ד לקבוע בביתו הוא דומיא דציצית, וכל החומרא היא משום המזיקין - וכיון שנותן שם מזוזות אחרות כשרות אין בזה משום היזק ושפיר דמי.

תביעת דמי המזוזה באופן שאסור לו ללוקחה

כתב הב״י בשם ר׳ מנוח שטוב לשלם אבל אין מוציאין. אולם בשא״ר מבואר שחוב גמור הוא; כ״כ **הר״י מלוניל** בב״מ וז״ל לא יטלנה בידו ויצא כלומר אלא ימכרנה לו בדמים שהיא שוה, וכ״כ רב אחא משבחא בשאלתות שלו ע״כ, והעתיקו **הארח״ח** בהלכות מזוזה. וכן **המאורות** בסוף הלכות מזוזה כתב וז״ל וכתב ר׳ יהונתן בפרק השואל דאיתמר משמיה דרב אחא גאון שהמשכיר מחזיר לו דמי המזוזה דמשתרשי ליה או השוכר שישכור הבית אחריו ע״כ, ולפנינו בשאילתות ליתא. ומ״מ גם **הריטב״א** בב״מ כתב ומיהו אפשר שחייב בעה״ב לפרוע דמיה עי״ש. וכן **המיוחס לריטב״א** שם כתב וז״ל ואית דבעי מימר דמצי נמי ליטול דמים אע״פ שאינה צריכה לו וכל כמה דלא יהיב ליה דמים נוטלה ויצא עי״ש. אולם מה שחידש המיוחס לריטב״א שאם לא משלם יכול לקחת המזוזה - אין נראה כן מדברי הראשונים הנ״ל אלא שחיוב ממון בעלמא הוא אבל האיסור כדקאי קאי אי משום ביזיון אי משום מזיקין.

והרמ״א בהגהת שו״ע סי׳ רצ״א ס״ב כתב שאם הקפיד על מעותיה - השני ׳צריך׳ לשלם לו ע״כ. ולא ברור מדבריו אם יכול ׳לחייבו׳ ממש או רק בגדר ׳טוב׳.

ולמעשה נראה שיכול לחייבו לשלם לו דמי המזוזה כדעת רוב הראשונים.

צז. האם יש להכשיר את הטבל לפני הפרשת תרומות ומעשרות

פורסם בירחון 'האוצר' שבט תשפ"ג.

לצורך בירור ענין זה - נדון בתחלה מה דין תרומה טמאה ומה דין תרומה טהורה בזמננו, ולאחר מכן נדון האם מותר או אסור להכשיר את הטבל לפני הפרשת תרו"מ, ומה הדרך הנכונה בזה.

תרומה טמאה בשריפה

כתב השו"ע ביו"ד סי' של"א סי"ט תרומה גדולה, בזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה, שיעורה כל שהוא ע"כ. והא דתרומה טמאה בשריפה מבואר הוא במשנה במסכת תמורה ל"ג ע"ב שהתרומה היא מן הנשרפין. ואיתא שם [ל"ד ע"א] שהנשרפין לא יקברו. ובגמ' בשבת כ"ה ע"א אמר רב כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת. ופרש"י משום דאקרי קודש. א"נ משום תקלה. והראשונים שם הקשו על הפירוש השני, דהא במשנה בתמורה הנ"ל מפורש שבדוקא יש לשרוף ולא לקבור, ואי משום תקלה גם קבורה מהני. ולכן הסכימו לפירוש הראשון. ורש"י בתמורה ל"ד ע"א פירש שהנשרפין לא יקברו דילמא אתי איניש ומשכח להו ואכל להו. והקשו הגרע"א בגליון המשנה והשפת אמת ועוד אחרונים, שאין זה הטעם, אלא משום גזה"כ שצריך שריפה. ועי"ש ברש"ש ובחידושי הגרי"ז ועוד מה שתירצו. ובשו"ת בנין ציון סי' ק"א תירץ דרש"י לשיטתו במסכת שבת הנ"ל דס"ל שהשריפה היא משום תקלה עי"ש. אולם כאמור שא"ר חלקו עליו וכן פשטות הגמ' שהשריפה היא בדוקא. וכ"כ בסה"ת הלכות א"י גבי תרומה טמאה, וז"ל אבל בקבורה לא, כיון שהיא טמאה, דהנשרפין לא יקברו - שלהי תמורה[א] ע"כ. וכן מתבאר מדברי המבי"ט בח"ב סי' קצ"ח [ובאבקת רוכל סי' ט'] שכתב בכל השנים היה קשה בעיני כשהייתי מפריש תרומה ותרומת מעשר מן היין להשליכו אחורי החביות כי יש זלזול בקדושת התרומה אעפ"י שהיא טמאה, ובמתני' דסוף תרומה תנן את שדרכו ליקבר יקבר דהיינו משקין של תרומה טמאה דאין ראויין לשריפה דנקברין עי"ש. ומבואר שרק משקין היה קובר, אבל אוכלין היה שורף. וכ"כ בספר שערי צדק פי"ד סל"ד, וז"ל החלה וכן התרומה בזמן הזה שהוא טמא צריך לשרוף דוקא, ולא כמו ששמעתי שנוהגין לאבדו או לזרוק לים ע"כ.

א. ובספר דרך אמונה בפ"ב מתרומות, ציון ההלכה אות שצ"ד כתב דמש"כ בסה"ת שאסור לקוברה י"ל משום דס"ל שצריך ליתן לכהן להסיקה ע"כ. אולם המעיין בדבריו היטב יראה שאינו נכון, דלעיל מיניה כתב: ואותו מעט יתן לכהן ויסיקנו, ואסור לזר ליהנות **אם אין כהן נהנה בשעת בעורה** כדתנן שלהי מס' תרומות כדפי' לעיל, אבל בקבורה לא וכו' עי"ש. ומבואר דמה שכתב אבל בקבורה לא - קאי על אם אין כהן נהנה בשעת ביעורה, ואעפ"כ לא יקבור, דמצוה בשריפה.

והנה בדורות האחרונים לא נהגו לשרוף את התרומה, ומצאנו כן כבר ברדב"ז[ב] ח"ב סי' תשל"א שכתב בפשיטות שמכשיר את הפירות לקבל טומאה ומפריש תרומה ומשליך אותה תרומה לאיבוד במקום שלא יבואו ליהנות ממנו עי"ש. וכן מתבאר מדברי החי"א הנ"ל שכך היו נוהגים. וכ"כ החזו"א בדמאי סי' ט"ו אות א' שאנו נוהגים להקל בקבורה משום שטורח עלינו שריפתן וחיישינן שמא אתו עלה לידי תקלה עי"ש. אולם כיום התנורים מצויים בכל בית, ובקלות ניתן לשרוף את התרומה והחלה הטמאים בקרקעית התנור ע"ג נייר כסף, ואין חשש לתקלה. ונראה שכן יש לנהוג כפסק השו"ע וככל הנהו רבוותא. וכן האריך בספר באר בשדה ח"ב מעמ' תרמ"ג עי"ש.

והנה יש אחרונים שכתבו שמצות שריפה בתרומה וחלה זה רק בכזית, אבל בפחות מזה אין מצות שריפה, ולכן כיום שמפרישים כל שהוא אין מצוה לשרוף - עי' בחזו"ע תרו"מ עמ' רכ"ח בשם מהר"י אסאד יו"ד סי' שנ"ב בשם רבו, וכתב בחזו"ע שלפ"ז אפשר להקל לעטוף בניר ולהשליך לאשפה עי"ש. אולם מדברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות תרומות ה"א [שהעתיק השו"ע בסי' של"א סי"ט] מבואר להדיא שגם כל שהוא נשרפת, שכתב: ובזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה יש לו להפריש כל שהוא לכתחלה ע"כ. וכך מתבאר מדברי האחרונים שהביא הברכ"י בסי' שכ"ב לענין חלה שהמנהג שמפרישים כל שהוא ושורפים עי"ש. וע"כ נראה שאין לסמוך על סברא זו, אלא לשרוף בין בחלה ובין בתרומה טמאה.

תרומה טהורה תירקב

כתב ספר התרומה בהלכות א"י שתרומה טהורה אסור לשורפה כדתנן בחלק [קי"א ע"ב] ותרומות ירקבו אבל לא ישרפו עם שלל העיר, א"כ טוב לקוברה ותמאס שם שלא יבאו לידי תקלה לאכלה אם ימצאוה עי"ש. והובא בקצרה בטור בסי' של"א סי"ט. ומבואר מדבריו שאע"פ שמעיקר הדין יש להשאיר תרומה טהורה שתרקב מאליה - מ"מ מחשש תקלה טוב לקוברה שתמאס. וכתב החזו"א [הובא בדרך אמונה בפ"ב מתרומות אות קל"ט ועוד] שניתן לעוטפם בנייר ולהשליכם לאשפה עי"ש. וכן בדין, שהרי תרומה טהורה אינה מן 'הנקברין' שצריך קבורה בדוקא, אלא מעיקר הדין היה צריך להשאיר אותה להרקב מאליה, אלא שאנו חוששים לתקלה ולכן קוברים, וא"כ ה"ה להשליך באשפה, אלא שכדי שלא יהא הפסד בידים וביזיון צריך לעטוף בשקית ניילון וכדומה ולהשליך.

הכשרת טבל לאחר המירוח

כתב הרמ"א שם וטוב להכשיר אותם קודם מירוח, כדי שתקבל טומאה ויהא מותר לשרפה ע"כ. ומקור דבריו הם מהטור בשם סה"ת, ושם מבואר שלאחר המירוח לא יכשיר משום דחולין הטבולין לתרומה כתרומה דמו, ואסור לטמא תרומה מדין משמרת

ב. בספר דרך אמונה שם כתב שכ"כ בכו"פ פי"ז שמותר לקוברה מפני התקלה ע"כ. אולם לא נמצא שם כן אלא לגבי תרומה טהורה, ולא לגבי תרומה טמאה שמצותה בשריפה.

תרומותי עי״ש. וכן העתיקו הלבוש, הערך לחם, ר׳ אברהם אזולאי בהגהותיו על הלבוש [כדרכו שמעתיק את דברי הערך לחם]. וכן מתבאר מדברי שו״ת הלק״ט ח״ב סי׳ קמ״ג שכתב את הנהגתו בהפרשת תרו״מ וכתב שירים את התרומה הגדולה ומעשר ראשון ותרומת מעשר ושופך את התרומות במקום נקי, ׳ואח״כ מכשיר את השאר אם הוא דבר יבש משום שאין פודין מעשר שני טהור בירושלים׳ עי״ש. ומבואר שבשנת מעשר עני, או אם הוא חוץ לירושלים שמותר לפדותו לא היה מכשיר. וכן מבואר בספר שערי צדק פי״א ס״ה וז״ל קודם שיבואו לידי חיוב תרומות ומעשרות כמו שנתבאר לעיל פ״ג, יכשיר אותם במים כדי שתקבל טומאה, ואז יכול לשורפה עי״ש, ומפורש ג״כ שצריך להכשיר קודם המירוח[ג].

אמנם סה״ת שם סיים בזה״ל מ״מ בזמן הזה דלא קדשה לעתיד לבא, ותרומה בזמן הזה אינה אלא מדרבנן כיון שאין לה אוכלין, אם טהורה היא מותר להכשירה ותהא טמאה בהפרשתה שלא יכשלו בה עוד שהכהן ישרפנה ויהנה ממנה בשעת שריפתה וכו׳, דאי לאו הכי תמה על עצמך היאך לשים שום עיסה בארץ ישראל עכשיו שאין לנו הזאה וכולם טמאים הלא עכשו אסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל אלא כיון דבזמן הזה חלה ותרומה מדרבנן היקלו חכמים היכא דלא אפשר לתקן. מיהו מזה יש לומר דקודם חיוב חלה דהיינו קודם גלגול ליכא קפידא בגרום טומאה שלה עי״ש. ובהלכות א״י למרדכי העתיק את דברי סה״ת שבזה״ז מותר להכשיר גם לאחר המירוח עי״ש. ולפ״ז ל״צ להזהר להכשיר רק קודם המירוח, ודלא כפוסקים הנ״ל. וכן מבואר בדברי הרדב״ז בתשובה ח״ב סי׳ תשל״א שכתב: והרי לך הסדר. מקבץ החביות או הפירות לבית אחד ואם הוכשרו לקבל טומאה מוטב ואם לאו מכשירים במים ומברך וכו׳ ואומר הרי זו תרומה וכו׳ עי״ש. הרי שגם כשהכל בחביות או בבית וכבר נגמרה מלאכתם מכשיר אותם במים.

אולם הגר״א בס״ק נ׳ כתב שבסה״ת ׳נסתפק׳ כיון שתרומה בזה״ז דרבנן ׳אפשר׳ שאפי׳ אח״כ מותר משום תקלה שלא יכשל בה עי״ש. וכבר האריך בזה ר׳ ברוך מאני [בנו של ר׳ אליהו מאני] בביאורו להלכות א״י למרדכי שנדפסו בכמה מקומות [ואני מציין לספר ׳ברוך אברהם׳ מהדורת אהבת שלום עמ׳ קנ״ב], וכתב שבפשטות הסיבה שכתב כן הגר״א זה משום שסה״ת הביא ראיה מחלה ודחאה. אולם כתב שאין לומר כן והוכיח כן מסוף דברי סה״ת, דס״ל כן למעשה, ופירש בדעת סה״ת שכוונתו שיש לחוש לכתחלה ולהכשיר לפני המירוח, אבל אם לא הכשיר יכול להכשיר גם לאחר המירוח, וכתב לפרש כן גם בדעת הטור שהשמיט את הסיפא של סה״ת הנ״ל שיכול להכשיר גם לאחר המירוח עיש״ב. **אולם** אין נראה כן, ואדרבה נראה ברור שהטור לא ס״ל כן, והטעם פשוט, כיון שכל חילו של סה״ת זה משום דקי״ל שתרומה דרבנן כיון שלא קידשה לעתיד לבוא, אולם המעיין בטור בריש סי׳ של״א יראה שהוא ס״ל שתרומה בזה״ז דאוריתא [ועכ״פ

ג. בחזו״ע תרו״מ עמ׳ קפ״ט כתב בדעת הלק״ט הנ״ל דס״ל שאפשר להפריש לאחר המירוח. וכן בדעת השערי צדק הנ״ל כתב שאף לאחר מירוח שפיר דמי עי״ש. ולפי האמור לא דק, דבדבריהם מפורש להיפך, דרק לפני המירוח יש להכשיר.

הביא את המחלוקת ולא הכריע בצורה שהוא מדרבנן] עי״ש. וא״כ ודאי שלשיטתו אין להקל את הקולא של סה״ת הנ״ל.

ובאמת נראה שכיון שאין דבריו של סה״ת מוכרחים גם לשיטתו שתרומה בזה״ז דרבנן, וכפי שרואים שהוצרך להביא ראיה ודחאה, ואין זה ברור שכך הדין אפילו אם תרומה בזה״ז דרבנן, ומאידך דעת הרבה ראשונים שתרומה בזה״ז דאוריתא, ולדבריהם ודאי דליתא לקולתו של סה״ת - נראה שיש להחמיר בזה ולא לסמוך על קולא זו להכשיר לאחר המירוח אלא רק לפני המירוח וכדעת רוב האחרונים.

הכשרת טבל בזמננו

עכ״פ נראה שגם למסקנת סה״ת שבזה״ז ׳מותר׳ להכשיר לאחר המירוח - אין ׳ענין׳ או ׳מצוה׳ להכשיר, ואדרבה עדיף שלא להכשיר בזמננו, וכפי שכבר כתב בבאור ההלכה פ״ד מתרומות הי״ד, וז״ל עוד כתב סה״ת והסמ״ג והטור והרמ״א שטוב שיכשירנה לפני מירוח כדי שיוכל לשרפה, אבל מרן [החזו״א] השמיטה בהלכות תרו״מ שכתב. ונראה שטעמו שאנו נוהגין לקבור גם תרומה טהורה וגם תרומה טמאה א״כ אין לנו שום נ״מ בזה ואין שום סיבה לגרום טומאה בחנם, ובזמן הרמ״א שהיו מעט ישראל בא״י ומעט תרומה היו נוהגין לשרוף תרומה טמאה ולשהות תרומה טהורה עד שיקברנה ולכן כתבו לטמאותה, אבל בזמנינו שיש הרבה ויש לחוש לתקלה, שלכן מנהגינו לקבור הכל או לעטוף בנייר ולהניחה באשפה כמש״כ בחזו״א - אין בזה נ״מ עכ״ד. ולפי מה שכתבנו שיש לשרוף תרומה טמאה בדוקא - א״כ מלבד מה שמטמא תרומה בחנם גם מבטל את מצות השריפה אם לא שורף, ולכן עדיף שלא להכשיר כלל. ואפילו מי שרוצה לקיים מצות שריפה בתרומה טמאה - מ״מ כיון שיש חשש איסור בטומאת הטבל לאחר המירוח - עדיף להמנע מזה ולא לטמא אותו, אלא להפרישו בטהרה ולהשליכו לאשפה בתוך שקית וכנ״ל.

סיכום

תרומה טמאה מצותה בשריפה ולא בזריקה, וכך יש לנהוג לכתחלה.

תרומה טהורה דינה להירקב, אולם מחשש תקלה יש לעוטפה בניילון ולהשליכה לאשפה.

מותר להכשיר טבל לפני המירוח אם מטרתו לשרוף את התרומה.

יש להימנע מלהכשיר טבל לאחר המירוח גם אם מטרתו לשרוף את התרומה, אלא יפריש בטהרה וישליך לאשפה ע״י עטיפה בשקית ניילון.

צח. הפרשת תרומות ומעשרות מיין שעושים מענבים שגדלו ומורחו ע"י גוים

פורס בירחון 'האוצר' שבט תשפ"ג.

האחרונים שסוברים שהולכים בתר מירוח הגוי אף בענבים העומדים ליין

דעת המבי"ט בתשובותיו ח"ב סי' קצ"ו שאף שהענבים עומדים ליין - מעיקר הדין פטורים הם מתרו"מ ורק מחמת מנהג לחומרא נהגינן להפריש תרו"מ. וזת"ד ומירוח דישראל בקרקע גוי נמי אפילו בדגן הוי גזרה לגזרה, אטו דגן ישראל בזה"ז, דהיא גופא גזרה מדרבנן. ולפ"ז בענבים שאנו לוקחים מן הגוי ומתמרחים בתירוש על ידינו לא היינו חייבים להוציא מן היין תרומה ומעשר, והמנהג פשוט בכל א"י להוציא, ואיני רואה שום דרך לחייב לדעת הרמב"ם ז"ל אלא אם נאמר דכולה חדא גזרה היא חיוב בשדה שלו ובמירוח בשל גוי כדקאי מעיקרא, וגם שמא חששו בדורות הקודמים לנו לסברת האומרים דדגן תירוש ויצהר הוי דאוריתא בזמן הזה בקרקע ישראל, ובקרקע גוי במירוח ישראל יהיה מדרבנן ומשום ספיקא דגברי רברבי דפליגו בהא מילתא לא מברכינן על הפרשתם וכ"ה המנהג ע"כ. ובהמשך הוסיף וכתב ודגן של גוי במירוח ישראל נמי נ"ל שלא יוכלו המחמירים להוציא תרו"מ משום חשש החרם שהחרמנו שלא יוציאו אלא כדעת הרמב"ם ז"ל ולדעתו כתבתי כי לא היו חייבים מדין משום גזרה לגזרה אלא שהתרנו לבקש דרך ליין של מנהג קדום בא"י להוציא ממנו תרו"מ כשלוקחים ענבים מן הגוי ודורכים אותם ישראלים אבל בדגן ויצהר ושאר פירות אילן שאנו לוקחים אותם מן הגוי אחר מירוח ולמרחו ע"י ישראל ליכנס בספק החרם כי אולי אינו מספיק הטעם של גזרה א' כדקאי מעיקרא ואנו סומכים עליה להעמיד המנהג הקדום שאנחנו מוציאים תרומה מענבים שאנו לוקחים מן הגוי ועושים מהם יין אבל לחדש מנהג ליקח דגן ולמרחו ע"י ישראל לא סמכינן אהאי טעמא וכו'. ובהמשך כתב עוד שכיון שהגמר של הענבים הוא כשחיפה בסלסלה והגוי עשה כן וכיון שמן הענבים שאנו קונים מן הגוים אפילו לדורכן ולעשות מהן יין אנו אוכלים מהם קודם בלי הפרשה משום שקנאן מן הגוי אחר מירוח מי הכניסן לחיוב אח"כ כשידרוך אותם כיון שיצאו כבר בפיטור מיד הגוי וכו'. וכ"כ עוד בסוף התשובה שאפילו לקח הענבים לכתחלה לעשות מהן יין כיון שיכול לאכול מהן בלא הפרשת תרו"מ מאין בא ליין חיוב וכו' וסיים ואפ"ה איני רשאי לבטל המנהג של הראשונים וכו' וגם מפרישי תרומה ומעשר מן היין שעושין מן היין העשוי מענבים של הגוים. אבל לענין ברכה אני חושש להם למברכים מחטא ברכה לבטלה ואני מחפש על מעט יין של כרם ישראל לברך עליו וכו' עיש"ב[א]. וכ"כ עוד בח"ג סי' ס"ח עי"ש.

א. המעיין בדברי המבי"ט יראה דמיירי אף בענבים העומדים ליין, וכפי שכתב להדיא בשו"ת אהל יוסף

ובשו"ת אהל יוסף [מולכו] בהשמטות שבסוף הספר כתב באורך בענין זה וחיזק את דברי המבי"ט הנ"ל להלכה דליתא לסברא שאם ליקט הגוי לעשיית יין חייב בתרו"מ, ושגם מהרשד"ם [שעליו סמכו כמה אחרונים שכתבו להפריש תרו"מ מהיין] לא ס"ל כן למעשה, ופסק שכל ההפרשה היא מחמת מנהג ולכן אם לא הפרישו ונכנסה שבת מותר לאכול ללא הפרשה על סמך שישאיר וכמו בחו"ל עיש"ב. וכן נקט **בשו"ת שדה הארץ** ח"ג יו"ד סי' כ"ה, ולאחר שהביא את דברי מהרשד"ם והמבי"ט לגבי ענבים שקונים מן הגוים ועושים מהם יין, כתב במסקנת הדברים: דכל דבר שקונים מן הגוים אחר גמר מלאכה אע"פ שתורם מן הספק אפ"ה תורם התרומה והמעשר בלא ברכה. וכ"כ בסוף התשובה שכל הקונה פירות מן הגוי אינו מברך על הפרשת תרו"מ, רק על הפירות שגדלו בא"י בקרקע ישראל. ולאחר מכן כתב שאם ידוע שהגוי נטע את הענבים ליין, אז אפילו שאוכלם חייב לעשר עי"ש, ולא הזכיר שצריך לברך, נראה מדבריו שבכל גוני אין מברכים על ענבים שנקנו מגוי. **והברכ"י** בסי' של"א אות כ"ג כתב: המנהג בעיר קדשנו ירושלם ועיר עוז לנו חברון תוב"ב שכשמפרישין מן היין שעושין ישראל וכיוצא אין מברכין, וחיפש טעמים למנהג, ובסוף כתב: שוב ראיתי להרב המבי"ט ח"ב סימן קצ"ו שכתב דלא נהגו לברך מטעם דלדעת הרמב"ם פטורים שהוא קרקע עכו"ם עי"ש. הרי שגם הוא העיד על המנהג שלא מברכים בעשיית היין, ולא נחה דעתו אלא בטעם המבי"ט הנ"ל.

ובספר ארץ חיים סי' של"א סעיף ע"ח כתב שמדברי מהרי"ט ח"א סי' מ"ג שכתב שמרן הב"י היה נוהג להפריש תרו"מ בשביעית מפירות גוי שנתמרחו ע"י ישראל בלא ברכה, מתבאר להדיא שבשאר השנים היה נוהג לברך עי"ש. אולם ראיה זו היא רק לענין פירות שהגוי 'כלל' לא מירחן, אולם בענבים שהגוי עשה את המירוח בענבים אלא שהישראל עושה מזה יין - אין ראיה שהב"י היה מברך, דהמעיין במבי"ט ובאהל יוסף הנ"ל יראה שכתבו גם סברא שאין זה דומה למירוח ישראל, כיון שהגוי כבר עשה את המירוח בענבים עי"ש.

האחרונים שסוברים שהולכים בתר דעת הקונה

הרדב"ז בפירושו לרמב"ם הלכות תרומות פ"א הי"ד כתב וז"ל אם קנה פירות תלושים מן הגוים ועדיין לא נגמרו מלאכתן למעשר כגון ענבים לעשות יין או לעשות צימוקין חייבים במעשר וכו', אבל אם קנה פירות לאכול אותם כאשר הם הוי גמרו ביד

[דלקמן] בדף ק"ב ע"א וק"ג ע"א וק"ג ע"ד בתשובתו על דברי הרב בעל פרי האדמה עי"ש, וכן הבינו שאר האחרונים. וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ה יו"ד סי' כ"ח בתחלתו [ושנה דבריו אלו בחזו"ע תרו"מ עמ' ע"ב עי"ש]. וזה דלא כמו שכתב איהו בחזו"ע תרו"מ עמ' כ"ח שמכל מה שכתב הרב המבי"ט מוכח להדיא דמיירי בענבים שהביאום הגוים ע"מ למוכרם בשוק שמסתמא עומדים לאכילה עי"ש, דמלבד שסותר דבריו במקומות הנ"ל - גם אין זה נכון שכך כונת המבי"ט. והמעיין היטב בחזו"ע יראה שכנראה יש שם ט"ס, וצ"ל כמו שהוא במקומות הנ"ל, ודוק. וגם מה שכתב בספר באר בשדה ח"א עמ' ש"צ שדברי המבי"ט הם בענבים שבצרם הגוי ע"ד אכילה ולא ע"ד יין עי"ש - אינו נכון, וכפי שהבינו כל האחרונים הנ"ל.

גוי ופטור מכלום ולהאי מילתא יש קנין לגוי להפקיע מיד מעשר וכן המנהג עי"ש. וכ"כ יותר במפורש בתשובה סי' ב"א ק"ז גבי זיתים וז"ל אם הוא קנה אותם לאכילה א"צ לעשר שהרי נגמרו ביד הנכרים מידי דהוה הענבים שאם קונה אותם לאכילה א"צ לעשר וכו'. ואם רוצה לעשות מהן שמן וכו' חייב לעשר מידי דהוה אענבים שקונים אותם לעשות יין שחייב לעשר וכו' עי"ש, ומבואר להדיא שהולכים רק אחר הקונה ולא הזכיר כלל דעת הגוי. וכן מתבאר מדברי **ספר חרדים**, שכתב וז"ל גם הענבים שקונים לעשות מהן יין כיון דנגמרה מלאכת היין ביד ישראל מעשרין מדאוריתא וכן אם קנה ישראל זתים מן הגוי והוציא שמנו או קנה ענבים מן הכרם לאכילה ומלא ישראל את הכלי וכו' חייב מן התורה וכו' עי"ש. ובהמשך כתב ויש מין ענבים שדרך העולם לעשות מהם יין שאין ראויין לאכילה כ"כ ולכאורה היה נראה שאסור לאכול מהם אכילת קבע דכיון דדעתו לדורכן ה"ז נגמרה מלאכתו וכו' ובשלמא אם היה קונה אותן לאוכלן ע"י הדחק יש להתירן בלא מעשר וכו' אבל כיון שכונתו לדורכן הרי לא נגמרה מלאכתן וכו' עי"ש, ומבואר שתלה הכל בקניית הישראל ולא בבצירת הגוי[ב]. וכ"כ החיי"א בספרו **שערי צדק** פ"ו, וז"ל ישראל שקנה מגוי ענבים לעשותם יין וכו' מותר לאכול מהן כרצונו עד שיגמור מלאכת היין וכו' עי"ש, ומבואר דתלי בקונה וכנ"ל.

וכ"כ להדיא **מהרח"ו** בשו"ת באר מים חיים סי' פ"ד שאפילו שהגוי בצר לשם אכילה וגמר מלאכתו - אם הישראל החליט לעשות יין חייב לעשר, ששם **העיד השואל שמנהג רוב העולם הדרים בא"י הוא להפריש תרו"מ מיין הנעשה מצימוקים הנקנים מהגוי**, והוקשה לו שהרי גמר המלאכה היה אצל הגוי, והשיב מהרח"ו דאע"ג דנגמרה מלאכתן בהיותם ענבים עכ"ז כשבא לעשות מהם יין נתברר שעדיין לא נגמרה מלאכתן האמיתית שהיא דריכתן [ולכן אפילו ביהודי שגמר מלאכתן בחיפוי הכלכלה עכ"ז מותר לשתות עראי כשהחליט לעשות יין]. וכה"ג אמינא אע"ג שאלו הענבים נעשו צימוקים ביד הגוי ונגמרה מלאכתן לגמרי כיון שהישראל קונה אותם לעשותם יין גילה דעתו שרצונו לדרוך אותם ולשרות אותם במים ולהוציא מהם יין והרי נגמרה מלאכתן האמיתית ביד ישראל ונתחייבו במעשרות ועכ"ז מספיקא לא מברכינן עי"ש[ג]. וכן העיד ר' ברוך בנימין שהובא בשו"ת משפטי צדק סי' צ"ה על **מנהג צפת** שנהגו להפריש מהיין שנעשה מענבים הנקנין מהגוי מהשוק ומהיין שעושים מהצמוקים שקונים בשוק עי"ש. וכן העיד [בשנת תר"כ]

ב. בשו"ת יבי"א ח"ה יו"ד סי' כ"ח אות א' השוה את דעת הרדב"ז והחרדים לדעת מהר"ש גרמיזאן וסיעתו דאזלינן בתר הנוטע עי"ש. אולם לא עמד בזה שיש עוד דעה שלישית דאזלינן בתר הקונה, ושכך דעת האחרונים הנ"ל. וגם כשהוציא את היבי"א הנ"ל עדיין לא נדפסו דברי מהרח"ו בשו"ת באר מים חיים דלקמן [וכפי שרואים בשו"ת יחו"ד הנ"ל בסופו שרק אז נדפס הספר הנ"ל], ולכן לא ידע מדעה זו. אולם לפי האמת יש שיטה שלישית של האחרונים הנ"ל דאזלינן בתר הקונה וכנ"ל. וכ"כ ר' ברוך בנימין בתשובתו המובאת בשו"ת משפטי צדק סי' צ"ה, בדעת החרדים עי"ש. וכ"כ ר' קלמן כהנא בספרו חקר ועיון ח"ה עמ' ק"ב הערה 29 בדעת הרדב"ז עי"ש.

ג. בשו"ת יחו"ד ח"ג סוף סי' פ"ב כתב שמהרח"ו הנ"ל הולך בשיטת רבו האר"י בשער המצוות פרשת וילך עי"ש. אולם עיין לקמן שהבאנו את דברי רבינו האר"י הנ"ל שמפורש בדבריו דס"ל כדעת מהר"י אשכנזי שהולכים בתר הנוטע ולא בתר הקונה, וזה להיפך מדברי מהרח"ו הנ"ל שהולכים בתר הקונה.

ר' יעקב משה מקאסוב שהתיישב בעיר צפת שהמנהג הוא שתורמין מיין הנעשה מצמוקים הנקנים מהגוים, והובאו דבריו בשו"ת בית שלמה [דרימר] סוף סימן נ"ד, ושם כתב ליישב מדנפשיה כסברת מהרח"ו הנ"ל שכשעושים יין מהצמוקים הובר הדבר דליין עומדים עי"ש. וכן העיד **הרב שמעריל בראנדם אב"ד רומנוב** שעלה לא"י [כנראה באזור צפת] בשאלתו להגרש"ק שהובא בספר סת"ם [נדפס בשנת תרט"ז] בסופו דף פ"ו ע"ב אות ו' שנוהגים לעשר היין צמוקים כיון שנגמר ביד ישראל, ונראה שהגרש"ק מסכים לזה עי"ש. וכ"כ בספר **שערי דמעה** [לר' שמואל מדולהינוב, ירושלים תר"ט] בסוף הספר בסדר הפרשת תרו"מ אות ה', וז"ל עכשיו שקונין הכל מן הגוים אחר שנגמר מלאכתו ביד הגוי אין לנו דין תו"מ בכל התבואות והפירות וכ"ש ירקות רק בענבים וזיתים שקונים מן הגוי ועושים מהם יין ושמן זית דזה הוי גמר מלאכתו ע"י ישראל וכו'. ועכשיו וכו' אין לנו לקיים המצוה אלא ביין שעושים מן הענבים ומהצימוקים שקונים מן הגוים עי"ש. ומפורש כנ"ל. וכ"ד **ר' שמואל סלנט** שהובא בשו"ת **הר צבי** זרעים א' סי' פ"ו בזה"ל חכם אחד אמר לי בשם הגאון ר' שמואל סלנט ז"ל שפסק דבקונה ענבים מעכו"ם והפריש מעשר מהענבים, אח"כ כשעושה יין מחוייב להפריש שנית, דבשעת ההפרשה מהענבים פטורים היו דכבר היו בחזקת גמר מלאכה ברשות עכו"ם, ולבסוף כשנעשה יין נתחייבו ולכן אינו נפטר בהפרשה שהפרישו בעת שהיו פטורים ע"כ. הרי שפשוט לו שכשעושים יין מענבים של גוי שעומדים לאכילה חייבים להפריש, ולא עוד אלא שחידש שאף כשהפריש מעשר מקודם לכן [כשהיו פטורים] חייבים לאחר מכן. וההר צבי שם כתב שיש לדון בזה, דאף דפטורים היו הענבים, מ"מ איגלאי מילתא למפרע דסופן היו לבוא לכלל חיוב עי"ש. הרי שגם הוא מסכים שצריך להפריש מהם בהיותם יין, אלא שההפרשה שהפריש בהיותם ענבים פטרה אותם. וכ"פ **החזו"א** בשביעית סי' ז' אות כ"ד, וז"ל ומ"מ לחומרא בלקח ענבים מן הנכרי לעשות יין אפשר חייב לעשר ולא מיפטר משום מירוח נכרי אף בחשב הנכרי לאכילה, דעיקר מירוח של ענבים הוא גמר היין עי"ש. וכ"כ עוד במעשרות סי' ה' אות ב' שאם לקח מן הנכרי צמוקין ועשאן יין דינו כמו לקח ענבים ועשאן יין במקום שרוב ענבים לאכילה וכו' ומפרישין בלא ברכה עי"ש. וכ"פ בספר **המעשר והתרומה** פ"ג ס"ט ובהערה ט"ו עי"ש. וכן הורה **ר' נתן סאלם** בשנת תש"א [הובא בשו"ת יבי"א ח"י יו"ד סי' י"א עי"ש]. וכ"פ **ר' נסים כדורי** בספרו חובת הארץ פ"ב ה"ד וה"ה, וז"ל הקונה מן הנכרים ענבים וזיתים ועשה מהם יין ושמן או סחט הענבים לשתות המיץ חייב לעשר ולא יברך. אם הביאו צימוקים מחוץ לארץ וקנה הישראל ועשה מהם יין חייב לעשר בלי ברכה ע"כ. ובמהדורה החדשה [תשע"ג] התקשו העורכים בדבריו מדוע חייב להפריש והרי היה גמר מלאכה בחו"ל וגם ע"י הגוי עי"ש. אולם לפי האמור סבירא ליה להחמיר כדעת האחרונים הנ"ל.

האחרונים שסוברים שהולכים בתר דעת הבוצר

ר' יוסף אשכנזי בתשובתו שהובאה בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' ב' בד"ה והמנהג השלישי כתב וז"ל כי המרוח אינו תלוי אלא בדעת הממרח והרי דעתו של גוי לא היתה אלא ליין עיש"ב. וכ"ד **ר' ברוך בנימין** בתשובה שהובאה בשו"ת אדמת קודש ונדפסה בשלמותה

בשו"ת משפטי צדק סי' צ"ד ובנספחות שם סי' ב' באורך, וסיים שאם מכרן הגוי בשוק דסתמן לאכילה אליבא דכו"ע א"צ להפריש מהיין שנעשה מהן כיון שהענבים נגמרה מלאכתן ביד גוי לאכילה והמפריש אפילו בלא ברכה מספק עובר על בל תשחית ויש בו משום ביזוי אוכלין וכך היה מורה מורי הלכה למעשה כמה שנים ושום אחד מהרבנים בזמנו לא פקפק אלא הודו לו וכיון שכבר הורה זקן כדעת הרבנים ומי הוא זה אשר יבוא אחרי המלך כיון שכבר פשט המנהג פה ירושלים כסברתו וכו' עיש"ב. וכן האריך **מהר"ש גרמיזאן** בתשובתו שם ובנספחות סי' ג' לחזק את פסק ר' ברוך בנימין הנ"ל דאזלינן בתר הגוי הממרח ושסתם ענבים שמביאים הגוים הם לשם אכילה ולכן א"צ לעשרם כלל עי"ש. וכ"ד **רבינו האר"י** כמובא בשער המצוות פרשת וילך, וז"ל באלו המקומות שהענבים שלהם מיוחדים לעשות מהן יין כגון הענבים השחורים שבא"י שאינם ראוים אלא ליין אזלינן בתר דעת הנוטעים אותם ונמצא שגמר מלאכתן אינה אלא כשעושין מהן יין ולכן היין ההוא חייב במעשר לדברי הכל, ונמצא כפ"ז שאין לאכול אותם הענבים כלל עד שיוציא מהן המעשר כי אכילתן הוא גמר מלאכתן והוי ביד ישראל, אבל בשאר מקומות אע"פ שעושין יין מן הענבים רוב הנוטעים אותם הוא לאכילה ולא ליין שלהם ע"כ, ומבואר דאזלינן בתר הגוי הנוטע. וכ"ד **מהרמב"ח** בשו"ת קול גדול סוסי' צ"ח, וז"ל דבענבים שמביאים הגוים לעשות יין אנו מחייבים להפריש תרו"מ מפני שלא נגמרה מלאכתן ביד גוי משום דהביאם אדעתא לעשות מהן יין וכו' וענבים דמייתי גוים אדעתא לאוכלן ענבים אע"ג דלוקחן ישראל ועושה אותן יין הם פטורים ממעשר עי"ש. וכ"ד **מהר"י חאגיז** בשו"ת הלק"ט ח"ב סי' קמ"ג שכתב סדר הפרשת תרו"מ ביין, וכתב וזה מן היין שנעשה מן הענבים הלקוחות מן הגוי שבצרן ע"מ לידרך וכו' עי"ש. וכ"ד הר"ב **פרי האדמה** בח"ד ובתשובה שהובאה בשו"ת אהל יוסף שם.

ההנהגה למעשה בענבים שנקנו לצורך יין והגוי נטעם לשם יין

ונראה שהעיקר בזה הוא כדעת המבי"ט וסיעתו ועדות כמה אחרונים שיש להפריש ללא ברכה. וכפי שהעלה הארץ חיים שם, וז"ל עכ"פ כיון דהוא פלוגתא דרבותא נקטינן להקל מטעם סב"ל וכו', וכ"ש כשכבר הוקבע המנהג מקדם עי"ש. וכ"פ באור לציון שביעית פ"ד הערה א' שכתב שכן היה מנהגנו כאן בעיה"ק ירושלים ת"ו כשהיינו קונים שבלים כדי לעשות מהם קמח או ענבים ליין והמירוח נעשה בידי ישראל מפרישים בלא ברכה עי"ש.

אמנם בשו"ת יבי"א ח"ה יו"ד סי' כ"ח [ובחזו"ע תרו"מ עמ' ע"ב] פסק לברך בכה"ג. אולם דבריו צע"ג, שהביא שם את דברי הפרי האדמה ושדה הארץ שהעידו שהמנהג לא לברך, וכתב שלפי דעתו אין מנהג זה מנהג ותיקין, שהרי דעת הרדב"ז והלק"ט [שהבאנו לעיל] שיש להפריש בכה"ג עם ברכה, והגאון ר' ברוך בנימין הנ"ל העיד שכך המנהג, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, והביא שם את דברי הברכ"י והארץ חיים הנ"ל, ואעפ"כ פסק לברך עי"ש. אולם דבריו צ"ע, דמה שכתב שאין זה מנהג ותיקין משום דעת הרדב"ז והלק"ט - אטו גברא אגברא קרמית? הרי המבי"ט ס"ל שאין לברך בכה"ג וכפי שכתב הוא ז"ל בעצמו שם, וא"כ הנהיגו חכמי הדורות הבאים אחריו לחוש

לדבריו, ומה יתן שדעת הרדב״ז והלק״ט לברך? ומה שכתב שהגאון ר׳ ברוך בנימין העיד שכן המנהג וכו׳ - הרי הפוסקים האחרים שהיו בדור סמוך לו העידו שהמנהג לא כך, אלא אין מברכים, וגם החיד״א אישר וקיים מנהג זה ונדחק ליישבו ולא מצא אלא עפ״י דברי המבי״ט. אז סמי המנהג שהביא ר׳ ברוך בנימין מפני המנהג שקיימוהו שאר גדולי הדורות, שהוא מיקל בברכות וכן הדין נותן. ובפרט שמרן הגרע״י זצ״ל לא ראה את דבריו של האהל יוסף שהביא את הפוסקים שהורו לברך, וכתב שהם נסמכו על הרשד״ם, והוא פירש בדבריו אחרת, וכתב שלמעשה אין לברך עי״ש. ולאחר שהוא ראה את דבריהם ולא סמך לברך - בודאי שאין לומר שהמנהג לא לברך הוא לא מנהג ותיקין, ולהורות לברך.

וע״כ העיקר הוא שהקונה ענבים מגוי, אף שהם עומדים ליין, לא יברך על ההפרשה, וכפי שפסקו הארץ חיים והאור לציון.

ההנהגה למעשה בענבים שנטע הגוי לשם אכילה והיהודי נמלך לעשות מהם יין

ממה שהבאנו לעיל מתבאר שנחלקו חכמי צפת עם חכמי ירושלים בענין זה, שחכמי ירושלים ס״ל דאזלינן בתר הגוי הנוטע, ואם הוא כיון לשם אכילה - אף שהיהודי עושה מהם יין, פטור מתרו״מ, וכן הונהג בירושלים. אולם בצפת המנהג היה לחוש ולהפריש ללא ברכה גם כשהגוי כיון לשם אכילה ואפילו כשעשה מהם צימוקים. וכך נקט גם החזו״א מדנפשיה, וכן נקטו חכמי ירושלים בדורות האחרונים. וכיון שאין אתנו יודע להכריע במחלוקת זו, נראה שיש להחמיר גם בזה להפריש ללא ברכה[ד].

אמנם בשו״ת יבי״א ח״ה יו״ד סי׳ כ״ח ויחו״ד ח״ג סי׳ פ״ב האריך בזה והעלה לפטור לגמרי מהפרשת תרו״מ, אולם דבריו שם צע״ג. ראשית, כבר הזכרנו לעיל שבשו״ת יבי״א לא העלה בדעתו שיש צד בגדולי האחרונים דאזלינן בתר הקונה, ופירש גם בדעת הרדב״ז והחרדים דס״ל דאזלינן בתר הגוי הנוטע, וכבר כתבנו שאינו נכון. ועוד, הביא שם את דברי החזו״א הנ״ל, וכתב שבמחכ״ת נעלם מעינו הבדולח דברי כל האחרונים הנ״ל שפסקו להדיא לפטור מתרו״מ, ושכן פשט המנהג ע״פ גאוני ירושלים עי״ש. ואנא דאמרי, במחכ״ת של מרן הגרע״י זצ״ל נעלם מעינו הבדולח שמנהג צפת הקדום, וכפי שהעיד ר׳ ברוך בנימין וכן מהרח״ו שמעשרים יין שנעשה מצימוקים, וא״כ מאי חזית דאזלת בתר מנהג ירושלים ולא בתר מנהג צפת שקיימוהו גדולי הדורות. אטו החזו״א שהיה בבני ברק מחוייב למנהג ירושלים יותר ממנהג צפת? וכמו כן שאר ערי הארץ אין להם עדיפות למנהג ירושלים על פני מנהג צפת. ואף בירושלים, מי שרוצה לחוש ולהחמיר ולצאת ידי חובת כל הדעות, מה איסור יש בזה? ואע״פ שחלק מחכמי ירושלים הנ״ל כתבו שמי שמפריש עובר על בל תשחית וביזוי אוכלין - זהו לשיטתם שברור להם שכך

ד. ויש להוסיף שאין בזה משום חומרי דמר [לא לברך על יין הנעשה מענבים שנמכרו על דעת עשיית יין] וחומרי דמר [להפריש מענבים שנמכרו על דעת אכילה והיהודי עושה מהם יין], משום שבדבר שיש בו ספק מותר להחמיר וכדעת רוב הראשונים, וכפי שהארכתי בח״א סוף סי׳ י׳ עי״ש.

ההלכה, אבל אנן דמספקא לן האם ההלכה כמותם או כמו מהרח"ו וסיעתו, ודאי שראוי ונכון להחמיר בזה. ועוד, הביא שם את שו"ת בית שלמה הנ"ל שהעיד שמנהג צפת לעשר, וכתב שלפי האמור אין זה מנהג בקיאים בהלכה, ואדרבה גדולי ישראל מעידים בגדלם שהמנהג פשוט להיפך עי"ש. וגרם לו לכתוב כן משום שלא עמד על זה שמנהג צפת הקדום מזמנו של מהרח"ו ולפני כן הוא כדעת הרדב"ז והחרדים ומהרח"ו שמעשרים והולכים לפי הקונה, ומנהג זה נמשך עד שנת תר"כ וגם לאחר מכן, ואין זה מנהג 'שאינם בקיאים בהלכה', אלא מנהג הבקיאים בהלכה שחוששים לסברות החולקות בזה וכנ"ל. וכפי שהבאנו לעיל שרבים מהפוסקים האחרונים נקטו כן לחייב להפריש ללא ברכה.

וע"כ נראה שהקונה ענבים מגוים ועושה מהם יין יפריש מעשרות ללא ברכה, ולא משנה אם הענבים עומדים למאכל או ליין, ובזה יצא יד"ח לכל הדעות.

צט. חיוב תרומות ומעשרות בפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל לאחר המירוח

פורסם בירחון 'האוצר' שבט תשפ"ג.

בשו"ת יבי"א ח"י יו"ד סי' מ"ו האריך בכחא דהיתרא לפטור מתרו"מ פירות א"י שנתמרחו בארץ ויצאו לחו"ל עי"ש. ובספר הנפלא באר בשדה [להרה"ג בעז כדורי] ח"א פ"ה [מעמ' תי"ג] האריך בדברים נכונים, והוסיף אמבוהא דספרי שלא הוזכרו ביבי"א הנ"ל שמחייבים בתרו"מ, ודחה את דברי היבי"א הנ"ל. ובספר חזו"ע תרו"מ עמ' מ"ד והלאה האריך יותר בענין זה וכתב לדחות את דבריו של הרב בעז כדורי עי"ש. אולם נראה שהעיקר הוא כדברי הרב בעז כדורי. וכן האריך בזה בשו"ת דברי דוד [טהרני] ח"ה סי' ס"א לחיובא. ומכיון שהרבנים הנ"ל האריכו כל הצורך בסוגיא זו - אכתוב רק את עיקרי הדברים בס"ד.

איתא במשנה בחלה פ"ב מ"א: פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה. יצאו מכאן לשם ר' אליעזר מחייב ור' עקיבא פוטר ע"כ. **והיראים** בריש מצוה קמ"ח כתב דקי"ל כדברי המחמיר. ובסוף המצוה נקט בפשיטות שמשנה זו מיירי רק לענין חלה ולא לענין תרו"מ, וז"ל וכי מפלגינן בין קרוב לרחוק [שמקומות הרחוקים מא"י כמו ספרד פטורים מתרו"מ] דוקא במצות שחובתם אינה יכולה להיות בארץ כי אם ברחוק [כמו תרו"מ, שאין מציאות שפירות חו"ל יתחייבו בתרו"מ, גם אם נכנסו לארץ] אבל מצות חלה שחובת עיסה זאת יכולה להיות בארץ כאשר פירשנו למעלה פירות חוץ לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה אין חילוק בין קרוב לרחוק אחרי שפירות הללו שעשה מהן יכול להוליכן לארץ עי"ש. אולם נראה שלשיטתו לאידך גיסא, פירות א"י שיצאו לחו"ל לכל הדעות חייבים בתרו"מ, ואין בזה מחלוקת בין ר"ע לר"א.

ומ"מ שא"ר פסקו כר"ע לקולא, ופירשו משנה זו גם לענין תרו"מ, וכפי שמפורש ברמב"ם בפ"א מהלכות תרומות הכ"ב ובראב"ד שם. וכן גרס הרמב"ם בכתב ידו בפירוש המשנה חייבים בחלה 'ובמעשרות'. וכ"ה בקטע גניזה ישן לפני כ1100 שנה המובא במשנה עם שנו"ס מכת"י בעריכת הרב ניסן זק"ש עי"ש.

ובספרי במדבר פיסקא ק"י מובאת משנה זו, ובדפוסים לפנינו הגירסא בחלה 'ובמעשר', אולם עי' במהדורת הורוביץ שם שבכתה"י ליתא למלה זו עי"ש. וכן ליתא ביראים שם ובאו"ז סי' רי"ג, וכן מתבאר מפירוש ר' הלל ור' מיוחס שם. וכן מפורש להדיא **בפירוש המיוחס לראב"ד**[א] שם שביאר בדעת ר' יהודה המובא שם, שהוא ס"ל שמחלוקת ר"א ור"ע היא לענין פירות שנכנסו לארץ, אבל פירות שיצאו מהארץ לכו"ע פטורים מחלה. וכתב וז"ל וא"ת הא לענין מעשרות פירות הארץ חייבין אפילו יצאו. י"ל

א. שאינו לראב"ד, וכפי שהוכיח ר' מנחם כהנא בספר הזכרון לרב יצחק נסים ח"ב עמ' צ"ט עי"ש.

דשאני לענין מעשרות דכיון דאידגון טבלי להו והוצאתן לא מפקעא מינייהו חיוב מעשרות, אבל לענין חלה לישה הוא דמחייב להו בחלה, ולישת חו"ל פטורה ע"כ. ומבואר להדיא דלא גרס 'ובמעשרות'. אולם מפורש בדבריו דפשיטא ליה לענין מעשרות שדיגון א"י מחייב פירות שיצאו לאחר מכן לחו"ל לכל הדעות.

והראב"ד בהשגות שם כתב שלא נחלקו ר"א ור' עקיבא אלא בחיוב תורה ובפטור תורה, דר"א אזיל בתר גמר פרי ורבי עקיבא אזיל בתר מקום קביעות למעשר דהיינו מירוח, אבל מדרבנן מיהא אע"פ שיצאו חו"ל ונמרחו שם חייבין מדרבנן משום דלא גריעי מפירות שנער ומצרים ועמון ומואב. ועוד שלא יאמרו ראינו פירות הארץ שנאכלין בטבלם ומי שאינו מודה בזה טועה ע"כ. ומבואר מדבריו דפשיטא ליה שהמחלוקת של ר"א ור"ע היא במירוח חו"ל, אבל במירוח א"י חייב לכל הדעות. ומלבד זה ס"ל שגם כשהמירוח בחו"ל חייב מדרבנן.

וכן מבואר בדברי **החינוך** סוף מצוה רפ"ד גבי טבל שכתב: וכן נוהג האיסור בכל מקום, כלומר שאסור לאכול הטבל של פירות ארץ ישראל בכל מקום ע"כ. וכפי שביאר בדבריו המנחת חינוך שם דמיירי בפירות שנגמרו מלאכתן בא"י והוו 'טבל', ואסורים גם בחו"ל מהתורה, וכסברת הראב"ד הנ"ל, שלא נחלקו במירוח א"י[ב].

וכ"ד ר' **יונה** כמובא בארח"ח הלכות ברכות אות ט' [מדברי תר"י ברכות ל"ב ע"א, אלא ששם יש שנו"ס והגהות המפרשים], וז"ל אם באו פירות הארץ בחוצה לארץ אין צריך לשנות מטבע חוצה לארץ אבל צריך להפריש מעשר וכן עשה הר' יונה הלכה למעשה ע"כ. וסתם פירות המגיעים לחו"ל גמר המלאכה שלהם היה בארץ, ואעפ"כ ס"ל שצריך להפריש תרו"מ, וע"כ דס"ל שבזה לא נחלקו.

וכן מתבאר מדברי כמה ראשונים בפירוש המשנה בדמאי פ"ב מ"א ואלו מתעשרין דמאי בכל מקום. ז"ל **ריבמ"ץ** שם כלומר אפי' הלוקחן מעם הארץ 'בחוצה לארץ' מעשר דמאי, שבידוע המינין הללו אינן אלא מארץ ישראל ע"כ. ולשון **הר"ש** שם: אפילו מכזיב ולהלן ע"כ. ולשון **הרא"ש**: אפילו מכזיב ולהלן 'בחוצה לארץ' ע"כ. וכ"כ **הרע"ב** שם. וכבר כתב בספר הון עשיר שם דס"ל להנהו ראשונים דע"כ לא פליגי ר"א ור"ע אלא בחלה משום דבה כתיב 'שמה' וכו', אבל בתרו"מ כ"ע מודו דפירות הארץ מחייב אפילו חוצה, ופירות חוצה מפטרי אפילו בארץ, דבהו לא כתיב שמה עי"ש. ולא חילק בין לפני

ב. ובמצוה ע"ב [מלאתך ודמעך לא תאחר] כתב החינוך שנוהגת מצוה זו בזכרים ובנקבות בארץ ישראל. ובהערות הר צבי שם כתב: יש לדקדק במש"כ 'בארץ ישראל' ולכאורה הול"ל בתבואה הגדלה בארץ ישראל, דאם גדלה בארץ ישראל אף בחו"ל מחויבת בתרומות ומעשרות וממילא דנוהג לאו זה גם בחו"ל. ואולי יש להוכיח מכאן כשיטת הב"ח דפירות א"י שיצאו לחו"ל אף שנגמרה מלאכתן בא"י פטורין הם בחו"ל ויהיה מדוקדק מאד לשון החנוך בזה ע"כ. והביאו מרן הגרע"י זצ"ל שם וכתב על דבריו 'ודפח"ח'. **אולם** אדרבה בדברי החינוך במצוה רפ"ד מבואר להדיא להיפך מדברי הב"ח, ואפילו המנח"ח דסביר ליה כהב"ח הודה בדברים אלו. וע"כ שכונת החינוך במצוה ע"ב שכתב 'בא"י' היינו ב'תבואת' א"י, וכל כונתו זה לומר שצריך שתהיה 'שייכות' של א"י במצוה זו ואינה נוהגת בחו"ל ממש.

המירוח לבין אחר המירוח. והמשנה ראשונה שם כתב דס״ל להנהו רבותא שכל הפטור הוא לפני המירוח, אבל אם היה מירוח בא״י חייבים עי״ש[ג].

ובספר כפתור ופרח סוף פרק ל״ז כתב: שמעתי מה״ר ברוך על **רבינו מאיר** רבו, שפעם אחת אירע שהביאו לו אורז יפה, עמד הרב ז״ל ועשרם ואמר שמא מארץ ישראל הם, ואותו הרב מאשכנז היה ע״כ. הרי שגם הוא ס״ל שמעשרים לאחר שהיה מירוח בא״י.

וכך נקטו בפשיטות אחרונים רבים, ומהם **הרש״ם** בביאורו למשנה בחלה, **הרדב״ז והמל״מ** על הרמב״ם שם, **המבי״ט** בח״ב סי׳ קצ״ו, ועוד אחרונים רבים שהובאו בספרים הנזכרים בראש המאמר. אמנם דעת הב״ח בסי׳ של״א והמנח״ח במצוה רפ״ד ומעט אחרונים דעמם שלדעת הרמב״ם גם אם נעשה מירוח בא״י פטור כשיצא לחו״ל עי״ש. אולם להאמור שדעת כל הראשונים היא שלאחר מירוח בא״י חייבים גם בחו״ל - אין להתחשב בדעת הב״ח ודעימיה, דודאי אם היו רואים את דברי כל הראשונים - היו מפרשים גם בדעת הרמב״ם כן, ואין לעשות מחלוקת בין הרמב״ם לשאר המפרשים ללא צורך.

אמנם בדברי הר״י קורקוס והכס״מ בפי״ג מהלכות מעשר ה״ד יש משמעות כדעת הב״ח, דהרמב״ם שם הביא את דין המשנה בדמאי פ״ב הנ״ל בזה״ל פירות שידוע שהן מפירות הארץ שהחזיקו בה עולי בבל אע״פ שהן נמצאות בסוריא ואצ״ל בארץ שהחזיקו בה עולי מצרים בלבד הרי אלו חייבין בדמאי עי״ש. וכתבו הר״י קורקוס והכס״מ דמה שכתב הרמב״ם ׳בסוריא׳ היינו פי׳ בכל מקום דקתני מתניתין אבל בח״ל לא[ד], כמ״ש בפ״א מהלכות תרומות שפירות א״י שיצאו חוצה לארץ פטורים עי״ש. ונראה מדבריהם שלדעת הרמב״ם בכל גוני פטור בחו״ל אף אם יצא לאחר המירוח, דאם חייב ביצא לאחר המירוח - היה יכול הרמב״ם לפרש כפשוטו בכל מקום היינו גם בחו״ל ממש. **<u>אולם</u>** הרדב״ז שם ביאר בדעת הרמב״ם בזה״ל דשאר א״י וסוריא שנוהג בהם מעשר גזרו שם על הפירות של א״י דמאי, אבל שאר ארצות שאין מעשר נוהג בהן לא גזרו על הפירות של א״י דמילתא דלא שכיחא היא להוציא פירות מארץ ישראל אלא למקומות הסמוכים לא״י ולפיכך לא גזרו דמאי במקומות הרחוקים דמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן

ג. ובחזו״ע שם עמ׳ נ״ט וכן בספר דברי דוד [טהרני] ח״ה סי׳ ס״א כתבו להביא ראיה מהתוס׳ בחולין ו׳ ע״ב ושא״ר שם שכתבו בשם ר״ת שטבל ודאי חייב בכל מקום, וכ״כ תוס׳ ר״י שירליאון ותוס׳ הרא״ש בברכות ל״ו ע״א, ומבואר שפירות א״י שיצאו לחו״ל חייבים, וכדעת הנהו רבותא עי״ש. אולם המעיין בדברי הראשונים הנ״ל יראה שהם מיירו בפירות שגדלו בחו״ל ממש, וס״ל שגם הם חייבים, וכפי שדנו שם כמה סברות מדוע לא נוהגים בזה כיום עי״ש, אבל לא מיירו בפירות א״י שיצאו לחו״ל, ודוק.

ד. בפה״מ [הנדפס] כתב הרמב״ם בביאור ׳בכל מקום׳ דהיינו בא״י או בחו״ל. והתוי״ט ושאר מפרשי המשנה נדחקו ליישב את הסתירה בין פה״מ לבין החיבור שכתב רק ׳סוריא׳. אולם בפה״מ מהדו״ב כתב הרמב״ם: בין בארץ ישראל ׳שהחזיקו בה עולי בבל בין בשאר הארץ׳ עי״ש. וזה כדבריו בחיבור שבא לרבות את המקומות שלא החזיקו עולי בבל אלא עולי מצרים או סוריא אבל לא חו״ל ממש.

ע"כ. וכתב בספר תורת הארץ [קלירס] ח"ב פ"ד אות ל"ח שי"ל שכונת הר"י קורקוס והכס"מ כדעת הרדב"ז הנ"ל דכיון דאם היו נגמרים בחו"ל היו פטורים לכן לא גזרו ע"ז דמאי שם עי"ש. והחזו"א בדמאי סי' ה' אות ג' [הובא בדרך אמונה על הרמב"ם שם אות מ"ו] כתב בדעת הכס"מ דצ"ל דמשום שכלל רבנו בין שבאו לחו"ל קודם גמר מלאכה ובין שבאו אחר גמר מלאכה נקט סוריא וארץ שלא החזיקו עולי בבל עי"ש. ובפרט שמדברי הכס"מ בפ"א מתרומות הכ"ב נראה כדעת הרדב"ז וסיעתו הנ"ל עי"ש.

ובשו"ת הרמב"ם [בלאו] סימן קכ"ט כתב: וממה שראוי לדעת ג"כ, שחיוב המעשרות אינו נחשב לפי חישוב מקומות גידול הפירות, אלא לפי חישוב מקומות מציאותם, ולכן וכו', ופירות ארץ ישראל שיצאו לסוריא חייבין במעשרות מדבריהם והוא אומרם בדמאי [פ"ו מי"א] המוכר פירות בסוריא ואמר משל ארץ ישראל הן חייבין לעשר ע"כ. וכתב בספר מעדני ארץ פ"א מתרומות הכ"ב שמדבריו נראה כדעת הב"ח, דאל"כ מה ראיה הביא מהא דהמוכר פירות בסוריא וכו', והא אפשר דמיירי התם בשיצאו מן הארץ לאחר שכבר נתמרחו שם כיון דהמשנה ודאי מיירי בלוקח אחר מירוח ולא קודם שצריך לתקנם ודאי ולא דמאי, ומוכח מזה דאף בכה"ג שפיר פטור אם יצאו לחו"ל עכ"ד. **אולם** גם זה אינו מוכרח, דאיכא למימר שהרמב"ם ס"ל דמתניתין בכל ענין איירי, בין ביצאו מן הארץ לפני מירוח והתמרחו בסוריא, ובין ביצאו לאחר מירוח. ובפרט שע"כ הרמב"ם שם לא דקדק כ"כ בפרטים, וכפי שכתב המעדני ארץ גופיה לעיל מיניה גבי פירות שנכנסו מחו"ל לא"י עי"ש.

נמצא שאין הכרח שהרמב"ם פליג על כל הראשונים הנ"ל, אלא דבריו סתומים בזה. וגם אין הכרח שדעת הכס"מ להקל כדעת הב"ח, וכפי שביארנו.

אלא שכמה אחרונים חידשו מדנפשייהו שאם המירוח בארץ היה על דעת להוציאם לחו"ל פטורים ממעשר גם לדעת הראשונים והאחרונים הנ"ל. אולם בקובץ אגרות לבעל האחיעזר סי' ש"ט והחזו"א בדמאי סי' ט"ו אות ד' מיאנו בזה, וכתבו שאין לחילוק זה מקור ובסיס עי"ש. ובאמת שכן נראה מסתימת הראשונים והאחרונים שכתבו לחייב אם המירוח היה בא"י, שאף אם נעשה על דעת להוציא לחו"ל נשאר הדין שחייבים, וכן עיקר גם בזה.

וע"ע בספר באר בשדה הנ"ל שפלפל בעניני הספקות שאפשר לצרף לפטור ולחייב, והעלה כאמור.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדעת כל הראשונים ורובא דרובא דהאחרונים שפירות שיצאו מא"י לאחר המירוח חייבים בתרו"מ 'בברכה', ולא שייך בזה 'ספק' ברכות להקל כדעת הב"ח וסיעתו, דאין דבריהם חשובים כנגד כל הראשונים, ובפרט שלא ראום, ובפרט שאין הכרח בדעת הרמב"ם וכנ"ל.

ויש לידע שבד"כ פירות א"י שנשלחים לחו"ל אינם מתעשרים בארץ, ויש להפריש מהם תרו"מ בברכה וכנ"ל.

ק. חילול פירות מעשר שני על פירות

פורסם בירחון 'האוצר' שבט תשפ"ג.

ידועים דברי הרמב"ם בהלכות מעשר שני פ"ב ה"ב שכתב: והורו הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה לכתחלה בזה"ז פודה וכו'. וכן אם חילל מעשר שוה מנה על שוה פרוטה 'מפירות אחרות' ה"ז מחולל ושורף את הפירות שחילל עליהם כדי שלא יהיו תקלה לאחרים, כפדיון נטע רבעי בזה"ז כמו שבארנו בהלכות איסורי מאכלות ע"כ. וכ"כ בפ"ד ה"ב וכן אם רצה לחלל פירות המעשר על פירות אחרות, יעלו הפירות השניות ויאכלו בירושלים ולא יחלל ממין על שאינו מינו ולא מן היפה על הרע ואפילו באותו המין ואם חילל הרי הן מחוללות עי"ש. וכ"כ עוד בפ"י מהלכות מאכ"ס הי"ז גבי נטע רבעי: או מחללן על שוה פרוטה מפירות אחרות ואומר הרי כל הפירות האלו מחוללין על חטים אלו או על שעורים אלו וכיוצא בהן עי"ש. וכתב הב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' ד' שמה שכתב הרמב"ם בפ"ב ה"ג הנ"ל 'אם חילל' דמשמע דיעבד - אפשר לכתחילה נמי התיר הרב וכו', אפשר שסמך על מה שכתב כמו שביארנו בהלכות איסור מאכלות ששם מוכיח בהדיא דלכתחילה נמי פודה פירות על פירות שהרי כתב או מחללין על שוה פרוטה מפירות אחרות ע"כ. ויותר הוי ליה למיתי מפ"ד ה"ב הנ"ל שכתב 'אם רצה לחלל', דמשמע ג"כ לכתחלה.

ובהא דכתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות שמחלל על חטים ושעורים שאינם ממין הפירות, ובהלכות מעשר שני כתב שלא יחלל ממין על שאינו מינו - כתב הלח"מ בהלכות מא"ס שכיון שבדיעבד אם חילל על שאינו מינו הרי הן מחוללות - בזה"ז מותר לכתחלה, כמו שמחללים על שוה פרוטה כיון שגם בזמן הבית אם חילל מחולל בדיעבד עי"ש. וכ"כ המרכבת המשנה שם. וכן נהגו בצפת ובירושלים לחלל על קמח וכפי שנביא לקמן.

והראב"ד בפ"ב ה"ב כתב: תמה אני אם אמרו הגאונים שיפדה מעשר שני אפילו בזה"ז פירות על פירות אלא במעשר שני של ח"ל שעשאו כדמאי ע"כ. וכ"כ עוד בפ"ד ה"ב שאם חילל פירות על פירות - הראשונים לא יצאו לחולין ויעלו גם הם, ולעולם פירות הראשונים של מעשר אינם מתחללין אלא על הכסף ואפילו דיעבד, משמעתא דמסכת סוכה פרק לולב הגזול [מ"א ע"א]. ופרי שני נמי דיעבד אין לכתחלה לא אלא בדמאי דמחלל לכתחלה ע"כ.

והר"י קורקוס והכס"מ כתבו שמה שכתב הראב"ד שרבינו תלה זה בדברי הגאונים אין נראה כן מדברי רבינו, שלא כתב בשם הגאונים אלא שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה פודה ע"כ. אולם מדברי הרמב"ם שכתב הורו הגאונים וכו', 'וכן' אם חילל וכו' 'כפדיון נטעי רבעי' וכו' - נראה שגם הוראה זו היא מהגאונים, וכפי שהבין הראב"ד. ואכן מצאנו כן בדברי הגאונים לענין נטע רבעי, וכפי שהביא בספר האשכול ח"ב עמ' 24 בשם 'וכתב גאון' [ועי"ש בהערה ה' עוד מקורות שהביאו דין זה בשם הגאונים] שאומר

תיחול קדושתיה דהאי פרדיסא על הלין ׳חיטי או שערי׳ וכו׳ וקלי להון להני חיטי ושדי להון וכו׳ עי״ש. ומבואר שמחללין נטע רבעי [שדינו כמעשר שני] על פירות. אלא שהראב״ד הרגיש בזה וכתב שהם דיברו על חו״ל שדינו כדמאי ולא על א״י, וע״כ אין ראיה מדבריהם לא״י דמהני. וראיה לזה מדברי הריטב״א, שבחידושיו לסוכה מ״א ע״א ס״ל שאין מחללין על פירות וכפי שנביא לקמן. אולם בתשובה סי׳ קמ״ה העתיק את דברי הגאון הנ״ל וסיים: זה מצאנו לגאונים ז״ל שהיו נוהגין לעשות, ואע״פ שיש דברים בזה שלא מצאנו להם שורש מן הגמרא אנו מנהיגין כמותן, כי אולי דבריהם קבלה. ומיהו מי שאין לו חטי או שעורים פודה על שוה פרוטה וישחקנו ויזרנו לרוח או יטילנו לנהר עי״ש. וכדי שלא יסתור דבריו צריכים לומר שדברי הגאונים הם בחו״ל, והריטב״א בסוכה מ״א מיירי מעיקר הדין בא״י.

וגדולי האחרונים נשאו ונתנו בדברי הרמב״ם, ובאמת שפשטות הסוגיות ודברי חז״ל מראים כדעת הראב״ד, וכ״ד רוב הראשונים, וכפי שנבאר בס״ד.

הראיות שהביאו לסברת הרמב״ם ודחייתם

הכס״מ בפ״ד ה״ב כתב שיש להביא ראיה לדברי רבינו ממה ששנינו במסכת טבול יום פ״ד מ״ה בראשונה היו אומרים מחללין על פירות ע״ה חזרו לומר אף על מעותיו. וכן פירשה רבינו דמיירי בפירות לחלל על פירות דסתם חילול הכי משמע ע״כ. אולם כבר כתב מהר״י קורקוס שם[א] שלדעת הראב״ד צריכין אנו לפרשה ׳במעות׳ שחלל עליהם הפירות ורוצה לחזור ולחלל הפירות על פירות וכן פירשה שם רבינו שמשון ע״כ. ויש להוסיף שאין זה דוחק, שכבר הגמ׳ בסוכה מ״א ע״א [שהביא הראב״ד הנ״ל] אמרה כן בפשיטות על הברייתא שהביא שם אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין וכו׳, שאין הכונה ל׳פירות׳ מעשר אלא ׳לדמי׳ מעשר, דפירות אין מתחללין אלא בכסף, וא״כ ה״ה על משנה זו יש לומר כן.

עוד ראיה הביאו הר״י קורקוס והכס״מ והרדב״ז מדברי הירושלמי פ״ד ממעשר שני ה״א שאמרו שם אין פודין מעשר שני אלא במין על מינו דלא כן מה נן אמרינן פודין מן השעורין על חטין ומן חטין על שעורין [בתמיה, דפשיטא שלא פודים על שאינו מינו] לכן צריכה אפילו מן האגרו על שמתית ע״כ. פי׳ אגרו ושמתית שני מיני חטין הן אחד רע ואחד יפה [שאין מחללין], וראיה שמחללים על פירות. והראב״ד שם כבר כתב שמה שהקפידו על מינו אינו אלא בדמאי וטעם ההקפדה הזאת לפי שהתורה אמרה על כסף והוא מחלל על פירות כשיחלל חטים על חטים לא יראה שיצא מעשר שני לחולין בפדיון אלא יאמרו הם הראשונים ע״כ, והסכים לדבריו הרש״ס בפירושו שם. והכס״מ שם כתב על דברי הראב״ד שדוחק שלדמאי קראו מעשר שני סתם עי״ש[ב].

א. שהוא מקור דברי הכס״מ שם ובמקומות רבים בסדר זרעים, אף במקומות שכותב הכס״מ דבריו בסתמא.

ב. ומה שהוסיף הכס״מ להקשות שאם הקפידו על דמאי למה לא הקפידו על הודאי ע״כ - כבר תמהו על

אולם הר״ש ליברמן בספרו ׳על הירושלמי׳ עמ׳ 27 [ובתוספתא כפשוטה עמ׳ 751] פירש ירושלמי זה בדרך אחרת לגמרי, שבתחלה כתב שהפירוש של המפרשים בירושלמי צ״ע, שהרי ׳בסברא׳ יותר נראה שמועיל חילול על שאינו מינו מאשר על מינו, ומה הלשון אומרת ׳דלא כן מה נן אמרין׳ כאילו זה דבר שאינו יכול לעלות על הדעת. ולכן פירש שהירושלמי כיון לתוספתא מעשר שני פ״ג ה״א, וז״ל פודין מעשר שני כשער הזול כמו שחנוני לוקח ולא כמות שמוכר. רשב״א אומר כמות שחנוני לוקח ׳מאותו המין׳ ע״כ. והיא היא הבריתא שמבין הירושלמי תני אין פודין מעשר שני אלא ׳במין על מינו׳, והיינו שאע״פ שיכול לפדות מע״ש כשער הזול, בכ״ז הוא צריך לפדות רק לפי מחיר אותו המין. וע״ז שואל הירושלמי איך יכול לעלות על הדעת שפודה חטין ע״פ המחיר של שעורים [דפשיטא שלא שייך כן, ומה צריך לומר זאת], ומשיב שמותר לפדות כשער הזול של חיטים ולא למחיר של חטה זולה [אגרו על שמתית וכדומה], ואין זה ענין לחלול מעשר שני על פירות עכת״ד. וא״כ גם מירושלמי זה אין ראיה לדברי הרמב״ם, או כפירוש הראב״ד או כפירוש הר״ש ליברמן.

ובספר טל אורות חיו״ד סי׳ א׳ האריך בענין זה, וכתב להביא ראיה לרמב״ם מתוספתא דשביעית פ״ז ה״ג דאיתא שם שביעית מתחללת על הכל ומעשר שני אין מתחלל אלא ׳באותו מין בלבד׳ ע״כ, ומבואר דשרי לחלל על פירות, עכ״פ מאותו המין. אלא שכתב שלדברי הראב״ד אפשר לפרש על דמאי. **אולם** אדרבה מכאן נראה ראיה לדברי הראב״ד, דבכתי״ו וכתי״ע שם איתא ומעשר שני אין מתחלל ׳אלא על מעות בלבד׳ - עי׳ בתוספתא כפשוטה שם. ויש להוסיף שכלשון זו כ״ה להדיא גם בתוספתא במעשר שני פ״ב ה״ח [שהביא הרדב״ז בפ״ד ממעשר שני ה״ב כראיה לדברי הראב״ד]: הקדש מתחלל על הכל מעשר שני אין מתחלל אלא על מעות בלבד ע״כ [והובא בלשון זה גם בפירוש **רבינו מיוחס** לויקרא כ״ז כ״ז], ושם גירסא זו מצויה גם בדפוסים, וזו ראיה שהיא הגירסא הנכונה גם בתוספתא בשביעית, וא״כ זו ראיה גדולה ומפורשת לדעת הראב״ד.

והרדב״ז והטל אורות הביאו ראיה לרמב״ם מתוספתא מעשר שני פ״ד ה״ב מערימין על מעשר שני לפוטרו מן החומש וכו׳ א״ר יהושע בן קרחה בראשונה היו עושין כך משרבו הרמאין אומר אדם לחבירו הרי הפירות האלו נתונים לך במתנה וחוזר ואומר הרי הם מחוללין על ׳פירות׳ שיש לי בבית ע״כ, הרי לך בהדיא שמחללין פירות על פירות עכ״ד הרדב״ז. והטל אורות הוסיף שהיא ראיה שאין עליה תשובה, ואדרבה תמהני איך אישתמיט תוספתא זאת מכל הני רבוותא ובפרט להראב״ד שהוא תמוה מאוד עי״ש. **אולם** החס״ד שם הגיה בפשיטות שצ״ל על ׳מעות׳, וכתב בתוספתא כפשוטה שכ״ה בקטעי גניזה, וכ״ה הנכון ושכ״ה במשנה פ״ד מ״ה עי״ש. וא״כ גם מתוספתא זו אין ראיה לרמב״ם. **ומעתה** מה שכתב הרדב״ז מכח ראיה זו שצ״ל שיש מחלוקת תנאים האם מחללים פירות על פירות, והרמב״ם סמך על התוספתא הנ״ל, ואין להקשות עליו ממקומות

קושייתו בהגהות חק נתן שם, וכן המרכה״מ בפ״י ממאכ״ס הי״ז, שהרי לפי הראב״ד בודאי כלל לא מהני לחלל על פירות עי״ש.

אחרים עי״ש - אין שום הכרח לומר כן, דהא לא מצאנו שום מקום מפורש וברור שמחללים פירות על פירות, ואדרבה מצאנו מקומות מפורשים להדיא להיפך וכמו שנביא לקמן בס״ד.

הראיות שהביאו לדברי הראב״ד

הראב״ד גופיה הביא ראיה לדבריו **מהגמ׳ בסוכה מ״א ע״א** שהביאה ברייתא אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין על בהמה חיה ועוף, ואמרה הגמ׳ דע״כ ׳דמי׳ שביעית קאמר, דאלת״ה מעשר מעשר ממש והכתיב וצרת הכסף בידך, אלא ׳דמי׳ מעשר ה״נ דמי שביעית עי״ש. הרי שפשוט לגמ׳ שאין מעשר מתחלל על בהמה משום וצרת ׳הכסף׳. וכבר כתב הר״י קורקוס שם שכן מתבאר להדיא מדברי **רש״י** שם שכתב: דאין מתחלל אלא על המטבע דבר שיש עליו צורה ע״כ. ומבואר דאתי למעוטי כל דבר שאינו מטבע. ובספר טל אורות שם הוסיף שכן מתבאר מדברי **הריטב״א** שם שכתב: והא כתיב בפדיון מעשר וצרת הכסף שאין פודין אותו אלא על מטבע שיש עליו צורה חשובה שהיא יוצאת עי״ש. ויש להוסיף שכן פירש **ר״ח** שם, וז״ל וכי מעשר שני מתחלל בבהמה והלא אינו מתחלל אלא בכסף שיש עליו צורה אלא בדמי מעשר שני ע״כ. וכבר כתב הר״י קורקוס שפשט הסוגיא הנ״ל היא כדברי הראב״ד, וכתב הוא לדחוק לדעת הרמב״ם דשאני חיה ועוף מפירות, דחיה ועוף יש לו לחוש שמא ימותו או יפסידו שקרובין הם למיתה ולהפסד ונמצא מאבד המעשר. ומה שאמרו והכתיב וצרת הכסף בידך לא שיהא צריך כסף דוקא אלא ה״ק כיון שהתורה הקפידה שיחלל על כסף אף אם נרבה פירות אין להרבות חיה ועוף כלל דאף שחוטין קרובין להפסד. או אפשר דמחיים לחוד פריך שקרובין למיתה אבל שחוטים הרי הם כפירות ע״כ. וכבר כתב הוא ז״ל שדוחק הוא, וכפי שיראה המעיין. והכס״מ כתב שאין כונת הגמ׳ שיהא כסף דוקא אלא למעוטי שלא יחלל על שאינו מינו עי״ש. וגם זה דוחק שהעיקר חסר מהספר. והרדב״ז כתב שמחלוקת תנאים יש בזה עי״ש, וכבר כתבנו לעיל בזה. וע״כ נראה שפשט סוגיא זו, וכפי שפירשוה הראשונים הנ״ל, שאין מחללין פירות על פירות אלא על מטבע.

הרדב״ז הביא ראיה לראב״ד מדברי **התוספתא במעשר שני פ״ב ה״ח**: הקדש מתחלל על הכל מעשר שני אין מתחלל אלא על מעות בלבד ע״כ. והדברים מפורשים. וע״ע לעיל מה שהבאנו מהתוספתא דשביעית ומה שכתבנו בזה.

עוד הביא הרדב״ז **מהתוספתא במעשר שני פ״ב ה״ז**: אף בדמאי מחללין אוכלין על אוכלין ע״כ. משמע דבשל ודאי אין מחללין אותו אוכלין על אוכלין עכ״ד. והחס״ד שם כתב שלרמב״ם צריך לגרוס ׳בודאי׳ עי״ש. אולם לא מצאנו גירסא כזו בכתבי היד, ובפרט שמפורש במקומות אחרים בתוספתא שאין מעשר מתחלל על פירות וכנ״ל.

ובספרי פרשת ראה פיסקא ק״ז איתא ונתת בכסף מלמד שאינו מתחלל אלא על הכסף ע״כ. וכתב בפירוש תולדות אדם [לבעל המרכבת המשנה ׳על המכילתא׳] שריהטא דברייתא מסייעתא לראב״ד עי״ש. וכן מתבאר מפירוש **ר׳ הלל** שם שכתב: משמע בכסף ׳ולא בדבר אחר׳ עי״ש. הרי שמיעט כל דבר שאינו כסף.

הראשונים שסוברים כדעת הראב"ד

לעיל הבאנו שדעת ר"ח, רש"י, ריטב"א, ר' מיוחס ור' הלל כדעת הראב"ד. ויש להוסיף שכן מתבאר מדברי **הרמב"ן** ר"פ כי תבא שכתב שמע"ש אין מחללין אותו חוץ לירושלים אלא על כסף צורה עי"ש. וכ"כ יותר להדיא בחידושיו לב"מ מ"ד ע"א גבי פולסא, וז"ל ומפני שאין צורתו חשובה ואינו שוה אלא ככסף שאינו טבוע חשיב כפירות ואין מחללין עליו מעשר שני, דבעינן דבר שיש עליו צורה כלומר שתהא צורתו חשובה ויוצאה למקח וממכר מפני צורת מטבע שבה עי"ש. הרי שכתב שאין מחללין על 'פירות' משום שצריך דבר שיוצא במקח וממכר. וכ"ה **בהלכות א"י המיוחס לטור**[ג] הלכות חלה אות י"ב שכתב ולענין מעשר פודים אותו בכסף ודוקא חוץ לירושלים עי"ש. ובספר מקדש דוד מעשר שני סי' ח' אות א' הוכיח מדברי **התוס'** בבכורות ל' ע"א דס"ל כראב"ד עי"ש.

והמאירי בסוכה מ' ע"ב כתב: היו בידו מעות של מעשר שני שכבר חלל את המעשר עליהם אין מחללין אותם על בהמה חיה ועוף חיין וכו', אבל מחללם הוא על השחוטים וכו', הא מעשר שני עצמו אינו מתחלל אלא בכסף שיש בו צורה כמו שהתבאר במקומו מדכתיב וצרת הכסף בידך עי"ש. הרי שכתב כפשט הסוגיא וכראב"ד. אולם בקידושין ה' ע"א כתב כרמב"ם, וז"ל הקדש ומעשר שני שבאו לפדותם פודין אותם על הכסף. ואע"פ שפירות מעשר שני איפשר לחללם על פירות אחרים ממינם כמו שיתבאר במקומו מכל מקום עיקר הפדיון בכסף שהרי במעשר נאמר וצרת הכסף בידך עי"ש. ואין לדעת מה דעתו העיקרית בזה.

דעת האחרונים בענין זה

רוב גדולי האחרונים כתבו כדעת הרמב"ם, וחלקם אף העידו שכך נוהגים. כ"ה בחידושי דינים מרבני ירושלים משנת רס"ט שנדפס בסוף ספר חיים וחסד, אות ס"ט, וז"ל זה סדר המעשר בירושלים וכו', ואח"כ יקח פרוטה או שוה פרוטה מפירות שיגמרו מלאכתן ויאמר וכו' אני פודהו בפרוטה זו או בשוה פרוטה זו ויקברנה. וי"א שצריך לומר לשון חילול דלא שייך פדייה אלא במי שפודה המעשר לאכול בירושלים עי"ש. וכ"כ הרדב"ז בח"ב סי' תשל"א, שנשאל על סדר תרו"מ בירושלים, כתב בתוך הדברים: ופודהו בשוה פרוטה או בפירות אחרים ממינן בשוה פרוטה ומוליך אותו לים הגדול או משליך אותם לאיבוד עי"ש. וכ"פ השו"ע בסי' של"א סעיף קל"ח. וכ"כ הב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' ד' עי"ש. וכ"כ בפשיטות בספר כסא אליהו בסוף סי' של"א עי"ש. וע"ע בארץ חיים [סתהון] סי' של"א סקל"ג.

אולם נראה שאין זה המנהג הקדום בא"י לחלל על פירות, ואדרבה המנהג הקדום היה לחלל על מטבע, וכפי שמתבאר מדברי הכפתור ופרח פרק מ' שהביא את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ולאחר מכן הביא ראיה לזה וראיה לזה, ובסוף הפרק סיים בזה"ל

ג. ואינם לר' יעקב בעל הטורים - עי' מש"כ אפרים קופפר ב'קבץ על יד' י"ז עמ' 203 והלאה.

ומנהגנו היום בארץ הצבי לייחד בתיבה או בכיס חתיכה אחת כסף ממטבע היוצא ונחלל על שוה פרוטה ממנה, וכשאנו אומדים שהיא כבר טענה משאה נקח לה פרוטה ונחלל החתיכה ההיא עליה ונשליכה באחת הבורות לאבוד, ועתה תצא החתיכה לחולין והפרוטה תהיה פדיון המעשר, עוד נחזיר החתיכה למקומה וחוזר חלילה לעולם עי״ש. הרי שהמנהג בפועל היה לפדות בכסף, ורק בתקופה מאוחרת יותר, כשפשטו הוראות הרמב״ם, החלו לנהוג כמותו ולחלל על פירות.

ואכן כמה אחרונים לא קיבלו את המנהג כדעת הרמב״ם ובזה ופסקו כדעת הראב״ד. **הרש״ם** במעשר שני פ״ד ה״א [דף ס״ג ע״א] נקט כדעת הראב״ד. וכן **ר׳ יהוסף אשכנזי** המובא בשו״ת ר׳ בצלאל אשכנזי סי׳ ב׳ הביא שבצפת נוהגים לפדות על קמח, ותמה על זה שהרי אין פודין בפירות [וכבר הקשה הטל אורות על דבריו שלא זכר מדברי הרמב״ם הנ״ל] עי״ש. וכן **רבינו האר״י** בשער המצות פרשת וילך כתב: הפודין מעשר שני זה על מעט קמח וכיוצא בזה הוא אסור לפי שאין מחללין פירות על פירות ע״כ. והביאו **הכה״ח** באו״ח סי׳ ק״ע אות נ״א וכתב שכן יש לנהוג בדבר שהוא ודאי חייב במעשרות, אבל בדבר שהוא ספק אם חייב נראה דיש להקל עי״ש. וכ״ד **הגר״א** ביו״ד סי׳ של״א ס״ק כ״ד שכתב על דברי הראב״ד ש׳דבריו נראין׳ עי״ש. ועל פיו החמיר **החזו״א** בדמאי סי׳ ג׳ סוף סק״י עי״ש. וכ״פ **הערוך השולחן** העתיד מעשר שני סי׳ ק״ל ס״ג עי״ש.

וספר חרדים במצות התלויות בארץ פ״א ה״ט הביא את מחלוקת הרמב״ם והראב״ד ולא הכריע עי״ש.

חילול על פירות טמאים

ויש להוסיף שרוב הפירות בזמננו עוברים שטיפה לפני שמגיעים אלינו, והוכשרו לקבל טומאה, ואנו טמאים ומטמאים את הפירות, ובאנו למחלוקת האחרונים האם מותר לחלל על פירות טמאים.

הרב יהוסף אשכנזי בתשובתו שם כתב שהמחללים על קמח טועים בעוד טעות [מלבד מה שאין מחללים פירות על פירות], כי רוב הקמח טמא, שבאו עליו מים כי כן מנהג הארץ ללתות את החטים, ולא קנה המעשר, דהא אפילו בקונה פירות שאינם יכולים להגיע לירושלים תנן לא קנה מעשר מכ״ש זה שטמא מתחילתו ע״כ. והחזו״א בדמאי סי׳ ג׳ אות י׳ הביא מדברי התוספתא מעשר שני פ״א הט״ו [שהובאה בראשונים במעשר שני פ״א מ״ו ובתוס׳ בקידושין נ״ו ע״א] גבי הלוקח במעות מעשר: אם היו פירות טמאין בין בשוגג בין במזיד יחזרו דמים למקומן ע״כ. וה״ה לפודה בפירות לדעת הרמב״ם, שאפילו בדיעבד לא מהני.

ובספר מקדש דוד מעשר שני סי׳ ח׳ אותיות ב׳-ג׳ כתב ליישב את קושית הרי״א הנ״ל, שלדעת הרמב״ם שפירות מתחללין על הפירות אין זה משום לקוח בכסף מע״ש, ויכול לחזור ולפדותן ולא שייך בהם דין דפירות שא״א להגיע לירושלים דזהו בלקוח ע״כ. ולפ״ז מיושבת גם הקושיא מהתוספתא הנ״ל, דשאני הכא שאין זה ׳לוקח׳ אלא

׳פודה׳, ובפודה לא נאמר איסור זה. **אולם** עדיין אינו מובן מדוע שיהיה אפשר לפדות על פירות טמאים, ומה המקור לזה שאם הוא בגדר ׳פדיון׳ אין את האיסור של פירות טמאים. דמה שהתוספתא אמרה רק לוקח זה משום שהוכחנו לעיל בכמה ראיות מדברי התוספתא דלא ס״ל כלל שאפשר לפדות בפירות, ולכן לא נקטו דוגמא זו, אבל לעולם אימא לך דאף לפי הרמב״ם שאפשר לפדות בפירות - זה רק בטהורים, דומיא דלוקח.

והרב משה רוזנטל ב׳כרם ציון׳ ח״ד עמ׳ רט״ז אות ו׳ כתב גם חילוק זה, והביא ראיה מדברי הירושלמי מעשר שני פ״א ה״א דמהני לחלל מעשר שני על מעות של נסך או נוי ע״ז והפירות יוצאין לחולין אע״פ שהמעות אסורים בהנאה וכפי שביאר הגר״א שם, וה״ה לפירות טמאים עכת״ד.

אולם, גירסתנו היא מעות של ׳סכנה׳, ופירש הרש״ס דהיינו מטבע שפסלתו מלכות ויש סכנה להוציאו ולהשתמש בו. ומיירי בזה״ז שהכסף שפודים בו משליכים אותו לים המלח הילכך כך הוא חלול על כסף של סכנה כמו כסף היוצא עי״ש, ולכן מהני הפדיון, אבל אין מכאן ראיה לפירות טמאים דמהני.

עוד כתב הרב רוזנטל שם להוכיח דמהני לחלל על פירות טמאים, מהא דכתב הרמב״ם בהלכות מא״ס שלאחר שמחלל על חטין ושעורים שורף אותם כדי שלא יהיה תקלה לאחרים. וכתב הגר״א בביאורו לשו״ע בסי׳ של״א ס״ק ר״ב דהיינו אם נטמאו כמו תרומה טמאה ע״כ. וכתב הרב רוזנטל דע״כ מיירי שכבר היו טמאים לפני החילול, דדוחק לומר שרק אם היו טהורים לפני כן ונטמאו לאחר מכן מיירי, וע״כ שמותר לחלל על פירות טמאים עי״ש. וכ״כ בשו״ת מנחת יצחק ח״ה סי׳ ס״ו עי״ש. אולם אין זו הוכחה, דהא בלא״ה הרמב״ם והשו״ע סתמו ולא כתבו כלל דמיירי בנטמאו הפירות, אלא שאנו עושים אוקימתא בדבריהם, ואם כן אפשר בהחלט לומר דמיירו שנטמאו לאחר מכן, ודוק היטב.

וא״כ אין לנו הכרעה ברורה בענין זה האם ניתן לחלל על פירות טמאים או לא. וכיון שרוב הפירות בימינו טמאים עדיף להימנע ממחלוקת זו ולא לחלל על פירות.

הנראה למעשה בענין זה

ועל כן נראה שיש להחמיר בענין זה ולחלל על מטבע ולא על פרי, דהא כך פשטות דברי חז״ל בכמה דוכתי שהבאנו, וכך דעת רוב הראשונים, וגם רבינו האר״י והגר״א החמירו בזה [אם כי ודאי שאין דברי רבינו האר״י אמורים לפי הסוד, אלא כך סבירא ליה על דרך הפשט], ובנקל אפשר לפדות על מטבע. וע״כ אין טעם להכניס עצמו למחלוקת הנ״ל בכדי, אלא יחלל על מטבע ותו לא מידי.

חילול מעות על פירות

אלא שיש לברר האם ניתן לחלל את המעות שהצטברו על פרי ששוה פרוטה או לא.

כתב הרמב״ם בפ״ד מהלכות מעשר שני ה״ו: אין ׳מחללין׳ מעות מעשר על הפירות ואם

חילל יעלו הפירות ויאכלו בירושלים ע״כ. ומקור הדברים ציין הרדב״ז שם לירושלמי מעשר שני פ״א סוף ה״ג אמר ר׳ חגי מתניתא אמרה כן שאין מחללים מעות על הפירות בריחוק מקום. אמרה קומי ר׳ אבינא וקלסיה. תני בן ביבי ונתת בכסף בריחוק מקום אתה פודהו ואי אתה פודהו בקירוב מקום ונתת הכסף בקירוב מקום אתה מחללו ואי אתה מחללו בריחוק מקום ע״כ. ובפ״ז הט״ו גבי ׳הלוקח׳ פירות חוץ לירושלים בכסף מעשר כתב הרמב״ם שבמזיד יעלו הפירות ויאכלו בירושלים, ׳ואם אין מקדש יניחם עד שירקבו׳ עי״ש. ומקור הדברים לגבי לוקח הוא במשנה במעשר שני פ״א מ״ה עי״ש. ומבואר שלכתחלה אין לחלל מעות על פירות. אולם בדורות האחרונים נהגו לחלל מעות על פירות, וכפי שמתבאר מדברי הלק״ט ח״א סי׳ קל״ט שכתב: ואח״כ ברכו להפריש מעשר שני והרי הוא מחולל על חלק א׳ מארבעים במיידי״ של כסף טבוע שיש לי בכיסי ואני פודה אותו חלק במעט קמח שאשליך לאש עי״ש, וכ״כ עוד. ולזה אפשר לומר כפי שכתב בשו״ת מנחת יצחק ח״ה סי׳ ס״ו עפ״י דברי השו״ע בסי׳ של״א סעיף קל״ח לגבי כמה דברים שיש להקפיד בפדיון מעשר שני דאפשר שאין דברים אלו אמורים אלא בזמן שבית המקדש קיים, אבל עכשיו שאין מעשר שני נאכל אין להקפיד בכך עי״ש, וה״ה לענין חילול מעות על פירות - כיון שבדיעבד נפדה, בזה״ז עושים כן לכתחלה.

אולם הקושי הגדול בדעת הרמב״ם הוא מה דאיתא **בירושלמי** שם: מעות על הפירות דברי הכל [ב״ש וב״ה] לא קדשו והתנינן אם אין מקדש ירקבו. תיפתר שהקדישן בשעת מקדש וחרב המקדש ע״כ. ומבואר להדיא שהמשנה שאמרה ירקבו לא מיירי בזה״ז, ודלא כמו שפסק הרמב״ם. וירושלמי זה הביא **התום׳ שאנץ** שהובא בשטמ״ק ב״מ נ״ה ע״ב, וז״ל דבזמן הזה אין לו כח ליתפס על מעות כדאמר בירושלמי הרוצה לחלל מעות על הפירות בזמן הזה בין אלו בין אלו קדשו כדברי בית שמאי ובית הלל אומרים מעות כמו שהן ופירות כמו שהן ופריך עלה מההיא דאם אין מקדש ירקבו ומשני תפתר שהקדישו בשעת המקדש וחרב המקדש וכו׳. [וטעמא דמילתא] משום דהוה להו כבהמה טמאה עבדים וקרקעות הואיל ואין ראויין ליאכל בירושלם בזמן הזה או משום דלא קדשה לעתיד לבא או משום דאין מזבח עי״ש. וכן הביא **הסמ״ג** בסוף עשה קל״ו וז״ל שנינו בפ״ק דמעשר שני הלוקח פירות חוץ לירושלים בכסף מעשר וכו׳, במזיד יעלו הפירות ויאכלו בירושלים, ואם אין מקדש יניחם עד שירקבו וכו׳. בירושלמי מעמידה במסכת מעשר שני כשהקדישה בשעת המקדש וחרב המקדש, אבל המחלל מעות על הפירות בזמן הזה הואיל ואין נאכלים אמרי בית הלל דלא חילל ע״כ. והאחרונים טרחו ליישב את דברי הרמב״ם שלא פסק כירושלמי זה - עי׳ בחידושי ר׳ מאיר שמחה ב״מ מ״ד ע״ב שכתב שהבבלי לא ס״ל כהירושלמי. ועי׳ בביאור ההלכה פ״ב ה״ג שכתב שהירושלמי ס״ל קדושה ראשונה לא קידשה, אולם הרמב״ם סובר שקידשה אלא שאין מזבח, ואפשר לבנות מזבח ולכן מהני בדיעבד עי״ש. אולם צ״ע, דהא עד שיבנה מזבח ויטהר הפירות ירקבו מאליהם, וא״כ חשיב כאינו יכול לבנות מזבח. וע״ע בחזו״א דמאי סי׳ ג׳ אות י׳ מה שכתב בזה.

חילול מעות על מעות

כתב הרמב״ם בפ״ד מהלכות מעשר שני ה״ה: אין מחללין מעות מעשר שני על מעות

אחרות וכו', ואם עבר וחילל הרי אלו מחוללין. ובה"ז כתב בשעת הדחק מותר לחלל מעות הכסף על של נחושת עי"ש. וכתב בספר דרך אמונה שם ס"ק ל"ו [עפ"י החזו"א בדמאי סי' ג' אות י'] בזה"ל ובזה"ז דמעות מע"ש משליכין לים שלא יבא לידי תקלה מותר לחלל כסף על נחשת כדין שעת הדחק בסמוך ה"ז. ובזמנינו שאין לנו מטבע כסף וכל המטבעות הם כמו נחשת על נחשת מ"מ מותר לחלל את המטבע הגדולה על מטבע יותר קטנה אע"ג שאין מחללין נחשת על נחשת אפי' מדוחק כנ"ל כיון דבדיעבד מחולל כאן שיש הפסד מרובה הוי כדיעבד ועוד שבזה"ז שמחללין שוה מנה על פרוטה ל"ש חומרות אלו עי"ש. וכבר נהגו כן בזמנו של הכפתור ופרח, וכפי שכתב בסוף פרק מ', וז"ל ומנהגנו היום בארץ הצבי לייחד בתיבה או בכיס חתיכה אחת כסף ממטבע היוצא ונחלל על שוה פרוטה ממנה, וכשאנו אומדים שהיא כבר טענה משאה נקח לה פרוטה ונחלל החתיכה ההיא עליה ונשליכה באחת הבורות לאבוד, ועתה תצא החתיכה לחולין והפרוטה תהיה פדיון המעשר, עוד נחזיר החתיכה למקומה וחוזר חלילה לעולם עי"ש.

הנראה למעשה בענין זה

ונראה שלמעשה עדיף לחלל מעות על מעות ולא מעות על פירות, שהרי לכתחלה מעיקר הדין שניהם אסורים, ובדיעבד לדעת הרמב"ם שניהם מותרים, אולם מעות על פירות לדעת הירושלמי והר"ש והסמ"ג אסור אפילו בדיעבד בזה"ז, ולכן עדיף לחלל את המעות שהצטברו על מטבע ממש.

סיכום

הדרך הנכונה בזמננו בענין חילול מעשר שני היא לחלל את הפירות על מטבע [ולא על פרי, שיש ראיות רבות מדברי חז"ל דלא מהני], וכשהמטבע מתמלא לחלל אותו על מטבע בשווי פרוטה ולאבד את המטבע וחוזר חלילה [ולא לחלל את המעות על פרי, שלדעת הירושלמי ועוד ראשונים אינו מועיל בזמננו אפילו בדיעבד].

קא. האם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא

פורסם בירחון 'האוצר' סיון תשפ"ג, וכאן בשינויים עפ"י תגובתו של הרב שמואל עדס בירחון 'האוצר' אב תשפ"ג ותשובותי בהערות שם.

מאמר זה נכתב ונערך לע"נ סבתי שרה בת אסתר שנלב"ע בד' בסיון תשפ"ב תנצב"ה

בירור בדברי הראשונים שנראה מדבריהם 'שמותר' לאונן לקיים מצוות אם ירצה

במשנה בברכות ריש פ"ג [י"ז ע"ב] איתא מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה. ופרש"י לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו והויא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה ע"כ. וכטעם זה כתב הרמב"ם בפ"ד מק"ש ה"ג שכתב מפני שאין דעתו פנויה לקרות ע"כ. וכ"ה במדרש רבה ריש פרשת וילך: הלכה אדם מישראל שמתו מוטל לפניו מהו שיהא מותר לו להתפלל, כך שנו חכמים מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפלה. ולמה למדונו רבותינו כן כיון שרואה צרתו לפניו דעתו מובלגת ע"כ.

וכתב הרמב"ם בפ"ד ה"ז: כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו ע"כ. וכתב הב"י בסי' ע' בשם מהר"י אבוהב שדברי הרמב"ם אלו הם גם על אונן, שאם רצה להחמיר לקרות יכול, דומיא דחתן עי"ש.

בירור דעת רש"י

בגמ' בברכות שם הובאה ברייתא שמי שמתו מוטל בפניו וכו' ואינו מברך ואינו מזמן ואין מברכין ואין מזמנין עליו ופטור מק"ש וכו' ומכל מצוות האמורות בתורה עי"ש. ופירש"י אינו 'צריך' לברך ברכת המוציא, אינו 'צריך' לברך בהמ"ז עי"ש. וכן העתיקו הר"י מלוניל, ההשלמה, המאורות והמאירי עי"ש. ודייקו התוס' והרא"ש ועוד ראשונים מדברי רש"י [והראשונים הנ"ל] שאם רוצה לברך יכול. אולם הקשו עליו מדברי הירושלמי, דאיתא שם להדיא תני אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו. ועיין בפנ"י שם מה שכתב בדרך פלפול שרש"י כתב כן להו"א, אבל למסקנא יתכן שהוא מודה שאינו רשאי לברך עי"ש.

והנה מתחלה חשבתי שאין דיוקם של התוס' וסיעתם בדעת רש"י מוכרח, דמצאנו לשון 'אין צריך' שמשמעו שכיון שאין צריך אז אסור, וכפי שכתבו הפוסקים בכמה

מקומות, וכפי שהאריך השד"ח בח"א מערכת א' אות פ"ג. אולם כבר כתב לנכון השד"ח שם שבנידון דידן א"א לפרש כן, משום שאם כן - לא היה צריך רש"י לפרש מידי, דמלשון אין מברכין מובן דאינו רשאי עי"ש. וא"כ דברי התוס' בדעת רש"י מוכרחים.

אולם עדיין א"א לומר שדעת רש"י 'למעשה' שרשאי להחמיר ולברך, דהשה"ל בהלכות שמחות סי' ה' כתב בשם רש"י עוד הוספה שבה כתוב להדיא שאין להחמיר, וז"ל ועוד נראה בעיני טעם אחר דמשום הכי לא יחמיר על עצמו לפי שאין דעתו מיושבת עליו מחמת אבלותו, ותנן אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד הראש כו', משום דתפלה בעי כוונה ואנן סהדי דלא יכול לכווני דעתיה, וה"ה לק"ש ולשאר המצות לא יחמיר. ועוד מפני שאינו נראה כאבל. **וגם רבינו שלמה ז"ל פי' בפרק מי שמתו שלפיכך פטור לפי שאין דעתו מיושבת עליו ונראה כברכה לבטלה. ועוד דאם בא לברך נראה כמי ששכח צערו והוה ליה כלועג לרש. כל זה פירש רבינו שלמה זצ"ל** ע"כ [וכ"כ גם בסי' ו' בשם רש"י]. וכן הביא בספר הנר בברכות י"ז ע"ב בשם רש"י עי"ש. ובתוס' ר"י שירליאון מהדורת זק"ש על ברכות י"ז ע"ב הערה 29 הביא שכ"ה ברש"י כת"י בר"מ ופרמא עי"ש. ומפורש ברש"י לגירסא זו שאסור לו לקיים מצוות, וכפי שכתב שה"ל בהביאו את דברי רש"י הנ"ל להוכיח כן מדבריו. וא"כ יש לנו ספק בדעת רש"י למעשה האם סובר שמותר לאונן להחמיר על עצמו לקיים מצוות ולברך או לא.

בירור דעת הרמב"ם

הזכרנו לעיל שמדברי הרמב"ם בהלכות ק"ש מבואר שמותר לאונן לקרוא ק"ש אם דעתו מיושבת עליו. והב"י באו"ח סי' ע"א וביו"ד סי' שמ"א השוה את דברי הרמב"ם הנ"ל לדברי רש"י [להבנת התוס' וסיעתם] דס"ל שיכול גם לברך ברכות וכדומה כשהוא אונן עי"ש.

אולם הרדב"ז בהלכות אבל פ"ד ה"ו כתב על דברי הרמב"ם בזה"ל: ואינו מברך וכו'. ואם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו מפני כבודו של מת ואם אחרים מברכין לפניו לא יענה אמן הכי איתא בירושלמי ע"כ. הרי דס"ל שלדעת הרמב"ם אינו רשאי לברך, וכדעת הירושלמי. וכ"כ האבן האזל שם, וכתב לחלק בין ק"ש לבין ברכות, וז"ל: ואינו מברך. משמע דהרמב"ם מחלק בין ברכה לק"ש, דברכה אינו רשאי לברך כמש"כ התוס' בברכות דף י"ז ע"ב, אבל ק"ש אם יכול לכוין רשאי כמו שכתב הרמב"ם להדיא בפ"ד מהל' ק"ש הלכה ז', ולכן שינה דגבי ברכה כתב ואינו מברך ובק"ש כתב ופטור מק"ש ע"כ. ויתכן שרק בק"ש שיש בה קבלת עול מלכות שמים התירו לו לקרוא אם הוא רוצה, אבל בשאר המצוות לא. וכבר נזכרה סברא זו וחילוק זה בדברי המאמ"ר בסי' ע"א סוף סק"ד עי"ש.

וליתר ביאור אוסיף, שמדברי הרמב"ם בהלכות אבל שכתב 'אינו' מיסב ואוכל וכו' 'ואינו' מברך וכו' [שאלו הם דברי הבריתא בגמ'] מבואר שאינו 'רשאי' לברך, דומיא דאינו מיסב, וכך הם פשט הדברים, ולא כרש"י שהוסיף אינו 'צריך' לברך. ואע"פ שהרמב"ם בסה"כ העתיק את דברי הגמ' - מ"מ גם בדברי הגמ' עצמה כך המשמעות,

ובפרט לאור דברי הירושלמי, אלא שרש״י הוציא דברי הגמ׳ מפשוטם, אולם כל מי שהעתיק את דברי הגמ׳ כצורתם - סתמו כפירושו שאינו ׳רשאי׳. ומה שכתב הרמב״ם אח״כ ׳ופטור׳ מק״ש ומתפלה ומכל מצוות האמורות בתורה וכו׳ - אין ראיה שפטור ׳ורשאי׳, דאדרבה אפשר לומר שהוא בבחינה כל ׳הפטור׳ מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ואין גילוי בדברי הרמב״ם אלו שרשאי לקיים מצוות. ומאידך בהלכות ק״ש כתב הרמב״ם שפטור מק״ש משום שאין דעתו פנויה, וטעם זה כתבו גם בענין חתן, ושם אם רצה לקרות קורא, וא״כ גם באבל לטעם זה הדין כן, וע״כ חילק האבן האזל בין ק״ש לשאר המצוות.

וא״כ מה שכתב הב״י שם שלרש״י והרמב״ם רשאי להחמיר על עצמו [גם לענין שאר הברכות והמצוות], וכן נקטו האחרונים בפשיטות, וצירפו שיטתם בכמה עניינים - לפי הנ״ל אין הכרח גמור בדעתם דהכי סבירא להו, ואדרבה יש מקום גדול בדבריהם לומר דס״ל שאין להחמיר לגבי שאר המצוות והברכות וכנ״ל.

בירור דעת הר״ש, הארח״ח והריצ״ג

הר״ש בדמאי פ״א מ״ד האריך לפרש את הברייתא הנ״ל ׳אינו מברך׳ וכו׳, ואעתיק את הלשון שכתבו הראשונים בדעתו, משום שיש מקום לדון בדעתו האם ס״ל ש׳מותר׳ לו לברך או ש׳חייב׳ לברך. הריבב״ן [רבו של שה״ל] בברכות י״ז ע״ב כתב: וה״ר שמשון פירש אינו מברך ואינו מזמן - להוציא אחרים ידי חובתן, מדלא קתני פטור כדקתני בק״ש ובתפילה ע״כ. ולא ביאר האם לעצמו חייב או מותר. ובמו״ק כ״ג ע״ב כתב: אינו מברך ואינו מזמן לפטור אחרים, אבל ׳מברך ומזמן לעצמו׳, ואין אחרים מברכין ומזמנין בעבורו. והא דאמרינן בירושלמי אם רצה להחמיר אין שומעין לו מפני כבודו של מת - לא מיירי אלא בק״ש ותפלה ותפלין, וכן בתלמוד שלנו דאפילו חוץ לד״א דמת אסור - בק״ש ותפלה ותפילין איירי. כל זה פירש ה״ר שמשון ז״ל ע״כ. ומהלשון ׳מברך ומזמן׳ לא ברור האם ׳חייב׳ או ׳רשאי׳. אולם שה״ל בהלכות שמחות סי׳ ו׳ כתב: והר׳ שמשון ז״ל פי׳ אינו מברך ואינו מזמן לפטור אחרים אבל לעצמו ׳צריך׳ לברך עי״ש. וכ״כ בהגהות יד אפרים על השו״ע או״ח סי׳ קצ״ט שדעת הר״ש שיש לו ׳חיוב׳ לברך, ורק בק״ש ותפילין ׳פטור׳ עי״ש. **ופירוש** זה צ״ע, שהרי מפורש בגמ׳ שם שהעתיקה הר״ש גופיה שפטור מק״ש ותפילין ׳ומכל מצות האמורות בתורה׳. **אלא** שדברי הר״ש נאמרו על הירושלמי שאם בא ׳להחמיר׳ אין שומעין לו, וע״ז כתב שזה רק בק״ש ותפילין, אבל בשאר המצוות ׳מותר׳ להחמיר על עצמו, וברכות בכלל זה, ודוק היטב שם. ועכ״פ דעתו ודאי שבשאר המצוות והברכות ׳מותר׳ לו להחמיר ולקיימן [וזה ההיפך מדברי הרמב״ם לפירוש האבן האזל הנ״ל].

והארח״ח הלכות אבל אות י״א כתב בזה״ל ואינו מברך פי׳ שאינו צריך לברך ברכת המוציא. ולי נראה שמברך מפני שאסור לו לאכל בלא ברכה כך כתב הבעל הלכות ז״ל ע״כ. ולפ״ז ע״כ שמפרש ׳אינו מברך׳ כפירוש הר״ש הנ״ל, וכדברי שה״ל הנ״ל ש׳חייב׳ לברך.

והריצ"ג הלכות אבל עמ' מ"ז פירש את הירושלמי רק לענין תפילין, וז"ל בירושלמי אבל אסור להניח תפילין שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימים שאתה עוסק בהם בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהם במתים. תני אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין ע"כ. וכ"ה בעיטור הלכות תפילין דף ס"א ע"ג כלשון הריצ"ג.

והנה בהמשך הירושלמי שם איתא: למה מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משאו, ושם בהמשך מבואר דמיירי גם בלולב ושופר וכו', ולפי הראשונים הנ"ל צ"ע, שהרי מותר להחמיר במצוות אלו. וצ"ל שענין זה הוא נושא חדש ולא קאי על 'אם בא להחמיר', אלא על עיקר המשנה ש'פטור' מכל המצוות, וע"ז מקשה מה הטעם והנ"מ לענין לולב ושופר וכו'. אולם מותר להחמיר בשאר המצוות לדעתם.

אולם במסכת שמחות פ"י ה"א איתא להדיא שלא כדבריהם, וז"ל: אבל כל זמן שמתו מוטל עליו, פטור מקרית שמע, ומן התפילה, ומן התפילין, ומן כל מצות האמורות בתורה, ואם רצה להחמיר על עצמו הרי זה לא יחמיר מפני כבוד המת ע"כ. ובפי"ג ה"א איתא שם: המלקט עצמות והמשמר עצמות פטור מקרית שמע, ומן התפילה, ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, ואם רצה להחמיר על עצמו לא יחמיר, מפני כבוד עצמות ע"כ. הרי להדיא שהטעם של כבוד המת [וה"ה שאין לו מי שישא משאו האמור בירושלמי] נאמר לא רק על 'הפטור' משאר המצוות, אלא גם על זה 'שאין להחמיר' גם בשאר המצוות. וצריך לומר שהראשונים הנ"ל לא ראו את דברי מסכת שמחות הנ"ל, אולם אנן דחזינן לה, וגם עוד הרבה ראשונים הביאו ראיה ממסכת זו לנידון דידן, וכפי שנביא לקמן, יש לנו להכריע כמותה שלא כדברי הראשונים הנ"ל.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדברי הירושלמי ומסכת שמחות המפורשים שאונן שבא להחמיר על עצמו אינו רשאי, בין בק"ש ובין בשאר המצוות, ואין לצרף את דעת רש"י והרמב"ם מאחר שלא ברורה דעתם להתיר בשאר המצוות, וגם לא את הר"ש וסיעתו מאחר ובמסכת שמחות מפורש שלא כדבריהם.

האם הטעם העיקרי הוא משום כבוד המת או שאין מי שישא משאו

אלא שיש לדון מהו הטעם העיקרי שהאונן פטור ואסור לקיים מצוות.

בירושלמי ברכות פ"ג ה"א איתא: תני אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו. למה מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משואו. מה נפיק מביניהן היה לו מי שישא משואו, ואין תימר מפני כבודו של מת אסור, ואם תאמר מפני שאין לו מי שישא משואו הרי יש לו מי שישא משואו. והתני פטור מנטילת לולב תיפתר בחול. והתני פטור מתקיעת שופר אית לך מימר בחול, לא ביום טוב? א"ר חנינא מכיון שהוא זקוק לו להביא לו ארון ותכריכין כיי דתנינן תמן מחשיכין על התחום לפקח על עיסקי הכלה ועל עיסקי המת להביא לו ארון ותכריכין חלילים ומקוננות כמי שהוא נושא משאו ע"כ. הרי שהירושלמי לא פשט את הספק מה טעם אסור לקיים מצוות.

מנהג קצת קהלות בצרפת ואשכנז שהאונן מקיים מצוות

ובמקצת קהלות אשכנז וצרפת נהגו להקל שהאונן מקיים מצוות, ונדחקו הראשונים שבמקומם בזה. ראבי"ה בסי' נ"ח הביא את ספק הירושלמי בטעם איסור אונן, וכתב: ופליאה שנהגו העם אף בחול הולך לבית הכנסת ומתפלל בעוד שלא נקבר מתו. ונ"ל שהכא כולי עלמא מודו, אע"ג דגבי חתן פליגי רבנן ורשב"ג באם רצה לקרות, הכא אין שומעין לו מפני כבוד המת. ושמא כיון דלא איפשטא - היכא שיש לו מי שישא המשא הנהיגו שמתפללים כיון שיש קרובין שיעסקו בו ע"כ. הרי שביאר שנהגו כדעה שהאיסור הוא משום שאין לו מי שיישא, וכשיש לו הקלו בזה. ובאו"ז סוסי' תי"ז מבואר שמנהג זה הוא גם מנהג שפירא, שלאחר שהאריך [עפ"י תוס' ר"י שירליאון בברכות י"ז ע"ב] שהעיקר הוא הטעם של כבוד המת ואסור אפילו שיש מי שישא את המת כתב: מיהו בשפירא נוהגים שהולך אונן בבית הכנסת ומתפלל ע"כ. והאגודה סי' נ"א פסק למעשה כראבי"ה וז"ל וכתב רבינו אבי"ה כשיש עוסקין ומשמרין הולכין הקרובין לפני בית הכנסת ומתפללין ע"כ. וגם הר"י שירליאון בתחלת דבריו שם כתב: ותימה שעתה נוהגים לברך ברכת המוציא, ושם האריך שהעיקר שאפילו שיש לו מי שיקבור אסור משום שהעיקר הוא משום כבודו של מת עי"ש. ובתשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו סי' קי"ז הובאה תשובת ר' אליעזר בר אברהם שכתב: אחינו נדיבי טרוייש, מדוע עשיתם הדבר הזה להעביר אונן לפני התיבה בראש השנה וכו' עי"ש [ולקמן נעתיק את המשך תשובתו].

והב"י בסי' ע"א סמך על דברי ראבי"ה הנ"ל, וז"ל ולענין הלכה נראה דכיון דבירושלמי מספקא להו היכא דיש מי שישא משאו אם רשאי להחמיר על עצמו, וספיקא במידי דרבנן הוא, דהא מדאורייתא ליכא איסורא במילתא - הרוצה להחמיר על עצמו היכא שיש לו מי שישא משאו אין מוחים בידו, וזה טעם דברי ראבי"ה. וכ"ש דלהרמב"ם ורש"י ז"ל רשאי להחמיר על עצמו, וכדאי הם לסמוך עליהם שלא למחות ביד הרוצה להחמיר על עצמו היכא שיש לו מי שישא משאו מיהת ע"כ.

הראשונים שפסקו שהטעם משום כבודו של מת ושכן הוא במסכת שמחות

אולם במסכת שמחות פ"י ה"א איתא להדיא שהטעם הוא משום כבודו של מת, וז"ל ואם רצה להחמיר על עצמו הרי זה לא יחמיר מפני כבוד המת ע"כ. והובא ברבים מהראשונים, ומהם **ברמב"ן** בתוה"א בתחלת ענין מי שמתו מוטל לפניו, בפירוש **רבינו מיוחס** פרשת חיי שרה, **בספר הנר** על ברכות י"ז ע"ב [בשם הירושלמי], **בריבב"ן** ברכות י"ז ע"ב וז"ל ירושלמי תני אם רצה להחמיר על עצמו לקרות את שמע אין שומעין לו מפני כבודו של מת הואיל וכן נראה כמברך לבטלה ע"כ, וכן **בשה"ל** הלכות שמחות סי' ה' [ושם הוסיף עוד טעמים, וכפי שהעתקנו לעיל].

ובתום' ר"י שירליאון בסוף דף י"ז ע"ב, לאחר שהביא את ספקו של הירושלמי, סיים: וכן במסכת שמחות יש ברייתא שנויה כן שאם רצה להחמיר על עצמו אינו רשאי מפני כבודו של מת ע"כ. והעתיקו **האו"ז** בסי' תי"ז עי"ש. הרי שפשטו את ספק הירושלמי עפ"י מסכת שמחות. וכ"כ יותר במפורש **הרשב"א** בברכות י"ז ע"ב וז"ל ומ"מ נראה כמאן

דאמר משום כבודו של מת מדקתני בבריתא וכו'. ובהדיא קתני במסכת שמחות שאסור משום כבודו של מת עי"ש. וכ"כ **המאירי** בדף י"ח ע"א, לאחר שהביא את ספק הירושלמי, וז"ל: ובאבל רבתי פרשוה בהדיא מכבוד המת, ונסח דבריהם אבל כל זמן שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומתפלה ותפלין ומכל מצות האמורות בתורה ואם רצה להחמיר על עצמו לא יחמיר מפני כבוד המת. ושמא תאמר אם מפני כבוד לבד אף בשבת יהא אסור, הואיל ואין כאן שום טירדא על עסקיו של מת אין כאן כבוד עי"ש. וכ"כ **ר' אליעזר בר אברהם** המובא בספר בתשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו סי' קי"ז שהאריך שאין העיקר כדברי רש"י, וסיים: וכיון שהטעם הוא מפני כבודו של מת לפי מסכת שמחות ולפי הירושלמי, משמע שהיה אסור למלכיות ושופרות וזכרונות עי"ש. ובפירוש **ר' ידידיה** על מו"ק כ"ג ע"ב, לאחר שהאריך בזה, כתב: ובמסכת שמחות אשכחנא בריתא כי ההוא לישנא דתני שאם רצה להחמיר על עצמו אין רשאי מפני כבודו של מת עי"ש. וכן **הרשב"ץ** בברכות העתיק כדרכו את דברי הרשב"א עפ"י המסכת שמחות הנ"ל עי"ש. וכ"ד **הרא"ה** שם וז"ל: היה האבל בבית האסורין אעפ"י שאין בידו להתעסק בקבורתו כיון שהמת עומד ליקבר וזה ראוי להתעסק בקבורתו זה כבודו של מת שלא יסיח מי שחייב באבילתו דעתו ממנו לענין אחר כלל ודינו כמתו מוטל לפניו ואסור לאכול בשר ולשתות יין ע"כ. וכ"כ **ספר הבתים** קריאת שמע שער ו' אות ז': יש מי שכתב שאם אין מוטל עליו לקברו כגון אחותו הנשואה ואין המת לפניו חייב לקרות. ויש מי שפסק אפי' יש לו מי שיתעסק בצרכי המת בשבילו פטור מפני כבודו של מת ועוד שהוא טרוד על המת עד שיקבר וכן נראה ע"כ. וכן מתבאר מסתימת דברי **הטור** וכפי שכתב הב"י עי"ש.

וכ"כ הפר"ח בסי' ע"א לפשוט את ספק הירושלמי ממסכת שמחות הנ"ל, וז"ל דאע"ג דדבר זה מתורת הירושלמי לא למדנו דהתם לא איפשיטא הך מילתא, מכל מקום מתורת מסכת שמחות למדנו וכו' עי"ש. וכן הסכים **הכסא אליהו** עי"ש. וכן נראה הסכמת הר"י נג'אר בספרו **שמחת יהודה** על מסכת שמחות פ"י ה"א שהביא בשתיקה את דברי הפר"ח עי"ש. וכ"ז דלא כמ"ש בשו"ת מכתם לדוד סי' נ"ג דף קל"ו ע"א שכדי שלא יקשה על רש"י והרמב"ם מדברי הירושלמי האריך לפלפל ולומר שהבבלי חולק על הירושלמי עי"ש. אולם לפי האמור אדרבה גם רש"י והרמב"ם לא חלקו על הירושלמי, ולא מצאנו אף אחד שחלק על הירושלמי ומסכת שמחות בכדי.

ויש להוסיף את דבריו של הרב ד"ר דרור פיקסלר בקובץ 'כ"ה לחי' ח"ב עמ' 93 הערה 2 שכתב: **הרמב"ם לא ראה או לא ראה כמקור הלכתי את מסכת שמחות.** הלומד בדקדוק הלכות אבל רואה שאת הדינים שהובאו בשמחות הרמב"ם לא פסק ובמקומות שהנו"כ הפנו לאבל רבתי - יש לכך גם מקבילות בבבלי ובירושלמי. ויש להאריך בזה ע"כ. וממילא אנן דאזלינן תדיר בתר מסכת שמחות וכפי שהביאוה כל הראשונים והטוש"ע בכל דוכתי - גם בזה יש לנו לילך אחר הכרעתה.

הנראה לדינא בענין זה

העתקנו לעיל את הכרעתו של הב"י באו"ח סי' ע"א עפ"י רש"י והרמב"ם וכן ראבי"ה,

שאם יש לו מי שישא משאו אין למחות ביד העושה מצוות עי״ש, וכ״פ בשו״ע שם. ובב״י ביו״ד הביא את הדעות הנ״ל אולם לא הכריע שם מידי, ובשו״ע שם העתיק את לשון הטור שם ורק הוסיף ׳ויש אומרים׳ שאפילו אם ירצה להחמיר אינו רשאי עי״ש. והאחרונים האריכו הרבה בסתירת פסקי השו״ע. אולם לעיל בסי׳ א׳, הארכתי בכלל יסודי, שאין כזה מושג סתירות בשו״ע, אלא הסתירות הן בדברי הב״י, והשו״ע זה סיכום של הב״י באותו מקום, עיש״ב. וגם כאן הסתירה היא בב״י שבאו״ח הכריע וצידד יותר כדעת רש״י, הרמב״ם וראבי״ה [ולכן צידד כמותם גם בשו״ע], אולם ביו״ד לא הכריע בזה [ולכן גם בשו״ע שם לא הכריע, והי״א שם אינו הכרעה לא לכיוון ה׳סתם׳ ולא לכיוון ׳הי״א׳, וכפי שיראה המעיין היטב בלשון הטור והשו״ע]. ונראה שדעתו העיקרית היא כפי שהכריע באו״ח, כיון שביו״ד לא הביא דברים חדשים אחרים שיגרמו לו להכריע שלא כאו״ח, והעיקר הוא כהמקום שבו נחת יותר לעיקר הסוגיא, ולא משנה אם זה באו״ח או ביו״ד.

וע״ע בסימן הנ״ל ראיות רבות ליסוד זה.

אולם, למעשה לפי האמור במאמר זה נראה ברור **שהעיקר לדינא הוא שאין לאונן לקיים מצוות ולברך ברכות**, וכפי שכתוב בירושלמי להדיא, וכפי שפסקו כל הראשונים הנ״ל, משום שגם בדעת רש״י והרמב״ם אין הדבר פשוט שסוברים שמותר לו לקיים מצוות וכנ״ל. **ואף שיש לו מי שישא משואו אין לו לקיים מצוות, וכמפורש במסכת שמחות** שפסקוה כל מי שראה אותה. וראבי״ה לא ראה את מסכת שמחות הנ״ל, ולכן אין דבריו מכריעים ואף לא מצטרפים לספק כנגד רוב המוחלט של הראשונים שפסקו לדינא כמסכת שמחות.

דין הקרובים שלא מוטל עליהם חיוב הקבורה

התום׳ בברכות י״ח ע״א הביאו את דברי ר״י שמתה אמו, אחותו של ר״ת, והוא היה בעיר אחרת [והיה זה בשבת, כמובא במרדכי], ובמוצ״ש אכל בשר ושתה יין כיון שבעלה מטפל בקבורתה, והסתפקו אם היה מתיר גם אם היה באותה העיר עי״ש. ואת דין זה העתיקו תלמידי תלמידיהם ומהם האו״ז סי׳ תי״ז, הסמ״ג, הסמ״ק, מהר״ם בהלכות שמחות סי׳ ס״ח, המרדכי. וכן הרמב״ן בתורת האדם וספר המאורות בברכות י״ז.

אולם הרא״ש דחה את דברי ר״ת וכתב שסברא חלושה וקלושה היא זו דאם כן אחי המת יאכלו בשר וישתו יין כיון שבניו שיורשין אותו חייבין בקבורתו אלא ודאי לא פלוג רבנן אלא כל המתאבלים ומתאוננין קרויין מוטל עליו לקוברו ואפי׳ אינו בעיר דלא בעינן מוטל לפניו עי״ש. וכ״כ **הרא״ה**, **אלאשבילי**, **המאירי** **וספר הבתים** שהעתקנו לעיל עי״ש. והב״י באו״ח סי׳ ע״א דייק כן גם מדברי **הרמב״ם** עי״ש. **והרשב״א והנימוק״י** שנביא לקמן כתבו שר״ת התיר רק בשר ויין, אבל ממצוות הוא פטור עי״ש. ומשא״ר הנ״ל שהעתיקו דין זה והסכימו עמו לא נראה כן אלא שאין דינו כאונן לכל דבר. אולם עכ״פ לגבי מצוות גם דעת הרשב״א והנימוק״י שדין אונן עליו. וכ״פ השו״ע שם שאפילו אינו מוטל עליו לקברו יש לו דין אונן ופטור ממצות עי״ש. ועי׳ בכה״ח באות ב׳ שכן העלה המאמ״ר ושכן עיקר עי״ש. ובפרט לפי מה שהבאנו שראשונים רבים חלקו על דברי ר״ת. ובפרט

לפי מה שכתבו הט״ז והמאמ״ר שמחלוקת ר״ת והרא״ש תלויה בטעמי הפטור של אונן, שלדעת ר״ת זהו משום שאין מי שישא משאו, וכשיש מי שישא כגון באחותו - חייב. אולם לדעת הרא״ש הפטור הוא משום כבוד המת, וזה שייך גם באחותו עי״ש. ולפ״ז אנן דקי״ל שהפטור של אונן הוא משום כבוד המת וכפי שהארכנו - **העיקר הוא שיש דין אונן גם לאחי ואחיות המת שאינם עוסקים בקבורתו**, וכפסק השו״ע.

האם המסירה לחברא קדישא מפקיעה שם אונן לענין פטור ממצוות

בירושלמי ברכות פ״ג ה״א איתא: נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין. נמסר לכתפים כמי שנמסר לרבים ע״כ. והעתיקוהו ראשונים רבים להלכה. וגם הרדב״ז בפ״ד מהלכות אבל ה״ו העתיקו, ותמה על הרמב״ם שהשמיטו עי״ש. ויש בירושלמי זה ב׳ נידונים. האחד, האם דין זה הוא רק לענין אכילת בשר ושתיית יין או גם לענין קיום המצוות. השני, מה הכוונה נמסר לכתפים.

האם נמסר לרבים ולכתפים זה רק לענין בשר ויין או גם לענין חיוב במצוות

הנה המשנ״ב סי׳ ע״א סק״ד והכה״ח שם אות ה׳ הביאו את דברי האחרונים דפשיטא להו דהיינו הך, וחייב במצוות כשנמסר לכתפים. אולם מצאנו בזה מחלוקת ראשונים.

הרשב״א בברכות י״ז ע״ב, לאחר שכתב שהטעם העיקרי הוא כבוד המת, ואפילו יש לו מי שישא משאו פטור מכל המצוות, כתב בזה״ל ומיהו באכילת בשר ושתיית יין נראה שאם יש לו מי שישא משואו שהוא מותר, שאינו אלא כדי שלא ימשך אחרי אכילתו ושתייתו ולא יתעסק בקבורת מתו. וכן העידו על רבינו תם ז״ל כשמתה אחותו והודיעוהו בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין כי אמר מאחר שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין ע״כ. ולדבריו נראה ברור שה״ה בנמסר לכתפים שאמר הירושלמי שמותר ׳בבשר ויין׳ - דבדוקא קאמר, אבל לגבי מצוות עדיין יש לו דין אונן. וכ״כ להדיא **הנימוק״י** שם לשיטה זו, שכתב בסתמא את דברי הרשב״א עד המילים ׳בקבורת מתו׳, והמשיך: והכי אמרינן בירושלמי דמשנמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין, נמסר לכתפים כמי שנמסר לרבים דמי. וכשיש חבורות ממונות על זה הוי כנמסר לכתפים ע״כ. הרי שכתב להדיא שגם בנמסר לכתפים יש חילוק בין בשר ויין למצוות, וזה עפ״י דברי הרשב״א הנ״ל[א].

אולם הרשב״ץ בברכות שם כתב על דברי הרשב״א בזה״ל: ודבריו תמוהין לי, חיי שעה התרת לו חיי עולם לא כל שכן. ואין לי ספק שר״ת ז״ל היה מחייב עצמו במצות. הלכך אי איתיה בעיר אפילו באחותו נשואה או ליתיה בעיר במתים דמוטלת עליו קבורתם

א. ובחזו״ע אבלות ח״א עמ׳ ק״כ כתב: וכבר כתב נימוק״י שלפי מש״כ בירושלמי שאם נמסר לכתפים ׳חייב בק״ש ותפלה׳ - כעת שיש חבורות הממונות על כך הוי כנמסר לכתפים עי״ש. וכ״כ עוד בעמ׳ קנ״ח עי״ש. ולפי האמור דבריו אינם מדוייקים, דאדרבה כל דבריו של הנימוק״י הם לחלק בין ׳חיוב במצוות׳ לבין ׳אכילת בשר ושתית יין׳.

אסור בבשר ויין ופטור מן המצות. ואי ליתיה בעיר ומוטל מתו על אחרים שחייבין בקבורתם אוכל בשר ושותה יין כר״ת ז״ל וה״ה דחייב במצות כנ״ל ע״כ. וכ״כ עוד בהמשך שם, וז״ל ונראה לי דאע״ג דכתיבנא לעיל דמי שיש לו מי שישא משואו אפילו הכי אסור בבשר ויין ופטור מן המצות משום כבודו של מת זה, אפילו הכי אחר שנעשית כל ההוצאה המוטלת על הקרובים ונמסר לכתפים או לרבים שרי בבשר ויין וחייב בכל המצות, דכיון דרבים הם מתעסקין בו תו ליכא למיחש לכבודו של מת ע״כ. וכ״ד הרא״ה שם וז״ל הילכך אפילו בשאין המת מוטל עליו לקברו כלל כגון אחותו נשואה שהיא מוטלת על בעלה אף זה פטור, שזהו כבודו של מת שכל שהוא חייב באבילותו, ואפילו מדרבנן כגון אחותו נשואה שהיא מוטלת על בעלה אף זה לא יסיח דעתו לענין אחר כלל עד שיהא נקבר. מיהו נמסר לאחרים או לכתפים אמרינן בירושלמי ׳דחייב׳, דנמסר שאני ע״כ. וכ״ה באלאשבילי שם כדרכו.

האם במסירה לכתפים האבלים היו הולכים עמם או לא

נחלקו האחרונים האם במסירה לכתפים מיירי שהאבלים היו הולכים עמם, ואעפ״כ אין דינם כאוננים, או מיירי כשלא הולכים עמם. דהמ״ב בסי׳ ע״א סק״ד בשם החכמת אדם כתב שאף בחברא קדישא דידן שהאבלים הולכים עמם לקבור אין דינם כאוננים, וכ״כ עוד אחרונים. אולם עי׳ בפסקי תשובות סי׳ ע״א הערה 7 שהביא את דברי הנו״ב ועוד אחרונים דס״ל לא כך, אלא שאם האבלים הולכים עם החברא קדישא דינם כאוננים לכל דבר עי״ש. ובאמת שנחלקו בזה הראשונים.

המאירי בברכות י״ח ע״א כתב: ומקצת אחרונים הפליגו בהוראה זו לומר ׳שאחר שאין מנהגנו שיהא האבל עכשיו מתעסק בצרכי קבורה שאין הדין לאסרו בכל אלו׳, והביאו ראיה מתלמוד המערב שאמרו שם נמסר לרבים או לכתפים אוכל בשר ושותה יין. כד דמך ר׳ יהודא קביל ר׳ חייא בר אבא אבלויי ואייכלון בשרא ואשקיתון חמר. והם מפרשים אבלים שעליהם היתה קבורת המת מוטלת והן נמסר לרבים לקברו. ומ״מ אפשר לפרש לדעתי נמסר לרבים ׳והחזירו פניהם׳ והתחילו למנות מאותה שעה על הדרך שיתבאר במקומו [מו״ק כ״ב ע״א] ע״כ. הרי שהדעה שהביא המאירי סוברת שבחברא קדישא דידן כבר אין דיני אנינות ואינם אסורים בכל המצוות, והמאירי פליג, דרק אם החזירו פניהם דזה הוי ממש תחלת אבילות הדין כן, ואינו דין מיוחד באוננים. וכפירוש זה כן פירש **הרש״ם** על הירושלמי, וז״ל נמסר לרבים. חבורות בעיר ממונים על הקבורה, וכשהשלים האבל צורכי הוצאת המת מוסרין אותו לאותן חבורות להוליכו לבית הקברות [זהו לשון הרמב״ן בתורת האדם], וכיון דמסרוהו להם ולא אזלי קרובים בתר ערסא חל עליהן אבילות ההיא שעתא כי ההיא דאמרינן [כ״ב ע״א] וכו׳. נמסר לכתפים. כגון דלא תני והיה בור ואין חוששין לכבודו ומוסרין אותו לכתפים. כמי שנמסר לרבים. וחלה אבלות עלייהו ושרי לאכול בשר ולשתות יין ע״כ. וכ״פ **החרדים** בביאורו לירושלמי וז״ל נמסר לרבים וכו׳. נמסר לכתפים וכו׳. ה״נ אמר בבבלי פרק אלו מגלחין כשמוליכין המת לעיר אחרת

כשמחזירין האבלים פניהם מהמת חלה אבילות ופסקה אנינות כמו שנסתם הגולל ושרי לאכול בשר ולשתות יין ע״כ.

וכן נראה מדברי **הרמב״ן** בתורת האדם בב׳ מקומות דמיירי שאין האבלים הולכים עמם ורק בזה אין דינם כאוננים, **שכתב** [בענין מי שמתו מוטל לפניו] פי׳ נמסר לרבים ולכתפים שהיו חבורות בעיר ממונין על הקבורה, וכשהשלים האבל צרכי הוצאתו מוסרים המת לאותן חבורות על מנת שיוציאוהו לבית הקברות ׳כשירצו׳, ומשעה שנמסר להם המת אינו מוטל על האבל אלא על אותן הכתפים, הילכך אוכל בבית אחר ואוכל בשר ושותה יין מעתה אעפ״י שהמת בביתו ע״כ. ומהלשון ׳כשירצו׳ נראה שהאבלים הסתלקו כלל ואינו תלוי בהם, ומתי שירצו הח״ק יקברוהו. אולם אין זו המציאות בזמננו. **ובסוף** ענין ההתחלה כתב: והא דאמר להו רבא לבני מחוזא כגון אתון דלא אזליתו בתר ערסא מכי מהדריתו אפייכו מבבא דאבולא אתחילו ומנו, נראה לי שלא נאמרו הדברים אלא במוליכין אותו מעיר לעיר, דכיון שמסרוהו לאלו שמוליכין אותו והחזירו פניהם כבר נתיאשו ממנו, ויאוש כסתימת גולל, אבל בקוברין אותו בבית הקברות סמוך לעיר והן חוזרין מיד בו ביום, אין נוהגין עליו אבילות עד שיחזרו הקוברין ויאמרו להם כבר נקבר, שהרי דעתם עליו וכמונח לפניהם דמי, אינו אלא ׳שנמסר׳[ב] לכתפים ומותרים לאכול בשר כדאמרן ע״כ. ומפורש שנמסר לכתפים היינו שמסרוהו ואינם הולכים עמם. **וכבר** הבאנו את דברי הרש״ס שנראה ג״כ שהבין כן ברמב״ן.

וכ״כ בספר **עלי תמר** על הירושלמי ברכות פ״ג ה״א, שאע״פ שדברי הנו״ב בראייתו מדברי ראבי״ה תמוהים, וכפי שהקשו כמה אחרונים על דבריו, מ״מ נ״ל דיש לקיים דברי הנוב״י מסברא, ודברי הראשונים נאמרו רק כשמוסרים המת לח״ק שיטפלו בהוצאתו והקרובים נשארים בבית ואינם מלוים המת וכן מטין לשונם עי״ש, והכי משמע לישנא דהירושלמי ׳נמסר׳ לרבים, ׳נמסר׳ לכתפים, שענינו הוא שהקרובים סלקו עצמם ומסרוהו לרבים או לכתפים כמו שהוא משמעות ׳מסירה׳ בכל מקום, וא״כ מנהגנו נכון וישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם עי״ש עוד.

ויש לציין עוד לדברי **הראב״ן** בשו״ת בתחלת הספר סי׳ ק״ח, שכתב דבירושלמי איתא משנמסר לרבים ׳חל עליהם אבילות׳, וה״פ משנמסר המת לרבים להוליכו לקבורה חל על האבילים אבילות כר׳ אליעזר דאמר [מו״ק כ״ז ע״א] משיצא מפתח ביתו עי״ש. ונראה מדבריו שאין זה להלכה, דאנן קי״ל כר׳ יהושע שם דאמר משיסתם הגולל, וא״כ ליתא כלל לדין זה.

וא״כ במסירה לחברא קדישא דידן יש לנו ב׳ טעמים למה עדיין דיני אונן עליו. חדא, דלדעת הרשב״א והנימוק״י דין נמסר לכתפים הוא רק מתיר בבשר ויין ולא מחייב

ב. כ״ה הנוסח גם בספר אהל מועד משפיל גאים שער ג׳. וכ״ה גם בכת״י איטלקי של תורת האדם משנת ה׳ מ״ה [זה מה שבדקתי]. והרא״ש בפ״ג ממו״ק סי׳ ל״ט בהביאו את דברי הרמב״ן כתב ׳כמי׳ שנמסר. ותלמיד הרשב״א בדף כ״ב ע״א כתב ׳כנמסר׳.

או מתיר עשיית מצוות. וגם לדעת שא״ר שהיינו הך - מ״מ לדעת הרבה מהמפרשים מסירה לכתפים מיירי שהאבלים אינם הולכים עם הכתפים, אבל בהולכים עמהם כל דיני אנינות עליהם, גם לענין בשר ויין.

וא״כ נראה פשוט שאין לאוננים לקיים מצוות גם לאחר שמסרו את המת לחברא קדישא כל עוד הם מלווים אותו כנהוג, וכפי שכתבו האחרונים שהובאו בפסקי תשובות הנ״ל שכך המנהג.

ובספר חזו״ע ח״א פסק להתיר לאונן שנמסר מתו לחברא קדישא לקיים מצוות שונות. **בעמ׳** קל״ו פסק שהאונן מצטרף לעשרה כשנמסר המת לחברא קדישא. **ובעמ׳** קע״ו פסק שהאונן שמסר מתו לחברא קדישא יכול ליטול לולב ׳בברכה׳, וכן לאכול בסוכה ׳בברכה עי״ש. **ובעמ׳** ק״פ פסק שבזה״ז שיש חברא קדישא ובצירוף דעת רש״י והרמב״ם שרשאי לקיים מצוות - יש לאונן לקרוא את המגלה של היום עם הצבור בבוקר ואח״כ יקבור את מתו עי״ש. **אולם** להאמור אין לנהוג כן כלל, לא בקיום המצוות, וכ״ש לא לברך עליהם, שזו ברכה לבטלה לפי דעת רוב הראשונים. וע״ע בשו״ת ברכת יהודה ח״ח סי׳ י״ב שהעלה כן ובמה שציין לדברי האחרונים שדיברו בזה. ואנו הרחבנו את הדברים בס״ד עפ״י דברי הראשונים.

סיכום

בירושלמי ובמסכת שמחות מפורש שהאונן לא רשאי להחמיר לקיים מצוות. הירושלמי הסתפק האם הטעם הוא משום כבוד המת או משום שאין מי שישא משאו. אולם במסכת שמחות מפורש שהטעם הוא משום כבוד המת. הראשונים שראו את מסכת שמחות הכריעו להלכה שזהו הטעם העיקרי. והראשונים שהכריעו מחמת ספק שהטעם הוא משום שאין מי שישא משאו - לא ראו את מסכת שמחות הנ״ל. ולכן **הדבר פשוט שההלכה היא כמסכת שמחות ורוב הראשונים שהטעם הוא משום כבוד המת, ואף שיש מי שישא משאו עדיין דין אונן עליו.**

הב״י ושאר האחרונים נקטו בדעת **רש״י והרמב״ם** דסבירא להו שרשאי להחמיר על עצמו, וצירפו דעתם. אולם אין הדברים מוכרחים בדבריהם, ואדרבה **יש מקום לומר דסבירא להו שאסור להחמיר בשאר המצוות [מלבד בק״ש לדעת הרמב״ם], ולכן אין מקום לצרף את דעתם להיתרא.**

גם אחי ואחיות המת שאינם עוסקים בקבורתו יש להם דין אונן, וכפסק השו״ע, כיון שהטעם העיקרי הוא כבוד המת, וגם בכה״ג יש כבוד למת שלא מתעסקים במצות בשעה שעסוקים בקבורתו.

נמסר לכתפים שמותר בבשר ויין זה רק אם האבלים לא הולכים אחרי המיטה, אבל אם הולכים אחריה, כנהוג, דין אונן להם לכל דבר.

גם אם לא הולכים אחרי הכתפים נחלקו הראשונים האם חייב במצוות או שרק מותר בבשר ויין, ולהלכה אם רוצה להחמיר יכול אבל לא יברך.

אבן העזר

קב. לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת ויצא תשפ"ד.

המפרשים דנו האם דברי לבן הנ"ל יש בהם ממש גם לגבינו או לא. ואם כן - מה היתה דעת יעקב שכן ביקש את רחל, ונבאר הדברים בס"ד;

הרד"ק בפירושו לתורה כתב: אעפ"י שאתה לא שאלת אלא הקטנה, 'שיראה כי במקומך אין קפידין' - במקומנו לא יתכן לעשות כן ע"כ. וכמה אחרונים כתבו כן מדנפשייהו והוסיפו ביאור בזה, ומהם **בדרשות הרז"ה** [בן דורו של הנו"ב] פרשת לך לך שעמד בהא שאברהם ונחור היו אחים, ואברהם היה הגדול, והם נשאו את מלכה ויסכה [שהיא שרה] בנות הרן, ואברהם הגדול נשא את יסכה הקטנה, ואחריו נשא נחור את מלכה הגדולה, כפי שמתבאר מדברי הפסוקים בסוף פרשת נח, וחזינן שלא הקפיד בזה. וכתב הרז"ה שעפי"ז מכוון מה שאמר לבן ליעקב לא יעשה כן 'במקומנו', דקשה שאברהם זקנו של יעקב נשא הצעירה לפני הבכירה. על כן דקדק ואמר 'במקומנו' לא יעשה כן עי"ש. וכ"כ מדנפשיה ר' עקיבא יוסף שלזינגר בספרו **תורת יחיאל** בפרשת לך לך, והוסיף שאברהם לקח את שרה משום שהיתה סוכה ברוח הקודש, ויעקב רצה לילך בדרך זקנו וליקח את הצעירה, אך אמר לו לבן לא יעשנו כן במקומנו [חרן], דאף אם באור כשדים נעשה כן אצל זקניך - במקומנו אינו כן עי"ש. וכן נקט בספר **צל הכסף** [לר' אהרן פריעד, תרל"ח] בפרק י"ח וז"ל בלי ספק היה גלוי וידוע ליעקב אבינו שאין בלקיחת הצעירה לפני הבכירה שום נדנוד איסור, ואפילו רק מנהג חסידות ופרישות אין בזה כלל, ואיך החציף פניו לבן הארמי לומר ליעקב שיש בזה פרישות או איסור לתת הצעירה לפני הבכירה וכו'. אך באמת כך הוא דרכן של צבועים ורמאים לעשות איזה דבר פרישות או חסידות לפני הרואים למען יכירו בו כי הוא צדיק גדול וכו' עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הראב"ע** בסוף פרשת מסעי לגבי בנות צלפחד, שבפרשת פינחס כשבאו לפני משה - מנויים בסדר מסויים, ובפרשת מסעי כשמוזכר נישואיהם - מנויים בסדר אחר, וכתב הראב"ע [ובעקבותיו **ר' בחיי**] הזכירם הכתוב בתחלה [בפרשת פינחס] כאשר נולדו, ועתה [בפרשת מסעי] הזכירם כאשר נשאו לאנשים בתחלה ע"כ. ומבואר שהם נישאו שלא כסדר תולדותם ולא הקפידו על נישואי הצעירה לפני הבכירה. וכן מתבאר מדברי **מהר"י שפירא** [בעל מצת שימורים] שהביא החיד"א בספרו פני דוד בפרשת ויצא שפירש פסוק זה ע"פ הקבלה, לא יעשה כן 'במקומנו' היינו במקום 'הסט"א' לתת הצעירה וכו', דבקדושה מעלין בקודש, ובסט"א מורידין, ורחל היא למטה מלאה, ולכן רצה יעקב לקחת מלמטה למעלה, ולבן השיב לו שבמקומנו לא עושים כן עיש"ב. ולפי ביאורו אין שום איסור או מנהג לא טוב בלקיחת הצעירה לפני הבכירה, וכפי שכתב בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ג אהע"ז סי' רס"ו וז"ל: ומשמע דתפיס במושלם, דאנן בדידן ליכא קפידא כלל בקידמת הזמן וליכא למילף מדברי לבן דבישראל שאני אע"ג דהתורה העתיקה דבריו. והכי מסתבר, דיותר יש לנו ללמוד מה שיעקב רצה לישא את רחל הקטנה ע"כ.

אולם רוב הראשונים והמפרשים נקטו שיש בדברי לבן ממש גם לדידן;

במדרש תנחומא [בובר] ויצא סי׳ י״ב איתא: אמר יעקב בשביל הברכות היה מבקש [עשו] להרגני, וכשאטול את לאה אשתו, מי יודע אם יניח למחלת בת ישמעאל ויבא עלי ויאמר לי לא דייך שלקחת בכורתי וברכתי אלא עוד נטלת ארוסתי, לפיכך אמר ללבן אעבדך שבע שנים ברחל. ׳אילולי כן יש אדם שנוטל אשה ומניח את הגדולה ונוטל את הקטנה׳, אלא ללמדך שהיתה לאה יושבת לשמו של עשו, אמר יעקב אעבדך שבע שנים וכו׳ עי״ש [וכ״ה בקצרה בסתמא **בחזקוני** שם], ומבואר שגם יעקב היה אמור להקפיד על זה אילולי קפידתו של עשו. ובתועליות **הרלב״ג** בפרשת ויצא כתב: התועלת הט״ו הוא במדות. והוא שכאשר היו שנים ראויים לדבר מה, והיה האחד מהם ראוי לדבר ההוא קודם שיהיה השני ראוי לו, הנה ראוי שישתדלו בהגעת בדבר ההא תחלה למי שהיה קודם. ולזה תמצא שכפר לבן שלא היה נהוג אצלם להשיא הצעירה לפני הבכירה כי הבכירה הגונה לחק הנשואים תחלה ע״כ. וכ״כ עוד בפירושו לשמואל א׳ פי״ח פסוק י״ט על הפסוק בשתים תתחתן בי היום: ואחשוב שאמר לו זה מפני שנדר לו שיתן לו בתו לאשה, יתכן שיתן לו הגדולה כי היא הראויה יותר בזה, ׳כי לא יתכן לתת הצעירה לפני הבכירה׳, ואולם עתה שנתנה הגדולה לעדריאל המחולתי נתברר שלא יהיה הרצון בזה אלא שיתן לו אחת מבנותיו עי״ש. וכ״ד בעל **תה״ד**, וכפי שכתב בספר לקט יושר ח״א עמ׳ קי״ז: לבן אעפ״י שהוא רשע מ״מ אמר ליעקב לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה, ויעקב לא השיב לו תשובה אלא ע״כ הדין עם לבן ע״כ. וכ״כ בספר **מעשי ה׳** [אשכנזי, ונציה שמ״ג] בפרק ל״ב: ובמה שנאמר לא יעשה כן במקומנו, יפלא גם כן ׳שודאי לא יעשה כן בשום מקום׳, ולמה אמר לבן לא יעשה כן במקומנו. ועוד יש לתמוה היאך יעקב הסכימה דעתו לקחת רחל קודם שתינשא לאה. ויש שאמרו שחשב שתוך השבע שנים שיעבוד ברחל ישיא את לאה. אבל הדברים על נכון הם, שכאשר סיפר יעקב ללבן שלקח הבכורה מעשו בלתי היותו פטר רחם, אמר לבן המקנטר ליעקב לא יעשה כן במקומנו, כלומר במקומך עושים מן הצעיר בכור, שלקחת בכורת עשו, אבל במקומנו לא ילקח הבכורה מן הגדולה לצעירה. ודוק וראה שלא אמר לתת הקטנה לפני הגדולה, כפי מה שנאמר קודם שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל, אבל קראם צעירה ובכירה, כדי לקנטר שיעקב נקרא צעיר ועשו היה בכור, לכן אמר בלשון הזה, כלומר אתה הצעיר ולקחת הבכורה מאחיך, ולא יעשה כן במקומנו ע״כ. ובספר **פדה את אברהם** [פלאג״י] מערכת הנ׳ אות י׳ כתב בהא דאברהם נשא את שרה הקטנה וז״ל וצ״ל דקים ליה ליעקב דעשו הנשואין בבת אחת, ואירוסי מלכה קדמה, והחופה ביחד בשבוע אחד, לא כן לאה היתה נשארת בלתי אירוסין ונישואין עד שיתברר אם תפול לגדול דהוא עשו או לאחר ע״כ. וכ״כ בספר **פאר מרדכי** [ורשא תרע״ה] בסוף פרשת נח, והוסיף שזהו דקדוק הכתוב ויקח אברם ונחור להם נשים, דהיינו שלקחו יחד עי״ש. ובספר **תולדות חנוך** [פרידלאנד, תרנ״ט] כתב גבי אברהם ושרה וז״ל ועוד י״ל דדוקא האב המשיא את בנותיו מחוייב הוא להשיא את הבכורה תחלה את הבכירה יען כי היא מצוה דרמיא עליה תחלה כמו בשני תינוקות למול, וכן בשני מתים דעושין תחלה למי שנתחייב ראשון, וכן יורה הלשון ׳לתת׳ הצעירה לפני הבכירה, משמע דהאב הוא הנותן, אבל אם האב כבר מת והם משיאין את

עצמם ודאי כל הקודמת במצוה זכתה והצעירה אינה מחוייבת להמתין עד שתנשא הגדולה, והכא הלא כבר מת הרן ולכן אין קפידא [ושם העיר מדברי הרשב״ם בב״ב ק״כ ע״א דלקמן שמבואר שאף כשאין אב איתא לדין זה] עי״ש. **והב״ח** בפירושו לרות, משיב נפש, פ״א פסוק ד׳ כתב בתוך הדברים: ועל כן נשואי רות היו בשנייה, כי לא יעשה כן בשום מקום לתת הצעירה לפני הבכירה עי״ש [וע״ע לקמן בשם הב״ח ביו״ד סי׳ רמ״ד].

ובגמ׳ בב״ב ק״כ ע״א איתא: להלן מנאן הכתוב דרך גדולתן וכאן דרך חכמתן. מסייעא ליה לרבי אמי דא״ר אמי בישיבה הלך אחר חכמה במסיבה הלך אחר זקנה ע״כ. **ופירשב״ם**: להלן. כשנישאו בנות צלפחד מנאן הכתוב דרך גדולתן, דכתיב ותהיינה מחלה תרצה חגלה ומלכה ונועה בנות צלפחד לבני דודיהן לנשים, ׳ומסתבר דכך נולדו כדכתיב לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה׳[א]: וכאן. כשעמדו לפני משה דרך חכמתם כסדר שהן חכמות זו יותר מזו הקדימן הכתוב מחלה נועה חגלה מלכה ותרצה. ומסברא אמרינן הכי דלא ליקשו קראי אהדדי: במסיבה. של משתה וה״ה לנישואין ע״כ. וביאר הב״ח ביו״ד סי׳ רמ״ד [ע״ד הטור שם שהעתיק את לשון רשב״ם לגבי מסיבה של משתה ונישואין]: ונראה דהאי של נישואין הכי פירושא אם אחים או אחיות יעשו להם נישואין, אע״ג שאחד גדול מחבירו בחכמה לא יקדימו לעשות נישואין לקטן בשנים מפני שהוא גדול בחכמה אלא יקדימו לעשות נישואין לגדול בשנים אעפ״י שהוא קטן בחכמה עי״ש. והעתיקו **הש״ך** שם על סי״ח עי״ש.

והתום׳ בקידושין נ״ב ע״א הביאו את דברי **ר״ת** בענין מי שקידש אחת משתי אחיות שאפי׳ לא פירש בפה יש לנו לומר דקידש הגדולה משום דלא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה. אולם הביאו שר׳ מנחם מיוני חלק עליו ואף ר״ת חזר בו ולא עבד עובדא עי״ש. וכתב **מהרשד״ם** בחו״מ סי׳ שי״ח: ואפי׳ שרבים חולקים על ר״ת וגם הוא חזר בו מ״מ יש לנו לומר דדוקא מפני חומרת איסור ערוה אומרים שאינו מספיק טעם זה ליפטר הקטנה מגט, אמנם לענין ממונא בנ״ד וכ״ש שהוא להעמיד דין הירושה במקומה אין ספק דכל״ע מודו דיש להלך אחר מנהג העולם עי״ש. הרי דס״ל שר״ת לא חזר בו מעצם הענין שלא יעשה כן במקומנו. וכן **הט״ז** ביו״ד סי׳ ר״ח סק״א כתב דאלים לר״ת הך סברא דאין אדם משיא הקטנה לפני הגדולה כיון דקרא כתיב לא יעשה כן במקומנו עי״ש.

ובספר <u>אורח מישור</u> לר׳ יעקב חאגיז [ונציה ת״ז] פ״ג כתב: ויש אשר יניחו מצותם [של פריה ורביה] לפי שיש להם אחים גדולים מהם ולא יעשה כן במקומם להשיא האח הקטן קודם הגדול. ויש וכו׳ שחוששין שלא יאמרו עליהם שתובעים בפיהם דבר

א. האור החיים בפרשת פינחס הקשה על רשב״ם ופירש להיפך, ד׳להלן׳ היינו בפסוק ותקרבנה בפרשת פינחס, וזה היה דרך גדולתן, אולם ׳כאן׳ היינו בפרשת מסעי בענין נישואיהן היה דרך חכמתן עי״ש. וזה מתאים לדברי ראב״ע דלעיל. אולם אין להביא מזה ראיה של״צ להקפיד בענין זה, דאפשר שהחיוב הוא רק על האב, ושם הלא צלפחד אביהם מת, וכפי שהבאנו לעיל בשם ספר תולדות חנוך. וכ״נ מדברי האור החיים בפרשת ויצא עי״ש.

שאפילו קל שבקלים לא יאמר כן[ב]. אלו ואלו נשרפים בבית הדשן ויורדים לבאר שחת וכו׳ שממעטין את הדמות וכו׳ עיש״ב. אולם יתכן שדבריו הם רק בזכרים שמצווים על פריה ורביה ולא על בנות, וכפי שכתב בפשיטות ובקצרה מהרש״ם בח״ג סוסי׳ קל״ו דדבר זה לא שייך רק בשתי בנות משא״כ בבן ובת שהבן מצוה על פו״ר ולא הבת ע״ש. ונראה שה״ה בבן ובן דמאי שנא, העיקר הוא שהקטן הוא בן שאינו צריך להמנע ממצותו משום נימוס ודרך ארץ זו. אמנם מדברי הב״ח ביו״ד סי׳ רמ״ד שהעתקנו לעיל שכתב אם ׳אחים׳ או אחיות יעשו להם נישואין וכו׳, נראה שגם באחים נאמרה הנהגה זו, אולם נראה שבזה ודאי שאפשר להקל בצירוף המפרשים דס״ל שגם בבנות לא נאמר דין זה.

וע״ע בספר שלחן העזר [לר׳ יצחק ליבוביץ, תרפ״ט] בסוף סי׳ א׳ שהאריך הרבה בענין זה והביא כמה וכמה סברות וחילוקים שבהם אין את ההקפדה הזו, וסיכם את דבריו בזה״ל: ׳ומהנכון׳ להאבות שלא להשיא מבניהם הקטנים לפני הגדולים. וכן ביתומים לא תנשא הצעירה לפני הבכירה ׳אם לא שמחלה בפירוש׳ ע״כ. וע״ע בספר פרדס אליעזר, אירוסין ונישואין ח״א פ״ב, אריכות גדולה בדברי המפרשים והסברות בזה.

ולפי מה שכתבנו - **בזכרים אין להקפיד בזה**, דמצות פריה ורביה מוטלת על כל אחד ואחד. **ובנקבות ׳נכון׳ להקפיד בזה, אולם אם יש צורך - מהנכון לבקש את מחילת האחות הגדולה ולפייסה**, ופעמים רבות זיווג הגדולה הגיע בעקבות זיווג הקטנה או הקטנות ממנה.

ונראה עוד, **שאם השידוך שמוצע לקטנה אינו מעוניין בגדולה**, כגון שהגיל שלו הוא בין הגדולה לקטנה ואינו רוצה לקחת אשה גדולה ממנו בשנים, או שרמתם הרוחנית שונה וכדומה, **בזה ודאי שאין איסור לקטנה להנשא ולא להוריה להשיא אותה**, דהא הם ב׳ ענינים שונים, ואין בזה לא נימוס ולא דרך ארץ.

ב. הערת הרב שמואל ללזר: הראני ידידי רא״ח איפרגן בביאור רבינו אברהם בן הרמב״ם עה״ת בפרשת חיי שרה שכתב שאחד הטעמים שאברהם לא השביע את יצחק שלא יקח אשה מבנות כנען זה משום הצניעות הנטועה אפילו בפחות שבתלמידים והבושת מזכרון הנשואין, ובכן היה אברהם ירא שמא ישיג אותו מה שנגזר ויתבייש יצחק מלשוחח עמו בענין הנשואין, וימהר אליעזר אליו במה שיתבייש יצחק מהיסוסו עי״ש, וזה כעין טענת האנשים הנ״ל שלא תובעים בפיהם. אולם דברי ר״א הנ״ל צ״ע, שהרי יצחק בעצמו ציוה ליעקב בסוף פרשת תולדות את מה שאברהם ציוה לאליעזר ולא חשש מהטענה הנ״ל, וכפי שהעיר המגיה בפירוש ר״א בן הרמב״ם עי״ש.

קג. איסור קריבה לעריות

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' סיון תשפ"ג.

כתב הטור באהע"ז סי' כ': הבא על אחת מן העריות דרך איברים או שחבק או שנשק ונהנה בקירוב בשר הרי זה לוקה מן התורה וכו'. וכתב הב"י: כ"כ הרמב"ם בפרק כ"א מהא"ב (ה"א), וכ"כ בספר המצות שלו (לאוין שנ"ג), וכתב דהכי איתא בספרא (ויקרא פרשת אחרי פי"ג הט"ו). והרמב"ן חלק עליו בהשגותיו וכבר האריך הרב המגיד בזה בפרק הנזכר ע"כ.

שורש הענין הוא בסוגיא דשבת י"ג ע"א דאיתא שם איבעיא להו נדה מהו שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו וכו'. ת"ש אל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב, מקיש אשה נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור שמע מינה. ופליגא דרבי פדת דאמר רבי פדת לא אסרה תורה אלא קורבה של גלוי עריות בלבד שנאמר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה וכו'. ובהמשך שם אמר עולא אפילו שום קורבה אסור משום לך לך אמרי נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב ע"כ.

דעת הרמב"ן ומעט ראשונים שעמו שאיסור קריבה לעריות הוא מדרבנן

תורף דברי <u>הרמב"ן</u> בהשגות לסה"מ וכן בחידושיו לשבת שם הוא, שר' פדת שאמר לא אסרה תורה אלא קריבה של גילוי עריות בלבד - מיירי בעריות דשְאֵר, שבהם אין איסור מהתורה של קריבה, אבל באשת איש יש איסור אחר מדכתיב הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה, וכל מה שחלק ר' פדת זהו האם יש איסור בקריבה דשְאֵר מדין היקש לאשת איש או לא, שרב יוסף הקיש מהפסוק ביחזקאל ור' פדת סובר שאין היקש זה, וכן ס"ל לעולא, ומה שאמר עולא לאסור כל קריבה בעולם זהו מדרבנן משום לך לך אמרין נזירא וכו', וא"כ לכו"ע אין איסור מהתורה מדין לא תקרבו באף אשה בעולם אלא באשת איש מדין הרחק מעליה וכו', אלא שבמקום שיש חשש דביאה יש איסור דרבנן את"ד הרמב"ן בביאור הסוגיא בשבת. וכדברי הרמב"ן כן מתבאר מדברי <u>המיוחס לר"י</u> שם ושכ"ד <u>הרא"ה</u> וז"ל והנכון לי מה שפירש הרא"ה ז"ל שכתב ופליגא דר' פדת הא מלתא, דלדידיה אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה מותר דליתא להאי היקשא דהא מדאוריתא אפילו קירוב בשר מותר וכו' לא אסרה תורה אלא קירבה של גילוי עריות כ"ש דלא איירי קרא בהוא בבגדו והיא בבגדה, אלא מדרבנן הוא דאסור באשת איש משום דפריצות בעלמא הוא אבל באשתו נדה דאיכא שינוי ודעות אפשר דמותר וכו' עי"ש, וזהו כדעת הרמב"ן הנ"ל, ונראה מדבריהם שכן סבירא להו עיקר. וכן <u>הרשב"ץ</u> בספרו זוהר הרקיע אות י"א הביא את דברי הרמב"ן והוסיף ראיה לרמב"ן מהגמ'

בסוטה כ״ו ע״ב[א] והסכים לרמב״ן עי״ש. וכ״נ דעת ר׳ טוביה **בלקח טוב** בפרשת אחרי מות שכתב לא תקרבו לגלות קריבה של גילוי עריות אסור אבל שאינה של גילוי עריות מותר שהרי אדם מנשק ומחבק את אחותו ואת דודתו ואת אמו. עולא אמר אפילו שום קריבה אסור לך לך אמרין נזירא וכו׳ עי״ש, ונראה מדבריו דס״ל שהמנהג להתיר וכר׳ פדת ודלא כעולא, וס״ל דפליגי בזה.

והנה הרמב״ן בסה״מ כתב וז״ל נבין מהם [מחז״ל] כי אצלם זה האיסור מדרבנן או יהיה מן התורה אסורה כענין בחצי שיעור עי״ש, וכן הרשב״ץ שם בסוף דבריו כתב ב׳ אפשרויות הנ״ל, ומבואר שכל מה שחלקו בתוקף על הרמב״ם זה על המנין בכלל המצוות אבל יכול להיות שהוא אסור מדין חצי שיעור.

דעת הרמב״ם ורוב הראשונים שאיסור קריבה לעריות הוא מהתורה

אולם דעת רוב הראשונים כדעת **הרמב״ם** והטור שיש איסור מהתורה מדין לא תקרבו, הן באשת איש והן בשאר עריות; כ״כ **הסמ״ג** כדברי הרמב״ם. וכ״ד **הראב״ד** בפירושו לתו״כ פרשת אחרי מות ריש פרק י״ג וז״ל גבי עריות כתיב לא תקרבו לגלות ודרשינן ביה לא תקרבו לגלות אפילו שום קריבה בעולם אסור. פי׳ כי ההיא דעולא דמנשק להו לאחתיה אבי ידיה ואמרינן פליגא דידיה אדידיה דכתיב לא תקרבו ואמר עולא דאפילו שום קריבה בעולם אסור [ומבואר שהבין דברי עולא שהם מהתורה ומה שאמר עולא סחור סחור וכו׳ הכונה שזהו סייג שעשתה תורה לדבריה וכאדר״נ ריש פ״ב עי״ש] וגבי נדה נמי כתיב לא תקרבו לגלות ערוה ואמרינן לא תקרבו לא לגלות וכו׳ עי״ש. וכ״כ ר׳ הלל בפירושו לתו״כ שם וז״ל מנין נמי דמוזהר שלא יקרב דהיינו שלא ישכב עם הערוה בקרוב בשר אע״ג דאינו מגלה ת״ל לא תקרב דהאי דכתיב ׳לא׳ - מהדר אקריבה ואגילוי, דמשמע לא תקרב ולא תגלה דמיחייב משום תרי לאוי עי״ש, ומפורש דס״ל שזהו לאו ממש. וכ״ד ר׳ **יונה** בשע״ת שער ג׳ אות פ׳ וז״ל איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו. כל קרוב בשר אסור כגון הנגיעה בידי אשת איש ופירוש לגלות ערוה כי הקריבה מביאה לידי ערוה. וכי תאמר בלבבך איפה נמצא בכתוב כי גדרה התורה גדר כי תאמר אשר אסרה מגע יד ליד להיות גדר לעברה, נשיבך דבר הנה במצות הנזיר וכו׳ אסרה תורה מכל אשר יעשה וכו׳ וכן אמרו רבותינו ז״ל במדרש עי״ש. וכ״כ עוד באגרת התשובה בדרש הראשון וז״ל ואסור ליגע בא״א בידיה או בפניה או בכל דבר מאבריה מן התורה שנאמר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו, וכן הלכה ברורה שהקריבה הזו היא הנגיעה בידיה וכו׳ ׳כדי ליהנות מן הנגיעה׳ וזאת מן העבירות החמורות שבתורה ומתברר במסכת סנהדרין כי ראוי לאדם שיהרג ואל יעבור על זה עי״ש. וכ״כ **המאירי** בסנהדרין ס״ו ע״ב שלוקה אפילו

א. שאמר רבא שמי שקינא דרך אברים אינו קינוי, והקשה אביי פריצותא בעלמא, ׳ופריצותא מי אסר רחמנא׳. הרי שאין איסור דאוריתא בקריבה דרך אברים. **אולם** כבר דחה לנכון המגלת אסתר שם עפ״י דברי רש״י שם [וכן המאירי] שפירש מי אסר רחמנא ׳אשה על בעלה בהכי׳ עי״ש, דלא מדובר על עצם הקריבה שאינה אסורה מהתורה, אלא שאינה נאסרת ׳על בעלה׳ ב׳איסור דאוריתא׳ של קריבה לעריות.

בחבוק ונשוק בערוה מן העריות דרך תאוה והנאת קירוב בשר שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה לא תקרב לדבר המביא לכך ע״כ [וכ״כ עוד בנדה ס״ה עי״ש]. וכ״כ **הרלב״ג** בפירושו לתורה וז״ל מבואר מזאת האזהרה שהקרב לאחת מן העריות קריבה המביאה לגלות הערוה עובר בלאו אבל לא יתחייב כרת וכו׳ ואמנם הזהירה התורה בזה להוסיף הרחקה בזה הענין וכו׳ עי״ש. וכ״ד **החינוך** [מצוה קפ״ח] שהעתיק את דברי הרמב״ם וסיים ועובר עליה וקרב אל הערוה קירוב בשר כדי שיהנה ממנה במזיד ובהתראה לוקה וכו׳. והרמב״ן ז״ל כתב וכו׳ עי״ש, ונראה מדבריו שהוא ז״ל ס״ל כדעת הרמב״ם כמו שהאריך בכל המצוה אלא שציין לדברי הרמב״ן בסוף המצוה כדרכו. וכן מתבאר מדברי **הריב״ש** בתשובה סי׳ תכ״ה שכתב וז״ל ומן הכתוב הזה דרשו בספרא שאפילו קריבה לבד ר״ל קריבה של הנאה כגון חבוק ונשוק אסורה מן התורה וכו׳ וכ״כ הרמב״ם וכו׳ ולא קי״ל כר׳ פדת וכו׳, אבל הרמב״ן כתב וכו׳ עי״ש, ונראה מדבריו שהוא ס״ל כרמב״ם וכמו שכתב בפשיטות בתחלה אלא שציין בסוף דבריו לרמב״ן. וכ״ד **הריטב״א** בשבת י״ג וכתב כן אף בדעת ר׳ פדת וז״ל ולי נראה דחס ושלום שיאמר ר׳ פדת שיהא קירוב בשר מותר בעריות ובנדה וכ״ש באשת איש, וה״פ ופליגא דר׳ פדת אהך ברייתא דדריש הכא לאיסור בגדו בבגדה דאיהו לא דריש ליה אלא לקריבה של גילוי עריות ׳דהיינו דקירוב בשר׳ כדקאמר קרא לא תקרבו לגלות ערוה וכו׳ אבל הוא בבגדו והיא בבגדה איסור דרבנן הוא וכן הלכה עי״ש, ומבואר שפירש אחרת משא״ר, דמה שאמר ר׳ פדת אלא קירבה של גילוי עריות אין הכונה לגילוי עריות ממש אלא הכונה לקירוב בשר שהוא אסור מהתורה [וכ״פ הכו״פ שנביא לקמן] לאפוקי בגדו בבגדה שאינו אסור מהתורה. וכ״כ שם בסוף הסוגיא גבי ההוא תלמיד כדעת ר״ת והרמב״ן שאשתו היתה טובלת לאחר ימי ראייתה לפני ימי ספירתה כדי להיטהר מהתורה והיה זה מקל כסבור שלא החמירו בימי ליבונה אלא בתשמיש בלבד אבל לא בקירוב בשר כסבור דקירוב בשר דרבנן בעלמא הוא ולפיכך הביא לו מן הכתוב שאומר ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב שהקריבה כמעשה עי״ש, ומבואר להדיא דלא ס״ל כרבותיו הרמב״ן והרא״ה שהאיסור הוא מדרבנן אלא מהתורה מלא תקרב. וכ״כ בספר **ערכי תנו״א** ערך ר׳ יצחק בר חנינא וזת״ד וי״ל דדוקא כי א״ר פדת ופליג אהאי היקשא לענין אשתו נדה אבל שאר עריות ליכא למאן דפליג וכו׳ כל המסתכל באצבע קטנה של אשה וכו׳ כ״ש קירוב בשר דדינו מסור לשמים דנהי נמי דאינה נאסרת לבעלה אם לא ע״י עבירה ממש מיהו עבירה גמורה היא מן התורה ואפילו אשתו נדה נמי וכו׳ הלכך אפילו ר׳ פדת מודה דאסור מן התורה קריבה דלא תשמיש מיהו באשתו נדה דרבנן היא עי״ש, ומבואר שעכ״פ בשאר נשים האסורות עליו ס״ל שאסור מהתורה בקרוב בשר. וכן מתבאר מדברי **הכפתור ופרח** שנביא לקמן עי״ש. וכ״ד **הר״ן** בפסחים כ״ה ע״א וז״ל וכן בגלוי עריות אמרינן ס״פ בן סורר ומורה תעמוד לפניו ערומה וכו׳ ובודאי שדברים כאלו אינם גלוי עריות ממש אלא שעובר בלא תקרבו שהוא לאו בגלוי עריות ע״כ, והעתיקו בסתמא **הנמוק״י** שם.

ועי״ש ברמב״ן בסה״צ ובמגלת אסתר שהביאו מדברי אדר״נ ריש פ״ב שפשטות הדברים

שיש בזה איסור תורה וזהו סייג שעשתה תורה לדבריה, והרמב״ן נדחק בזה. וע״ע בשמו״ר פט״ז ובדברי הרחיד״א בספרו נחל קדומים פרשת נשא ובעוד מקומות.

<u>אולם</u> מצאתי ראיה לדעת הרמב"ם מדברי **הספרי זוטא** סוף פרשת שלח דאיתא שם י"ד אזהרות שהנואף עובר ובסופם איתא לא תקרב לא תגלה ולא תנאף עי"ש, ומבואר שמנו לא תקרב בלאו בפני עצמו, ולפי דברי הרמב"ן זהו לאו אחד דהוא הוא גילוי הוא הוא קריבה, ודוק.

הרשב"א ספוקי מספקא ליה

הרשב"א נראה דספוקי מספקא ליה בענין זה, שכתב בתשובה ח"א סי' אלף קפ"ח וז"ל ואלא מיהו בכולהו אפשר דאינן אסורות בקריבה שאינה של גילוי עריות אלא מדרבנן ומשום הרגל עבירה וכדאמרינן התם אמר עולא שום קריבה בעלמא אסור משום לך לך אמרין וכו' ולא אסרו בהם אלא קריבה המביאה לידי הרגל עבירה כישן עמהן ואפילו הוא בבגדו והיא בבגדה וכו' עי"ש, ומבואר שאפילו קריבה של הנאה ס"ל שלדעת עולא אסורה מדרבנן וצידד לפסוק כך. ובמיוחסות סי' קכ"ז כתב גם בענין זה אלא שחסר שם בדפוסים, ובמהדורת מכון ירושלים הושלם עפ"י כת"י וז"ל דאפשר דכל קריבה דאוריתא כדאמר פ"ק דשבת וכו' מקיש אשתו נדה וכו' ופליגא דר' פדת וכו' לא אסרה תורה אלא קריבה של גילוי עריות אלמא מאן דאסר שום קריבה מדאוריתא קאמר. ועוד דאפילו לכשתמצא לומר דהלכה כר' פדת וכדעולא דאמר התם אפילו שום קריבה אסור' משום לך לך אמרין נזירא וכו' אפ"ה איסור דרבנן איסור הוא וכו', ושם בהמשך התשובה נראה יותר שנוטה שהוא איסור דרבנן עי"ש, ומבואר ג"כ דס"ל שבזה חולקים האמוראים הנ"ל. וע"ע בשו"ת זר"א ח"ג סי' קט"ז מש"כ בדעת הרשב"א הנ"ל, אולם יותר נראה כמו שכתבנו שהוא ס"ל שלדעת ר' פדת אפילו קריבה שיש בה הנאה איסורא מדרבנן, ולדעת רב יוסף כל קריבה אפילו שאין בה הנאה אסורה מהתורה.

הכרעת ההלכה בענין זה

עכ"פ התבאר שדעת רוב הראשונים שהאיסור הוא מהתורה וכמו שפסקו הטוש"ע, ולא כמו שהעתיקו החלקת מחוקק והבאה"ט את דברי הרשב"ץ שהסכים לרמב"ן, שנראה מדבריהם שנטו לפסוק כן, אלא אדרבה דעת רובא דרבוותא שהאיסור הוא מהתורה וכנ"ל וכן עיקר.

האיסור מהתורה לדעת רוב הראשונים הוא רק בקריבה של הנאה

הנה מדברי הרשב"א במיוחסות הנ"ל מבואר דס"ל שלדעת רב יוסף שהאיסור הוא מהתורה - גם בקריבה שאינה של הנאה כמו ברופא יש בזה איסור מהתורה וכמו שדייק הב"ש בסי' כ' סק"א מדברי הרשב"א הנ"ל, אלא שהרשב"א לא כתב כן בדעת הרמב"ם ולא הזכיר מדברי הרמב"ם מאומה. ובדעת הרמב"ם ושא"ר מפורש שהאיסור הוא רק בקריבה שיש בה הנאה וכמו שכתבו המגלת אסתר במצוה שנ"ג וכן הש"ך ביו"ד סי' קנ"ז סק"י וסוסי' קצ"ה עי"ש, וכ"ד שא"ר וכפי שנבאר;

הנה בדברי **הרמב"ם** גם בפה"מ בסנהדרין פ"ז וגם בסה"מ וגם בחיבור מפורש כן שרק בקריבה של הנאה יש איסור מהתורה, וכן בדברי **הסמ"ג, החינוך והטור**, וכן בדברי **ר' הלל** שהעתקנו לעיל מפורש שכתב שלא יקרב היינו שלא ישכב עם הערוה בקרוב בשר, ומבואר דמיירי במכוין ליהנות ולא בנגיעה בעלמא. וכן בדברי **ר' יונה** אע"פ שבשע"ת סתם בזה מ"מ באגרת התשובה כתב להדיא 'כדי ליהנות מן הנגיעה'. וכן בדברי **המאירי, הרלב"ג והריב"ש** שהעתקנו לעיל מפורש כן. וכן מפורש בדברי **הכפתור ופרח** בפנ"ח בענין נגיעה באשתו נדה במקום חולי שכתב בתוך הדברים וז"ל דהא נגיעה מידו לידה לאו דאוריתא דלא אסרה תורה אלא קריבה המביאה לידי גילוי ערוה שנאמר לא תקרבו וכו' וכדר' פדת, אבל עולא אומר אפילו שום קריבה בעלמא אסור וכו'. והר"ם פכ"א מאיסו"ב פסק כר' פדת עי"ש, ומבואר מדבריו שהבין את דברי ר' פדת כמו הריטב"א דלעיל דלא מיירי בגילוי ערוה ממש אלא בקריבה שיש בה קרוב דעת שמביאה לידי גילוי ערוה והיא אסורה מהתורה ולא בסתם קריבה, ועולא אוסר אף בסתם קריבה מהתורה והלכה כר' פדת שקריבה בעלמא מותרת מהתורה, כ"נ ברור בדעתו.

וע"כ העיקר הוא שרק בנגיעה לשם הנאה יש איסור מהתורה ולא בנגיעה בעלמא.

קריבה בחייבי לאוין

כתב המ"מ בפכ"א וז"ל ואין דעת רבינו שילקה בקריבה אלא בחייבי כריתות או בחייבי מיתות ב"ד הכתובים בפרשה והם הנקראים עריות אבל בחייבי לאוין יש בהן בדברים אלו איסור אבל לא מלקות וזה מתבאר במה שכתב כאן ע"כ. ובאמת שמפורש כן בפה"מ סנהדרין פ"ז וז"ל אבל בעילת הפנויה דרך איברין ושאר הדרכים שאמרנו שחייבין עליהן מלקות בערוה אין חייבין עליהן מלקות בפנויה לפי שעצם ביאתה במלקות כמו שביארנו אבל כל אותם הדברים אסורים ואינם מותרים בשום אופן ע"כ.

סיכום

לדעת רוב הראשונים יש איסור תורה להתקרב לעריות בנגיעה וכדומה, מהפסוק לא 'תקרבו' לגלות ערוה. האיסור הוא רק בקריבה בכונת הנאה, לאפוקי רופא וכדומה. ובחייבי לאוין כפנויה אין איסור תורה.

קד. פרטי דינים באיסור יחוד

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אייר תשפ"ג.

יחוד איש אחד עם נשים הרבה

הראשונים התקשו ביישוב ב' משניות בסוף קידושין שנראות סותרות. בדף פ"ב ע"א איתא מי שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים. ומזה נראה שמי שאין עסקו עם הנשים מותר להתייחד עם הנשים. אולם בדף פ' ע"ב איתא לא יתייחד אדם עם שתי נשים, ומבואר שאסור לאיש להתייחד עם נשים. ונאמרו בזה כמה תירוצים.

התוס' בדף פ"ב ע"א כתבו בשם הר"ם שאסור לאיש להתייחד עם ב' נשים או יותר כמשנה בדף פ' ע"ב. והמשנה בדף פ"ב ע"א שמשמע שמותר - מיירי באשתו עמו, ואף בזה אסור במי שעסקו עם הנשים עי"ש. וכ"כ **הרא"ש** שם בסי' כ"ז. וכ"כ **הסמ"ק** במצוה צ"ט עי"ש.

והנה הרא"ש כתב תירוץ זה בקצרה בשם ר"ת, והב"י בסי' כ"ב ס"ה כתב להשוות את הדברים לדברי התוס'. אולם בתור"פ מבואר בשם ר"ת לא כך, וז"ל לכן נראה לר"ת דעם שתי נשים קאמר, אבל שלש ודאי מותר. ור"ל לא יתייחד אפילו עם אשתו, דכיון שעסקו עם הנשים אם כן לבו גס בהן ואינו בוש מאשתו, אבל אדם אחר - אם אשתו עמו מותר להתייחד עם אשה אחת ע"כ. ומבואר מדבריו שעם ג' נשים ומעלה מותר אפילו כשאין אשתו עמו ואפילו מי שעסקו עם הנשים, והמשנה מיירי בב' נשים ואשתו עמו, שאדם רגיל שרי, ומי שעסקו עם הנשים אסור. <u>**ונראה**</u> שר"ת רק כתב שהמשנה בדף פ"ב מיירי באשתו עמו, אלא שהראשונים נחלקו איך להסביר את דבריו האם בג' נשים אסור לכו"ע או שמותר לכו"ע וכנ"ל.

הרא"ש כתב עוד שר"ח פירש כל שעסקו עם הנשים אעפ"י שנושא ונותן תמיד עמהם לא יתייחד עמהם. משמע שרוצה לומר אעפ"י שהיה ראוי להתיר לו משום דבעבידתיה טריד או משום שאינו יכול ליזהר אפ"ה אסור עכ"ל. וכתב הב"י שנראה שזהו דעת **הרמב"ם** שכתב בפכ"ב מהלכות איסורי ביאה ה"ח: אפילו איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים אסור לו להתייחד עם הנשים וכו' עי"ש. ובאמת שכן מפורש בפה"מ לרמב"ם שם: אמרו כל שאומנותו בין הנשים לא יתיחד עם הנשים, ר"ל שאין מתירין לו דבר זה בשביל פרנסתו כלל ע"כ. ולדבריהם אסור לאיש להתייחד בין עם ב' נשים ובין עם יותר מב' נשים. וכן הסכים **המ"מ** שם.

הרמב"ן בדף פ"ב ע"א כתב דהא דתנן כל שעסקו עם הנשים לא יתיחד עמהן אפשר לפרשה אפילו בשני אנשים לפי שהם חשודים על העריות וגריעי מפרוצים סתם, ואפי' בהם אמר רב אפילו בעשרה נמי לא עי"ש. וכ"כ **הריטב"א** בדף פ' ע"ב.

ר' אליהו, השואל בשו"ת הרשב"א בח"א סי' תקפ"ז, כתב לחדש שיחוד עם ב' נשים אסור רק מדרבנן. וכמו כן איסור יחוד מהתורה הוא רק בעריות דאוריתא, ולכן כתב שבעריות דרבנן מותר להתיחד עם ב' נשים. ולפ"ז כתב דהא דתנן כל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים בנשים דעלמא דאינן עריות דאורייתא, דבשאר אנשים שרי ולזה שעסקו עם הנשים אסור עי"ש.

והמשותף לכל הראשונים הנ"ל, שהם סוברים שאסור לאיש להתייחד עם כמה נשים, בין שתים ובין יותר משתים כמבואר בדבריהם, ולכן הוצרכו לתרץ כתירוצים הנ"ל עי"ש.

אולם רש"י בדף פ"ב ע"א כתב: לא יתייחד עם הנשים. אפילו עם הרבה נשים לפי שלבו גס בהו וכולן מחפות עליו, ואילו איש אחרינא - בין שתי נשים תנן, אבל עם שלש או ארבע שפיר דמי ע"כ. והראשונים הנ"ל הקשו עליו, וסבירא להו שאסור אפילו עם שלש וארבע וכנ"ל.

והשו"ע בסי' כ"ב ס"ה פסק בפשיטות שאיש אחד אסור עם נשים הרבה. והרמ"א הביא דעת רש"י בשם יש מתירין עי"ש.

והנה הב"י ושאר האחרונים לא הביאו חברים לרש"י, ונראה מדבריהם שהוא סברא יחידאה, אולם מצאנו לו חברים רבים ומהם ר"א מן ההר [המכונה תוס' ר"י הזקן], הסמ"ג [לאוין קכ"ו] ועץ חיים מלונדריש שהעתיקו את דברי רש"י. הר"י מלוניל שכתב וז"ל לא יתיחד עמהם ואפילו הרבה נשים ואפילו אשתו עמו וכו' עי"ש, ומבואר דהרבה נשים בעלמא זוהי סיבה להתיר אם אין עסקו עם הנשים. וכ"ד המאירי וז"ל וגדולי הרבנים כתבו שעם שתים אסור אבל עם הרבה מותר, והדברים נראין כן, מדקאמר עם שתי נשים ולא אמר עם הנשים עי"ש. וכ"ד ריא"ז וז"ל וכל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים אע"פ שהן מרובות הואיל ורגיל עמהם אם דעתו לקלקל עם אחת מהן הן מחפות עליו ע"כ. וכ"ד ר"פ בתוספותיו וז"ל ודוחק לומר כן [שמי שעסקיו עם הנשים אסור בג' ודו' נשים] דמאחר שיש נשים הרבה אי אפשר דלא מגלו אהדדי ואף מתבייש מהן, לכן נראה לר"ת וכו' [כדלעיל] עי"ש. ומבואר דס"ל יותר, שאפילו בעסקו עם הנשים מותר בג' ודו'. וכ"ד הרמ"ה, וכ"ד הרשב"א בתשובה שם שדברי רש"י יותר נראים עי"ש. וכן מתבאר מדברי ר' יונה בספר היראה שכתב ואפילו עם שתי נשים אסור עי"ש, משמע שרק שתי נשים אבל יותר שרי.

נמצא, שהמחלוקת בענין יחוד איש אחד עם ג' נשים ומעלה היא מחלוקת שקולה בראשונים, ולא כמו שחשבו שרש"י יחידאה הוא.

אלא שיש לדון האם נידון זה הוא ספק דאוריתא ולחומרא או ספק דרבנן ולקולא, שהרי עיקר דין יחוד בעריות הוא מהתורה לדעת כל הראשונים מלבד הסמ"ק במצוה צ"ט שמנה אותה בתור מצוה דרבנן. אולם ביחוד איש אחד עם שתי נשים נחלקו הראשונים והאחרונים;

יחוד איש אחד עם שתי נשים האם אסור מהתורה או מדרבנן

ר' אליהו, השואל בשו"ת הרשב"א סי' תקפ"ז, כתב וז"ל לא יתייחד איש עם ב' נשים. נ"ל שהוא מדרבנן דלא אסרה תורה אלא דוקא יחוד גמור איש ואשה, וראיה מדקבעי בגמ' מאי טעמא נשים ומתרץ הואיל ונשים וכו', ואלו היה מן התורה לא היה שואל מאי טעמא עי"ש. **והרשב"א** שם לא חלק עליו בזה, ונראה שמסכים עמו בפרט זה.

אולם באוצר הפוסקים סי' כ"ב אות ב' הביאו שמדברי הרדב"ז ח"ז סי' ל"ב **והיש"ש** פ"ד דקידושין פתיחה לדין כ' נראה שאפילו עם כמה נשים הוא דאוריתא עי"ש. ובאמת שכן מתבאר גם מדברי המאירי וז"ל שהוא איסור תורה מדרך רמז ואסמכתא ומתוך כך הוא אומר שלא סוף דבר באותם שהם ערוה עליו שהאסור להתיחד עם אשה אחת אלא אף איש אחד ואפילו כשר עם שתי נשים או עם כמה וכו' עי"ש, ונראה מדבריו שהוא אותו איסור ממש. וכ"נ מדברי הרמב"ם ושאר הראשונים שלא חילקו בזה. ועוד מדנחתו לחלק בין איסורים שהם מדברי קבלה לגזירת דוד וגזירת שמאי והלל, ואם גם ב' נשים היה דרבנן הו"ל למכתב שחז"ל גזרו גם על ב' נשים, ומסתימת הדברים נראה שגם ב' נשים או ב' אנשים ואשה אחת לדעת האוסרים איסורא דאוריתא הוא. וע"ע באוה"פ הנ"ל דעות האחרונים בזה.

הנראה לדינא בענין זה

לאור האמור נראה שלכתחלה **ודאי שיש להחמיר בזה כפסק השו"ע ולא להתייחד איש אחד עם נשים הרבה. אולם במקום הצורך אפשר לסמוך על רש"י וסיעתו כי רבים הם, ולהתייחד איש אחד עם ג' נשים ומעלה.** וכן כשיש עוד צירופים וספקות אפשר להקל כדעת רש"י וסיעתו.

יחוד אשה אחת עם שני אנשים

במשנה בקידושין פ' ע"ב איתא: אבל אשה אחת מתייחדת עם ב' אנשים. ובגמ' שם אמר רב יהודה אמר רב לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצים אפילו בי עשרה נמי לא. ואמר רב מי יימר דכשרים כגון אנן אלא כגון ר' חנינא בר פפי וחביריו עי"ש. והרמב"ם בפכ"ב ה"ח פסק בסתמא שאין אשה אחת מתייחדת עם ב' אנשים. וכתב המ"מ שהרמב"ם פסק כדעת רב שרק ר' חנינא וחביריו נקראים כשרים ולא סתם אינשי דעלמא, ולכן סתם לאסור עי"ש. וכ"כ הב"י בסי' כ"ב, ולא הביא חולקים בזה, וכך סתם בשו"ע בס"ה לאיסורא עי"ש.

ויש להוסיף שאת דברי הרמב"ם העתיקו הסמ"ג [לאוין קכ"ו], העץ חיים [מלונדריש] והארח"ח [הלכות ביאות אסורות אות י"ב]. והר"י אלמדרי בפירושו לקידושין כתב כן בשם ר"ח וז"ל אלא בכשרים. ר"ח כגון ר' חנינא בן פפי וחבירו דהא רב ורב יהודה הוו אזלי וכו' עי"ש. וכ"ד הראב"ד בבעלי הנפש שער הפרישה במהדו"ב וז"ל ושלשה כשרים נמי דאמרינן לענין ייחוד [בדרך] לאו כשרים כי האידנא דהא אפילו רב ורב

יהודה לא חשבו נפשייהו כשרים כדאיתא בקידושין עי״ש. וכ״ד **ר׳ אליהו מעכו** המובא בשו״ת הרשב״א ח״א סי׳ אלף קע״ח וז״ל אבל אשה אחת מתיחדת עם שני אנשים ואפילו היא ערוה. ודוקא כשרים כגון רבי חנינא בר פפי וחביריו עי״ש. וכ״ד **ראבי״ה** בסי׳ תתק״כ [והובא גם באו״ז סי׳ תקט״ו] שרב יהודה טעה בכך שסבר שכל אדם בחזקת כשר וכו׳ עי״ש.

אולם דעת רוב הראשונים שסתם אנשים כשרים הם, ורק בידועים כפרוצים אסורה להתיחד עמם, ומה שאמר רב כגון ר׳ חנינא וכו׳ - זוהי חומרא וחסידות; ז״ל **הרמב״ן** בסוף המסכת: וההיא דאמר רב לאו כשרים כגון אנן אלא כגון ר׳ חנינא בר פפא וחבריו, דאלמא סתם בני אדם פרוצים הם - מדת חסידות נהג בעצמו שלא להחזיק עצמו בכשר וחסיד ע״כ. וכ״כ **הריטב״א** בדף פ״א ע״א, וכ״כ עוד בע״ז כ״ה ע״ב שסתם ישראל בחזקת כשרים הם עי״ש. וכ״כ **התוס׳ רי״ד, הרמ״ה, ר״א מן ההר, המאירי והר״ן** בקידושין שם, **הרשב״א** בח״א סי׳ אלף קע״ח. ובסי׳ אלף קפ״ב כתב שכך נראה גם מדברי **הרי״ף** עי״ש. וכ״כ הטור בסי׳ כ״ב שכ״ד **הרא״ש**. ופירש הב״ח שם מדהעתיק דברי רב לא שנו אלא בכשרים וכו׳ והשמיט הא דאמר רב כגון רב פפי וכו׳ עי״ש. וזוהי כונת הרשב״א בדעת הרי״ף[א]. ולפי זה יש לדייק כן מדברי עוד ראשונים שכתבו כן בסתמא כגון **בה״ג, ראב״ן, סמ״ק, ר״י מלוניל, ריא״ז, רב נסים גאון ורש״י** בברכות ד׳ ע״ב עי״ש. וכן סתם **בספר הזכרון** [לר׳ ישמעאל טאנוג׳י] בקידושין שם.

ויש להוסיף עוד **שבתוספתא** בקידושין פ״ד ה״י איתא: מתייחדת אשה אחת עם שני אנשים אפי׳ שניהם כותיים אפי׳ שניהם עבדים אפי׳ אחד כותי ואחד עבד ע״כ. ובעלי התוספות [תוס׳ ר׳ שמואל, תור״פ ותוס׳ הרא״ש] כתבו שכדי שלא יסתור את דברי רב שאמר דה״מ בכשרים - צ״ל דמיירי בכותי חבר וכן עבדים כגון טבי עבדו של ר״ג ע״כ. ומבואר מדבריהם שלא צריך כר׳ חנינא בר פפי וחבריו אלא העיקר שלא יהיו פרוצים כשאר עבדים וכותים. וגם תוספתא זו מסייעת לראשונים הנ״ל.

והנה כבר הזכרנו שהב״י לא זכר מכל הראשונים הנ״ל אלא רק מדברי הרמב״ם. ולפי האמור דעת ב׳ עמודי ההוראה, הרי״ף והרא״ש, ורוב הראשונים דלא כהרמב״ם[ב],

---

א. בשו״ת ברכת יהודה ח״ד אעה״ז סי׳ ו׳ כתב שכיון שבדר״כ הרמב״ם הולך בדעת הרי״ף - י״ל שהרמב״ם הבין בדעת הרי״ף שלא התיר בכל בני אדם כשרים אלא דס״ל לרי״ף שכל אדם יש לו למיחש שמא אינו כשר, ולכן סתם בזה עי״ש. אולם אחהמ״ר הדברים אינם נראים, שהרי הרמב״ם כתב בדיוק להיפך מהרי״ף, שהרי״ף העתיק את המימרא ׳שמתיחדת׳ אשה עם ב׳ בנ״א כשרים, והרמב״ם כתב ש׳לא׳ תתייחד אשה עם ב׳ בנ״א. וגם הרי״ף השמיט את המעשה של רב יהודה ורב, ואם היה סובר כמו רב היה צריך לכותבו ולא להשמיטו, ולכן הדבר פשוט וברור שבנידון דידן הרמב״ם ׳חולק׳ על הרי״ף, וכדכתב הרשב״א להדיא, וכפי שכתב הטור בדעת הרא״ש, ואין בזה ספק כלל.

ב. בשו״ת ברכת יהודה הנ״ל האריך בדברי הפוסקים שכתבו בכמה דוכתי שהשו״ע פסק לפעמים כדעת הרמב״ם כנגד הרי״ף והרא״ש עי״ש. אולם אין זה ענין לנידון דידן שהב״י לא הזכיר כלל מדברי הרי״ף והרא״ש בזה, וכיון שבירר שדעת הרי״ף והרא״ש ברורה להקל בזה, וכך דעת רוב הראשונים - יש לנו לפסוק ככללי הפסיקה המקובלים, כיון שהב״י לא ׳הכריע׳ כהרמב״ם אלא ׳העתיק׳ את הרמב״ם בלי לדון בדברי החולקים.

ופשט הסוגיא גבי מוסרים לו ב׳ ת״ח לשמרו [גבי סוטה] וכן התוספתא הנ״ל מסייעתם. **וע״כ נראה שהעיקר** להקל **בזה שמותר לאשה אחת להתייחד עם ב׳ אנשים**. ובפרט לפי מש״כ המל״מ בפ״א מסוטה ה״ג שגם לרמב״ם אינו אסור מעיקר הדין אלא שיש להחמיר כן עי״ש, שלפ״ז ודאי שיש מקום להקל בזה יותר כדעת רובא דרבוותא. וכ״פ בספר עוד יוסף חי פרשת שופטים אות ז׳ עי״ש.

יחוד עם אחותו

במשנה בקידושין פ׳ ע״ב איתא: מתייחד אדם עם אמו ועם בתו. ובגמ׳ בדף פ״א ע״ב איתא: אמר רב יהודה אמר רב אסי ׳מתייחד׳ אדם עם אחותו [לפרקים אבל אינו דר תמיד ביחוד אצלה בבית. רש״י] ׳ודר׳ עם אמו ועם בתו. כי אמרה קמיה דשמואל אמר אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה. תנן מתייחד אדם עם אמו ועם בתו וישן עמהם בקירוב בשר ותיובתא דשמואל. אמר לך שמואל וליטעמיך הא דתניא אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה אין מתייחד עמהם אלא בעדים, בעדים אין שלא בעדים לא. אלא תנאי היא וכו׳ עי״ש. ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה;

ר׳ יונה בספר היראה כתב: אל תתיחד עם שום אשה אפלו בתך או אחותך ואפלו פנויה חוץ מאשתך ואפלו היא נדה ואמך עי״ש. וזהו כשמואל, וכפי שפירש תוס׳ ר׳ שמואל בפירושו הראשון דלבד מאמו קאמר, דלא פליג אדרשא דבן אמך עי״ש. ועי׳ בתוס׳ הרא״ש מה שהקשה על פירוש זה.

הראב״ן כתב: אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה אפילו עם בהמה אבל מתייחד עם אמו ועם בתו ע״כ. הרי שפסק כשמואל, אולם באמו ובתו התיר. וכן מבואר בדברי **האו״ז** ח״א סי׳ קל״ז שפסק כשמואל שאסור להתייחד אפילו עם בהמה עי״ש [אולם לא מבואר בדבריו מה הדין באמו ובתו].

והרמב״ם בפכ״ב מאיסורי ביאה ה״א כתב: אסור להתייחד עם ערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה שדבר זה גורם לגלות ערוה, חוץ מהאם עם בנה והאב עם בתו והבעל עם אשתו נדה עי״ש. ובה״ב כתב: לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה, לפיכך אין אסור להתייחד עמהן, ואם נתרחק אפילו מייחוד זכור ובהמה הרי זה משובח. וגדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה כדי שלא יתייחדו עמה ע״כ. ומסתימת דבריו נראה ברור שאסור להתייחד עם אחותו, דרק באמו ובתו ובהמה התיר. וכ״כ **ריי״ו** נכ״ג ח״א לאחר שהביא את המתירים באחותו: והרמב״ם כתב סתם אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה חוץ מאמו ובתו וכן נראה עקר עי״ש. ופסק זה הוא לא כשמואל ולא כר׳ אסי. ועי׳ ברדב״ז ח״ז סי׳ ל״ב שביאר שפסקו כפשט המשנה שמותר עמו אמו ואחותו - דלא כשמואל, וכמו כן אסור עם אחותו - דלא כר׳ אסי, עי״ש עוד.

אולם הרא״ש בפ״ד סכ״ד כתב פסק בשם התוס׳ [והוא לפנינו בתוס׳ ר״ש] כרב אסי אלא שהמחמיר תע״ב עי״ש. וכ״פ **הסמ״ג** [לאוין קכ״ו] בשם **ר״י** עי״ש. וכ״ד **הסמ״ק** [מצוה צ״ט] שמותר להתיחד עם אחותו עי״ש. וכ״ד **הרי״ד** שכתב וקי״ל כרב באיסורי

[והוא גריס במקום רב 'אסי' - 'רב']. **והריא"ז** עי"ש. וכ"כ **הריטב"א** במהדו"ב [מהדורת מוה"ק] בשם **הרמ"ה** עי"ש. וכ"פ בספר הזכרון **לר' ישמעאל הכהן** וז"ל: ומתיחד עם אחותו לפרקים והמחמיר שלא להתיחד עם שום ערוה אפילו עם בהמה תע"ב ע"כ.

ובתום' הרא"ש מפורש שלא רק עם אחותו שרי אלא בכל הקרובות וז"ל הילכך כיון דאזל ליה יצר הרע משאר קרובות ילפינן מאמו וכיון דלא מגרי בהו שרי להתייחד בהדייהו עי"ש. וכן מפורש יותר בריו"ו שכתב בדעת הרא"ש שמתיר וז"ל אבל לפרקים מותר להתיחד עם כל העריות הקרובות כגון אחותו ודודתו וכיוצא בהן עי"ש. אולם מדברי שא"ר הנ"ל נראה שרק באחותו התירו ולא בשאר קרובות, וכפי שכתב החק"ל באהע"ז סי' טו"ב דף ל"ז ע"ב, אלא שהוא כתב שדברי הריו"ו בדעת המתירים שגם שאר קרובות מותר - אין להם רמז בשום פוסק אחר עי"ש, אולם להאמור כ"ה במפורש בתוס' הרא"ש.

ובדעת הריו"ף. אין הדברים ברורים - עי' ברדב"ז שם שנקט שפסק כשמואל, ומאידך החק"ל שם נקט שפסק כרב אסי.

והנה הטוש"ע לא דנו בענין זה כלל, והשמיטו את כל הנדון של יחוד באחותו, ורק העתיקו את לשון הרמב"ם הנ"ל, וכתבו האחרונים שדעתם שיחוד עם אחותו אסור וכדעת שמואל. אולם נראה שאין לומר שהשו"ע 'הכריע' כדעת הרמב"ם, שהרי לא דן בזה כלל בספרו, ואין על זה שם 'הכרעה'.

והאחרונים האריכו בפסק ההלכה בזה. **ונראה שהעיקר הוא כדכתב** החק"ל **שם שיש לחקל בזה משום שרוב הפוסקים פסקו להיתר**[ג] **וגם נראה שהמנהג להתיר בזה** עיש"ב.

ג. והרדב"ז בח"ז סי' ל"ב כתב ש'רוב הפוסקים' פסקו שרק עם אמו ובתו מותר ולא עם אחותו עי"ש. ולא ראה את כל הראשונים הנ"ל, דאדרבה רובם פסקו להיתרא וכדכתב החק"ל.

קה. הפרדה בין אנשים לנשים בשמחות

נדפס בירחון 'אור תורה' סיון תשפ"ג[א].

כתב הב"ח באהע"ז סי' ס"ב: בקראקא נוהגין שבסעודה שעושין בליל ב' מברכין אשר ברא ולא שהשמחה במעונו והוא תימה. ולא מצאתי שום טעם למנהגם זה, אלא לפי שסעודה זאת קטנה היא **ומושיבין האנשים והנשים יחד בחדר אחד**, וכתב במנהגים דאין מברכין שהשמחה במעונו היכא דאיכא חששא דהרהור עבירה, ולפי זה ודאי היכא דאין שם אלא אנשים במסיבה צריך לברך שהשמחה במעונו ע"כ. והעתיקו דבריו הרבה אחרונים. ועי' בספר קדושים תהיו עמ' ל"ג ואילך שהביא מכתב משנת תרפ"ו מהרבה רבני ירושלים שצריכים להקפיד בסעודות חתונה וכדומה שיהיו בחדרים נפרדים ולא יראו אלו את אלו עי"ש.

אולם הבית מאיר שם כתב שאין איסור שיהיו בחדר אחד אלא שלא יהו מעורבין זה בזה עי"ש. והאמת כדבריו, ונראה שגרם לאחרונים כן דברי הגהות מנהגים לר' אייזיק טירנא שהביא הלבוש בסוף ספרו [וזה מה שרמז הב"ח בשם המנהגים, ובשו"ת הב"ח החדשות סי' נ"ה העתיק כן להדיא את כל דבריו] שכתב [בדיני יוצרות אות י"ד] מצאתי באורח חיים כל מקום שהאנשים ונשים רואין זה את זה וכו' אין לברך שהשמחה במעונו וכו' עי"ש. והנה כונתו ל**ספר חסידים** בסי' שצ"ג [וכפי שכתבו במהדורת מכון ירושלים, והתחלף 'ס"ח' ב'א"ח'], אולם שם איתא '**נשים יושבות בין האנשים**' שהרהורים שם לא יתכן לברך שהשמחה במעונו עי"ש, ומבואר להדיא דלא אסר ברואין זה את זה אלא כשנשים יושבות בין האנשים, אבל אם יושבים בחדר אחד אלו לעצמם ואלו לעצמם לית לן בה, והגהות מנהגים לא דק בהעתקתו, וטעו הבאים אחריו.

ובאמת שכן מתבאר גם מדברי **ספר הפרדס** לרש"י שכתב וז"ל אסור 'להתערב' הנשים עם האנשים בין בסעודה בין בכל ענין אלא נשים לבד והאנשים לבד מק"ו [מאבל כבסוכה נ"ב] עי"ש, ומבואר כנ"ל שהאיסור הוא להתערב יחד. וכן מפורש יותר **בתשובת גאון** באוה"ג סוכה עמ' 69 וז"ל מהו שיכנסו בנ"א לבית המשתה או לגמ"ח ויאכלו בסעודה האנשים עם הנשים מעורבבין, כך המעשה אם בזמן שהנשים יושבת כאחת בפני עצמן והאנשים בפני עצמן מותרין ע"מ שלא ימזגו אנשים לנשים ונשים לאנשים וכן בחילוק המנות והפרפריות, אבל אסורין הן בסעודה בזמן שהן מעורבבין אלו ואלו האנשים והנשים, שאסור לו לאדם להתערב עם הנשים בסעודה חוץ מאחותו ואחות אביו ואחות אמו ואחות אשתו על מנת שתהא אשתו בסעודה שהיא משמרתו מן העבירה ע"כ, ומבואר להדיא שמותרים להיות בחדר אחד אלו לעצמן ואלו לעצמן אם אינן מעורבין.

א. ועי' מה שכתב הרב מלאכי להב נר"ו ב'אור תורה' אב תשפ"ג להשיב על דברי. והמעיין יראה שאין דבריו נכונים במה שנדחק בדברי הספר חסידים והפרדס והגאון הנ"ל. והעיקר כדכתבנו.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שא"צ לעשות מחיצה או חדר נפרד בסעודות מעין אלו אלא מספיק שישבו אלו לעצמם ואלו לעצמם. ובודאי שהמחמירים בזה תע"ב וככל שמוסיפים קדושה יותר שפיר דמי, אולם מעיקר הדין אין איסור בזה וכנ"ל.

קו. גדר פנים חדשות לענין שבע ברכות

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

בגדר 'פנים חדשות' לענין שבע ברכות מצאנו כמה דעות בראשונים;

הראשונים שסוברים שפ"ח זה מי שלא 'שמע שבע ברכות'

הרמ"ג בסידורו בעמ' ק"ט כתב: אם נמצא ביניהם מי שלא שמע עדיין ז"ב בחתונה זו מברכים בנוכחותו ז"ב עי"ש. וכ"כ **הרי"ד** בפסקיו לכתובות דף ז' ע"ב וז"ל פירוש ברכת חתנים הוא ז"ב. ומש"ה צריך פנים חדשות - אדם שלא שמען ע"כ. וכ"כ **הריא"ז** שם וז"ל הפנים חדשות הם בנ"א שלא שמעו עדיין לא בשעת נישואין ולא בשעת סעודה ע"כ. וכ"כ **הערוך** ערך 'פן': פירוש אדם שלא היה בחופה או בסעודה בשעה שמברכין - כשילך אדם שם לכתחלה קרוי פנים חדשות ע"כ. וזוהי כוונת הרס"ג והרי"ד שלא שמעו 'כלל' ז"ב. וכ"ה **בסידורי איטליה** [בולניא ש"א ועוד] בזה"ל: ופנים חדשות נקרא כל מי שלא היה שם בשעת כניסתם לחופה ע"כ. והכונה היא שלא שמע את ברכות הנישואין. וכ"ד **הריטב"א** - עי' לקמן. ולדבריהם לא משנה כלל אם אכלו או לא אכלו, דכיון שעוד לא שמעו הברכה מברכים בשבילם.

והרמב"ם פ"ב מברכות ה"ט-י' כתב: בד"א כשהיו האוכלים הם שעמדו בברכת הנישואין ושמעו הברכות אבל אם היו האוכלים אחרים שלא שמעו ברכת הנישואין 'בשעת הנישואין' מברכים בשבילם אחר בהמ"ז ז"ב כדרך שמברכים בשעת נישואין וכו' עי"ש. ומבואר ג"כ שבשמיעת ז"ב תליא. **ואע"פ** שנראה קצת מדברי הרמב"ם שהעיקר הוא 'שעת הנישואין', ומי שלא שמע בשעת הנישואין יכול להיות פנים חדשות בכל יום - מ"מ אין לומר כן, דודאי אין זה נכון שמי ששמע ז"ב בכל יום לאחר הסעודה יקרא 'פנים חדשות' משום שלא שמע ז"ב בשעת הנישואין, אלא כונת הרמב"ם היא 'גם' ליום הראשון, ולכן כתב שמי ששמע בשעת הנישואין לא יכול להיות פנים חדשות גם בלילה הראשון, אולם לגבי שאר הימים כל מי ששמע ז"ב לא חשיב פנים חדשות. וכ"כ להדיא בספר **הפרדס** שער ט' בדעת הרמב"ם וז"ל פירוש פנים חדשות, שיש בכל סעודה וסעודה אנשים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין, והם חדשים בכל סעודה וסעודה. אבל אם שמעו השבע ברכות 'אפילו פעם אחת' לא איקרי פנים חדשות, וכ"כ הרמב"ם ז"ל עכ"ד. וכ"כ הארח"ח הלכות ברכת המזון אות נ"ט בדעת הרמב"ם וז"ל: והרמב"ם פי' שלא שמע 'עדיין' ברכת נשואין ע"כ. וא"כ דעת הרמב"ם היא כדעת הרס"ג וסיעתו הנ"ל.

ונראה שזו דעת ר' **אליקים** המובא בספר מעשה הגאונים סי' ס"א עמ' 54 וז"ל פנים חדשות שלא היו בסעודה ביום ראשון ובאו ביום שיני, וצריך לברך שבע ברכות 'משום דאינהו מברכין ליה ביום שיני כי היכי דבירכוהו ביום ראשון אותן שישבו בסעודה ביום ראשון', וכל כל ז' אם באו שלא היו לא ביום ראשון ולא ביום שני עי"ש. ונראה מדבריו שמי שמברך את הז"ב הם הפ"ח בעצמם, ולפ"ז נראה שמה שכתב שהיו בסעודה

או שלא היו - העיקר הוא אם שמעו את הז״ב או לא, דמי ששמע כבר ז״ב לא יכול לברך שוב, ורק החדשים שלא שמעו עדיין הם יכולים וצריכים לברך.

הראשונים שסוברים שפ״ח זה מי שלא 'אכל' בשמחה זו

הרא״ש בכתובות פ״א סי׳ י״ג כתב: והוא שבאו פנים חדשות שלא אכלו עד עתה אפילו היו שם בשעת החופה ע״כ. ולדבריו כל שאכל פעם אחת תו לא הוי פ״ח. ואם לא אכל אף אם שמע ז״ב יכול להיות פ״ח למחר. והשטמ״ק בדף ז׳ ע״ב כתב בשם תר״י: פ״ח כלומר אנשים שלא היו בשעת אכילה ביום הראשון, אבל אם היו שם בשעת נישואין ולא היו שם בשעת אכילה ביום הראשון אם באו לאכול בימים האחרים פנים חדשות הוו וכו׳ עי״ש. וגם בדבריו אין נראה שבא לומר שמי שלא אכל ביום הראשון יכול להיות פ״ח בכל יום, דודאי מי שהיה בשעת אכילה פעם אחת כבר לא הוי בגדר ׳פנים חדשות׳, אלא שדיבר ׳גם׳ על היום השני שהוא היום הראשון שצריך בו פנים חדשות, וע״ז אמר שתלוי אם היה ביום הראשון בסעודה או לא, ודבריו הם כדברי הרא״ש.

והאבודרהם בסדר ברכת הנישואין כתב שהרמ״ה פי׳ שלא אכלו בחופה עד עתה אפי׳ היו שם בשעת ברכת נשואין ואפי׳ היו שם בשעת החופה, והביא ראיות הרבה לדבריו, וכן הוא דעת רש״י ורי״ף והרא״ש ע״כ. והנה מה שכתב שכ״ה דעת רש״י - אינו נכון, בין לגירסתנו ובין לגירסת הרמב״ן וסיעתו - עי׳ לקמן. ומה שכתב שכ״ה דעת הרי״ף - גם אינו נכון, דהרי״ף לא כתב בזה מאומה. ובאבודרהם מהדורת ׳קרן רא״ם׳ ח״ג עמ׳ 289 הערה 188 כתבו שבכת״י אחד איתא ׳ור״פ׳ עי״ש, והיינו ר׳ פרץ, וגם זה לא נמצא לפנינו.

הראשונים שסוברים שפ״ח זה מי שלא 'היה' בבית השמחה

הרמב״ן בדף ח׳ ע״א כתב: פירוש פ״ח שלא אכל שם כל שבעת ימי המשתה, וכ״ה פירוש רש״י [ולפנינו פירש״י אחרת - עי׳ לקמן], וכדאמרינן לקמן [דף ח׳ ע״ב] ׳משכחת לה בפ״ח דלא הוה תמן מעיקרא׳ [כך היתה גירסת חכמי קטלוניא - עי׳ בדק״ס השלם]. ובפרק אלו מגלחין אמרינן ואי באו פ״ח חולץ שפירושו דלא הוה תמן מעיקרא כלל, והא נמי דכוותיה, שאם בא שם אדם בשעת ברכה שלא נכנס שם כל ימי המשתה מברכין ז״ב ואע״פ שלא אכל שם עכשיו ע״כ. וכ״כ **הרשב״א**.

והנה הרחיד״א בשו״ת חיים שאל ח״ב סי׳ ל״ח אות נ״ט כתב בזה״ל ומהריט״ץ בתשובותיו סי׳ ע״א הביא פלוגתא דהרמב״ם והרא״ש בפי׳ פנים חדשות, וכתב דהרמב״ן ס״ל בפי׳ פנים חדשות כמ״ש הר״ן בשמו ע״ש. וכתב הרב זה לפי שלא ראה חידושי הרמב״ן, אבל הרואה יראה בחידושי הרמב״ן דקודם מ״ש הר״ן בשמו פי׳ פנים חדשות שלא אכל שם ז׳ ימי משתה וכן פירש״י וכו׳ ע״ש עכ״ד. וכונתו לומר שהרמב״ן ס״ל כרא״ש. אולם אין נראה כן; חדא דהא הרמב״ן הביא ראיה מהגירסא ׳דלא הוה תמן מעיקרא׳, ומזה משמע שלא ׳היה׳ שם ולא שלא ׳אכל׳ שם, ודומיא דחולץ ששם לא מיירי באכילה. ועוד שהרמב״ן סיים שאם בא אדם שם שלא ׳נכנס׳ שם כל ימי המשתה מברכין

וכו', ומבואר שאם נכנס כבר סגי שלא יברכו בשבילו. וע"כ דמה שכתב בתחלה שלא 'אכל' שם - לאו דוקא. וכ"כ **הרא"ה** וז"ל נראה דפ"ח הוא שלא 'היה' שם כלל וכ"כ במקצת נוסחאות לפנינו משכח"ל בפ"ח דלא הוו תמן מעיקרא, ובמו"ק אמרו ואם באו פ"ח חולץ, ופירושו שלא היה שם כלל ע"כ. וזה כדברי רבו הרמב"ן, ולא הזכיר אכילה כלל. וכ"כ **האחל מועד** שער הברכות דרך ח': דפ"ח היינו מי שלא נכנס לשם כלל כל ימי המשתה עי"ש. ועוד דהריטב"א הביא פירוש הרא"ש בשם אחרים וכתב שאינו נכון, דברכת חתנים לא תליא בסעודה כלל אלא כל שמתאספים לשמח חתן וכלה וכדמוכח במס' סופרים [וכמו שהאריך הרמב"ן] וכו'. ומ"מ כל שהיה שם בשעת שמחה בברכת חתנים [וכדעת רס"ג וסיעתו] אינו פ"ח מפני שלא היה בשעת סעודה וזה נראה ברור וכו' עי"ש. ומבואר שדיוקו של מהריט"ץ נכון בשיטת הרמב"ן, דכיון דס"ל שאין שעת סעודה קובעת לברכת חתנים ממילא הפ"ח לא תליא בשעת אכילה אלא אם היה שם או לא, וזוהי דעת הרמב"ן, הרא"ה והרשב"א.

וספר צרור החיים עמ' קע"ו כתב: ופ"ח מקרי כל שלא 'אכל' שם כל שבעת ימי המשתה, וכדאמרינן בכתובות משכחת לה בפנים חדשות שלא 'הוה' תמן מעיקרא ע"כ. ולפי האמור, כיון שמקורו הוא מדברי הרמב"ן והרשב"א - דיוקא דסיפא עיקר, ו'אכל' לאו דוקא, אלא כל ש'היה' שם מעיקרא לא חשיב תו פנים חדשות.

וספר מצוות זמניות בהלכות ברכות כתב שפ"ח היינו שבא לסעודה מי שלא היה 'נמצא' בסעודה ראשונה של יום ראשון או של שאר שבעת ימי המשתה עי"ש. ויש להסתפק בדבריו האם תלי ב'נמצא' אף שלא אכל וכדעת הרמב"ן, או ש'נמצא בסעודה' היינו 'אכל' וכדעת הרא"ש.

הראשונים שסוברים שפ"ח זה מי 'שאינו מאנשי ביתו'

דעת בעל העיטור דף ס"ד ע"ב דפ"ח הוו כל שאינו מאנשי ביתו אלא שבאו לשמחת החתן עי"ש. וכתב שם בביאור 'שער החדש' דר"ל אף שהיה ג"כ על סעודת חתונה זו מ"מ כיון שהוא איש זר ונכרי חשיב פ"ח עי"ש. וכ"כ להדיא ספר הבתים ברכות שער ה' אות ז' וז"ל ויש מי שאומר כל מי שאינו מבני החתן כל השנה אפילו הוא אוכל שם כל שבעה מברכין ז"ב בשבילם שפ"ח הוא, וכ"כ הרב בעה"ט ע"כ. וכן הביא המאירי דעה זו.

הראשונים שסוברים שפ"ח זה מי שלא היה שם 'אתמול'

רש"י לפנינו בדף ז' ע"ב כתב: פ"ח בכל יום שלא היו שם 'אתמול' ע"כ. וכ"כ המנהיג עמ' תקמ"ב. וכ"ה בתמים דעים סי' קפ"ט. וכתב המאירי בדעת רש"י שהואיל והפסיק יום אחד בינתיים הוי פ"ח אף שאכל שם שלשום עי"ש. וכן הביא ספר הבתים שם דעה כזו והוסיף שי"א שאף סעודה אחת שלא היה בה מפסיק והוי פ"ח עי"ש.

הכרעת ההלכה בגדר פנים חדשות

הב"י באהע"ז סי' ס"ב ס"ז הביא את דעת רש"י [ללא שדן בהסבר דבריו], הרמב"ם והרא"ש, ולא הכריע בזה. ובשו"ע כתב בסתם את דברי הרמב"ם, ובשם י"א את דברי הרא"ש וסיים 'וכן פשט המנהג' עי"ש. והיינו שמי שלא אכל, אף ששמע ז"ב - חשיב פנים חדשות. ועי' בספר אוצר הפוסקים שם אות ל"ז שהביאו את דעות האחרונים בזה למעשה שרובם נקטו כדעת הרא"ש עפ"י המנהג שכתב השו"ע.

אולם, <u>מלבד</u> השו"ע לא מצאנו מי שיעיד על מנהג ספרד בזה שהוא כדעת הרא"ש שלא חששו לדעת הרמב"ם בזה. ולא עוד אלא **ש'בספר ברכות' בסידורי הספרדים** [נאפולי ר"נ, ונציה רפ"ד] **כתוב כדעת הרמב"ם** וז"ל אם יהיה שם פנים חדשות 'שלא היו מצויין בברכת הנשואין' מברך הגדול שבהם בסעודה וכו' עי"ש. ומשפט זה הועתק גם בשאר סידורי ספרד בדורות שלאחר מכן בדפוסי ונציה ודפוסי אמסטרדם [תכ"א, וכן בסידור הרמ"ז שנת תמ"ג ועוד]. וא"כ נראה שאדרבה המנהג הרווח היה כדעת הרמב"ם ולא כדעת הרא"ש[א]. <u>ועוד</u>, שהב"י לא הביא אלא את דברי רש"י, הרמב"ם והרא"ש, ולכן היה שייך שיפסוק כדעת הרא"ש כיון שהמנהג כמותו, אולם לפי מה שהבאנו - רוב הראשונים לא סבירא להו כהרא"ש וסיעתו אלא שאם שמע ז"ב בחתונה זו לא חשיב פנים חדשות, והם הרס"ג, הערוך, הרמב"ם, הרי"ד, הריא"ז, הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א, האהל מועד וספר הפרדס. ולפ"ז גם אם היה מנהג כדעת הרא"ש - מנהג טעות הוא שעזבו את הרס"ג, הרמב"ם, חכמי איטליה וקטלוניא, והנהיגו כדעתו של הרא"ש, וזה בענין ברכות דקי"ל סב"ל, ולפי כל הראשונים הנ"ל מי ששמע שבע ברכות ולא סעד - לא חשיב יותר פ"ח והוי ברכה לבטלה. <u>**ובפרט**</u> שהרא"ש לא ראה את סידור הרס"ג, ויתכן שלא היה חולק עליו בסברא בעלמא להורות לברך נגד דעתו כיון שהוא מרבותינו הגאונים.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדברי רוב הראשונים **שמי ששמע שבע ברכות באחד מימי החתונה**, בין בחופה ובין לאחר אחת הסעודות - **לא נחשב יותר לפנים חדשות**, בין אם אכל ובין אם לא אכל.

ואם היה בשעת השמחה ולא אכל ולא שמע שבע ברכות - אע"פ שדעת הרמב"ן, הרא"ה והרשב"א שלא נחשב יותר לפנים חדשות - בזה רוב הראשונים לא ס"ל כמותם, ואף המנהג לא כמותם, בין לעדות הב"י ובין לכתוב בסידור רפ"ד, ולכן בזה אין צריך לחוש לדעתם, **ושפיר הוי פנים חדשות**.

ולענין האם צריך ב' פנים חדשות או סגי באחד - עי' בשו"ת יבי"א ח"ג אהע"ז סי' י"א אותיות א,ב וה', שהעלה לחוש לב'. אולם עיין במה שכתב ידידי הרב בנימין לוי בירחון 'האוצר' ל"א עמ' רס"ה-רס"ז בטענות נכונות, **שהעיקר הוא כדברי רוב הראשונים דסגי באחד**, וגם בדעת הרמב"ם אינו מוכרח שצריך ב', אע"פ שבנו כתב כן בשמו עי"ש.

א. וע"ע מה שכתבתי כעי"ז בח"א סי' ע"ז בענין לחם משנה בליל הסדר, על עדות הב"י שם על המנהג ועל מה שמוכח משאר המקורות בדורו שאינו כן, והבאתי עוד דוגמאות מעין אלו עי"ש.

וע״ע במה שכתבתי בח״א סי׳ ע״ב בענין מי פירות אינם מחמיצים, לגבי עדותו של ר״א על אביו בענין זה. וכמו כן בח״א סי׳ קכ״ה לענין ברכת להכניסו בבריתו אם היא לאחר המילה או לפניה, מה שכתבתי על עדותו של ר״א על אביו בענין זה, וצרף לכאן.

חושן משפט

קז. פרטי דינים באיסור אונאת דברים

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת בהר בחוקותי תשפ"ג.

אונאה למי שאינו בתורה או במצוות

בגמ' בב"מ נ"ט ע"א איתא: לא תונו איש את עמיתו - עם שאתך בתורה ומצוות אל תונהו. וכתב **הנימוק"י** [דף ל"ב ע"ב]: למדנו שלא הזהיר הכתוב באונאת דברים אלא יראי השם ע"כ. ומקורו הוא מדברי **הירא"ם** מצוה ק"פ [והועתק גם **בסמ"ג** מצוה קע"א **ובהגהות מימוני** פי"ד מהלכות מכירה אות ד'] וז"ל אבל אם עבריין במזיד הוא אפילו בדבר אחד ולא עשה תשובה רשאי להונותו בדברים. והיינו דאמרינן במגילה בסוף הקורא את המגילה [כ"ה ב'] האי מאן דסני שומעניה שרי לבזויי בג' וש'. כדאמרינן במו"ק [י"ז א'] שנדה רב יהודה מאן דסני שומעניה. ואמר ר' אמי האי מאן דעבר אדרבנן שרי למקרייה עברינא. והיינו דאשכחן במדרש מנין ההונה אותך שאתה רשאי להנאותו ת"ל עמיתו פי' כיון שהונה אותך הרי הוא עברין ואינו אתך בתורה ובמצות ע"כ.

וכפירוש זה כן מתבאר מדברי **הר"י מלוניל** שם [והובא בשטמ"ק] שכתב: עם שאתך בתורה ובמצות. כלומר או במצות, אעפ"י שאינו חכם אל תונהו כיון דמבני ישראל הוא ע"כ, הרי שעכ"פ צריך להיות במצות אע"פ שאינו בתורה. ותלמיד הרשב"א שם לא גרס 'ובמצות' אלא רק 'בתורה' עי"ש.

וכן כתב **ר' יונה** בספרו שערי תשובה שער ג' אות רי"ט וז"ל ואם החוטא איש אשר איננו ירא מלפני האלקים, כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים ואינו נזהר מעבירה אחת, אשר כל שער עמו יודע כי היא עבירה, מותר להכלימו ולספר בגנותו. כך אמרו רבותינו ולא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו בדברים, ואשר לא שת לבו אל דבר ה' מותר להכלימו במעלליו ולהודיע תועבותיו ולשפוך בוז עליו עי"ש.

אולם ר' בחיי בספרו כד הקמח ערך גזלה כתב שטעות הגוי מותרת שנאמר ולא תונו איש את עמיתו, עם שאתך בתורה ובמצות עי"ש. וכעי"ז כתב המאירי שם וז"ל כל שגדור בדרכים הדתיים הרי הוא בכלל אונאה אבל עובדי האלילים אינם בכלל אחוה כדי לכללן בדין אונאה הבאה דרך מקח וממכר כלל אמרו חכמים לא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו ע"כ. וחזינן מיניהו תרתי; חדא שפירשו את הגמ' לענין אונאת ממון [עי' בב"ח בחו"מ סי' רכ"ח]. ועוד שפירשו את המיעוט על גוים, ולא על ישראל משומד. ואפשר שפירשו 'עַם', דהיינו 'אומה' שמחוייבת במצוות ולא גוים, אבל מישראל אין מיעוט על יהודי שאינו שומר תו"מ. והיראים וסיעתו מפרשים 'עִם', ודוק.

והריטב"א [והובא בשטמ"ק] כתב עם שאתך אל תונה. פירוש אשתך ע"כ. וכ"ה יותר במפורש בפסקי הרי"ד עם שאתך אל תונה 'דאמר' רב לעולם יהא אדם זהיר

באונאת אשתו וכו׳ עי״ש, ומבואר ג״כ ד׳עם שאתך׳ היינו אשתו. ובאמת שכ״ה בכת״י ספרדי [המובא ב׳הכי גרסינן׳], אלא ששם ליתא ׳דאמר׳, אלא ׳אמר׳, ולכן הוצרך הריטב״א לפרש שהכונה לאשתו כמו שמוזכר במימרא הקרובה לזה. ובספר עמודי הארזים להר״א חזן מצוה נ״א צידד בדעת הריטב״א שאין כונתו למעט שאר נשים אלא לרבות שאפילו אשתו שהוא מושל בה - לא יצערה עי״ש.

ובספר יחוסי **תנאים ואמוראים** ערך רב חננא בריה דרב אידי פירש מימרא זו דהיינו לרבות עבדים אם עבד כשר הוא ועושה מעשה ישראל. והוסיף ביאור בזה וז״ל ואין לפרש כאן עמיתך כההיא דשבועות [ל׳ ע״א] תני רב יוסף בצדק תשפוט עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות השתדל לדונו יפה, ומסקנא על צורבא מרבנן למישרא ליה תיגריה אי נמי לשודא דדייני, דהתם משום דדרשינן הכי דקרא אחריני כתיב; כקטן כגדול תשמעון בין איש ובין אחיו ובין גרו, שבדינין הכל שוין לעניין לדון דין אמת לאמתו, לעם הארץ כתלמיד חכם, אבל לענין אונאה עמיתך דכתיב לרבות עבדים הוא דאתא עי״ש.

ואע״פ שלכאורה נראה שר׳ בחיי וריטב״א וסיעתם פליגי על היראים וסיעתו, וס״ל שאין מיעוט למי שאינו בתורה ובמצוות, שהרי פירשו אחרת את הגמ׳, מ״מ למעשה נראה דכולהו ס״ל הכי, וכמו שכתב היחוסי תנו״א שם מכח ראיה אחרת וז״ל ומשמע נמי שאם אֵינה באונאת דברים את מי שאינו עושה מעשה עמך שאין כאן איסור לאו, מדתנן אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, ודוקא לבעל תשובה שהיה תוהא וחוזר בו ממעשיו הראשונים הוא דעובר, אבל כל זמן שעומד במרדו לא, שהרי דומיא דקללה דכתיב בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך אבל אין עושה מעשה עמך מילט לייטינן ליה, דהא אפילו החוזר בו ממקח וממכר אמרו חכמים דעומד במי שפרע ומפרש רבא בגמרא דמילט לייטינן ליה עי״ש, וראיה זו מבעל תשובה הביא גם המרדכי [שהובא בב״ח] בשם **ספר החכמה** עי״ש, וא״כ גם הראשונים האחרים אפשר שיודו לזה מכח ראיה זו.

והרמ״א בחו״מ סי׳ רכ״ח ס״א כתב: וי״א דאין מצווין על אונאת דברים אלא ליראי השם ע״כ. ולפי הנ״ל כך היא דעת רוב הראשונים, ואפשר שאף כולם.

וע״כ העיקר הוא כדעה זו שהביא הרמ״א שמי שאינו בתורה או במצוות, דהיינו שאינו נזהר ממצוה ידועה, ועובר עליה במזיד, אין איסור להונותו.

המאנה 'עצמו' מותר להונות

כתב הנימוק״י שם [והביאו הדרכ״מ בחו״מ ריש סי׳ רכ״ח] אמר במדרש אם הונה ׳עצמך׳ מותר אתה להונהו שזה אינו קרוי עמיתך עי״ש. והסמ״ע נדחק בביאורו, והסיק דהיינו אדם שמזלזל בכבודו מותר לאחרים לזלזל בו עי״ש. אולם העיקר הוא כמו שכתב הסמ״ע מתחלה לפרש דהיינו אם מישהו הונה ׳אותך׳ מותר לך להונות אותו ולהחזיר לו, שכך הוא במפורש ביראים ובסמ״ג שהעתקנו לעיל, שהם מקור דברי הנימוק״י כמבואר לכל מעיין.

אמנם, פירוש היראים וסיעתו ב'מדרש' הנ"ל צ"ע, וכפי שכבר הקשה הסמ"ע דאם הוא מטעם שהוא רשע, מה לי אם מאנה אותי או מאנה מישהו אחר? ועי' בתועפות ראם על היראים שהביא בשם החפץ חיים בביאורו באר מים חיים שתירץ שאם הונה מישהו אחר צריך לבדוק עם מי הצדק עי"ש. ועדיין קשה, שפעמים הרבה יודע עם מי הצדק, וקשה לומר שלזה כיון המדרש והדגיש שהונה 'אותך'. ועוד שגם אם הונה אותו יתכן והוא צודק, שהרי אדם קרוב אצל עצמו, ואולי חבירו צודק ולא הוא. ועוד יש להקשות, שהרי רק בעבריין במזיד חשיב שאינו בתורה ומצוות, אבל אם מישהו אונה אותי באופן חד פעמי ולא רגיל בזה ולא עושה כן תדיר עדיין חשיב שהוא עמי בתורה ומצוות, דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, ובכל עבירה נאמר כן.

והנה מה שהביאו בשם 'מדרש' - נראה שהכונה למה דאיתא במכילתא משפטים מסכתא דנזיקין פרשה י"ח גבי וגר לא תונה: ומנין שאם הוניתו שהוא יכול להונך, תלמוד לומר כי גרים הייתם ע"כ, ולא מוזכר שם מדין 'עמיתך', וכ"כ החס"ד בב"מ פ"ג הי"ד עי"ש. ויותר נראה שכונת המדרש הנ"ל למה שכתב ספר **החינוך** פרשת בהר מצוה של"ח מדנפשיה וז"ל ואולם לפי הדומה, אין במשמע שאם בא ישראל אחד והתחיל והרשיע לצער חבירו בדברים הרעים שלא יענהו השומע, שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים, ועוד שיהיה בשתיקתו כמודה על החירופין, ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן שותק למחרפיו כמו למברכיו, אבל תצוה אותנו שנתרחק מן המדה הזאת, ושלא נתחיל להתקוטט ולחרף בני אדם, ובכן ינצל אדם מכל זה, כי מי שאינו בעל קטטה לא יחרפוהו בני אדם, זולתי השוטים הגמורים, ואין לתת לב על השוטים. ואם אולי יכריחנו מחרף מבני אדם להשיב על דבריו, ראוי לחכם שישיב לו דרך סלסול ונעימות ולא יכעס הרבה, כי כעס בחיק כסילים ינוח, וינצל עצמו אל השומעים מחירופיו וישליך המשא על המחרף, זהו דרך הטובים שבבני אדם. **ויש** לנו ללמוד דבר זה, שמותר לנו לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התירה התורה הבא במחתרת להקדים ולהורגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חבירו, כי יש לו רשות להנצל מידו, וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך, בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו. **ואולם** יש כת מבני אדם שעולה חסידותם כל כך שלא ירצו להכניס עצמם בהוראה זו להשיב חורפיהם דבר, פן יגבר עליהם הכעס ויתפשטו בענין יותר מדי, ועליהם אמרו זכרונם לברכה [שבת פ"ח ע"ב] הנעלבין ואינם עולבין, שומעין חרפתם ואינם משיבין, עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו עכ"ד. **ואם כי** החינוך לא הזכיר את המדרש הנ"ל - מ"מ נראה שכונת המדרש לדברים הנ"ל, ולכן הדגיש שחירף 'אותו' בדוקא, וגם אינו מדין עמיתך אלא דין אחר הוא וכנ"ל.

וכדברים הנ"ל מתבאר מדברי הגמ' **בביצה כ' ע"ב** גבי אחד מתלמידי שמאי שאמר לאחד מתלמידי הלל מה זו סמיכה, אמר לו מה זו שתיקה, שתקו בנזיפה והלך לו. אמר אביי הלכך האי צורבא מרבנן דאמר ליה חבריה מלתא - לא להדר ליה מלתא טפי ממאי דאמר ליה חבריה, דאיהו אמר ליה מה זו סמיכה וקא מהדר ליה מה זו שתיקה ע"כ, ומבואר שמותר להשיב לו אלא שלא ישיב לו יותר ממה שאמר לו הראשון. ובמדרש

לקח **טוב** וארא ח׳ כ״ה [ובמדרש שכל טוב שם] איתא: ויאמר משה הנה אנכי. באנכי אמר לו פרעה, ובאנכי ענהו משה רבינו, שכן דרך החכמים שלא לענות יותר מן המדבר, וכן בתלמוד אומר בתלמידי שמאי והלל, מה זו סמיכה, ואמר לו מה זו שתיקה ע״כ. **והמאירי** בביצה שם כתב: ואם על כל פנים אינו רוצה לשנות לא יוסיף על דברי המתחיל אלא יעננו במלות קצרות על הדרך שהתחיל המחרחר. מעשה בתלמיד אחד וכו׳, ואמרו על זה דרך הערה האי צורבא מרבנן וכו׳ עי״ש. וכבר כתב לנכון בספר **עלי תמר** ביצה פ״ב ה״ד דסתם אדם אם השיבו ביותר חירופים אין לו לתפסו על כך. אולם צורבא מדרבנן לא יענה בחירופים אף שיש צורך בכך יותר מהחירופים שהתריס בו הראשון, אף שהוא היה המתחיל, ושכן מתבאר מדברי הישׁ״ש בפרק החובל סי׳ מ״ב והחוות יאיר סי׳ ס״ה שכתבו שאם אחד התחיל לחרף והשני השיב לו בדברי חירופים יותר מהראשון אין עליו דין אלא אדרבה הראשון צריך לפייס את השני עי״ש, וע״כ שיש חילוק בין צורבא מרבנן לבין כל אדם.

וע״כ העיקר הוא שמי שהתחיל לצער את חבירו מותר לחבירו להחזיר לו בדברי צער, ואף אם החזיר לו בדברים קשים יותר אין לתפוס עליו, אלא שצורבא מרבנן יש לו להקפיד שאם מחזיר - יחזיר באותה המטבע שהתחיל הראשון ולא יותר.

קח. גזל ואינו יודע ממי - האם מהני לעשות צדקה במקום צרכי רבים

נדפס בירחון 'אור תורה' אייר תשפ"ג.

החיי אדם בכלל קמ"ג כתב בזה"ל ויש אנשים שטועים ונותנים מה שבידם מהגזל לצדקה **ומפזרים לעניים**, וזה טעות גמור, כמו שכתוב יד ליד לא ינקה רע. ואעפ"י שאז"ל [ביצה כט א] גזל ואינו יודע למי גזל יעשה מהם צרכי רבים, היינו שיעשה כן לפי שאינו יודע למי גזל עי"ש. הרי שבאינו יודע למי גזל מהני לתת לצדקה ולעניים. ובספר **יעלזו חסידים** [לר' אליעזר פאפו] לפני אות ת' כתב: ואם אינו יודע למי גזל ולא יוכל להשיב יעשה צרכי רבים **או יתן אותו ממון לצדקה**, ולעולם יכוין שיהא לשלם ולתקן את אשר עיות בעון עול וגזל שאינו ידוע לו ושב ורפא לו ע"כ.

אולם בשו"ת אור שמח ח"ב סימן מ"ז כתב בזה"ל והנה מצינו צרכי רבים ברוחניות כן בהנאה לגוף, וגבי קטנים בפרק מרובה [פ"ז ע"ב] ובפ' חזקת [נ"ב ע"א] גבי יעשה לו סגולה, דרב חסדא אמר זו ס"ת והקטן נהנה שלומד ממנו והוא הנאה רוחנית, וחד אמר זו דיקלא דאכיל מיניה תמרי הוא הנאה גופנית, אולם כאן [ב"ק צ"ד] פירש לן רב חסדא בורות שיחין ומערות וזה הנאה לגוף שבזה מקיים מצות השבה קצת שהנגזל יהנה, אבל בהנאה רוחנית דאיכא לא מקיים מצות השבה, וכן נראה מהך דאין צדין [כ"ט ע"א] דהביאום לפני הגזברין, וכפי הנראה דהביאום להקדיש אותם קדושת בדק הבית, דבזה כתבו בתוספות פרק מרובה דף ע"ט דלא נקרא שם המקדיש עליהן ולכך חייב המקדיש בד' וה', ולא היו מקפידים הנגזלים דבודאי ניחא להו דליתעביד צורך קדשי בדק הבית וכיו"ב, וגם זה בא או משירי הלשכה או מלשכת בדק הבית רק זה הנאה רוחניות ולא מקיים מצות השבה אם לא שיהנה הנאה לגוף ויכול להנות מזה הנגזל או יורשיו, לכן אמרו שיחפרו בורות שיחין כו', ובמאירי בביצה שם וגזל זה אין לו מחילה אלא בעשיית צרכי רבים שיהא הדבר מצוי להנות בו הבעלים או יורשיו כו' עכ"ד. וכ"כ בקצרה **בשו"ת ישמח לבב** או"ח סימן ג' בתוך הדברים דבעינן שיהנה הנגזל הנאת הגוף, דלא לחנם כתבו הפוסקים כגון בורות שיחין ומערות דבעינן שיהנה הנגזל מהגזילה, אבל הנאת מצות לא חשיב הנאה דמצות לאו ליהנות ניתנו עי"ש. וכ"כ בספר **עלי תמר** פאה פרק ז' ד"ה ר"ח מזבין דבש [בתוך הדברים] וז"ל ודע שמבואר בגמרא בביצה הנ"ל שאף גזל רבים ואינו יודע ממי גזל אף לפי משנת חסידים צריך לעשות בהם דוקא צרכי רבים ולא לתתם לסתם צדקה עי"ש. וכ"כ **בשו"ת אגרות משה** חו"מ ח"א סימן פ"ח וז"ל מפורש בב"ק דף צ"ד שצריך לעשות צרכי צבור ואיפסק כן בש"ע חו"מ סי' שס"ו סעי' ב', וזהו דוקא לצרכי רבים ולא לצדקה עי"ש.

וע"כ נראה שיש לעשות צרכי רבים בדוקא כדעת רוב האחרונים ופשטות הסוגיות.

ובירחון אור תורה תמוז תשפ"ג כתב הרב ערן זרגריאן שליט"א על דברי, שמצות שיש בהם גם הנאה גשמית כמו סידורים וכדומה שפיר דמי עי"ש. **אולם** בלשון האור

שמח הנ״ל מפורש שאינו כן, אלא צריך הנאה גשמית ממש כמו בורות שיחין ומערות ולא ס״ת או ספרים וכדומה. וכ״נ מדברי הישמח לבב הנ״ל.

קט. לשון הרע באפי מרה

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

בגמ' בערכין ט"ו ע"ב איתא: אמר רבה כל מילתא דמתאמרה באפי 'מרה' לית בה משום לישנא בישא וכו', אנא כר' יוסי ס"ל דאמר מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי. והרמב"ם בפ"ז מהלכות דעות השמיט מימרא זו, ואף כתב להדיא שבין אם מספר בפני חבירו או שלא בפניו הוי לשון הרע, והכס"מ תמה מדוע פסק הרמב"ם דלא כרבה [או רבא] עי"ש, והאחרונים נדחקו ליישב פסק הרמב"ם.

אולם המעיין בדברי התוס' בערכין שם וכן בב"ב ל"ט ע"ב יראה שהם גרסו במימרא זו כל מילתא דמתאמרה באפי 'תלתא', וכמו במימרא שלאחר מכן של רבה בר רב הונא עי"ש, וחלק מהאחרונים הגיהו שם ושם בדברי התוס' באפי 'מרה', אולם גם ביראים מצוה קצ"א גרס באפי 'תלתא', וכתב לנכון התועפות ראם שם שכן גירסת היראים והתוס' הנ"ל עי"ש. ובאמת שכ"ה להדיא בג' כת"י אשכנזים - עיין בפרויקט 'הכי גרסינן' של פרידברג, ואת הדין של אפי תלתא הביא הרמב"ם שם. ומאידך בתו"כ בסוף בהעלותך איתא ומה מרים שדיברה שלא בפני אחיה וכו' המדבר על חבירו בפניו וכו' עאכ"ו עי"ש, ומבואר שבפניו יש איסור ואף איסור חמור יותר. וכן העתיקו תו"כ זה הרוקח [בסי' ט"ז], הרמב"ן בספר המצוות בהוספות למצוות עשה ז', הסמ"ג [לאוין שס"ג] ועוד. ובשלמא אם גורסים בדברי רבה באפי 'מרה' - אין קושיא מהתו"כ, דרבה פסק כר' יוסי ולא כתו"כ והלכה כרבה, אולם אם ל"ג בדברי רבה אלא באפי 'תלתא' - א"כ אין מקור להיתר אמירת לשון הרע בפני הבעלים ולכן הדרינן לפסוק כתו"כ.

ובעצם הדין מצאנו ראשונים שגרסו ופסקו כדעת רבא וכדעת ר' יוסי שמותר לומר לשון הרע בפני הבעלים; ז"ל **המאירי** בשבת ל"ב אע"פ שלשון הרע שורש לכמה עבירות וכו' - יצאו מכללו שני דברים להיתר; האחד הוא שאמרו במסכת ערכין כל מילתא דמתאמרא באפי מרה לית בה משום לישנא בישא וכו' כמו שאמרו לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי, כלומר כל דבר שאף האומרו אינו נמנע מלאומרה לפני אותו שהוא אומרה עליו כגון שהוא קובל עליו ומשיא עליו שם גזילה וכיו"ב - אין למספר תורת לשון הרע בזה שאף הוא מכוין שיהא חוזר בו עי"ש, ומקור פירושו נראה שהוא **בעליות דר' יונה** לב"ב ל"ט ע"ב [שהובא בשטמ"ק שם] וזת"ד פירוש דברי ר' יוסי - לא האשמתי אדם שלא בפניו אא"כ ידעתי בעצמי שאפילו היה כאן הייתי אומר בפניו ולא הייתי בוש ממנו ולא מחניף לו, וגם הייתי נזהר שיהא דבר ברור אצלי ולא הייתי מאשים אדם מספק. והמדה הזאת מוכחת על האדם שאינו מתכוין ליהנות בנתינת פגם בחברו אלא מתכוון הוא שישמע עצה שהבריות מגנות אותו וישוב מדרכו, וגם כדי לגנות המעשים הרעים. ועל ענין זה אני אומר כל מילתא דמתאמרה באפי מרה לית בה משום לישנא בישא, כלומר באפי מרה או ברבים שיגידו לו עי"ש. וכ"כ עוד בשע"ת שער ג' אות רכ"ח וזת"ד אמרו רבותינו כל דבר אשר יאמר בפני בעליו אין בו דרך לשוה"ר, ר"ל כי אם הקדים לחברו תוכחת מגולה

על מעשהו ולא הקשיב על דבריו - אחרי כן יוכל להודיע לבני אדם אשמת האיש ורוע מוסרו ולא יחשד כי יחפוץ לתת דופי בחברו וכו' וכן זכרו בדבריהם על הענין הזה ואמרו א"ר יוסי מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי ר"ל לא אמרתי דבר על אדם שלא בפניו וכבשתי אותו בהיותי בפניו עי"ש. ומבואר שאין היתר זה בכל מצב שהיה אומר זאת בפניו לגנותו בלבד אלא רק אם יש לו כונה שיהא חוזר בו ממעשיו או לגנות המעשים הרעים בפני אחרים. וכ"פ **ר' גרשום** בערכין [וכ"ה בסתמא **בערוך** ערך לא, והוא מר' גרשום הנ"ל] וז"ל שאפילו אם יהיה שם לא היה חושש שאינו משקר ואין אומרו בלשון הרע עי"ש, ומדהוסיף ואין אומרו בלשון הרע נראה שכונתו כדעת ר' יונה והמאירי הנ"ל שרק אם באמת מכוין שיחזור בו וכדומה שרי. וכ"כ **השפ"א** בערכין שם מדנפשיה וז"ל נראה החילוק דאי אומר לה"ר של שקר - ודאי באפי מרה אדרבה הוי חוצפה, אבל בלה"ר של אמת כהך דר' יוסי - בזה באפי מרה הוי כתוכחה שרוצה להסירו מזה הדרך, אבל שלא באפי מרה הוי רק כדי להשניאו בפני אחרים והוי לישנא בישא ע"כ.

והיראים בסי' קצ"א ג"כ פסק כן אולם מדבריו נראה יותר מזה שאף אם אינו לתועלת אלא עצם זה שאומר כן בפני הבעלים שפיר דמי, דאין לשון הרע אלא שלא בפני הבעלים. וזת"ד וקי"ל כר' יוסי דתניא ר' יוסי אומר מעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי וכו' דהא קם ליה רבא כותיה דאמר רבא וכו' כל מלתא דמתאמרה באפי 'תלתא' לית בה משום לישנא בישא וכו'. וטעמא דר' יוסי נ"ל מדכתיב הולכי רכיל נחשת וברזל, פירוש שאומר עצמו אוהבו והוא שונאו לומר עליו רעות שלא בפניו, ומשמע בשני ענינים נחשת וברזל, ונלמוד נמי מרכילותו של ציבא דכתיב וירגל בעבדך אל אדני המלך, והתם שלא בפני מפיבושת הוה ולא היה רוצה ציבא לומר בשעה שישמע מפיבושת וילמד סתום מן המפורש עי"ש. וכ"ד **המהר"ל** בנתיבות עולם נתיב הלשון פ"ז וזת"ד אין לשוה"ר כאשר האדם יש לו מריבה וקטטה עם אחרים שאין זה נתלה בלשון, שכאשר הוא לפניו יכול להכות אותו ולהרגו וגם כאשר הוא לפני חבירו אז הוא יכול לעמוד כנגדו ולהשיב על דבריו, וכיון שכן אין זה כ"כ רע שיהיה נקרא לשוה"ר, ויותר אף אם לא היה בפניו רק שאם היה בפניו אותו שאומרים עליו לשוה"ר לא היה מקפיד האומר וגם לפניו היה אומר - אין זה לשוה"ר וכו' כי צריך שיהיה הלשון בעצמו לשוה"ר וכו' רק אם מדקדק שלא לומר בפניו רק שלא בפניו דבר זה תולה בלשון דוקא והוא שנקרא לשוה"ר דוקא בלשון עי"ש. וכ"כ עוד בחידושיו לזבחים ק"א ע"ב וז"ל לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי כלומר שכל דברי שדברתי הייתי אומר אף בפני מי שאמרתי עליו, וכאשר אמרתי דבר לא חזרתי לאחורי לראות אם בעל הדבר שם, רק הייתי אומר ג"כ בפניו ואם כן בפניו אינו לשון הרע עי"ש. וכן מפורש **במשנת רבי אליעזר** פרשה ט עמוד 177 וז"ל האומר דבר שיכול לאמרו בפני בעליו, אין זה לשון הרע, שאין סוד בפני שלשה ע"כ.

וכ"נ מפירוש **רש"י** בשבת קי"ט גבי א"ר יוסי מעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי שפירש וז"ל שאם בא אדם שאמרתי עליו דבר ושאל אם אמרתי כן עליו - לא חזרתי בי לומר אינו כדברי, לפי שמתחלה אמת אמרתי, וקסבר כל מילתא דמתאמרא באפי מרה

לית בה משום לישנא בישא ע״כ. וכן העתיק **הנימוק״י** שם, וכ״פ **הריבב״ן** בשבת ל״ב וז״ל וחזרתי בי לאחורי דאפילו בפניו הייתי אומרה א״כ האומרה אין בו לשון הרע ע״כ.

והחפץ חיים בכלל ג׳ בתחלתו האריך בזה ונדחק בדברי היראים והעלה לאיסורא בזה עי״ש. אולם לפי האמור **מפשט דברי רבים מהראשונים נראה להתיר בפניו או אם לא היה נמנע מלאומרו בפניו**, אלא שלפי ר׳ יונה והמאירי אין זה מותר אלא רק כדי שיהא חוזר בו או לגנות מעשיו הרעים, אולם לדעת היראים ומהר״ל זהו בכל גוני.

ולמעשה. **ודאי שלכתחלה יש להקפיד ולהחמיר כדעת הרמב״ם ודעימיה, אולם יש ללמד זכות על מי שלא נזהר בזה**, שאי אפשר לקרוא לו ׳עברייז׳ או ׳פושע׳ וכדומה, מאחר ועושה כדעת רבים מהראשונים.

קי. היתר 'אפי תלתא' לענין לשון הרע

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

בגמ' בב"ב ל"ט ע"א וערכין ט"ז ע"א איתא: אמר רבה בר רב הונא כל מילתא דמתאמרא בי תלתא לית בה משום לישנא בישא. ונחלקו הראשונים בכונת מימרא זו;

הראשונים שפירשו מימרא זו לענין גילוי סוד

השאילתות בסוף פרשת וישב הביא את המימרא ביומא ד' ע"ב שהאומר דבר לחבירו הרי הוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך ואמור, וכתב: ברם צריך אילו היכא דאמרה למילתא קמי בי תלתא מהו למיזל למימרא ליה למריה או לאחריני וכו'. ת"ש דאמר רבה בר רב הונא כל מילתא וכו' אין בו משום לישנא בישא כי אזיל ואמר ליה למריה דהו"ל כי פרהסיא עי"ש, והובא בקצרה בסתמא במדרש **שכל טוב** מקץ מ"ד י"ז עי"ש. ומבואר שפירשו מימרא זו לענין גילוי סוד שהשומעים מהמספר הראשון - מותר להם לספר לאחרים ואין בזה משום גילוי סוד, אבל לא מיירי לענין לשון הרע ממש. וכן מפורש **בר"י מלוניל** שבת ל"ג בביאור מימרא זו וז"ל כלומר אין בו משום גילוי סוד שכיון שאמרה בפני שלשה לא היתה כונתו שלא יודע לכל, אבל לא קאמר מחרופין וגדופין שאם אמרן בפני שלשה על אחד מבני העיר או של שאר מקום שמותר לו להגיד לו ולהוליך רכילות, דח"ו שלא יצא זה מפי בר דעת ע"כ. וכן מתבאר מדברי **הריא"ז** בקונטרס הראיות לסנהדרין ל"א גבי ההוא תלמידא דנפק מיניה מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר כ"ב שנין, אפקיה ר' אמי מבי מדרשא אמר דין גלי רזיא. וכתב הריא"ז וז"ל אע"ג דאמרינן כל מילתא וכו' ה"מ כשנאמר הדבר בגלוי שלא בדרך סוד אבל כשנאמר הדבר בדרך סוד וכו' אסור עי"ש, ומבואר שפירש מימרא זו לענין גילוי סוד. וכן מתבאר מדברי **רש"י** בערכין וז"ל שהבעלים אמרוה בפני ג' המגלה אותה אינו לה"ר שזה גילה תחלה דעתו שאם מגלה אותו אינו חושש וכו' עי"ש. וכ"נ מדברי **ר' גרשום** בערכין שפירש שהאחד הראשון אומרה בפני ג' אם חזר וסיפרה אחד מהם אין בו משום לשה"ר שלדעת כן אומרו בפני ג' שאינו חושש אם יתפרסם הדבר עי"ש, ונראה דקאי אבעלים שהוא אמר איזה דבר בפני שלשה והוא אינו חושש אם יפרסמו הלאה את סודו, ודוק.

הראשונים שפירשו מימרא זו לענין דבר של גנאי

ר' גרשום בב"ב פירשה אף לענין דברי גנאי וז"ל כל מלתא 'של גנאי' דמתאמרא באפי תלתא ואזלי הני תלתא ומשתעי לה לאחריני לית בה משום לישנא בישא עי"ש. וכ"נ מדברי **מהר"ל** בחידושי אגדות לקידושין ע"א ע"א וז"ל דמשמע שאם אמר דבר באפי שלשה, שלא שייך בזה לשון הרע אם שוב מגלה הדבר כיון שאמרו בפני ג' כבר הוא נגלה עי"ש. וכן מתבאר מדברי **העץ חיים מלונדריש** בהלכות אחוה ורעות פ"ב שכתב המספר טובת חבירו בפני שונאו וכו' אמר דרך שחוק וקלות ראש כלומר שאינו מדבר

להרע ה"ז לה"ר וכו'. ואם ספר הדבר בפני שלשה אין לשון הרע לספר מזה לאחרים אם לא שלא רצו לגלות יותר עי"ש, ומבואר שבסתמא אין איסור לספר לשון הרע ששמע בפני שלשה - לאחרים. וכ"ה **ברשב"ם** שם, אלא שכתב אם יחזרו ויאמרו 'לזה' כך אמר פלוני עליך וכו' עי"ש. וכ"ה בסתמא בהגהות אשרי וז"ל והשומע דבר שנאמר בפני שלשה יכול להגיד למי שאומר אותו עליו ע"כ. וכ"ה בפירוש **אחד הקדמונים** לערכין וז"ל שאם הלך אחד מאותן ג' וסיפר דבר לאחר ואמר לו איש פלוני אמר עליך דבר זה בפני שלשתנו לית בה משום לישנא בישא וכו' עי"ש, וכ"ה **במאירי** שם וז"ל לשון הרע שאדם אומר על חברו - אם אמרו בפני שלשה אין לה"ר למי שיאמר לחברו פלוני אמר דבר זה עליך שמכיון שבעל הלשון אמרו בפני ג' הרי הוא כמי שאמרו לכל העולם עי"ש. וכ"כ עוד המאירי בשבת ל"ג וז"ל שהרי על כרחו מי שאמרה - על דעת שתגיע למי שאמרה עליו אמרה, שכל ששלשה יודעים אותו אינו בתורת העלמה וא"כ זה שמספרה לו אינו בתורת לה"ר עי"ש. <u>**ונראה**</u> שגם לאחרים שרי לומר, דהא לומר לאדם שדיברו עליו זהו גם איסור של רכילות, ואם התירו איסור זה משום הסברא דחברך חברא אית ליה וכו' - ה"ה גם לאיסור לשון הרע כשאומר לאחרים.

ור' יונה בעליותיו בב"ב ל"ט בסוף דבריו הביא ב' פירושים אלו ונראה שמסכים להם לדינא [אף שהוא עצמו פירש אחרת וכמו שנביא לקמן] וז"ל ויש לפרש עוד על ענין רכילות דכיון שאומר בפרהסיא בפני ג' מותר לספרה בפני מי שאמרו עליו, או על ענין גילוי הסוד היא אמורה עי"ש.

ויש ראשונים שפירשו בסתמא ולא מוכרע האם התכונו לרכילות או לגילוי סוד; ז"ל ר' פרחיה בשבת ל"ג כלומר אין השונה באמירתה ומשמיעה לאחרים עובר על לה"ר דכיון ששמעו אותו ג' בנ"א נתמלא העולם ממנו עי"ש. וז"ל האגודה בערכין פירוש אם אמרוה השומעים כי סופה שישמעוה בעלים עי"ש.

והרמב"ם פ"ז מדעות ה"ה כתב ואם נאמרו דברים אלו בפני שלשה כבר נשמע הדבר ונודע ואם סיפר הדבר אחד מן השלשה פעם אחרת אין בו משום לשון הרע, והוא שלא יתכוין להעביר הקול ולגלותו יתר עי"ש, הרי שפירש כר' גרשום הנ"ל אלא שהוסיף שלא יתכוין להעביר הקול ולגלותו.

הראשונים שפירשו מימרא זו כלפי האומר, שמותר לו לומר בפני שלשה

אולם יש ראשונים שפירשו שהמדובר הוא על האומר בפני השלשה שלו מותר לומר בפני שלשה אלא שנחלקו במה מדובר;

תוס' בערכין כתבו דמיירי בכגון דנורא בי פלוני דאיכא למישמע דלא אמרה משום לישנא בישא, אבל אם הוא אומר דבר קנטור על חבירו אפילו היה אומרה בפניו אית ביה משום לישנא בישא עי"ש. וכן הביא ר' יונה בעליותיו לב"ב בשם **רבותינו** שפירשו כגון בדבר שיש לשמוע בו ב' פנים וכיון דמתאמרה באפי תלתא אין לדונו שאמר לגנות מאחר

שאמר בפרהסיא אבל הא ודאי בדבר של גנות כ״ש שיש בו משום לישנא בישא כשאומר בפרהסיא עי״ש.

אולם התוס׳ בב״ב סתמו בזה וכתבו פירוש לאותו שאומר לפני ג׳ [פירוש ודלא כרשב״ם שפירש דהיינו לאותם ששמעו וכנ״ל] עי״ש. וכ״ה בפסקי התוס׳ שם האומר דבר בפני שלשה אין בו משום לה״ר עי״ש. וכ״ה בהגהות אשרי שם מפסקי ר״י אם אומר בפני שלשה דוקא לית ביה משום לישנא בישא דאז מסתמא אינו חושש אם יבוא לאזנו עי״ש, ומסתימת הדברים נראה שכל דבר בכלל ולא רק בדבר שמשתמע לשתי פנים, והוא עפ״י ההיתר של אפי מרה שביארנו לעיל שכיון שמותר לומר בפני הבעלים - כשאומר בפני שלשה כאילו אומרו בפני הבעלים דמי. וכן מתבאר מדברי **היראים** שהבאנו לעיל שההיתר של אפי תלתא הוא הבסיס להיתר של אפי מרה והיינו שאומר דברי גנאי בפני שלשה ודינו כאילו אמרו בפני הבעלים ושניהם מותרים. וכן האריך ר׳ **יונה** בעליותיו שם וז״ל ויש לפרש דמיירי בדברים שמותר לאומרם אם הם אמת כגון מי שקובל על חבירו בפני בנ״א על חמס שעשה לו או שמספר בנזקים שעושה לו חברו כי אע״פ שאסור מן התורה לספר במעשים הראשונים שעושה חברו וכו׳ אבל ודאי בדברים שבין אדם לחבירו שאין לו תקנה עד שיעשה השבון או שירצה את חברו והוא אינו מרציהו או בשאר עבירות שאוחז אותם ועושה אותם במזיד ועודנו מחזיק בהם ולא במקרה אבל הם מדרכיו ולמודו מצוה לגנותו בפני כל אדם וכו׳ כדי שיתרחקו בנ״א מדרך רעה וכו׳ וכדי שישוב גם הוא מדרכו ויתקן מעשיו וכו׳ דכשאומר בפני ג׳ דפרהסיא הוא - יש לתלות שהוא מתכוון שיגיעו הדברים לאזניו ויתקן מעשיו כגון שיודע בו שאינו מקבל תוכחתו ולא יוסר בדבריו וכשישמע שבנ״א מרננים עליו יתכן שישוב מדרכו, ועוד שיחדלו רבים ללכת בדרכו כשהם שומעים שהבריות מגנים פועל העול וכו׳ עיש״ב, וכ״כ עוד בקצרה בשע״ת שער ג׳ אות רכ״ח לאחר שהביא ההיתר של באפי מרה וז״ל אחרי כי ברבים היו עמו בעת אשר יספר הדברים אכן נודע הדבר לחברו והנה זה כאילו אמר הדברים בפניו עי״ש.

והריטב״א בב״ב כתב וז״ל לית בה משום לישנא בישא פירוש משום גילוי סוד כדמוכח ענינא הכא, ובערכין אמר לה משום לישנא בישא דמאן דאמר ליה, וזה מן הלשונות המתחלפין בתלמוד ע״כ.

והנה לפ״ד הריטב״א הנ״ל נראה שאין הכרח שיש מחלוקת בין המפרשים דמיירי על האדם הראשון האומר לבין המפרשים דמיירי על אחד מהשלשה שרוצה לספר הלאה, דאפשר דהא והא איתא, אלא שבתוך כל דעה נחלקו המפרשים האם מיירי בגילוי סוד או בגילוי רכילות לבעלים או בהעברת הלשון הרע לאחרים, וכן אם מדובר על האומר דבר שמשתמע לב׳ אנפי או אף בלשון הרע גמורה.

והחפץ חיים בכלל ב׳ החמיר בענינים אלו טובא עי״ש. ולפי האמור שמצאנו ראשונים רבים שמתירים נראה שמי שעושה כן יש לו אילנות גדולים להשען עליהם, אע״פ שודאי לכתחלה ראוי ונכון להחמיר בענינים אלו כדעות האוסרות.

מסקנת הדברים

לענין השומעים - אם זהו רק דבר של גילוי סוד ודאי שמותר להעביר הלאה וכדעת השאילתות וסיעתו.

אם זה דבר של גנאי שנאמר בפני שלשה ורוצים לומר לבעלים כך אמר עליך פלוני - ג"כ שרי לדעת רבים מהראשונים.

לספר לאחרים את הדבר - ג"כ יש להקל מעיקר הדין כדעת חלק מהראשונים, דלא מצאנו שחולקים על זה בהדיא.

ולענין המספר עצמו בפני שלשה - אם אומר באופן שרוצה שיגיעו הדברים באזני המדובר ויתקן מעשיו וכדומה ג"כ שפיר דמי וכדעת ר' יונה וסיעתו.

דברי אגדה

קיא. רחל אמנו שתקה או מסרה סימנים?

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

ידועים דברי הבבלי במסכת מגילה י"ג ע"ב ובמסכת ב"ב קכ"ג ע"א: מסר לה [יעקב לרחל] סימנין. כי קא מעיילי לה ללאה סברה השתא מיכספא אחתאי, מסרתינהו ניהלה. והיינו דכתיב ויהי בבקר והנה היא לאה מכלל דעד השתא לאו לאה היא, אלא מתוך סימנים שמסר לה יעקב לרחל ומסרתה ללאה לא הוה ידע לה עד ההיא שעתא ע"כ. רואים שהבבלי פירש את הפסוק 'והנה היא לאה' שעד עכשיו לא היתה לאה משום 'הסימנים' שמסר לה.

אולם בבראשית רבה פרשה ע' סימן י"ט איתא: וכל ההוא ליליא הוה צווח לה רחל והיא עניא ליה, בצפרא והנה היא לאה. אמר לה מה רמייתא בת רמאה לאו בליליא הוה קרינא רחל ואת ענית לי ע"כ. הרי שעל פסוק 'והנה היא לאה' מוזכר בבראשית רבה שהוא קרא לה רחל והיא ענתה לו, ולא מוזכר שמסר לה סימנים.

עוד איתא בבראשית רבה פרשה ע"א סימן ה': רחל תפסה פלך שתיקה ועמדו כל בניה בעלי מסטירין, בנימין ישפה יש פה יודע במכירתו של יוסף ואינו מגיד, שאול ואת דבר המלוכה לא הגיד לו, אסתר אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה ע"כ. וכתב היפה תואר שם בזה"ל: ובעל אגדה זו לא הזכיר מסירת הסימנים, שאינו מפורש במקרא, אבל השתיקה מילתא דמסתבר ע"כ. הרי שנראה מדבריו שהב"ר [שהוא ירושלמי] לא ס"ל מסירת הסימנים המופיע בבבלי אלא ס"ל שרחל 'שתקה'.

עוד איתא בבראשית רבה פרשה ע"ג סימן ד' ויזכור אלהים את רחל, מה זכירה זכר לה שתיקתה לאחותה בשעה שהיו נותנין לו את לאה היתה יודעת ושותקת.

ודברים אלו מובאים גם בשאר מדרשי א"י כאסתר רבה ו' י"ב, תנחומא ויצא, מדרש שמואל כ"ח א' ועוד.

אמנם בפתיחה דאיכא רבה סימן כ"ד איתא שאמרה רחל: ומסרתי לאחותי כל הסימנין שמסרתי לבעלי כדי שיהא סבור שהיא רחל, ולא עוד אלא שנכנסתי תחת המטה שהיה שוכב עם אחותי והיה מדבר עמה והיא שותקת ואני משיבתו על כל דבר ודבר כדי שלא יכיר לקול אחותי וגמלתי חסד עמה ע"כ. אולם כבר כתב הר"ש בובר בהערה כ"ג שם שסוף הפתיחה הנ"ל [כולל הקטע הנ"ל] לקוח מאיזה מדרש מאוחר עי"ש. ואכן ניכר שאלו אינם דברי הירושלמי כמו שמופיע במקומות הנ"ל אלא כנראה זוהי הוספה מאוחרת עפ"י הבבלי הנ"ל.

נמצא שלדעת הירושלמי ופשט הפסוקים רחל לא מסרה סימנים אלא שתקה ולא גילתה ליעקב שמחליפים אותה בלאה.

לפי מהלך זה מתיישבים כמה קושיות גדולות שיש לפי הבבלי שרחל מסרה סימנים.

א. מדוע יעקב שנא את לאה. הרי יותר היה לו לשנוא את רחל שהיא שיתפה פעולה ומסרה באופן חיובי את הסימנים ללאה. והרי יעקב מסר לרחל את הסימנים כדי שלא יעבדו עליו, והיא עשתה את ההיפך הגמור. השנאה אמורה להיות עליה יותר מלאה! ועיין לקמן שאכן הבבלי פירש שיעקב לא שנא את לאה, וזה לא כפשט הכתובים.

ב. איך לאה אומרת לרחל המעט קחתך את אישי, הרי רחל 'נתנה' לה את אישה בזה שמסרה לה סימנים?

ג. איך היה מותר לרחל למסור את הסימנים ללאה נגד רצונו של יעקב. האם מותר להטיב לאחותה על חשבון מישהו אחר?

לפי הב"ר הדברים מיושבים כמין חומר. יעקב שנא את לאה משום שהיא אמרה לו שהיא רחל במשך כל הלילה. את רחל אין לו סיבה לשנוא, כיון שאדרבה מן הדין היה שלא תאמר 'באופן חיובי' שמחליפים ותקלקל ללאה, אלא נקטה ב'שב ואל תעשה', או בלשון המדרש 'פלך של שתיקה'. וכמו כן לאה הרגישה שהשתיקה של רחל היא נצרכת ומחויבת, ואין כאן מעשה גדול באופן חיובי של 'מסירת סימנים', ובודאי שעליה לשתוק ולקבל מה שאביה אומר, ולכן אמרה שרחל 'לקחה את אישה'.

האם יעקב שנא את לאה

בבבלי בב"ב קכ"ג ע"א איתא: וירא ה' כי שנואה לאה. מאי שנואה אילימא שנואה ממש אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב בגנות צדיקים דבר הכתוב אלא ראה הקב"ה ששנואין מעשה עשו בפניה ע"כ. הרי דס"ל שיעקב לא שנא את לאה.

אולם בב"ר שהעתקנו לעיל איתא שיעקב התוכח עם לאה ואמר לה רמייתא בת רמאה וכו'. ויותר מזה מפורש בב"ר פרשה ע"א סי' א': שכן לאה שנואת הבית היתה, וכיון שפקדה הקב"ה נזקפה, הה"ד וירא ה' כי שנואה לאה עי"ש. הרי שפירשו שלאה היתה שנואה 'ליעקב'.

וכך נקט הרמב"ן בפשט הכתוב וז"ל כי שנואה לאה. הנה לאה רמתה באחותה גם ביעקב, כי אם נאמר שנהגה כבוד באביה שאחז בה והכניסה אליו ואל תמר בו, היה לה להגיד או לרמוז כי היא לאה, אף כי היתה מתנכרת כל הלילה, ולפיכך לא הכירה עד שראה אותה בבקר, ולכן שנאה יעקב. והאלהים יודע כי להנשא אל הצדיק עשתה כן ורחם עליה. וכך אמרו בבראשית רבה (ע"א ב') כיון שראה יעקב מעשים שרמתה לאה באחותה נתן דעתו לגרשה, וכיון שפקדה הקב"ה בבנים אמר לאמן של אלו אני מגרש. וזה טעם "וירא אלהים", כי חמל עליה שלא יעזבנה ע"כ. הרי שמפורש ברמב"ן שלדעת ב"ר ופשט הכתוב יעקב שנא את לאה ממש.

וכן נקט הראב״ד בספרו בעלי הנפש [הובא בב״י באו״ח סי׳ ר״מ] שהתקשה בהא דיעקב שנא את לאה, וא״כ בניה בני שנואה, עי״ש מה שתירץ. והברכ״י שם הקשה על הראב״ד למה לא תירץ כהבבלי הנ״ל שלא היתה שנואה עי״ש. ובספר אפי זוטרי [לר׳ יעקב פאדרו, ונציה תקנ״ז] באהע״ז סי׳ כ״ה אות כ׳ כתב ליישב את דברי הראב״ד עפ״י הב״ר הנ״ל שהיתה שנואה ממש, והראב״ד רצה ליישב לפי המדרש הנ״ל עי״ש.

ולפי מה שביארנו במחלוקת של הב״ר והבבלי בענין מסירת הסימנים הדברים מתאימים כמין חומר, שלדעת הבבלי שרחל מסרה את הסימנים - אין ליעקב סיבה לשנוא את לאה יותר מרחל, שהרי שתיהן שיתפו פעולה באופן שוה, ואדרבה את רחל היה לו לשנוא יותר שהפרה את בריתו אשר כרת עמה, וע״כ שאין הכונה שנואה ׳ליעקב׳ אלא ׳שנואים מעשה עשו בפניה׳. אולם לדעת הב״ר רחל לא עשתה שום מעשה רע, אלא שתקה, ולאה היא זו שרימתה אותו ואמרה לו כל הלילה שהיא רחל, ולכן יש לו סיבה לשנוא אותה.

קיב. ביאור דברי חז"ל על הפסוק ונקתה ונזרעה זרע

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

בסוף פרשת סוטה [נשא ה', כ"ח] כתבה התורה: ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע. ובתלמוד בבלי סוטה כ"ו ע"א איתא: ונקתה ונזרעה זרע שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' **עקיבא**. אמר לו ר' **ישמעאל** [ובברכות ל"א ע"ב השמות מהופכים] אם כן יסתרו כל העקרות ויפקדו וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה? אם כן מה תלמוד לומר ונקתה ונזרעה זרע שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים קצרים יולדת ארוכים שחורים יולדת לבנים ע"כ. וכ"ה בספרי פרשת נשא שם.

ובספרי זוטא שם יש תוספת ביאור וגם דעה שלישית בענין, וז"ל ר"א אומר 'כדאי הוא הצער' שינתן לה שכרה בנים שאם היתה עקרה נפקדת [וכדעת ר"ע הנ"ל]. ר' יהודה אומר היתה יולדת כעורים תלד נאים וכו' [וכדעת ר' ישמעאל הנ"ל]. ר' **שמעון** אומר אין נותנין לעבירה שכר אלא לפי שהיתה אסורה לזרע לשעבר יכול תהא כן לעתיד ת"ל ונזרעה זרע מותרת היא לזרע מעתה ע"כ. וכ"ה בבמדבר רבה [ט' כ"ה] ובילקוט שמעוני שם. וביאר החסדי דוד על התוספתא פ"ב ה"ה בדעת ר"ש דאע"ג דטהורה היא מ"מ פריצות הסתירה עבירה מיקרי.

הסיבה שמגיע לאשה שכר אף שעברה על איסור יחוד

בדעת ר"ע וסיעתו ביאר **החס"ד** שהניוול שנעשה לה מיקל לה ומצילה מן הפורענות ועל זה נאמר ונקתה עי"ש. וכן ביאר **החת"ם** בתשובה ח"ה חו"מ סי' ע"ז וז"ל כי כבר קבלה כל עונשה בבזיונה ברבים וכו', ואחר כל הבזיון הזה לא נשאר מאומה כ"א נטמאה אבל אם לא נטמאה מעותדת לשכר שתלד בריווח עי"ש. וכבר כתב כן **הראב"ע** בפשט המקרא: שיתן לה השם זרע בשכר הקלון שאירע לה ע"כ.

אולם עדיין יש לעיין, דהקלון הנ"ל 'מכפר' לה על הפריצות ועבירת היחוד, אבל 'שכר' מדוע מגיע לה? ובזה אנו צריכים לדברי המפרשים דלהלן;

ר' מיוחס [מחכמי יון בדורות הראשונים] על התורה כתב: נותן לה המקום שכר תחת בשתה, וזוכה ונפקדת בבנים וחודרת לכל מדת ברכה. למדנו שכל מי שחושדין אותו בדבר ואין בו הקב"ה נותן לו שכר על כך עי"ש. וכ"כ בספר **תולדות יצחק** [קארו, קושטא רע"ח]: לפי שביישוה ללא סבה וחרפוה בחשדה בלתי אמיתית עי"ש. וכ"כ יותר באורך **מהר"ל** בחידושי אגדות שבת קי"ח ע"ב על מה שאמר ר' יוסי יהא חלקי ממי שחושדין אותו ואין בו וז"ל כי מי שמביישין אותו ויש בו הוא כפרה על חטאו כאשר יקבל בזיון, ואיך יהיה - מי שחושדין אותו ואין בו. וראיה לזה הסוטה שאמרה תורה ונקתה ונזרעה זרע וגו' וכל זה מפני הבזיון שקבלה שלא כדין, וכך מי שנחשד שלא כדין וקבל בזיון הש"י נותן לו כבוד בעולם הבא, כי כן מדת הש"י להגביה שפלים וזה שהושפל שלא

כדין הש"י נותן לו כבוד תחת הבזיון עי"ש. ונראה שזו הכונה בדברי ר"א בספרי זוטא הנ"ל 'כדאי הוא הצער' וכו'.

ובספר דברי שאול [נתנזון] על התורה כתב: ולפענ"ד נראה על פי מה שכתבו המפרשים דלכך מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה [קידושין מ"א] דבאמת האדם עלול לחטא באשר יצרו תקפו ואם כן אדרבא כל שחשב לעשות רע ולא עשה וכבש את יצרו זה דבר גדול ולכך מחשבה טובה מצטרף דהוא על כל פנים חשב לעשות ורק שיצרו תקפו ומנעו מלעשות ע"ש. ולפי זה זהו שאמרה תורה דכל שהיתה כל כך קרוב לחטא שנתייחדה ונסתרה והיה אש בנעורת ואפילו הכי לא נטמאה וטהורה היא ולכך זה שאמר ואם לא נטמאה האשה היינו אף בדבר קרוב לחטא כזה ואפילו הכי טהורה היא על כן בדין הוא שתטול שכרה דונזרעה זרע עי"ש.

ביאור דברי חנה אלך ואסתתר בפני בעלי

בגמ' בברכות ל"א ע"ב איתא: אם ראה תראה אמר רבי אלעזר אמרה חנה לפני הקב"ה רבונו של עולם אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה ואי אתה עושה תורתך פלסתר שנאמר ונקתה ונזרעה זרע ע"כ. והקשו המפרשים איך תסתתר הרי עוברת על איסור יחוד וגם גורמת למחיקת השם - כך הקשה בספר משיבת נפש [לר' יוחנן ב"ר אהרן לוריא, מחכמי אשכנז, נפטר בסביבות שנת רע"ד] על התורה בפרשת נשא, וכן הקשה בספר ישרש יעקב [למהר"ח אבואלעפיא, אזמיר תפ"ט דף י"א ע"ב], וכן הקשה הפנ"י בחידושיו לברכות שם, ועוד. ותירצו בזה כמה תירוצים;

בספר משיבת נפש תירץ שכונתה שתסתר עם מי שמותר לה כמו אביה שמפורש ברמב"ם בפ"א מהלכות סוטה ה"א [והוא מהירושלמי סוטה א' ע"ב] שחשיב קינוי. וכ"כ עוד בפ"א ה"ג קינא לה עם שנים כאחד ואמר לה אל תסתרי עם פלוני ופלוני ונסתרה עם שניהן כאחד ושהת כדי טומאה, אפילו הן שני אחיה או אביה ואחיה הרי זו אסורה עד שתשתה עי"ש, אולם עבירה אין בזה [וכ"כ בספר יד דוד סוטה ג' ע"א עי"ש]. והא דלא חששה למחיקת שם השם זהו משום שפנינה כעסתה גם כעס בעבור הרעימה, ואמרו רז"ל שפנינה כוונה לש"ש שהקניטה אותה ואמרה אין סתרה כגלויה שהרי אינה זוכה לבנים, וחשבה חנה שפנינה קטרגה עליה להשניאה על בעלה, ואף כי דבר עליה טובה מ"מ יראה שמא לסוף הימים ישנאיה ויקבל לשון הרע מפנינה, ונשאה ק"ו אם השם נמחק בשביל ריב לעשות שלום בין איש לאשתו, מכ"ש שנמחק בשביל בעלי שלום שישארו בשלום עיש"ב.

בספר שמן רקח [לר' אלעזר מינץ, פראג תקע"ב] בברכות ל"א ע"ב תירץ כעין זה על הקושיא השניה ממחיקת השם דהא משום עשיית שלום בין איש לאשתו מותר למחוק השם, וכדאמרינן גדול השלום שאפילו שמו של הקב"ה נמחק עליו, וכוונת חנה היה ג"כ משום שלום שבין איש לאשתו דאם שהה עשר שנים ולא ילדה מצוה לגרשה ע"כ. אולם דבריו צ"ע, שהרי היה לאלקנה ילדים מחנה ובכה"ג לא צריך לגרשה.

המרכבת המשנה בהלכות סוטה פ״ב ה״א תירץ שכונתה שתיסתר כשבעלה בעיר שאין בזה איסור ייחוד, והיינו דאמרה אלך ואסתתר ׳בפני אלקנה בעלי׳ [וכן תירצו עוד אחרונים], אלא שכתב שהעיר לו **מהר״י חזן** [בעל החק״ל] מדברי התה״ד בסי׳ רמ״ד שמפורש לא כך עי״ש. וז״ל **תה״ד** הא דאמרינן בעלה בעיר אין חוששין לה משום יחוד, אם קנא לה כבר מאותו האיש ונתייחדה עמו כשבעלה בעיר מי חוששין ליחוד כה״ג או לאו? יראה כיון דקנא לה כבר מאותו האיש חוששין לה משום ייחוד אפי׳ כשבעלה בעיר, דהואיל וקנא לה ועברה על דעתו חציפותא מיקרי וחוששין לה טפי מבאשה אחרת. וכן מצאתי בתוס׳ [שאנץ] במס׳ סוטה [כ״ה ע״א] לעניין פתח פתוח לרה״ר דקאמר תלמודא דאין חוששין לה משום ייחוד ואי קנא לה כבר חוששין, ונראה דכ״ש לעניין בעלה בעיר עי״ש. אולם בשו״ת **חלקת יעקב** בהערות לאו״ח סי׳ י״ז הערה א׳ כתב: ואולי יש לפרש בכוונת תה״ד דבאמת אין עליה איסור יחוד, דאין בכוחו להטיל עליה איסור יחוד שלא אסרה עליה תורה מחמת קפידתו, אלא כוונתו כיון דע״י יחוד זה תאסר לבעלה כיון שקינא לה, ע״כ פסק שם דאסור לה להתיחד כדי שלא תאסר על בעלה כיון דהאידנא אין לנו השקאת סוטה לברר שהיא טהורה ע״כ.

בחידושי הרי״ה סי׳ ק״ג תירץ, וזת״ד: והנה ייחוד ערוה אינו אלא לאו הבא מכלל עשה דבן אמך, והשתא שפיר אמרה חנה שתלך ותסתתר כיון דעי״ז ונקתה ונזרעה זרע ומשום מצוה רבא כזו דלשבת יצרה מותר לעבור על העשה של ייחוד כמו בשיחרור ממש [עפ״י תוס׳ פסחים פ״ח ע״ב גבי חציו עבד וחציו בן חורין שכופין את רבו לשחרר ולעבור על עשה דלעולם בהם תעבודו כדי שהעבד יקיים מצוה רבה של פריה ורביה, ומבואר שם שגם במצות של האשה של ׳לשבת יצרה׳ אמרינן כן אלא שיש חשש שלא תרצה להנשא אולם] כאן לא שייך שמא לא תקיים כיון שכבר יש לה בעל עי״ש. וכן תירץ בספר **אמרי נועם** [לר׳ בנימין לוין, וארשה תרס״ה] בסוטה כ״ו ע״א עי״ש. וכ״כ בקצרה בספק **יקהל שלמה** [אלפנדארי] מערכת פריה ורביה: ולי נראה דכיון דכוונתה בשביל מצוה דפרו ורבו אע״ג דהיא לא מפקדא מ״מ מצוה איכא עי״ש. וכ״כ מדנפשיה בשו״ת **חלקת יעקב** שם וז״ל בעיקר הקושיא מצינו כעין זה בקידושין ס״ט באושפזיכנא דרבי שמלאי ממזר הוי וכו׳ ואמר ליה זיל גנוב ואיזדבן בעבד עברי (לטהר בניו ממזרות וכר״ט במתניתין שם) והקשו שם ראשונים דאיך מנסיב ליה עצה לעבור באיסור גזילה. ותירץ שם ברשב״א וז״ל א״נ אפשר דבענין זה מותר כדי לטהר את דורותיו ע״כ כוונתו דמותר לעבור איסורא זוטא משום מצוה רבה כדי לטהר דורותיו (כעין ניחא ליה לחבר לעבור איסורא זוטא וכו׳ בעירובין ל״ב) ואם בכגון זה מותר, אפשר לומר דזה היתה כוונת חנה, דכדי לזכות בבנים מותר לה לעבור איסורא זוטא ע״כ.

הפנ״י תירץ דמה שאמרה ואם לאו אלך ואסתתר לאו שהיתה רוצה להסתתר באמת, אלא שאמרה כן דרך מליצה והטחת דברים אם ראה לשמוע תפלתי דרך מתנת חנם מוטב ואם לאו תבוא בטענה זו לתבוע בדין שהרי אם היתה פרוצה והיתה מסתתרת היתה נפקדת ע״י השקאת מים וא״כ עכשיו שהיא צנועה למה תהא נפסדת עי״ש. וכ״כ **הבן יהוידע** שם מדנפשיה עי״ש.

ביאור בקושית ר' ישמעאל על ר' עקיבא

התום' בסוטה כ"ו ע"א הקשו על קושית ר' ישמעאל א"כ יסתרו כל העקרות ויפקדו, דלימא לנפשיה יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח. ותירץ **מהרש"א** בברכות דמשום דיולדות בצער לא תעשה את עצמה נחשדת ע"י סתירה לקנא לה בעלה אבל בעקרה משום בנים שיהיו לה תעשה כל מה שתוכל לעשות גם שתדע שיקנא לה בעלה עי"ש.

ובספר אפריון [לר' שלמה גנצרפיד] על התורה פרשת נשא תירץ לפי התירוצים הנ"ל שמשום שלום הבית או משום מצות לשבת יצרה הותר לחנה להסתר ולעבור על איסור יחוד - לפ"ז י"ל דזהו דוקא כשאין לה בנים כלל והיא עקרה אז יש היתר משום שלום בית, אבל אם יש לה בנים דתו ליכא משום שלום בית, אסור לה לגרום מחיקת השם, ואם תעשה שלא כדין ודאי לא תרויח שלא יהא חוטא נשכר. וכ"כ **התורה תמימה** הערה קמ"ט עי"ש. וכ"כ בספר **אמרי נועם** הנ"ל עי"ש.

קיג. סיבת אי כניסתם של משה אהרן ומרים לארץ ישראל בדברי רבותינו

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

בתורה מפורש בכמה מקומות להדיא שהסיבה שמשה ואהרן לא נכנסו לא"י זה משום חטא מי מריבה הידוע. אולם החטא שלהם במי מריבה עמוק עמוק מי ימצאנו, והתורה עצמה לא פירטה בדיוק מה היה החטא, ונלאו המפרשים להסביר ולמצוא את הביאור בדברי התורה הקדושה. ובעזה"י נביא את הביאורים העיקריים שמצאנו בדברי חז"ל לחטא זה, וסיבת אי כניסתו של משה רבינו ואחיו לא"י;

ביאור ראשון: משה רבינו הכה בסלע במקום לדבר אליו

הביאור הידוע הוא של **רש"י** על התורה שכתב כך: המן הסלע הזה נוציא. לפי שלא היו מכירין אותו, לפי שהלך הסלע וישב לו בין הסלעים כשנסתלק הבאר, והיו ישראל אומרים להם מה לכם מאיזה סלע תוציאו לנו מים, לכך אמר להם המורים סרבנים, לשון יוני שוטים, מורים את מוריהם, המן הסלע הזה שלא נצטוינו עליו נוציא לכם מים: ויך את הסלע במטהו פעמים. לפי שבראשונה לא הוציא אלא טיפין, לפי שלא צוה המקום להכותו אלא ודברתם אל הסלע, 'והמה דברו אל סלע אחר ולא הוציא', אמרו שמא צריך להכות כבראשונה, שנאמר והכית בצור, ונזדמן להם אותו סלע והכהו: להקדישני. **שאילו דברתם אל הסלע והוציא הייתי מקודש לעיני העדה** ואומרים מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה מקיים דבורו של מקום, קל וחומר אנו עכ"ד.

ומקור ביאור זה הוא **ממדרש תנחומא** חקת סי' ט', אלא שיש שינוי בסוף הדברים בין המדרש לדברי רש"י, וז"ל המדרש: התחילו לומר יודע משה חוק הסלע הזה אם הוא מבקש יוציא לנו מים מזו. **נמצא היה משה עומד בספק אם שומע להם נמצא מבטל דברי המקום** וכו'. וירם משה את ידו ויך. הכה פעם אחת התחיל הסלע נוטף מים מועטים וכו' א"ל בן עמרם הללו המים ליונקי שדים או לגמולי חלב. מיד הקפיד כנגדן והכהו פעמים שנאמר ויך את הסלע במטהו פעמים ויצאו מים רבים, ושטפו כל מה שהיה נתון כנגדן וכו'. **ואעפ"כ לא עשה משה אלא מן הסלע שא"ל הקב"ה.** ומנין שאף על אותו סלע שאמרו ישראל עליו וכל סלע וצרור שהיו באותו מקום היו מוצאין מים שנאמר יבקע צורים במדבר וכו' עי"ש עוד.

נמצא שלפי דברי המדרש משה רבינו התלבט האם לשמוע לעם ישראל או לה', ולבסוף שמע לה', אלא שכיון שאמר שמעו נא המורים, נגרם לו טעות **שהכה באותו סלע במקום לדבר אליו**, וכשלא יצאו מים רבים הכה בסלע שוב. אולם לפי דברי רש"י משה רבינו **דיבר אל סלע אחר, וכשלא יצא מים הכהו, ובשעת ההכאה נזדמן לו אותו הסלע שהיה צריך לדבר אליו**, וכיון שלא דיבר יצאו מים מועטים ולכן הכה פעם שניה.

ועכ"פ הן למדרש תנחומא והן לרש"י, החטא היה שהכה בסלע במקום לדבר, והגורם לחטא זה היה אמירתו לעם ישראל שמעו נא המורים.

וכשיטה זו כ"ה להדיא גם **בספרי** בפרשת מטות פיסקא קנ"ז: ר' אלעזר בן עזריה אומר בשלשה מקומות בא משה לכלל כעס ובא לכלל טעות וכו'. כיוצא בו אתה אומר ויאמר להם 'שמעו נא המורים' המן הסלע הזה נוציא לכם מים מהו אומר וירם משה את ידו 'ויך את הסלע במטהו פעמים' ע"כ. וכעי"ז **בשמות רבה** פ"ג סי"ג: ולקחת ממימי היאור, רמז לו שע"י דבר שיאמר אל ישראל עתידין המים להפוך לדם והוא ילקה על ידיהם שכן כתיב 'שמעו נא המורים, והכה הסלע' והוציא שנאמר הן הכה צור ויזובו מים, ואין ויזובו אלא לשון דם שנאמר ואשה כי יזוב זוב דמה, ולכך הכה הסלע פעמים שבתחלה הוציא דם ולבסוף מים עי"ש.

ביאור שני: משה רבינו כעס על בני ישראל ואמר להם שמעו נא 'המורים'

הרמב"ם בסוף פ"ד משמונה פרקים [והובא ברמב"ן על התורה שם] כתב כי משה רבינו ע"ה חטאו הוא שנטה לצד הרגזנות באמרו שמעו נא המורים, דקדק עליו הש"י שיהיה אדם כמוהו כועס לפני עדת בני ישראל במקום שאין ראוי בו הכעס, וכל כיוצא בזה בדין האיש ההוא חלול השם, מפני שמתנועותיו כלם ומדבריו היו למדין והיו מקוין להגיע בהם אל הצלחות העולם הזה והעולם הבא, ואיך יראה עליו הכעס והוא מן הפעולות הרעות ולא תבא כי אם מתכונה רעה מתכונות הנפש וכו'. וכאשר ראוהו שכעס, אמרו שהוא ע"ה אין בו פחיתות מדה ולולי שהיה יודע שהשם כעס עלינו בבקשת המים ושאנחנו הכעסנו אותו יתברך לא היה כועס, ואנחנו לא מצאנו לשם יתעלה שכעס בדברו אליו בזה הענין עכת"ד.

ובאמת מצאנו בהרבה מקומות בחז"ל שהחטא של משה היה עצם כעסו ואמירתו שמעו נא 'המורים';

בתנחומא שם איתא: ויאמר ה' אל משה ואל אהרן יען לא האמנתם בי וגו'. אם משה חטא, אהרן מה חטא, משל לבעל חוב שבא ליטול גרנו של לוה, נטל שלו ושל חבירו. אמר הלוה אם אני חייב, שכיני מה חטא. כך אמר משה רבש"ע 'אני הקפדתי', אהרן מה חטא, לפיכך הקב"ה מקלסו, וללוי אמר תמיך ואוריך לאיש חסידך אשר נסיתו במסה תריבהו על מי מריבה ע"כ. **ובספרי פרשת וזאת הברכה** [פיסקא שמ"ט] איתא: תריבהו על מי מריבה, סקיפנטים נסתקפת לו, 'אם משה אמר שמעו נא המורים' - אהרן ומרים מה עשו ע"כ. **ובספרי פרשת ואתחנן** [פיסקא כ"ט] איתא: ויאמר ה' אלי רב לך. אמר לו: משה, דוגמא אתה עשוי לדיינים שיאמרו מה משה שהוא חכם חכמים גדול גדולים לא נשא לו פנים, 'על ידי שאמר שמעו נא המורים נגזרה גזרה שלא יכנס לארץ', המענים את הדין והמעותים את הדין על אחת כמה וכמה ע"כ. **ובמדרש תנאים דברים**

פרק ג׳ איתא: אתה החלות. אמר משה: רבון העולמים ׳מפני שאמרתי להן שמעו נא המרים גזרת עלי שלא אכנס לארץ׳, אתה החלות, את שרית קרית להון כדין - למשמרת לבני מרי ע״כ. **ובמדרש תנאים דברים פרק ל״א** איתא: משיב הקב״ה ואמר למשה הלא כמה פעמים הייתי מצוה אותך לסבול טרחן של בני ׳וכשבאו למי מריבה קראת להן שוטים ואמרת שמעו נא המרים׳, עכשיו הסתלק מהם דלית אורחיה דבר נש חכים למיזל עם שטיי ע״כ. **ובבראשית רבה** פצ״ט ס״ה איתא: במשה כתיב בכל ביתי נאמן הוא וכן אהרן תורת אמת היתה בפיהו, ׳ומפני שאמרו שמעו נא המורים נידונו בשפתותיהם, לכן לא תביאו את הקהל׳, הוי מסיר שפה לנאמנים עי״ש. **ובדברים רבה** פרשה א׳ איתא: אמר רבי סימון כיון שאמר לו הקב״ה למשה שִׁנְּתה התורה לא היה מבקש להוכיחן על מה שעשו. א״ר סימון למה״ד לתלמיד שהיה מהלך עם רבו וראה גחלת מושלכת סבור שהיא אבן טובה נטל אותה ונכוה. לאחר ימים היה מהלך עם רבו וראה אבן טובה היה סבור בה שהיא גחלת והיה מתירא ליגע בה א״ל רבו טול אותה אבן טובה היא. ׳כך אמר משה בשביל שאמרתי להן שמעו נא המורים נטלתי שלי מתחת ידיהן׳ ועכשיו אני בא להוכיחן. א״ל הקב״ה משה אל תתייירא ע״כ. **ובדברים רבה מהדורת ליברמן** פרשת ואתחנן איתא: זש״ה קפדה בא ובקשו שלום ואין, א״ר אבא ׳ע״י שהקפיד משה כנגד כל ישראל ואמר להם שמעו נא המורים לפיכך ובקשו שלום ואין׳, היה מתחנן ליכנס לארץ ישראל ולא נתקבל ע״כ. **ובשיר השירים רבה** פרשה א׳ איתא: כך אמרה כנסת ישראל לנביאים אל תראוני בשחרחרותי, ׳אין לך שמח בבני יותר ממשה ועל ידי שאמר שמעו נא המורים נגזר עליו שלא יכנס לארץ׳ עי״ש. **ובפסיקתא דרב כהנא מהדורת מנדלבוים** פיסקא י״ד איתא: למה היה משה דומה, למלך שמסר את בנו לפידגוגו, אמר לו אל תהי קורא לבני מורה. מה הוא דין לישנא מורה, א״ר ראובן בהדין לישנא יוונים צווחים לשטיא מורוס. פעם אחת היקניטו וקרא אתו מורה, אמר לו המלך, כל עצמי הייתי מצוה אותך ואומר לך אל תהי קורא לבני מורה ואת קורא לבני מורה, לית עסקיה דערים מהלך עם שטי. כך כתיב וידבר ה׳ אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל, מה צום, אמר להם אל תהו קוראין לבני מורים, ׳וכיון שהיקניטו על מי מריבה אמר להם משה שמעו נא המורים, אמר להם הקב״ה כל עצמי הייתי מצוה אתכם ואומר לכם אל תהו קורין לבני מורים ואתם קורין לבניי מורים, לית עסקיה דערים מהלך עם שטיא. לכן לא תביא אין כתיב אלא לכן לא תביאו, לא את ולא אחוך ולא אחותך עלין לארעא דישראל ע״כ.

הרי לנו **עשרה מדרשים שונים** שמפורש בהם שהחטא של משה היה שאמר שמעו נא ׳המורים׳, אלא שלדעת המדרשים נראה שהחטא לא היה בזה שמשה ׳כעס׳ אלא בעצם זה שקרא להם ׳מורים׳.

והרמב״ן כתב על דברי הרמב״ם ׳שהוסיף הבל על הבלים׳, והאריך להקשות על הרמב״ם עי״ש. ועי׳ בספר הזכרון להריטב״א מה שיישב לדעת הרמב״ם. ולפי האמור עצם פירושו של הרמב״ם כבר נמצא בחז״ל, ואדרבה זהו הפירוש העיקרי בחז״ל, אלא שיש הבדל בין הרמב״ם לחז״ל וכנ״ל.

האם אהרן ומרים חטאו במי מריבה

נראה שגם בזה נחלקו המדרשים;

בבראשית רבה פצ"ט ס"ה איתא: במשה כתיב בכל ביתי נאמן הוא, 'וכן אהרן תורת אמת היתה בפיהו', ומפני 'שאמרו' שמעו נא המורים 'נידונו' בשפתותיהם, לכן לא תביאו את הקהל, הוי מסיר שפה לנאמנים עי"ש. ומפורש שגם <u>אהרן</u> חטא. **ובפסיקתא דרב כהנא מהדורת מנדלבוים** פיסקא י"ד איתא: כך כתיב וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל, מה צום, אמר 'להם' אל תהו קוראין לבני מורים, וכיון שהקניטו על מי מריבה אמר להם משה שמעו נא המורים, אמר להם הקב"ה כל עצמי הייתי מצוה אתכם ואומר לכם אל תהו קורין לבני מורים 'ואתם' קורין לבניי מורים, לית עסקיה דערים מהלך עם שטיא. לכן לא תביא אין כתיב אלא לכן לא 'תביאו', לא את ולא אחוך ולא אחותך עלין לארעא דישראל ע"כ. ומבואר שגם <u>מרים</u> חטאה ובגלל זה לא נכנסה לארץ. **ובספרי** פרשת ואתחנן פיסקא כ"ו איתא: רבי שמעון אומר משל למלך שהיה מהלך בדרך ובנו עמו בקרוכין שלו הגיע למקום צר נהפכה קרוכין שלו על בנו נסמת עינו נקטעה ידו נשברה רגלו, כשהיה המלך מגיע לאותו מקום אומר כאן נזק בני כאן נסמת עינו כאן נקטעה ידו כאן נשברה רגלו. אף כך המקום מזכיר שלש פעמים מי מריבה מי מריבה מי מריבה, לומר כאן הרגתי את 'מרים' כאן הרגתי את 'אהרן' כאן הרגתי את משה. וכן הוא אומר נשמטו בידי סלע שופטיהם ע"כ. וגם כאן מבואר שאהרן 'ומרים' חטאו בחטא מי מריבה.

וכבר תמהו המפרשים שהרי מרים מתה לפני מי מריבה, והיפ"ת נדחק בזה מאוד עי"ש. אולם כבר כתב **בפירוש המיוחס לראב"ד** לספרי בזה"ל: וי"ל דאחר מיתתה מיד אירע מעשה הסלע באותו מקום שמתה. והפירוש כאן הרגתי את מרים ומיד היו מי מריבה [ולפ"ז הדגש הוא על 'כאן' דהיינו על 'המיקום', ולא על 'החטא', דבאמת לא חטאה כלל]. א"נ הקב"ה יתברך מגיד מראשית אחרית, ומפני שלא היו עתידים משה ואהרן ליכנס לארץ, משום כך מתה מרים, שלא היה לה שבח שתכנס היא בלא אחיה, נמצא כאלו מתה מרים על ענין מי מריבה ע"כ. וגם לפירוש זה לא חטאה כלל, אלא שבעון מי מריבה של משה ואהרן מתה גם היא. אולם למדרשים אלו אהרן חטא יחד עם משה.

אולם בתנחומא בחוקת ס"י איתא: כך אמר משה רבש"ע אני הקפדתי, 'אהרן מה חטא', לפיכך הקב"ה מקלסו, וללוי אמר תמיך ואורך לאיש חסידך אשר נסיתו במסה תריבהו על מי מריבה ע"כ. וכ"ה **בספרי פרשת וזאת הברכה** [פיסקא שמ"ט]: תריבהו על מי מריבה, סקיפנטים נסתקפת לו, אם משה אמר שמעו נא המורים - 'אהרן ומרים' מה עשו ע"כ. ומבואר ממדברים אלו שגם אהרן לא חטא, ואעפ"כ לא נכנס לארץ.

האם משה רבינו לא נכנס לארץ רק מפני חטא מי מריבה

במדרש תנחומא ואתחנן סי' ו' מבואר שהסיבה שהקב"ה לא מחל למשה היא משום שזה לא היה החטא היחיד שלו אלא ששה חטאים חטא, וז"ל המדרש: אמר לפניו

[משה רבינו לקב״ה] עם כל הבריות אתה מתנהג במדת רחמים שנים ושלשה פעמים שנאמר הן כל אלה יפעל אל פעמים ושלש עם גבר, ואני ׳עון אחד׳ אין אתה מוחל לי, א״ל הקב״ה משה הרי אתה עשית ו׳ **עונות** ולא גליתי לך אחד מהם, בתחלה אמרת שלח נא ביד תשלח (שמות ד׳), שניה והצל לא הצלת (שמות ה׳), שלישית הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם (במדבר י״א), רביעית לא ה׳ שלחני (במדבר ט״ז), חמישית שמעו נא המורים (במדבר כ׳), ששית והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים (במדבר ל״ב), וכי אברהם יצחק ויעקב חטאים היו שאמרת לבניהם כך עי״ש. **ובבעל הטורים** על הפסוק ׳רב לך׳ הביא את המדרש הזה בקצרה וסיים ׳אי אפשר לי לסבול לך יותר׳ עי״ש.

ואכן, כבר רמז הקב״ה למשה שלא יכנס לארץ לפני חטא מי מריבה;

בשמות רבה פרשה ה׳ סי׳ כ״ג [עפ״י הגמ׳ **בסנהדרין** קי״א ע״א] איתא: ויאמר ה׳ אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה, במלחמות פרעה אתה רואה ואין אתה רואה במלחמות של ל״א מלכים שיעשה בהן נקמה יהושע תלמידך, מכאן אתה למד שנטל משה עכשיו את הדין שלא יכנס לארץ ע״כ. וכתב ר׳ **בחיי** בפרשת שלח [פי״ג פסוק ב׳]: ואי אפשר לו ליכנס אפילו לא היתה גזרת חטא הצור שכבר נגזר עליו בשליחות פרעה שאמר לו הקב״ה עתה תראה, ולא תראה מלחמת ל״א מלכים עי״ש.

ובפסיקתא רבתי פיסקא ט״ו [החודש] איתא: א״ר יצחק מן הים צפה משה שאינו נכנס לארץ ישראל צופיה הליכות ביתה, תביאנו ותטענו אין כתיב אלא תביאמו ותטעמו ע״כ. וכ״ה **ברש״י** בחומש שם: נתנבא משה שלא יכנס לארץ לכך לא נאמר תביאנו ע״כ [ובגמ׳ בב״ב קי״ט ע״ב ובעוד מדרשים כתוב בסתמא שבנ״י מתנבאים ולא יודעים מה מתנבאים שכולם לא יכנסו לארץ, ולא נאמר על משה בלבד, אולם בפסיקתא הנ״ל מפורש כן על משה].

ובמכילתא סוף פרשת בשלח איתא: ר׳ אלעזר המודעי אומר משה ניתן לו רמז ולא חש, מנין? ושים באזני יהושע, אמר יהושע מנחיל ישראל את הארץ, ובסוף משה עומד ומתחנן שנאמר ואתחנן אל ה׳ בעת ההיא לאמר עי״ש.

ובספרי פרשת בהעלותך [פיסקא צ״ה] גבי אלדד ומידד מתנבאים במחנה איתא: ומה היו אומרים משה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ ע״כ. וכ״ה ברש״י שם.

ובתנחומא פרשת חקת [סימן ט׳] איתא: לפי שהיה משה משמר עצמו כל אותן מ׳ שנה שלא להקפיד כנגדם שהוא מתירא מן השבועה שנשבע הקב״ה אם יראה איש באנשים האלה עי״ש. ויותר מפורש בתנחומא וישב בזה״ל וכן אתה מוצא שא״ל הקב״ה למשה אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה וגו׳, איש זה משה דכתיב והאיש משה ענו. האיש המסויים באנשים, וכן אתה אומר והאיש בימי שאול זקן בא באנשים עי״ש.

ביאור המפרשים בסיבת אי כניסתו של משה רבינו לארץ

כתב בספר **צרור המור** בפרשת חוקת: ולפי שבכל זה נראה דבר זר מאד לחטא קטן עונש גדול כזה, אמר המה מי מריבה, כלומר אל תתמה אל החפץ, כי השם נורא עלילה על בני אדם, כי בני ישראל הם המריבים ויקדש בם כדכתיב וירע למשה בעבורם, כי הם היו סבה שנחתמה הגזירה. אבל הגזירה כבר נרמזה במקומות רבים באומרו עתה תראה, ובאומרו כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע, וכן במקומות אחרים, וכן אמרו שמשה היה ירא כשאמר השם אם יראה איש באנשים האלה ולא נזהר להיות נשמר, ועל אהרן אמר אשר נסיתו במסה תריבהו על מי מריבה וכו' עי"ש.

וז"ל האברבנאל בפרשת חוקת: ודעתי בזה שמשה ואהרן שניהם נענשו בעבור עונות שעשו אם אהרן בעון העגל. ואם משה אדונינו ענין המרגלים וכו'. ואמנם חטא משה היה כי כאשר שאלו ישראל לשלוח מרגלים לא שאלו אלא וישיבו אותנו דבר את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבא אליהם, והשם יתברך כשצוה על שליחותם לא אמר אלא ויתורו את ארץ כנען אשר אני נותן והנה משה אדונינו הוסיף מעצמו בשליחות מה שישראל לא שאלו עליהם, והקב"ה לא צוה בם, והם שיראו את העם היושב בארץ החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב ומה הערים הבמחנים אם במבצרים וכו'. ראה יתברך להעניש שניהם שהיו שמה לא בעבור החטא הזה מהכאת הסלע אלא מפני עונותיהם הקודמים, והיו אם כן מי מריבת קדש כלי אמצעי בדבר הזה ולא סבה עצמית. וקרה להם לפניו יתברך כמו שפעמים רבות יקרה לאדם עם בנו האהוב אצלו שאם חטא לו יעלים את פשעו מפני כבודו ואחר כך בסבה קטנה ילקה אותו מכה רבה, ואם ישאלו ממנו למה עשית כך על דבר קטן כזה והוא ישיב לא בעבור זה עשיתי אלא מפני עונות ראשונות שעשה והארכתי לו העונש עד עתה עי"ש.

לכו וראו מפעלות אלוהים נורא עלילה על בני אדם

אולם גדולה מזו מצאנו בהנהגת הבורא יתברך בענין זה ובענינים נוספים **בתנחומא פרשת וישב** סי' ד', וז"ל זש"ה [תהלים ס"ו] לכו חזו מפעלות אלהים נורא עלילה על בני אדם. א"ר יהושע בן קרחה אף הנוראות שאתה מביא עלינו - בעלילה את מביאן. בא וראה כשברא הקב"ה את העולם מיום הראשון ברא מלאך המות. מנין א"ר ברכיה משום שנאמר וחושך על פני תהום, זה מלאך המות המחשיך פניהם של בריות. ואדם נברא בששי, ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם שנאמר כי ביום אכלך ממנו מות תמות. מלה"ד למי שמבקש לגרש את אשתו, כשבקש לילך לביתו כתב גט, נכנס לביתו והגט בידו, מבקש עלילה ליתנו לה. אמר לה מזגי לי את הכוס שאשתה, מזגה לו. כיון שנטל הכוס מידה אמר לה הרי זה גיטך. אמרה לו מה פשעי, אמר לה צאי מביתי שמזגת לי כוס פשור, אמרה לו כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור שכתבת הגט והביאתו בידך. אף כך אמר אדם לפני הקב"ה רבש"ע עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפים שנה היתה תורה אצלך אמון שכך כתיב ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, ב' אלפים שנה, וכתיב בה זאת התורה אדם כי ימות באהל, אלולי

שהתקנת מות לבריות היית כותב בה כך? אלא באת לתלות בי את העלילה הוי נורא עלילה על בני אדם.

וכן אתה מוצא שא״ל הקב״ה למשה אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה וגו׳, איש זה משה דכתיב והאיש משה ענו, האיש המסויים באנשים, וכן אתה אומר והאיש בימי שאול זקן בא באנשים. וכן הוא אומר עתה תראה אשר אעשה לפרעה, במלחמת פרעה אתה רואה ואין אתה רואה במלחמת שלשים ואחד מלכים. וכיון שאמר להם שמעו נא המורים א״ל הקב״ה לכן לא תביאו את הקהל הזה, הוי נורא עלילה ע״כ.

וכן הוא אומר ביוסף ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם, ע״י לשון של ארגמן שעשה לו כתונת פסים נכתב עליו ד׳ אונאות, פסים פ׳ פוטיפר ס׳ סוחרים י׳ ישמעאלים מ׳ מדינים, בשביל כתונת פסים גרם לכל השבטים לירד למצרים. וא״ר יודן היה הקב״ה מבקש לקיים גזירת ידוע תדע, והביא עלילה לכל דברים אלו כדי שיאהב יעקב את יוסף וישנאוהו אחיו וימכרו אותו לישמעאלים ויורידוהו למצרים וישמע יעקב שיוסף חי במצרים וירד עם השבטים וישתעבדו שם, הוי ויוסף הורד מצרימה אל תקרי הורד אלא הוריד את אביו והשבטים למצרים. א״ר תנחומא למה״ד לפרה שמבקשין ליתן עול בצוארה והיא מונעת העול מן צוארה מה עשו נטלו את בנה מאחריה ומשכו אותה לאותו מקום שמבקשין בו לחרוש והיה העגל גועה, שמעה הפרה בנה גועה הלכה שלא בטובתה בשביל בנה. כך הקב״ה היה מבקש לקיים גזירת ידוע תדע והביא עלילה לכל אלו הדברים וירדו למצרים ופרעו את השטר לכך נאמר ויוסף הורד מצרימה הוי נורא עלילה וגו׳ עכ״ד המדרש.

ובאמת מצאנו **במדרש תנחומא** מהדורת בובר בהוספה לפרשת חוקת: אמר לו משה, אהרן אחי הגיע זמנך ליפטר מן העולם. כשמוע כך הניח ידיו על ראשו, והיה צועק ובוכה והיה קורא מקרא זה, לכו וראו מפעלות אלהים נורא עלילה על בני אדם ע״כ. הרי שאהרן קרא על עצמו מקרא זה של נורא עלילה, לומר שמיתתו ואי כניסתו לארץ היא בבחינת עלילה. וכן **בב״ר** פי״ט סי׳ ו׳ איתא: ויתפרו עלה תאנה, אר״ש בן יוחאי עלה שהביאו תואנה לעולם ע״כ. וכתב **היפ״ת**: וע״פ מ״ש בתנחומא נורא עלילה על בני אדם כו׳ על מיתת אדם הראשון, יתפרש תואנה כפשוטו שהוא עלילה עי״ש. וזה לכוין לדברי **המדרש אגדה** [מחכמי חלב לפני כ800 שנה] בבראשית שם שכתב: ולכך קרא שמה אדם תאנה, כי על ידה בקש הקב״ה ומצא בה תואנה לגזור עליהם מיתה ע״כ. הרי שהבין במדרש שהתאנה היתה רק ׳תואנה׳ לגזור עליהם מיתה, אבל המיתה עצמה כבר נגזרה קודם לכן.

וכתב בספר **עקידת יצחק** פרשת וישב שער כ״ח בזה״ל: הנה נתבאר במדרש היקר הזה ענין נפלא זה מנפלאות תמים דעים והוא כי אפילו המחשבות הנוראות הכוללות אשר גזרה חכמתו שיהיו בעולם עכ״פ דוגמת אלו הג׳ שהזכיר [מיתת בני האדם, מיתת משה וירידת בנ״י למצרים] - הנה הוא תלה אותם במעשה בני אדם, כלומר שמעשיהם

סבבו אותם. עד שזה ממה שיביא לטעות ולומר שכשם שהענינים ההם [פירוש מיתת בני האדם, משה והיריה למצרים] היו הכרחיים כן סבותיהם [פירוש האכילה מעץ הדעת, חטא מי מריבה ומכירת יוסף] היו מוכרחות, כמשפט כל דבר הכרחי שאי איפשר לתלותו באיפשרי, והנה יהיה האדם אם כן מוכרח במעשיו, ולזה אמר האל יתברך בנעימות אזהרה: לכו וראו מפעלות אלהים, כלומר שאו לבכם קדש ולא תטעו בזה, כי זה היחס שהוא מיחס אלו הענינים אל פעולות האדם - דרך עלילה בעלמא הוא, שהמחשבות האלהיות ההן עכ״פ בוא יבאו ולא יסבו בלכתם מבלי שיוכרחו מחמתן האנשים בחלקי פרטי מעשיהם כלל, כמו שהאשה ההיא לא הוכרחה למזוג בפושר או צונן מפאת מחשבת בעלה שכון לגרשה, וענין מזיגתה בפושר היתה עלילה ממנו לבד שאם לא נזדמן כך לא תחסר סבה אחרת או הרבה וכלן היא אפשרית עליהן כמו שאמרנו עכ״ד. וע״ע לקמן בסי׳ קי״ט שהבאנו מדרש זה לענין חטא שאול המלך.

ביאור המפרשים בסיבה שמשה רבינו ואחיו לא נכנסו לארץ עפ״י המדרש הנ״ל

בדברים רבה מהדורת ליברמן פרשת ואתחנן איתא: ד״א רב לך, רְבוּ הוא לך, לאו יקרך אנא בעי, א״ל משה [לאו. א״ל] למחר אינון עולין ובונין ב״ה והוו סלקין עולי רגלים ויתבון קרין וידבר ה׳ עם יתהו סבא דיתיב להלן. א״ל משה וניעול דאנא בני מקדשא. א״ל ואין את בני יתיה לא חרב, א״ל משה והא יאות לא יחרב, א״ל הקב״ה ואם אינו חרב אני מכלה את בני שהן עתידין לחטוא לפני ולהכעיס אותי ולעבוד ע״ז, אמרתי זובח לאלהים יחרם, ואני מתיש חמתי בביתי ומחריבו, ואין בני מתכלין, שכן כתיב כלה ה׳ את חמתו, הוי רב לך, רבו הוא לך, ביזה כולה בזוז לך. ואם אתה נוטל הכל, לית את שבק ליהושע תלמידך כלום. גאלת את ישראל ממצרים, הנהגתם בים והורדת להם המן ואת התורה, הנהגתם במדבר מ׳ שנה, ואת מבקש ליכנס לארץ לחלקה להם, אין אתה מניח ליהושע כלום. א״ל יכנס יהושע ויחלק הארץ להם ויהיה מנהיגם ואני נכנס עמהם כסגן. א״ל רב הוא לך, הוי יהושע יושב ודורש ומנהיג את ישראל ומלמדן ואתה יושב ורואה אותו, הוי רב לך ע״כ.

בפירוש נזר הקודש על המדרש ב״ר פצ״ט סי׳ ה׳ [יעסניץ תע״ט] כתב כך: והענין עפמ״ש במדרשות שהיה רצונו יתברך שלא יכנוס משה לארץ מפני תיקון דור המדבר להיות הוא קבור עמהם, כדי שבזכותו יזכו כולם לתחיית המתים לעתיד. אלא כדי להשתיק תלונתו מדוע יפסיד הוא בעבורם, לפיכך כביכול הכשילו בלשונו לומר שמעו נא המורים, כדי לתלות העלילה בו, ובזה המציא תיקון לדור המדבר. וכן בחטא זה נכלל גם אהרן לפי שהיה עם משה באותו מעמד ולא מיחה בו, ומפני שהיה לו לפה ולמתורגמן עכ״ד.

והרמ״ע מפאנו בספרו עשרה מאמרו מאמר חקור הדין ח״ג פי״ח כתב בזה דברים עמוקים יותר וז״ל והיו לקוחי הגדולה [לאה] בסתר ושנואה ונלאה בעבודת בעלה למעלתה, והקטנה [רחל] בגלוי כי לו יאתה. ומזה יובן מאמר ירמיה כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכורי הוא, כי **ראובן** - בכור יעקב במעשה, ויוסף - בכור לשמים בשביל המחשבה וכו׳. ואף זלפה שפחת לאה ניתנה ליעקב בחשאי כדכתיב ותקח ותתן, שלא

נמלכה לאה ביעקב תחלה כמו שעשו שרה ורחל, והוא טעם בגד שאמרה לאה, יש אם למסורת. לפיכך לא זכו ראובן וגד ליטול חלק בארץ אשר ה׳ אלהינו דורש אותה תמיד אלא מעבר הירדן. **וחצי שבט המנשה** מדה אחרת היתה בו בשביל אסנת אמו שהיתה בת דינה משכם החוי אלא שפוטיפר גדלה ונקראת על שמו, ומנשה פטר את הרחם ונפגם חציו כי היתה אמו מתייחסת אחר אביה חוי בן חמור שלא נתנה תורה בימיו ועדיין לא נתחדשה הלכה שיהא בן בתך מן החוי קרוי בנך, ומה גם עתה לא אמרו הולד כשר אלא מן התורה אבל פגום מדרבנן דאמרינן ליה איטמר או גלי או סב בת מינך כדאיתא בפרק החולץ ואם בת היא ונשאת לכהן לא מפקינן מיניה וזרעה כשר לכהונה לפיכך לא נפגם מנשה אלא חציו מדהוכשר חציו הנה לגבי אפרים מיהת מאי דהוה הוה וכו׳. וכן **בדוד** ממה שזכרנו בפרק עשירי נאמר בו אחר כך לפי שעה גרשוני מהסתפח בנחלת ה׳ וראשי תיבות אלה. גם בי התאנף שאמר **משה רבינו** ע״ה על המנע ממנו הכניסה לארץ כי נתעלה אביו להקים זרע מדודתו ושבה הורתו ולידתו נעלמה מעיני כל חי עד בא פקידתה. וכל דור דעה כמוהו לא נכנסו לארץ למעלתם כי לא היו נזקקים לה אלא לעבור משם לשערי גן עדן הסר משם הכרובים ולהט החרב כטעם אעברה נא ובארנוהו עכ״ד. הרי שכתב טעמים נעלים ונשגבים בשורשי הדברים מדוע לא זכו הנ״ל להיכנס לארץ. ולפי דבריו מובן מדוע גם אהרן ומרים לא נכנסו לארץ משום שגם הם היו בנים שנולדו מנישואי עמרם עם דודתו.

העולה מהדברים

נמצינו למדים שנסתרות דרכי ה׳, וגם מה שנראה בפשטי המקראות כעונש ישיר על מעשה מסוים אינו בהכרח כן, ופעמים שטעם העונש קדם לחטא עצמו, ואינו בגדר ׳עונש׳ אמיתי, אלא שכך הוא רצון ה׳ מתחלה, אלא שתלה זאת באיזה מעשה שנראה כאלו הוא סיבת הדבר, אולם אינו כן. וזה רק אופן אחד שגילו לנו רבותינו בדרכי הנהגת ה׳ יתברך. ובודאי יש עוד ועוד דרכים שאין אנו מתיימרים ויכולים להשיג אפס קצהו של השגתו יתברך. ויש לנו לזכור את דברי משה רבינו בתוכחתו: הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט א-ל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא.

קיד. על מה אבדה הארץ וכו' על עזבם את תורתי

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

הנביא ירמיה בפרק ט' התנבא: מי האיש החכם ויבן את זאת וכו' על מה אבדה הארץ וכו' ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה וכו'. ומצאנו בחז"ל כמה ביאורים מהו 'על עזבם את תורתי';

שלא 'תמכו' בלומדי התורה ומלמדיה

בירושלמי חגיגה פ"א ה"ז ובאיכה רבתי פתיחתה ב' ב' איתא: תני ר"ש בן יוחי אם ראית עיירות שנתלשו ממקומן בארץ ישראל דע 'שלא החזיקו בשכר סופרים ומַשְׁנִים' מה טעמא על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עבר ויאמר ה' על עזבם את תורתי ע"כ. ופירש המתנות כהונה שם דדריש על 'עזבם' מלשון 'עזוב תעזוב' עמו, מלשון 'סיוע ועזרה'.

'שביטלו' תורה

ובהמשך שם איתא: רבי חונה ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק מצאנו שוויתר הקב"ה לישראל על ע"ז ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים, 'על מאסם בתורה' לא וויתר. מה טעמא ויאמר ה' על אשר עשו ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים אין כתוב כאן, אלא ויאמר ה' על עזבם את תורתי. א"ר חייה בר בא אותי עזבו אוותרה שמא את תורתי שמרו, שאילו אותי עזבו ותורתי שמרו השאור שבה היה מקרבן אצלי ע"כ. ומבואר שהעון היה 'ביטול' תורה. וכ"ה יותר במפורש **באבות דר"נ** נוסחא ב' פרק ה' איתא: את מוצא שלא גלת הארץ אלא 'בעון בטול תורה' וכו'. וכה"א מי האיש החכם ויבן זאת וכו' ויאמר ה' על עזבם את תורתי עי"ש. ומבואר שפירשו כפשוטו שלא עסקו בתורה אלא בטלוה. וכ"ה **בתדב"א** פרשה י"ח: לא חרבה ירושלים ולא חרב בית המקדש אלא 'בפשעה של תורה', שנאמר בפשע יעקב כל זאת, ואין זאת אלא תורה שנאמר מי האיש החכם ויבן את זאת וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורתי עי"ש. וכ"ה **במשנת ר' אליעזר** פרשה י"ג עמוד 255: לא גלו אבותינו אלא על 'בטול הגיון תורה', שנאמר מי נתן למשסה יעקב וישראל לבוזזים הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלוך ולא שמעו בתורתו, וישפך עליו חמה אפו. וכן הוא אומר מי האיש החכם ויבן את זאת, ויאמר ה' על עזבם את תורתי עי"ש. וכ"ה **בזוהר** וישב קפ"ה ע"א: ותא חזי כמה הוא עונשא דאורייתא דהא לא אתגלו ישראל מארעא קדישא אלא בגין 'דאסתלקו מאורייתא ואשתבקו מינה' הדא הוא דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת וגו' על מה אבדה הארץ וגו', ויאמר ה' על עזבם את תורתי עי"ש. וכ"ה בפרשת בשלח דף נ"ח ע"ב, ובפרשת ואתחנן דף רס"ח ע"א עי"ש.

שלא 'ברכו בתורה תחלה'

ובבבלי בנדרים פ"א ע"א וב"מ פ"ה ע"א איתא: אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת? דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורתי וגו'. היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה אמר רב יהודה אמר רב 'שאין מברכין בתורה תחלה' ע"כ. ובביאור מימרא זו מצאנו כמה פירושים בראשונים;

לא ברכו לפני הלימוד 'ביחיד'

רש"י בב"מ פירש: כשהיו עוסקין בתורה לא היו מברכין לפניה וכו'. וכיון דלא מברכי - גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם ע"כ. וכונתו רש"י היא לברכה של 'היחיד' לפני שעוסק בתורה, וכפי שפירשו תוס' בנדרים פ"א ע"א והאו"ז בסי' כ"ב ועוד.

לא ברכו לפני קריאת התורה 'בציבור'

ובשה"ל סי' ל"א הביא תשובת ר' **מאיר** על קריאה בציבור בחומשין, ושם ביאר מימרא זו שלא בירכו בתורה 'בצבור', וז"ל: וכי תימא נקרי [בחומשין] ולא נברך, תא חזי כמה ענשו גדול של קורא 'קריאת חובה בלא ברכה' שראוי לבוא חורבה על שונאיהן של ישראל על זה, דכתיב וכו', ואמר מר על שלא ברכו בתורה תחלה, אם כן היכי נעביד? לא נקרי - הא מחייבינין למקרי. נקרי ולא נברך - ראה כמה עונשו גדול של קורא 'קריאת חובה בלא ברכה' עי"ש.

'תלמידי החכמים' לא ברכו בתורה 'לפני הכהנים' אלא אחריהם

ובספר העיתים סי' קע"ז כתב: איכא מאן דפירש שאין מברכין על התורה בעת שקורין. והאי פירושא לאו דווקא. אלא שאין מברכין בתורה תחלה בספר תורה 'כי חובה היא על התלמיד חכם להדר את התורה ולעשות לה כבוד ולקרות הם ראשונה בתורה' וכו' עי"ש. וכ"ה בשה"ל סי' ה' מתשובת ראב"י אב"ד בשם ר' יהודה [אלברצלוני] עי"ש. וכן פירש **הרמב"ם** בתשובתו לתלמידי ר' אפרים חכמי צור [בלאו סי' קל"ה, והובא בשמט"ק בב"מ שם] וז"ל והנראה לנו בבאור זה והוא שהדבר שהתנגדו לו, שיהיה איש תלמיד חכמים נמצא ושיעלה במעמדו כהן עם הארץ או מי שפחות ממנו בחכמה ויקרא תחילה. ומפני שמיעטו בכבוד התורה ולא היו קוראין תחלה בתורה, אלא קוראין אחר פחות מהם - נענשו רובם שאין תורה יוצאת מבניהם, לפי שמה שאמרנו כהן קורא ראשון וכו' כל זה אינו אלא בשוין. ויש חזוק לזה הענין אשר פרשנו, מזה שבעל זה המאמר הוא רב, ובפירוש אמרו שרב קרא בכהניה במעמד שמואל ע"כ. ובספר **מראית העין** להחיד"א בנדרים פ"א ע"א כתב שקשה לומר דמשום הכי אבדה הארץ ומה גם דקי"ל רב שמחל על כבודו כבודו מחול ע"כ.

לא עלו 'לקרוא' בתורה מחמת כבדות

הרמב"ם בתשובה שם כתב בתחלה: מה שפירשו לנו בזה הוא שאסור להתגדל ולהמנע מלעלות לספר התורה, כמו שכבר נתבאר. והיתה על רוב תלמידי החכמים קשה התנועה לעלות לספר התורה 'ונמנעו מלעלות לספר התורה' ע"כ.

לא ברכו בתורה 'משום שלא היו עוסקים בה לשמה'

הר"ן בנדרים הביא בשם מגלת סתרים של ר' יונה שפירש כך: דאם איתא על עזבם את תורתי כפשטא משמע, שעזבו את התורה ולא היו עוסקין בה [כדעת הירושלמי ומדרשי חז"ל הנ"ל] - כשנשאל לחכמים ולנביאים למה לא פרשוהו, והלא דבר גלוי היה וקל לפרש. אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד, ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד שפרשו הקב"ה בעצמו שהוא יודע מעמקי הלב שלא היו מברכין בתורה תחלה כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה, 'שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה' והיינו לא הלכו בה כלומר בכונתה ולשמה אלו דברי הרב החסיד ז"ל והם נאים ראויין למי שאמרם עכ"ד הר"ן.

וביאר החת"ם בחידושיו לנדרים את כונת ר' יונה כך: יש תורה לשם שמים ממש אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצות ולידע ההלכה איך יעשה המעשה. וכיון שכל עצמו של אותו העסק איננו אלא לקיים המצוה איננו עדיף מקיום המצוה גופיה דבעידנא דלא עסיק בה לא מגינא ולא מצלי, אך עיקר מצות עסק התורה הוא מצוה בפ"ע להגות בה יומם ולילה ולהעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומובאיה כי עמקו מחשבותיה, ואם בחקתי תלכו - שתהיו עמלים בתורה, לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה אלא דרוש וקבל שכר היינו הדרשה עצמה היא השכר ונחת רוח לפני הקב"ה, וזהו עוסק לשמה של תורה לא על כונה אחרת והיא המגינה ומצלי. ואז בשעת החורבן לא עסקו ע"ז האופן והמחשבה הלז גילה להם הקב"ה היודע מחשבות ולא חכמים ונביאים. אך במה יודע איפה זאת אמר רב יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחלה ומסקינן בפ' התכלת כל מצוה שעשייתה גמר מצותה מברכים עליה ושאין עשייתה גמר מצותה אין מברכים עליה, והשתא אי כל כונת עסק התורה אינה אלא לעשות המצות א"כ אין למודה ועסקה גמר מצותה אין מברכים עליה, אבל המברך עליה מודה שכוונתו שמלבד קיום המצות עוד העסק בעצמו מצוה עכ"ד. וכ"כ מדנפשייהו בספר **אור ישראל** [מסלנט] איגרת ל"א **והבית הלוי** על התורה בפרשת משפטים עי"ש.

הקדימו לברך את בניהם על גשמיות לפני הברכה על רוחניות

בספר עוללות אפרים מאמר קל"ג כתב: ושמעתי אומרים כי זהו שארז"ל וכו' שאין מברכין בתורה תחלה, היינו כשמברכין את בניהם לאחר ישימך אלוהים כפלוני וכפלוני אין מברכין אותן 'תחלה' שיהיו בני תורה, כי אם בני עושר וכבוד, ובזה יגלו מזימות לבבם שהתורה טפילה אצלם ואין להם הנאה ממנה כלל עכ"ד.

דברי האלשיך במעלת התורה להגן ולדחות הפורענות

ידועים דברי **האלשיך** בפירושו לאיכה פרק א׳ שהטיב לבאר את הענין בזה שלא ברכו בתורה תחלה, והרי מקראות מפורשים שבעון ע״ז גילוי עריות ושפיכות דמים חרב הבית, וכפי שאמרה הגמ׳ ביומא ט׳ ע״ב. וכתב האלשיך וז״ל משל למלך שיש לו מנגן ומנגן לו תמיד. ויהי היום ויבא המגיד אל המלך לאמר, הנה המנגן הרג את הנפש. ויאמר המלך אל תגעו בו. עוד זה מדבר וזה בא ויאמר, הנה המנגן את אשת רעהו טימא בזמה. ויאמר המלך השמרו לכם מדבר עליו מטוב עד רע וככה יעשה כל הימים, ויהי המלך מכסה על כל פשעים. ויהי כי ארכו לו הימים, והנה איש בא ויאמר הנה מנגנך אשר אהבת, בריבו עם איש פלוני קיצץ [פלוני] את כפו. ויהי כשמעו ויצו המלך לתלותו על העץ. ותהום כל העיר על המלך, לאמר מה הדבר הזה, הנה בעשותו הרע ריחמתו וחננתו וכאשר הרעו לו תלית אותו. אמר להם המלך אל יעלה על רוחכם כי נושא הייתי לו על כל פשעיו, כי צרור היה עונו וצפונה חטאתו, כי אם הייתי מאריך לו בעוד ינגן בידו וייטב לבי. אמנם כאשר עלתה ידו על יד רעהו המכה בו ואראה כי עוד לא ינגן כפעם בפעם, אז צויתי לתלותו על עונות ראשונים. כן הדבר הזה כל הימים אשר הקול קול יעקב שימשך בעסק התורה, ערבה לה׳ ולא פקד עליו ארצה, אמנם בבטלו תורת ה׳ ועריבות נגונו בטלה מלפניו יתברך, אז עונותיו ילכדונו וישלך משמים ארץ תפארת ישראל עכ״ד. וכבר כתב כן **החסיד יעבץ** בפירושו לאבות בהקדמה ובפ״א מ״ב שם עי״ש.

והנה דברי האלשיך ברורים, שכונתו שהתורה יש בה כח ׳לדחות׳ את העונש ׳בעוה״ז׳, וכמו שהיה בזמן הבית, שהפורענות של עם ישראל על העבירות החמורות נדחתה עד שעזבו את התורה, אבל לאחר שנפטר האדם - ודאי שיקבל עונש על כל עוונתיו.

ביאור דברי הזוהר והגמ׳ בסוף חגיגה שת״ח אין נידונים ואין אור של גיהנם שולט בהם

אולם בדור שלאחר האלשיך השתמש אחד הדרשנים במשלו של האלשיך, והביא את דברי הזוהר בפרשת חיי שרה דף קל״ב ע״א שכתב: כל מאן דאשתדל באורייתא חירו אית ליה מכלא בעלמא דין משעבודא דשאר עמין, חירו בעלמא דאתי, **בגין דלא יתבעון מניה דינא בההוא עלמא כלל** עי״ש, והיה דורש ברבים שכל מי שעוסק בתורה אין שואלין ממנו שום חשבון, והיה רגיל לדרוש את המשל הנ״ל של המנגן, והובאו דבריו בשו״ת **מהרי״ט** ח״א סי׳ ק׳ ונשאל מה דינו, וכתב שזה הדורש דבר סרה על ה׳ ועשה תורתו פלסתר, והאריך הרבה במקורות מדברי חז״ל שאדרבה ת״ח נתבעים יותר ושגגות נעשים להם כזדונות, וסביביו נשערה מאוד וכו׳ עיש״ב. ובסוף התשובה דן בפירוש דברי הזוהר הנ״ל וכתב: <u>ויבול</u> היה לפרש דברי הזוהר דלא מתבעי מיניה דינא כלל, דהא דאמרינן בפרק אין דורשין גבי אחֵר כי שכיב אמרו לא מידן לדייניה ולא לעלמא דאתי ליתיה, לא מידן לדייניה משום דעסק באורייתא, ולא לעלמא דאתי ליתיה משום דחטא, וזו רעה היא אצלו דהא ר׳ מאיר אמר מוטב דלידייניה וכו׳. <u>אבל</u> הביאו לי ספר הזוהר והדברים שם ברורים שאין כוונתו אלא לומר **שכל המתעסק בתורה אין חטא בא** על ידו

דתורה מצלה בעידנא דעסיק בה, והביאו בזוהר שם דרשא דחרות על הלוחות שאין לך בן חורין אלא העוסק בה, חרות מיצר הרע חרות ממלאך המות והיינו דלא מתבעי מיניה דינא כלל שהוא בן חורין מן הדין והרי זה נכון עכ"ד. אולם אע"פ שמהרי"ט כתב שפירוש זה נכון - מ"מ הרואה יראה שאין נראה כן פשט דברי הזוהר.

ולעיל מיניה הביא מהרי"ט את דברי הגמ' בסוף חגיגה: אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהן, ק"ו מסלמנדרא, ומה סלמנדרא שתולדת אש היא - הסך מדמה אין אור שולטת בו, ת"ח שכל גופן אש דכתיב הלוא כה דברי כאש נאם ה' על אחת כמה וכמה ע"כ. וכתב מהרי"ט שכונת הגמ' היא שת"ח כל זמן שהוא בתוך האור של תורה מתקיים. **יצא ופירש מיד ראוי להכשל בחטא**, כמו שהסלמדנרא א"א ללקט ולסוך את דמו אלא כשהוא בתוך האור, אבל כשיצא מן האור נבלע בו דמו ואינו מועיל עיש"ב. והרואה יראה שגם זה דחוק מאוד.

ובספר אור החמה שם הביא מדברי הרמ"ק [אור יקר ח"ה עמ' פ"ט] שכתב כך: דלא תבעין מיניה 'חושבנא' לא קאמר, שאין לך מי שאינו נותן דין וחשבון, אלא שאין אור של גיהנם שולט בהם קאמר בענין אחר וכיוצא. וא"ת וכיון שאין אור גיהנם שולט בו היאך נטהר מעונותיו, שבודאי אין הקב"ה מותר לו אפילו כמלא נימא. וי"ל **שבזכות התורה הקב"ה מייסרו בעוה"ז** ונכנס בטהרה לעולם הבא. אמנם קשה שבזוהר פרשת שלח לך [דקס"ז ע"א] בינוקא, נמצא שנכנס החכם ההוא לגיהנם שעה וחצי מפני שבייש חבירו וכו'. וי"ל **דאה"נ שנכנסים, אמנם נטהרים שם בלי צער**. והיינו דאמרי רז"ל ק"ו מסלמדנרא, כנראה שנכנסים ונטהרין כעורו של סלמדנרא שכיבוסו באש ואינו נכוה ע"כ[א].

וכפירוש הרמ"ק בענין אין אור של גיהנם שולטת בהם - כן פירש **מהר"י בן חביב** בפירוש 'הכותב' בירושלמי חגיגה פ"ה אות ה' בשם **ר' משה די ליאון** וז"ל התלמידים שהיו בעלי עבירות נכנסים בגיהנם ומתעכבים שם יותר עד ימים מספר ואין אור של גיהנם שולטת בהם, ולא די שאינם נזוקים מן האור ההוא וריח די נור לא עדת בהון אלא שנשארים מנוקים וטהורים מכובסים מכל לכלוכים וטנופים שקבלו בעולם הזה מהתאוות גופניות, כמו הבגד העשוי מצמר הסלמנדרא שא"א לכבסו רק בתוך האש מן האש יצא והאש מכבס אותו עי"ש. וכ"כ **היפ"ת** בב"ר מ"ח ח' דת"ח אע"פ שיעמדו בגהינם מדת זמן עמידת עמי הארץ - לא יצטערו באור גיהנם כעם הארץ, שעם שלא ימקם האור - יצטערו בו הרבה, אבל ת"ח לא. והכי דייקינן מראייתם, דלעמי הארץ מייתינן ממזבח הזהב, ופשיטא שעם שלא יכלנו האור מ"מ החום שולט בו הרבה. אמנם לת"ח מייתינן

א. ובספר **זוהר חי** שם כתב על דברי הזוהר: הדבר מתמיה הרבה לכאורה. הרבה מצינו שנענשו גדולי ישראל על דברים קלים ומדקדקים עם הצדיקים הרבה והיאך אמר דלא יתבעון מניה דינא בההוא עלמא כלל. ונראה דקאי על תחלת דינו של אדם שהוא על דברי תורה, והעוסק בתורה לא יתבעון דינא בההוא עלמא על עסק התורה, כל אחד לפי מה שלמד ויגע כפי כחו - מקובל למעלה, וגם זה דוחק, וצ"ע עד יערה עלינו רוח ממרום. ולא ראיתי לשום אדם מן המפרשים לעורר על זה והוא לי דבר גדול להבין, ולעת עתה לא זכיתי להבין כלל כלל ע"כ. ואשתמטתיה דברי מהרי"ט והרמ"ק.

מסלמנדרא שהסך מדמה לא יעבור בו חום האש, שא"כ ימות, ואשכחן [סנהדרין סג ע"ב] שחזקיהו העבירו אביו באש ולא מת, שאמו סכתו סלמנדרא עי"ש.

והאברבנאל בספר **ישועות משיחו** חלק שני, העיון השלישי, פרק י' כתב: ואמנם אמרו אין אור של גיהנם שולטת וכו', לא אמרו כ"א על החכמים שהרשיעו לחטוא, ולכן לא קראם צדיקים כ"א ת"ח, והם החטאים בנפשותם, שמפני עונותיהם שעשו יורדים שמה, ומפני חכמתם אין אור של גיהנם שולטת בהם ר"ל **לכלותם לגמרי ולהביאם** אל **ההעדר** הגמור' ע"כ. ולא משמע כן מהדימוי לסלמנדרא שאין האש שולטת בה כלל.

ובשער הגלגולים הקדמה ט' כתב: כי האנשים לפי שמקיימים מצות עסק התורה - אינם יכולים ליכנס בגיהנם, כי אין אור של גיהנם שולטת בהם, וכמ"ש באלישע בן אבויה: לא מידן נדייניה, משום דעסק בתורה. ולא לעלמא דאתי נסקיה, כיון דחטא. ולכן **מוכרחים הם להתגלגל למרק עונותיהם תמורת גיהנם**. אבל הנשים שאינם עוסקות בתורה, יכולים ליכנס בגיהנם למרק עונותיהם ואינם צריכים להתגלגל עי"ש.

נמצינו למדים מעלת לימוד התורה שמאריך אף בעולם הזה, ומגן מאש של גיהנם בעוה"ב. יזכנו ה' לעסוק בתורתו הקדושה לשמה כל הימים.

קטו. האם צריך לשון מבוררת בתפלה או שמספיקה כונת האדם

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

מצאנו מקומות רבים בדברי חז"ל והמפרשים שאדם שרצה וכיון להתפלל על דבר מסוים, אבל בפיו הוציא דבר שאינו מורה בבירור על כונתו - תפלתו לא נענית 'כרצונו' אלא 'כפיו';

עמלק שינה חזותו ככנען כדי שישראל יטעו בתפלתם

בפרשת חוקת נאמר בתורה וישמע 'הכנעני' מלך ערד יושב 'הנגב' וכו' וידר ישראל נדר לאמר אם נתן תתן את 'העם' הזה בידי וכו' וישמע ה' בקול ישראל וכו'. ואיתא בילקוט שמעוני שם [רמז תשס"ד] בשם מדרש **ילמדנו** [וכעי"ז ברש"י על התורה שם]: א"ר תנחום בר חנילאי כיון ששמעו [העמלקים] שמת אהרן זיינו עצמן מבפנים ולבשו עצמם מבחוץ והן באו כבני אבלים. אמרו יודעין אנו שיש להן מאבותיהם פטריקא [פירוש ירושה. מוסף הערוך ערך פטריקין] שאמר להם הקול קול יעקב שהן מתפללין ונשמעין, ואנו באין עליהם סבורים בני כנענים הן והן מתפללין על הכנענים ואנו הורגין אותן, כיון שבאו ראו צורת פניהם משל עמלק ולבושיהן ושיחתן של כנענים, אמרו רבש"ע אין אנו יודעין מי הן, מכל מקום עשה בהם מדת הדין שנאמר אם נתן תתן את העם הזה מיד וישמע ה' בקול ישראל ע"כ. ומבואר מזה שאם היו מתפללים על הכנענים - אף שבלבם ודאי כונתם למי שלפניהם ולא משנה מיהו - לא היו נענים, כיון שאין הם כנענים.

ביקש חמור ולא פירש אם לרכוב עליו או להרכיב אותו

איתא באסתר רבה פרשה ז' סימן כ"ד: א"ר לוי אומות העולם נבואתן סתומה ואינן יודעין אם ליהרג ואם להרוג. משל לאדם שהיה מהלך בדרך, מן דוחקא דאורחא אסתבע קרסוליה, אמר הלואי הוה לי חד חמר, עבר עלוי חד רומי דילדית חמרתיה חד עולאי, א"ל סב ארכב הדין עולאי, אמר הא צלותי אישתמע ברם אנא לא שאלית כהוגן אם למרכב אם למרכיבה. כך נבואתן של או"ה להיות עתידים ליום הזה ואינן יודעים אם להרוג אם ליהרג, אבל ישראל נבואתן מפורשת להיות היהודים עתידים ליום הזה להנקם מאויביהם ע"כ. והובא בקצרה **באור החיים** ריש פרשת ואתחנן, ופירש בזה את הפסוק ואתחנן אל ה' בעת ההיא 'לאמר', דהיינו שתהיה תפלתו מפורשת ולא תהיה סובלת פירוש בלתי הגון עי"ש.

תפלת חנה על בנה וישב שם 'עד עולם'

איתא במדרש שמואל פרשה ב' סימן ט': והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה' וגו'. רבי חייא בשם רבי יוחנן ורבי שמעון בן חלפתא בשם רבי מאיר והיה כי הרבתה,

מכאן כל המרבה בתפלה נענה. מחלפה שיטתיה דרבי לוי, תמן אמר רבי אבא בריה דרב פפי ורבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי בכל עצב יהיה מותר ודבר שפתים אך למחסור, חנה על ידי שרבתה בתפלה קצרה ימיו של שמואל, שאמרה וישב שם עד עולם, אין עולמן של לוים אלא חמשים שנה, הדא הוא דכתיב ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה וגו׳, והא אינון חמשין ותרתין, אמר רבי יוסי בר רבי אבין שתים שגמלתו ע״כ. והובא בקצרה בפירוש **ברית עולם** [לחיד״א] על ספר חסידים סי׳ תשמ״ח, וכתב: וכיוצא אדם שהיה אומר וחננו בינה והשכל, והיה קובר בניו, כמ״ש גורי האר״י ז״ל ע״כ.

הצילני נא מיד אחי מיד עשו

ז״ל הזוהר פרשת וישלח דף קס״ט ע״א: הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני אם על בנים. מכאן מאן דצלי צלותיה דבעי לפרשא מלוי כדקא יאות; הצילני נא. ואי תימא דהא שזבת לי מלבן - מיד אחי. ואי תימא קריבין אוחרנין סתם אחין אקרון - מיד עשו, מאי טעמא בגין לפרשא מלה כדקא יאות ע״כ. והובא **בשל״ה** מסכת תמיד פרק נר מצוה אות פ״ט וכתב: הרי כשמבקש האדם מהשם יתברך איזה ענין, יסדר בקשתו בדברים מבוררים. וכדמות שמצינו באורים ותומים, כשהיו שואלים בדברים סתומים, באה התשובה סתומה, כמו שאמרו בפלגש בגבעה ע״כ. וכן פירש עפ״י זה בספר **הון עשיר** ברכות פ״ט מ״ג את המשנה שם: היה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר ואמר יהי רצון שלא יהיו אלו בני ביתי הרי זו תפלת שוא ע״כ. וכתב **ההון עשיר**: הא קמל״ן דלשון תפילה זו אינו מועיל אפילו להשקיט המריבה, או כדי שלא תשתרבב המריבה עד שיריבו בני ביתו, דמאן דצלי צלותא בעי לפרשא מלה כדקא יאות, דהכי איתא בזהר ע״כ.

עוד איתא **בזוהר** תרומה דף קס״ט ע״ב [והובא בספר יעלזו חסידים אות תשמ״ח בלשון זו] על בנו של רב ספרא שהיה יניק וחכים וגלה רזי תורה, והיה יתום מאביו, ובאותו פרק נאנח רשב״י בזכרו שהוא ברך את רב ספרא שיהא לו בן רב בתורה ולא פרש שיהיו עיניו רואות את בנו גדול בתורה.

התפלל על חטים ולא על שעורים ולכן לא הצליחו השעורים

בגמ׳ בב״מ ק״ו ע״א איתא: אמר ליה [המחכיר לחוכר] זרעה חיטי ואזל הוא וזרעה שערי ואשתדוף רובא דבאגא ואשתדוף נמי הנך שערי דיליה מאי. מי אמרינן דאמר ליה אילו זרעתה חיטי הוה נמי משתדפא או דלמא מצי אמר ליה אילו זרעתה חיטי הוה מקיים בי ותגזר אומר ויקם לך. מסתברא דאמר ליה אי זרעתה חיטי הוה מקיים בי ותגזר אומר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור ע״כ. ופרש״י: ותגזר אומר. מה שתבקש מן היוצר יעשה, ואני לא בקשתי מן השמים בתחילת השנה שיצליחני בשעורים אלא בחטין ע״כ. וכתב בספר **דברי תורה** [להגאון ממונקאטש] מהדורא תליתאי אות ו׳: הרי מפורש דגם בדבר שאין לו נפקא מינה כל כך אם ירויח בחטים או בשעורים, רק שיתברך שדהו אעפ״כ כיון שעשה לו קו וביקש מן השמים שיצליחוהו בחטים וזרעו שעורים ועל ידי

זה לא הצליח. הרי שצריך לעשות קו, היינו אופן ודרך פרטי, ולבקש מהשם יתברך שיושיענו על ככה עי"ש.

פעמים שהקב"ה מקבל את כונת לבו של האדם כנגד מה שאמר בפיו

אמנם מצאנו בכמה מקורות מאוחרים לתלמוד שהתפללו שלא כהוגן בפיהם והקב"ה קיבל את מחשבת לבם;

ז"ל <u>ספר חסידים</u> סי' י"ח: מעשה בכהן אחד שהיה פורש כפיו ואומר 'ישמדך', והיה שם חכם אחד והעבירו מלפני התיבה לפי שאינו יודע לחתוך האותיות אשר בברכת כהנים, והראוהו מן השמים לאותו חכם כי אם לא יחזרנו יענש בדבר ע"כ. ונראה מזה שרחמנא ליבא בעי. אולם כבר העיר לנכון בשו"ת יבי"א ח"ו סי' י"א בזה"ל: ולכאורה צ"ע, שהרי כשאומר בלשון קללה אפי' דש בעירו לא מהני וכנ"ל, וא"כ שפיר עביד אותו חכם שהעבירו, ודברי חלומות לא מעלין ולא מורידין עי"ש.

מי שלא מחלל דברו – הקב"ה מתקן את דיבורו

ובספר <u>ראשון לציון</u> [לבעל אור החיים הקדוש] משלי פ"ג על הפסוק דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום כתב כך: פי' תמצא כי בלמוד האדם בתורה לפעמים יכוין אל האמת ולפעמים יכשל בהלכה, ומה גם לאמרם ז"ל אין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל בהן תחילה. ותבא הסברא לומר [לכאורה] כי כאשר יטול שכר על האמת כן להפכו יענש אם למד הפך האמת, לזה אמר דרכיה כו' פי' דרכיה שהם הדרכים האמיתיים דרכי נועם, על דרך לחזות בנועם ה'. וכל נתיבותיה אפי' הנתיב שאינו דרך, וכמו כן תמצא שאמר הכתוב נתיב לא ידעו עיט שאינו דרך ולא נודע, זה יורה על שאינו אמת אעפ"כ לא תירא, לא יהיה לך כי אם לשלום, וזהו וכל נתיבותיה שלום שאדרבה תטול שכר. וכאותו מעשה שאדם אחד היה בכל יום מברך [את בניו] אלו ואלו נשרפין בבית הדשן [מחמת ששמע את החזן אומר מילים אלו בניגון, והוא היה עם הארץ וחשב שאלו מלות ברכה], ומנעו ת"ח וצערוהו בחלום על שמנעו, כי כל אשר יכוין לבו לרצונו ית' ה' יסיר המעקשים למישור עכ"ד. והמעשה הנ"ל מובא באורך בספר <u>עוד יוסף חי</u> פרשת מטות על הפסוק לא יחל דברו, וכתב בזה"ל נמצא יש צדיק שעושה הקב"ה עמו חסד, דאע"פ שהוא מוציא מפיו דבר רע - יתקנהו ה' יתברך וישלים חסרונו או יסדרהו בצירוף לטובה. אך לא כל אדם זוכה לחסד, שאם יהיה אותו אדם עצמו מייקר הדיבור שלו ואינו מחללהו, אז מדה כנגד מדה, גם הקב"ה מייקר דיבור שלו לתקנו מרעה לטובה, שעושהו צרופים אחרים שהם לטובה, ואם האדם מחלל כבוד דיבור של עצמו, לא יתקן הקב"ה כבוד שלו, אלא יהיו כמו שהן ופועלים כפי משמעותם. וזה שנאמר לא יחל דברו, ר"ל אם האדם נזהר לייקר דיבור שלא יחלל אותו - יזכה לחסד זה שכל דבר היוצא מפיו, אע"פ שהוא לרעה, יעשה [פי' יתקן, כמו ובן הבקר אשר 'עשה'] אותו הקב"ה עי"ש.

מי שלא יכול לבקש כהוגן – רחמנא ליבא בעי

ואפשר ליישב את הסתירה בין החלומות לבין המקורות הנ״ל עפ״י דבריו של החיד״א לגבי לימוד תורה, וז״ל בספרו מראית העין ע״ז י״ט ע״א: ואמר רבא לעולם ליגרס איניש ואע״ג דלא ידע מאי קאמר. בספר בינת יששכר כתב דהרב אביו [בספר נזירות שמשון] חלק על הרב מג״א א״ח סי׳ נ׳ שכתב דקורא משניות אם אינו מבין אין בידו כלום דאינו נחשב קריאה, דהרי אמר רבא הכא לגרס אע״ג דלא ידע מאי קאמר. וס׳ הרב אביו ז״ל אין בידי. ונראה דמהא ל״ק על הרב מג״א, דהכא מיירי כשאין בידו להבין והרב מגן אברהם ז״ל מיירי שיש לו שכל להבין וקורא בבלי דעת ע״כ. ובאמת שהנזירות שמשון שם הביא כדבריו מדברי הזוהר בפרשת קדושים דף פ״ה ע״ב שנחשב ללימוד ׳קצת׳ עי״ש. ובזוהר הנ״ל מפורש דמיירי שאין לו שכל להבין, וכחילוק החיד״א, וז״ל ומאן דתיאובתיה למלעי באורייתא ולא אשכח מאן דיוליף ליה והוא ברחימותא דאורייתא לעי בה ומגמגם בה בגמגומא דלא ידע, כל מלה ומלה סלקא וקודשא בריך הוא חדי בההיא מלה וקביל לה וכו׳ עי״ש [וע״ע במאמ״ר בסי׳ נ׳]. <u>**ואף אנו נאמר**</u> שמי שבידו להתפלל בפירוט הבקשה כדבעי ולא עושה כן - הקב״ה מקבל את ׳דבריו׳ ולא את ׳לבו׳, אולם מי שלא יודע איך מתפללים, כדוגמאות הנ״ל - רחמנא ׳ליבא׳ בעי.

וכן מפורש בספר ערוגת הבושם בתחלתו עמ׳ 1 וז״ל שמעתי רבים מפגיעים ודורשים פרושים משובשים ותועי לב האומרים והלא רבותינו דרשו ודגלו עלי אהבה דילוגו עלי אהבה. הם קלי רוח וריקנים ויגיעי כח אשר לא ידעו ולא יבינו כי לא דרשו רבותינו אך על מי שאינו משיג לדעת לא מהבנתו ולא מאחר, [ולא על מי] שאינו עוסק וסומך על דרישת רבותינו דילוגו ודגלו עלי איבה עי״ש. ומבואר שמי שיכול ללמוד מעצמו או מאחרים לא נאמר עליו מימרא זו[א].

ושמא יאמר אדם מה לי ולצרה זו, אבקש מה׳ בקשה כללית ׳מלא משאלות לבי לטובה׳ ותו לא, ולא יפרט כלל. אולם חזינן שאין זה רצון ה׳, שהרי חז״ל תקנו תפלה קצרה לי שבא בדרך ואין בידו אפשרות להתפלל, שאומר צרכי עמך מרובים ודעתם קצרה, יהי רצון שתתן לכל בריה די מחסורה וכו׳. שזה למעשה התפלה הכי מתומצתת שאפשר, כעין ׳מלא משאלות לב כל עמך ישראל לטובה׳, ואעפ״כ חזינן שזה רק בשעת הדחק ואין זה תפלה שלימה, דלכתחלה תקנו לנו לשאול בהרחבה את כל צרכינו, דעת, סליחה, רפואה, פרנסה וכן הלאה. וכן אמרו מי שיש לו חולה בתוך ביתו וכו׳. א״כ חזינן שחז״ל

א. הערת הרב שמואל ללזר: וכן נראה קצת מדברי שו״ת הרשב״א (ח״א סימן תכג) שכתב, **ואפילו מי שאינו יודע לכוין המלות ומחליף מלה במלה מקבל שכר על הכוונה הכללית, וכן אמרו ז״ל ודגלו עלי אהבה,** וחס ושלום למנוע מהתפלל כל מי שאינו יודע לכוון בכוונות שמכונים אליהם גדולי החכמים, ולא לרפות ידיהם, שאם אתה אומר כן נמצאו הקטנים והנשים ועמי הארץ נמנעים מן התפלה ומן המצוות, ולא אלו בלבד אלא אפילו כל המון ישראל זולתי אחד או שנים בדור. ע״כ. הרי שכתב את המדרש על עמי ארצות ולא על חכמים היודעים את ביאור התפילה, אלא שיש לדחות שאין כוונתו שמדבר ׳רק׳ עליהם ע״כ.

הראו לנו שהדרך הנכונה היא לבקש בפרוטרוט את כל צרכינו, אלא שנעשה זו בשפה ברורה ובנעימה, בצורה המועילה ביותר.

סגולת אמירת פסוק יהיו לרצון וכו', שה' יקבל מחשבות לבו הטובות

ובספר <u>יוסף תהילות</u> להרחיד"א, פרק ה' פסוק ב' כתב: והנה אמרו בזהר שהמתפלל צריך לפרש דבריו על דרך שאמר הצילני נא מיד אחי מיד עשו. אך כשהאדם מרחיב בלשונו לפעמים יצא תקלה כדאשכחן גבי חנה שאמרה וישב שם עד עולם, ומזה בא שלא חי שמואל הנביא ע"ה בבית ה' כי אם נ' שנה שהוא עולמו של יובל. ובכן המתפלל לבו יחיל דשמא ילכד בדיבורו איזה דיבור שלא לטובתו, להכי התפלל דהע"ה 'אמרי האזינה', שהוא לשון התפלה. ואם יש איזה משמעות בדברי שלא לטובה - 'בינה הגיגי', דברים שבלב שנשמט דיבור זה ואין פי ולבי שוים, ואחר שאתה היודע הגיגי ומה בדעתי - 'הקשיבה לקול שועי מלכי ואלהי', וסמי מכאן דבור שאינו לטובה, 'כי אליך אתפלל' ואתה ידעת מה כונתי ע"כ.

אולם, אין לאדם לסמוך רק על תפלה זו של בינה הגיגי, דמי יימר שתפלתו תתקבל, אלא **יש לאדם לפרש דבריו עד כמה שיכול**, ולהשתדל שלא תצא תקלה מפיו מחמת אריכות הדברים, **אלא שלבסוף יאמר פסוק זה או פסוק יהיו לרצון וכו' והגיון לבי**, ויתפלל שגם אם לא היו פיו ולבו שוים - יקבל הי"ת את הגיון לבו לטובה.

קטז. ביאור הנאמר בתורה על הקב"ה 'ולא יקח שוחד'

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

בפרשת עקב [פרק י' פסוק י"ז] נאמר בשבחי הקב"ה: אשר לא ישא פנים 'ולא יקח שוחד'. וכן במשנה באבות פ"ד מכ"ב: שאין לפניו לא עולה ולא שכחה ולא משוא פנים 'ולא מקח שוחד' שהכל שלו עי"ש. ודנו המפרשים מה שייך לתת 'שוחד' להקב"ה עד שמשתבח שאינו 'לוקח' שוחד, וכתבו כמה ביאורים;

לא יקח שוחד 'מצוות'

הרמב"ן על התורה שם כתב [וכ"ה בספר **מלמד התלמידים** שם]: ופירשו בשוחד, שאפילו חסיד גמור שיעבור עבירה 'לא יקח ממנו מצוה ממצותיו בשחד לכפר לו', אבל יענישהו על חטאיו ויגמול לו ככל טובותיו ע"כ. וקדמו **הרמב"ם** בפה"מ באבות שם וז"ל אומרו ולא מיקח שוחד, כמו שאמר גם כן בתורה אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד - אין עניינו שהוא לא יקח ממון ויטה הדין, כי שטות היא לשלול ממנו יתעלה מה שלא יצויר אפילו בדמיון, איך ישולם לו השוחד, ומה יהיה השוחד? ואמנם עניינו מה שבארו, שהוא 'לא יקח שוחד הטובות', כגון שיעשה האדם אלף טובות ורעה אחת, הרי לא ימחק לו ה' זאת העבירה לרוב טובותיו, ויחשבו לו אלף טובות חסר אחת או יותר, אלא יפרע ממנו על זאת, ויגמל על ההן. וזה הוא ענין לא יקח שוחד, והוא כמו לא ישא פנים, אלא יפרע מהגדול במעלה על דבר מועט, כמו שנפרע ממשה רבנו על חטא הכעס, כמו שבארנו בפרקים הקודמים, וגמל עשו הרשע על כיבוד אב ואם, ונבוכדנצר על כיבוד השם ע"כ. וכ"כ בנו ר"**א בספר המספיק** בפרק 'ההליכה בחוקות התורה' וז"ל כי התפילות מרצון וכיוצא בהן - כמוהן כמתנה. ומילוי החובות - כמוהו כפרעון חוב. והנושה לא יאבה לקבל מתת יד ולשמוט חובו. והרי זה אחד הדברים שיש להבינם ממאמר התורה בתיאוריו יתעלה ולא יקח שוחד ע"כ. וכן האריך ר' יונה **בשערי תשובה** שער א' אות מ"ז וז"ל האמנם אם החוטא לא שב אל ה' - לא יתכפר עונו בפועל החסד, כמו שנאמר אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד, ופירשו רז"ל לא יקח שוחד מצוה, למחול ולהעביר על העונות וכו'. אכן זה שאמר שלמה ע"ה בחסד ואמת יכופר עון - על בעל התשובה דיבר, כי יש עבירות שהתשובה ויום הכפורים תולים ויסורים ממרקים, כאשר יתבאר בשער הרביעי. והנה החסד יגן בעד החוטא וישמור עליו מן היסורים, בשגם הצל יציל מן המות, כמו שכתוב וצדקה תציל ממות וכו' עי"ש עוד. וכ"כ **המאירי** בסוטה כ' ע"א גבי זכות תולה לסוטה וז"ל פירשו בגמרא שאין זכות מצוה תולה לה כל כך, שהרי אמרו עבירה מכבה מצוה ר"ל שאע"פ שאין הב"ה מקפח שכר כל בריה, משלם הוא מצד אחד ועונש העבירה משתמר, וכדכתיב אשר לא יקח שוחד 'זה שוחד מצות', כלומר שאין עשיית מצוה מפקעת עונש המיועד לעבירה, ואחר שעונש זה מיוחד לעבירה זו - אין מצוה מפקיעתו אלא זכות של תורה, הן שעסקה היא בתורה אעפ"י שלא נצטוית בכך, הן שהשתדלה בלמוד בניה ובעלה ע"כ. וכ"כ **הספורנו** בשמות ל"ד ו': לא יקח שוחד שאין מצוה מכבה עבירה ע"כ.

ומדברי המאירי נראה ש'שוחד תורה' כן לוקח הקב"ה, ולכן העסק בתורה תולה לה. וכ"כ **ר' יצחק מטולידו** בפירושו לאבות שם וז"ל וכתב ה"ר ישראל [מטולידו] ז"ל ובזה טועים רבים כי פעמים גוזלים ופעמים נותנין צדקה, ופעמים עושים עבירה ופעם מצוה, ופעם משקרין ופעם מתפללין, בחשבם כי בצדקה ההיא יתכפר הגזל, ובמצוה תתכפר העבירה, ובתפלה השקר. והש"י אין משפטו כן, כי אפילו אלפי אלפים תפילות וצומות וצדקות לא יעמדו במקום עבירה אחת כמו שחשב שאול לרצות לש"י בעולות וזבחים על אשר לא מחה את זכר עמלק ואמר לו החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה' עי"ש.

ראיות מדברי חז"ל שהקב"ה לא לוקח שוחד מצוות

בספרי פרשת וזאת הברכה על הפסוק יחי ראובן ואל ימות איתא [ובסוגריים זהו פירוש ה'מדרש לקח טוב' שם]: יחי ראובן במעשה יוסף, ואל ימות במעשה בלהה. רבי חנניה בן גמליאל אומר לעולם **אין מחליפין לא זכות בחובה ולא חובה בזכות** חוץ משל ראובן ומשל דוד. [ראובן - יחי ראובן במעשה יוסף, ואל ימות במעשה בלהה. דוד] שנאמר ושמעי הולך בצלע, אעפ"כ ההר לעומתו [פירוש שמעי זכר לו מעשה הצלע, דכתיב ובצלעי שמחו ונאספו. והקב"ה זכר לו מעשה ההר, דכתיב ואביגיל יורדת בסתר ההר, שלא נגע בה, לעמתו] שלמה בנה את המילוא, אעפ"כ סגר את פרץ עיר דוד אביו. וחכמים אומרים לעולם אין מחליפים לא זכות בחובה ולא חובה בזכות אלא נותנים שכר על המצות ועונשים על העבירות. ומה ת"ל יחי ראובן ואל ימות שעשה ראובן תשובה ע"כ. ומבואר שנחלקו רק על ראובן ודוד האם החליפו להם זכות בחובה, אולם בעלמא אין מחליפין.

ובמדרש תהלים [שוחר טוב] מזמור ס"ב על הפסוק ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו אמרו: יש לך אדם שיש בו עשר מצות ועשר עבירות, אם כן יצאו אלו באלו, אבל הקב"ה אינו עושה כן, אלא בתחילה גובה ממנו עונותיו ואחר כן נותן לו שכרו של מצות עי"ש.

ובמדרש משלי פרשה י"א איתא: יד ליד לא ינקה רע. בא וראה, שתי ידים יש לו לאדם, אם גונב הוא באחת ונותן צדקה באחת לא ינקה לעתיד לבא. כך הקב"ה אומר לרשעים, שני עולמות בראתי לכם, אחד לעשות בו מעשים טובים ואחד לשלם בו שכר, עכשיו שלא עשיתם מעשים טובים בעולם הזה - כאן מה אתם מבקשים. כן האדם, אדם שבראתי לו שתי ידים, באחת עושה עבירה ובאחת עושה צדקה. ומה כתיב, יד ליד לא ינקה רע, ואתם סבורים להנצל מדינה של גיהנם, לא ינקה רע. משל לאחד שעבר עבירה ונתן לזונה שכרה, לא הספיק לצאת מפתח ביתה עד שבא עני אחד ואמר לו תן לי צדקה, ונתן לו, אומר לעצמו אילולי לא רצה הקב"ה לכפר בי עונותי לא בא עני זה לידי שנתתי לו צדקה. אמר לו הקב"ה, רשע, אל תחשוב כך, אלא לך למוד מחכמתו של שלמה שאמר יד ליד לא ינקה רע ע"כ.

ראיות מדברי חז"ל שלכאורה הקב"ה לוקח שוחד מצוות ודחייתן

במדרש תהלים [שוחר טוב] מזמור י"ז על הפסוק מלפניך משפטי יצא אמרו: ר' לוי אמר, א"ל הקב"ה לדוד, על חנם עשיתי לך סנהדרין? לך ודון לפניהם. אמר ליה דוד רבש"ע כתבת בתורתך ושוחד לא תקח, והן מתייראין ממני ליקח שוחד ולדוננני, אבל אתה רצונך שתקח שוחד, מלפניך משפטי יצא. **ומנין שהקב"ה לוקח שוחד, שנאמר ושוחד מחיק רשע יקח**, ומה השוחד שנוטל מן הרשעים בעולם הזה? תשובה ותפלה וצדקה, לפיכך כתיב מלפניך משפטי יצא. אמר הקב"ה בניי עד ששערי תפלה פתוחין עשו תשובה, **שאני לוקח שוחד בעולם הזה**, אבל משאני יושב בדין לעתיד לבא, איני לוקח שוחד, שנאמר לא ישא פני כל כופר ולא יאבה כי תרבה שוחד ע"כ. ומזה הקשה <u>**החסיד יעב"ץ**</u> בפירושו לאבות על הרמב"ם הנ"ל עי"ש.

אולם בספר **מדרש שמואל** שם כתב לדחותו וז"ל כי התשובה שאני. והקב"ה לוקח אותה בשוחד ומכפר העבירה, לא כן שאר מצות. ומה שהזכיר מעשים טובים עם התשובה הכוונה להשמיענו כי אחר התשובה לא יהיה חוזר ושונה בעבירה וכו', אבל צריך שאחר התשובה יעשה מעשים טובים כדי שתועיל התשובה ואם לאו הרי זה טובל ושרץ בידו. באופן כי השוחד היא התשובה האמיתית במעשים טובים אחריה כי סופו יוכיח על תחילתו היותה תשובה אמיתית ואז עולה התשובה לשוחד, לא כן בשוחד שאר כל המצות כמו שאמרנו כי העבירות עדיין קיימות ולא נמחקו וכו'. ומה שאמר 'תפלה' הכוונה עניין התפילה והתשובה, שהתשובה אף אם ישוב בתשובה ויהרהר תשובה בלבו - עם כל זה התשובה האמיתית היא שיתפלל אל אלקיו בכפיפת ראש בכפיפת קומה וישאל מאתו יתברך מחילה וסליחה וכפרה, באופן כי הכל מדבר על ענין התשובה, ומענין התשובה לא קשיא מידי על פירוש הרמב"ם כמו שאמרנו עי"ש. וכ"כ מהר"ל בפירושו **דרך חיים** שם, והוסיף: ומה שנקרא התשובה ומעשים טובים 'שוחד' - מפני שהוא שוחד בערך בית דין שלמטה, שאם עבר עבירה ואפילו אם עשה כמה וכמה מצות - אין בית דין של מטה משנים הדין, אבל אצל השם יתברך אינו כך, רק כאשר מתקן מעשיו בעצמם. ושוחד גמור נקראו תשובה ומעשים טובים, כי על ידי תשובה ומעשים טובים נעשה האדם עם הש"י אחד לגמרי ואין הדין על מי שהוא דבק בו יתברך ונעשה עמו אחד לגמרי וכו' עי"ש עוד.

ובויקרא רבה פרשה כ"א סימן ה' פירשו את הפסוק 'כי בתחבולות תעשה לך מלחמה' כך: ר' נתן ור' אחא בשם ר' סימון **אם עשית חבילות של עבירות עשה כנגדן חבילות של מצות**; עינים רמות - והיו לטוטפות בין עיניך. לשון שקר - ולמדתם אותם את בניכם. ידים שופכות דם נקי - וקשרתם לאות על ידך. לב חורש מחשבות און - והיו הדברים האלה. רגלים ממהרות לרוץ לרעה - הוי רץ אחר מילה שהיא בין ברכים. יפיח כזבים עד חמס - ואתם עדי נאום ה'. ומשלח מדנים בין אחים - בקש שלום ורדפהו עי"ש. ולכאורה נראה שהמצות שעושה באותם האיברים 'מתקזזות' עם העבירות שעשה בהם. וכ"כ להקשות היעב"ץ בפירושו לאבות הנקרא עץ אבות עי"ש.

אולם כבר כתב **בספר חרדים** מצות התשובה פרק ד' על מדרש זה וז"ל ואע"ג דכתיב ולא יקח שוחד ופירשו שוחד מצוה - **היינו אחר תשובה**, והמצות הפך העונות ממש עי"ש. וכ"כ היעב"ץ בפירוש **עץ אבות** הנ"ל דההיא בשב מרשעו וחטאתו, ודאי מועילין להגין בעד היסורין ולעמוד כתריס בפני הפורענות וכו', וקראי דלא יקח שוחד - בעומד ברשעו ומחזיק בטומאתו וסבור לפייס מדת הדין בעשיית מצוות כנגד העבירות וכו' עיש"ב.

ובסנהדרין ק"ד ע"ב איתא: ויגדל עון בת עמי מחטאת סדום וכי משוא פנים יש בדבר [והואיל וישראל רעים יותר מסדום למה לא נהפכו כסדום. רש"י עי"ש]? אמר רבא אמר רבי יוחנן **מדה יתירה היתה בירושלים שלא היתה בסדום**, דאילו בסדום כתיב הנה זה היה עון סדום אחותך גאון שבעת לחם ויד עני ואביון לא החזיקה וגו', ואילו בירושלים כתיב ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן היו לברות למו [שהיתה מזמנת חברתה ואוכלת בנה, אלמא רחמניות היו. ואילו בסדום כתיב יד עני ואביון לא החזיקה **ומדה זו כפרה עליהם שלא נהפכו**. רש"י עי"ש] ע"כ. ומדרש זה איתא גם בב"ר כ"ח ה' עי"ש. וכתב **היפ"ת** שם: אך קשה מדשנו בספרי וכו' לעולם אין מחליפין לא זכות בחובה וכו', וכן בשוחר טוב מזמור ס"ב וכו', וא"כ אחר שעונם גדול מסדום שהיה מחייבם כליה, איך נמלטו ע"י מצות, הו"ל לכלותם ולפרוע להם המצות לעולם הבא או בחייהם. <u>וי"ל</u> שמ"ש אין מחליפין כו' הוא לטובת האדם, ששכר המצות נצחי, ועונש העבירה זמני, ולכן טוב לו שיפרעו לו המצות ויפרעו ממנו העבירות משינכה, אבל כשהעבירה תחייב כליה טוב לו לנכות. <u>ועוד</u> י"ל דאין מחליפין לאדם עצמו, אבל לזרעו שישאר פליטה תועיל המצוה שלא יספו הבנים בעון אבות כסדום. <u>והנכון</u> דבסדום לא נתחייבו כליה מצד העבירות לבד, אלא שנצטרף עמהם עונש ביטול המצות, דבעידן ריתחא ענשי אעשה כדאיתא בפ' התכלת, ולכן בירושלים דהוו מצות, אעפ"י שחטאם גדול מסדום, לא הספיק למלאת סאתם לכליון חרוץ. <u>ועל</u> דרך דרש י"ל, שהכונה שלא הרסו ביסודות האמונה כענין סדום, אעפ"י שעבירותיהם המעשיות גדולות מסדום, ומטעם זה נצולו עי"ש.

ובסוטה כ"א ע"א איתא **עבירה מכבה מצוה**[א], ופרש"י מליטול שכר לעתיד עי"ש. <u>והר"י אבן שושן</u> בפירושו לאבות תמה מבריתא זו על הרמב"ם הנ"ל. אולם כמה דחיות נאמרו לקושיא זו;

בספר נחלת אבות להאברבנאל שם כתב דה"ק שהעושה עבירות מכבה שכר המצוה שהיו לו לקבלת 'בעולם הבא', אבל אין המלט משיקבל אותו שכר 'בעולם הזה' ע"כ. ונראה שכונתו היא כפי שכתב מדנפשיה **מהרי"ט** בתשובה ח"ב סי' ח' בזה"ל ומהו הכיבוי? ששכרן הוא לעה"ב, דשכר מצות בהאי עלמא ליכא, וכשנתכבו ע"י העבירות אוכלן בעה"ז, דעבדי ליה יום טוב בעה"ז ויום ביש לעה"ב כדכתיב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו

א. בספר חסידים סימן קס"ד כתב: ואין מחליפין עון בזכות שאין עבירה מכבה מצוה עי"ש, והוא הפך הגמ' הנ"ל. וכתב בפירוש ברית עולם שם: נראה דפירושו אין עבירה מכבה מצוה לחלוטין אבל לפי שעה עבירה מכבה מצוה כמ"ש בפרק היה נוטל עי"ש.

עי״ש. ובשו״ת **בית דוד** סי׳ תק״כ הקשה על מהרי״ט הנ״ל מדברי ר׳ יונה בשערי תשובה שער א׳ אות מ״א שכתב על הא דעבירה מכבה מצוה: ובעת התשובה יתכפרו העונות ותתעורר זכות המצוה ויאיר נרה, אחרי אשר לא הגיה אורו לפני התשובה ע״כ, ואם הכבוי הוא שמשלם לו שכר המצוה בעוה״ז א״כ כשעשה תשובה אח״כ אינו מועיל לחזור להאיר המצוה שהרי כבר אכלה עכ״ד. **אולם** אפשר לומר דמיירי שעשה תשובה כשעוד לא השתלם שכרו בעוה״ז, ואה״נ אם כבר השתלם שכרו לא יועיל. ובהגהות **ברית עולם** להחיד״א על ספר חסידים סי׳ תקפ״ט תירץ: דהקב״ה הוא היודע אם יעשה תשובה לפניו, ואם יעשה תשובה אינו משלם שכר מצוה בעוה״ז ובעת התשובה יאיר נר מצוה וכו׳, ואם גלוי וידוע לפניו שלא יעשה תשובה משלם לו שכר מצוה בעה״ז ע״כ.

ובספר מדרש שמואל על אבות שם תירץ ע״פ חידוש גדול שכתב שם והוא, שהאדם אינו עושה במצוה רק ההתחלה לבד והשאר הקב״ה עושה אותו, וכמו שאמר הכתוב גול על ה׳ דרכך ובטח עליו והוא יעשה, וכן כתיב ה׳ יגמור בעדי וכו׳, וכן כל מצוה ומצוה אשר יעשה אותה האדם כולה שלו יתברך ואין לאדם בה חלק ונחלה רק החפץ והרצון וכו׳. ובהיות שהמצוה היא כולה שלו יתברך ואין חלק לאדם בה רק כגרגיר חרדל והעבירה היא כולה מעשי ידיו של האדם, על כן יש כח בעבירה לכבות את המצוה ואין כח במצוה לכבות את העבירה עי״ש.

ובספר דרך חיים למהר״ל באבות שם תירץ שיש הבדל בין בינוני לצדיק, שבבינוני עבירה מכבה מצוה ומצוה מכבה עבירה ולא יבא עליו לא טוב ולא רע, אולם אם הוא צדיק שהקב״ה משלם לצדיק חטאיו בעולם הזה ושכר מצותיו לעולם הבא, אז אין מצוה מכבה העבירה שאין הקב״ה נותן לו שכר מצות בעולם הזה עי״ש.

ועוד פירש שהמצוה שהיא מכבה עבירה אין פירושו שמכבה העבירה מכל וכל, רק נשאר המצוה ונשאר ג״כ העבירה, ואם עשה עבירה ומצוה עבדין ליה יום טוב בשביל המצוה ויום רע בשביל העבירה. ואם לא היה העבירה היה לו הכל טוב בשביל המצוה ואם לא היה המצוה היה לו הכל רע בשביל העבירה, עכשיו עבדינן ליה יום טוב ויום רע כדאיתא בפרק קמא דקידושין (ל״ט ע״ב) דקאמר דעבדינן ליה יום טוב ויום ביש עי״ש.

ומדברי המאירי בסוטה שם [שהעתקנו לעיל] מתבאר שכונת הגמ׳ היא שאין עשיית מצוה מפקעת עונש המיועד לעבירה עי״ש.

עוד כתב הר״י אבן שושן וז״ל והדעת הגלויה המפורסמת שאומרים [**ר״ה ט״ז ע״ב**] שלשה ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של צדיקים גמורים, ואחד של רשעים גמורים, ואחד של בינונים, של צדיקים גמורים נכתבין ונחתמים לאלתר לחיים, ושל רשעים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, ושל בינוניים תלויים ועומדים עד יום הכפורים זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה. ומפרש הספר, מי הוא צדיק גמור ומי הוא רשע גמור, ואומר: מי שזכיותיו מרובין מעונותיו צדיק גמור, ומי שעונותיו מרובין מזכיותיו רשע גמור. והנה הוא מבואר היטב כי הצדיק הגמור באו חובותיו בשכר זכיותיו ויחיה בנותר

מהזכיות, והרשע הגמור באו זכיותיו בעונש עונותיו ובנותר מן העונות ימות עכ"ד. אולם בספר **נחלת אבות** תירץ שעם היות שהצדיק גמור נכתב ונחתם לאלתר לחיים, והרשע גמור למיתה לא יתחייב מזה שהצדיק גמור, אע"פ שיחיה לא יקבל עונשו והרשע, אע"פ שימות לא יקבל שכר המצוות הקלות שעשה עי"ש. **אולם** נראה שקושיא מעיקרא ליתא, דלא מצאנו בגמ' שצדיק גמור היינו שזכויותיו מרובין וכו'.

ובספר עץ אבות להיעב"ץ כתב: וקשו נמי קראי טובא, דהא כתיב בחסד ואמת יכופר עון, וכתיב וחטיך בצדקה פרוק וכל דכוותה, לא תקשי לך מידי, דההיא בשב מרשעו וחטאתו וכו' עי"ש.

אולם בסנהדרין ק"ב ע"ב איתא: אמר רב יוסף אחאב ותרן בממונו היה ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו כפרו לו מחצה עי"ש. ושם הרי לא עשה תשובה. וכתב החיד"א בספר מראית העין שם: מזה הוכחתי אני בעניי שופרא שבחא של הצדקה, דאחאב שעובד ע"ז אהניא ליה לכפר מחצה. ומינה **דאין עבירה מכבה צדקה** כמ"ש בראש דוד פרשת תשא ע"ש. ושוב מצאתי בפירוש שכ"כ רבינו האר"י ז"ל [ספר הליקוטים תהלים קי"ב] דאין עבירה מכבה צדקה עכ"ד. ויש לעיין מהמדרש משלי שהבאנו לעיל שמבואר שאפילו בצדקה יד ליד לא ינקה. ואולי הכונה לא ינקה 'לגמרי', דהא חזינן שצדקה מכפרת 'מחצה'.

נמצא שמדברי חז"ל אין לנו ראיות ברורות לזה שהקב"ה מנכה ומפחית המצוה מהעבירה ולהיפך, אלא בתורה וצדקה שבהם אין עבירה מכבה אותם, אלא אדרבה הם מכבים את העבירה. ובשאר המצוות מבואר בדברי חז"ל ורוב הראשונים שאין מחליפין זכות בחובה וחובה בזכות.

דעת רב נסים גאון ועוד ראשונים שהקב"ה מנכה העבירות במצות וכן להיפך

כמה מחכמי אשכנז הביאו בשם רב נסים גאון במגלת סתרים שהקב"ה 'מקזז' העבירות עם המצוות;

בספר חסידים מהדורת מקיצי נרדים סי' ל' הביא ממגלת סתרים **דרב נסים גאון** בזה"ל: ומי שעשה הרוב זכיות ומת עד שלא נפרעו ממנו מיעוט עבירות שעשה - יורש גן עדן ואין נפרעין ממנו מיעוט עבירות שעשה אלא מנכין לו מזכיותיו כשיעורו בזמן שלא נפרעו ממנו בעולם הזה. ומי שמת ורובו עבירות - יורש גיהינם ואינו נוטל שכר כלל על זכיותיו אלא פוחתין לו מן הפורענות כשיעורן ע"כ. וכ"כ בשמו הרוקח בספרו **חכמת הנפש**, דין מצוה ועבירה עי"ש, והובא בספר **ערוגת הבושם** ח"ב עמ' 101, ושם האריך לבאר שלא יסתור לספרי שהבאנו בתחלת הדברים שאין מחליפין זכות בחובה, וכתב דהתם בצדיקים גמורים ורשעים גמורים, שצדיקים מקבלים את עונשם על מיעוט העונות שעשו בעה"ז כדי שיהיה להם שכר מושלם בעה"ב, וכן הרשעים להיפך, מקבלים שכר בעוה"ז על מיעוט מעשיהם הטובים אל פניו להאבידו. אולם מי שאין לבו שלם כ"כ

כמו צדיק ממנו, או שחטא בפשע ואינו ראוי לכל שכר זכיותיו, וגם אינו ראוי לראות פני גיהנם מפני זכיותיו, אז מחליפין זכות בחובה, ולא יפרעו ממנו את מיעוט העונות בעוה״ז אלא ינכו לו אותם מהשכר בעוה״ב ויהיה לו שכר אבל פחות. וכן להיפך מי שעונותיו מרובין מזכויותיו ואינו רשע כ״כ מן הלב כמו רשע ממנו, אין הקב״ה פורע לו בעוה״ז כל שכר זכויותיו כדי לטורדו באותו עולם שיקבל דין על כל העבירות אלא פורע לו קצת בעוה״ז להקל מעליו באותו עולם עיש״ב. וע״ע בספר רב נסים גאון עמ׳ 195-193 בדעת רנ״ג הנ״ל. ובספר הרוקח חלק ׳יורה חטאים׳ סוף ׳דרכי תשובה׳ [ח״ב במהדורת זכרון אהרן] כתב: מי שמת ורובו עבירות או כגון שבא על אשת איש והמינים והמשומדים שמתו בשמד והמלשינים והאפיקורסים והכופרים בתחיית המתים ובתורה ובמצות אינם נוטלים שכר על המצות שעשו כלום אלא פוחתים להם מן היסורים של גיהנם כפי שיעור שכר מצוה קלה שעשו בעוה״ז ע״כ. והוא מיירי באלו שכבר מתו ונשארו להם זכויות, שמנקים להם מהעבירות ולא יקבלו שום שכר. אולם הערוגת הבושם הנ״ל מיירי כשהם עדיין בחיים, וכיון שהם רשעים גמורים יתנו להם השכר בעוה״ז כדי שהעונש בעוה״ב יהיה חמור וקשה יותר.

ובנספח לספר תיקוני הזהר דף קמ״ב ע״ב איתא: ואי אית ליה חובין ואית ליה זכוון, אתפרעו חובין בזכוון, ואתמר יצא שכרו בהפסדו ע״כ. וכתב בספר קרן לדוד [סקלי] פרשת וילך דף מ״ג ע״ב: מכאן משמע להדיא שהמצות והעבירות יוצאין זה בזה, וזה היפך ממה שאמרו רז״ל על פסוק אשר לא יקח שוחד, שלא יקח שוחד של מצוה מפני העבירה עי״ש ע״כ. ובפירוש כסא מלך שם כתב שמכין לו הזכיות כנגד העבירות שעבר באותו יום. וזה דוקא בחייו אבל אחר מיתה לא יקח שוחד של מצות אלא נפרעין ממנו העבירות ואח״כ פורעין לו שכר מצותיו ע״כ. ובספר אור יקר תיקונים ח״ו עמ׳ נ״ד כתב: ועם היות דקי״ל אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, שוחד של מצות - היינו דרך כלל, אמנם דרך פרט יש ענין שמנכין לו מזכיותיו והיינו כענין פירות הנאכלין בעולם הזה וכיוצא מן הנדרש, הביא זכות והפטר, דהיינו פירות, שהקרן ח״ו אין הקב״ה לוקח שוחד על מצות, ולזה מנכין לו מענין וצדקה תציל ממות וכיוצא. עוד אפשר שאין הכוונה באומרו אתפרעון חובין בזכוון - ממש למוחקן ח״ו, אלא להכריע כף המאזנים לפדותו מרדת שחת, אמנם הזכות קיים והחוב קיים עד זמן הפרעון או עד שישוב בתשובה. ואין מלת יצא שכרו מדוקדק לזה יפה ע״כ.

ורש״י בפירוש החומש בפרשת עקב כתב: ולא יקח שוחד - לפייסו בממון ע״כ. **וכתב** הרא״ם: לא ידעתי מה ממון נופל אצל הקב״ה, ולמה לא פירש ולא יקח שוחד המצוה במקום העבירה, שיוותר לו עונש העבירה שעבר, בעבור המצוה שעשה, אלא יתן לו שכרו בעבור המצוה שעשה, וענשו בעבור העבירה שעבר, וצ״ע. **וכתב** עליו בספר צדה לדרך שם שבלי ספק שלא ראה את דברי הר״י אבן שושן בפירושו לאבות הנ״ל שמקשה על פירוש הרמב״ן, ומאשר ומקיים לפירוש רש״י וכו׳. ומה שהוקשה לרמב״ם [והיא קושית הרא״ם הנ״ל] כי אין לשלול מן העצם דבר שלא יצוייר - אמרו ז״ל בהרבה מקומות שלא כמדת הקב״ה מדת בשר ודם. והטעם בשוחד וכיוצא בו להטיל אימה כי לא נוכל לפייסו

בשוחד עי"ש. ולפ"ז אין מקור בפסוק זה שהקב"ה לא לוקח שוחד מצוות, ואפשר דס"ל לרש"י כדעת חכמי אשכנז הנ"ל שהקב"ה כן לוקח שוחד מצוות. ובהמשך הדברים כתב הצדה לדרך וז"ל שוב מצאתי מי שכתב ליישב דברי רש"י וז"ל, ולי נראה דנקט רש"י לפייסו בממון, מפני שיש אדם שאומר בלבו שיגנוב ויגזול וילוה מעותיו בריבית כדי שיפרנס העניים ויתן צדקה לעניים וילוה לעני, וסבור שבזה מה שהוא נותן מזה הממון לעניים או שילוה יפייס להקב"ה על מה שגנב או גזל הממון ההוא, ועל דרך מלוה ה' חונן דל, ועל זה פירש רש"י לא יתפייס בממון כלומר באותו ממון שגזל ונתן לעניים, ודו"ק נראה לי ליישב דברי רש"י עכ"ל. ולפ"ז גם רש"י סובר שהקב"ה לא לוקח שוחד מצוות, ומה שכתב 'ממון' היינו ממון של 'מצוות'. אולם הצדה לדרך שם כתב: ולא נראה לי דאם כן לא היה לו לרש"י לסתום אלא לפרש כי עיקר חסר מן הספר. ועוד דלא יקח שוחד קאי על כל העבירות אפילו שאין בהם דרא דממונא כלל, כגון ע"ז וג"ע ושפ"ד וכיוצא באלה ע"כ.

העולה מהמאמר

דעת הרמב"ם ורוב חכמי ישראל, וכך מפורש בכמה מאמרי חז"ל, שאין הקב"ה פורע חובה בזכות ולהיפך, אלא על כל מצוה יש שכר ועל כל עבירה יש עונש. ובתורה וצדקה יש צדדים שנתלה לו בעבורם. אולם דעת רב נסים גאון ורבים מחכמי אשכנז, וכמה מחכמי ספרד, שבאופנים מסוימים כן מורידים מהזכויות את פרעון העבירות וכן להיפך, וברוך היודע.

קיז. ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו

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

פסוק זה המופיע בתהלים סוף מזמור ס"ב עורר קושי אצל חז"ל והמפרשים, מה 'חסד' יש בזה שה' משלם לאיש 'כמעשהו'? הלא מעיקר הדין הוא. ונאמרו בזה כמה ביאורים;

תשלם 'שכר יותר ממעשהו'

בגמ' בר"ה י"ז ע"ב איתא: רבי אלעזר רמי כתיב ולך ה' חסד, וכתיב כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. בתחלה - כי אתה תשלם כמעשהו, ולבסוף - ולך ה' חסד ע"כ. ופירשו התוס': וה"ק קרא, ולך ה' החסד ליכנס לפנים משורת הדין כשאתה רואה שאין העולם מתקיים כשתשלם לאיש כמעשהו ע"כ. והדוחק בפירוש זה ניכר מאוד.

ובירושלמי **בסנהדרין פ"י ה"א** [ועוד מקומות] איתא: אר"א מעשהו אין כתוב כאן אלא כמעשהו, **ואין לית ליה את יהיב ליה מן דידך**. היא דעתיה דרבי לעזר, רבי לעזר אמר ורב חסד מטה כלפי חסד ע"כ. ופירש קרבן העדה: פעמים שמוסיף בתשלומים יותר ממעשה איש הא כיצד אם היה שקול ואין לו מצות להכריע הקב"ה מוותר משלו ומכריעו ע"כ. **והמהרש"א** בר"ה פירש את דברי הבבלי עפ"י הירושלמי [ודלא כתוס'] וז"ל: דה"ק קרא לך ה' חסד ביש לאדם מחצה עונות ומחצה זכיות, לך ה' חסד - מדידך ליתן בכף הזכיות שיכריעו. ואימתי כי אתה באת בתחלה לשלם לאיש כמעשהו ולית ליה לאדם מדידיה שיכריעו הזכיות ע"כ.

ובמדרש תהלים מזמור ל' וס"ב הביאו בזה ג' ביאורים;

תשלם 'עונש' כמעשהו 'ולא פירות מעשהו'

ר' יהודה פירש כך: הזכות אינה עקרה ועושה פירות, שנאמר אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו. אבל **העבירה עקרה** [אלא אם כן עשתה פירות כגון שבא על הערוה והוליד ממנה בן. רד"ק ישעיה ג' י"א עי"ש] שנאמר ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. יש לך אדם שיש בו עשר מצות ועשר עבירות, אם כן יצאו אלו באלו, אבל הקב"ה אינו עושה כן, אלא בתחילה גובה ממנו עונותיו, ואחר כן נותן לו שכרו של מצות ע"כ.

תשלם 'עונש פחות' ממעשהו

רבנן פירשו כך: משלם לו שכר זכיותיו, אבל **אינו מדקדק על עבירות שבידו, ואינו מדקדק על עבירה להפרע ממנו במה שחטא**, שנאמר כי אתה אלהינו חשכת למטה מעוננו, ואף כאן כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, מעשהו אינו אומר, אלא כמעשהו. ומה למטה?

הוא גובה את אלו משלו. היאך? אדם בחור דלוק בעבירה וראוי למות, מה הקב"ה עושה, תולה לו עד שישא אשה ויוליד בנים, והקב"ה נוטל אחד מבניו תחת אותה עבירה שעבר. נמצא הב"ה גובה שלו משלו, יש חסד גדול מזה? הוי ולך ה' חסד ע"כ. והובא בקצרה ברש"י בתהלים שם וז"ל: ומהו החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, ולא מעשהו ממש אלא מקצתו כענין שנאמר כי אתה אלהינו חשכת למטה מעונינו ע"כ. וכן היה מנחם **רש"י** כמובא בספרי דבי רש"י [האורה ח"ב סי' קמ"ו ועוד] וז"ל וכי חסד הוא זה שמשלם לאיש כמעשהו? פרעניות הוא לאיש כמעשהו. מעסקי גופו ומעמלו אתה תשלם לאיש גמולו ונוטל בניו וגידולין כדי לכפר עליו, וזה פדיונו, וזה חסד גדול שמשלם לאיש וגומל לבריות עי"ש. וכן פירש **בספר חסידים** סי' קכ"ג וז"ל אל תקרי כמעשהו אלא ממעשהו. אם בעל בנים הוא גובה בניו ואם הוא עשיר גובה את עשרו בחייו וזה חסד גדול שמשלם לו גמולו בעוה"ז חיי הבל כדי להביאו לעוה"ב עי"ש.

תשלם 'עונש' כמעשהו 'ולא כמחשבתו'

ר' נחמיה פירש כך: חשב אדם לעבור עבירה, **אין הקב"ה חושבה עד שיעשנה**, ואם חשב לעשות מצוה ולא הספיק לעשותה, עד שלא עשאה, מיד הקב"ה כותבה כאילו עשאה, שנאמר וישמע ויכתב וכו' לחושבי שמו. אבל בנכרי אם חשב לעשות רעה, אפילו לא עשאה, הקב"ה חושבה כאילו עשאה, שנאמר ארמי אובד אבי, וכי איבד לבן ליעקב? אלא על ידי שחשב לאבדו, חישב לו הקב"ה כאילו איבדו. ואם חשב [הגוי] לעשות מצוה, אינו כותבה עד שיעשנה, שנאמר ועד מעלי שמשא הוה משתדר להצלותיה, אעפ"י שחשב להצילו, לא נחשב לפני הקב"ה עד שעשאה. וישראל שחשב לעשות עבירה, אין הקב"ה חושבה עד שעשאה, שנאמר הוי חושבי און ופועלי רע על משכבותם וכו' עי"ש.

עצם תשלום 'השכר' הוא 'חסד'

במשנת רבי אליעזר פרשה י"א אות י"ג פירשו כך: מדת בשר ודם, עבדיו עוברין על גזירותיו הן לוקין, ואם עשו רצונו אין להן מתן שכר, למה? שהן עבדיו. אבל הקב"ה אינו כן, משעבדיו עושין רצונו **הוא נותן להן מתן שכר**, **וזה הוא חסדו**, שנאמר ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו ע"כ. וכעי"ז כתב בספר **חובות הלבבות** שער הבטחון פ"ד וז"ל שגמול העוה"ב אין אדם ראוי לו במעשהו הטוב בלבד, אך יהיה ראוי מן האלהים בשני דברים אחר המעשה הטוב: **האחד** שיורה בני האדם עבודת הבורא יתעלה וינהיגם לעשות הטוב, כמ"ש: ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד, ואמר: ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב וכו'. **והשני** חסד מאלהים ונדבה וטובה, כמו שכתוב: ולך אדני חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. והעילה בזה, כי אם היה מעשה האדם כחול הים במספר, לא יהיה שקול בטובה אחת מן טובות הבורא יתברך עליו בעוה"ז, כ"ש אם יהיה לו חטא. ואם ידקדק הבורא עם האדם בתביעת הודאת הטובה, יהיה כל מעשהו נכחד ונשקע בקטנה שבטובות הבורא עליו. **ומה שיהיה מגמול הבורא לו אינו מגיע לו על מעשהו אלא הוא מחסד הבורא עליו**. אך העונש בשני העולמים הוא באמת ובדין וחוב שחייב בו האדם, אלא שחסד הבורא יתגבר עליו בשני העולמים, כמו שכתוב:

ולך אדני חסד עי״ש. וכ״כ **בספר המספיק** לר״א בן הרמב״ם פרק ל׳ [על שאר הברכות] וז״ל ואמר ׳ולך אדני חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו׳, אפילו **הגמול הנו חסד**, משום שאיזה חסד גדול יותר מכך שאלהים יחזיר בתשובה את עבדו לעבודתו שהיא חובה הכרחית, במיוחד הגמול שלו יתעלה שא״א למנותו מרוב ומגודל עי״ש.

׳גם׳ כשאתה משלם ׳עונש׳ כמעשהו - זהו ׳בחסד׳

בספר כד הקמח ערך פורים כתב: וידוע כי כשהקב״ה מביא יסורין על האדם הוא מביאם עליו דרך החסד וזהו שאמר דוד ולך אדני חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, הזכיר שם אל״ף דל״ת שהוא מדת הדין, וביאור הכתוב אף כשאתה מביא על האדם יסורין במדת הדין - לך ה׳ החסד, כלומר אתה מתנהג עמו בחסד כשתשלם לאיש כמעשהו, כי לעולם מדת החסד גוברת על מדת המשפט עי״ש.

תשלם ׳עונש׳ כמעשהו ׳הרע׳ - מדה כנגד מדה

האברבנאל בפרשת חוקת בענין מי מריבה כתב: הנה ממידותיו של הקב״ה לתת עונש מידה כנגד מידה, כפי החטא ומתייחס אליו. וכמו שנאמר ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, כי בהיות **העונש מתייחם לחטא** יכירו וידעו בני אדם שהוא בהשגחה ומשפט ע״כ. וכ״כ **הפמ״ג** בסי׳ קפ״ג א״א סק״י: ועיין אליה רבה [ס״ק ט׳] בשם האר״י ז״ל [שער המצות פרשת עקב עמוד קו] דחכם אחד נטל ידיו וקרא משנה והיה לו כאב ׳בכתף׳, שעבר על ׳תכף׳ [לנטילה ברכה] (אתוון דדין כדין). ולך ה׳ החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, בכ״ף הדמיון ע״כ.

תשלם ׳שכר׳ כאלו עשה את המעשה ׳לבדו׳

בספר תפארת יהונתן דברים פ״ג פסוק כ״ג [ובעוד מקומות] פירש כך: כי בודאי בלי סיוע מן השמים א״א לאדם לעבוד ה׳. רק אם סיועת ה׳ בא תחילה - א״כ אין זה מעשה אדם רק מעשה ה׳. אמנם אם הסיוע בא אח״כ - א״כ העיקר הוא עבודת האדם. אמנם הקב״ה ברוב חסדו, אעפ״י שמקדים העזר וממנו המעשה הנרצה, מ״מ גומל לצדיקים כאלו מאתם היה העבודה והמעשה כולו. וזהו לך ה׳ החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, הרצון **כאילו המעשה כולו מבן אדם לבדו היה נעשה** ולא פעל ה׳ את זאת ע״כ. וכ״כ בספר **תיבת גומא** שמות פל״ט פסוק מ״ג: שיטהר האדם גופו העיקר ממנו, ובלי סייעת ה׳ א״א, לולי הקב״ה עוזרו כו׳, וזה הוה סיוע שיש בו ממש. וז״ש ולך ה׳ החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, בשלמא ב״ו שיש לו פועל ומסייע ומשלם לו שכרו משלם - אין חידוש, כי בלי סיועת בעל הבית הפועל היה יכול בעצמו להשלימה, משא״כ בלתי סיועת ה׳ א״א והכל ממנו יתברך, ואפ״ה משלם לו כאלו האדם עשה הכל בלי סיוע כלל עי״ש.

תשלם ׳עונש׳ כמעשהו ׳מיד׳ כדי שיזכה לעוה״ב בשכר מצוותיו

הצל״ח בברכות י׳ ע״א פירש דמיירי ברשע שעליו נאמר ומשלם לשונאיו אל פניו

להאבידו, דהיינו שהקב"ה לא מעניש אותו 'מיד' בעוה"ז, אלא פורע לו שכר מצוותיו בעוה"ז כדי לאבדו בעוה"ב. ופעמים שהקב"ה עושה עמו מדת 'אמת', דהיינו שמענישו מיד על עוונתיו ולא נפרע ממנו זכויותיו בעוה"ז, וממילא בעוה"ב מקבל את עונשו ולאחר מכן זוכה לחיי העוה"ב, ובכה"ג מדת האמת היא חסד. והיינו ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, דהיינו כי אתה תשלם 'עונשו' כמעשהו 'מיד', וזהו החסד שבזה יזכה לעוה"ב עיש"ב.

ומסתבר דכולהו פירושי איתנהו, ויותר ממה שהבאנו כאן יש בכלל פסוק זה, והכל הוא בכלל 'חסד' ה' שמשלם לנו כמעשינו.

קיח. ביאור הפסוק 'ויש נספה בלא משפט'

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

במשלי י"ג כ"ג נאמר 'ויש נספה בלא משפט'. ופסוק זה על פניו נראה תמוה ביותר, היכי עביד קודשא בריך הוא דינא בלא דינא? ומצאנו ביאורים רבים לפסוק זה, הן בדברי חז"ל והן בדברי המפרשים;

ביאור חז"ל והמפרשים שהפסוק כפשוטו, נספה בלא 'דין'

בגמ' בחגיגה ד' ע"ב איתא: רב יוסף כי מטי להאי קרא בכי, ויש נספה בלא משפט, אמר מי איכא דאזיל בלא זמניה? אין, כי הא דרב ביבי בר אביי הוה שכיח גביה מלאך המות, אמר ליה לשלוחיה זיל אייתי לי מרים מגדלא 'שיער נשייא', אזל אייתי ליה מרים מגדלא 'דרדקי', אמר ליה אנא מרים מגדלא שיער נשייא אמרי לך, אמר ליה אי הכי אהדרה, אמר ליה הואיל ואייתיתה ליהוי למניינא, אלא היכי יכלת לה? הות נקיטא מתארא [אוד] בידה והות קא שגרא ומחריא תנורא, שקלתא ואנחתא אגבה דכרעה, קדחא ואיתרע מזלה ואייתיתה. אמר ליה רב ביבי בר אביי אית לכו רשותא למיעבד הכי? אמר ליה ולא כתיב ויש נספה בלא משפט? עי"ש. ומבואר שביארו פסוק זה כפשוטו שיש מי שמת בלא דין אלא 'בטעות'.

ובאוה"ג שם הובאה **תשובת רב שרירא ורב האי** [הרכבי סי' רמ"ה] שכתבו כך: דע כי אמיתת הדברים הללו דברים מסותרין מבני אדם הן. ורב ביבי בר אביי שאמר את המעשה הזה יחיד הוא. וח"ו שמתכוין לשקר אלא שלמאד היה מעמיק לדבר עם המלאכים ושוקד לראות את השדים, וממה שהעמיק בדברים הללו נסתכן ודומה שנפגע, ואלתר באעו רבנן עליה רחמי ונח נפשיה, וכדמפרש במתניתין דמאימתי קורין [ברכות ו' ע"א]. ושמא דברי חכמה ורמז אמר למלאך המות כך. או שמא כך היה הדבר. וכבר ראינו ממה שמפורש במקרא כי מלאכי חבלה יוצאין בסימנין להשחית ממי שיש עליו סימן פלוני או מי שאין עליו סימן פלוני כאשר ראה יחזקאל ששה אנשים באים מדרך שער העליון ואיש כלי משחתו בידו שאמר להן זקן ובחור ובתולה וג'. ואפשר לומר **שיש בהן** [במלאכים] **מי שטועה**, ואעפ"י שטועה - שכר אותו שטעו בו איננו מקופח לפני הקב"ה. צא וראה אילו העידו עידי שקר על אדם בחיוב מיתה ונהרג בבית דין על פיהן יהיה שכרו מקופח לפני יוצרו. ויש עוד לומר **שהקב"ה יודע נסתרות אין מניחן לעשות אלא מה שהוא חפץ** אע"פי שמדמין הן כי טעו בשביל כמה תקנות שהקב"ה הוא יודען. או שמא **נידמה** לו **לרב ביבי בר אביי המעשה הזה בחלומו** עי"ש. הרי שאין ולאו ורפיא בידיה פירוש סוגיא חמורה זו.

לאדם יש יכולת להזיק לחבירו גם אם לא נגזר עליו משמים

ר"ח שם כתב בקצרה את דברי הגאונים הנ"ל, והוסיף עוד ביאור בזה, וז"ל ויש מי שאומר

כענין חלום ראה דברים הללו. ולא עוד אלא רב ביבי בן אביי היה מתעסק בראיית השדים לפיכך יש לומר כדרך הזה ראה ואין סומכין עליו. ופתרון יש נספה בלא משפט **כגון אדם שהרג חבירו** ע"כ. ונראה שכונת דבריו הם כדברי **הזוהר** הידועים בפרשת וישב דף קפ"ה ע"א גבי ראובן שאמר לאחים השליכו אותו הבורה וידינו אל תהי בו וז"ל רבי יצחק אמר אי נחשין ועקרבין הוו ביה אמאי כתיב בראובן למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו, וכי לא חייש ראובן להאי דהא אינון נחשין ועקרבין ינזקון ליה ואיך אמר להשיבו אל אביו וכתיב למען הציל אותו? אלא חמא ראובן דנזקא אשתכח בידייהו דאחוי בגין דידע כמה שנאין ליה ורעותא דלהון לקטלא ליה, אמר ראובן טב למנפל ליה לגו גובא דנחשין ועקרבין ולא יתמסר בידא דשנאוי דלא מרחמי עליה. מכאן אמרו **יפיל בר נש גרמיה לאשא או לגובא דנחשין ועקרבין ולא יתמסר בידא דשנאוי** (דזעירין אינון דיכלי לאשתזבא ובגין כך אמר למען הציל אותו מידם), בגין דהכא אתר דנחשים ועקרבים אי איהו צדיקא קודשא בריך הוא ירחיש ליה ניסא, ולזמנין דזכו דאבהן מסייעין ליה לבר נש וישתזיב מנייהו, אבל **כיון דיתמסר בידא דשנאוי זעירין אינון דיכלין לאשתזבא** ובגין כך אמר למען הציל אותו מידם, מידם דייקא ולא כתיב למען הציל אותו ותו לא אלא אמר ראובן ישתזיב מן ידייהו ואי ימות בגובא ימות ובגין כך כתיב וישמע ראובן ויצילהו מידם ע"כ. וכדברים אלו כתב **האור החיים** שם מדנפשיה וז"ל ויצילהו מידם. פי' לפי **שהאדם בעל בחירה ורצון ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה** משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו ויצילהו מידם פי' מיד הבחירי, ובזה סתר אומרו ונראה מה יהיו חלומותיו וגו' כי הבחירה תבטל הדבר ואין ראיה אם יהרגוהו כי שקר דבר ע"כ.

ולכאורה דברים אלו צ"ע, דמצאנו **בב"ר** פרשה ע"ט סי' ו' דברי רשב"י שמורים לכאורה לא כך, והוא לאחר שיצאו מהמערה איתא שם כך: לסוף שלש עשרה שנין נפק יתיב על תרע מערתא חמא חד צייד קאים וצייד ציפורין, וכד הוה שמע ר' שמעון ברת קלא אמרה מן שמיא דימוס דימוס פסגא, וכד הוה שמע ברת קלא אמרת ספקולא הות מתצדה ונלכדה. אמר ציפור מבלעדי שמיא לא מתצדא, על אחת כמה וכמה נפש דבר נש ע"כ. הרי שגם אדם לא יכול להזיק לחבירו בלי גזירת שמים. וכעי"ז איתא בספר **חובות הלבבות** שער הביטחון פ"ג שאין ביד אחד מהברואים להועיל את נפשו ולא להזיקה ולא לזולתו, כי אם ברשות הבורא יתברך עי"ש.

אולם הדברים מתבארים לפי דבריו של הרמ"ק בספרו **אור יקר** על הזוהר שם [כרך ו' עמ' ע"א] וז"ל הענין שההשגחה העליונה פועלת לפעמים בחזקה ומבטלת רצון בעלי חיים הממיתים והמזיקים כגון בעלי חיים, ואינה מבטלת בחירת בני אדם בעלי בחירה ורצון שהם גויים. ולפעמים יפעל בחזקה ויבטל רצון הגוים מפני שהם חשובים כבהמות ויבטל רצונם וישימם כלבים אלמים, ולא יבטל רצון ישראל שהם בחיריים בעלי בחירה ורצון לחטאת או לעשות מצוה. ולפעמים יתחזק ההשגחה כ"כ שיבטל לבות בני ישראל לרצון ה' לכמה דברים. אמנם בהיותם תלמידי חכמים ושכינה מסכמת בדינם והם דנים את הנער למיתה לסבות הנזכרות לעיל לזה ודאי שכיח נזקייהו ורחוק מאד מן ההצלה. ואל הנחשים והעקרבים היא בחינה ראשונה להשגיח וינצל בקלות מידם בזכותו

וזכות אבותיו ע״כ. הרי שיש דרגות שונות בענין ההשגחה, וככל שהמזיק יותר בר דעת ושכלי כך יש לו יותר אפשרות להזיק מבלתי ההשגחה העליונה, אלא שגם בת״ח שמזיק, שהוא הדרגא שהכי נצרכת להשגחה מרובה, וקשה מאוד להינצל מהזיקו - יש אפשרות להנצל ע״י השגחה מרובה מן שמיא. וא״כ כונת רשב״י במדרש וכן החובות הלבבות הנ״ל שאם האדם בוטח בה׳ בצורה חזקה - ינצל גם מבני אדם הרוצים להזיק לו, אבל בסתמא אה״נ יתכן שיזיקו לו, וזוהי כונת הר״ח והזוהר וסיעתם. וכעי״ז כתב בקצרה הנצי״ב בספרו **הרחב דבר** בפרשת וישב על דברי האור החיים הנ״ל וז״ל אמנם חלילה לומר שאין ביד ההשגחה העליונה לשמור גם מבחירת האדם, אלא כך יש לנו לומר דלזה בעינן זכות יותר, והיינו שיהא טוב גם בין אדם לחבירו, ויהיה צדיק וטוב לו בשביל שהוא צדיק גמור ע״כ.

נספה בלא משפט היינו שלא דנו אותו בר״ה לחיים ומות

הרשב״ש בתשובה סימן קצ״ה נשאל בענין הבריחה מהעיר בזמן הדבר איך והאם מועילה, הרי נגזר על האדם בר״ה אם ימות או לא, והאריך בענין זה ותורף דבריו שכל אדם נקבע לו זמן שיחיה מתחלת לידתו, ואם עשה עבירות כמו כרת ומיתה - מורידים לו, ואם עשה מצוות מוסיפין לו. ובר״ה לא דנים לחיים ומות אם לא הגיע קיצו ולא עשה עבירות שחייבים עליהם מיתה, אלא דנים אותו לענין שאר עניני אדם; בני ומזוני בריאות וחולי ודומיהם. ואשר לא נכנס ביום הדין בחיים ובמות נשאר בחק האפשר במיתת מגפה ובמיתת מלחמה ודומיהם או מיתה טבעית על ידי רוע הנהגה, וזהו שאמר עליו החכם ויש נספה בלא משפט, וכההוא עובדא דבפ״ק דחגיגה עי״ש.

וכעי״ז כתב **הפלא** יועץ ערך רפואה וז״ל ששלשה מיני גזירות יש; אם הוא גברא דאית ליה זכות תולה ואלימא זכותיה ובריא מזליה - אפי׳ אם לא יהיה לו רופא ויעשה דברים נגדיים לחוליו לא ימות אלא חיה יחיה. ויש שנגזרה עליו מיתה ר״ל - אם ישמור את עצמו בכל שמירות שבעולם שוא שקד שומר והרופאים לא יועילו ולא יצילו. אבל יש שמחמת עונותיו מניחים אותו תחת הטבע, אם ישמר ויתנהג ברפואות עפ״י הטבע - חיה יחיה, ואם לאו - ימות, ועל כגון זה נאמר ויש נספה בלא משפט עי״ש.

נספה בלא משפט היינו כשעומד במקום סכנה

הרדב״ז בתשובה ח״ב סי׳ תרפ״ב כתב בתוך הדברים שאם נגזר על האדם שיחיה שבעים שנה - אם עמד במקום סכנה ומת נתבטלה הגזרה ועל כיוצא בזה נאמר ויש נספה בלא משפט עי״ש. וכ״כ עוד בח״ג סי׳ תרל״ח שאדם שנגזר עליו חיים והוא הולך למלחמה או במקום סכנה או מטיל עצמו לים - על זה וכיוצא בו נאמר יש נספה בלא משפט עי״ש. וכדבריו מפורש **בזוהר פרשת וירא** דף קי״ג ע״א בשם ר׳ חייא וז״ל דהכי הוא אורחוי דלאו איהו מקטרג אלא בזמנא דסכנה ובזמנא דצערא שריא בעלמא ואית ליה רשו למסטי ולמעבד דינא אפי׳ בלא דינא כמה דאת אמר ויש נספה בלא משפט עי״ש. וכעי״ז הוא **בזוהר פרשת** ויקהל דף קצ״ו ע״א לגבי מי שמתראה לפני הנשים בשעת הלוית

המת וז"ל רובא דעלמא לא מיתו עד לא מטא זמנייהו בר דלא ידעי לאסתמרא גרמייהו, דהא בשעתא דמיתא אפקי ליה מביתיה לבי קברי מלאך המות אשתכח ביני נשי וכו', ואית ליה רשו למקטל בני נשא ואסתכל באנפייהו בארחא דאתחזיאו קמיה משעתא דמפקי ליה מביתיה לבי קברי עד דאהדרו לביתייהו, ובגיניהון גרים מותא לכמה גוברין בעלמא עד לא מטא זמנייהו, ועל דא כתיב ויש נספה בלא משפט, בגין דסליק ואסטין ואדכר חובוי דבר נש קמיה קודשא בריך הוא ואתדן על אינון חובין ואסתלק עד לא מטא זמניה עי"ש. הרי שגם שם פירשו דמיירי בשעה שיש לשטן רשות בעקבות זה שהאדם נמצא במקום מסוכן עבורו.

נספה בלא משפט בשביל לבחון את הבריות

הריא"ז במו"ק פ"ג ה"ו כתב וז"ל לעתיד לבוא כתיב בלע המות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים, שאין אדם מת על פי המזל או דרך מקרה כמו שכתוב ויש נספה בלא משפט, וכמו שנתגרה השטן על איוב לבלעו חנם, לפי שהעולם הזה לא נברא אלא לבחון בו הבריות, ויצר הרע שולט בו ומפתה בני אדם לחטוא בראותם צדיק עומד בצדקו ודרך רשעים צלחה וכו'. אבל לעתיד לבוא אין אדם מת אלא על פי חטאו, שנאמר כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל, ולא יימצא צדיק ורע לו רשע וטוב לו, לפי שהוא יום דין וכו', שכל אדם נידון על חטאו מיד, ולפיכך אין דרך בני אדם לחטוא אלא כל הנשאר בארץ קדוש ייאמר לו עי"ש.

נספה בלא משפט היינו בלא עון חמור אלא עון קל כיון שזו עיקר ביאתו בעולם

מהרח"ו בשער הגלגולים הקדמה ל"ח כתב בשם רבינו האר"י שסוד פסוק ויש נספה בלא משפט היינו שאדם שעושה עון שאינו חטא גמור שחייב עליו מיתה [כגון עון דם בתולים בשוגג], יכול לחייבו מיתה משום שבעבור עון זה הגיע בגלגול בזה הפעם [כגון לתקן את עון נדה] עיש"ב.

נספה בלא משפט 'מקומו'

בבראשית רבה פרשה מ"ט סי' ח' איתא: רבי שמלאי שאל לרבי יונתן מאי דכתיב ויש נספה בלא משפט, אמר לו בלא משפט 'מקומו'. מעשה באחד שנשתלח לגבות בני טבריא ובני ציפורי, כשהיה גובה בטבריא ראה אחד מציפורי, עמד ותפשו, א"ל מציפורי אני, א"ל יש בידי כתבים מציפורי לגבותה ולא הספיק לגבות בני טבריא עד שבאת רווחה לציפורי ונמצא נספה בלא משפט מקומו ע"כ. ופירש היפה תאר: אילו היה שם היה ניצול, ולהמצאו במקום אחר נספה עמהם, כעובדא דמייתי. וכמו כן יקרה במשפטי ה', דאפשר נגזרה גזירה על ב' מקומות, וראשונה יצא הקצף על האחד, ואדם אחד שהיה מהמקום האחר נמצא שם, ונדון עמהם מכח גזרת מקומו, ולא הספיק המשחית להשחית במקום הזה עד שנסתלקה הגזרה מהמקום האחר בתשובה או תפלה, ואילו היה זה האיש במקומו היה ניצול עי"ש.

ביאור הזוהר נספה בלא משפט היינו בלא 'רחמים'

בזוהר בכמה דוכתי ביארו פסוק זה עפ"י מה דאיתא כמה וכמה פעמים בזוהר ש'משפט' לאו היינו 'דין' אלא 'רחמים' דהיינו שילוב של דין וחסד, ולפ"ז פירוש הפסוק הוא שיש נספה כשלא זכה ל'משפט' אלא ל'דין'; **בזוהר פרשת וירא** דף קי"ח ע"ב איתא: א"ל [ר"א לר"ש] אי חייבא הוא ולא מטון יומוי לעשרין שנין [שב"ד של מעלה לא מענישים עד גיל עשרים] מהו? כיון דאסתלק מעלמא במאי הוא עונשיה? א"ל בדא אתקיים ויש נספה בלא משפט וכו', וביאר בספר **כתם פז** שם וז"ל כי הם קבלו כי בכל מקום שנזכר בתורה 'משפט' הוא מדת רחמים, והסוד בזה 'משפט לאלהי יעקב', ומדתו של יעקב ידועה שהיא רחמים במשפט דין. ובכל מקום שנזכר בתורה 'צדק' היא מדת הדין, ולפי שכסאו יתברך כלול משניהם נאמר צדק ומשפט מכון כסאך וכו'. והנה, כשימצאו הרחמים עם הדין יהיה הנדון נשפט ברחמים ויצא לאור משפטו, אמנם אם יסתלקו הרחמים מן הדין, יהיה אז הנשפט נדון בצדק ובדין גמור, ויספה בחטאתו אשר חטא וכו'. והוא סוד 'ויש נספה בלא משפט', כלומר אם יש נספה - הסבה בזה הסתלקות הרחמים ממנו, ובכן יהיה נספה ביד בעלי הדין עי"ש. **ובזוהר פרשת מצורע** דף נ"ד ע"א איתא: בשעתא דדינא תלייא בעלמא לא לבעי ליה לאיניש לאתחזאה בשוקא ולמיהך יחידאה בעלמא, דהא כד דינא שריא בעלמא - על כלא שארי, ומאן דפגע ביה ואערע קמיה - יתדן בההוא דינא, וכדין כתיב ויש נספה בלא משפט, דהא משפט אסתלק מצדק ולא שריין דא בדא על עלמא עי"ש. וכ"ה **בזוהר פרשת אחרי מות** דף נ"ט ע"ב: כד מהדר דכורא אנפוי מן נוקבא ווי לעלמא כדין כתיב ויש נספה בלא משפט, בלא משפט ודאי. וכתיב צדק ומשפט מכון כסאך, דלא אזיל דא בלא דא עי"ש.

ביאורי המפרשים פסוק זה על פי תחלתו

הנה הפסוק במשלי בשלמותו הוא: רוב אוכל ניר ראשים ויש נספה בלא משפט ע"כ. והמפרשים פירשו שם עפ"י הפשט שאינו ענין כלל לאיך שחז"ל הבינו פסוק זה;

יש נספה בלא משפט 'הנתינה לעניים'

רש"י שם כתב כך: הרבה תבואה באה לעולם על ידי ניר אנשים דלים, כלומר הרבה תורה יוצאה על ידי תלמידים שרבותיהם למדין מהם מתוך פלפולם שמפלפלים בהלכה, ויש הרבה מהם שהם כלים מן העולם בשביל לא משפט שאינן נוהגין כשורה. ולענין התבואה יש תבואה לוקה בשביל בעליה שאינו מוציא מעשרותיה ומתנות עניים כמשפט. ורבותינו פירשו במסכת חגיגה, 'ויש נספה' - על שלוחו של מלאך המות שמחלף שם בשם וממית את שלא הגיע זמנו. **אבל אם כן הוא אין ענין סוף הפסוק לראשו** ע"כ. ומבואר מדברי רש"י שדברי חז"ל אינם מתאימים לפשט הפסוק, ולפשט הפסוק אין כל קושיא על הנהגת הקב"ה בזה. וכעין זה פירש **הגר"א** בביאורו למשלי שם: כי מחמת ש[העולם] אינם נותנים את משפטם מה שצריך ליתן להם [לעניים] - הקב"ה קובע את קובעיהם נפש עי"ש.

יש נספה בלא משפט 'הזריעה'

הרד"ק בספר השרשים ערך רוש פירש כך: העניים המתעסקים בעבודת האדמה יגיעו לרב אכל. ויש נספה בלא משפט, פירוש ויש עשיר נספה בלא משפט 'הזריעה', כלומר אם לא יתעסק בעבודת האדמה יהיה נספה וילך עשרו בענין רע. שִׂבֵּח עבודת האדמה וגִנה אהבת הכסף ע"כ. וכעי"ז פירש בספר **מנורת המאור** [אלנקאוה] ח"ד עמ' 258 וז"ל ואמר החכם שנים אינם שבעים לעולם, הרודף אחר העושר והאוכל יותר מדאי ואינו מכלכל דבריו במשפט, שממונו כלה ואבד, וסופו מצטרך לבריות, דכתיב רב אוכל ניר ראשים ויש נספה בלא משפט. ר"ל רב אכל תחלת העניות, מגזרת נירו לכם, כמו שהניר הראשון שיעשה החורש הוא תחלת הזריעה, כך רוב אוכל תחלת הדלות. ויש נספה בלא משפט, ר"ל שניספה ממונו אם לא יכלכל דבריו במשפט ע"כ.

יש נספה בלא 'המנהג' והסדר הטבעי

רבנו יונה בביאורו למשלי פירש כך: פעמים נמצא רב תבואות בניר הרשים, אע"פ שאין ידם משגת לשדד ולעבוד אדמתם כדת מה לעשות בה. והענין בשנת הברכה, כי אז תעשה התבואה אע"פ שלא זבלוה ולא פרנסו אותה כראוי מחמת ענים. גם יש נספה בלא משפט, יש גם מן העשירים אשר פרנסו ועבדו אדמתם כראוי שנספה בלא 'משפט ומנהג', שלא תצמח בגזירת המקום, ולא תתן את יבולה בגזרת הש"י עי"ש.

יש נספה בלא משפט 'האכילה'

בספר תורת המנחה [סקלי] פרשת מקץ, דרשה י"ז, עמוד 130 כתב כך: גם צריך לתת קצבה ידועה ושיעור ומדה בספוקו דכתיב רב אוכל ניר רשים ויש נספה בלא משפט, מפני שלא נתן חוק ומשפט 'לספוקו' יספה. ובהסתפקות לא ימוט לעולם דכתיב יכלכל דבריו במשפט כי לעולם לא ימוט. ורוב האכילה והשתיה מביאה לידי עניות וכו' עי"ש. וכעי"ז פירש בספר **תולדות יצחק** [קארו] בפרשת כי תבא פרק כ"ו פסוק א' וז"ל: שמי שהוא גרגרן רעות רבות ימשכו ממנו; עניות ושימות בלא עתו, שנאמר רב אוכל ניר ראשים ויש נספה בלא משפט עי"ש.

נמצא, שחז"ל ביארו את המשפט 'יש נספה בלא משפט' ללא קשר לתחלת הפסוק, ולפירוש זה התקשו המפרשים בכונת והסבר הדברים, וכתבו כמה וכמה ביאורים לזה. אולם מפרשי המקרא פירשו את הפסוק עם קשר לתחלתו, וכפי שמפרשים בשאר הפסוקים, ולא מדובר על אדם שנידון שלא כדין, ואין קושי כלל בביאור פסוק זה.

קיט. ביאור ענין מלכות שאול

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת כי תצא תשפ"ג.

כאשר עם ישראל בקש משמואל מלך, בחר הקב"ה בשאול שהוא משבט בנימין, ולאחר מכן כשחטא שאול מאס בו הקב"ה ואז המליך את דוד למלך הוא ובניו כל הימים.

ועמדו המפרשים בכמה קושיות ותמיהות בענין זה; <u>**ראשית**</u>, שהרי כבר נתנבא יעקב בברכתו ליהודה: לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, שזה אומר שהמלכות תהיה תמיד לשבט יהודה, וכפי שאכן היה מזמן דוד עד כי יבא שילה, וא"כ מדוע המלך הראשון לא היה משבט יהודה. <u>**ועוד**</u>, שלאחר חטאו של שאול אמר שמואל כי עתה הכין ה' את ממלכתך אל ישראל עד עולם, ועתה ממלכתך לא תקום וכו', כלומר שאם לא היה חוטא היתה המלוכה נשארת לו עד עולם, והרי המלכות צריכה להיות משבט יהודה. <u>**ועוד**</u>, מדוע שאול המלך סולק מהמלוכה בעבור חטאו, והרי גם דוד חטא כמה חטאים ולא סולק מהמלכות, וגם שלמה ועוד רבים ממלכי בית דוד, ומאי שנא.

הסיבה שהמלכות התחילה בשבט בנימין ולא בשבט יהודה

כתב הרמב"ן בביאורו לתורה בראשית מ"ט י': ואמר לא יסור, לרמוז כי ימלוך שבט אחר על ישראל, אבל מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכות לא יסור ממנו אל שבט אחר עי"ש. וכ"כ בדרשות הר"ן דרוש ז' עי"ש. וכבר נמצא כן במכילתא בא מסכתא דפיסחא פרשה א': עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל כשרים למלכות משנבחר דוד יצאו כל ישראל שנאמר הלא לכם לדעת כי ה' אלהי ישראל נתן הממלכה לדוד וגו' עי"ש. וא"כ לא היה בזה העברה על נבואת יעקב אבינו.

אולם עדיין יש להבין מדוע לא התחילה המלוכה עם שבט יהודה, ומה הטעם להתחיל בדוקא בשבט אחר ורק לאחר מכן להמליך משבט יהודה. ונאמרו בזה כמה ביאורים;

הרמב"ן שם כתב: וענין שאול היה, כי **בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקב"ה** [מפני שהיה שמואל שופט ונביא ולוחם מלחמותיהם על פי ה' ומושיע אותם, ולא היה להם לשאול מלך בימיו], לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים, ונתן להם מלכות שעה. ולזה רמז הכתוב שאמר אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי (הושע י"ג י"א), שנתנו לו שלא ברצונו, ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא ובניו ונפסקה ממנו המלכות עי"ש.

המאירי בהוריות י"א ע"ב דחה טעם זה שהרי לא שאלו עד שנעשה שמואל זקן ומנה את בניו שלא היו ראויים לכך וכו'. אלא שנראין הדברים שמצד שנתנה המלוכה לשבט יהודה אפשר **שלא היה באותו הפרק בשבט יהודה ראוי למלוך** ולא היה ראוי למנות למלך הראשון רק באדם הגון ומעולה ביותר והיה קשה לנביא על שלא נתאחרה הבקשה

עד עמוד ביהודה ראוי למלוך והיתה הנבואה להעתר להם להמליך מלך מלכות עראי עד היות ביהודה מי שראוי לכך ושב המלכות לאחזתו עי״ש שהאריך בזה מדברי הכתוב ששאול נמשח ׳לנגיד׳ ולא ׳למלך׳. וכ״כ עוד בקצרה בפתיחה לאבות עי״ש.

והריקאנטי בפרשת שופטים [י״ז, י״ז] הביא את טעם הרמב״ן הנ״ל, והוסיף עוד טעם בסוד, וז״ל ואל תתמה על מלכות שאול, כי הוא **בסוד ועולתה קפצה פיה**, וכטעם הבכורים הצריכין פדיון ממדת הדין, ולכך הוצרך שהמלך הראשון היה חלק מדת הדין שנאמר אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי, ונפסק המלכות ממנו ומזרעו, וכבר כתבתי לך בסוד הערלה והעומר רמזים לזה הענין, על כן לא הצליח שאול כדוד ע״כ. וביאר הלבוש: פירוש **כי צריכין לתת למדת הדין חלקה כדי שלא תקטרג**, ואילו מלך דוד תחלה היתה מדת הדין מתוחה כנגדו ולא נתקיים מלכותו עי״ש.

ביאור הפסוק הכין ה׳ ממלכתך אל ישראל ׳עד עולם׳

ובאשר לדברי שמואל לשאול הכין ה׳ ממלכתך עד עולם, שלכאורה זהו נגד דברי יעקב אבינו לא יסור שבט מיהודה, ובודאי שליהודה נועדה המלוכה?! מצאנו גם בזה כמה ביאורים;

הרמב״ן שם כתב: שאם לא חטא היה לזרעו מלכות בישראל, **לא על כולם** וזה טעם ׳אל ישראל׳. אולי היה מולך על שבטי אמו, על בנימן ואפרים ומנשה, כי יהודה ואפרים כשני עממים נחשבים בישראל, או היה מלך תחת יד מלך יהודה ע״כ.

הרלב״ג בשמואל כתב: כי אמרו עד עולם יתכן שיובן **עד זמן רחב** כמאמר חנה וישב שם עד עולם שהרצון בו כמו נ׳ שנה עי״ש.

הר״ן בדרשותיו דרוש ז׳ כתב: ולפי הנמצא לרבותינו ז״ל במדרשים, יש להם דעת אחרת, והוא שזאת **ההבטחה לא תתחיל רק אחרי ביאת הגואל**, ויבטיחנו כי אע״פ שתיפסק המלכות ממשפחתו בזמן הזה - אחר ביאת המשיח לא תיפסק מזרעו לעולם. ויהיה ׳עד׳ כי יבא שילה - כמו ׳בזמן׳ שיבא שילה. וזה מוזכר בבראשית רבה ובילמדנו, אמרו שם לא יסור שבט מיהודה, זה כסא מלכות וכו׳, ׳עד׳ כי יבא שילה, ׳כשיבא׳ מי שהמלכות שלו וכו׳. הנה מוכח מדבריהם שזו ההבטחה אינה מתחלת, רק אחרי ביאת הגואל עי״ש.

והאברבנאל בשמואל האריך לחלוק על עצם היסוד של הרמב״ן וסיעתו שהפסוק לא יסור שבט מיהודה מדבר על ׳מלכות׳, ולאחר שהקשה שבע קושיות על דבריהם כתב: הנה התבאר מכל זה שיעקב אבינו ברכותיו לא כוון לתת המלכות אל שבט יהודה ולא דבר בזה, אבל פירוש לא יסור שבט מיהודה הוא אצלי באחד משני פנים. אם **שיאמר שמשבט יהודה לא יסור ממשלה ושולטנות על שבטו פעמים ועל כל השבטים פעמים**, ורמז בזה אל היותו נוסע בדגלים ראשונה ועולה גם כן במלחמה תחלה, והיה אם כן השבט הזה קודם לכל שאר השבטים במעלה וכבוד בערך שבט לשבט לא בערך איש אחד שופט או מלך על כל ישראל. הלא תראה כי גם בהיות שאול משבט בנימין מלך על כל ישראל, במנין העם היה שבט יהודה תמיד נמנה בפני עצמו ולא נטפל עם שאר

השבטים למעלתו, אמר בענין יבש גלעד ויהיו בני ישראל שלש מאות אלף ואיש יהודה שלשים אלף. ואמר במלחמת עמלק ויפקדם בטלאים מאתים אלף רגלי ועשרת אלפים את איש יהודה. ואמר בסוף זה הספר במספר העפותהי ישראל שמנה מאות אלף איש וגו׳ ואיש יהודה חמש מאות אלף. הנה תמיד בהיות ישראל מתדבק ומתאחד כלו היה שבט יהודה נבדל במעלה ושלמות וריבוי העם על כל שאר השבטים, וזה ענין לא יסור שבט מיהודה ועי״ש עוד שהאריך.

ההבדל בין חטא שאול לחטאי דוד

במו״ק ט״ז ע״ב איתא: וידבר דוד לה׳ את דברי השירה הזאת ביום הציל ה׳ אותו מכף כל אויביו ומכף שאול. אמר לו הקב״ה לדוד דוד שירה אתה אומר על מפלתו של שאול? אלמלי אתה שאול [שנולדת במזלו. רש״י] והוא דוד [שנולד במזל שלך] איבדתי כמה דוד מפניו [**שהוא צדיק ממך**]. היינו דכתיב שגיון [שגגה היתה לו] לדוד אשר שר לה׳ על דברי כוש בן ימיני. וכי כוש שמו והלא שאול שמו, אלא מה כושי משונה בעורו אף שאול משונה במעשיו[א] [**צדיק גמור**] ע״כ.

וביומא כ״ב ע״ב איתא: אמר רב הונא כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה, שאול באחת ועלתה לו דוד בשתים ולא עלתה לו. שאול באחת מאי היא מעשה דאגג שעליו כתוב נחמתי כי המלכתי את שאול למלך. דוד בשתים דאוריה ודהסתה עי״ש. ופירש״י: כמה סמוך ומובטח ואין צריך לחלות ולדאגג מכל רעה, מי שהקב״ה בעזרו, שהרי מצינו שאול נכשל באחת ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה, לבטל מלכותו, ודוד נכשל בשתים ולא עלתה לו לרעה ע״כ.

ומבואר ממימרות אלו ששאול היה צדיק יותר מדוד אלא שלא היה המקום בעזרו, ולא נולד במזל טוב, ולכן לא זכה להמשך המלכות, משא״כ דוד. והמפרשים עמדו בביאור הדברים;

הנה במדרש שוחר טוב במזמור כ״ז איתא: בשעה שהלך שמואל למשוח לדוד היו מלאכי השרת מקטרגים לפני הקב״ה ואומרים רבש״ע מפני מה אתה נוטל המלכות משאול ונותנה לדוד. אמר להם בואו וראו מה בין שאול לדוד, **שאול הלך ונשאל באורים ותומים, כיון שראה את הפלשתים אמר אל הכהן אסף ידיך ולא הספיק לגמור הדבר** שנאמר (ש״א י״ד) ויהי עד דבר שאול אל הכהן. אבל דוד בשעה שהפלשתים באים עליו בעמק רפאים באותה שעה התחיל לשאול באורים ותומים שנא׳ (ש״ב ה׳) ויוסיפו עוד פלשתים לעלות וינטשו בעמק רפאים וישאל עוד דוד באלהים ויאמר לא תעלה הסב מאחריהם - אין לך רשות לפשוט בהם יד עד שאתה רואה ראשי האילנות מנענעין שנאמר ויהי כשמעך את

א. בספרי בסוף בהעלותך איתא אף שאול משונה ׳במראיו׳ שנאמר משכמו ומעלה גבוה מכל העם. וכ״ה ב׳פתרון תורה׳ שם: משונה ׳בקומה׳ מכל אדם. ובמדרש תהלים פרק ז׳ איתא משונה ׳במעשיו וביופיו וגבוה׳ מכל העם עי״ש.

קול צעדה בראשי הבכאים אז תחרץ וכו׳. כיון שבאו הפלשתים ולא היו רחוקים מהם כששים אמה אמרו ישראל לדוד למה אנו עומדין, אמר להם כבר נצטוויתי שלא לפשוט בהם יד עד שנראה ראשי הבכאים מנענין ואם אנו פושטים יד בהם הורגים אותנו אלא מוטב שנמות זכאין ולא נמות חייבין אלא אני ואתם נתלה עינינו לאבינו שבשמים. כיון שנתנו בטחון בהש״י ברוך הוא נתנדדו האילנות מיד התחילו לפשוט יד בהם שנאמר ויעש דוד כן כאשר צוהו ה׳ ויך את הפלשתים. אמר הקב״ה למלאכי השרת ראו מה בין שאול לדוד, מי גרם לו לדוד שנצול - דברו של הקב״ה שהאיר לו הה״ד נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי ע״כ. חזינן ממדרש זה עבירה אחרת לשאול שבגללה ניטלה המלכות ממנו.

שאול חטא בחטא הקשור ׳למלוכה׳ לעומת דוד שחטא בחטאים ׳פרטיים׳

בספר עקדת יצחק [עראמה] פרשת בשלח [שער מ״ב] עמד בזה, וביאר ששורש החטאים של שאול הוא אחד, והוא שהיה צריך לשמוע בקול ה׳ בלי נטיה ימין ושמאל, ורק בזה ראוי למלוך כי בזה תדבק בו ובעם ההשגחה תמיד. אמנם האיש ההמוני המהפך דברי התורה והנבואה אחר דמיוניו ותבונותיו האנושיות הנה הוא ודאי נוטה מהכוונה האלהית וטועה מדרך המלך אשר נאמר בו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל. על פיו יצאו ועל פיו יבאו הוא וכל בני ישראל וכל העדה. והוא גורם הסרת ההשגחה מעמו. והנה באמת זה הוא חטא שסופג את הכל ואין לו בו שום תקנה לפי שהוא מוטבע בשרשו ובעיקר אמונתו וזה היה עון שאול בלי ספק. כי אם שהוא לא נמשך אחר חטאים עצומים אנושיים כמו ע״ז וגילוי עריות וכדומה והיה נאות במדותיו האנושיות וכו׳, אבל בלי ספק **לא היה בלבו הכח האלהי הלזה לשום ארחותיו וליזהר במעשיו על פי התורה והמצוה האלהית, אבל היה מבטלם ומהפך אותם אל המדות והמנהגים האנושיים** כמו שעשה באותו מעשה שהביאו במדרש. וגם במלחמת עמלק נתפתה אל מדת החמלה והותרנות ואל דרכי הפרישות במה שלא היה לו רשות לעשות כן וכו׳. הנה אלה הם דרכי האנשים האלו הרחוקים מהכוונה האלהית בענין ההנהגה אשר בהם נזהר דוד המלך מכל אשר לפניו ואחריו כמו שנתברר מאותו הענין שזכרוהו חז״ל אשר חיובו בסכנה עצומה ולא הרימו את ידם ואת רגלם והיה מקוה המות לבלתי עבור את פי ה׳. לא כמו שעשה שאול כשנאמר לו שבעת ימים תוחיל, כי כשראה שעת הצורך לפי ראות עיניו לא המתין עוד. והוא נסיון נפלא במה שיבחן בו האדם כמ״ש לו שמואל אז: בקש ה׳ לו איש כלבבו ויצוהו ה׳ לנגיד על עמו כי לא שמרת את אשר צוך ה׳. ולזה אמרו ראו מה בין שאול לדוד והוא שריצוהו במה שאמרו **שאול באחת ועלתה לו כי היא אחת אבל היא בנין אב לכל המעשים המלכיים.** אמנם **השתים של דוד היו עניינים פרטיים** לא נמשכה תשוקתם או תאותם לזולתם וגם בהם מיד כשנדבר עליהם נכנע מלפני ה׳ ושב מהם בכל כחו מבלי הפצר ומרי כמו שעשה שאול. ולא עוד אלא שבמספר העם הוא עצמו נתחרט מאליו כמו שנאמר ויך לב דוד אותו אחרי כן ספר את העם ויאמר דוד אל ה׳ חטאתי מאד אשר עשיתי ועתה ה׳ העבר נא את עון עבדך כי נסכלתי מאד. ואחרי כן אמר תהי נא ידך בי ובבית אבי ואלה הצאן מה עשו. **אמנם שאול הטיל האשמה על צאנו** כשאמר ויקח העם מהשלל צאן ובקר וגו׳ כי יראתי את העם ואשמע בקולם. אלו הם תורף דבריו ועוד האריך בזה עי״ש.

וכדברים אלו כתב בקצרה **בספר העקרים** [מאמר ד׳ פכ״ו] שהובא בפירוש ענץ יוסף על העין יעקב ביומא שם וז״ל והר״י אלבו דימה הענין לשני סופרים משרתי המלך, האחד חטא בזייפו שטרות, והשני נכשל בניאוף, ויצו המלך על הזייפן ויקצצו בהונות ידיו ויתלוהו אחרי כן על העץ. והשני שם במשמר ימים מספר ואחר הושיב על כנו. והסגנים תמהו וישאלו פי המלך על שינוי משפטו. וישיבם לאמר כי זה אשר חטא בתוך אומנתו ראוי לעונש מופלג יען שחת עבודתו אשר הופקד עליו. אך השני לא חטא בעבודתו הוקל ענשו. והנה שאול חטא בחק מלכותו אשר צוהו למחות העמלקי והחייהו - גדל ענשו, אך לא כן דוד חטא בדבר שאינו מענין המלוכה ע״כ, ועי״ש עוד בספר העקרים מה שהאריך בזה.

דוד היה ראוי למלוכה מצד עצמו לעומת שאול שלא היה ראוי מצד עצמו

מהר״ל בספרו **גבורות ה׳** פ״ט כתב לגבי חטא אברהם אבינו בברית בין הבתרים בזה״ל ועתה לא יקשה לך כי כ״כ שקול החטא זה של אברהם להביא עונש גדול על זרע אברהם, כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם [והיינו הניסים שנעשו במצרים וביציאה ממצרים], כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם, רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא, ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע, ודבר זה מבואר מאוד למי שיבין. ותבין זה מה שאמרו חכמים שאול באחת ולא עלתה לו ודוד בשתים ועלתה לו, והיינו מפני שדוד היה ראוי למלכות מצד עצמו שנתן השם יתברך המלכות לזרע יהודה, ולפיכך לא היה נדחה בקלות ונענש, אבל שאול שלא היה ראוי מצד עצמו למלכות כמו דוד נענש עי״ש. וכדברים אלו כתב כבר **המאירי** בהוריות י״א ע״ב באורך וזת״ד שמצד שנתנה המלוכה לשבט יהודה אפשר שלא היה באותו הפרק בשבט יהודה ראוי למלוך ולא היה ראוי למנות למלך הראשון רק באדם הגון ומעולה ביותר וכו׳, והיתה הנבואה להעתר להם להמליך מלך מלכות עראי עד היות ביהודה מי שראוי לכך ושב המלכות לאחזתו וכו׳. וזה אצלי מה שאמרו ז״ל על מפלתו של שאול אתה אומר שירה אלמלא אתה שאול והוא דוד אבדתי כמה שאול מפניו וכו׳, שאלו היה הוא מזרע המלוכה כמוך או היית אתה ממונה לבד כמהו אבדתי כמה דוד מפניו, אבל אתה כיורש המלכות והיורש אם חוטא לפעמים מכסים אותו ואין מדקדקים אחריו, אבל מי שאינו אלא ממונה או אפוטרופוס מדקדקין אחריו בקלה שבקלות. ולמדנו שלא נמשח שאול אלא כממונה וכמחזיק במלכות כגזבר או כפקיד עד בא המלך אשר לו המלוכה מצד הירושה עיש״ב.

ושורש דברים אלו כבר נמצא במדרש **תנחומא** בפרשת וישב סי׳ ד׳ וז״ל זש״ה [תהלים ס״ו] לכו חזו מפעלות אלהים נורא עלילה על בני אדם. א״ר יהושע בן קרחה אף הנוראות שאתה מביא עלינו - בעלילה את מביאן. בא וראה כשברא הקב״ה את העולם מיום הראשון ברא מלאך המות. מנין א״ר ברכיה משום שנאמר וחושך על פני תהום, זה מלאך המות המחשיך פניהם של בריות. ואדם נברא בששי, ועלילה נתלה בו שהוא הביא

את המיתה לעולם שנאמר כי ביום אכלך ממנו מות תמות. מלה״ד למי שמבקש לגרש את אשתו, כשבקש לילך לביתו כתב גט, נכנס לביתו והגט בידו, מבקש עלילה ליתנו לה. אמר לה מזגי לי את הכוס שאשתה, מזגה לו. כיון שנטל הכוס מידה אמר לה הרי זה גיטך. אמרה לו מה פשעי, אמר לה צאי מביתי שמזגת לי כוס פשור, אמרה לו כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור שכתבת הגט והביאתו בידך. אף כך אמר אדם לפני הקב״ה רבש״ע עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפים שנה היתה תורה אצלך אמון שכך כתיב ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, ב׳ אלפים שנה, וכתיב בה זאת התורה אדם כי ימות באהל, אלולי שהתקנת מות לבריות היית כותב בה כך? אלא באת לתלות בי את העלילה הוי נורא עלילה על בני אדם ע״כ. ועוד האריך המדרש שכ״ה בחטא מי מריבה של משה רבינו וכן בירידת אבותינו למצרים ע״י מכירת יוסף עיש״ב, והארכנו במדרש זה לעיל בסי׳ קי״ג

ולפ״ז גם לגבי מלכות שאול ודוד - הסיבה האמיתית להסרת שאול מהמלכות היא משום שכך גזרה חכמתו יתברך מראש מקדם, וכפי שכתב הריקנאטי וגם שא״ר הנ״ל, שהיתה סיבה מאת ה׳ להקדים את מלכות שאול למלכות דוד, אע״פ שהמלכות האמיתית שייכת לדוד. ובעלילה כל שהיא הוסרה המלכות משאול וניתנה לדוד, למרות שאצל דוד חטא זה או חטאים אחרים לא היו מסירים המלכות ממנו, כיון שהוא היה ראוי למלכות מצד עצמו וכפי שכתבו המאירי ומהר״ל.

שאול טבעו ממוצע ודוד טבעו חם

האור החיים בפרשת ויחי [מ״ט ה׳] כתב: ותמצא שאמרו ז״ל שאול באחת ועלתה לו המלוכה ממנו ודוד בכמה ולא עלתה לו, והטעם הוא לצד כי שאול טבעו מזוג ודוד טבעו חם כאומרו והוא אדמוני, וה׳ דן את האדם כפי הרכבתו, כי מי שגובר בו יסוד האש עם היות שיתעצם בכל עוצם הזריזות בעבודת ה׳ לא ימלט מהשגיון, ובחלק מועט מהתעצמותו שיעשה אדם מזוג ירויח עצמו משגיאות עי״ש. וכן האריך בזה **הגר״א** בביאורו למשלי כ״ב ו׳ וז״ל י״ל דהענין הוא כן כי האדם א״א לו לשבור דרכו כלומר מזלו שנולד בו כמו שאמרו (בשבת דף קנ״ו א׳) האי מאן דבצדק יהיה גבר צדקן וכו׳, וכשנולד במזל רע אז על זה ניתנה הבחירה ביד האדם שיוכל לאחוז במזלו לאיזה דבר שירצה, להיות או צדיק או רשע או בינוני, וכמ״ש האי מאן דבמאדים יהיה שופך דמים, אר״א או מהולא או טבחא או לסטים. וזכר אלו הג׳ והוא לפי שמזלו מורה שיהיה שופך דמים, אך בבחירתו יוכל לבחור באלו הג׳, או מהולא, והוא צדיק שעושה ממצות עשה, או טבחא הוא בינוני, או לסטים והוא רשע שופך דמים כמשמעו. והנה בדוד נאמר והוא אדמוני והוא במאדים ולכך טעה עליו שמואל בעת ראה קלסתר פניו והוא העביר מדותיו בכל, ואף שאלו השתים לא העביר מ״מ לא עלתה לו לרעה, כמ״ש כל המעביר על מדותיו וכו׳, ודוד כבר הרבה צדק להעביר על מדותיו. משא״כ שאול שנאמר בן שנה שאול במלכו, ודרז״ל כבן שנה שלא טעם טעם חטא, והוא העביר מדתו הטוב לרע בדבר אחד ולכן אף באחד עלתה לו לרעה עכ״ד.

שאול חטא בפהרסיא והיה חילול ה׳, משא״כ דוד חטא בצינעה ולא היה חילול ה׳

המשך חכמה בהפטרת פרשת וילך ביאר כך: הענין, דלהעבירה צריך הצלחה, כי באמת חלול השם שבא מן העבירה קשה כפליים יותר מן העבירה וכו׳, ולכן אמרו שהחמירה התורה בגנב מגזלן, כי לא חס על כבוד קונו, ומפני בשר ודם היה ירא ומפני השם לא היה ירא, והוא מבזה כבוד השי״ת וכו׳. והנה העבירה עצמה עושה אותה במכוון להנאת העושה ולרצונו ולזדון לבו, לא כן חלול השם אשר אינו מכוון כלל אצל העושה, רק תלוי בפעולת הדבר אצל זולתו וכו׳. ויש שני אנשים עברו עבירה אחת, זה נתפייס עם קונו וזה לא נתפייס, כי זה עבר ולא ראו אנשים אשר פעל אצלם חלול השם, ומזה נסבה חלול השם. ולכן בעבירות דוד, עבירה דהסתה כן עבירה דבת שבע - לא היה חלול השם, כי מי ראה, ולכן הקפיד על יואב, וכמו שאמר ואשר עשה לי יואב, שהראה מכתבו, כי הוא גרם שיהיה חלול השם. לא כן עבירה דשאול שעבר על דברי הנביא בפרהסיא, היה קיקלון לנביא השם וכבוד השי״ת הוקל בעיני ההמון, וזה שדברנו כי לעבירה צריך הצלחה שלא יהא חלול השם, ועל זה אמרו גברא דמרא סייעיה עכ״ד.

הלימוד שאנו יכולים ללמוד מהדברים הנ״ל

ראשית, אנו למדים שחשבונות ה׳ רבים הם ולא מחשבותיו מחשבותינו, ואין אנו יכולים להשיג אפס קצהו של הבנה במהלכים של קב״ה בהנהגת העולם ועם ישראל בכלל, ובכל אדם ואדם בפרטי.

כמו כן אנו למדים שהעונש על העבירות אינו ׳מוחלט׳ אלא ׳משתנה׳ בין האנשים השונים, בין מזגם הטבעי, בין אופן וצורת העבירה, בין החילול ה׳ שהעבירה יצרה ועוד גורמים שונים שרק בוחן לבות וכליות יודע לחשב, ואין לנו לתהות ולומר עבירתו של זה גדולה משל זה וכדומה, וכפי שכבר כתב הרמב״ם בפ״ג מהלכות תשובה ה״ב: ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם, יש זכות שהיא כנגד כמה עונות שנאמר יען נמצא בו דבר טוב. ויש עון שהוא כנגד כמה זכיות שנאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה. ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העונות עי״ש. יזכנו ה׳ לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם.

קכ. ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת כי תבא תשפ"ג.

בירושלמי תענית פ"ב ה"א ובמדרש רבה בכמה מקומות איתא: א"ר אלעזר שלשה דברים מבטלין את הגזירה קשה ואלו הן תפלה וצדקה ותשובה ושלשתן בפסוק אחד [דברי הימים ב' ז' י"ד] וְיכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם וְיתפללו, זו תפלה. ויבקשו פני, זו צדקה כמה דאת אמר אני בצדק אחזה פניך. וְישובו מדרכיהם הרעים, זו תשובה. אם עשו כן מה כתיב תמן ואני אשמע השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם ע"כ. **ובמשנת רבי אליעזר** פרשה ט"ו עמ' 287 הובאו עוד מקורות לזה וז"ל שלשה דברים מבטלין את הגזירה; תפלה וצדקה ותשובה. ושלשתן בתורה, בנביאים ובכתובים. בתורה מנין, ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, זו תפלה. ובכל נפשך, זו תשובה. ובכל מאדך, זו צדקה. בנביאים מנין, כי יצא עמך למלחמה על אויביו בדרך וכו' והתפללו, זו תפלה. והודו את שמך, זו צדקה. ומחטאתם ישובון, זו תשובה. בכתובים מנין, ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו, זו תפלה. ויבקשו פני, זו צדקה. וישבו מדרכיהם, זו תשובה ע"כ. חזינן שכל פסוק כולל בתוכו את ג' הדברים יחד. ונראה שרק צירוף כולם מבטל את הגזירה.

מאידך בבבלי בר"ה ט"ז ע"ב איתא: ואמר רבי יצחק ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם אלו הן צדקה צעקה שינוי השם ושינוי מעשה. צדקה דכתיב וצדקה תציל ממות. צעקה דכתיב ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם. שינוי השם דכתיב שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה וכתיב וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן. שינוי מעשה דכתיב וירא האלהים את מעשיהם וכתיב וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה ע"כ. הרי שהביאו פסוק נפרד לכל דבר, ונראה שכל אחד בפני עצמו מקרע גזר דינו של האדם ודלא כירושלמי. וכבר עמדו בזה המפרשים;

האם 'כולם יחד' מעבירין את רוע הגזירה או סגי ב'אחד מהם'

בספר ערוגת הבושם ח"ב עמ' 120 הביא את דברי הירושלמי הנ"ל וכתב: הא דאמר תפילה וצדקה ותשובה מבטלות את הגזירה - לא עד שיעשה שלשתן, אלא אפילו אחת מהן. וכן הא דא"ר יצחק בפ"ק דר"ה ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם וכו'. תדע דאכל חד וחד מינייהו מייתי קרא, ובכל חד וחד ליכא אלא חד. א"כ פירוש הפסוק ויכנעו עמי וכו' 'או' יבקשו פני 'או' ישובו מדרכיהם. ונראה שהדבר תלוי בעבירות. יש עבירה קלה שדי באחת מהן ויש עבירה חמורה ממנה שאין די באחת מהן ויש שאין דיי [אולי צריך להוסיף 'אלא'] בשלשתן ע"כ. <u>והנה</u> דבריו הראשונים שפירוש הפסוק 'או' - אינם נראים בפשט הדברים, ובפרט למה שהבאנו מהמשנת ר' אליעזר שהביאו עוד פסוקים ומהם ואהבת וכו', ששם ודאי שא"א לומר בכל לבבך 'או' בכל נפשך 'או' בכל מאדך,

אלא כולהו איתנהו. **אולם** דבריו האחרונים ניתנים להאמר ליישב בין הבבלי לירושלמי, שהבבלי דיבר בעבירות שמספיק אחד מהם, והירושלמי דיבר בעבירות שצריך את שלשתן.

ובספר יפה מראה על הירושלמי [וכן בספרו יפה תואר על הב״ר] האריך בזה מדנפשיה, וכתב שודאי אם הגזירה היא מחמת עבירות שעשה - צריך את שלשתם, כדמייתי קרא דמסיים ביה ׳ואסלח לחטאתם׳, ומיירי בעושה את כל ג׳ הדברים. אולם פעמים שיש גזירה שאינה מחמת עבירות, ובזה סגי באחד מהדברים, ועל זה מיירי הבבלי. וכגון שלא נגזרה גזירה על חטא אלא יסורין של אהבה, או שנגזר על הכלל ונמצא הצדיק בתוך האומה או המדינה אשר נגזר עליה, ולולי תפלתו או צדקתו היה לוקה עמהם בלי עון, וכנודע בענין צדיק ורע לו. אי נמי שאפילו לרשעים יאריך ה׳ אפו להם כשיתפללו לו, או יעשו צדקה אעפ״י שלא יתנו לב לשוב מיד, וכמ״ש ז״ל גדולה לגימא. וכן ענין נבוכדנצר שחטאיו בצדקה פרק עי״ש.

האם הם ׳מכפרים׳ לגמרי או שרק ׳מבטלים׳ את הגזירה

עוד הקשה בספר **ערוגת הבושם** שם שמדברי הגמ׳ בר״ה ט״ז הנ״ל מבואר שתשובה או תפלה או צדקה מבטלין את הגזירה. אולם ביומא פ״ו ע״א ר׳ ישמעאל אמר ד׳ חילוקי כפרה שכוללים יסורין ומיתה, ואיך מסתדר עם הגמ׳ הנ״ל שמספיק תשובה או תפלה או וצדקה. וכתב שי״ל דתפלה וצדקה ותשובה ׳מבטלות גזירה׳ אבל לא ׳כפרת עונות׳ להיות כאילו לא חטא, שלזה צריך ד׳ חילוקי כפרה. והפייט שעשה ׳סדר תפילה וצדקה ותשובה ׳לכפרתו׳ - עשה מב״ר שמביא פסוק הנאמר בדברי הימים שכתוב אחר שלשתן ׳ואסלח לחטאתם׳ עכ״ד. ומבואר מדבריו שלדעת הירושלמי והב״ר, תשובה תפלה וצדקה ׳מכפרים׳ ולא רק ׳מבטלים גזירה׳.

אולם יתכן שאין מחלוקת בין התלמודים, וזה עפ״י מה שהביא ספר **חרדים** במצות התשובה פ״ג אהא דתנן באבות תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות, וז״ל הקשה **הרב רבינו מאיר מטוליטולא** ז״ל דהא תניא ד׳ חלוקי כפרה עבר על עשה ועשה תשובה מיד מוחלים לו עבר על לא תעשה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר עבר על כריתות ומיתות ב״ד תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין ובעון חילול ה׳ שלשתן תולין ומיתה ממרקת הרי ע״כ יסורין אפילו עם תשובה. ותירץ דהתם בשב מיראה דזדונות נעשו לו כשגגות והכא בשב מאהבה דעונות נעשו לו כזכיות עי״ש. וכעי״ז כתב בפירוש **יפה תאר** על ב״ר פכ״ב סי׳ י״ב וז״ל שלא כל בעלי תשובה שוין, כי יש מהם שמדרגתם גדולה שהם גדולים מצדיקים גמורים, ולא דיין שעונם מתכפר אלא שזדונות נעשים להם כזכיות ומשיגים כבוד גדול וכו׳, וידוע שזה כאשר תהיה התשובה מאהבה באותו פרק ובאותו מקום כו׳. ויש מין בעלי תשובה שלא תספיק תשובתם אלא למחול חטאם בשלימות, אבל לא להוסיף להם מעלה, וטוב מהם צדיק גמור. ויש מין בעלי תשובה שלא תספוק תשובתם אפי׳ למחול חטאם, רק להצילו מדין עולם הבא ומהמיתה והכרת, וזה כשיוכח במכאוב ויסורין ממרקים, וזו מדרגת מי שהזדונות נעשות לו כשגגות, שלא יענש על פשעו לגמרי כמו שהיה דינו מתחלה. ויש מין בעלי תשובה שלא תספיק תשובתם

אפי' להקל ענשם אלא להאריך אפו שלא יפרע מיד, אלא על דרך וביום פקדי ופקדתי. ואל תשיבני ממ"ש בפ' יוה"כ שמעת ד' חלוקי כפרה כו', ולא חלקו בדברינו, כי שם החילוקים כפי חילוף העבירות עצמן, עם היות התשובה שלימה בכולן, אמנם דברינו במין אחד מהעבירות כפי חילוף מיני התשובה והחילוקים הנזכרים מבוארים בנפשם ובדברי רז"ל עכ"ד. ולפ"ז הא דאיתא בפסוק 'ואסלח לכם' - היינו בעושים תשובה מאהבה שבזה לא צריך יסורים ומיתה, אבל בעושים מיראה צריך גם יסורים ומיתה.

קכא. מעלת בעלי תשובה לעומת צדיקים גמורים

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת נצבים וילך תשפ"ג.

בגמ' בברכות ל"ד ע"ב איתא: אמר רבי חייא בר אבא אמר **רבי יוחנן** כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך. ופליגא **דרבי אבהו** דאמר רבי אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב. ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה ונתרחק ממנו השתא ע"כ.

מדרשי חז"ל והראשונים שנקטו שצדיקים עדיפים מבעלי תשובה

ובפסיקתא רבתי פיסקא מ"ה איתא: אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עון אמר **רבי שמעון בן לקיש** למה הדבר דומה, למי ששתתה מים המרים ונמצאת טהורה, התחיל אמר לו אחד אשרי אמא שלא צריכה לשתותם כל עיקר, כך דוד אמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, אמר לו הקב"ה אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עון עי"ש. ומבואר דנקיט כסברת ר' יוחנן שצדיק מעיקרו עדיף. **ובקהלת רבה** פ"א על פסוק ח' סוף אות ו' איתא: **א"ר שמעון בן חלפתא** כל טובות וברכות ונחמות שראו הנביאים בעולם הזה לבעלי תשובה ראו אבל מי שלא טעם חטא מימיו עין לא ראתה ע"כ. וזה כדעת ר' יוחנן הנ"ל, ולא הובאה שם דעתו של ר' אבהו. **ובמכילתא** משפטים פרשה י"ח [וכעי"ז באדר"נ, והביאו רש"י בישעיה מ"ד] זה יאמר לה' אני - ואל יתערב בי חטא. וזה יקרא בשם יעקב - אלו גרי הצדק. וזה יכתוב ידו לה' - אלו בעלי תשובה. ובשם ישראל יכנה - אלו יראי שמים ע"כ. וכתב **הר"י בר' יקר** בפירוש התפלות והברכות עמ' נ"א [וממנו הוא **באבודרהם** בביאור ברכת על הצדיקים] ולא יתערב בי חטא. פירוש אלו הצדיקים שהם גדולים מכולם שלא חטאו מעולם ולא נצטרכו להיות בעלי תשובה ולקרותם חסידים. ובאיוב נמי איש תם וישר וירא אלהים לפי שהיה עובד את השם מיראה. וזה יקרא בשם יעקב אלו גרי הצדק. וזה יכתוב ידו לה' אלו בעלי תשובה. פי' אלו חסידים שיש בהם קצת יראה על העבירות שעשו, וכן אמר דוד שמרה נפשי כי חסיד אני, כלומר כי בעל תשובה אני, שלא היה רשאי לקרות עצמו חסיד. ובשם ישראל יכנה אלו יראי שמים ע"כ. ומבואר דנקטי שצדיקים גדולי מבעלי תשובה [שהם נקראים חסידים] וכדעת ר' יוחנן ור"ש בן מנסיא. ור' **אברהם בר' חייא הנשיא** בספרו הגיון הנפש דף ט' ע"ב כתב בתוך הדברים וז"ל הצדיק הגמור ובעל תשובה הנצחת - כל אחד מהם משובח וזכאי, אלא שזכות הצדיק הגמור אשר לא חטא גדולה ומשובחת כי זה הוא זכאי מכל פנים והשני זכאי אחר סליחת העון עי"ש. הרי שגם הוא נקט כדעת ר' יוחנן. ור' **יונה** בפירוש לאבות פ"ג מט"ז על המילים 'והפינקס פתוחה' כתב בשם **המדרש**[א] שהחוטא ועשה תשובה אינו כמי שלא עשאו אלא עשאו

א. עי' בירושלמי יומא פ"ח ה"ז: וחטאתי נגדי תמיד שלא יהו בעיניו כאילו לא עשאן אלא כשעשאן ונמחל לו.

ונמחל, שגדול מי שאינו עושה ממי שעושה ומוחלין לו ע״כ. וכן **הרשב״ץ** במגן אבות שם כתב כן וז״ל שאע״פ שהאדם אחר שחטא נתחרט ושב בתשובה אינו דומה למי שלא חטא כלל, וכן אמרו בפרק הכונס חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אעפ״י שהוא משלם - רשע הוא[ב], ויותר טוב הוא מי שלא חטא, ולזה אמר דוד ע״ה אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, אבל יותר טוב הוא מי שלא חטא, וזהו שאמר אחרי כן אשרי אדם לא יחשוב ה׳ לו עון ואין ברוחו רמיה [וכפי הפסיקתא רבתי שהבאנו לעיל]. והקדים בעל תשובה לצדיק שלא חטא כי זהו רוב העולם ומועטים הם מי שלא חטאו. ואעפ״י שאמרו חז״ל בפרק אין עומדין ובפרק חלק מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד - כבר אמרו שם שאין זה דברי הכל עי״ש. ומבואר דס״ל לעיקר שמי שלא חטא עדיף טפי ממי שעשה תשובה, ונדחקו בדעת ר׳ אבהו או שנקטוהו בדעת יחיד. **והמאירי** בסנהדרין צ״ט כתב וז״ל כל שעשה תשובה עונותיו מתכפרין ונוחל העולם הבא אעפ״י שיש צדדין שבעולם הבא אינו נקי מן העונש כל כך והוא שאמרו כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה וכו׳ ע״כ, הרי שנקט כדעת ר׳ יוחנן הנ״ל ודלא כר׳ אבהו. ובחיבור התשובה עמ׳ 43 כתב שדעת ר׳ אבהו היא דעת יחיד עי״ש.

מדרשי חז״ל והראשונים שנקטו שבעלי תשובה עדיפים מצדיקים

במסכת <u>גן עדן</u> סוף פרק א׳ איתא שיש ז׳ כתות צדיקים בגן עדן, והכת החמישית היא של בעלי תשובה, שהבעלי תשובה עומדים במקום שאין הצדיקים יכולים לעמוד עי״ש, וכדעת ר׳ אבהו. וכ״פ <u>הרמב״ם</u> בפ״ז מהלכות תשובה ה״ד וז״ל ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם. ולא עוד אלא ששכרו הרבה שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו. אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו, כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם ע״כ. וכ״כ <u>היד רמה</u> בסנהדרין צ״ט ע״א עי״ש, ושם הביא רק את המימרא של ר׳ אבהו, ונראה שנוקט כמותו. וכ״כ בספר <u>מלמד התלמידים</u> בפרשת דברים שכך באה ׳הקבלה האמיתית׳ לפי שהשב מכריח טבעו ונלחם ביצרו לכבוד יוצרו עי״ש.

ביאורי הראשונים במעלת בעלי תשובה יותר מצדיקים

מעלתם משום שכובשים את יצרם יותר מהצדיקים

לעיל הבאנו את דברי **הרמב״ם** ועוד ראשונים שכתבו שהטעם שבעלי תשובה עומדים במקום גבוה יותר מהצדיקים זה משום שהם טעמו טעם החטא ופירשו ממנו וכבשו יצרם יותר מהצדיקים הגמורים עי״ש.

ב. ראיה זו צ״ע, דשם מיירי לגזול ׳מראש׳ ע״ד לשלם, וזה ודאי אסור ונקרא רשע.

מעלתם משום שהם פורשים מן המותר להם

ר' יונה בשע"ת שם כתב: ומה שאמרו אין צדיקים גמורים עומדין במקום שבעלי תשובה עומדין - ר"ל שבעלי תשובה יש להם להפרש מן המותר בענין שחטא בו, כמו אם עבר על העריות - אפילו באשתו יש לו להתנהג עמה במדת הפרישות. בדבר שחטא בו יפרוש ואפילו מן המותר, יותר ממה שהצדיקים גמורים צריכין לעשות ע"כ. וכ"כ **המאירי** בחיבור התשובה מאמר א' פרק ב' עמ' 43 בתוך דבריו וז"ל וע"ז כיון לדעתי שאמר מקום שבעלי תשובה עומדים וכו' ואם הוא דעת יחיד, כי לדאגת מה שקדמם וליראתם פן ישלוט היצר עליהם לרצונם יזבחוהו עד אשר ימעיטו ההשתמש בו גם בהכרחיות מה שלא ימעיטו בו אשר לא נלכדו ברשתו עי"ש עוד.

מעלתם בעבירות שאין בהם כרת ומשום שהם נכנעים יותר

החובות הלבבות בשער התשובה פ"ח [והביאו ספר הבתים שערי תשובה פ"ד אות ז'] כתב שבמצות ל"ת שאין בהם כרת - כשעשה תשובה עליו נאמר שגדול יותר מהצדיק הגמור משום שהצדיק אינו נכנע באותה הכנעה של החוזר בתשובה ואינו בטוח מפני הגאוה וההתפארות במעשהו, משא"כ בעבירה חמורה שיש בה כרת או שבועת שקר שצריך תשובה ויוה"כ ויסורים - אין הכפרה נשלמת עד שיקבל הייסורים ובזה מעלת הצדיק שלא חטא כלל גדולה יותר עי"ש. ולדבריו, לאחר שבעל התשובה נפטר וקיבל את הייסורים בעוה"ז - בעוה"ב מעלתו גדולה יותר משל צדיק גמור.

מעלתם כשעושים תשובה 'מיד' לאחר החטא כשעדיין יצרו תוקפו

הרוקח בספרו יורה חטאים [מהדורת זכרון אהרן] בתחלתו כתב שהמעולה שבתשובה היא אותה שנעשית תכף למשובה והיא מקובלת לפני הקב"ה מיד וע"ז אמרו במקום שבעלי תשובה עומדין וכו' לפי שיצה"ר מתגרה יותר בגדול כדי להכשילו בעבירות וכשנזדמן לו עבירה ועבר עליה ונתחרט מיד ועשה תשובה מוחלין לו לו מיד, וזאת היא התשובה המעולה על כל ז' מעלות למי שלא נתעכב בחטאו עי"ש. ולדבריו לא מיירי כלל ברשע מתחלתו דהא הוא אינו שב מיד, ואף לא בצדיק שחטא ושב אם לא שב מיד, אלא באדם שנכשל בעבירה ושב מיד בעוד לבו חם בקרבו בתאות העבירה. <u>**וכדברים**</u> אלו כתב **בספר הישר לר' זרחיה היוני** [המיוחס בטעות לר"ת, והביאו בקצרה הגר"א בביאורו לשו"ע סי' נ"ג ס"ה בשם ר"ת] שער י' בביאורו השלישי [שכתב עליו שהוא הנכון] דמיירי שהיו בתחלה ישרים ושגו או נזדמנה להם עברה וגבר עליהם היצר ואח"כ שבו לקדמותם וליושרם ונכפלה צדקתם ועבודתם בעבור החטא אשר עשו וכו' ועל אלה יש לומר במקום בעלי תשובה וכו' ובהמשך כתב דמיירי שעשו תשובה תכף בהעשות העברה עי"ש. **והרדב"ז** בתשובה ח"ב סי' תתל"ב העתיק בסתמא מלה במלה את דברי ספר הישר הנ"ל [אלא שלא הזכיר שיעשה תשובה מיד בהעשות העבירה] עי"ש, וכ"כ עוד בספרו מצודת דוד מצוה צ"ה [יוה"כ] וסיים: ודע זה לפי שנבוכו הרבה בנ"א בפירוש זה המאמר עי"ש.

מיירי בבעל תשובה שטבעו רע ביחס לצדיק שטבעו טוב

ספר הבתים בשערי תשובה שער ד׳ אות ז׳ כתב וז״ל כי החוטא אשר בטבעו בעל תכונות רעות ומוכן לקצת עבירות - כאשר יתגבר על טבעו וכבש את יצרו ושב בתשובה הוא שמעלתו גדולה ממעלת הצדיק שהוא בטבעו ישר המעשים והמדות וכל ימיו התנהג ביושר בטוב טבעו והלך בדרכי הטובים כל ימיו, אבל אם הצדיק ובעל תשובה שוין בטבע מוכן לקצת עבירות, והצדיק מנעוריו נמשך אחר שכלו והגבירו על מזגו ולא חטא כלל, הנה מעלת זה יותר גדולה ממעלת בעל תשובה אשר עבר עבירות ואחר כן גבר שכלו, כי הצדיק הגמור בזה לא נכשל בעבירה שנתאוה לה ולא נצטרך לתשובה, ועל זה הצדיק אמרו עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו, שמעלת אלו קרובה למעלת המלאכים עי״ש [וכ״כ עוד בספרו על המצות מצוה ע״א עי״ש]. וע״ע בספר עקידת יצחק פרשת נצבים שער ק׳ מש״כ בכעין זה. וכ״כ מדנפשיה המבי״ט בספרו **בית אלוהים** שער התשובה פרק ד׳ שבצדיק שמטבעו מוכן לחטוא לפי מזגו ותכונותיו ואעפ״כ לא חטא לא נחלקו שגדול הוא מכולם, ורק בצדיק שמטבעו אין לו מזג רע וחשק לחטוא אלא לעשות רצון בוראו נחלקו ר׳ יוחנן ור׳ אבהו עי״ש.

בעלי תשובה עומדים אצל הקב״ה כדי שלא יתביישו אבל השכר של הצדיקים גדול יותר

בפירוש התפילות לר״י **ב״ר יקר** בהשלמות עמ׳ 11 כתב: ואע״ג דאמרינן תמן ופליגי דאמר אין צדיקים גמורים עומדין במקום שבעלי תשובה עומדין - אינו ר״ל שיאהב הקב״ה בעלי תשובה יותר מצדיקים גמורים, אלא ר״ל מודה אני כי הנאתן מזיו שכינה וכבודן של צדיקים גדול, אבל הקב״ה נותן בעלי תשובה אצלו בקרוב לו יותר מן הצדיקים, אבל אין הנאתן כל כך גדולה אצלו ונותן לו פת פרוסה וחתיכת בשר והשרים אוכלים למטה ממנו יותר ויותר. למה מקרבן הקב״ה אצלו, לפי שאם יושיבם בין הצדיקים או למטה מהם יתביישו ויאמרו הצדיקים מה לזה העומד אצלו והוא אינו יודע תורה ועשה כך וכך. והיינו דכתיב ה׳ אוהב צדיקים ה׳ שומר את גרים. והיינו כמו בעלי תשובה ששומרם אצלו שלא ידחפוהו ויבישוהו עי״ש.

לבעלי תשובה מותר ׳לעמוד׳ דהיינו ׳להתייחד׳ עם מי שהצדיקים אסורים ׳לעמוד׳

בספר עקידת יצחק שער צ״ז כתב: וכבר ראיתי לבעל מקדש מעט ובדרשות הרב ן׳ שועיב ז״ל שכתב בשם הרב רבינו יונה זצ״ל [ולא נמצא לפנינו במקומות שציין] שזהו טעם אומרם ז״ל במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד, וזה כי הבעלי תשובה לא יקנו זה התואר על דרך האמת כי אם בהמצאם במקומות המסוכנים ההם והוא ההתיחד עם האשה האסורה במקום ובפרק המוכן לחטוא בה כמנהג ושם יכבשו את יצרם. והנה הצדיקים הגמורים אינן רשאין להעמיד עצמן במקומות ההם המסוכנין אבל חייבו להתרחק מאד מבא בנסיונם וכן בכל כדומה לזה ע״כ. ופירוש זה כתבו **הכלי**

יקר בפרשת חוקת [פי״ט פסוק כ״א] בשם יש אומרים, ונראה שמסכים לזה עי״ש. וכ״כ מדנפשיה בספר **בן יהוידע** בברכות ל״ד ע״ב בפירושו השני עי״ש. וכ״כ עוד אחרונים.

אולם ספר חסידים סי׳ קס״ז כתב: אל יאמר הרי אמר רב יהודה באותה אשה באותו מקום באותו פרק - אקיים זה, כי שמא האשה תחפוץ להזדקק ויהיה לו חטא ולא אמרו שיביא אדם עצמו לידי עון ע״כ. וכן מתבאר מדברי הרמב״ם בפ״ב מהלכות תשובה ה״א שכתב: אי זו היא תשובה גמורה, זה ׳שבא לידו׳ דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח, כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן ׳נתייחד עמה׳ וכו׳ עי״ש. הרי שמיירי אם קרה כן ולא שיעשה כן לכתחלה. וכ״כ כמה אחרונים שאין לבעל תשובה להתייחד עם מי שעשה עמה העבירה, וכן עיקר.

מעלתם בעושים תשובה מאהבה

הלקט יושר בעמ׳ 136 כתב שתשובה מאהבה היא עיקר בעלי תשובה, ועונותיו נחשבים לו כזכיות, ועומד אפילו במקום שצדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד שם עי״ש. וכעי״ז כתב **השל״ה** דלא פליגי אלא ר׳ אבהו מיירי בתשובה מאהבה ור׳ יוחנן בתשובה מיראה.

מיירי בבעלי תשובה ׳גמורים׳

בספר מגיד מישרים פרשת ויקהל כתב: ולא תקשי לך איך מאן דחב אפשר למיהוי ליה סליקו על מאן דלא חב. רזא דא כבר אמרית לך זימנא אוחרא, דאית צדיקייא, ואית צדיקייא. אע״ג דקרי לון גמורים לאו גמורים לגמרי כגון ר׳ שזקף עשר אצבעותיו וכו׳ דהנך מסתלקי בצדיק חי עלמין עד לובן דכתר עליון, אבל הנך צדיקים גמורים דלא אדביקו להו האי לא סלקי אלא בצבאות. ועל הני הוא דסלקי לבעלי תשובה. ומיהו אית בעלי תשובה, ואית בעלי תשובה, דמאן דתב תיובתא שלימתא ומית מגו תיובתיה, כגון ר״א בן דורדייא וכו׳ אשתכח לגמרי דיתבי לעילא מבעלי תשובה שאינה גמורה לגמרי, דבעלי תשובה לגמרי ולאו לגמרי לא יתבי לעילא, ובעלי תשובה לגמרי יתבי לעילא, ובהאי הוא דאמרו חכמים במקום שבעלי תשובה עומדים וכו׳ אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד עי״ש.

מיירי ב׳חשבו׳ לעבור עבירה ולא עברו ׳בפועל׳

המהרש״א בברכות ל״ד כתב שהמחלוקת היא באחד שחשב לעבור עבירה ולא עשאה שבזה לר׳ יוחנן צדיק גמור עדיף ממנו, ולר׳ אבהו הוא עדיף מצדיק גמור, אבל בעושה עבירה ודאי שהצדיק גמור עדיף עי״ש.

העולה מהדברים

הרי לנו שנחלקו חז״ל וגם המפרשים ראשונים ואחרונים האם מעלת הבעל תשובה גדולה

או מעלת הצדיק גמור. ויש להמליץ על מחלוקת זו את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ב: ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם, יש זכות שהיא כנגד כמה עונות שנאמר יען נמצא בו דבר טוב, ויש עון שהוא כנגד כמה זכיות שנאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה, ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העונות עי"ש.

קכב. הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת נח תשפ"ד.

ידועה מימרת ר' חנינא [ברכות ל"ג ע"ב ועוד]: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה. **ובב"ר** פרשה פ"ד סי' י"ח איתא: רבי יהושע בן בייתוס בשם ר' יהודה בר סימון כתיב למה תתענו ה' מדרכיך, כשרצית נתת בלבם לאהוב וכשרצית נתת בלבם לשנוא ע"כ. ופירש **היפה תואר** שם: דקשיא ליה מאי למה תתענו כו', והלא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, כ"ש דחלילה לאל מרשע שיתן מכשול לפני עור. לכך אמר דבהכי מיתוקם קרא **שה' מטה לב האדם קצת**, ולעולם הבחירה בידו, כענין אחי יוסף שה' נתן בלבם לשנאתו, וזו היתה סיבה שמכרוהו, אעפ"י שלא היו מוכרחים עליה, ושוב נתן בלבם לאהבו שמיד נתחרטו כדלעיל עי"ש.

ודנו המפרשים בכמה ענינים הנוגעים למימרא זו;

האם מועילה תפלת האדם על עצמו שלא יכשל בעבירה או שיצליח בעבודת ה'

המפרשים עמדו בכמה לשונות בתפלה שאנו מבקשים סיוע מהקב"ה שלא נכשל בעבירה או שנצליח בתורה ויראה, האין זה סותר את המימרא הנ"ל שיראת שמים היא בידי האדם?

הר"י ב"ר יקר בפירוש התפלות והברכות בברכת השיבנו בתפלת י"ח כתב: והחזירנו **בתשובה שלמה** - על שם השיבנו ה' אליך ונשובה. אם התחלנו לחזור - סייע לנו שתהיה תשובה שלמה, והיינו בא לטהר מסייעין אותו, והיינו דכתוב אם תשוב ואשיבך לפני תעמוד. אבל קודם שיתחיל לשוב לא תועיל התפלה, דאמרינן הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ע"כ. וכ"כ **האבודרהם** שם בקצרה [כדרכו ע"פ דברי הר"י ב"ר יקר]. **וכ"כ** <u>עוד</u> הר"י ב"ר יקר בפירוש קדושא דסידרא גבי **וישים בלבנו אהבתו ויראתו**, וז"ל אע"פ שביד האדם הוא יראת שמים וזהו צדיק ורשע - מ"מ בא ליטהר מסייעין אותו, ולכך אומר: אני אוהב שמך ורוצה אני לעבדך וכיון שבלבי כך לעבדך בלבב שלם. וכן כתבנו והארכנו בשמנה עשרה ברכות בברכת השיבנו ולכך אומר שם והחזירנו בתשובה שלמה שלפניך, סייענו שתהא תשובתנו שלמה בלב שלם ע"כ. וכ"כ גם האבודרהם שם [עפ"י הנ"ל] שמבקש מאת השם לסייעו כיון שהתחיל ליראה אותו על דרך מה שאמרו רבותינו בא ליטהר מסייעין אותו עי"ש. וכדבריהם כתב **האלשיך** בכמה דוכתי, ונעתיק דבריו בפרשת תרומה, שהביא את דברי חז"ל ביומא ל"ח ע"ב בא ליטהר מסייעין אותו וכתב: כי טרם יתחיל האדם להיטיב אין מסייעין אותו מן השמים. אמנם אחר החילו, ממשיכים אותו ומקרבים אותו אל הכושר והקדושה עי"ש.

והאבודרהם בפירוש ברכות השחר כתב: **שתרגילני בתורתך** - על שם ואשמרה תורתך תמיד לעולם ועד. ואעפ"י שהטוב והרע מסורין ביד האדם - הוא מתפלל לשם לסייעו לעשות טוב ולהתרחק מן הרע ע"כ. וכ"כ עוד בפירוש תפלת י"ח גבי **נצור לשוני מרע** עי"ש. ולא הזכיר את הענין שהאדם 'התחיל', אולם נראה שכך כונתו עפ"י המקומות האחרים שכתב כן.

וכ"כ הרשב"ץ בספרו מגן אבות ח"ג פ"ד וז"ל ולפי שצריך סיוע אלוהי אנו מתפללין בכל יום הצילני מיצר הרע ואל ישלוט בי, וכוף את יצרי להשתעבד לך. ואפילו החסידים שבטל מהם זה הכח לגמרי היו מתפללים כן משום ואל תאמן בעצמך עד יום מותך ע"כ.

וכ"כ המהרש"א בכמה דוכתי בביאור דברי חז"ל בתלמוד; בשבת קנ"ו ע"ב: אימיה דרבי נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי בריך גנבא הוה. לא שבקתיה גלויי רישיה. אמרה ליה כסי רישיך כי היכי דתיהוו עלך אימתא דשמיא 'ובעי רחמי'. וכתב המהרש"א: **ובעי רחמי שלא ישלוט בך יצה"ר** כפירש"י. גם שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים מ"מ יבקש אדם רחמים על כך, ובדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו ומן השמים מסייעין אותו ע"כ. ובמו"ק כ"ח ע"א אמר **רבא שביקש מהשמים ענותנותיה דרבה בר רב הונא** ולא יהבו ליה. והקשה המהרש"א שהרי ענוה היא ממדות הטובות כדאמרינן פ"ק דע"ז יראת חטא מביא לידי ענוה והוא מביאו לידי חסידות, ואמרינן פרק כל היד דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים וי"ל ע"י אפושי רחמי שמיא בקש לעוזרו לבא לידי ענוה כדאמרינן הבא לטהר מסייעין לו ע"כ. ובקידושין ל' ע"ב גבי **היצה"ר שאלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול** לו, כתב מהרש"א: דאע"ג דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים מ"מ הבא ליטהר מסייעין אותו עי"ש. ובקידושין פ"א ע"ב גבי רבי חייא בר אשי דהוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה הוה אמר **הרחמן יצילנו מיצר הרע**, כתב מהרש"א: הגם שאחז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים מ"מ הבא ליטהר מסייעין לו עי"ש.

אמנם בספר <u>מגיד מישרים</u> פרשת וישלח הקשה איך התפלל דוד לב טהור ברא לי אלוהים וכו' והא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים וכו', וכתב לפרש ע"ד הקבלה דה"ק ל"ב נתיבות חכמה תשפיע למדת המלכות עיש"ב. ומבואר דס"ל שלא מועילה תפלת האדם ליראת שמים. וכ"כ בהגהות <u>עטרת זקנים</u> על השו"ע בסי' מ"ו סק"ג שיש לומר ותשמרני מלבא לידי חטא, ולא לימא ואל תביאני. וגם אין לומר וכוף את יצרי להשתעבד לך, כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, (אדוני אבי זקיני) ע"כ. וכ"כ בסידור ר' שבתי סופר בברכה זו שכ"כ בסידור <u>מהרש"ל</u> וז"ל שמעתי שאין לאמרו כי ארז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ע"כ.

אולם הרש"ס שם כתב על דברי מהרש"ל: אולי נעלם מעיני הגאון או נשכח ממנו נוסח הגמרא [בברכות ס' ע"ב שמופיע שם משפט זה]. גם על הטעם ששמע שאין לאמרו יש להפליא על הגאון, שהיה לו להפיג טעמו מן הגמרא, שאע"פ שהבחירה ביד האדם מ"מ הוא צריך לעזרת הש"י להצילו מיצה"ר כמו שדרשו ז"ל בסוכה נ"ב ע"ב ובפ"ק דקידושין דף ל' ע"ב וכו' ואלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו עי"ש. וכן **היעב"ץ**

במו"ק בסי' מ"ו האריך לתמוה על דברי העט"ז וכתב שדבריו בטלים ומבוטלים, והביא את הגמ' בסוכה נ"ב הנ"ל, והוסיף שלא אמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים אלא לאפוקי גזרה מוחלטת, שאינו גוזר עליו יראת שמים בלי התעוררות, אבל ודאי אם מתעורר האדם בתפלה - מסייעין אותו, ואי אפשר להנצל מן החטא בלי סיוע מן השמים, וכבר התפלל המשורר החסיד ע"ז גם מזדים חשוך עבדך וגו' עיש"ב [וע"ע במחב"ר בסי' מ"ו אות ו' מש"כ ע"ד היעב"ץ הנ"ל].

ובפירוש מעדני יו"ט על הרא"ש בברכות פ"ט סי' כ"ג אות ב' כתב: ואל תביאני לא לידי חטא כו'. שכן אתה מוצא ברשעים שהקב"ה מחזיק את לבם להרשיע ונועל בפניהם דרכי התשובה על זה יתפלל כל אדם שלא יבא לידי מדה זו שהקב"ה יחזיק לבו ויביאהו לידי חטא וכו' כן נ"ל. ועוד נמצא בלשון הזה במקרא אל תט לבי לדבר רע [תהלים קמ"א] ופירש הרד"ק לענין סיוע שכשלא יסייעו הרי הוא כאילו הטה. ובספר האמונות לר' סעדיה גאון ראיתי שפי' במאמר הרביעי שמתפלל על כפרת העונות וע"י כן שב לבוראו ולא יטה עוד לדבר רע שאם לא יכפר עון יתיאש וילך בשרירות לבו ע"כ.

וגם לגבי הפסוק שהביא המגיד מישרים, לב טהור וכו' - מפורש **בספר חסידים** אות ק"ס שלא כדבריו, וז"ל: אם באת לידי נסיון והתאפקת לחטוא אל תחזיק טובה לך לומר עמדתי בנסיון, שמא באו אבותיך לאותה מדה וכשלא חטאו בקשו מהקב"ה כשיבואו בניו באותה מדה שיתאפקו בהם מחטוא וכו'. ותברך להקב"ה שהחזיקך על יצרך שנתן לך לב לנצח את יצרך הרע שנאמר (דהי"ב ל"ב ל"א) כי עזבו האלהים לנסותו עזבו מכלל שבידו הכל. לכך בקש דוד מלפניו שנאמר יחד לבבי ליראה שמך וכתיב ורוח נכון חדש בקרבי ע"כ. וכתב בספר **יעלזו חסידים** [לבעל הפלא יועץ] שם: ואף שאמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ואין לפניו משוא פנים - מ"מ לפי רוב המעשה ולמוד התורה רוח קדושה שורה עליו. וכן לפי מה ששופך נפשו ומבקש רחמים על חפצי שמים מסייעין אותו מן השמים, ואין הקב"ה מביא תקלה על ידו, ורגלי חסידיו ישמור. וכתיב צופה רשע לצדיק, ה' לא יעזבנו בידו ע"כ.

וכ"כ החזו"א בקטע שנדפס בסוף חלק או"ח שהמקום ב"ה אינו נותן בלבם את הקירוב, דא"כ לא יתייחס הדבר לברואיו. אמנם אם יש מתפלל לפניו יתברך על הקירוב ותפלתו נשמעת, מתיחס הקירוב שעושה הקב"ה - לברואיו, כיון שנעשה ע"י תפלת נברא. והיינו דאמרו בע"ז ה' ע"א היה להם לומר אתה תן, ור"ל שעי"ז היה אפשר לו לקב"ה לעשות הקירוב כיון שהוא ע"פ תפלתם עי"ש.

האם מועילה תפלת האדם על 'אחרים' למניעת עבירה או להצלחה במצוות

בגמ' בסוטה ל"ד ע"ד מבואר שמשה רבינו התפלל על יהושע תלמידו: יה יושיעך מעצת מרגלים. וכתב בספר **בינה לעיתים** דרוש ע"ג שמשה ראה שיהושע מצידו לא רוצה

לחטוא ויש בו התעוררות הטוב שהיא עיקר ההתחלה, ולכן התפלל שיתוסף עליו הסיוע האלוהי, כי הבא ליטהר מסייעין אותו עי״ש.

אולם בגמ׳ בברכות י׳ ע״א בעובדא דבריוני דהוו מצערי לר״מ, אמרה ברוריה לר״מ שיבקש רחמים עליהם שיחזרו בתשובה, וכך עשה וחזרו בתשובה עי״ש. וכן בתענית כ״ג ע״ב[א] גבי אשתו של אבא חלקיה שהתפללה על הבריוני[ב] שיחזרו בתשובה עי״ש. והקשה <u>המהרש״א</u> בברכות, דבשלמא אדם המתפלל על ׳עצמו׳ הוי בכלל הבא ליטהר מסייעין אותו וכנ״ל, אולם המבקש על ׳חבירו׳ להחזירו בתשובה איך מהני, הרי חבירו אינו בכלל בא ליטהר, והוי בכלל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים עי״ש. א״כ חזינן דמהני להתפלל על חבירו שיחזור בתשובה, אלא דטעמא בעי וכפי שהקשה מהרש״א.

ובספר <u>נחלת יעקב</u> על התורה [קראקא שצ״ט] שהובא בשפתי חכמים על רש״י בראשית י״ז י״ח הבין בפשיטות דלא מהני תפלה על אחרים, ששם כתב רש״י על הפסוק לו ישמעאל יחיה לפניך - ביראתך. והקשה הנחלת יעקב האיך התפלל על יראת שמים והרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ותירץ שלא ביקש על יראת השמים שלו, אלא ביקש שיחיה, ועוד הוסיף שכל זה אם יהיה ביראתך, אם אם יהיה רשע איננו מליץ על הרשעים, ואין זהו בקשה עי״ש. אולם להנ״ל - מפורש בחז״ל דמהני, וא״כ גם שם תפלת אברהם אבינו היתה כפשוטו שיחיה ביראתך, אלא דטעמא בעי וכנ״ל.

כמו כן, **בשער רוח הקודש** כתב מהרח״ו שרבינו האר״י לימד למהר״ם אלשיך שיכוין ליחוד ותפלה מיוחדת בברכת השיבנו על אודות בנו שנשתמד והועיל לו ושב לדת ישראל, והוא שיאמר בברכת השיבנו: ירמ״י או״א, שתחתור חתירה מתחת כסא כבודך, וקבל בתשובה את פב״פ, כי ימינך פשוטה לקבל שבים, בא״י הרוצה בתשובה עי״ש. הרי שגם בזה ללא התעוררות מצד האדם, מועילה תפלת אחרים עליו. ובשו״ת **מעיל צדקה** סי׳ ז׳ כתב בזה דאב על בנו רשאי להתפלל דמצינו ברא מזכה אבא וא״כ אין לך צער גדול מזה ומכ״ש שמצינו ג״כ שנענש על יציאתו מדתו עי״ש. אולם המעיין בשער רוה״ק הנ״ל יראה שכתב שם כמה פעמים שזהו יחוד ׳להחזיר הרשע בתשובה׳, ולאו דוקא בבנו, ומעשה שהיה כך היה. <u>ומה</u> שכתב עוד שם שידע שיש לו הרהורי תשובה והתפלה היתה

א. לפי גירסתנו שהיא גם גירסת כת״י ספרדי אחד ודפוס ספרדי קדום [משנת ר״מ] וכן דפוס פיזארו. בכמה כת״י אשכנזים, וכת״י תימני וכת״י ספרדי אחד אין את המשפט הנ״ל בגמ׳. ועי׳ בפתח עיניים שם בשם כמה חכמים שעמדו בזה.

ב. רש״י בתענית פירש ׳בורים עמי הארץ׳. ובברכות פירש רש״י ׳פריצים׳. ובשו״ת מעיל צדקה סי׳ ז׳ כתב שכונתו בתענית שהם עשו זאת מחסרון ידיעה ולכן מועילה התפלה עליהם עי״ש. אולם בסנהדרין ל״ז ע״א פירש״י בריוני. פריצים לשון בורים ע״כ. הרי שזה אותו הפירוש כמו בברכות.

עוד כתב שם המעיל צדקה דמי יודע אם האמת היה כדבריה שמטעם זה נענתה לירידת הגשמים ואין חכמה לאשה אלא בפלך וכו׳ עי״ש. אולם המעיין בגמ׳ שם יראה שאבא חלקיה הוא זה שאמר לחכמים את הטעם הזה ולא אשתו. וע״כ נראה שצריכים ליישב את הסוגיא הזו כמו שיישב הוא עצמו את הסוגיא בברכות - עי׳ לקמן.

רק 'לסייע' לו עי"ש - אין נראה כן כלל, ובפרט למה שכתבנו שהאר"י כתב שם סדר 'להחזיר רשע בתשובה', ולאו דוקא על בנו של האלשיך.

ובברכות נ"ז ע"ב איתא שהרואה מקום שנעקרה ע"ז בא"י אומר וכו' וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל, 'והשב לב עובדיהם לעובדך' ע"כ. והנה **<u>בפירוש התפלות והברכות</u>** לר"י ב"ר יקר ח"ב עמ' נ"ה פירש: שהרי לעתיד תעשה כן, יהי רצון מלפניך שעכשיו יהיה הגעת אותו הזמן ע"כ. וכ"פ **<u>האבודרהם</u>** בסתמא [כדרכו], אלא שהוסיף: ורש"י פירש על פושעי ישראל הוא מתפלל ע"כ. ובאמת שכדברי רש"י כן מתבאר מדברי הירושלמי בברכות פ"ט ה"א [וברות רבה ג' ט'] דאיתא שם: ולא נמצא מתפלל על עובדי ע"ז? וכו' א"ר יוחנן וכו' כל זמן שאדם חי יש לו תקוה. מת אבדה תקותו עי"ש. הרי שכונת הבריתא שמתפללים על הרשעים שיחזרו בתשובה ולא כפי שכתב הר"י ב"ר יקר שכיון שכך יהיה לעתיד וכו'[ג].

ובשו"ת מעיל צדקה סי' ז' כתב ליישב את הגמ' בברכות י' ע"א, דהתם היה צער למתפלל דהיינו ר"מ, וא"כ התפלה היא להחזירם בתשובה בשביל הנאתו וצערו, ואין זה בשביל השני, וזה מהני עי"ש. ולפ"ז אפשר שגם לגבי יהושע חשיב שהתפלה היא לטובת משה, כיון שהוא תלמידו ויהיה לו בושה אם יקדיח תבשילו. אולם תירוץ זה לא מספיק לשאר המקומות דמהני תפלה לגמרי על הרשעים כמו בגמ' בתענית כ"ג ע"ב, וכן בברכות נ"ז ע"ב הנ"ל.

עוד כתב בשו"ת מעיל צדקה שם שלכל רשע יש הרהור תשובה בלבו באיזה זמן, והתפלה היא שבזכות הרהור זה יחזירם הקב"ה בתשובה כאלו הם פתחו בתשובה שמסייעים להם מן השמים עי"ש. וכתירוץ זה כתב בספר פתח עינים בתענית כ"ג ע"ב מדנפשיה עי"ש.

ג. **האם מתפללים על הרשעים שישובו בתשובה או שימותו**

בענין תפלה על הרשעים שישובו - דנו המפרשים מהא דבברכת המינים אנו מתפללים אל תהי תקוה ויאבדו ויכרתו וכו'. ועמד בזה בשו"ת **משפט צדק** [מלמד, נפטר בשנת שפ"ז] ח"ב סי' ט', ונדחק שהמינים שעוברים בשאט נפש להכעיס ביד רמה - אין מקבלים אותם בתשובה, וכפי שכתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות ע"ז, ועליהם מתפללים בברכת המינים שיאבדו. אולם יש רשעים שיש להם תקנה בתשובה ועליהם מתפללים שישובו בתשובה עי"ש. וכבר הרגיש הוא ז"ל שגם בברכת המינים אנו מתפללים גם על המשומדים ולא רק על המינים עי"ש.

ובספר חסידים סי' תרפ"ח כתב: מי שמונע את הרבים לעשות מצות, ואף מי שהחטיא את הרבים ומתו מקצתם וחלה אין מתפללים עליו שיעשה תשובה כי לא יועיל עי"ש. ובשו"ת מעיל צדקה שם הקשה על דבריו מהמדרש הנ"ל עי"ש. אולם מאידך יש לדבריו ראיה מברכת המינים.

והמעיל צדקה שם כתב דהמדרש מיירי בתינוקות שנשבו שהם כאנוסים ועליהם מתפללים שישובו עי"ש. וגם זה דוחק כפי שיראה המעיין.

ובספר המספיק לעובדי השם בפרק על הבטחון כתב שמתפללים שיאבדו - אם נואש החזרתם למוטב, אבל אם יש תקוה שיחזרו למוטב יתפלל עליהם שיסתייעו לחזור בתשובה בין אם היתה קלקלתם גשמית ובין דתית, והביא את הגמ' בברכות י' ע"א עי"ש.

ובספר נחלת יעקב [מליסא] בפרשת קרח כתב שהתפלה שהתפלל ר״מ היא שיתרפאו מטבעם לבל יהיה טבעם להחטיאם. ואולי קנו טבעם הרע מחוטאים אחרים, וממילא יחזרו בתשובה עי״ש. וכעי״ז פירש הענף יוסף על העין יעקב בשם **'איי הים'**, שהתפלה היתה להרחיק מהם הסיבות המביאות אותם לחטוא כגון רוב עושר או מאידך רוב עוני וכדומה עי״ש. וכ״כ **האגר״מ** באו״ח ח״ד סי׳ מ׳ בתירוץ אחד עי״ש.

עוד הביא הענף יוסף בשם ספר **'באר אברהם'** שיישב עפ״י דברי המהרש״א בברכות ל״ג ע״ב שכתב שיש ב׳ מיני ׳יראת שמים׳; יש יראה ׳טבעית׳ ויש יראה ׳שכלית׳. היראה הטבעית היינו שירא מעונש הפורענות, והיא קצת בידי שמים ליראו בעונש אחרים כמ״ש ביבמות ס״ג ע״א אין פורענות בא לעולם אלא בשביל ישראל ליראם כדי שיחזרו בתשובה. אולם היראה השכלית, דהיינו שירא מגודל ורוממות הקב״ה זה לא בידי שמים עי״ש במהרש״א. ועפ״י זה כתב הבאר אברהם דמועיל בקשה להחזיר רשע בתשובה ע״י עונש אחרים ליראה שזהו בידי שמים, אבל מאהבה אינו בידי שמים.

והחזו״א שנדפס בסוף או״ח כתב שהאדם רשאי להכריח את רעהו לעבודתו יתברך בין בכפיה בין בפיתוי ולא הוי ביטול הבחירה כיון דהמעשה עושה בבחירה וכו׳, ואם מתפלל על הקירוב ותפלתו נשמעת מתייחס הקירוב שעושה הקב״ה - לברואיו כיון שנעשה ע״י תפלת גברא עי״ש.

והאגר״מ שם תירץ עוד, ששייך להתפלל שהשי״ת יזמין להם שישמעו דברי מוסר מאנשים צדיקים וישובו עי״ז בתשובה עי״ש.

נמצא, שמבואר בכמה דוכתי שמועילה תפלת האדם על אחרים שיחזור בתשובה, ונאמרו בזה כמה ביאורים בדברי האחרונים.

קכג. מעלת אברהם אבינו בנסיון העקידה ביחס ליצחק בנו

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת וירא תשפ"ד.

דברי חז"ל במדרשים ובתפלות שיצחק גם נתנסה ואנו מבקשים בזכותו

בנסיון העקידה בסוף פרשת וירא נאמר והאלוהים נסה את 'אברהם' וכו' קח נא את בנך וכו' והעלהו לעולה וכו'. ועמדו המפרשים מדוע הנסיון מתיחס לאברהם ולא ליצחק, והלא איתא **בב"ר נ"ו ח'**: א"ר יצחק בשעה שבקש אברהם לעקוד יצחק בנו אמר לו אבא בחור אני וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחדה של סכין ואצערך ושמא תפסל השחיטה ולא תעלה לך לקרבן אלא כפתני יפה יפה, מיד ויעקד את יצחק, כלום יכול אדם לכפות בן ל"ז [נ"א בן כ"ו שנה] אלא לדעתו ע"כ. ובמיכה ז' כ' על הפסוק תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם, תרגם **יונתן בן עוזיאל** כך: תתיהב קושטיה דיעקב לבנוהי כמה דקיימתא ליה בבית אל. טבות אברהם לזרעיה בתרוהי כמה דקיימתא ליה בין בתריא. תדכר לנא עקידת יצחק ע"כ. ופרש"י: אשר נשבעת - בעקידתו של יצחק, בי נשבעתי נאם ה' יען אשר עשית וכו' ע"כ. וכתב האברבנאל שם: הנה ביאר שזכר יצחק בא במאמר אשר נשבעת 'לאבותינו' שהיא העקדה שמתיחד ליצחק הנעקד ולאברהם העוקד עי"ש. הרי ששבועת וזכר העקידה נזקף 'גם' ליצחק[א]. עוד הביא מהרי"ט בתשובה ח"ב סי' ו' **מהגמ' בסנהדרין פ"ט ע"ב** גבי הא דאמרי דהוחזק לגביה שאני דאי לא תימא אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק וכו'. אלמא ביצחק תליא ששמע וקבל מאברהם לפי שהיה מוחזק לגביה. **ועוד** אמרו התם ר' לוי אחר הדברים האלה אחר דבריו של ישמעאל וכו' עד באבר אחד אתה מגרה בי, אם אומר לי הקב"ה זבח עצמך לפני אני זובח, מיד והאלוהים נסה את אברהם עי"ש. חזינן מכל הני שליצחק היו כמה וכמה נסיונות בעקידה.

ובאמת שגם בתפלותינו ותחנונינו אנו מזכירים ומבקשים בזכות יצחק בעקידתו;

בספר אמרי שפר למהר"י חלאוה סוף פרשת וירא הביא מה שאנו אומרים בסליחות **רחמנא אידכר** לן **זכותיה דיצחק עקידא**, לראיה שיצחק התנסה, ואנו מבקשים שזכותו תעמוד לנו עי"ש.

ובסליחות יש עוד מקומות כעין אלו והם: **עשה למען** [יצחק] **נעקד באולמך**. גלה לנו עת רצון **למען דגול הנעקד כצאן**. ובסליחות של שני וחמישי: אנא מלך רחום וחנון, זכור והבט לברית בין הבתרים [אברהם], **ותראה לפניך עקדת יחיד** [יצחק], ולמען

א. ומהרי"ט בתשובה ח"ב סי' ו' הביא את רש"י והתרגום הנ"ל, וכתב: הרי שתלה הכתוב באברהם ולא הוזכר יצחק בכתוב כלל ע"כ. ודבריו תמוהים, דאדרבה ממקום שבא מוכח שנזכר גם יצחק ולכן כתוב 'לאבותינו' ברבים, וכפי שביאר האברבנאל הנ"ל.

ישראל אבינו [יעקב] אל תעזבנו אבינו וכו׳. ובהושענא רבא אנו אומרים: ברית נפקד, **אשר נעקד**, להעלות לפניך. כשה נאסר, וגם נמסר, עשות הטוב בעיניך. ובתפלת שאנו אומרים כל יום ב׳קרבנות׳ אנו אומרים זרע **יצחק עקדיך שנעקד ע״ג המזבח**.

דברי כמה ראשונים שחלקו על חז״ל וסבירא להו שיצחק לא נתנסה כלל

ובאמת מצאנו חידוש גדול של כמה ראשונים שחלקו על חז״ל וסבירא להו שליצחק לא היה נסיון כלל בעקידה;

ז״ל האבן עזרא שם בפסוק ה׳: ורז״ל אמרו שהיה יצחק כאשר נעקד בן ל״ז שנים. ואם דברי קבלה נקבל. ומדרך סברא אין זה נכון, שהיה ראוי שתהיה צדקת יצחק גלויה, ויהיה שכרו כפול משכר אביו שמסר עצמו ברצונו לשחיטה, ואין בכתוב מאומה על יצחק. ואחרים אמרו שהיה בן חמש שנים. גם זה לא יתכן, בעבור שנשא עצי העולה. והקרוב אל הדעת שהיה קרוב לי״ג שנים, והכריחו אביו ועקדו שלא ברצונו. והעד שאביו הסתיר הסוד ממנו, ואמר אלהים יראה לו השה, כי אילו אמר לו אתה העולה - יתכן שיברח ע״כ. והחרה החזיק אחריו רבינו **הרמב״ם**, וכפי שהביא **בנו** בפירושו לתורה שם וז״ל ואמרו כי יצחק ע״ה היה אז בן ל״ז שנה וזמן העקידה מחובר לזמן פטירת שרה. וזו היא שיטת החכמים ז״ל בב״ר, פירשו כי יצחק ציית וסבל והכין את עצמו. אבל אבא מרי ז״ל קבלתי ממנו שהוא היה מרחיק את זה הרבה, והיה אומר שאילו היה הדבר כך היה באמת ציות יצחק במעשה זה גדול מציות אברהם, והיתה ההבטחה והשכר וגמול ליצחק יתירה על ההבטחה לאברהם ואין ראיה על זה במקרא[ב] עכ״ד. וכן האריך **האברבנאל** שם שהאמת הברור שיצחק לא ידע דבר מכוונת אברהם כי הוא לא גלה לו מפחדו שיצחק בהיותו בחור וטוב לא ימסור נפשו למות ויברח כאחד הצבאים ולא יוכל הצדיק להשלים כוונתו וכו׳. ואמרו׳ ויעקוד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח ממעל לעצים זה מורה בביאור

ב. ונראה שהרמב״ם לשיטתו בתשובתו לר׳ עובדיה הגר [בלאו סי׳ תל״ו] שכתב בתוך הדברים: כך ראוי למי שהוא מבין ולבו נכון לטול דרך האמת, **שישים ענין זה המפורש בתורה עיקר ויסוד** שלא יהרוס בנין ויתד התקועה אשר לא תמוט, וכשימצא פסוק מדברי הנביאים או דבר מדברי רז״ל חולק על עיקר זה וסותר ענין זה ידרוש ויבקש בעין לבו עד שיבין דברי הנביא או החכם אם יצאו דבריהם מכוונים בענין המפורש בתורה הרי מוטב ואם לאו יאמר דברי הנביא הזה או דברי חכם זה איני יודע אותם. ודברים שבגו הם ואינם על פשוטיהם עי״ש. ואף כאן, כיון שמפורש במקרא שה׳ ניסה את ׳אברהם׳ - עשה זה עיקר ויסוד לעומת דברי חז״ל.

יש להוסיף עוד את ׳הצואה׳ המיוחסת להרמב״ם שכתבה לבנו ר״א שהאריך בשבח ראב״ע וכתב לבנו: ואתה בני הנאמן לי אני מצוה לך שלא תעיין בפירושים ובחבורים ולא תטרוד שכלך אלא בפירושיו ובחבוריו וספריו, כי הם טובים מאד ומועילים לכל מי שיקרא בהם השתכלות רבה ויפה בשכל זך ובעיון דק וכו׳, ועוד האריך הרבה בזה עי״ש. ואכן, בניד׳ננו הרמב״ם ובנו הלכו בדרך ראב״ע עם אותם טענות שטען הוא על חז״ל. **אולם** כבר כתבו לפקפק במהימנותה של אגרת זו להרמב״ם - עי׳ מה שכתב הרב יצחק שילת ב׳אגרות הרמב״ם׳ מהדורתו, ח״ב עמ׳ תרצ״ז-תרצ״ט. וע״ע מה שציין בזה הרב צבי לרר ב׳צפונות׳ ג׳, ניסן תשמ״ט, עמ׳ פ׳ הערה 5, שהביא עוד מקורות לכאן ולכאן בענין זה.

אמתת דעתי שיצחק לא היה יודע שהיתה כוונת אביו לשחטו כי אם לעשותו סימן ודוגמת עולה בעקדו אותו ושומו על המזבח כאלו הוא נקרב שמה אבל לא עלה על לבו שישחטהו כי איך יצייר בנפשו שיצוה האל יתברך על זה ושאברהם יעשהו בזריזות כ״כ גדול וכו׳. והיה חושב יצחק שהיה פועל דמיוני לעשות אותו דוגמת עולה לשישאר עבד מוחלט אל האלהים. אבל כאשר שלח אברהם את ידו אל המאכלת לשחוט את בנו ר״ל ששם ידו השמאלית על צואר יצחק להכין הסימנים לשחיטה כדרך שוחטי הבהמות וישלח ידו הימנית לקחת את המאכלת לשוחטו אז הרגיש יצחק בכוונת אביו באמת ומפני זה נתיחס פעל העקדה כלו לאברהם לא ליצחק. ולהיות זה דעת חז״ל תקנו בתפלת דעני לעניי לומר דעני ליצחק על גבי מדבחא לפי שבהיותו שמה ע״ג המזבח הרגיש בסכנתו ובצרתו ואז קרא אל אלוה ויענהו כי להיותו נעקד לא יוכל לברוח ולא להשמט ולכן קרא לאלהיו שיצילהו עיש״ב.

והנה מה שפירש האברבנאל שיצחק התפלל שלא יעקד - זהו נגד דברי חז״ל הנ״ל שהוא ידע מהעקידה והלך בשמחה, ופלא שביאר את תפלת חז״ל לפי המהלך שלו שהוא נוגד את דברי חז״ל. ולעיקר התפלה הנ״ל כבר ביאר **מהר״ם נגרין** בביאורו לסליחות ׳ראש אשמורות׳ [קושטא ש״ל], והועתק בסתמא בחמדת ימים אלול פ״ד בזה״ל: דעני לאברהם אבינו בהר המוריה. פירוש כשנצטער שחשב שלא נתקבל קרבנו וראה המזבח ערוך והאש בוערת והקרבן נסתלק והמזבח היה נפגם על שלא נשתלם קרבנו והיו אברהם ׳ויצחק׳ בדוחק ובצער גדול והוא יתברך ענה ׳אותם׳ והזמין להם האיל. אי נמי היה מצטער כשיצא בת קול אל תשלח ידך לאמר פן לבו הטהו לחשוב שקרא אליו ה׳ ולא יהיה כן לפי האמת, ולזה התחננו אליו יתברך כי אם מה׳ היה הדבר הזה יקראהו עוד שנית בקריאה מבוארת ודאית מבלי יפול עליה שום ספק וכן עשה השם יתברך ע״כ.

ועכ״פ דעת חז״ל שיצחק היה לו חלק גדול בנסיון העקדה ולכן מזכירים אותו תדיר בתפלות ובסליחות וכנ״ל, אלא שבתורה מוזכר שהנסיון הוא של אברהם משום שהיה באברהם חלק גדול יותר מיצחק וכפי שכתבו המפרשים כמה טעמים והסברים לזה;

ביאורי הראשונים בגודל מעלת אברהם על פני יצחק בעקידה

אברהם היה יכול להערים בכוונת הקב״ה

בפירוש ר׳ יהודה החסיד על התורה הקשה קושיא זו, מדוע הנסיון הוא של אברהם ולא של יצחק, והלא היה בן ל״ז והיה יכול למחות. ותירץ שזה היה עיקר הנסיון שהיה יכול [אברהם] להערים כשבנה המזבח, והיה יכול לומר אני מזומן להעלותו לעולה כי הוא אמר לי כך בסתם, ואיני יודע אם הוא רוצה שאשחוט אותו, לכך אמתין עד שיאמר לי בפירוש, וגם אם רצונו שאשחטנו תרד אש מן השמים, וכל זה לא עשה, אלא מיד ויקח המאכלת, ומיד כשביקש לשוחטו יצא מכלל כל הספקות ע״כ.

אולם בדברי חז״ל מבואר שלא כתירוץ זה אלא שאברהם אבינו הבין שכוונת הקב״ה שישחטהו ממש, ולא היה לו צד לפרש לא כך, שכך איתא בב״ר נ״ו ח׳ [והובא

ברש״י בחומש]: א״ר אחא התחיל אברהם תמיה אין הדברים הללו אלא דברים של תימה, אתמול אמרת כי ביצחק יקרא לך זרע, חזרת ואמרת קח נא את בנך ועכשיו את אמר לי אל תשלח ידך אל הנער אתמהא. אמר לו הקב״ה אברהם לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה, כשאמרתי לך קח נא את בנך לא אמרתי שחטהו אלא והעלהו לשם חיבה אמרתי לך אסיקתיה וקיימת דברי, ועתה אחתיניה ע״כ. הרי שהקב״ה הוא זה שחידש לו אפשרות של הבנה כזו, אבל אברהם לא הבין כן, וא״כ לא יכול היה לטעון שכך הוא הבין.

יותר קשה להרוג בידים מאשר ליהרג

ר׳ בחיי על התורה שם כתב: יש שאמרו גדול כחו של אברהם יותר מיצחק, לפי שהמפקיר עצמו ליהרג נקל הוא מאד מן האב שבא לשחוט את בנו בידיו. אם לא תאמר כן למה צוה הקב״ה לאברהם לשחוט את בנו בידיו, יצוהו להרוג את עצמו, או שתבא המצוה ליצחק, אלא בודאי זה ראיה כי גדול כחו של אברהם יותר מיצחק, ועי״ש שהכריע כדעה זו.

צער אברהם – מתמיד, אולם צער יצחק – רגעי

האברבנאל שם כתב בשם המפרשים: שהדבר כל עוד שצערו מתמיד הוא יותר קשה יותר מהדבר שלא יתמיד צערו כל כך, ואם כן יצחק שמסר עצמו לשחיטה עם היות צער המות שלו יותר גדול מצער אביו שישחטהו הנה צערו לא היה מתמיד כי מיד שישחט לא ירגיש כלום ולא יצטער עוד, אבל הזקן ההורג את בנו יהיה צערו מתמיד ומרת נפשו קודם השחיטה ובעת השחיטה ואחריה כל ימי חייו יומם ולילה לא ישבות ולכן היה ראוי ליחס פלא המעשה הזה לאברהם ולא ליצחק ע״כ. וכ״כ המחצית השקל בסי׳ תרצ״א סק״ז מדנפשיה עי״ש.

אברהם היה מצווה ויצחק לא

עוד הוסיף **האברבנאל** עפ״י הכלל של חז״ל גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, כיון שהמצווה אם לא יעשה הדבר יקבל עונש עליו והבלתי מצווה לא יקבל עונש אם לא יעשה הדבר. ובהיות אברהם מצווה היה ראוי שיהיה שכרו הרבה מאד עי״ש.

יצחק לא יכול למחות לאחר שנקשר משא״כ אברהם

מהרי״ט שם כתב: ונ״ל הטעם לפי שיצחק אפשר לו ליעקד עד שלא יראה לו חרב שעל צוארו ואז א״א לו לעכב, אבל אברהם היה צריך לכבוש רחמיו מתחלה ועד סוף לעשות בשמחה ובזריזות מצות קונו עי״ש.

אברהם היה צריך להיות בשמחה כל הזמן כדי לקבל את הנבואה משא״כ יצחק

מהר״י בכ״ר דוד בספרו **דברי אמת** בדרושים שבסוף הספר [דרוש שמיני [דף י״ז ע״א] שנאמר בשנת תק״ז] כתב שעיקר הנסיון של אברהם היה לעבוד את ה׳ באהבה

ובשמחה, ולכן הקב״ה לא אמר לו מראש את המקום אלא אמר אל המקום אשר אומר אליך, והיה צריך להיות ג׳ ימים בשמחה ולא בדאגה שהרי אין השכינה שורה מתוך עצבות אלא מתוך שמחה. וגם בשעה שאחז את המאכלת לשחוט את בנו היה צריך להיות בשמחה, שהרי אם לא - לא היה נגלה אליו הקב״ה שוב לומר לו אל תשלח ידך אל הנער, ומדנגלה אליו חזינן שהיה בשמחה גדולה גם בשעת העקידה עצמה עיש״ב. ולפ״ז מובן מדוע הנסיון שלו גדול משל יצחק, שהרי יצחק לא היה צריך להיות בשמחה, אלא לקבל רצון ה׳ ותו לא.

כונת הכתוב שמדת הדין הגבירה ושיתפה את מדת החסד עמה

בספר שערי אורה [ג׳יקטיליה] שער ה׳ כתב: ומכאן תביד סוד והאלוהים נסה את אברהם, כי האלוהים שהוא מדת הדין נתן את הנס והדגל ביד אברהם שהוא סוד מדת אל שהוא סוד מדת החסד, וזהו לשון ׳נסה׳ מלשון הרימו ׳נס׳ על העמים עי״ש. ובספר **צרור המור** בסוף פרשת וירא כתב את הדברים ביתר הרחבה, וז״ל שכל זה היה לכלול מדת הדין עם רחמים בענין שלא תוכל להזיק, כי יצחק סוד הפחד והדין כאומרו בענין ופחד יצחק היה לי. ולולי שגברו רחמי אברהם על פחד יצחק היה משחית העולם. ולכן אמר והאלהים שהוא מדת הדין נסה את אברהם ורוממהו והעלהו לכלול את יצחק עם הרחמים. וזהו שאמרו והאלהים נסה ׳את׳ אברהם לרבות את יצחק. כי ג״כ נתנסה יצחק בהיותו בן שלשים ושבעה שנים. ואם היה רוצה היה בועט באביו הזקן ומשליכו על אחד ההרים וכו׳ עי״ש. ונראה שכך היא כונת **הזוהר** בדף קי״ט ע״ב עי״ש. הרי שמצד ׳הנסיון׳ - שניהם היו בנסיון, אלא שמדת הדין הרימה את מדת החסד להכלל עמה ע״י שהחסד כופה את הדין.

אברהם שמדתו חסד היה צריך לעשות מעשה שהוא בגבורה ובדין

האלשיך שם כתב גם על דרך חסד ודין, אולם בסגנון אחר, וז״ל ואחשבה כי הלא אין מדות אברהם ויצחק שוין כי זה חסד וזה דין. ועל כן מדת יצחק היא לבלתי חמול על עוברי מאמרו יתברך, כמו שאמרו ז״ל שצוה את עשו אם יעברו בני יעקב על התורה גזור עליהם שמדות ולא תחמול. אך לא כן אברהם כי חפץ חסד הוא ואפילו לאנשי סדום טרח לזכותם. ועל כן להיות מדת יצחק למות על קיום מאמרו יתברך כי יקוב הדין את ההר, על כן ודאי שבאמור הוא יתברך להקריבו על גבי המזבח כי לא יהרהר ואדרבה זה כל ישעו וכל חפץ. אך אברהם כי חפץ חסד הוא לאמר לו שיהפך לדין ובידו יקח את המאכלת וישחוט את בנו, זה יחשב לנסיון גדול שמהפך טבעו ומדתו על בנו יחידו ואפילו לא יאמר הלא אמרת כי ביצחק יקרא וכו׳. וזה יאמר והאלהים שהוא מדת יצחק נסה את אברהם לעשות הפך מדתו, אך נסות האלהים את יצחק אינו נסיון כי כך היא מדתו וטבעו להתאכזר נגד הכל לקיים מאמרו יתברך ע״כ. ועי״ש עוד ביאור בזה.

נמצינו למדים, שאמנם מפשט הכתוב נראה שרק אברהם אבינו נתנסה בעקידה, וכך נקטו האבן עזרא, הרמב״ם והאברבנאל. אולם מדברי חז״ל במדרשים ובתפלות מבואר

שגם יצחק נתנסה, ואנו מבקשים בכמה מקומות שהקב״ה יזכור לנו זכות יצחק הנעקד. אלא שנסיון אברהם גדול יותר מכמה טעמים וכפי שביארו המפרשים.