קובץ

מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי הלכה ומנהג

גליון ו'

טבת - תש"פ

נכתב
ע"י בני
התורה בעיר
אופקים

קובץ

מנורה בדרום

לשליחת חבורות
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733

או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

יז"ל בסיוע מכון גם אני אודך

מכון גם אני אודך
בראשות
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

עימוד ועיצוב

חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

דבר המערכת

בהודאה מרובה לקב"ה אנו שמחים להגיש קמי רבנן ותלמידהון בעירנו את גליון טבת - הגליון השישי של קובץ 'מנורה בדרום', מחידושי תורתם של בני התורה בעירנו. ובמיוחד בימים אלו – ימי החנוכה, ימי נצחון האור על החושך, ממשיכה להאיר המנורה הטהורה מאור התורה, ונתפלל לקב"ה שיזכנו להמשיך ולהעלות הנרות ולהפיץ את אור התורה בעירנו.

ובקובץ זה זכינו בס"ד להתחמם מאור תורתם של רבותינו שבדרום, שני בני היצהר המקיפים את המנורה ומריקים אליה זהב (עי' זכריה ד'), **מורי צדק דעירנו – הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א, והגאון רבי יוסף אביטל שליט"א שהראונו נפלאות מתורתם.**

ושוב נזכיר שכיון שקובץ זה מופץ בבתי הכנסיות ובתי המדרשות ללא תשלום ומאידך ההוצאות הכרוכות בהדפסתו מרובות, ע"כ זקוקים אנו לעזרת הציבור היקר להמשיך להפיץ את אור התורה, והיא מצוה רבה של הפצת תורה וזיכוי הרבים **שאין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה**, וכמובן יש אפשרות גם להקדיש לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב.

ואלו כללי הקובץ:

- מתקבלות חבורות הנוגעות לבירורי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בירורי סוגיות בעלמא, וע"כ לכתחלה רצוי מאוד להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר.
- בראש המאמר יש לכתוב כותרת ברורה, וכן יש להשתדל לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר ובסופו מסקנא או סיכום העניינים העולים לדינא בצורה ברורה.
- שליחת חבורות ותגובות לקובץ שיצא בעזהשי"ת בחודש שבט שיבוא עלינו לטובה תתאפשר עד כ"ג בטבת, חבורות שתתקבלנה במערכת אחר תאריך זה **לא תתפרסמנה בחודש הנוכחי** (ומ"מ נבקש מהכותבים על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגהה והעימוד שלא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).
- החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ חבורות ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותב, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.
- ראה זה חדש! בעז"ה מערכת הקובץ תסייע בלנ"ד בעלות ההקלדה בסך כ-20 ש"ח **לכותבים חדשים** שלא כתבו עדיין בקובץ, **ע"פ שיקול דעת חברי המערכת**.
- אנו ממליצים לכותבי התגובות להתעמק היטב במאמרים שעליהם הם מגיבים כיון שהנסיון מלמד שהרבה מההשגות נובעות מחוסר הבנת המאמר ומקריאה חטופה.

- ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור העניין היטב, ובתפלה שלא תצא תקלה תחת ידינו.

בברכת חנוכה שמח,

ושנזכה לניסים ונפלאות כמו שעשה הקב"ה לאבותינו,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

רבותינו שבדרום

הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א

כנים הריגתם בשבת ..... **יא**

הגאון רבי יוסף אביטל שליט"א

מכתב ..... **יז**

בענין מוקצה במחובר ..... **יח**

חידושי הלכה ומנהג

הרב שאול בן דור

בעניין טלטול חנוכייה בשבת ..... **כה**

הרב אהרן גבאי

בירור ניקוד תיבות בעל הניסים ..... **ל**

הרב גרשון גולד

בענין בית הכסא שפינהו ..... **מא**

הרב ישראל גולדברג

הניח בגדו על תנור חבירו שכוון ע"י שעון שבת ופרצה דליקה ..... **מה**

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות וחידושי דינים בהלכות חנוכה ..... **נא**

הרב משה חליוה

מכתב לגר"ע בסיס זצ"ל הגאב"ד דראש העין על ספרו שו"ת 'בית העזרי' חלק שני ..... **נו**

הרב אבינעם טאובנר
הדלקת החנוכיה של מורינו הגר"י הורוביץ זצ"ל ..... ס

הרב פנחס יצחקי
בענין הבאת השולחן קודם קדוש של לילה ..... סה

הרב יצחק ירחי
פתיחת קופסאות שימורים בשבת ..... עט

הרב ערן כברה
תמיהה עצומה בדברי רבותינו האחרונים ז"ל בסברת המהריט"ץ דאין ברירה בלח ..... פג

הרב יעקב כהן ברוך
דיני הבדלה והמסתעף ..... פז

הרב אלחנן כהן טוויל
האם אדם רשאי לעשות כדעת פוסק אחד בכל דבר ..... צד

הרב אביחיל לוי
בתקנת רבנן להדליק נר חנוכה בב' פתחים ובשאלת הב"י בזה ..... צט

הרב יאיר מינקוס
בדין שליחות בהדלקת נר חנוכה ..... קג

הרב און אברהם הכהן סקלי
ברכת הטוב והמטיב כשיש שני יינות מונחים לפניו ..... קח

הרב ערן שמואל שמחון
הוספת פסוק מזמור שיר חנוכת הבית בפסוד"ז בחנוכה ..... קטו

הרב יעקב שמחוני

כמה סיבות להשתדל שלא לטלטל בעירוב השכונתי, ובפרט בעירוב עירוני ..... קכד

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב גרשון גולד ..... קלא

בענין כחא דהתירא בדרבנן

מכתב ב'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן ..... קלג

בענין הדלקת נר חנוכה בפתח חצרות שלנו ◆ ברכת שהחיינו במדליק נ"ח בבהכנ"ס אחר שהדליק בביתו ◆ בדין המתרחץ בלילה אם ילבש טלית קטן

מכתב ג'

הרב יצחק ירחי ..... קמ

בענין הדלקת נר חנוכה בפתח הבנין

מכתב ד'

הרב אוריאל כהן ..... קמד

רבותינו
שבדרום

הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א

כנים הריגתם בשבת

לקובץ הנפלא מנורה בדרום, שומעים שבס"ד הקובץ מביא הרבה תועלת לאברכים, ויתברכו העורכים וכל המסייעים מן השמים, ויזכו להגדיל תורה ולהאדירה.

דעת חז"ל בהריגת כנים בשבת

א) איתא במס' שבת (דף י"ב.) תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אין הורגין את המאכולת בשבת דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין. פרש"י: מאכולת - כינה. מתירין - כדמפרש טעמא בפרק שמונה שרצים (שבת קז, ב) מאילים מאדמים דמשכן, מה אילים פרים ורבים - אף כל שפרה ורבה; וכינה אינה פרה ורבה, אלא מבשר אדם היא שורצת.

ובפרק שמונה שרצים (שבת דף ק"ז:) איתא: דתניא רבי אליעזר אומר: ההורג כינה בשבת כהורג גמל בשבת, מתקיף לה רב יוסף: עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בכינה דאינה פרה ורבה, אבל שאר שקצים ורמשים דפרין ורבין לא פליגי. ושניהם לא למדוה אלא מאילים, רבי אליעזר סבר כאילים, מה אילים שיש בהן נטילת נשמה, אף כל שיש בו נטילת נשמה, ורבנן סברי כאילים, מה אילים דפרין ורבין, אף כל דפרה ורבה.

ולהלכה פסק הרמב"ם בהלכות שבת (פרק י"א ה"ג) כדעת המקילים וז"ל: המפלא כליו בשבת, מולל את הכנים וזורקן, ומותר להרוג את הכנים בשבת מפני שהן מן הזיעה. [ולגבי דעת השו"ע בזה ע' להלן אות ו' בהערה].

שיטת חוקרי הטבע

ב) מפרשים רבים הבינו מלשון הגמרא שאמרה "אף כל פרה ורבה", ו"כינה אינה פרה ורבה", שכנים נבראים מעצמם ואינם צאצאים של כנים אחרים. אמנם חוקרי הטבע שוללים לגמרי אפשרות זו של היוצרות עצמית וטוענים שאין דבר כזה במציאות. ומשום כך יש פוסקים שהחמירו להלכה שלא להרוג כנים בזמנינו.

ג) וכעין זה מצינו בספר פחד יצחק (ערך צידה), שחשב בהתחלה להחמיר בזה. וז"ל: "ואני הצעיר הכותב אי לאו דמסתפינא אמינא דבזמננו שחכמי התולדות הביטו וראו וידעו וכתבו דכל בעל חי יהיה מי שיהיה הוה מן הבצים וכל זה הוכיחו בראיות ברורות, א"כ שומר נפשו ירחק מהם ולא יהרוג לא פרעוש ולא כינה ואל יכניס עצמו בספק חיוב חטאת. ובדבר הזה אמינא דאם ישמעו חכמי ישראל ראיות אוה"ע יחזרו ויודו לדבריהם כמו בגלגל חוזר ומזל קבוע (פסחים צ"ד:)".

דעת חכמי ישראל

אמנם הוסיף ששאל מהגר"י בריל זצ"ל ממנטובה בזה"ל: "אם בעת הזאת שמלאה הארץ דעת החוקרים העסקנים בדברים, האומרים כי כל בעל חי נולד ומתהוה מביצה, האם מותר להרוג כינה בשבת".

והשיב לו הגרי"ב בזה"ל: "אין לשנות הדינים המיוסדים על קבלת קדמונינו בשביל חקירת חכמי או"ה, וכו', כי כבר היו דברים מעולם שבאו למסקנה כנגד קבלתינו (ע"ש שהביא דוגמאות לזה), ואחרי מאות בשנים חזרו בחקירתם ע"פ הנסיון והמופת להודות לדברי חכמינו וקבלתנו. וא"כ אין לזוז ממה שנפסק ע"פ גמרתנו אפילו כל רוחות החקירות האנושיות שבעולם באות ונושבות בו כי רוח ה' דיבר בנו וכו'. אכן חסר דעת החוקר ואין שכלו מגיע לעומק חכמת הטבע ומעשה בראשית כי רב הוא, וכתוב "מגיד דבריו ליעקב" ו"סוד ה' ליראיו" וחכמי או"ה לא ידעו ולא הבינו בטבע כי אם שטחיות הדברים הנראה לעין ולא פנימיותם כאשר הכילו מקבלי מעשה בראשית, כמ"ש הר"ן בדרשותיו. ועוד אפי' אי יהבינן להו בהא מילתא כל טענתייהו לא אמרו שכל הדברים פרים ורבים מחיבור זכר ונקבה, אלא שכל הנולד מתחילה מביצה, וגם מכינים יתאמת מאמרים שנולדים מביצה המתהוה מן הזיעה וכו', וא"כ הדין אמת ויציב ונכון וקיים על מקומו ואין לשנותו כלל ועיקר מחמת תואנות החקירות החדשות מקרוב באו", עכת"ד.

ובעל המחבר פחד יצחק חזר והודה לדבריו וכתב לו: "ראיתי פסק מעכ"ת על הכנים ואמרתי יישר ויישר אע"ג דמנגד לסברא בכל מכל יען כי להחמיר ולא להקל אנן קיימין בדבר וכו' ", ע"ש.

ד) גם בספר הברית השלם (להרה"ח ר' פינחס אליהו ז"ל מווילנא, ח"א מאמר י"ד פ"ח) הביא דעת חוקרי הטבע ודחה דבריהם. וז"ל: במין הרמשים קטני הכמות, אמרו חכמי אומות העולם שאף הם מתהוים ונולדים מזרע אשר יזרעו אבותם ממינם כאשר הוא ככה בגדולי הברואים, ולא ימצא שום רמש ובעל חי בעולם אפילו בקטני הכמות עד מאד אשר יתהוה מן האשפתות או מן עפר הארץ או ממקום נסרח או ממאכל נבאש וכדומה, רק יתהוו מן הביצים אשר יטילו אמותם בתוך האויר ויפלו על הדברים הנזכרים וחום השמש יוציא מהם תולעים.

ובעל ראשית-למודים מחזיק בדעת זה ומתאמץ ליתן טעם לדבר, כי זה לשונו (בשער ששי), לא ימצא שום רמש או אחד מבעלי חיים אשר יתהוה מבלויי סחבות או ממאכל נבאש או משאר דבר מאוס כאשר יאמינו המונים, כי אז היה צריך להבראות בריאה חדשה וזה הוא נגד חק הטבע, והוא שקר מפורסם, כי בששת ימי הבריאה עשה ה' את השמים ואת הארץ וכל אשר בהם כל מיני הברואים אשר היו ואשר המה עתידים להיות, ומספר המינים ישמרו תמיד את מתכונתם לא יוסיפו ולא יגרעו ואין בריה חדשה יהיה אשר כבר לא היה. אולם האמת הוא כי כל מיני רמשים כאלה אשר לא נראה לנו ענין היותם יתהוו מהביצים אשר הניחו אמותם בתוך האויר ומשמה יפול על הדברים כאלה, והחום יוציא מהם רמה ותולעה למיניהם, עכ"ל.

ולא כן הוא דעת חכמי ישראל בדבר זה, אבל הם ז"ל אמרו שיש בריות קטנות עם גדולות שמתהוים בלתי זרע אבותם או ביצת אמותם ממינם, ומאשפתות מתהווים תולעים ובריות קטנות, כי שנו חכמים בלשון המשנה (פרק העור והרוטב משנה ו'), "עכבר שחציו בשר וחציו אדמה, הנוגע בבשר טמא באדמה טהור", ופירש רש"י ז"ל יש מין עכבר שאינו פרה ורבה אלא מעצמו נוצר מאדמה כאשפה המשרצת תולעים עכ"ל. וכן הסלמנדריא שזכר ר' עקיבא (שם בגמרא) מתהוה מן האש ואיך יש לסלמנדריא אב או אם.

וראייתו של בעל ראשית-למודים שאמרו כי אז היה צריך להבראות בריאה חדשה והוא שקר מפורסם ומספר המינים ישמרו תמיד את מתכונתם לא יוסיפו ולא יגרעו, אין בו ממש, כי מיום ברא אלהים שמים וארץ וכל מיני הברואים ואש ומים ואויר שם בטבע הארץ שיתהוה תמיד ממנה מין ידוע ממיני העכברים כשיהיה עפר הארץ באופן וערך זה, ושם בטבע האש שיתהוה ממנה הסלמנדריא כשיהיה האש באופן וערך זה, ושם בטבע האויר שיתהוו ממנה ברואים דקים מאד כשיהיה האויר באופן וערך זה, וכן שם בטבע המים שישרצו המים שרץ חיה זו כשיהיה המים באופן זה, וישרצו בעל חי זו כשיהיה המים באופן זה, לכן לא ישרצו המים בנהרות מה שישרצו באגמים, וכדומה לזה בימים ושאר מקוה מים, כי כל היסודות ישרצו נפש חיה, כאשר זכר רבי עקיבא בפרק הנזכר, ובזה מספר המינים ישמרו תמיד את מתכונתם לא נוספים ולא נגרעים, ותמהני עליו איך כתב והוא שקר מפורסם על דבר שהרמב"ם ז"ל מחליטו לאמת מפורסם, כי הרמב"ם ז"ל כתב בפירושו למשנה הנזכר בזה הלשון הוא ענין מפורסם מאד לרוב המגידים לי שראו זה עכ"ל.

ולשון חכמים תטיב דעת ענין זה מכל אשר יגידו מחקרי הגוים כי דבר ה' בפיהם אמת נכון הדבר.

עוד מצאתי כתוב בראשית-למודים הנזכר (בשער הששי) וז"ל הרמשים אשר אין להם כנפים כלל מהם יטילו ביצים ומהם יולידו חיים והם הפרעוש והכנה והמכולת עכ"ל, ולדעתו גם הכנה אינה מתהוה בלתי אבות ממינם או מולידים חיים או מטילים ביצים, וגם זה נגד גמרא ערוכה (בפרק שמונה שרצים) כי ז"ל שם" "כנה אינה פרה ורבה, והאמר מר יושב הקב"ה וזן מקרני ראמים ועד ביצי כנים מינא הוא דאיקרי ביצי כנים" עכ,ל הגמרא. על כן אף בדרך הטבע רחוק הוא מכליותי מי שיוכל להכחיש התהוות הכנים מזעת האדם, שהרי אם נקה ינקה אדם את כל גופו ורחץ את בשרו במים חיים וטהר ואחרי כן כתונת בד ילבש חדש ולבש בגדים אחרים כלם חדשים ותהי הכנה באדם ההוא בו ביום, ואין אפשרות לשום בריה לכנוס שמה בין חלוקו לבשרו להטיל שם ביצים, והאיש אשר הוא טהור ובגדיו חדשים מאין היו כנים על בשרו אם אינם מתהוים מזעת האדם עצמו וזה מפורסם לכל שכן הוא, וכן כתבו התוספות (בפרק קמא דשבת) וז"ל כנה החורשת אינה פרה ורבה אלא באה מזעת אדם, ע"כ לשונם. עד כאן מספר הברית השלם.

ה) וכ"כ בספר מכתב מאליהו (ח"ד עמ' 355 בהערה) כתב העורך: ראיתי לרשום כאן מה ששמעתי בפירוש מפי"ק אדמו"ר זצ"ל כשנשאל על אודות דינים אחדים שהטעמים שניתנו להם אינם לפי המציאות שנתגלה במחקר הטבעי בדורות האחרונים, והרי הם עתה בגדר מה שהגמרא שואלת בכמה מקומות "והא חזינן דלאו הכי הוא". שלוש דוגמאות נידונו אז וכו', והשלישי הא דמותר להרוג כינה בשבת משום שהכינה אינה פרה ורבה (שבת ק"ז:). ואמר אדמו"ר זצ"ל שבאלו ובכיוצא באלו לעולם אין הדין משתנה אף שלכאורה הטעם אינו מובן לנו; אלא יש לאחוז בדין בשתי ידים בין לחומרא בין לקולא וכו'.

ובענין הכינה ההסבר קצת קשה, אבל הכלל ידוע שאין ההלכה מתחשבת אלא במה שמורגש לחושים. לפי זה אולי ניתן לומר שמכיון שביצת הכינה היא קטנה מאוד עד שלא היה ניתן לראותה כלל בתקופת מתן תורה, אין ההלכה מתחשבת עמה כלל

והכינה נחשבת כמתהווה מן החומר שהיא גדלה בו וניזונת ממנו, ולכן היא נחשבת לבריה פחותה ואין בה דין נטילת נשמה. וכעין זה ניתן להאמר לגבי השרצים הגדלים בפירות, שהביצה שהטילה האם לתוך הפרי, שממנה נתהוו, אינה נראית כלל ונחשבת כאילו אינה במציאות, ולכן השרצים האלה נחשבים בהלכה כאילו נתהוו מן הפרי עצמו שגדלים בתוכו ומותרים באכילה כמו הפרי, כל זמן שלא שרצו על הארץ שלזה יש ריבוי מיוחד (סיפרא סוף שמיני עה"פ השרץ הרומש על הארץ). וכן כל כיוצא בזה. וגם אם לא נצא טעם הגון, נאמין באמונה שלמה שהדין דין אמת ואל ה' ניחל שיאיר עינינו למצוא הסבר מתאים, עכ"ל.

חילוק בין כיני הראש לכיני הגוף

ו) בספר תורת שבת חילק בין סוגי הכנים השונים. וכתב (סי' שט"ז ס"ק ט"ז) וז"ל: והנה מחקרי הטבע כתבו שאף הכינים שבראש פרים ורבים, ובלתי ספק דזהו הטעם של הר"ר יוסף מאורליאנש שהביאו התוס' די"ב שאמר שאסור מדאורייתא להרגם. ולולי שמצאתי סעד לדברי הייתי אומר שכינים הגדלים בבגדים מותר להרגן, מפני שאלו אינן מתהוין רק מזיעה ועפוש, אבל הכינים שבראש שפרים ורבים אסורים להרוג. וכינים הגדלים בבגדים נקראו ג"כ מאכולת, והגדילים על הראש נקראו דוקא כנים, עכ"ל.

ובריש סימן ער"ה כתב: מדתנן במשנה "ולא יפלה את כליו" [ולא תנן "אין פולין" סתמא], יש ראיה למ"ש בסי' שט"ז דאסור להרוג בשבת כנים שעל הראש, מפני שהמחקרים כתבו שהם פרים ורבים, ורק הכנים שבתוך הבגדים (פילץ לייז) שהם מתגדלים מן הזיעה הוא דמותר להרוג, ע"ש[א].

הקושיא מביצי כנים

ז) והנה דבר ידוע הוא שמי שנגוע בכנים בראש, ימצא שם לא רק כנים אלא גם ביצי כנים, ולכא' זה ראיה ברורה שהכנים פרים ורבים.

וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. שנשתנו הטבעים, והכנים של היום פרים ורבים ואסור להרגם בשבת.

ב. שכנים שלנו אינם אותם מין שדיברו עליהם חז"ל [וכבר נחלקו הראשונים

א. גם בשולחן ערוך חילק בין כנים שבראש וכנים שבגוף אבל מטעם אחר, דז"ל (או"ח סימן שט"ז סעיף ט'): פרעוש, וכו', אסור לצודו וכו' ואסור להרגו. וכתב הרמ"א, אבל כנה, מותר להרגה. והמפלה בגדיו מכנים לא יהרגם אלא מוללן בידו וזורקן; אבל המפלה ראשו, מותר להרגם, ע"כ.

וביאר המ"ב (ס"ק ל"ח) הטעם דמחלקינן בין פרעוש לכנה הוא דכל מלאכות דשבת ממשכן ילפינן להן וילפינן מיתת כל בע"ח לחיוב משחיטת אילים מאדמים שהיו במשכן בשביל עורותיהן ולאו דוקא ע"י שחיטה דה"ה ע"י הכאה וחניקה או נחירה וכל כי האי גוונא כיון שבא עי"ז נטילת נשמה חייב, ואמרינן מה אילים מאדמים שפרים ורבים אף כל שפרים ורבים, לאפוקי כנה דאינה באה מזכר ונקבה אלא באה מן הזיעה לא חשיבא בריה. אבל פרעוש אע"פ שגם היא אינה פרה ורבה מ"מ כיון שהוייתה מן העפר יש בה חיות כאלו נברא מזכר ונקבה וחייב עליה משום נטילת נשמה ואפילו אם הפרעוש עוקצו אסור להרגו.

(**ובס"ק** מ'-מ"ג) כתב המ"ב: כינה [מצד הדין] מותר להרגה בכל מקום שמוצאה בין על בשרו או על בגדיו דרך מקרה, ומטעם הנ"ל. אבל [מ"מ] המפלה בגדיו מכנים לא יהרגם, דכיון שמצויים שם פרעושים גזרינן שמא יהרוג ג"כ פרעושים. אבל המפלה ראשו מותר להרגם דבראש אינו מצוי פרעושים ולא שייך לגזור בשבילם, עכת"ד.

באיזה כנים דיברו חז״ל, ע״ש בתוספות (שבת דף י״ב.) ד״ה שמא יהרוג].

ג. היות שהכנים הן בריות קטנות ולא ניתן לראות בעין את הרביה שלהם, וכל דיני התורה נקבעים לפי ראות עינינו, לכן אף שבמציאות הם פרים ורבים, מ״מ לענין הלכה נחשב ד״ז כאינה פרה ורבה.

ד. יש שחילקו בין כנים שבראש [שאלו הן שאנו רואים ביציהן, ואסור להרגם בשבת] לכנים שבגוף [ואלו אינם פ״ו ומותר להרגם בשבת].

ה) לעומת תירוצים אלו יש שאמרו שנאמנים עלינו דברי חז״ל אף אם אין אנו יודעים להסביר הענין, ואף כיום מותר להרוג כנים בשבת.

ויש שהחמירו מספק ואמרו שאין להרוג כנים בשבת בזמנינו.

גישה חדשה ע״פ ספרי חוקרי הטבע בימינו

ט) אמנם ראיתי בספריהם דבר שיכול לפתור קושיא זו. כי מה שהקדמונים הבינו שהכנים נבראים מעצמם בלי אב או אם, זה באמת דבר שלא ידוע כיום. וכיום אומרים החוקרים שכל בעל חי בא מבעל חי כמותו ורוב בעלי חיים פרים ורבים ע״י זכר ונקבה, אלא שבחלק מהם הולד נולד חי, ובחלק מהם האם מטילה ביצים, והולדות נולדים מהביצים. אמנם יש בעלי חיים שחיותם נמוכה שהם מתרבים בלי זכו״נ, ויש שמתרבים ע״י שמתחלקים לשנים וגם זה בא בלי זכו״נ.

וטבע של זנים מסויימים של כנים הוא שיש להם שתי אפשרויות להתרבות, א׳ ע״י זכו״נ והשני רבי׳ בלי זכר, והנקבה מטילה ביצים שיוצאים מהם כנים חדשים. ויש הבדל בין שתי צורות הרביה האלו, שאם הביצה בא מזכו״נ הולד הנולד הוא קצת שונה משני הוריו [וכמו אצל אנשים שהילדים הם בד״כ דומים לא׳ מהוריהם ומ״מ קצת שונים משני ההורים]. אבל אם הביצה לא מופרית אז יוצאת ממנה כינה חיה שהיא דומה לגמרי לאמה שהטילה הביצה [וכמו שאפשר לגדל אילן חדש מהזרעים שהעץ מגדל, ואז האילן החדש אינו דומה לגמרי לאילן שבא ממנו. ואפשר לקחת ענף מאילן ולהכניס אותו לאדמה ויוציא שרשים ויגדל אילן חדש הדומה ממש לאילן שבא ממנו]. ורביה זו ע״י נקבה לבד נקרא בלשונם (parthenogenesis) ויש עוד בעלי חיים שנמצא בהם תכונה זו.

י) וע״פ הנ״ל יש לפרש לשון חז״ל שכינה אינה פרה ורבה, היינו שאינה פ״ו כדרך רוב בעלי חיים, שהוא ע״י זכו״נ, אלא הכנים החדשים נולדים ע״י נקבה לבד (לא כמו אלו שהבינו שנוצרים מעצמם).

יא) ועפ״ז יש כמה דרכים ליישב הוראת חז״ל שמותר להרוג כנים בשבת, בלי להכחיש דעת החוקרים שאין כנים נבראים מעצמם. כי אף שיש כנים הבאים מזכו״נ מ״מ י״ל שאיסור הריגת בעל חי הוא רק במין שפרה ורבה רק ע״י זכו״נ אבל לא בבעל חי שיכול לפרות בלי זה. או י״ל שאותם כנים שבאים מזכו״נ באמת אסור להרוג אותם בשבת, אלא שרוב הכנים מתרבים בלי זכו״נ ואזלינן בתר רובא. וכן י״ל שהיות שלא כל הדורות פרים ע״י זכו״נ מסתבר שאחר כמה דורות כל כינה נוצרה באיזה שלב שלא מזכו״נ לכן אין איסור להרוג אף צאצאיהם. או שי״ל על כל כינה וכינה שמותר להרגה משום שאינה פס״ר

שבא מזכו״נ (אלא שד״ז תלוי במחלוקת הידוע לגבי פס״ר למפרע). ויתכנו עוד דרכים להסביר הענין. ועכ״פ אין סתירה לקבלתנו מחכמת או״ה.

יב) וראיתי בקובץ ישורון (חלק ט״ז) במאמר של הרב משה שמואל לייטנר שליט״א ״הריגת כינים בזמנינו״ שהביא מש״כ בספר חוט שני פרק ט״ו (עמ׳ קכ״ה) שצ״ע אם הכנים של זמנינו הם אותו מין שדיברו עליהם חז״ל דהא חזינן, שמטילים ביצים, ואם הם פרים ורבים אסור להורגם, ע״ש. ושוב כתב ששמע מהגר״נ קרליץ שליט״א, אהא דרואים שכנים בזמנינו פרים ורבים וכו׳, ואם כן איך התירו חז״ל להרוג כינה. דיש לומר שהני ביצים נוצרים בלי חיבור של זכר ונקבה, ועל כן מותר. ויש להסתפק אם בזמנינו הביצי כנים הם פרים ורבים על ידי זכר ונקבה, דאם כן אסור להורגם, עכת״ד.

ולהלן שם הביא מספר שלמי ניסן פרק האורג, דמטין בשם החזו״א (שמע מהה״צ רבי דב יפה שליט״א ששאל לחזו״א), דאף בזמן הזה מותר להרוג כינה, דאף אם נימא דנוצר גם על ידי פריה ורביה, אבל לא הוכח דאינו נוצר גם בלא פריה ורביה.

יג) וכבר דן בזה (בקובץ שערי הוראה גליון ה׳ ניסן תשס״ה) הרה״ג ר׳ יעקב אייזנבאך שליט״א דומ״ץ בקרית ספר, ומסקנתו שם דעכ״פ מידי ספיקא לא נפקא ועלינו להחמיר בזה. אלא שהביא שדעת הגר״ח קניבסקי שליט״א להיתר ומשום ״דביצי כנים שבזמנינו אינם נקראים ביצים״. והכותב סיים שלדעתו הדברים צע״ט.

אכן לפי דברינו שביצי כנים לא מופרות יכולים להוציא כנים, כל הדברים האלו מוסברים היטב, וכנ״ל.

בסייעתא דישמיא

הרב יוסף אביטל
מו"צ הקהילה
הספרדית
אופקים

ב"ה: _____

שמחתי לראות את החברות הנפלאה
"מנוחה בדרום" פרי עטם של
האברכים החשובים בדרום אופקים.
אשרי נשמתם אפשרות לכל אברך לבחור
ולפרסם מחידושי שלו לרבים בעמלו ובדבר
שגבר בה מעודד את האברכים לחדש
ולגרב בקורה מסודרת את אשר עלה לבם
בלימודם.
ומבין אני את האברך היקר הרב אוזן בהן שליט"א.
אשר בה ניחון בנשרין נפלאו ובהתמדה
ועמל רבות שחברות צו תלוי לאור
יהי רצון שיצא ויעשיר לבבות תורה ולהאדיר
ברב נחת אמן.

אלהבו
אביטל יוסף

רחוב הרב חיים פינטו 19 אופקים | פלאפון: 052-7640733 |
בית הוראה "זוהר ישראל" 08-9923532 |

הגאון רבי יוסף אביטל שליט"א

בענין מוקצה במחובר

מרן בשו"ע סי' ש"ח סע' מ"ב כתב דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו ובלבד שלא ינענע אפילו מקצתו עכ"ל. למדנו שמותר לנגוע במוקצה אפילו שלא לצורך דבר המותר, ובלבד שלא ינענע את המוקצה. וכן מצינו בסע' מ' שמותר לנגוע בבעלי חיים וכן מצינו בסי' שי"א סע' ז' שמותר לסוך את המת.

ולנענע את המוקצה אפילו מקצתו אסור אף שאינו מטלטלו לגמרי אסור והראיה מסי' שי"א סע' ז' שאסור לסגור את העיניים של המת או להזיז בו אבר.

והנה במס' שבת [דף קכ"ה ע"ב] מובא במשנה, זמורה שהיתה קשורה בטפיח ממלאים בה בשבת, פי' ענף של גפן הקשור לדלי מותר למלאות בו בשבת, ומשמע שאם אינו קשור אסור. ומובא בגמ' שם ב' טעמים לזה: א) רב ששת אומר שמדובר בזמורה שמחוברת לגפן באופן שמותר להשתמש בה ולכן צריך שתהיה קשורה לדלי שאל"כ הרי היא מוקצה. ב) רב אשי אומר אפילו בתלושה צריך שתהיה קשורה לדלי, גזירה שמא יקטום את הזמורה שהיא ארוכה כדי שיוכל להשתמש בה ויעבור על איסור מכה בפטיש.

ולכאורה היה נראה להסביר שמחלוקתם אם יש מוקצה במחובר, שלרב ששת יש מוקצה במחובר ולדעת רב אשי אין מוקצה במחובר ולכן מעמיד בתלושה. והרמב"ם בהל' שבת כ"ג ז' והרי"ף והרא"ש הביאו רק את תירוצו של רב אשי. וא"כ מוכח שאין מוקצה במחובר [כן הבין ר"מ לוי זצ"ל, מנו"א ח"א עמ' שכ"ג], אמנם זה אינו מוכרח שאפ"ל שגם דברי רב ששת הם להלכה, ומדויק ממה שאמר רב אשי "אפילו תימא בתלושה", דהיינו שמסכים לתירוצו של רב ששת אלא שמוסיף שאפשר להעמיד את המשנה גם בתלושה [ולפי"ז יצא שיתכן שיש מוקצה במחובר].

ובסי' שי"ב סע' ו' כתב השו"ע מקנחים בשבת בעשבים לחים אפילו הם מחוברים ובלבד שלא יזיזם ומשום משתמש במחובר ליכא שלא אמרו אלא באילן אבל לא בירק, עכ"ל. ולכאורה מוכח מדברי השו"ע הללו שיש מוקצה במחובר, ולכן לא יזיזם.

והרמ"א בסי' של"ו סע' א' כתב בקנים הרכים מותר להשתמש בהם אע"פ שהם מחוברים בקרקע שאין איסור להשתמש אלא באילן ולא בירק, עכ"ל. והט"ז שם חולק ע"ז וס"ל שאסור להשתמש בהם משום דהוי מוקצה, נמצינו למדים דהיא מחלוקת הרמ"א והט"ז אם יש מוקצה במחובר.

ובאמת דייק שם הט"ז כדבריו מלשון השו"ע שכתב אין עולין באילן וכו' ואין משתמשים במחובר לקרקע כלל, עכ"ל, משמע דס"ל דאין להשתמש אף בקנים הרכים ובירק משום מוקצה, אמנם האר"ר שם דחה ראיה זו וביאר דכוונת השו"ע שאין להשתמש באילן כלל אפילו אם אין לו עלים וענפים והתייבש לגמרי.

וכן דעת המג"א כהט"ז, דבסי' רס"ה סע' ג' כתב הרמ"א אסור ליגע בנר דולק שהוא תלוי ואע"פ שאינו מטלטלו ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא מ"מ אסור פן יתנדנד קצת בנגיעתו ויטה, עכ"ל. ומוכח שאם הנר כבוי שאז אין שום חשש להטיית השמן אין שום איסור משום מוקצה. ומקור דברי הרמ"א מספר אור זרוע [ח"ב סי' ל"ג] שכתב ומשום מוקצה אין כאן שהואיל והנר תלוי שלטלטלו ממקום למקום הוי טלטול מן הצד דלא שמיה טלטול. ומכאן נראה דס"ל דאין מוקצה במחובר. והמג"א שם כתב ע"ד הרמ"א שמדובר דוקא שדבר היתר מונח על המנורה ורוצה לקחת אותו, והוי טלטול מן הצד שמותר, אבל ליגע במנורה התלויה בהדיא אסור ואפילו אין הנר דולקת בתוכה.

וכן בסי' ש"ח סע' כ', מוכח מדברי המג"א [ס"ק ל"ט] שבזמורה מחוברת אם אינה קשורה לדלי אסור להשתמש משום דהויא מוקצה משום שמחוברת. וכן בסי' שי"ב ע"ד מרן הנ"ל כתב דהיינו טעמא דאסור להזיז עשבים המחוברים משום מוקצה במחובר.

ודעת המ"ב נוטה שאין מוקצה במחובר, דבסי' רס"ה סע' ג' כתב דפשט הלשון כשאין נר דולק מותר להטות את המנורה, וכ"כ בבאה"ל שכ"כ האור זרוע שהוא מקור דברי הרמ"א, וז"ל האו"ז ומשום מוקצה נמי ליכא הכא שהואיל והנר תלוי, טלטולו ממקום למקום הוי טלטול מן הצד שאין שמו טלטול. ובסי' שי"ב ס"ק י"ט כתב על לשון השו"ע "שלא יזיזם" היינו שלא ישמוט אותם ממקום חיבורם משום תלישה, ובשעה"צ ס"ק כ"ה כתב "דלא כמג"א". נמצינו שדעתו שמותר להזיז את העשבים ואין בהם מוקצה. וכן בסי' של"ו ס"ק ט"ו הסכים לדעת הרמ"א שמותר להשתמש בקנים הרכים ובסוף הסי' ביאר בבאה"ל שמ"ש הרמ"א "שלא ינדנד את האילן" הוא משום שימוש במחובר. וכן מוכח ממ"ש בשו"ע בסי' של"ו סע' י' הדס מחובר מותר להריח בו עכ"ל, וכתב המ"ב בס"ק מ"ח ולענין לטלטלו בידו דינו כמו לעיל סע' א' לענין קנים הרכים, ובשעה"צ ס"ק מ"ב כתב "א"ר ותוס' שבת דלא כהט"ז והמג"א". והמג"א יבאר שמריח את ההדס בלי לנגוע בו.

אמנם קשה שבסי' ש"ח ס"ק פ"א כתב שאסור להשתמש בזמורה כשהיא מחוברת ולא קשורה לדלי משום מוקצה, והוסיף שבמחובר לקרקע לא מועיל מחשבה להוציאה מתורת מוקצה, הרי משמע דס"ל שיש מוקצה במחובר (וכן קשה מגוף הסוגיא מהגמ'). ותירץ בספר חזו"ע ח"ג שיש לחלק בין זמורה שאין עליה תורת כלי כלל והויא מוקצה מחמת גופה שעומדת להסקה ומש"ה הויא מוקצה אף במחובר, ואף מחשבה לא מועילה כאן כשהוא במחובר. וכמ"ש הריטב"א שכיון שמחוברת לקרקע דלא הוי בר טלטול ותשמיש כלל ורוצה לעשותה בתורת תלוש שהוא הפך עניינה, בכי האי ודאי בעינן מעשה גמור.

והטעם להתיר מוקצה במחובר: א) כתב במנו"א דהוי טלטול מן הצד כיון שלא יכול לטלטל את גוף המוקצה. ב) בשו"ת תולדות זאב כתב משום שאיסור מוקצה אינו אסור אלא משום הוצאה וכמ"ש רש"י בביצה יב., ובדבר המחובר לא שייך הוצאה ולכן אין בו איסור טלטול.

ובספר אול"צ ח"ב [עמ' ר"ב] כתב שמוכח מדברי השו"ע בסי' שי"ב שמחובר אינו מוקצה שהרי מותר להזיז את העשבים כפשט דברי השו"ע, אמנם כתב לחלק שלא התירו אלא מן הטעם שאעפ"י שהוא מחובר נחשב מוכן לקינוח ואין המחובר מבטל ממנו

דין כלי משא״כ דבר שהוא מוקצה מחמת עצמו אין להתירו משום שהוא מחובר [והראיה מזמורה, ועוד הביא ראיה נוספת מדברי הרמ״א בסי׳ של״ו סע׳ י״ג שלא ינדנד את האילן, הרי מוכח שאף בדבר מחובר שייך מוקצה, ועוד ציין שם לביאור הלכה, אמנם זה פלא שהרי בביאור הלכה ביאר שאינו משום מוקצה אלא מצד שימוש באילן. ודעת האול״צ לאסור אף במוקצה בכלי שמלאכתו לאיסור וכמ״ש בעמ׳ רס״ח ואין המחובר מתירו, ויבאר דין המנורה בסי׳ רס״ה כדעת המג״א וכמו שפירשו כמה אחרונים שמשם מוכח שיש מוקצה במחובר. ועוד צ״ל שאם זה לצורך דבר ההיתר יהיה מותר שהרי באור זרוע מוכח שהוא טלטול מן הצד, וכ״כ בעמ׳ רי״ד שטלטטול חלק מן המוקצה מחשב טלטול מן הצד. ולפי״ז טלטול מוקצה מחובר לצורך דבר המותר, יהיה מותר].

ודעת הגר״ע זצ״ל בחזו״ע [ח״ג עמ׳ ק״ד] שאין דין מוקצה במחובר כשהוא כלי, אמנם במקום שאפשר להחמיר, טוב להחמיר. ולכן כתב [עמ׳ פ״א] שמותר לטלט מאוורר במקום שיש צורך [הרי אף שהמאוורר מחובר כתב שיטלטל אותו דוקא במקום צורך, ובתוספת הסברא שלעך מיועד המאוורר], ובדבר שאינו כלי כלל יש מוקצה במחובר כמו בזמורה.

ודעת הר״מ לוי זצ״ל [מנוחת אהבה ח״א עמ׳ שי״ט] דמוקצה שאין יכולים לטלטל כולו, מותר לטלטל מקצתו ולכן מוקצה שמחובר לכותל או לקרקע מותר לטלטל מקצתו.

להוריד את מתג החשמל כשאין זרם

במקרה זה יש לדון בב׳ נושאים: א) משום מוקצה – שהרי כפתור זה מלאכתו לאיסור. ב) משום בונה וסותר.

לגבי דין מוקצה, לפוסקים הסוברים שאין מוקצה במחובר א״כ אין כאן מוקצה שהרי המתג מחובר הוא לקרקע. ואף לפוסקים הסוברים שיש מוקצה במחובר, מ״מ י״ל שעכ״פ אם עשה מערב שבת שלאחר שיכבה החשמל יוכל ללחוץ על הכפתור כדי שלא ידלק שוב, יהיה מותר.

וזה עפ״י מ״ש מרן השו״ע בסי׳ רע״ט סע׳ ד׳, אם התנה מע״ש על נר זה שיטלטלנו משיכבה, מותר לטלטלו אחר שכבה, עכ״ל [כן דעת הרמב״ם, הרשב״א והר״ן, אמנם התוס׳ במס׳ שבת דף מ״ד ע״א ד״ה שבנר, וכן הריטב״א סוברים שלא מועיל תנאי, וכן פסק הרמ״א]. אמנם עדיין י״ל שכל מה שהתיר השו״ע לטלטל את הנר אחר שכבה, כשעשה תנאי זה דוקא לצורך גופו ומקומו אבל לא מחמה לצל, והרי כאן הזזת הכפתור אינה לצורך גופו או מקומו אלא שרוצה לחסוך בחשמל והוי כמחמה לצל. אמנם מצינו בזה מחלוקת בדעת מרן השו״ע, דדעת המטה יהודה שמותר לטלטל את הנר אחר שכבה רק לצורך גופו ומקומו, ודעת הרב חיד״א בברכ״י שמותר לטלטל את הנר אף לצורך עצמו, וכתב בשו״ת ישיב משה שכן המנהג הפשוט, וכפשט לשונו של מרן השו״ע.

ולגבי הענין השני של איסור סותר ובונה, כתב החזון איש [או״ח סי׳ י״ט אות ז׳] שבהדלקת החשמל בשבת יש בו משום מתקן מנא, שמעמידו על תכונתו להזרים אליו זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר שזהו חשוב כבונה במחובר שיש בו משום בנין וסתירה, הרי שלגעת החזו״א אסור להוריד את מתג החשמל משום סותר.

וכ״כ האול״צ [ח״ב פרק מ״א הלכה א׳] שאסור להרים או להוריד את כפתור החשמל אפילו בזמן שלא עובר שם זרם

החשמל וזה משני טעמים: א) משום בונה וסותר כמ"ש החזו"א, ואיסור זה אף כשלא עובר זרם חשמל, שאין טעמו של החזוא שהוא בונה ביצירת המעגל החשמלי, אלא אלא אף בהכשרת הדרך שיעבור בו הזרם החשמלי והרי כשהוא מזיז את הכפתור הוא בונה או סותר את הדרך שיעבור בו זרם החשמל, והרי זה כמחבר צינור מים למערכת צינורות מים שפשוט שחייב משום בונה אף שכעת לא עוברים בו מים.

ב) משום שכפתור זה מוקצה, כיון שהכפתור הוא כלי שמלאכתו לאיסור ויש בהזזתו משום מוקצה, וכל מה שהתיר בשו"ע סי' שי"ב סע' י' לקנח בעשבים כיון שעשבים מצד עצמם אינם מוקצה שמותרין באכילה לבהמה.

אמנם הגרשז"א בספר מנחת שלמה [סי' י"א] חלק על סברת החזו"א וס"ל שאין בזה בונה וסותר בכפתור החשמל כיון שעשוי תמיד לפתוח ולסגור והרי אינו עדיף מכיסוי בור ודות שיש להם בית אחיזה. וכן אין חשש של כיבוי שהרי ממשיך את המצב הקיים.

ולמסקנא, לדעת החזו"א והאול"צ אין להוריד את מתג החשמל אף כשאין זרם, ודעת החזו"ע [ח"ג עמ' ק"צ] שמותר, וטוב שיעשה תנאי מערב שבת שאחר כיבוי החשמל יוכל להוריד את הכפתור כדי שלא ידלק אח"כ, ותנאי אחד מועיל לכל השנה.

ובספר מנו"א [ח"א עמ' שכ"ח] פסק שמעיקר הדין מותר להוריד את הכפתור אף בלא תנאי, אמנם למעשה אף ע"י תנאי אין להתיר כדי שלא יבואו לזלזל בשבת, ולכן אין להתיר אלא במקום צורך גדול כגון שיש חולה שמפריע לו אור החשמל.

וכן לגבי שעון שבת אם רוצה להוריד את ה'פינים' כדי שישאר מכובה, לדעת הרב ביבי"א ח"ג מותר, וטוב שיעשה תנאי מע"ש שאינו מקצה דעתו משעון השבת, ומשום גרם כיבוי אין כאן כיון שמשאיר את המצב הקיים.

ולדעת האול"צ ח"ג אסור לנגוע בשעון שבת בשבת כלל ואף שאין כאן משום בונה שהרי לא סוגר או פותח מעגל חשמלי, ובפרט אם רגיל להשתמש בו כל השבוע [עי' ח"ב ז' א'], שנאסר משום מוקצה.

חידושי הלכה ומנהג

הרב שאול בן דור

בעניין טלטול חנוכייה בשבת

שאלה: עמדתי ואתבונן במ"ש מרן הש"ע סימן שח ס"א, כל הכלים ניטלין בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס כגון סכין שחיטה או מילה, כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר אסור לטלטלו בשבת עכ"ל, אם נתכוין מרן לכל הכלים ואפי' לכלים המותרים בטלטול, או לא. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

תשובה: א] הנה לפמ"ש בגמ' שבת קנז. אבל מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו ר"ש מודה דתנן כל הכלים ניטלין בשבת חוץ ממסר הגדול ויתד של מחרישה עכ"ל הגמרא, כיון דקיי"ל במוקצה כר"ש, לבר ממוקצה מחמת איסור דאמרינן ביה מיגו, וממילא בכל הכלים שאדם חס מלהשתמש בהם בשבת שמא יפסדו, הרי הן בבכלל מוקצה מחמת חסרון כיס, אומנם מאחר דחזי הוית לרבים וגדולים דס"ל דמוקצה מחמת חסרון כיס, אינו בכלי שמלאכתו להיתר, וסמוכין דקשוט עמם, לדעתם הרמה, ומקוצר דעתי מלהבין דבריהם, דהגע בעצמך וכי מאחר שמלאכתו להיתר נימא ביה שאין הוא מוקצה מחמת חסרון כיס, הלא ניחזי אנן אי דחי ליה בקפידתו, אי לא, אמרתי אסורא נא ואראה, דהנה בב"י סי' שח ס"א הביא לדברי הרא"ש כלל כב סי' ד' בדין חסרון כיס, שכ' וז"ל וכן נמי סכין מילה וכו' כיון שמקפידים מלעשות בהם תשמיש אחר אסור לטלטלם בשבת עכ"ל, ומדוייק בדבריו דגדר מוקצה מחמת חס"כ תלוי בנוהג שנוהג בהם בעליו בלבד, ואינו קשור לענין נתינתן לאחרים וכה"ג, שאין מזה הכרע כלל, שהרי בכל חפץ שהוא אדם יכול להימנע מליתנו לאחר, ואעפ"כ לא הוי חסרון כיס מצד קפידתו, והגם דחזינן בדעת הטו"שע סי' שח ס"א דיהבי כמה מיני למוקצה מחמת חס"כ, וכולהו כלים שמלאכתן לאיסור בלבד, אין מכך ראיה ללמוד דאין חס"כ במלאכתו להיתר, דכד דייקנן חזינן להדיא בדברי הטור שח ס"א שכ' סכין מילה וסכין ספרים וסכין שחיטה מוקצים מפני חס"כ, דהוה ליה כאילו הקצם כיון שמקפיד עליהם עכ"ל, ומפורש יוצא מדברי מרן השו"ע דכדי שתהיה לו הקצאה גמורה מכל וכל מע"ש, אינו אלא כשתשמישו העיקרי בחול, אסור בשבת, ושאר שימושים הראוים להשתמש בו, מקפיד מלעשותם עמו, והילכך מבואר שפיר שאפי' למנות עמהם כלי שמלאכתו להיתר, שאסור בטלטול כוותיהו, ל"ש, משום דבעי למיהוי דומיא דהנך דלעיל מיניה [פי' שיש להם תשמיש בחול, ובשבת תשמשיהם אסורים], ובכשמל"ה דאפילו בשבת מותר תשמישו לא ד"ל, ואינו נאסר ממוקצה מחמת חסרון כיס, מאחר שמעולם לא סילק דעתו מלהשתמש בו.

ב] ובחופשי באמתחות הפוסקים מצינו תנא דמסייע לן ה"ה הרמב"ם פכ"ה הל"ט, שכ', כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו

ככלים המוקצים לסחורה, וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהם שמא יפסדו עכ״ל, ומדוייק בלשונו דקאי אכללות הכלים בין כלי היתר בין כלי איסור, ובכולם יש מוקצה מחמת חסרון כיס, ומה דנקט בהמשך דבריו כגון המסר הגדול וכו׳ ומונה כלים שמלאכתן לאיסור בלבד, הא לא תברא, לפי שמונה והולך מאי דנקיט הש״ס קכג: במשנה ובגמ׳, וכמ״ש שו״ת הרדב״ז אלף קסו ע״ש, ומפורש דס״ל להרמב״ם היינו טעמא דלעיל וכמו שנתבאר, דאי לא הא, לא קיימא הא בס״ד, כלומר בכלי היתר אינו אפשר דיהיה חסרון כיס, מאחר שתשמישו מותר בשבת, ואה״נ בכלי היתר, כגביע יקר שמונח בוטרינה ואינו בשימוש אפי׳ לקידוש שמא יפסד, מדוקדק בלשונו שהוא מוק׳ מחמת חס״כ, שכ׳ ״כל כלי שמקפיד״, וכן לקמיה בלשונו ״כלים היקרים ביותר שמקפיד עליהם״, ומבואר שכלים יקרים הינם מ״מ חס״כ, ולפי״ז ל״מ שחנוכיית כסף הינה מוקצה, אלא אפי׳ כלים חשמליים כפלאפון, מטען, מצלמה, וכדו׳ בכלל מ״מ חס״כ, וחזות קשה הוגד לי בראותי בספר מנורה הטהורה סי׳ ש״י שכתב דאי משתמש בכלי למלאכה אחת המותרת בשבת, ושארי המלאכות מקפיד הוו״ל חסרון לשארא, ואנוכי תימה תימה אקרא שלא זכר שר דכל יסוד דין מוקצה מחמת חס״כ, תלוי במה שסילק דעתו מכל וכל מבעו״י באותו כלי, אולם מאחר שדעתו להשתמש בו בשבת ואינו מסיחו מדעתו, מהיכי תיתי למימר דיש בו דין מוקצה מחמת חס״כ, והרי הוא ככל הכלים הניטלין שלא הקצה אותם מדעתו, ואחרי רואי ראיתי דהם הינם דברי הרא״ה במסכת ביצה יא. בד״ה מה״ד ה״ה דאפי׳ תברא דגרמי, שכ׳ וז״ל ותו דנקט נמי דעיקר מוקצה מחמת חס״כ דלא מיתסר בכלים בדבר שמלאכתו להיתר [ומשתמש בו כתברא דגרמי ע״ש], בשבת או ביו״ט עכ״ל, והדברים שמחים כנתינתם מסיני.

ג] ונהירנא דחזי הוית בח״ע ג׳ שהביא משם תו״ש גר״ז ותהל״ד, דאין שייך מוקצה מחמת חסרון כיס במלאכתו להיתר, וכייל מיניה כללא דכל מידי שאין מל״א לא הוי חס״כ, ואמינא אנא זעירא האוחז בשולי גלימתו, ומה לבר את התבן, הריני להאיר כדרכה של תורה אחר המחי״ר והקידה מקמיה דיקר אורייתיה, ואציע מה שנראה לפע״ד, שזה פשוט ומוסכם דל״ש מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמל״ה, מפני שלא הקצהו מדעתו לגמרי משום שדעתו על שימושו המותר בשבת, אומנם בכלי שאין מלאכתו לאיסור, וגם אינו משתמש עמו בשבת ולפיכך נחשב ככלי שמל״ה, וכגון כלי שהוא לנוי כתמונה, ושולחן, ודומיהן, פשוט דלכולהו הראשונים והאחרונים, אי מקפיד בהו, חשיבי מוקצה מחמת חס״כ, וחזי הוית להתו״ש בהקדמה לסי׳ שח, שכ׳ משם הרא״ש וז״ל, ויש מוקצה אחרת שמוקצה מחמת מלאכתו של איסור, והוי כמוקצה מחמת גופו, והוא מוקצה מחמת חסרון כיס כקורנס הזהבים ובשמים שאסור לטלטלו אף לצורך גופו עכ״ל, והנה בדברי הרא״ש באמת ליתא להנך תיבות ״של איסור״, רק דהתו״ש הוסיפם מכח שמהרא״ש מוכח דעסיק במל״א, אולם לא יכון טעם זה למסקנא, דההכרח לא יגונה דבמה יתברר שמסלק דעתו ממנו מער״ש, אי לא הוי מלאכתו לאיסור וכ״ד הרא״ש וכנ״ל, ונהירא דשו״ר שכך דעתו דהתו״ש להדיא בסי׳ שי סקי״ג, דבמרן שם ס״ז איתא דמטה שייחדה למעות אפי׳ הניחם עליה מבעו״י מותרת בטלטול ככלי שמלאכתו להיתר, וכדעת

הרי״ף והרמב״ם ע״ש, ולכאורה לפום ריהטא היה מקום לומר שאינו נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור, וכדכתבו הרמב״ן בשם הראב״ד, ורשב״א, ור״ן, דף קכב: דכלי שמקבל בתוכו את האיסור הגם דבסיס מיקרי בעודו עליו, מ״מ לא חשיב כמלאכתו לאיסור, שאין האיסור נעשה בגוף החפץ, וכן כתב בתשב״ץ (סי׳ קלז), וכמ״ש כ״ז הרעק״א סי׳ רעט ושי ע״ש, אולם יש ליישב כעין האמור לעיל, דהיינו לפי שהקצהו מבעו״י מדעתו לגמרי, ומה שהקשה הפני יהושע ארשב״א שהובא בתוס׳ מד: ד״ה מטה דס״ל במטה שיחדה למעות דהויא מוקצה מחמת חס״כ, דהיכי יליף מטה מסיכי זיירי, בו בזמן שהם מלאכתם לאיסור ומטה מלאכתה להיתר, לענ״ד יש ליישב בס״ד, דכיון דלר״ת מקצהו מכל שימוש המותר וכדכתבו תוס׳ שם, א״כ ממילא בהקפדתו נעשה מוקצה מחמת חסרון כיס, אפי׳ ללא מעות וכמו שכתבנו למעלה בס״ד, וכעין החשמל בתו״ש ע״פ דרכו ביתר עומק העלה כן לתרץ את קושייתו, וכתב וז״ל למה לא נימא דהוי מוקצה ממש כסיכי וכיוצא בו שמלאכתן לאיסור וכו׳, וכ׳ דה״ט, א׳ שאינו משתמש בו כבחול, ב׳ כיון שנתווסף בו שהוא חסרון כיס, ראוי לאסור בו אפי׳ לצורך גופו ומקומו עכ״ל, וכמ״ש בס״ד, ולרווחא דמילתא אמינא דיעוין עוד בדברי התו״ש סי׳ שי סקי״ג, שכ׳ אבל אם הוא דבר [ומיירי במלאכתו לאיסור] שמקפיד עליו ביותר שלא להשתמש עמו רק למלאכתו המיוחדת לו אסור לטלטלו לצורך גופו, דהיינו להשתמש עמו למלאכת היתר שאינו מיוחד לו שמקפיד למלאכתו המיוחד לו, אסור לטלטלו לצורך גופו דהיינו להשתמש עמו למלאכת היתר שאינו מיוחד לו, דכיון שהוא מקפיד עליו שלא להשתמש עמו רק למלאכתו המיוחד לו, א״כ הוא מקצה דעתיה מיניה לגמרי וה״נ אסור לטלטלו לצורך מקומו עכ״ל, להדיא בדבריו דמחוייב שמלאכתו תהיה לאיסור, כדי לאוסרו מחמת חס״כ, אולם אם הייתה מלאכתו המיוחדת להיתר, ל״ש למימר ביה שהקצהו מדעתו שיהיה מוקצה מחמת חס״כ ופשוט בס״ד.

ד] איברא דיש להעיר על דברי התו״ש והפנ״י שתפסו בדעת הרשב״א שהובא בתוס׳ דף מה: ד״ה ״אין״, דמטה שיחדה למעות והניח בה מעות בחול דינה ככלי שמלאכתו להיתר, דמהיכי תיתי לומר כן לאחר שבתוס׳ גופא משמע לדעתם דלרבי יהודה הוי כמוקצה גמור כיון דלא חזי למידי אחרינא, והוסיפו ולר״ש אינו אסור לגופו ומקומו אלא בחס״כ בלבד, להדיא דס״ל דלדעת ר״ש הוי כמוקצה מחמת מלאכתו לאיסור, מדלא קאמרו רבותא טפי דאף מחמה לצל שרי, וביתר ביאור ע״פ התוס׳ לו. ד״ה הא ר״ש, שכ׳ דחצוצרות לר״י אף לגופו ומקומו אסר, דל״ח להיתר אלא מעט מקצה ליה לגמרי ממלאכת היתר, והוי כמטה שיחדה למעות והניח עליה מעות, דאר״י א״ר אסור לטלטלה, ואילו רבי שמעון דלית ליה מוקצה דוקא לצורך גופו או מקומו הוא דשרי אבל מחמה לצל מודה ר״ש דאסור עכת״ד, וממילא יוצא דהרשב״א שהובא בתוס׳ ד׳ מה. ד״ה אין, ס״ל כתוס׳ דדל״ו. ודדמ״ד. ד״ה מטה, דמטה חשיבא כמלאכתה לאיסור אף לר״ש, ועוד דגם לחידושי הרשב״א תלמיד הרמב״ן, שמסכים הולך לדעת ר״ת דף מה. דמטה הויא כסיכי זירי ומזורי, והוא ניהו נראה שמסכים הולך לדעת הראב״ד הנזכר לעיל דנר ל״ח מלאכתה לאיסור, אין ממנו ראיה דמטה חשיבא ככלי שמל״ה דהמעיין ברשב״א דקכב. ישר יחזו פנימו דמסקנתו לאו הכי, וכמו שכתב הבית

מאיר סי׳ שי ס״ז, והעיר כעין האמור, ודלא כדסבירא להרעק״א סי׳ רעט ושי ע״ש, והראש יוסף שבת מד. ע״ש,. ומצאתי און לי בדברי מרן סי׳ רעט ס״ו שכתב נר שלא הדליקו בו אפילו נר של חרס דמאיס, מתר לטלטלו עכ״ל, וכד דייקינן חזינן בס״ד דר״ל דלא מיבעיא נר של מתכת שדלק בחול, אלא אפי׳ של חרס נמי, ודינייהו שהם מותרים לצורך גופם ומקומם וכדפירש בבית יוסף דדעת הרמב״ם דמאוס שרי רק לצורך ופי׳ דגופו ומקומו בלבד עכ״ל וע״ש, וכ״כ במ״א סקי״ב ולב״ש שם, ומדערבינהו ושנאם כאחת מדוייק להדיא דאף בנר מתכת שהודלקה בחול פ״א דומיא דחרס דנמאס, נעשתה ככלי שמלאכתו לאיסור, ואינו סובר כהראב״ד שהובא ברמב״ן רשב״א, שהוא ס״ל דהויא מל״ה, כיון שאין האיסור נעשה על ידה, דאינו, ויתרה מזאת דאי תימא הכי איך יפרנס הא דמדוכה דבביצה דאע״ג שהאיסור נעשה על גבה חשיבא ככלי שמלאכתו לאיסור, ואחר זמן ראיתי שכך העיר בבית מאיר הנזכר וששתי כעל כל הון.

ה] ועינא דשפיר חזי בדברי מרן הב״י בהקדמה לסי׳ שח ראיה אלימתא לנ״ד, שכתב כלים העומדים לסחורה ומקפיד עליהם הרי הם מוקצה מחמת חס״כ, וניחזי אנן שהרי גם בכלים שמלאכתן להיתר דינא הכי, וע״כ ה״ט שאפי׳ בכוס העומדת למכירה וקפיד מלהשתמש בה, ממילא הקצה דעתו ממנה מער״ש, ולהכי הוו״ל ממחס״כ, וה״ה בנ״ד, וכן חזיתי בקודש להגר״ז סי׳ שח ס״ד שכתב וא״צ לומר כלים היקרים ביותר אע״פ שאינן לסחורה אלא ״שמלאכתם לאיסור״ ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר וכו׳ עכ״ל, וביאורו הוא כנזכר לעיל, וע״כ לומר כן בדעתו שהרי במוקצה לסחורה ואפי׳ בכלים שמלאכתן להיתר מודה בהם דהוו מוקצים מחמת חס״כ, וה״ט דבריר מילתא שאם אין בו שימוש המותר בשבת הוו״ל מו״מ חס״כ, אולם לאחר שתפסנו במושלם בדעתם שבכל הכלים וגם במלאכתו להיתר יש חס״כ, א״כ נמצא מובן מה שהוקשה להתהל״ד בלשונם שכתבו ״ומלאכתו לאיסור״, וגרם לכמה טעותים ולתלות בוקי סריקי באותם גאוני ארץ, דל״ל חס״כ במל״ה, דליתא וכדנתבאר בס״ד, והגם דבדעת היבי״א ח״ז היה נראה מתחילה דלא נתכוין אלא לכלי שמשתמש בו בשבת ולכך לא הוי מוקצה מחמת חס״כ, אולם כשהאיר לארץ ולדרים בספרו הבהיר ח״ע ח״ג על הל״ש ושם העלה דאף בנרות חנוכה ופמוט יקרים ביותר הויין ככשמל״ה ואינם מוקצים מחמת חס״כ, קשיא לי העני טובא בתרתי, שלפ״ד מרן הווין מו״מ חס״כ וכמבואר לעיל בס״ד, ועוד הרי כלים אלו בשבת אינם בשימוש, ובכה״ג הויין מוקצה מחמת חס״כ כמו שנתבאר למעלה בס״ד, וככלי פסח הנתונים באוצר שלא יתחמצו דהוי מ״מ חס״כ, מפני שחושש מלהשתמש בהם כל השנה מחשש הפסדם שיאסר בפסח, וכן ה״ה לחנוכיית כסף, דאילולי היה מחירה קל, היה מדליק בה בכל ער״ש, ודא גרמא ליה לייחד מקום לכלי פסח, ולייחד פמוטי כסף לשבת, וחנוכיה לחנוכה, ודומיא דבשבת דמייחד לו מקום מהאי טעמא משום שמקפיד להשתמש, ופשוט. הנלעד״כ, וצויי״מ וימ״ן. אמן.

המורם מן האמור: כל הכלים ואפילו מלאכתם להיתר שאין בהם מלאכה המותרת שחפץ לעשות בשבת, הינם מוקצה מחמת חסרון כיס, ואסורים בטלטול אפילו לצורך גופן ומקומן, ומן האמור יוצא שחנוכייה יקרה אפילו אם יתנה עליה מערב שבת לטלטלה אחר שתכבה, עדיין אסורה

בטלטול מצד מוקצה מחמת חסרן כיס. וה״ה בכלים המיועדים לשימוש בפסח, וכלים חשמליים כפלאפון מטען מצלמה, שמוקצים מחמת חסרון כיס.

הרב אהרן גבאי

בירור ניקוד תיבות בעל הניסים

מתתיה בן יוחנן

א] בימי מתתיה בן יוחנן – בניקוד תיבת מתתיה נפלה מחלוקת בספרים, שיש המנקדים אותה "מַתִּתְיָה" (התי"ו הראשונה בחיריק), ויש המנקדים אותה "מַתַּתְיָה" (התי"ו בפתח). ובכל סדורי ליוורנו (תפלת החדש ובית עובד) מנוקד בפתח, ובסידורים אלו התפללו כל קהילות הספרדים בכל העולם בשלש מאות השנים האחרונות, וממילא כן היה המנהג פשוט עד הדור האחרון ברוב ככל קהילות הספרדים[א].

וכניקוד זה נמצא ברוב הנוסחאות הישנות, וכדלהלן: **נוסח איטליה** (סדור מנהג רומא מיוחד כת"י וטיקן ס' 617; מחזור רומא משנת ק"ס כת"י פרמא 3008 סה"ל סרט 13732; סדור מנהג רומא מאה טו, כת"י פפד"מ 130; מחזור רומי הנדפס בשנת רפ"ו דף 42 ע"א; מחזור אטליאני ליוורנו תרט"ז; סידור איטליה בולונייא רפ"ז דף 140[ב]), **נוסח צפון אפריקה** הקדמון (כת"י משנת קפ"ו, בהמ"ל 4531 ס' 25433; סידור נוסח צפ"א הקדום, כתיבה ייונית, רומא קזנטנזה 3085, ס' 85), נוסח **פרובניציא** (בהמ"ל 4602; סדור מנהג אויניון, לונדון 698; סדור כמנהג פרובנס ומיוחס בטעות לצרפת מאה יג יד, פריס 637; סדור שלם פרובנס מיוחס לספרד, מאה י"ג, כ"י פריס 590, ס' 10550. ובכולם הת' השניה בחיריק ולא בשוא ואין להם חבר מלבד סידור קנדיא דלהלן. ובנוסח **קטלוניא** הנמשכים הרבה אחר נוסח פרובנס, איתא מַתַּתְיָה: וטיקן 360 ס' 705, עמ' 15; סדור קטלוניה רי"ז כת"י אוקספורד בודליאנה 1138, 1139, ס' 16599-600; סדור קטלוניה כת"י גינצבורג 821. וברובם מתתיהו בו'. וגם בכמה סידורי נוסח צרפת הנמשכים הרבה אחר נוסח פרובנס, איתא מַתַּתְיָה[ו]), **נוסח רומניא** ו**ענפיו** (דפוס קושטא ר"ע; וכן בסידור כמנהג **קורפו** הקדום כת"י מאה י"ד פריס 606 עמ' 26; וכן בסידור **קנדיא** מהמאה י"ד לונדון 9150 בסה"ל 6586), **נוסח פרס** (סידור פרס הקדמון שנדפס על ידי

א. שכן נהגו **בטריפולי** (כפי שבירר ידידי הרב ציון זוארץ), **ובמרוקו** (כמובא בסדור אבותינו, ואשל אברהם חפוטא, ועוד), וכן הוא בסידור מנהג **תונס** שערי שלום (הנדפס בסוסה תרצ"ד). ובסידור **ג'רבא** עולת שבת (שנת תש"ו). ובסידור משאת בנימין (**ירושלים** תרס"ו עם הסכמת הרש"ל רבי יעקב שאול אלישר). ובסדורי **איזמיר** כעדות היפה ללב (ח"ט סי' תרפב אות א) ע"ש. ובסדורים בית תפלה (**קושטא** תצ"ה), שערי רחמים (**שאלוניקי** תק"א), תפלת ישרים (**אמשטרדם** תקל"א כמנהג הספרדים), בית תפלה יקרא (כמנהג הספרדים, **וינה** תרל"ו), וסדור עבודת התמיד (כמנהג הספרדים **ירושלים** תרס"ח). יוצא מן הכלל סידורי תפלה ישרים **אמסטרדם** ששם נוקד בחיריק (תפלת ישרים, אמשטרדם תקל"ט; תפלת ישרים אמשטרדם ת"ק, מוגה ע"י ר' יהודה פיזא ור' רפאל מילדולה; תפלת ישרים, חלק ראשון, כמנהג ספרדים עם הגהות החיד"א, כפי אשר נדפס באמשטרדם דפוס שני, ליוורנו תק"ס).

ב. ורק במחזור רומי דפוס שונצינו ויניציאה רמ"ו עמ' 41, וכן בסידור המקוטלג בטעות פאנו רס"ג ובאמת הוא עותק אחר של שונצינו רמ"ו הנ"ל בלי שום שינוי, ובשניהם גם הרשעה הר' בשוא דלא ככל כתבי היד מאיטליה שמנקדים בחיריק.

טל עמ׳ 189, וכן בכתב יד פרסי כת״י לונדון הספריה הבריטית גסטר OR 10576, ס׳ 7399. מאה ט״ז-י״ז, וכן מנוקד בסידור רס״ג השלם כ״י אוקספורד 1096 ס׳ 17702, שממנו נדפס הסידור, כתב יד זה נכתב בפרס לפני כשמונה מאות שנה, וגם הניקוד שם נעשה כנראה ע״י חכם פרסי והוא משקף את הניקוד השגור בפיו), ואין לדעת מה היה הניקוד לפי מנהג **ארם צובה** הקדום[ג], וכן טעון בדיקה בקטעי הגניזה לברר הניקוד שהיה שגור **במצרים**.

ומאידך ״מַתִּתְיָה״ (התיו בחיריק), כך הוא בנוסח **אשכנז** (כן הוא ברוב מוחלט של כתבי יד העתיקים[ד], וכן ברוב והדפוסים האשכנזים וכגון סידור פראג שנת רע״ט עמ׳ 79, ברכת המזון פראג רע״ה, לובלין ש״א עמ׳ 141, ברכת המזון דיהרנפורט תנ״ב, ועוד[ה]), ובנוסח **תימן** (בתכליאל התימניים הנדפסים התי״ו בחיריק, וגם בספר ״סידור הרמב״ם״ שבהוצאת ״נוסח תימן״ המנוקד על פי התכאליל העתיקים, יש בו חיריק בלי שום הערה לנוסח אחר, ומשמע שכן בכל התכאליל כתבי יד).

ומצאתי שכן הוא בניקוד חיריק, באופן מוחלט בכל סידורי **ספרד הישנים** עד לפני ארבע מאות שנה (הניקוד בחיריק מופיע בכל הכתבי יד שראיתי וכן בכל הדפוסים הראשונים, וכדלהלן: הסדור הספרדי הקדום, כת״י שלם ספרד מאה י״ד-ט״ו בהמ״ל 25577, סה״ל 4674; סידור ספרדי בערך משנת רכו כת״י לונדון ע 6685, עמ׳ 95; דפוס נאפולי ר״ן, דפוס ויניציא רפ״ד דף קכד ע״ב, דפוס ונציא רפ״ד השני שעם סילופי הצנזורה, וכן בסדור **ארגוניה** כתב יד מן המאה 14-15 פרמא 1738 ס׳ 12964 עמ׳ 105), והנה בסידור שנדפס בארץ ישראל תפלת ישרים המפורסם של הרב מנצור מיוצאי עיראק הדפיס מתתיה בחיריק, ואיני יודע אם זה חלק מחידושי הרב מנצור על פי סידורי האשכנזים והניקוד בתנ״ך, או שכך היה מקובל בעיראק כבר לפניו[ו], בין כך ובין כך אף שלא היה זה הניקוד המקובל אצל הספרדים בשלש מאות השנים האחרונות, מ״מ בדרך מקרה יצא שהוא כמו הנוסח הספרדי הקדום שלפני ארבע מאות שנה ומעלה, ולפי כל האמור בהכרח שהניקוד השתנה בסידורי הדפוס הספרדיים

ג. הן אמנם במחזור ארם צובה דפוס ויניציא רפ״ז דף קנא, כתוב מתתיה בפתח, אך כל תפילת על הנסים של חנוכה שם אינה לפי נוסח אר״צ בכתבי היד אלא מועתקת מסדור הספרדי ונציא רפ״ד, ורק הניקוד שם שונה ונעשה על ידי נקדן איטלקי כנראה מכמה מקומות, ועל כל פנים לא יתכן שהניקוד שם הוא על פי נוסח אר״צ כי כאמור המילים עצמם כאן לא על פי אר״צ, ובכתב יד השלם של סידור ארם צובה, מהמאה הי״ד, כת״י אוקספורד 1146 ס׳ 16710, אין כלל ניקוד, ובכתב יד סינסינטי היברו יונוין קולג׳ 407, ס׳ 18689, [א תשנ״א לשטרות] ה׳ ק״ע, שהוא כן מנוקד יש קרע בתחילת על הניסים, ובכת״י המזרחי מאיזור סוריה גינצבורג 1283, ס׳ 48378, משנת ה׳ אלפים ש״ד גם אין כלל ניקוד), ובסידור שער בנימין לקהילת דמשק נדפס בחיריק, אך אולי נמשך המו״ל בזה אחר סידורי ימינו, ואף אם אמרו כן בדמשק בדור האחרון, עדיין אין זה מוכיח על מנהגם הקדום, כי אפשר שהוא השפעה של סידורי הדפוס הספרדים הקדומים או סידורי אמסטרדם.

ד. ואת המעט יוצאי הדופן יש לתלות בהשפעת נוסח צרפת, וכמצוי הרבה.

ה. ורק בסידור אשכנז שנדפס בטורין שנת רפ״ה עמ׳ 98 בפתח, וכן בסידור מברכה ויניציאה תע״ז דף ה ע״ב כמנהג אשכנז, אבל שניהם סידורים אשכנזיים נדפסו באיטליה ויש להניח שהושפעו מנוסח איטליה בזה.

ו. ולצד זה יש לתלות זאת בהשפעת סידורי תפלת ישרים אמסטרדם.

בתקופת האחרונים והטעם לכך משום שרובם נדפסו בארצות איטליה ורומניא (=יון), וכיון ששם היה מקובל לומר כן, זה השפיע גם על המדפיסים הספרדים.

ועתה נבוא לברר שרשי הענין. הנה בספרי התנ"ך שלפנינו (כל הדפוסים וכן הוא גם בתנ"ך קורן, וכתר ארם צובה ברויאר) בספר עזרא (י', מ"ג), וכן בנחמיה (ח', ד'), ובדהי"א בכמה פסוקים, נכתב בכולם מַתִּתְיָה (התי"ו בחיריק), ויש מקום לומר דמסתמא מתתיה דחנוכה נקרא כך בעקבות השמות שבנ"ך, וא"כ מסתבר שהניקוד בשניהם יהיה זהה. אבל באמת אינו סברא מוכרחת כלל כי יתכן שהוא שם נפרד, ומשמעותו חיבור של "מתת -יה" על דרך הפסוק "מַתַּת אֱלֹהִים" (קהלת ג', י"ג) ופירושו מתנת ה', והוא גם על משקל השם "מַתַּנְיָה" (מלכים ב', כ"ד י"ז).

וכבר העיר היפ"ל (ח"ט סי' תרפב אות א) שהניקוד בסידורים שלהם הוא בפתח, ודלא כניקוד בספר נחמיה ודה"י, ומ"מ לא דחה את נוסחת הסידורים, וע"כ דס"ל שאפשר ד"מתתיה" דהמקרא לחוד ו"מתתיה" דחנוכה לחוד, ע"ש. ואסמכתא לדבר שיש הגורסים "מתתיהו" בתוספת ו' אף שבמקרא הוא ודאי בלי ו', וכן כתב להדיא בתרומת הדשן סימן רלג: "ובשם מתתיהו נראה דבסתמא דמילתא שאין ידוע היאך עלה לקרות בתורה יש לכתוב מתתיהו. ואף על גב דשם מתתיה אשכחן תרי גברא חד בעזרא וחד בדברי הימים, מ"מ במעשה דחנוכה שהוא שגור בפי כל ומזכירין אותו בכל שנה ח' ימים מתתיהו בן יוחנן כהן גדול, סברא לומר שעל אותו שם נקראו הבנים, וסברא רחבה הוא דיש לתלות שמות האחרונים שנקראו על שמות הראשונים דווקא בהנהו דידעי ושכיחי לאינשי להזכירם". הרי שנקט בבירור שהם שני שמות שונים ושאין ללמוד כלל זה מזה, וע"ע בב"י אה"ע סימן קכט אות כד שהביא דבריו והסכים לעיקר דבריו עש"ה.

ובאמת שהשם מתתיה של חנוכה, נשתמרה הגייתו במקור חיצוני, והוא ספר מכבים הקדמון, שתורגם בזמן קדמון ליוונית, וכידוע בכתיבה היונית הניקוד עצמו כתוב במילה, ושם יוצא שהתי"ו בפתח, וכאשר שמעתי מידידי ר' יהושע ינקלביץ הבקי בתחום זה.

וידידי הרב ציון זוארץ שליט"א כתב בענין זה באורך בירחון אור תורה (שבט תשע"ח במכתבי תורה) ושם הביא כבר המקורות העיקריים בזה (ונעזרתי ברשימותיו, והוספתי עליהם כהנה וכהנה), ושם הביא מקור נוסף לקריאת מתתיה בפת"ח דוקא, מספר "מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי" (ישראל ייבין, כרך ב' עמ' 6905), שכתב שבניקוד הבבלי (בשלב הצעיר והבנוני שלה, ע"ש) בספר עזרא ובדה"י, התי"ו בפתח, ע"ש. והעיר המוציא לאור שם שבניקוד הטברני הוא בחיריק. ע"ש. הא קמן, שיסוד המחלוקת "מתתיה" בחיריק או בפתח שורשו נפתח בשינוי בין הניקוד הטברני הרגיל בינינו בנ"ך, ובין הניקוד הבבלי הקדום. ועוד יש סמך לניקוד הבבלי מתרגום השבעים ליונית לספר עזרא נחמיה ודה"י הנ"ל (ותודתי לרבי יהושע ינקלביץ על מקור הדברים) שברוב המקומות שכתבו את האות אלפ"א אחרי האות ת' (ט') הראשונה, והוא כעין "מַתַּתְיָה" (התי"ו ראשונה וגם השניה בפתח. ע"פ הבקי בהגיית האלפ"א בית"א היוונית המקובלת. ובשאר הוא כעין מַתְּתְיָה התי"ו הראשונה בשוא ורק השניה בפת"ח), ואף שאינו שווה בכל המקומות, עכ"פ אין

דמיון כלל באחד מהם לצורת הניקוד הטברני "מַתִּתְיָה" (תי"ו בחיריק). עכ"ד.

אמנם לענ"ד אילו היה צודק הרב זוארץ בהשערתו: "שיסוד המחלוקת 'מתתיה' בחיריק או בפתח שורשו נפתח בשינוי בין הניקוד הטברני הרגיל בינינו בנ"ך, ובין הניקוד הבבלי הקדום", אם כן אדרבה יש להורות מעתה ואילך לומר מתתיה בחיריק, גם בתפלה, כמו שהתקבל בתנ"ך, שהרי אנו נוקטים שבמחלוקות טבריה עם בבל בניקוד האמת כטבריה, שהרי כבר קיבלו כל ישראל את הניקוד הטברני, כניקוד המדוקדק והמוסמך לנקד לפיו את התנ"ך, ואין חוששין כלל לשיטה הבבלית בניקוד התנ"ך, ומי שיקרא בתורה לפי הניקוד הבבלי ודאי יש למחות בו ולסלקו, ואין זה רק בגדר "הנהגה", אלא הוא הכרעה גמורה שהכריעו חכמי הדורות, **שהאמת** היא בדרך כלל כמו טבריה, וקיבלו את פסק זה כל ישראל.

אלא שבאמת איכא למשדי נרגא בעיקר השערת הרב זוארץ, דאיכא למימר שפיר ש'ממתיה' דחנוכה לכו"ע נקרא שמו בפתח, וכמו שהוא בסידורים של רוב העדות, ובזה יודו גם חכמי טבריה, ורק לענין שם מתתיה שבתנ"ך יש בזה מחלוקת. וביותר שיתכן שגם בניקוד הבבלי המקורי בתנ"ך היה מתתיה בחיריק כמו טבריה, אלא שבקצת הכתבים הבבליים הפחות מדויקים, שהגיעו לידינו מכל מיני קטעי גניזה לא מוסמכים, שם יש מתתיה בפת"ח, ולא משום שזו מסורת בבל בתנ"ך בניגוד לטבריה, אלא הוא סתם שיבוש באשגרת לשון מן השם מתתיה דחנוכה השגור בפי כל. ולגבי הראיה מתרגום השבעים, כידוע לידועים יש שם שיבושים רבים וגמורים, וחלק מהתרגומים שם מעיקרא נעשו על ידי אנשי דלא דווקני וחלקם אף מכתות חיצוניות כמו יהודי אלכסנדריה מושפעי חכמת יון, ואפשר שגם הם הושפעו משם מתתיה של חנוכה, ומלבד זאת במשך הדורות נוספו שם שיבושים ועיבודים רבים בידי יהודי מצרים הנ"ל וסתם גוים, וגם הם יתכן שהושפעו משם מתתיה של חנוכה, שהיה מפורסם גם אצל היוונים ושאר אומות בזכות ספר מכבים.

ובאמת שלפי כל האמור, הדעת נוטה שממתיה של חנוכה היה ביטוי שמו ממתיה בפתח ממש, ולכן כך הוא המסורת של רוב ישראל, (ולהשערתי זה השפיע אף על מקורות קדומים חיצונים בתנ"ך), ויש מקום לתלות שמנהג קצת עדות לומר השם הזה בחיריק הוא בהשפעת השמות הדומים לזה בתנ"ך (אבל לא יתכן להיפך, שבמקור היה בחיריק, כי אם כן יוצא שחמש עדות השתבשו לומר בפתח בלי שום סיבה והשפעה חיצונית), ומ"מ מי שמנהג אבותיו לומר מתתיה בחיריק, אין לו לשנות מנהגו מחמת זה, כי סוף סוף הניקוד בחיריק מופיע בג' נוסחאות חשובות ועתיקות שאין להם שום קשר זה לזה, ולכן קשה לומר שנפל בכולם טעות כזאת של השפעת לשון התנ"ך, ויותר מסתבר לומר שהיא מחלוקת קדומה, ואולי כבר בזמן מתתיה החשמונאי עצמו, היה חילוק במבטא שם זה, בין מחוז למחוז בארץ ישראל כגון בין בני גליל לבני יהודה וכדומה.

[**ומתחילה** חשבתי להיעזר בניקוד שבספרי המשניות הישנות, ובדקתי במשנה ביומא (ג, א) דאיתא לפנינו "מתתיא בן שמואל" וראיתי שבמשניות כת"י קאופמאן (ח"א עמ' 125) ופרמה ועוד, איתא "מתיה" בת' אחת בלבד, וכן בשקלים (ה, א) שלפנינו איתא "מתתיה בן שמואל", במשניות כ"י קאופמאן (ח"א עמ' 136)

ופרמה ועוד איתא "מתיא", ובאבות פ"ד ר' מתתיה בן חרש אבל במשניות פרמה וכת"י הרמב"ם הנוסח מתיה (ובשניהם אין ניקוד) וכן תיקן הנקדן בקופמן, (ורק בסידור הספרדי הקדום הנ"ל וכן בדפוס ונציא רפ"ד ובדפוס נאפולי (עמ' 354), הת' מנוקדת בחיריק וכבר ידענו שמסורת ספרד הישנה לומר מתתיה בחיריק, ובאמת שבסידור מנהג צפ"א הקדום כת"י קזנטנזה הנ"ל, מנוקד בפרקי אבות בפתח כמו שניקדו בסידוריהם בעל הניסים). נמצא שבמשניות בנוסח הישן לא נזכר בשום מקום שם מתתיה, וממילא אין לנו אפשרות ללמוד מהניקוד מספרי המשניות הקדומות].

לסיכום: לאחר בדיקה ממושכת בסידורים העתיקים, נתברר כי ברוב העדות העתיקות הניקוד של מתתיה הוא בפתח (שכן הוא בנוסחים הקדומים של קהילות איטליה, פרובנס, רומניא, צפ"א הקדום, פרס, והם חמשה נוסחאות שונות שנפרדו זה מזה כבר באמצע תקופת הגאונים), אך במיעוט חשוב של נוסחאות הוא בחיריק (אשכנז, ספרד הישן, תימן), ובסופו של דבר הניקוד בפתח התקבל בתקופת האחרונים אצל רוב ככל הספרדים, ואף שהוא התקבל בטעות בהשפעת המדפיסים בני איטליה, מ"מ אחר שהוא ניקוד קדום ועתיק טהור ברוב הנוסחאות הישנות, ורגלים לדבר שהוא הנוסח היותר מקורי, ומה גם שיש לו אסמכתא מספר מכבים ביונית, ואם כן כל מי שמנהג אבותיו כן, יש לו להמשיך כן בלא שום פקפוק.

חשמונאי

ב] במילת "חשמונאי" - יש הגורסים הנו"ן בפת"ח והא' נחה, ואחרים גורסים הנון בפת"ח והאלף בחיריק, ועיין בזה בשו"ת יביע אומר חלק ח - אורח חיים סימן יא אות כ ובחזון עובדיה חנוכה עמ' ר-רה, ובמבוא לסידור איש מצליח מה שכתב בזה מו"ר הרב הנאמ"ן שליט"א, ובספר נחלת אבות עמוד 622-626 תשובת הרב ששון ע"ש. עד אחרון בשו"ת יומי דחנוכה ח"ב סימן ט' שהאריך בזה מאוד.

וכל האחרונים האריכו **בסברות** לכאן ולכאן, ומאחר וכלל נקוט בידן אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן וראי היאך היתה **המסורת**.

ומצאתי שבסידורי **הספרדים** שקודם הפר"ח וסייעתו, היה מנוקד בפת"ח והאלף נחה (כ"ה בכל הכתבי היד הקדומים, וכל הדפוסים הישנים כגון נאפולי ר"נ, ונציא רפ"ד ושס"א וקושטינטא תצ"ה וגם בסידורי ליוורנו), וכ"ה בסידורי התימנים (בלאדי), וכ"ה בכל הסידורים **האשכנזים** הישנים שראיתי[ז], ויש להוסיף שבמקורות רבים הכתיב הוא "חשמוני" בלא אל"ף[ח], ומוכח להדיא שהאל"ף נחה. ועוד מצאתי בס"ד

ז. כגון פראג רע"ו ורע"ט, לובלין שי"ד, ברכת המזון למהר"ן שפירא שנ"ט, וסידור של"ה אמסטרדם תע"ז, וסידור ר"ע ור"א מווילנא, וכן כתב להדיא רש"ס בסידורו בעל הניסים, ועיין גם בדבריו באבות פ"א משנה ו' גבי "נתאי הארבלי" ומשמע קצת שלא הכיר נוסח אחר. ונוסח חשמונאי בחיריק מופיע לראשונה בלובלין תל"ח. מלבד סידור ר' הירץ משנת ש"כ שנדפסו בו פעמיים על הניסים ובאחד מהם האל"ף בחיריק ובשני האלף בלא ניקוד כלל.

ח. כגון כת"י פ' של ספר הרוקח (עמוד תש"ט הערה 5), וכת"י אחד של מסכת סופרים מהדורת היגער, ועוד מקורות רבים ונכבדים מאלה.

בפיוט קדום "אזכור מעללי יה ואתן לו הודיה", שנמצא הן בסידורי איטליה והן בסידורי רומניא: "פץ מתתיה לחשמונאי/ אתם כהני אדני/ ואני ושבעה בני/ כמספר שבטי אמוני/", והחרוז מוכיח בבירור שהפייטן אמר הנון בפתח והא' נחה.

וכ"ה בסידורי **איטליה** (כל הסידורים הנדפסים ברומא וכן בקימחא דאבישונא, ועוד הרבה כתבי יד שראו עיני, והכת"י האיטלקי משנת ה' אלפים ר"ל דגריס חשמונאי בחיריק, שהביא מו"ר הרב הנאמ"ן שם, הוא כבטל בששים לעומת שאר כל סידורי איטליה בתקופה ההיא, ואולי אף י"ל שנפל טיפת דיו שם בטעות ונדמתה כחיריק) וכ"ה בכל הסידורים העתיקים של נוסחי **רומניא ופרס ופרובנס וצפ"א הקדום**. נמצא שנוסח כל ישראל ממזרח שמש עד מבואו, לפחות עד לפני ארבע מאות שנה, היה נו"ן בפת"ח (או בקמ"ץ) והאל"ף נחה. ומינה לא תזוע אחר שכל ישראל יוצאים בפת"ח אחד בלי חור"ק.

ג] עוד הערה על מילת חשמונאי - בכל הסידורים **האשכנזים** מלפני מאתים שנה ומעלה, היה ניקוד חשמונאי המ"ם בשורו"ק ולא בחולם. ורוו"ה הגיה מסברא חשמונאי בחולם ע"פ תרגום היוני של ספר מכבים הגורס חשמונאי בחול"ם[ט].

גם הרב הנאמ"ן במבוא לסידור איש מצליח העיר שבכת"י איטלקי משנת ה' אלפים ר"ל גריס המ"ם בשורוק. וכ"ה גם בכל שאר סידורי **איטליה** כתבי יד ודפוסים.

וכ"ה בכל סידורי **התימנים** שבידינו (כמובן כוונתי לנוסח בלאדי שהוא הנוסח התימני המקורי, וחשוב לציין שבנוסח רוב תימן הישן וכן בנוסח פרס וחלק מקטעי הגניזה המ"ם בפת"ח בלי ו' כלל, ואולי הוא הגהה ותיקון קדומה של חכם שסבר שהוא מלשון "חשמן" ויל"ע) וכן הוא בכל הנוסחאות הישנות: **פרובנס רומניא וצפ"א הקדום**.

וחדשות אני מגיד שכן מצאתי מנוקד בשורוק גם בסידורי **הספרדים** הישנים כגון בסידור נפאולי ר"ן וסידור ונציה רפ"ד (שעליו סידר מהרח"ו את הגהות האר"י זיע"א) ונציא שס"א וכן בכל כתבי היד שהוזכרו לעיל. ונוסח חשמונאי בחולם מופיע לראשונה בסידורים שנדפסו בליוורנו, ואולי המדפיסים שם ביטאו שורו"ק כחול"ם כמבטא בני תונס ומרוקו עד הדור האחרון (ולא עד בכלל), ולכן לא דקו בזה, וגם יתכן שהוא טעות דפוס גרידא. ועכ"פ מאז ואילך הועתק שיבוש זה בכל הסידורים הספרדים הנדפסים אחריהם שכולם העתקה אחד מהשני (בשונה מהמצב בתקופת הכתבי יד, שנוסח חדש לא התפשט בדרך כלל, וק"ו שיבוש של ממש).

ופשוט שאחר שנתברר שיש כאן מסורת ברורה בכלל ישראל לומר בשורוק,

---

ט. כ"כ בסידור אזור אליהו, וכן הוא בכל הכתבי יד שראו עיני, וכ"ה בכת"י ג' של מחזור ויטרי (צילום שלו תמצא בסוף המבוא למחז"ו הנד"מ), וכ"ה בסידור רש"ס, וע"ש בהערות המהדיר שכ"ה בלובלין שי"ד ובברכת המזון למהר"ן שפירא שנ"ט, וכן בסידור ר"ע ור"א מווילנא, ולובלין תל"ח, ובסידור השל"ה אמשטרדם תע"ז עכ"ד עש"ב. וכ"ה בסידורי פראג רע"ו רע"ט שע"ו. ורק בסידור ר' הירץ מנטובה ש"כ שנדפס ב' פעמים על הניסים ובאחד מהם המ' בחיריק ובשניה בשו"א. אבל הראוני שבסידור הנ"ל אין בכלל ניקוד "קובוץ" ותמיד במקומו שמים נקודות אחרות כמו שיראה המעיין שם בתיבות "ועל כלם", וממילא אין ממנו ראיה לנידון דידן, ואדרבה משמע שרצה לנקד כאן צורה קרובה לקובו"ץ.

ממילא שוב אין משקל כלל למה שבספר מכבים ביונית הוא בחולם, שודאי עם ישראל שמר יותר על דקדוק התיבה, ובפרט בשינוי קל כזה ודאי יותר סברא לתלות השיבוש ביוונים וזה פשוט מאד.

לסיכום מצוה להחזיר עטרה ליושנה לומר חשמונאי המ"ם בשורו"ק[יז], וכנוסח כל ישראל עד לפני ארבע מאות שנה, והנוסח מ"ם בחול"ם נמצא רק בדפוסים חדשים מקרוב באו ואין לו בית אב.

מלכות יוון הרשעה

ד] "**הרשעה**" – בכל סידורי **הספרדים** הישנים (דפוסי ונציה רפ"ד ונאפולי ר"נ קושטנטינא תצ"ה וכל הכתבי יד הישנים) מנוקד הרי"ש בחיריק והשי"ן בשבא, וכ"ה בסידורי **איטליה רומניא פרס צפ"א הקדום**[יא], וכ"ה בסידורי **אשכנז** הישנים (כגון בכתבי היד השונים שראיתי וכן בדפוס פראג רע"ו, וכן העיד בקרית חנה סימן תרפ"ב, אלא שרש"ס ור"ע ור"א מוילנא הגיהו הרי"ש בשו"א והשי"ן בקמ"ץ, וכן הוא בכת"י צרפת של מחז"ו, המצולם בסוף המבוא למחז"ו הנד"מ) וכן הוא בכל סידורי **התימנים** עד עצם היום הזה.

ואחר החיפוש מצאתי שרק בסידורי **פרובינציא** הישנים היה בזה שתי שיטות, שבכת"י בהמ"ל 4601 – 4602 וכן בפריס 637 כתוב בחיריק, אבל בכתב יד לונדון 698 ס' 5020 וכן בכתב יד פריס 590 וכתב יד בהמ"ל 4058 הוא בשוא, וכבר הזכיר חילופים אלו ר' אהרן מלוניל בעל ארחות חיים (חנוכה סימן כ"ב), וז"ל: "**ויש אומרים הרשעה בחיריק הרי"ש**, והביאם לזה ממה שמצאו בזכריה (ה,ח) "זאת הרשעה" פי' בעלת הרשע, וכן מלכות יון בעלת הרשעה, כי מלת הרשעה שם דבר, כמו "כי כן בערה באש רשעה" וכן עושי רשעה, **אבל יותר נכון לקרוא הרשעה בחט"ף פת"ח** [נ.ב. לומר שוא נע שקריאתו בפי הרבה מהראשונים בחטף פתח] כמו "מדרכו הרשעה" (יחזקאל ג' י"ח) והוא שם התואר". עכ"ל. והוא חי בלוניל שהיא מערי פרובנס, והוא המקום היחיד שהיה שם ספק בניקוד תיבה זו בזמן הראשונים, ועל כל פנים גם שם יש שהיו נוהגים לאומרו בחיריק דייקא, וכעדות הארחות חיים וכן משתקף מכחצי סידוריהם וכאמור, ואם נרצה לדעת מה היה הנוסח המקורי בפרובנס יש לנו ללמוד מסידורי קטלוניה וצרפת ששניהם הושפעו רבות מנוסחי וניקודי בני פרובנס, והם נפרדו מפרובנס כבר לפני כשמונה מאות שנה ומעלה, ובשניהם אף שיש מתתיה בפתח בשונה ממנהג אשכנז וספרד וע"כ שהושפעו בזה מפרובנס, מ"מ הם אומרים הרשעה בחיריק וע"כ שהוא המנהג היותר קדום בפרובנס ורק לאחר מכן שינוהו חלק מבני פרובנס[יב], וזאת משום שרבים מהם היו

יז. ולגבי הנו"ן אם היא דגושה או רפויה, בסידורי פראג ותימן היא דגושה, וכן עיקר, ואכמ"ל. ובקצת סידורי אשכנז (עיין בהערות הנ"ל לרש"ס) הוא רפה וכידוע בדגש חזק לאו דווקני נינהו.

יא. וכבר פירטתי לעיל גבי מתתיה את עיקרי הסידורים שראו עיני, וכמובן בכל עדה אפשר למצוא איזה כתב יד או דפוס בודד שנמשך מעצמו לנקד כשיטת אורחות חיים, אבל הוא מלמד על עצמו ולא על הכלל כולו.

יב. וכיוצ"ב הארכתי במאמרי: 'משנת אלו דברים שאין להם שיעור וגירסאותיה', קובץ בית אהרן וישראל, קצ"ט (תשרי חשון תשע"ט), עמ' קטז-קמא, שנוסח רוב פרובנס "אלו דברים שאדם **העושה** אותם אוכל" הוא

בקיאים בחכמת הדקדוק וגם לא היו חשים כל כך על מנהגיהם הישנים[יג].

ודברי הארחות חיים הנזכרים, הועתקו בב"י ובמהר"י אבוהב סימן תרפ"ב, וכ"כ מהריק"ש בערך לחם שם בשם יש אומרים, וכ"כ החו"י במקור חיים שם סימן תרפ"ב, ועוד[יד]. אך הפרי חדש שם כתב שצ"ל הרשעה בחריק ודלא כארחות חיים עכ"ד[טו].

והביאו הכף החיים בסימן תרפ"ב ס"ק י', וכן העלה מהרי"ץ בתכלאל עץ חיים ע"ש, וכ"כ במועד לכל חי (סי' כז אות סח), וכן פסק בחזון עובדיה חנוכה עמ' רו לומר בחיריק.

והנה בזמן אבודרהם ודאי שהיה המנהג בספרד לומר הרשעה בחיריק, וכמו שרואים בכל הכת"י הספרדים הישנים קרוב לזמנו. ואפ"ה לא העיר נגד זה האבודרהם

נוסח מחודש שם ואילו נוסח פרובנס המקורי בהכרח היה "אלו דברים שאדם **עושה** אותם אוכל" וכמו שנשתמר בצרפת וקטלוניה עש"ב, אלא שלמעשה העלנו שם שהנוסח הנכון הוא העושה כי במקור לא היו כלל תיבות "עושה אותם" ע"ש. וכן לגבי התרגום "ה' מלכותיה קאים לעלם" בנוסח פרובנס מחצית אומרים תיבת קאים ומחצית לא אומרים, וממה שהוא נמצא כמעט בכל סידורי צרפת וקטלוניה (נגד נוסח ספרד והרוקח) בהכרח שבנוסח פרובנס העתיק היה בו "קאים", ולאחרונה מצאתי מקור לנוסח זה בסידור פרסי עתיק ליום כפור וסוכות, כת"י בהמ"ל 4529 ס' 25431, וכן הוא גם בסידור פרס המפורסם שהודפס במהדורת הצילום, ומ"מ כיון שבנוסח הישן של רוב ככל עדות ישראל לא היה כלל תיבת קאים, הוא הנוסח שראוי לתופסו לדידן בני ספרד, וכן לאותם בני אשכנז ההולכים לאור נוסח הרוקח וחסידי אשכנז, וכבר הארכתי טובא בפתגמא דנא במאמריי: 'בעניין נוסח יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמיא', בית אהרן וישראל סיון תשעח; 'עוד בענין נוסח יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמיא – תגובה לתגובה ומילואים', קובץ בית אהרן וישראל קצ"ח - אב אלול תשע"ח, עמ' קלו-קנא.

הצד השוה שבג' דוגמאות אלו (העושה, קאים, הרשעה), שבנוסח פרובנס יש חילופי נוסחאות פנימיים, אבל בקטלוניה וצרפת מושפעי פרובנס יש נוסח אחד בלבד שהוא נוסח פרובנס העתיק, הרי שמחוץ לפרובנס נשמר הנוסח הפרובנסאלי יותר טוב, וזה תופעה כללית הידועה אצל ההיסטוריונים בשם "תופעת הקולוניה" והם מראים שהאנגלית העתיקה נשמרה יותר טוב בארצות הברית וכן ההונגרית העתיקה נכחדה ולא נשתמרה אלא בבתי הונגרין בירושלים וכו', ובעזרת השם נאריך בזה במאמר מיוחד על תופעה זו במנהגי העדות השונות.

יג. בני פרובנס לא היו "שמרנים גדולים" של מנהגים. ואסתפק בדוגמא אחת שבספר העיטור כתב שבדק בתפילין הישנות מנרבונא (בירתה הרוחנית של פרובנס) ומצא שסדר הפרשיות שם היה כשיטת רש"י (וכמנהג כל ישראל היום, וכן נהגו גם בעבר, כל קהילות ישראל, ואאריך על כך במאמר מיוחד), ואילו בימיו נהגו כל פרובנס **רק** כשיטת ר"ת, וכתבו חכמיהם שנהגו כן ע"פ תשובת רב האי גאון (אמנם העיטור שם הוכיח בבירור מהלכות תפילין לרה"ג, שגם רה"ג שיטתו כרש"י וכ"ה שיטת כל גאוני בבל ואכמ"ל), הרי ששינו **בדבר עקרוני** כל כך את מנהגם הקדום, ע"פ **תשובה אחת** של הגאונים. ועוד אציין שנוסח התפילה של הרמב"ם לא השפיע על שום קהילה בעולם (מלבד תימן וסין), אבל בני פרובנס הושפעו מנוסח הרמב"ם כגון סידור ר"י בר יקר, וכן ראיתי סידור כת"י מפרובנס שציין בשוליים את נוסחי הרמב"ם ואכמ"ל. ועיין עוד במאמרי 'בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת', עץ חיים באבוב ניסן תשעט עמ' תנז- תעח שהמקום היחידי בעולם ששינו המנהג כבר **באמצע** תקופת הראשונים, וחדלו מלומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, על פי הוראת רב ניסים גאון הם בני פרובנס (ואין למנות את בני קירואן, שהיה אצלם מנהג ישן כן).

יד. מטה משה סימן תתקצ"ה, ושלטי גיבורים סביב המרדכי פ"ב דשבת.

טו. ואין טעמו משום המנהג גרידא, שהרי שינה המנהג בחשמונאי לומר האל"ף בחיריק, הרי שלא חש למנהג. וכ"ש הכא לא היה צריך להתחשב בזה שכבר אחד מן הראשונים כתב שראוי לשנות, וע"כ שסבר שאין ענין ע"פ הדקדוק לומר הרשעה בשוא.

כלום, אף שהיה בקי גדול בדקדוק ודרכו להעיר על שגיאות בניקוד התפלה של המון העם, ומשמע דס"ל שכאן המנהג נכון וישר. אלא שבפועל בכל סידורי הספרדים שבמאתים השנים האחרונות, נדפס הרי"ש בשוא, ע"פ הרב "אות אמת" שהגיה כן וכן הגיה בקרית חנה[טז].

נמצא שהמנהג הקדום בישראל לאמרו בחיריק דייקא, ויש לתלות שאפילו בעל ארחות חיים לא פקפק בזה אלא מפני שהכיר שני מנהגים בפועל במקומו, ואילו ידע שאצל כל שאר קהילות ישראל המנהג פשוט לאומרו בחיריק, וגם שרגלים לדבר שכן הוא המנהג הקדום בפרובנס עצמה, מסתמא היה מכריע לומר כמו המנהג (וק"ו שיש לתלות כן בדעת אותם אחרונים שנמשכו אחר דבריו ודוק). אלא שמ"מ מוטל עלינו ליישב למה באמת אומרים בחיריק, הרי על פי כללי הדקדוק היה ראוי כאן לומר הרשעה בשוא, וכמובן לבקיאים בדקדוק[יז].

ולענ"ד נראה ליישב שכל החילוק בניקוד הרשעה שבסמיכות בחיריק ובלא סמיכות בשוא, הוא דוקא בלשון מקרא, דהיינו בתנ"ך גופיה, אבל בלשון חכמים השוו מדותיהם ולא דקדקו בזה, וכבר הארכתי במק"א בראיות ברורות שאף אע"פ **שמילות התפלה** מיוסדות ברובם על לשון מקרא כמו שכתבו רבותינו הראשונים והאחרונים (ויש לכך ראיות ברורות, וכן הוא גם דעת חוקרי הלשון האחרונים, עיין מה שכתב משה בר אשר בספרו 'לשוננו רינה' באורך רב), מ"מ **ניקוד התפילה** הוא לפי לשון חכמים בדרך כלל, ולאהבת הקיצור אסתפק כאן בראיה אחת ברורה לזה, מתיבת "גליותינו" וכן "זכיות", שמוסכם שלפי לשון מקרא יש לומר הל' והכ' בשורוק דוקא כמו מן שבות שבֵיות (בראשית לא, כו), מן חנות חנֵיות (ירמיה לז, טז)[יח] ומאידך מוסכם שלפי לשון חכמים יש לומר הל' והכ' בחיריק דוקא ולכן אומרים כל ישראל בלשון חכמים מלכיות פרעניות מלקיות כולם בחיריק וכן הוכיח לי מו"ר הגאון הנאמ"ן שליט"א שכן הוא בלשון חכמים ממה שבכל ספרי חז"ל הישנים בכל מקום הוא כתוב בלי ו', ובענין זה עינינו רואות שבכל הסידורים הישנים ממזרח שמש עד מבואו (הכוללים יותר מעשרה מסורות שונות - שנפרדו זו מזו לפני יותר מאלף מאתים שנה) ניקדו בחיריק כל מילות במשקל זה, ושם לא רק **מהניקוד** מוכח כן אלא גם מעצם **הכתיב** שכולם כאחד כותבים כל מילות אלו בלא ו'[יט]. וע"כ שלפחות בניקוד התפלה הולכים אחר לשון חכמים ולא חוששים ללשון מקרא.

טז. ולא הבנתי מה שכתב בחזון עובדיה חנוכה עמ' רו שפשט המנהג לומר הרשעה בחיריק, ולא זכיתי למצוא סידור דפוס במאתים השנים האחרונות שהדפיס הרשעה בחיריק, ושמא כוונתו לומר שכך אומרים הספרדים בפועל אף שבכל הדפוסים כתוב להיפך כבר מאתים שנה ולפי זה נשתמר בפיהם הנוסח העתיק בעל פה, אבל חידוש גדול זה טעון הוכחה ובירור.

יז. והראני הרב דויד יצחקי שיחיה מה שכתב בכתביו שלא נדפסו עדיין ליישב המנהג, וז"ל: דהוי כמו "מלכות הרִשְעה" מלכות בסמיכות על "השם דבר" הרשעה, ורק כאן נוסף "יון" באמצע אך אין הסמיכות זזה ממקומה עכ"ל. והוא דחוק מאד.

יח. ודברי 'יסוד הקיום' בזה לקיים הניקוד בחיריק, גם על פי לשון מקרא, הם תמוהים טובא.

יט. עיין במאמרי: אהרן גבאי [י' כהן], 'על ניקוד תיבת 'גליותינו', ירושתינו, ספר שמיני (תשע"ה) עמ' קיא-קטו, ובהוספות ותגובות שם בספר תשיעי ועשירי.

ואל תתמה על לשון חכמים, למה לא הקפידו להבדיל בין הרשעה בסמיכות לרשעה שלא בסמיכות, דכל לשון חכמים כך הוא, וכיוצ״ב מצאנו שבלשון מקרא מדקדקים לשנות סגול בסוף משפט והופכים אותו לקמ״ץ, ואילו בלשון חכמים בלימוד המשנה והגמרא אין שום עדה נוהגת כן, אלא כולם כאחד אומרים לעולם בסגול, [וכן גם בניקוד הסידור, רוב ככל ישראל נוהגים לומר בורא פרי הגפן בסגול, וכן הוא בכל עשרת המסורות העתיקות השונות, מלבד תימן, וכן בברכת שלא עשני עבד אף שמקובל בדורות האחרונים לאומרה בקמ״ץ, מכל מקום בכל אלפי הסידורים כתבי יד מכל העולם כולו, כולל תימן הישן, כתוב גם שם עבד בסגול וכן עיקר, אבל המנהג הנפוץ לומר עבד בקמץ ודוקא הגפן בסגול, הוא באמת תמוה ביותר, וכל התירוצים שנאמרו בזה, כבר דחאם מו״ר הגאון הנאמ״ן שליט״א בספריו ומאמריו, ודבריו קילורין לעינים, ואין אחריות המתעקשים עלינו].

ולכאורה היה אפש״ל שלעולם המקורי היה לאומרו בשוא ולא בחיריק, וכמו שראוי ע״פ דקדוק לשון מקרא, ואת המנהג הנפוץ לאומרו בחיריק, יש אולי לתלות בהשפעת שיגרא דלישנא לומר תמיד ״מלכות הרשעה״ בחיריק, ושם הוא באמת בסמיכות, ולכן נכון לאומרו בחיריק, ובטעות הורגלו לומר כן גם במלכות יון הרשעה.

אבל באמת אין בשום מקום בתפילה את המילים ״מלכות הרשעה״, שהרי מה שיש בסידורי הספרדים בברכת המינים בעמידה ״ומלכות הרשעה מהרה תעקר וכו׳״, הוא נוסח מחודש בדורות האחרונים, ע״פ דרישת הצנזורה הנוצרית, אבל בכל הסידורים הישנים שלפני הצנזורה היה כתוב ״ומלכות זדון מהרה תעקר וכו׳״ (והוא נוסח מוסכם בכל הנוסחאות הישנות ממזרח שמש עד מבואו). באופן שהמקום היחיד שיש תיבות אלו בתפילה הם בתפילת ״על הניסים״, ואם המסורת העתיקה היתה לקרוא תיבת הרשעה בשוא לא היתה אמורה להישכח (ולא יתכן ששגרא דלישנא של לימוד הגמ׳ והמדרשים, היה יותר חזק משיגרא דלישנא של תפילת על הניסים), ובלאו הכי ישתקע הדבר ולא ייאמר שנשתבשו כל ישראל לאורך כל תקופת הראשונים לומר הרשעה בחיריק, ולא זכרה אפילו עדה אחת את הנוסח האמיתי והמקורי שהיה בשוא, וע״כ שהאמת היא שצריך לומר בחיריק ואינו שיבוש כלל.

[**יש** לציין שבפיוט לר״ה שלפני התקיעות ״אדני בקול שופר״ כתוב: ואדום הרשעה אזי תהיה פרועה (כ״ה בונציא רפ״ד וכתבי היד, ובדפוסים מאוחרים צונזר ״ומלכות הרשעה״), ולכאורה שם לכו״ע צ״ל ע״פ הדקדוק הרִשעה, ועיין].

ולדינא: אחר שארחות חיים לא כתב אלא ״שיותר נכון לקרות״ בשוא נע. ולא שלל לגמרי הנוסח בחיריק, ומאידך מנהג כל ישראל ממזרח שמש עד מבואו לאורך כל תקופת הראשונים היה לומר הרשעה בחיריק דווקא (אשכנז, חלק מפרובינצא [והוא המנהג היותר מקורי שם כמו שהוכחתי לעיל], ספרד, תימן, איטליה, פרס, רומניא, צפ״א הקדום) א״כ מסתמא היא הגירסה שקיבלו איש מפי איש עד מתקני התפילה הזאת, וכאמור כן פסקו הפרי חדש ורבי חיים פלאג׳י וכף החיים סופר וחזון עובדיה, ומינה לא תזוע.

בימים ההם בזמן הזה

ה] בימים ההם בזמן הזה - על ניקוד ״בזמן״ האריכו כבר המדקדקים, ובסידורי

התימנים בַּזְמָן, המ"ם בקמ"ץ, וכ"ה בנוסח אר"צ הקדמון[כ] וסידורי פרס[כא], וכן עיקר כפי שהאריך בזה הרב משולם קלרברג בקונטרסו "פניני דקדוק", ומה שמצאנו בהרבה סידורים מכל אירופה ישנים שכתוב בהם בזמן המ"ם בפת"ח, אין מהם ראיה, לפי שהם לא הבדילו במבטאם בין קמ"ץ לפת"ח כלל (וכן היה מבטא האשכנזי הישן, כמו שכבר הוכח בבירור על ידי רבים וגם טובים ועיין חצי גיבורים כרך יא מאמר ארוך מהרב יעקב לויפר בזה המסכם ענין זה בטוב טעם) ומאידך התימנים והמזרחיים הנ"ל הם מבדילים יפה ביניהם וכולם כאחד כתבו המ"ם בקמ"ץ ולכן אין כאן מחלוקת אמתית. ולגבי ניקוד הב' בפת"ח כך נכון לצורך היידוע, וכן הוא ברוב הספרים הישנים שראיתי, אמנם יש מיעוט ניכר שמנקד הב' בחיריק, ולא התפנתי לבדוק האם באמת יש לניקוד זה מיעוט מסורות ברורות לסמוך עליהם, וכל האמור כאן הוא נכון גם לגבי "לזמן הזה" בכל שהחיינו שלפי רוב המסורות הנ"ל יש לומר הל' בפת"ח והמ' בקמץ.

וזאת תורת העול"ה לדינא:

מתתיה - רוב הספרדים נוהגים לומר הת' הראשונה בפת"ח וכ"ה ברוב הנוסחאות הישנות, אבל גם הניקוד השני הגורס מתתיה הת' הראשונה בחיריק הוא גם עתיק יומין והנוהגים כן יש להם על מה שיסמוכו.

חשמונאי - הנ' בכל הנוסחאות בפתח והא' נחה, וכן עיקר והניקוד של הא' בחיריק הוא חידוש שנתחדש רק במקצת ספרים בתקופת האחרונים.

חשמונאי - הו' שאחרי המ' בכל הנוסחאות הישנות היא בשורוק (או מ"ם בקובוץ והיינו הך בביטוי), והנוסח חשמונאי בחולם הו' הוא רק בחדשים מקרוב באו, ואין לו בית אב.

הרשעה - המנהג הישן בכל ישראל היה לנקד הר' בחיריק דווקא, וכן עיקר וכפסק רוב ככל פוסקי הספרדים לדורתיהם, ורק בפרובנס באמצע תקופת הראשונים יש ששינו לומר הר' בשוא נע ואין להם חבר.

בזמן הזה - יש ויכוח מדקדקים אם ראוי המ' להיות בפתח או בקמץ, ומאחר שאצל כל העדות שמבדילים יפה בין קמץ לפתח מנוקד המ' בקמץ בלי חולק, ודאי כן עיקר.

כ. סדור חלקי מנהג ארם צובה כת"י סינסינטי היברו יונוין קולג' 407, ס' 18689, [א תשנ"א לשטרות] ה' ק"ע, בברכת שעשה.

כא. ויתירה מזאת בסידור פרס כת"י ג' עמ' 95 בברכת שעשה איתא: "ובזמון", וכמצוי אצל בני פרס לטעות לכתוב ו' אחרי קמץ, מפני ביטוי הקמץ שלהם המכונה "קמץ ממוצע" שיש בו קירבה למבטא החולם, ובכתב יד זה עצמו בעל הניסים בלי ו' אך עם קמ"ץ.

הרב גרשון גולד

בענין בית הכסא שפינהו

איתא בגמ׳ ברכות דף כו. בית הכסא שאין בו צואה (פירש״י שפינו אותה) ובית המרחץ שאמרו אע״פ שאין בו אדם ע״כ ומבואר בגמ׳ דגם ביה״כ שפינו הצואה ממנו אסור בקריאת שמע כדין ביה״כ וכן פסק השו״ע סי׳ פ״ג ס״א.

ויל״ע אם זה דוקא בביה״כ ע״י הזמנה שאז אמרינן שאע״פ שפינו ממנו הצואה הזמנתו לא בטלה אבל בלא הזמנה כל שפינו את הצואה שרי או שאין חילוק ואפילו בלא הזמנה כבר יש לו שם ביה״כ ואסור גם כשפינוהו, ועי׳ במ״ב (סי׳ פ״ג סק״ג) שכתב וז״ל ופשוט דאפילו אם לא הזמינו מתחילה לאותו המקום לביה״כ כיון דהדרך ליפנות שם נקרא ביה״כ ישן וראיה מלעיל סי׳ מ״ב שכתבו שם הפוסקים דאם דרכו תמיד לצור תפילין בהסודר אסור להשתמש בו תשמיש אחר כאילו אזמניה ע״ש עכ״ל.

ראיית הרש״ש לדין המ״ב

והנה איתא בנדרים דף ז. בעי רבינא יש יד לביה״כ או לא היכי דמי אילימא דאמר הדין ביתא ליהוי ביה״כ והדין נמי, ההוא ביה״כ נמי הוי אלא כגון דאמר והדין ולא אמר נמי מאי וכו׳ והא מבעיא ליה לרבינא הזמינו לביה״כ מהו זימון מועיל או אין זימון מועיל רבינא חדא מגו חדא קמבעיא ליה זימון מועיל או אין זימון מועיל את״ל יש זימון יש יד או אין יד ע״כ.

וכתב הרש״ש וז״ל מכאן מוכח דהא דקי״ל שם דביה״כ אע״פ שפינוהו מן הצואה אסור הוא אפילו לא אזמניה מעיקרא דאל״כ הא איכא למימר דבעייתו דכאן הוא אם אח״כ פינוהו עכ״ל, דהיינו שהרש״ש מביא ראיה לדין שהובא מהמ״ב שביה״כ שפינהו יש לו דין ביה״כ אפילו בלא הזמנה דאם זה תלוי בהזמנה הו״ל לגמ׳ לתרץ דעל כה״ג הסתפק רבינא.

מו״מ מהגמ׳ בנדרים

אלא שיש להקשות שהנה יעוין במ״ב סק״ו שכתב דדוקא בביה״כ קבוע הוא דלא בעינן הזמנה כדי לאסור אפילו בפינהו אבל ביה״כ ארעי לא נאסר אחר שפינהו אלא אם היתה הזמנה קודם וכתב עוד וכן מצאתי בס׳ יבשר טוב, ובביאוה״ל ביאר טעמא דמילתא וז״ל דבאמת מעשה בלי הזמנה גרוע מהזמנה בלי מעשה דבזה לכו״ע לאו מילתא היא וכדאיתא בברכות כ״ג ע״ב עי״ש וא״כ מנין לנו להחמיר בזה בענינו ועוד דא״כ טמתינהו לכלהו שבילי דנהרדעא כ״כ בס׳ יבשר טוב ודבריו נכונים ע״כ, וא״כ תקשה קו׳ הרש״ש דאמאי לא מוקי הגמ׳ בעיא דרבינא בכה״ג לענין שנשתמש בו פעם א׳ ופינהו ולא לענין זימון לבד.

וכן מצאתי שהקשה בפורת יוסף וז״ל ק״ל דלכאורה אי אין הזמנה צריך הזמנה ומעשה כדאיתא בסנהדרין דבעינן צר ביה ואזמניה וא״כ גם אם אין הזמנה מ״מ נ״מ אם יש יד לביה״כ אז אי עשה כן מעשה אפילו לשעה נאסר דהא הוי כמו צר ביה ואזמניה משא״כ אם אין יד לא הוה הזמנה וא״כ גם מחמת המעשה לא נאסר דהא לפום האי סברא לא חמיר משאר דברים וא״כ מאחר שנטל ממנה מותר אי אין יד עכ״ל.

ונראה לישב דהנה יעוין במ"ב (סי' מ"ב סקכ"ד) שכתב וז"ל צר ביה אפילו פעם אחת אך שצר ביה אדעתא דקביעותא דהיינו שהיה אז בדעתו למיצר בה תמיד אפילו לא אזמניה מעיקרא ג"כ אסור דהוי כאזמנה וצר ביה עכ"ל דהיינו שחידש המ"ב שלא צריך דוקא אזמניה בדיבור וצר ביה אלא מספיק שעושה כן ע"ד קביעות ולפי"ז לק"מ דאמאי לא העמידה הגמ' את ספק רבינא אם יש יד בביה"כ ארעי שפינהו שהרי נתבאר של"צ הזמנה בדיבור דוקא אלא מפיק שיהיה בדעתו לבד א"כ אפילו אם אין יד שפיר הוי אזמניה וצר ביה מצד מחשבתו ונאסר.

הוכחה דלא כפמ"ג

אמנם עדיין קשה לשיטת הפמ"ג שיעוין בביאוה"ל (סי' מ"ב ד"ה צר ביה) שהביא שמהפמ"ג משמע דבעינן צר בפירוש ע"מ למיצר לעולם וכונתו לפמ"ג בא"א סק"ז שכתב וז"ל אבל צר בפירוש ע"מ למיצר לעולם הוה אזמניה וצר ביה, ע"כ. הרי מבואר דלא סגי במה שדעתו לצור בו תמיד אלא צריך הזמנה בפירוש וא"כ לשיטתו תיהדר קושיא לדוכתא אמאי לא העמידה הגמ' את ספק רבינא בכה"ג שהשתמש בו פעם אחת שאם יש יד הוי הזמנה בפירוש ונאסר ואם אין יד ל"ה הזמנה ולא נאסר.

ובאמת אע"פ שהביאוה"ל כתב דכל האחרונים חולקים על הפמ"ג דלא הזכירו דצריך להזמין בפירוש אלא רק כתבו סתמא אדעתא למיצר ביה תמיד לכאורה מקו' הפורת יוסף הנ"ל שהקשה דהו"ל לגמ' להעמיד את הספק בכה"ג דצר ביה ואזמניה חזינן דסובר ג"כ כפמ"ג שצריך דיבור מפורש ולכן שייך לנידון אם יש יד אכן לכאורה ממה שהגמ' לא העמידה בכה"ג מוכח לכאורה דלא כפמ"ג והפורת יוסף אלא שמספיק מחשבה וכדעת המ"ב.

ישוב דעת הפמ"ג וביאור גדר ביה"כ

ויש ליישב את דעת הפמ"ג דלא שייך דין יד על כה"ג של צר ביה ואזמניה בביה"כ וכמו שביאר בס' שמחת יהושע (על נדרים) בב' אופנים וז"ל ונראה שבעיקר הדין בשימוש לחוד סגי לעשות המקום לביה"כ והא שאינו נעשה ביה"כ אם לא הזמינו לכך אי"ז מפני דבעינן נמי תורת הזמנה כדי שיהיה ביה"כ אלא דבעינן שיהיה זימון רק כדי להגדיר את השימוש שמשתמש בו עתה דהוי זה שימוש בתורת ביה"כ ולא רק שאירע מקרה שנפנה שם ולפי"ז נ"ל שכשהשתמש בו אח"כ אזי אי"צ להגיע לדין ידות אלא שנעשה ביה"כ אף אי נימא דאין יד לביה"כ שמכיון שעכ"פ ידעינן שדעתו היא שמקום זה יהיה בה"כ לכן ממילא הוי תשמישו שם בתורת בה"כ ואשר מפני כך ייעשה בה"כ גם אם אמרינן שאין יד לבה"כ ואין כאן תורת הזמנה גמורה ודוקא כשחלה תורת בה"כ ע"י זימון לחוד דבכה"ג הא בודאי בעינן תורת הזמנה ודין הזמנה גמורה רק בזה הוא דתליא הנידון דיש יד לבה"כ ובזה מיושב היטב מה דאיתא בגמ' שהאיבעיא דיש יד שייכא רק אי אמרינן דיש זימון.

עוד נ"ל דאף אי נימא שגם כשמשתמש בו בעינן נמי תורת הזמנה גמורה דלא כמ"ש למעלה אך הא מיהת שכשמשתמש במקום בתורת ביה"כ הרי אין לך הזמנה גדולה מזו וכבר נתבאר שכשאומר מקודם ודין אז הרי ההשתמשות עצמה תהיה בה תורת הזמנה גמורה אף אם אין יד לבה"כ ולכן בודאי דבכה"ג יעשה בה"כ ע"י מה שיש כאן הזמנה והשתמשות ואשר לפי"ז יוצא שבע"כ צ"ל דהאיבעיא דיש יד מיירי בשעוד לא השתמש במקום לבה"כ וא"ש מה

דאיתא בגמ׳ שממה דאיבעיא ליה אי יש יד מוכרח שיש זימון עכ״ל.

ומה דכתב בספר הנ״ל בדרך הראשונה נראה דכבר מבואר כן בחזו״א (סי׳ י״ז סק״ט) שכתב וז״ל מהא דפנוי עראי אינו עושה ביה״כ שמעינן דאין מציאות הצואה בבית עושה דין ביה״כ אלא יחוד הבית לזה והא דמבעיא ליה בהזמנה היינו משום דהזמנה לחוד אפשר דלא סגי ואם הזמינו ונפנה פעם אחת לא מבעי ליה ואפי׳ פינה הצואה וניקהו כיון דיחדו לביה״כ ועשאו ביה״כ ולא משום אזמניה וצר ביה אתינן עלה אלא מציאותו ביה״כ אלא שאם לא יחדו לכך אין שמו עליו אבל כשיחדו אף בפעם אחת שמו עליו ע״כ.

הרי מבואר מהחזו״א שבביה״כ יש סברא לומר שאף אם בעלמא בעינן אזמניה וצר ביה בתורת הזמנה אך בביה״כ לא בעינן תורת הזמנה ודין הזמנה אלא כדי להגדיר את המקום שיהיה שמו עליו בתורת ביה״כ וזה כמ״ש בספר הנ״ל אשר על כן שפיר כתב שבזה אף אי אין יד מ״מ כיון שדעתו לכך יש לתשמישו שם ביה״כ ונאסר.

בענין איסור ביה״כ שפינהו אי הוי דאוריתא

והנה בעיקר דין ביה״כ שפינהו שאסור יל״ע האם איסורו הוא מדאוריתא או מדרבנן וזה מתחלק לב׳ נידונים א׳- דין ביה״כ שפינהו האם הוא דאוריתא או דרבנן ב׳- דגם אם ביה״כ קבוע שפינהו הוא דאוריתא יל״ע האם גם ביה״כ ארעי שהזמינו ונפנה בו פעם א׳ אם אסור ג״כ מדאוריתא או רק מדרבנן.

הנה בשו״ע הרב סי׳ פ״ג ס״א כתב דאפילו בביה״כ ארעי שנשתמש בו פעם א׳ אף אם פינהו אסור מדאוריתא ועי׳ בביאוה״ל ד״ה הזמינו שהביאו (וביאר כונתו באופן שהזמינו ג״כ), אמנם עי׳ בביאוה״ל ד״ה ויראה לי שהביא משו״ת פנים מאירות ח״א סי׳ פ״ז דאפילו ביה״כ קבוע אינו אסור אלא מדרבנן ועי׳ בביאוה״ל שהקשה עליו וז״ל אישתמיטה ד׳ תלמידי רבינו יונה והב״י ושארי פוסקים שבסי׳ זה דכולם כותבים דהוא מדאוריתא ואידך ד׳ תלמידי רבינו יונה שבעמוד זה גופא שכותב דהוא מדרבנן פרשו המפרשים דקאי רק על ביה״כ חדש כדי שלא יסתרו דבריו אהדדי וכן משמע בראו״ש עכ״ל.

והיינו שכ׳ תר״י (דף י״ז: מדפי הרי״ף) וז״ל ודוקא ישן אבל חדש לא כלומר אע״פ שאין בו עכשיו צואה כיון שהיה אסור מתחילה אסור הוא מן התורה משום והיה מחנך קדוש וכו׳ ואע״פ ששם באותו עמוד כתב אח״כ וז״ל והזמנה לביה״כ וכו׳ לא איפשטא הרב אלפסי ז״ל לא כתב בכאן דעבדינן לחומרא וכו׳ וטעם הדבר דהו״ל תיקו בדרבנן דלא אסרה תורה אלא ביה״כ עצמו או כל דבר טינוף עצמו דומיא דצואה כדכתבינן לעיל אבל כשאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן ע״כ הרי דכתב דבפינהו הוי דרבנן ע״כ תי׳ הביאוה״ל דמיירי דוקא בביה״כ חדש.

וכתב עוד הביאוה״ל שכ״מ בראו״ש בפ״ג סי׳ נ״ז וז״ל והזמנה לביה״כ וכו׳ ולא איפשיטא ולא כ׳ דעבדינן לחומרא וכו׳ דהו״ל תיקו במילתא דרבנן דלא אסרה תורה אלא בביה״כ ישן עצמו אבל בביה״כ חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן ע״כ הרי דכתב הראו״ש דבביה״כ חדש הוי דרבנן אם אין בו צואה ומשמע דבישן הוי דאוריתא אף בפינהו ומכח זה הקשה הביאוה״ל על הפנים מאירות שכתב דביה״כ שפינהו הוי דרבנן.

ויש ליישב דעת הפנים מאירות שס"ל כמ"ש
החזו"א (סי' י"ז סק"ט) לדחות את הראיה מהתר"י והרא"ש שכתב וז"ל ונראה דביה"כ שאין בו צואה וכו' אינו אסור אלא מדרבנן כיון שאין בו טינוף ולא ריח רע וכן משמע מתר"י שכ' דלא אסרה תורה אלא ביה"כ עצמו כו' אבל כשאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן וכ"מ ברא"ש שכ' אבל בביה"כ חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן ומבעי ליה כו' ובל' הרא"ש נראה דיש ט"ס ותיבת חדש מיותר שהרי סיים דבהזמנה מבעי ליה וצ"ל בל' הרא"ש כבל' תר"י והא דכתוב בתר"י לעיל ודוקא ישן כו' כיון שהיה אסור מתחילה אסור הוא מהת' משום והיה מחניך קדוש כו' צ"ל דכונתו דבישן שיש בו צואה אסור מהת' והחמירו גם באין בו צואה כיון שכבר נאסר עכ"ל
וע"ע מש"כ בסק"י.

הרי נתבאר דדעת החזו"א דהתר"י והרא"ש
ס"ל דביה"כ שפינהו הוי דרבנן ולא כפי שלמד אותם הביאוה"ל וכנראה כך ס"ל לפנים מאירות שג"כ ס"ל שביה"כ שפינהו הוי דרבנן.

והנה עי' בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' י'
שהאריך לבאר דנראה כונת התר"י והרא"ש דביה"כ הוא דאוריתא וכמו שהבין הביאוה"ל ודלא כחזו"א ובאמת נראה להוכיח דס"ל לרא"ש דביה"כ שפינהו הוי דאוריתא וכביאוה"ל דיעוין בנדרים דף ז. דבעי רבינא אם יש יד לביה"כ באופן שאמר הדין ביתא ליהוי ביה"כ והדין עיי"ש וכתב הרא"ש וז"ל מדרבנן קא בעי ומקרא דוהיה מחניך קדוש לא ידעינן אלא ביה"כ עצמו ומבעיא ליה אי עבוד רבנן הרחקה לאסור גם יד ביה"כ עכ"ל והנה הכא עסקינן כשעוסק בהזמנת מקום לביה"כ ואין בו צואה עדיין ואי נימא דס"ל לרא"ש דביה"כ ישן שאין בו צואה הוי דרבנן הו"ל לומר דמה שזה דרבנן זה משום שגם אם הוה זה ביה"כ עצמו עדיין לא היה אסור אלא מדרבנן ומדכתב דמקרא לא ידעינן אלא ביה"כ עצמו משמע דביה"כ עצמו עכ"פ אסור מדאוריתא אף שכרגע אין בו צואה וזה כדעת הביאוה"ל בכונת ד' הרא"ש וע"ע בש"מ שמבואר ממנו שלפי שהצד שיש הזמנה לביה"כ הוי דאוריתא ומוכח דביה"כ שפינהו הוי דאוריתא.

המתבאר מהדברים

מבואר בגמ' דביה"כ שפינהו אסור וכ'
המ"ב דבביה"כ קבוע אסור אף בלא הזמנה ובנפנה בו פעם א' נאסר דוקא בהזמנה כמו צר ביה ואזמניה

הובא להקשות מהגמ' בנדרים דלא העמידה
הבעיא דיש יד לביה"כ באופן שנפנה פעם א' ולכאורה מוכח מזה כדעת המ"ב שלצר ביה ואזמניה מספיק הזמנה במחשבה ואפילו אין יד לביה"כ מהני ודלא כפמ"ג שצריך דיבור.

הובא ליישב דעת הפמ"ג ע"פ ביאור בגדר
ביה"כ באופן שאף אם בעלמא צריך הזמנה בפה בביה"כ סגי במחשבה..

עוד הובא מה שנחלקו האחרונים האם
ביה"כ שפינהו הוא דאוריתא או דרבנן נכתב להוכיח מדברי הרא"ש שהוא דאוריתא וכ"כ בש"מ.

הרב ישראל גולדברג

הניח בגדו על תנור חבירו שכוון ע"י שעון שבת ופרצה דליקה

א. שאלה.
ב. אחד המביא את האור ואחד המביא את העצים האחרון חייב והכ"נ בניד"ד.
ג. ניד"ד דמי למניח אסו"ם בראש הגג והלכו והזיקו ברוח מצויה דחייב משום אשו.
ד. אם בעל הסוודר חייב תלוי בפרטי המעשה.
ה. כמה טעמים לפטור בעל התנור מלשלם את שווי הסוודר.
ו. בדברי התוס' דאין לחייב משום אשו היכא דאין האש בעולם.
ז. מסקנת הדברים.
ח. מעשה בתנור שפעל על השולחן ובא אחד והניחו על הארץ ופרצה דליקה.
ט. מעשה בכולל שהניחו חליפות על הפלטה ולא ידעו שהגבאי שכח לנתק את הפלטה משעון שבת.

א). שאלה: מעשה בחדר שינה של בחורים שאירע באחד מלילי השבת של ימי החורף הארוכים. והנה טרם הלך ראובן לישון על מיטתו פשט הסוודר מעליו והניחו על תנור שמעון שהיה באותה שעה כבוי, אך דא עקא לא ידע ראובן ששמעון חבירו כיוון את התנור ע"י שעון שבת כדי שיפעל באמצע הלילה כאשר יתגבר הקור, וההמשך כבר מובן מאליו, פרצה דליקה בחדר והוזקו החפצים, והשאלה מי צריך לשלם, ואם בכלל צריך לשלם.

ב). תשובה: בעזהי"ת נקדים קודם להגדיר מיהו המזיק ואיזה שם מזיק יש כאן, ואחר כך נדון אם הו"ל לאסוקי אדעתיה ושאר הפרטים. והנה בניד"ד בעל הסוודר הוא המזיק (ובעל התנור פטור על שריפת שאר החפצים), ואע"ג שלא הדליק (בעל הסוודר) כל האש לבדו ורק בסיוע של בעל התנור וא"כ היאך נחייבו, הרי משנה שלימה היא בב"ק (נט:) "אחד הביא את האור ואחד הביא את העצים, המביא את העצים חייב, אחד הביא את העצים ואחד הביא את האור, המביא את האור חייב" עכ"ל. ונפסק **בשו"ע** (תיח-ט). אלמא הולכין אחר אחרון לנזקין, וה"ה בניד"ד בעל הסוודר הוא האחרון ואע"פ שהתנור עדיין לא פעל מ"מ התנור לבדו לא היה מזיק, ואחר שהניח את הסוודר כביכול הניח את חומר התבערה והפכו למזיק, אך עדיין יש לדון אם חייב ועל מה חייב.

ג). והנה קי"ל בר"פ הכונס (נה:) גרמא בנזקין פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, ונראה פשוט דאין לפטור בעל הסוודר מדין גרמא בנזקין, שהרי דמי למניח אבנו סכינו ומשאו בראש הגג והלכו והזיקו ברוח מצויה דחייב משום אשו אם הזיקו בהדי דאזלי (שם ג:. ואם הזיקו בתר דנייחי חייב משום בור ואש, והביא שם **הרא"ש** דיש מן הגדולים שפוטרים כה"ג מכלים כמו בבור, והוא עצמו פליג עלייהו ומחייב גם בכלים, וכן משמע שם **בתוס'** [ד"ה משורו]), הא קמן דאפי' דבעידנא שהניח חפציו ולא הגיע עדיין הרוח בכל זאת חשיב אשו ואינו נפטר משום גרמא, הכ"נ בניד"ד אע"ג דעדיין לא

פעל התנור הרי ודאי יפעל התנור בעוד מספר שעות ודמי לרוח מצויה (ואף עדיף טפי מרוח מצויה שהרי ודאי שיעשה כן).

והרי מבואר דדמי לאשו ולכאורה חייב על החפצים ופטור על הטמון (דאע"ג דקי"ל [שם כב:] אשו משום חציו הכא שאני דלא אזלא מכחו כמו שמצינו [שם ג:] באסו"ם שהניחן בראש גגו שפטור על הטמון). ויש להדגיש דהחפצים שבתוך הארון ובתוך הקופסאות וכדומה אינם מוגדרים כטמון ולכן חייב עליהם, שכן שנינו (שם סא:) דפטור טמון הוא דוקא בדבר שאין דרך בני אדם להטמין בו ולכן מה שבבית לא חשיב טמון שכן הדרך להטמין בבתים, וכן פסק **בשו"ע** (תיח-יג. אמנם ע"ע לקמן שנדון דעדיין א"א לחייבו משום אשו).

ד). **ועתה** נדון אם הוי בכלל פשיעותא של בעל הסוודר, דהדבר תלוי ומשתנה לפי פרטי המעשה. דאם היה זה בישיבה והדרך להדליק שם תנורים א"כ היה לו לחשוש דאולי התנור מכוון על שעון שבת שכן דרך עולם (וכ"ש במכשירים שצורכים חשמל מרובה), אך אם אין הנהלת הישיבה מסכימה להדליק שם תנורים בשבת בשל הצריכה הגבוהה בחשמל או העומס על הגנרטור א"כ לא הו"ל לאסוקי אדעתיה דחבירו עבר והפעיל (כמובן מדובר שמכיר בשמעון שבדרך כלל מציית להוראות הישיבה), והגם שלא חשיב אונס ממש (שהרי יכל להסתכל או להניחו במקום אחר) מ"מ סגי בשמירה פחותה כדי לפטרו דהא קי"ל בר"פ הכונס "ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן ואלו הן בור ואש שן ורגל" עכ"ל. אלמא סגי ליה בשמירה פחותה של רוח מצויה, וכיון דבדרך כלל אין התנור פועל על ידי שעון שבת הרי זה פטור. אמנם אם אין הוראה מיוחדת מטעם הישיבה וכ"ש היכא דבדרך כלל מפעיל את התנור ע"י שעון, הוי פשיעה כיון דהיה לו לבדוק וחייב לשלם (ויש לציין דא"א לקבוע בזה מסמרות שהדבר משתנה ממקרה למקרה, ועל כן יש לדון כל מקרה לגופו).

ה). **והנה** בכה"ג שאין הנהלת הישיבה מסכימה להפעיל את התנור (ושמעון בדרך כלל מציית להוראות הישיבה) ולא הו"ל לבעל הסוודר לאסוקי אדעתיה שידלק בהמשך השבת, יש לדון אם חייב שמעון שהוא בעל התנור לשלם דמי הסוודר משום שלא הודיע לחבירו ראובן שעתיד התנור לפעול באמצע השבת ונמצא מזיק ממון חבירו (דבעל הסוודר לא הו"ל לאסוקי אדעתיה דחבירו עבר על תקנת הישיבה). ונראה דאם החדר מחולק בצורה כזו שהתנור בשטח חבירו בלבד א"כ הרי הנוהג הוא שאין אחד מן החברים מניח חפציו בשטח המיועד לחבירו בלא רשות כי אם בשטח שלו, ולכן איהו דאזיק אנפשיה שלא היה לו להניח הסוודר על תנור חבירו, ולא היה צריך שמעון לחשוש מזה שיניח ראובן חפציו על תנורו.

אמנם אם היה התנור בשטח החדר המיועד לכולם כגון במרכז או שהיה בין מיטתו למיטת חבירו ושטח זה מיועד לשניהם, נראה, דלחייב בעל התנור בדיני אדם א"א דלא עדיף מגרמא שפטור בדיני אדם, אך לענין דיני שמים לכאורה הדבר תלוי בהגדרת מזיק זה, אם דמי ל"בור" שהרי מזיק במקומו או דמי ל"אש" שהרי שורף ואין הניזק נתקל בו, דאם דמי לבור פטור על הכלים, ואם דמי לאש חייב.

וכבר נסתפק בזה **בקה"י** (ב"ק סי' ד) באש הנמצאת בתוך הבור ונפל שם וניזק, וע"ש דהכריע דדמי לבור, ועיקר ראייתו מדעת שמואל (ב"ק מט:) דבור שחייבה עליו

תורה משום הבלו, והבל הרי דמי לאש שבתוך הבור שנכנס בגוף הניזק והורגו, ואעפ"כ התורה חייבה עליו משום בור, אלמא גם בזה פטור על הכלים (וע"ש עוד מה שהאריך בזה) ולפ"ז פטור בעל התנור גם במקום שפשע.

אמנם ידועים דברי **הברכ"ש** (ב"ק סי' ב) דהנך פיטורי מזיקין כגון כלים בבור וטמון באש הם רק פטורין בדיני אדם אבל בדיני שמים חייב. אך נראה דיש לפטרו, חדא דאין זה מוסכם, דדעת **החזו"א** דהפטור הוא גם בדיני שמים. ותו יש לפוטרו מסברא אחרת שכתב **החזו"א** (ב"ק ה-ד) דגם היכא דחייב בדיני שמים כגון בסתם גרמא הוא דוקא במזיד אבל בשוגג פטור. ולא מיבעיא לדעת **רש"י** בגיטין (נג. ד"ה וחייב) שכתב לגבי חיוב גרמא בדיני שמים וז"ל "פורענות לשלם לרשעים שנתכוין להפסיד את ישראל" עכ"ל, אלמא דוקא נתכוון חייב (ומשמע דלא הוי תשלום כשאר נזקין אלא בא ככפרה על תיקון החטא), אלא אף לדעת **המאירי** (ב"ק נו. ד"ה כל שכתבנו) דהוי כסתם תשלום נזק ורק שא"א לכופו לזה, הוא רק במזיד ולא בשוגג.

אח"כ שאלתי **למו"ר הגרא"מ קניגסהפר שליט"א** והשיבני דאין כאן כלל נושא של בור, כיון דאין מגיע הסוודר במקום האש של התנור, ורק מתחמם מחמת ששוהה ליד החום שהתנור פולט ובזה ודאי מקרי אשו שאינו מזיק במקומו אלא חום האש הולך ופוגע בסוודר. ולכן היכא דפשע בעל התנור חייב על הסוודר.

ו). **והעירוני ממש"כ התוס'** בסנה' (עז. ד"ה סוף חמה. ובב"ק נו. סוד"ה אילמא) וז"ל "וא"ת וההיא דהשיך בו את הנחש דפטור למ"ד מעצמו מקיא, אמאי פטור לפי מה שפירש בפ' כיצד הרגל (ב"ק כג: ושם) בשמעתא דפי פרה ששם ידו לתוך פי הנחש והשיך ליחייב משום אשו, דודאי הנחש יקיא את הארס. וי"ל דשאני התם שעדיין אין הארס בעולם" עכ"ל. והכ"נ בניד"ד נימא דאין האש עדיין בעולם בשעה שהניח הסוודר על התנור ופטור, והיא הערה חזקה.

ועיין בשו"ת **משנה הלכות** (ח"ח סי' נח ד"ה ואשר נראה) שעמד בביאור דברי התוס' וז"ל "ביאור דבריהם ז"ל, דהאי טעמא דמ"ד בנחש דלא הוי אלא גרמא בעלמא לפי שבשעה שהשיך את הנחש אכתי אין הארס בעולם וממילא א"א לומר שבמה שהשיך את הנחש הזיקו שהרי אז אכתי ליכא ההיזק בכלל בעולם אלא שאח"כ הקיא הנחש הארס שנתהוה לאחר שהשיכו, וכה"ג לכ"ע לא הוי אלא גרמא" עכ"ל.

וע"ש עוד בתשובה שדן בהוצאת מים חמים מן הדוד אשר מיד בצאתם נכנסים מים קרים לתוך הדוד ומתבשלים במים החמים שנשארו, אם חשיב מעשה גמור או גרמא. וכתב דאין לדמות למש"כ התוס' הנ"ל דחשיב גרמא אף שהנזק ממהר לבוא, דדוקא בנחש שהוא עצמו מייצר הארס ואין הארס נמצא בעולם חשיב גרמא, משא"כ בדוד מים דהמים כבר ישנם בעולם ובבת אחת זה יוצא וזה בא בחיבור אחד ומצינור אחד, כה"ג לא מקרי גרמא (ולפ"ז בניד"ד הלא האש עדיין אינה בעולם וא"כ פטור, וע"ע לקמן).

אמנם ע"ש בתשובה (ד"ה והנראה) שהביא עוד לחלק בדרך אחרת והיא דרך **הר"ן** (סנה' עז. ד"ה כפתו) דכתב לחלק בין הכופת חבירו בפני הארי, נחש, וכלב, שאע"ג דהיזקם מזומן וכמעט ברור מ"מ אינו מוכרח בטבע אלא תלוי בדעתם ולכן פטור. משא"כ בהרס נחש דמחייב ר"י משום דס"ל שבין שיניו הוא עומד ואינו מקיא בבחירתו אלא בעל כרחו אבל חכמים סברו

דארס תלוי בדעת הנחש. ולכן מצמצם במים וכיו"ב ששם ההיזק מוכרח מצד הטבע חייב. וע"ש שמכח זה חידש דאף בארי אם התחיל לאכול ממנו וזה בא וכפתו שם חייב דהא הוי מוכרח בטבע משא"כ בסתם ארי ונחש דילמא יש צד שימנע מכך (וע"ע **בשיעורי ר' שמואל** [סנה' אות רעט] דהתקשה אמאי לא נחשיב הנחש גופיה לאש, וכמו בהביאו לפני ארי, ומה לי אם מזיק בשיניו או בארס שמקיא ונשאר בצ"ע. אמנם לפי דברי הר"ן א"ש).

ולפ"ז גבי דוד מים חשיב מעשה שלו שהרי מוכרח במציאות ואינו תלוי בדעת אחרים. ובתחילה חשבתי לדון דנפ"מ תהיה בניד"ד, דלפי החילוק הא' פטור גם בניד"ד כיון שאין אש התנור עדיין בעולם, אמנם לפי חילוק הר"ן, הרי גם בניד"ד חשיב מוכרח בטבע ואינו תלוי בדעת אחרים (ושמעתי לחלק דדוקא כאשר מופעל ע"י גנרטור אבל אם מופעל על ידי חשמל רגיל פעמים שתלוי הוא בדעת אחרים כאשר מוסיפים בחברה חומר תבערה כדי להמשיך ייצור החשמל, ולכן אף לדברי הר"ן לא חשיב מעשה שלו. ולענ"ד היה נראה לחלק הואיל וייצור החשמל מתנהל ע"י חברה של הרבה אנשים ובזמנינו א"א ללא החשמל שהרבה חיי אדם תלויים בו, לכן לא מקרי תלוי בדעת אחרים, דלעולם יהיה מי שיפעיל החשמל [מלבד הפסקות חשמל דהוו באונס ואינן שכיחי ביחס לזמן שהחשמל זורם]. אך יש להשיב על זה משיטת חכמים בנחש דאע"ג דמוכרח שיקיא לא חשיב חיציו כיון למעשה הנחש פועל מבחירתו, והכ"נ בייצור החשמל. אך למעשה כתב הר"ן בארי שאם התחיל לאוכלו אע"ג דתלוי בבחירת הארי חייב כיון דס"ס מוכרח שיאכלו במצב הנוכחי, וכנראה למד שבנחש עדיין אינו מוכרח כמו בארי שכבר התחיל לאוכלו [דכיון שכבר התחיל באכילה תו לא יחזור בו]. ולפ"ז נלע"ד כמש"כ קודם, דייצור חשמל דמי לכפתו לפני הארי שהתחיל לאכול וע"ע בסמוך).

אמנם השיבני **הגרא"מ קניגסהפר שליט"א** דגם הר"ן מודה דבעינן שהמזיק יהא בעולם כמו מצמצם במים או באש דהמזיק נמצא בעולם, וכן בנידון של הדוד מים גם כן נקרא מעשה שלו שהמים בעולם הם, אבל בניד"ד דאין המזיק שהוא האש בעולם ורק עתיד לפעול על ידי שעון שבת, כבר לא חשיב מעשה שלו אלא גרמא בעלמא, הלכך משפטו כדין כל גרמא בעלמא, דפטור בדיני אדם (וכאשר הוא שוגג פטור אף בדיני שמים כמבואר בחזו"א הנ"ל).

שוב עיינתי בדברי הר"ן, ולכאורה היה מקום להוכיח שגם כשאינו בעולם ממש חשיב כאילו נמצא ומסברא אחרת ד"הכל שם אחד הוא". דהרי כתב שם הר"ן שלדעת רבה חייב גם בייתושים אע"ג דהני אזלי והני אתו, וז"ל "מפני שאותן יתושין שהתחילו בו אין גומרין מיתתו דהני אזלי והני קא אתו ואעפ"כ הוא חייב מפני שכל היתושין שם אחד הם כענין המים שוודאי אינו מת באותן המים שנכבש לתוכן אם הם מים זוחלין דהני אזלי ואחריני אתו שמת בהם אלא טעמא דמילתא דחייב דשם מים אחד הם ה"נ שם היתושין אחד הם" עכ"ל. והרי גם בחשמל הכל שם אחד הוא וכמו במים, ואע"ג דהביא שם דהלכה כרב אשי דפליג ארבה ופוטר בייתושים (וכ"כ שם **המאירי**), מ"מ הרי מבואר שם טעמו דכיון שהם גופים חלוקים לא דמו למים אבל זרם החשמל הרי אינו גוף חלוק.

אך אין לומר כן דדוקא במים שנמצאים בעולם אלא שזורמים שייך לומר דהכל

שם אחד, משא"כ חשמל המומצא בכל רגע מחדש לא היה כלל בעולם וגרע אף מייתושים דהתם היו בעולם אלא שהיו חלוקים אבל חשמל לא היה כלל בעולם ולכן אינו בכלל שם אחד.

ובין כך מוכרחין אנו להודות לדברי מו"ר שליט"א דבעינן שיהא המזיק בעולם אף לדעת הר"ן, שהרי סוף חמה לבוא אין לך הכרח גדול מזה ואעפ"כ פטור (וע"ע שם בע"ב שהביא הר"ן קושיית **התוס'** אמאי בזרק אבן ונפלה למטה [בלא צדדין כלל] פטור למ"ד אשו משום חציו והביא משמם שכתב לחלק בין היכא דהפעולה נעשית באופן חיובי כגון ברוח לבין נפילת אבן מכח המשיכה שנעשית ממילא. אך הוא עצמו חילק בין נזיקין לבין נפשות, דבנפשות פטור [דבעינן יותר מעשה כדי לחייב מיתה] ובנזקין חייב. מ"מ נראה שגם לפי דבריו שם במזיק שאינו בעולם כלל מודה דפטור גם בנזיקין).

ז). **מסקנת הדברים**: נתבאר דמזיק זה חשיב אשו של ראובן בעל הסוודר, הלכך במקרה הרגיל שהנהלת הישיבה מסכימה לבחורים להדליק התנור ליום השבת ראובן הוא הפושע שהיה צריך לחשוש לזה. אך א"א לחייבו בדיני אדם כיון דאין המזיק אש נמצא בעולם רק כאשר יגיע השעון לשעה המיוחלת, הלכך חשיב גרמא ופטור (ע"ע בסמוך דברי **החזו"א**).

ובציור שלא היה לבעל הסוודר לחוש כגון שהנהלת הישיבה לא מסכימה להדליק התנור ליום השבת (ובעל התנור ידוע כציית דינא) בעל התנור הוא הפושע, ולכאו' צריך לשלם מדין אש על כל מה שנשרף כולל תשלום הסוודר דלא חשיב כבור אלא כאש כיון דחום האש הולך אצלו ומזיק (דאין הסוודר מונח ממש על האש אלא על התנור מלמעלה ולכן חשיב כאשו לכ"ע). ומ"מ פטור בדיני אדם דכבר נתבאר דהשעון חשיב כגרמא כיון דאין המזיק בעולם. אמנם למעשה, הבאנו לעיל דדעת **החזו"א** דכל מה שמצינו שגרמא חייב בדיני שמים הוא דוקא במזיד אבל בשוגג פטור אף בדיני שמים והכ"נ בשעון שבת כל שהוא שוגג פטור, ולכן גם בציור שהיה לו לחשוש ומקרי פושע לענין נזקין מ"מ לגבי חיוב גרמא בדיני שמים פטור כיון שלא עשה כן בזדון ליבו אלא בשוגג.

ח). **שאלה**: מעשה שהיה באחת הישיבות, בבחור שהגיע לחדר השינה בלילה והבחין בתנור חבירו שהיה פועל על השולחן וחבירו ישן לידו, מה עשה, הורידו על הארץ ואחר זמן מועט תוך כדי שינה הזיז חבירו את השמיכה מעליו ונפלה על מקום התנור, ופרצה דליקה והוזקו החפצים של אנשי החדר. ונשאלה השאלה מי צריך לשלם.

תשובה: זה שישן ודאי פטור כדאיתא בירושלמי (ב"ק ב-ח. ומובא בתוס' ב"ק ד. ד"ה כיון) דאם היה ישן והלך חבירו לישן אצלו והזיקו זה את זה הראשון פטור והאחרון חייב (**לתוס'** [ב"ק ד., כז:] מטעם דאונס גמור פטור אף באדם המזיק, **ולרמב"ן** [ב"מ פב:] דמחייב באונס פטור מטעם דהראשון אזיק אנפשיה). ובניד"ד שהוריד את התנור על הארץ (בכה"ג שהיה סמוך למיטה, דאילו היה רחוק מן המיטה הרי זה בכלל רוח שאינה מצויה) שלא כדין עשה שהרי מה שהשמיכה נפלה תוך כדי שינה הוא דבר מצוי (וכל שכן כאשר ישן עם תנור שאז חם לו ויותר מסתבר שיסיר את השמיכה) וחשיב כרוח מצויה, וא"כ הוי פשיעותא וחייב מדין אשו על כל מה שהזיקה האש ופטור על הטמון (היינו בדבר

שאין הדרך להטמין בו כמבואר לעיל). והכא חשיב שהאש בעולם ולכן חייב אף בדיני שמים כיון שהזיז התנור בעודו דולק (ואף שהחשמל מתחדש בכל רגע שמעתי שדנים זאת כמציאות אחת. ולענ"ד צ"ע דסוף סוף זרם החשמל שע"י הגיע הנזק לא היה בשעה שהזיז התנור).

ט). שאלה: עוד מעשה באחד הכוללים, שהיו נוהגים להניח את הכובעים והחליפות על הפלטות במטבח הכולל, כמובן בשעות הכולל היו הפלטות כבויות ולא שימשו אלא לשמחות מיוחדות כקידוש בשבת וכיו"ב. והנה בוקר אחד ביום ראשון הגיעו האברכים והניחו מלבושיהם על הפלטות כדרכם כל השנה, ולא ידעו שהפלטות היו מכוונות ע"י שעון שבת ושכח גבאי בית הכנסת לנתק את השעון (שהופעל מערב שבת כדי לחמם את האוכל לקידוש שערך אחד המתפללים), ומיד העלו עשן ונהרסו מלבושי האברכים, ועתה תובעים האברכים את הגבאי בשל רשלנותו שישלם להם את הנזק.

תשובה: פשוט הוא דבגוונא דאין הדרך להניח שם הכובעים והחליפות ורק הם החליטו להניח שם דהם אלו שהזיקו את עצמם. אבל בניד"ד שכן הדרך בכל ימות השנה שמניחים שם משום חוסר מקום ועושים כן ברשות הנהלת המקום, הרי בהיתר הניחו שם ועל כן הגבאי הוא המזיק, אך לא ניתן לחייבו, דאם מצד החליפות שהונחו על הפלטה ממש הרי בור פטור על הכלים, ועל הכובעים וכדומה שהיו מונחים על החליפות שכלפיהם יש לדון מדין אש, שהרי לא היו מונחים על הפלטה ממש, ועשן האש הולך אצלם, אפי' הכי פטור, שהרי כבר נתבאר לעיל דחשיב גרמא כיון דלא הוי האש בעולם וכיון שהיה שוגג פטור אף בדיני שמים כמבואר בחזו"א (שהבאנו לעיל).

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות וחידושי דינים בהלכות חנוכה

סי' תרע"ה סעיף א' - וכן אם מדליקה ואוחזה בידו במקומה לא יצא שהרואה אומר לצרכו הוא אוחזו - עכ"ל השו"ע. ונלענ"ד שבזמנינו לא שייך החשש שיאמרו לצרכו הוא דאדלקה, משום שאין אנו משתמשים כלל בנרות לצורך אורה אלא בחשמל, וא"כ כל נר שאנשים רואים הם מבינים שזה נר שהודלק לצורך מצוה [או נר נשמה או נר של כבוד וכדו'] וא"כ כיון שההסתכלות הפשוטה של אינשי היא שנרות אינם להשתמשות בני אדם ממילא כשעומד ואוחז נר בידו מובן לכל הרואים שאין זה להשתמשות, ולכן בחנוכה מבינים הרואים שזה למצות נר חנוכה. אחרי כתבי כל זה ראיתי שחידוש דין כעי"ז **כתב הפר"ח בסי' תרע"ה דהמדליק בחנוכיה [המיוחדת להדלקה עם ח' פמוטות] אין כאן חשש** שיאמרו על הנרות שלצרכו הדליקם, מפני שהדבר ידוע לכל שאין משתמשים בהם. ואם אפילו על היכר חיצוני של חנוכיה היקל הפר"ח שלא חיישינן שלצרכו הוא דאדלקה, מסתבר שעל היכר בגוף הנרות כמו אצלינו ג"כ יסבור הפר"ח דשפיר מהני, ויל"ע. [אלא שהפר"ח כתב שדבריו הם להלכה ולא למעשה, עיי"ש.]

והיה אפשר לומר שלפי"ז מה שכתב בשו"ע בסי' תרע"א סעיף ה' - וצריך נר אחר להשתמש לאורה - שאולי בזמנינו גם לא צריך לדקדק כ"כ בהדלקת שמש, שהרי מי שירצה אור להשתמשות ידליק את החשמל, וכן ראיתי בהליכות שלמה שכתב שכשמאור החשמל דולק א"צ להדליק שמש. אבל באופנים שלפעמים מכבים את האור ומשאירים את הנרות בחדר כדי שיהיו נרות החנוכה ניכרים יותר לחוץ ואז אם נכנס לחדר עלול להכשל בהשתמשות בנרות ולכן יש מקום להדליק שמש למי שלפעמים מחשיך את החדר שבו הדליק הנרות, אבל מי שרגיל שהחדר נשאר מואר בחשמל א"צ שמש, ודו"ק.

מה שכתב המ"ב ששמן שנפל לתוכו עכבר פסול להדלקה, נלענ"ד דזה דוקא שמן שעומד בעיקרו לאכילה וזה שימוש **חשוב** ומצוי, שאז אם מחמת העכבר מייעדים אותו להדלקה יש בזה זילותא דמצוה, אבל בזמנינו יש הרבה אנשים שאינם אוהבים שמן זית ואצלם אין מצוי כמעט השתמשות של שמן זית ביחד עם אכילת פת [רק אולי לפעמים מוסיפים מעט שמן לסלטים וכדו'] וא"כ אין זה זילותא ליקח את השמן משימוש של אכילה לשימוש של מצוה, דוגמא לדבר אם אדם יהיה לו אתרוג ולפני סוכות היה לו איזה צד מחשבה לאכלו, ואירע בו איזה דבר מאיסות ומחמת כך ייעד אותו למצות ארבעת המינים, האם יהיה בזה חסרון של הקריבהו נא לפחתך? לכאורה נראה שאדרבה השימוש של המצוה הוא יותר חשוב מהשימוש של האכילה, ומה שהחפץ הגיע למצוה מחמת מאיסות שהגברא פרש ממנו מלאכלו זה לא חסרון, דמסתבר דעיקר הקפידא היא במה שהמצוה מזולזלת בעיניו שמייעד לה רק **סוג ב'** שאינו ראוי לאכילה [כמו הפסוק שדיבר על אדם

שמקריב את הבהמות בעלות מום לקרבן] אבל אתרוג בלא"ה רוב האנשים אינם משתמשים בו כלל לאכילה, וכמו כן שמן זית שבלא"ה הרבה אנשים פורשים ממנו מחמת מרירותו אין כ"כ זילותא במה שגם נפל לתוכו עכבר, וצ"ע בזה. ועכ"פ נראה ודאי ששמן זית למאור בלבד אין שייך כלל דין זה של פסול בנפילת עכבר לתוכו שהרי לא נגרע כלל במה שנפל לתוכו עכבר שהוא בלא"ה אינו עומד לאכילה.

במאירי חידש דין בברכת הרואה שכתב שאם אינו רואה נר יברך שעשה ניסים כל לילה, ולכאורה מהשו"ע סי' תרע"ו סעיף ג' שכתב שמי שלא הדליק **כשרואה נר חנוכה יברך**, משמע שכשאינו רואה אינו מברך דאל"כ היה צריך השו"ע לכתוב דמ"מ אם לא ראה יברך גם בלי לראות. המאירי שכתב שמברך שהחיינו על הזמן דחנוכה, וראיתי ב'בירור הלכה' שמציין שבמאירי במגילה איתא להדיא שהשהחיינו דחנוכה אינו על הזמן, וגם נלענ"ד מוכח ממה שפסק השו"ע שם כמו הדעות הסוברות דאשתו המדליקה עליו בביתו פוטרתו מברכות הרואה כולל שהחיינו, ואי נימא דהשהחיינו הוא על הזמן איך נפטר ע"י אשתו.

הערות ועיונים בדעת הרמ"א שכל בני הבית מדליקים

לדעת הרמ"א בסי' תרע"א סעיף ב' שכאו"א מבני הבית מדליק בפני עצמו, למה בנות אינם מדליקות בפני עצמן? ואולי משום דבנים קטנים יבואו לכלל חיוב הדלקה בפני עצמם כשיקימו בית ולכן הנהיגו שמקטנותם ידליקו בפני עצמם, אבל קטנות כשתגדלנה ותהיינה לאיש תצא ידי חובתה מבעלה ולכן לא חנכו אותה מקטנותה להדליק בפני עצמה, ויל"ע.

והנה יש לדון מה ראוי לנהוג באופן הרגיל אצלינו שגר בדירה בקומה גבוהה בבניין עם חדר מדרגות וחצר, שבזה מקום ההדלקה אינו ברור אם בחלון או בפתח החצר או בפתח הבית [כדעת הרבה ראשונים שהביא הבה"ל אע"ג שלא נפסקו בשו"ע] או בפתח החדר מדרגות, ולכן יש סברא גדולה לומר שבכה"ג אין ראוי לנהוג מנהג של הידור כשיש צדדים שאינו מקיים כראוי את המצוה, שהרי בכל אחד מהמקומות הללו יש צדדים בהלכה שאינם כשרים [אפילו בדיעבד] או שעכ"פ אינו מקום הדלקה לכתחילה, ולכן היה נראה לומר שדוקא בעה"ב שמחוייב במצות ההדלקה אינו יכול להפטר לגמרי ולכן מכניס עצמו להדליק במקום שלפי הוראת רבותיו הוא המקום העיקרי להדלקה, [ולפעמים מדליק בב' מקומות לצאת מידי ספק], אבל בני הבית שבאים להדר ולהוסיף להדליק אין מן הראוי לעשות הידור רק אם ברור לו מקום ההדלקה בלא פקפוק, ויל"ע.

גם התעוררתי לדון שהרמ"א (בדרכי משה) כותב שמנהגינו הוא גם לשיטת תוס' שנקטו שרק בעה"ב מדליק, משום שאין אנו מדליקים בפתח אלא בתוך הבית ואז כאו"א נותן נרותיו במקום מיוחד, ולפי"ז צע"ג אם בזמנינו מי שחוזר לנהוג כעיקר הדין להדליק בפתח אולי הרמ"א יודה שאין לנהוג נגד התוס'? ובפרט שבעיקר מנהג זה כבר התפלאו האחרונים שלא מצאנו בראשונים דעה כזו שבני הבית מדליקים, אלא רק מה שכתב הרמב"ם שראש הבית מדליק כנגד כל בני הבית, וא"כ אפשר שבזמנינו שאין את הצירוף של סברת הרמ"א שהמנהג אזיל גם לפי דעת התוס' לא היה סומך הרמ"א לעשות מעשה כשאין שיטה מפורשת בראשונים להתלות בה, וצ"ע.

גם יש לעיין אם אחד מדליק בחלון של חדר שאינו ישן שם או אוכל שם, שזה מצוי שלפעמים יש מאחד החדרים חלון לרה"ר אבל **אותו ילד שמדליק שם** אינו ישן באותו חדר וגם אינו אוכל שם, ולכאורה **כלפיו** חדר זה אינו נחשב חלון ביתו, ומנלן שיכול להדליק שם? בפרט לפי החזו"א שנוקט שחדרי הבית שלא ישנים ולא אוכלים שם דינם כחצר, ומנלן שיש תקנת הדלקה בחלון **חצרו** הפונה לרה"ר?[א]

גם לא ברירא לי מה בני הבית צריכים לכוין, דהרעק"א למד שהם מכוונים **שלא לצאת בהדלקתו של בעל הבית** אבל יש מהפוסקים שנקטו בדעת הרמ"א שבני הבית בודאי יוצאים בהדלקת בעה"ב[ב] אלא שמהדרים להדליק **גם בפני עצמם**, ומעתה צע"ג היאך להורות לבני הבית לנהוג **מה לכוין** כשעומדים אצל בעה"ב והוא מדליק האם לצאת בהדלקתו או לא, [ובכל צד יש קולא וחומרא כמו שנכתוב בסמוך] ואולי סגי שיכוונו סתמא על דעת המנהג, וספק זה קיים גם אצל בעה"ב שמדליק ואינו יודע אם מדליק רק לעצמו או לכל בני הבית ואולי גם הוא יכוין על דעת המנהג.

והנה יש נפק"מ לכל צד מהצדדים הללו של כוונת בני הבית, דלדעת רעק"א שהם מכוונים **שלא לצאת בהדלקתו של בעל הבית** לפי"ז אם אחרי הדלקת בעה"ב מתחרט הילד מלהדליק אינו יכול שהרי כבר הוציא את עצמו מהדלקת בעה"ב שבאותה שעה חשב שהוא ידליק בפני עצמו. גם לפעמים יוצא שהילדים מתעכבים בהדלקתם עד שבעה"ב גומר להדליק, ועי"ז עוברים את עיקר זמן ההדלקה או חלק ממנו, וזה צע"ג האם להתעכב מלהדליק ועי"ז להפסיד חלק מזמן המצוה הוא ראוי להקרא 'מהדרין' וצ"ע. אבל לפי הפוסקים שנקטו בדעת הרמ"א שבני הבית בודאי יוצאים בהדלקת בעה"ב, אלא שמהדרים להדליק גם בפני עצמם אז אולי אין כ"כ קפידא באיחור זמן ההדלקה שהרי בלא"ה זו רק תוספת הידור. ויש להוסיף עוד שבזמן הרמ"א שהדליקו בפנים ממש [ל' הרמ"א בסו"ס תרע"א] אין קפידא כלל בזמן ההדלקה כמו שכתב הרמ"א בסי' תרע"ב סעיף ב', וא"כ אולי לכן לא העירו הפוסקים על מה שבני הבית מתעכבים מחמת הדלקתם, אבל בזמנינו שיש פרסומי ניסא לבחוץ א"כ יותר ראוי להדר בזמן ההדלקה.

א. ובעה"ב יש סברא לומר שכל הבית נחשב בית שלו, וגם אם לא ישן שם או אוכל שם מ"מ הבית בבעלותו וגם החדר שינה של הילדים נחשב חלק מ**הבית של האבא**, שהרי חפציו וכלי תשמישו נמצאים שם, אבל לגבי הילדים שמדליקים בפני עצמם [ולפי רעק"א הם מכוונים שלא לצאת בהדלקה של אביהם] יש יותר להסתפק אולי חדר שהם עצמם לא ישנים בו ולא אוכלים בו אינו מקום הדלקה אצלם, וצ"ע.

ב. ראיתי בספר פניני חנוכה שמדייק מה'עולת שמואל' שהביא המ"ב בסי' תרע"ה סק"ט לגבי אשה שטפילה לאנשים [ומדייק זאת מהגמ' שאף הן היו באותו הנס] ולכן לא תקנו חכמים תקנת מהדרין על האשה, וכתב העולת שמואל שמ"מ יכולה להדליק בפני עצמה ולברך **כמו שמברכת על מ"ע שהז"ג**, ואי נימא דהמדליק לעצמו מכוין שלא לצאת א"כ האשה צריכה לברך מדינא, אלא מוכח שמברכת רק מדין הידור. וגם דייק הכי מהא"ר שכתב שמברכים על הידור. וגם השפ"א במסכת שבת כותב שבתקנת מהדרין נתקן ג"כ שכאו"א יכול לברך, עיי"ש. גם העירוני ראיה נפלאה ממה שכתב המ"ב בסוף סי' תרע"ה שגם קטן שמדליק **ידליק רק נר אחד** ואי נימא דמכוין שלא לצאת מהאבא אלא מקיים את המצוה בפני עצמו א"כ נמצא דהקטן מפסיד הדלקה דמהדרין ומתחנך להדליק נר אחד, וכי זה חינוך? אבל אי נימא דהוא יוצא בהדלקת האבא ומוסיף הדלקה משלו א"ש שאינו מפסיד את המעלה של מוסיף והולך שיוצא בהדלקת האבא אלא מהדר שהוא ג"כ ידליק.

ולכאורה יש לדון עוד טעם למה לא פירשו הפוסקים כדעת רעק"א, משום שסברו שכשעומדים אצל בעל הבית ומכוונים שלא לצאת יש כאן חשש של איסור אין מעבירין על המצוות, שהרי יכולים לצאת עכשיו ידי חובתן בהדלקת בעה"ב ולמה להם לפרוש מהמצוה שלפניהם?

גם נסתפקתי לפי הראשונים שסוברים שברכת הרואה מוטלת גם על מי שעתיד להדליק בביתו וא"כ בני הבית שרואים את נרות בעל הבית ואינם מברכים נכנסים לחשש ביטול מצוה, וצ"ע. וגם קושיא זו אולי לא קשה על עיקר דעת הרמ"א שהעיד על המנהג שהדליקו בפנים כל בני הבית, דיכול להיות **שהעומד בתוך הבית** ורואה את נרות הבית מעולם לא הטילו עליו ברכת הרואה שהרי הוא עצמו יכול להדליק, אבל מי שמדליק בחוץ ועומדים בני הבית ורואים את הנרות שמבחוץ אולי הטילו עליהם ברכה, [באופן שהילדים מדליקים בתוך הבית ולא בחוץ] ואולי כל מי שכבר נמצא בתוך ביתו לא חייבוהו כלל בברכת הרואה, והכי מסתברא.]

גם דעת מרן הגריש"א שקטן אין הדלקתו נחשבת הדלקה כלל ואם הוא גר בפני עצמו צריך שאדם גדול ידליק לו, וזה חידוש עצום שלא במשמעות דברי הפוסקים, ובאמת לפי שיטתו נתקשה טובא במנהג שכל אחד מדליק שהרי נמצא דהקטן פורש מהדלקה של גדול ומקיים את המצוה באופן קלוש יותר והיא הדלקת קטן, ונשאר בקושיא אלא שלא רצה לבטל המנהג, עיין בספר פניני חנוכה. [גם קושיא זו יש לדון שאם ננקוט דלא כרעק"א, א"כ י"ל דההידור הוא להוסיף נרות גם אם לא מתקיימים כל גדרי הדלקה, ויל"ע.].

ולכן לכאורה בהרבה מקרים יש לומר שהחינוך הטוב ביותר הוא לא להכנס לספיקות וחששות, אלא לצאת י"ח מבעה"ב ובפרט באופנים שהבעה"ב חושש לצדדים אלו ומדליק בב' מקומות בחלון ולמטה ומברך ומכוין על ב' המקומות וככה יוצא הוא מחששות, אבל אם הילדים ידליקו ולא ידקדקו בהדלקה מושלמת קשה לקרוא לזה 'מהדרין' ודו"ק.

[הערה מעשית] גם מצוי שהילדים [הקטנים] לא כ"כ בקיאים בדיני ההדלקה ובהקפדה על הפסק בין ברכותיה להדלקתה ונכשלים בברכות לבטלה. וגם בדיני אין מעבירין על המצוות אינם יודעים כ"כ להעמיד את השמש בסמוך לנר שאותו מדליקים, וכל זה צריך זהירות והשגחה רבה שלא יכשלו באיסור בשעת הדלקתם.

מקום הדלקת נר חנוכה לבחורי ישיבה

הנה בדין הבחורים הלומדים בישיבה [קטנה] ואוכלים בישיבה אבל ישנים בבתיהם, עיקר הדין בזה להסוברים שאינם נחשבים סמוכים על שולחן אביהם, דמקום אכילה עיקר והוא נחשב עיקר דירתם, אבל צריך לשים לב שבאמת יש הרבה שגילו דעתם שהיו מעדיפים לאכול בבית [גם משום שהאוכל בבית יותר טעים וגם משום שנוח להם לאכול בצורה פרטית ולא בצורה ציבורית] וא"כ יש כאן את הדין שאם **אנן סהדי** שמקום לינה עדיף להם נקבעת בזה דירתם אותו מקום לינה, וא"כ גם כאן נקבעת דירתם בבית הוריהם ולא במקום אכילתם בישיבה, וא"כ אין ראוי להם להדליק בישיבה אלא יצאו י"ח בהדלקת אביהם, [ואינם יכולים לקיים את מנהג הרמ"א שכאו"א מבני הבית ידליק שהרי בזמן ההדלקה אינם נמצאים בבית הוריהם,

ולהדליק מאוחר בלילה כשחוזרים לבתיהם בודאי איסור הוא לאחר את עיקר זמן ההדלקה לצורך הידור של הדלקת בני הבית.] כנלענ"ד פשוט.

דיני סופגניות

הנה השו"ע בסי' קס"ח סעיף י"ג כתב שירא שמיים יאכל פת המטוגנת בתוך הסעודה, והקשה הבה"ל מה הועיל בזה הרי לפי עיקר הדין שברכת הסופגנין במ"מ א"כ אינם נפטרים בהמוציא כשאוכלם לתענוג, ותי' הבה"ל שיאכלם לשובע ולא לתענוג, או שיכוין בפירוש לפטרם בברכת המוציא, עכת"ד. וראיתי שהובא בהליכות שלמה דסופגניות הואיל ומשביעות לכן גם אם אוכלם בסוף הסעודה מ"מ יש כאן **קצת כוונה לשובע** ושפיר נחשב שאוכלם למזון, עכת"ד. וזה לכאורה לא כדעת הבה"ל וגדולי האחרונים שהביא הבה"ל שפלפלו לבאר היאך נפטרת פת סופגנין בהמוציא, והמג"א נדחק להעמיד **שממולא בבשר**, והבה"ל כתב שיכוין לאכלו למזון **ולא לקינוח** , ולא תירצו שסגי שהדבר קצת משביע, [שהרי הם ג"כ דברו על פת שבלילתה עבה ואינה מתוקה ואינה ממולאת בשום דבר, ומסתמא היתה משביעה לא פחות מהסופגניות שלנו] משמע שצריך **שעיקרו** יבוא לצורך שביעה ומזון ולא סגי **בקצת כוונה** להשביע. ולכן מי שהוא ירא שמיים והביאו לו בסוף הסעודה [אחרי שהוא שבע] לאכול סופגניות ולא כיון במפורש בהמוציא לפטור אותם ראוי לו לברך ברכהמ"ז ואח"כ לאכול את הסופגניות, ולא להכנס לחשש גדול של נהנה מהעוה"ז בלא ברכה.

חיוב נט"י על סופגניה

לפי החזו"א [או"ח כ"ה, ט"ו] שמיעוט מים בתוך מי פירות ג"כ מכשיר לקבל טומאה וחשיב טיבולו במשקה, א"כ האוכל סופגניה עם ריבה [שכשהסופגניה קצת חמה הריבה נהיית נוזלית] **צריך ליטול ידיים**, [דברכיבי הריבה יש מעט מים], ודו"ק.

הרב משה חליוה

מכתב לגר"ע בסיס זצ"ל הגאב"ד דראש העין על ספרו שו"ת 'בית העזרי' חלק שני

שלמא תנינא למע"כ הגאון הגדול המפורסם רבי עזריה בסים (שליט"א) [זצ"ל] הגאב"ד דראש העין,

אחד"ש הדר"ג שליט"א בהדרת הכבוד,

בחדוותא דאורייתא קבלתי מידידנו הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך את ספרו החדש דמעכ"ג שליט"א שו"ת בית העזרי חלק שני ותיכף לנטילה ברכת הדיוט כי יזכה הדר"ג שליט"א להוסיף לדון ולהורות לשעה ולדורות ולהאיר עיני רבנן ותלמידהון באור תורתו כי טוב.

א] במנהג בני תימן לקרוא ק"ש יחדיו בקול רם

ראיתי בסימן ט"ו דנשאל הדר"ג שליט"א אודות מנהגם דבני תימן אשר נהגו דבקריאת שמע אין הציבור מתחילים ואהבת עד אשר שומעים זה מפי החזן ואז מצטרפים וקוראים יחד עמו מרישא לסיפא בקול רם, והדר"ג שליט"א נו"נ בזה כדת של תורה, והתם (ס"ק ה') כתב וז"ל אולם מנהגנו עדת תימן שכל הציבור קוראים את כל קרית שמע ביחד בקול רם, והוא מיוסד על דברי חז"ל במדרש שיר השירים רבה (פרשה ח') על פסוק היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעיני וכמו שכתב מהרי"ץ בעץ חיים (סדר קרית שמע) וז"ל צריכים הקהל להכין עצמם לקרות קרית שמע בקול אחד בנעימה אחת בהשואה אחת דהכי איתא בשיר השירים רבה על פסוק היושבת בגנים, כשישראל נכנסים לבתי כנסיות וקורין קרית שמע בישוב הדעת בקול אחד בדעת ובטעם אחד, הקב"ה אומר להם היושבת בגנים, כשאתם קורין חברים, אני ופמליא שלי מקשיבים לקולך השמיעיני, אבל כשישראל קורין קרית שמע בטירוף הדעת זה מקדים וזה מאחר ואינם מכוונים דעתם בקרית שמע רוח הקודש צווחת ואומרת ברח דודי וכו' יעו"ש. ואוזן מילין תבחן שזהו כמנהג עדת תימן אשר שימרה את המנהגים הקדומים ובכלל זה את המנהג לקרוא קרית שמע כל הציבור יחד בקול רם וכיון שכולם אומרים יחד בקול רם ואין דיבור אחד עם חבירו ממילא אין לחוש שמא מי מהציבור ידלג תיבה אחת או יותר, עכ"ל.

ואמינא דאיכא בהא נמי עוד תרתי לטיבותא, חדא דמצוי שפעמים ויתבלבל בקרותו ק"ש ואינו יודע באיזה פרשה קאי לצד דדמו אהדדי ואי נמי שאינו יודע באיזה וכתבתם קאי ונכנס בזה לשאלות בהלכה וכמבואר בשו"ע או"ח סימן ס"ד, ע"ש. ואילו כאשר כל הציבור קורים יחדיו לק"ש נפיק בודאי מכלל טעותא. ותו דמישכח שכיח שיבואו לבית הכנסת אנשים הרחוקים מתומ"צ וישנם אף בעה"ב שאינם יודעים קרוא וכתוב ומכ"ש שלא לומר כל ק"ש בלא להתבלבל וכאשר כל הציבור קורים יחדיו ק"ש ממילא הוי כתנא דמסייע להו למידכר ולמקרי כהוגן, ודוק בזה.

ב] אם חמאה הוי כמשקה לענין טיבולו במשקה

מ"ש הדר"ג שליט"א בסימן מ"ג בתו"ד וז"ל איברא דאם אוכלים הכובאנה או הג'חנון עם סמנה (חמאה) נוזלית בודאי שצריך נטילת ידים דהוי כחלב דהוא משקה, עכ"ל, והאריך בזה.

הנה עי' נמי במשנה ברורה סי' קנ"ח (ס"ק ט"ז, ד"ה חלב) דכתב וז"ל וה"ה מי חלב או חמאה כשנימוחה ולכן הטובל בהם דבר מאכל צריך ליטול ידיו, ואם היה החמאה קרושה א"צ ליטול ידיו דחמאה קרושה הוי כאוכל, והאוכל דבר המטוגן בחמאה כשהיא לחה ע"ג צריך ליטול ידיו ובח"א כתב דדוקא כשנימוח החמאה במחבת בשעת הטיגון קודם שהניח האוכל לתוכו ונעשה עליו שם משקה מקודם אבל כשנימוח אח"כ קי"ל דמשקה הבאה לתקן אוכל, אוכל הוא, עכ"ל, ודוק היטב.

ג] אודות ת"ח המקפיד שלא לקנות נרות ויין כשר מחנות של גוים

בסימן קי"ז נשאל הדר"ג שליט"א אודות תלמיד חכם המקפיד שלא לקנות נרות או יין כשר מחנות של גוים אם יש לזה איזה מקור בהלכה, וסוף דבר כתב דיתכן שאותו ת"ח המקפיד שלא לקנות מגוי להני דברים הוא מחשש שיהיה רגיל לקנות הימנו ויבא עי"ז לידי טעות והיינו לקנות דברים שאין עליהם הכשר והוא מידת חסידות וכו' וכו'.

אמנם לפענ"ד נראה דאותו ת"ח שלא קונה היין מחנות של גויים כוונתו בזה עפ"י המובא באיזה מהספה"ק אשר נהגו שלא לשתות יין שראהו גוי, וד"ז ידוע ומפו' בכ"מ ולהיות שהנני מחוסר ספרים כעת לא אוכל לציין לד"ז מקורות מבוררים ואי"ה עוד חזון למועד בל"נ להאריך בזה, ומה שהחמיר נמי שלא לקנות נרות בד"ז אמנם יש לעי' אם אכן המדובר בנרות שאין בהם חששות של כשרות ואם המדובר בנרות כשרים אולי חששו בזה שיחדום הגויים לימי אידיהם וכיוצא בזה, וצ"ע.

והנני חותם בזה ביקרא דאורייתא ובהערצה,

הק' **משה חליוה.**

תשובת הגאון הגדול רבי עזריה בסיס זיע"א

לק"י ח' **תמוז תשע"ח**

לכבוד השה"ט הנעלה לש"ט ולתהלה הרה"ג רבי משה חליוה שליט"א מחבר ספר ענפי משה, ועו"ס עיה"ק אופקים ת"ו,

כנהר שלום וכנחל שוטף ברכות לעד,

מכתי"ק על העליונה מיום כ"ב בסיון ש.ז. הגיעני לנכון ותוכו רצוף אהבה, בהארות על מה שכתבתי בעניי בח"ב משו"ת בית העזרי ומחזיקנא טיבותא על הארותיו המחכימות, ויגדיל תורה ויאדיר, ואתכבד לכתוב על הנושאים שכתב מעכת"ר.

א] במנהג בני תימן לקרא ק"ש ביחד בקול אחד, שכתבתי בסי' ט"ו הוסיף מעכ"ת להוסיף במעלת המנהג דאיכא תרתי לטיבותא, אם כדי שלא יתבלבל הקורא ואינו יודע באיזה פרשה הוא - הרי כשיקרא ביחד עם הציבור, לא יבוא לידי ספק, ב. אם באים להתפלל אנשים שאינם יודעים - הרי כשקורים ביחד יוצאים גם הם, והוא חיזוק למנהג. ודפח"ח, ויש להוסיף דהקריאה ביחד ובקול רם ושוה מעורר הכוונה משא"כ כשקורא לעצמו, הן מצד מחשבות הטורדות אותו - והן מחמת חוסר ההתעוררות, הרי ע"י הקריאה ביחד עם הציבור ובקול שוה

יתכוין יותר, ויוסרו המחשבות הטורדות אותו, וזה בדוק ומנוסה.

ב] אשר לענין החמאה בסי' מ"ג שכתבתי בסי' מ"ג כת"ר האיר והעיר - דברי החיי"א שהעלה המ"ב דדוקא כשנימוח החמאה במחבת קודם שהניח המאכל אבל כשנימוח אח"כ קיי"ל דמשקה הבא לאוכל, אוכל הוא ע"כ.

הנה מבואר בתשובתי שם שהמדובר שאוכלים הכובאנה עם חמאה נוזלית שהתחממה עד שהיא ניגרת, ופשיטא שאם היתה קרושה וכגון שמורחים על פרוסת לחם או על הכובאנה ואח"כ נימוחה החמאה, אין זה טיבולו במשקה, וא"כ זה תואם את דברי החיי"א.

אלא דיש מקום לעמוד על הסברא שכתב החיי"א בכלל ל"ו סי' ו' בהאי סברא שכתב דמשקה "הבא לאוכל הוי אוכל" כיעו"ש. א"כ לפי סברא זו אפי' כשנימוחה החמאה עד שנהפכת משקה, נאמר ג"כ דמשקה הבא לאוכל הוי כאוכל, ולמה חילק החיי"א בין אם החמאה היתה קרושה ואחר שנתנה באוכל נימוחה לבין אם נימוחה מקודם.

ובעניותי י"ל דאין לדמות להא דסוחט בשבת ענבים לתוך האוכל דהתם אם סוחט לתוך כוס, או לתוך משקה עושה ע"י הסחיטה משקה - ואם סוחט לתוך האוכל לתקן מאכלו הוי כאוכל כיעוי' (בסי' ש"כ ס"ד ובמשנ"ב) מה שאי"כ בניד"ד כל שיש טופח ע"מ להטפיח במאכל הוי טיבולו במשקה, כי מחמת שיש משקה טופח ע"מ להטפיח ידים הנוגעות במשקה נעשה המשקה ראשון לטומאה.

ועיי' להשתי"ז בסי' קנ"ח בס"ק ח', כתב שדין החמאה כדין החלב דצריך נט"י, ומקורו מדברי הט"ז ססק"ט, ולשון הט"ז שם - אבל אם היא עיסה בטיגון נראה לי שיש לחלק באם הוא מטוגן בחמאה צריך נטילה כיון דחמאה בכלל חלב והוא אחד מז' משקין אבל מטוגן בשומן אווז וכו' אי"צ נטילה.

ולפום ריהטא אין חילוק איך טיגן - אלא כל שיש טופח ע"מ להטפיח בין שטיגן בחמאה כאשר היתה קרושה ונימוחה בעת הטיגון או שקודם חימם החמאה ואח"כ טיגן, סוף סוף יש משקה טופח ע"מ להטפיח וצריך נט"י.

ומדבר השתי"ז שהעלה דברי הט"ז משמע דס"ל שאע"פ שהחמאה היתה קרושה - כיון שנהפכה לנוזל חשוב משקה - ושלא כדברי המג"א דס"ל דכל משקה שנקרש אפי' חזר ונפשר פקע דין משקה ממנו חוץ מיין שנקרש וחזר ונימוח, וכתב האו"ר בשם הר"ש (פ"ג דטהרות מ"ב) דה"ה מים שנקרשו וחזרו ונימוחו שדינם כמשקה, אך משמעות דברי המג"א שם בס"ק ז' דה"ה מים וחלב שנקרשו עד שאין בהם טופח ע"מ להטפיח לא מיקרי משקה אפי' חזרו ונימוחו.

ועי"י בשו"ת אור לציון ח"ב פרק י"א ס"ה שכתב דמי שקשה לו ליטול ידיו יקפיא את החלב ויחזור ויפשירנו ואז אין דינו כמשקה ואי"צ נט"י וכדעת המג"א.

ועיי' להחיי"א שם בכלל ל"ו - בנשמת אדם סק"ו ו' שהוכיח דה"ה חלב שנקרש וחזר ונימוח שדינו כמשקה וכ"פ המשנה ברורה סעיף קטן י"ד.

והנה יש מקום עיון בדברי השתי"ז שבס"ק י"א כתב להלכה את דברי המג"א "דחוץ מיין" כל משקה שנקרש אפי' חזר ונימוח אין דינו כמשקה, ולעיל בס"ק ח' העלה דברי הט"ז להלכה דחמאה הוי כדין

חלב, וצריך נט"י ופשיטא דמיירי אחר שנימוחה, והרי אם היתה קרושה לדעת המג"א אפי' חזרה ונימוחה אין דינה כמשקה וצ"ע.

אך כפי שראינו זקני וחכמי תימן בדור שעבר שנתנו לחמאה שחזרה ונימוחה דין משקה והצריכו נט"י כדין טיבולו במשקה, וצריך לומר שהבינו שהעיקר להלכה כמו שכתב השתי"ז בס"ק ח', ומה שהעתיק בס"ק י"א דברי המג"א כתב דבריו לשאר משקין להסתמך עליו בזה אך לא לענין מים, וחלב, וכדעת החיי"א, וכן עמא דבר שנוטלים לידים על חמאה שנימוחה, ויש להאריך טובא בעניינים אלו בהגדרת משקה שהתבשל והדעות בזה ואכמ"ל.

ג] במה שנשאלתי בסי' קי"ז על ת"ח שמקפיד שלא לקנות נרות "ויין כשר" מחנות של גויים, וכת"ר הוסיף שיתכן שאותו ת"ח החמיר לא לקנות יין שאיתא בכמה ספרים שנהגו לא לשתות יין שראהו גוי, ומה שלא קנה נרות אולי הגויים ייחדום לימי אידיהם, עכת"ד.

א. הנה ראיתי לחומרא זו של ראיית גוי יין בדרכי תשובה סי' קכ"ג ס"ק ב' בשם ספר טעמי מצות (להרב מנחם הבבלי ל"ת ש"מ) שראה אנשי מעשה שהיו מחמירים על עצמם שאפי' בראיית כלי היין לא היו שותין אע"פ שלא נגע בו ושכ"כ בספר רוח חיים על סי' קל"א באות ב' דס"ל דהראיה פוגם כיעו"ש, והספרים אמ"א לעיין בדבריהם. ומ"מ יתכן דדוקא בבקבוק פתוח או בחבית פתוחה וכיוצ"ב אזי יש להחמיר, אך יתכן שאם הבקבוק סגור אין לחשוש ויש לדייק מדברי הדרכי תשובה שכתב בשמם שאפי' בראיית כלי היין לא היו שותין אע"פ שלא נגע, והרי בנגיעה אם הוא סגור ובפרט חותם בתוך חותם אינו אוסר בנגיעתו, ומותר שהגוי יוליך את היין - נראה שגם בראיה אינו אוסר אפי' לדעת המחמירים, והדבר צריך עיון בדברי המחמירים דאותיות מחכימות.

ב. ואשר לנרות שכת"ר לימד זכות על אותו ת"ח שאולי ייחדום הגויים לימי אידיהם, הנה מבואר במר"ן השו"ע או"ח סי' קנ"ד סעיף ד' וביור"ד סי' קל"ט ס"ט דנרות של שעוה שנתנם כותי לעבודה זרה וכיבן שמשן, ונתנם או מכרן לישראל (אע"פ שמותרים להדיוט) אסור להדליקם בבית הכנסת, ע"כ וה"ה לצורך מצוה כמו לנר שבת וכדומה כיעו"ש.

ומיירי שכבר הדליקום לע"ז - אך כיון שכיבם השמש הוי ביטול ומותרים להדיוט - אך אסורים לגבוה (או לדבר מצוה נר שבת או חנוכה). אך אם עדיין לא הודלקו מעולם ורק ייחדום ומכרן השמש לישראל עיי' במשנה ברורה שם ס"ק מ"ד מותר אפי' לגבוה דלא חל עלייהו שם נוי עבודה זרה מעולם (תשובות ח"ס סי' מ"ב שעה"צ) וכ"כ בדרכי תשובה שם ס"ק ל"ג בשם פרשת הכסף על הרמב"ם פ"ז מהלכות ע"ז שדן ופלפל בזה ושבסוף דבריו סיים כלל העולה, שנר זה מותר בין לנר חנוכה בין לנר שבת ובין לנר בית הכנסת, ודו"ק.

ובכן ואין להאריך אלא בשלום תורתך שיגדל וישגא ויאריך כנה"ר וכנא"ה,

הצב"י עזריה בהגה"צ יחיא בסים.

הרב אבינעם טאובנר

הדלקת החנוכיה של מורינו הגר"י הורוביץ זצ"ל

שאלתי את הרבנית תליט"א, ואמרה לי שרה"י זצ"ל שאל את פי מרן **הגרי"ש אלישיב** זצ"ל, היות ששהה בביה"ח בימות החנוכה, ושם נאסרת הדלקת אש בחדרים ובמסדרונות (ויש גם גלאי אש). אם יוכל להדליק ע"י חנוכיה חשמלית. וא"ל מרן ז"ל שדין זה אינו לכתחילה, אבל בדיעבד שאין לו אפשרות אחרת יכול לסמוך על זה. ויבלחט"א ר' מאיר ביטון נ"י הכין לו חנוכיה עם שמונה מנורות ליבון (לא עם שמונה כפתורים וכדלקמן). וכדי להדליק אחד אחד, היה רה"י **מברך** ומבריג מנורה אחת אחרי השניה, יום אחרי יום. והוסיפה לי הרבנית תליט"א מה שלא שאלתי, שהרה"י זצ"ל טרח גם למצוא שיהא דרך החלון פרסומא ניסא. והיות שהיה מול חלונו חניון רכב בלבד, טרח לחפש זוית אחרת ששם יש אנשים עוברים ושבים לפרסם להם את נס החנוכה, ולא הסתפק בנכנסים ויוצאים לחדרו בלבד, ע"כ דבריה.

אשתו מדלקת עליו בביתו

ושאלני הגר"ד אוסטרן שליט"א אמאי לא יצא יד"ח במה שהדליקה עליו אשתו בביתו וכמש"כ בשו"ע תרע"ז, א. ושאלתי את הרבנית תליט"א, וא"ל היות ששהתה איתו כל הלילה בביה"ח ולא הייתה בבית לא הדליקה שם.

הרה"ג ר' צבי שכטר זצ"ל

לזכרון תאוות נפש, של ידידי זה מתושבי תפרח לשעבר, זכורני שחלה לפני כשלושים שנה (תשמ"ט) ואושפז בביה"ח אסותא בת"א. ובאתי לבקרו שם, עוד בתקופה שלא היו גלאי אש וכנ"ל. וראיתיו שש ושמח על הדלקת נ"ח בפתח חדרו, בצד מול המזוזה, אמנם לא בעובי הפתח, כדי שלא יפריע לנכנסים ויוצאים, מ"מ הניח חנוכיה מאונך לפתח, לתוך החדר. ועל מעשה זה אין לשאול כנ"ל מדוע לא יצא יד"ח בהדלקת אשתו תליט"א, שהרי כתב המשנ"ב תרע"ז, סק"ג דנכון שידליק לעצמו ע"כ. וכן עשה ידידי זצ"ל. משא"כ הרה"י זצ"ל הרי הדליק הדלקה של דיעבד וכנ"ל, וע"ז נשאלה השאלה כנ"ל דיצא יד"ח בהדלקת אשתו בביתו.

להדליק בבית ע"י שליח

עוררני הבחור ח.וייסמן נ"י מדוע לא הדליק בביתו ע"י שליח. אך י"ל, דאע"ג דיש הנוהגים כן, וכשאינם בביתם מדליקים להם ע"י שליח משום חשש מראית עין, אך י"ל דלזה לא מועיל לצאת יד"ח ההדלקה. וגם כמדומה שהרוב לא נוהגים כן כשנוסעים מביתם. ושאלני מורינו **הרב פינקוס שליט"א**, הרי שיטת **הגריש"א** זצ"ל, דאזלינן בתר רוב השבוע, כלומר אם אדם נוסע לשבת למקום אחר, ישלח שליח להדליק בביתו, שזה מקום ההדלקה שלו כל החנוכה. וא"ל הרבנית תליט"א שהיא שהתה איתו כל ימי החנוכה. ול"ש זה כמובן.

להדליק בפתח ביה"ח למטה

עוד עורר הבחור ר.דרוק נ"י אמאי לא הדליק בפתח ביה"ח למטה, ואולי

התכוון לשיטת הגרי"ז זצ"ל, שיש לנו פתח חצר היום לדין הדלקת נ"ח, ודלא כהחזו"א זצ"ל. ובפשטות יתכן שלא סבר כן רה"י זצ"ל, או רצה שהנרות יהיו לידו ויוכל לשומרם, כי אם על פתח החצר לחוץ שמא יאבדו או יגנבו. למעשה א"ל הרבנית תליט"א שלא הייתה כזאת אפשרות, כיון שאסור היה לו לצאת מחדרו מחמת הבידוד ע"כ. אך אם הינו דנים שישלח שליח להדליק בפתח, י"ל כמש"כ לעיל.

הדלקה שלא ע"י כפתורים

רה"י לא הדליק ע"י כפתורים אלא ע"י הברגת כל מנורה בפני עצמה. כך א"ל הרבנית תליט"א. ויתכן שטעמו של רה"י זצ"ל, וכן טען הבחור ר.דרוק נ"י דהרי יש נדון גדול בפוסקים אם לחיצה על כפתור חשמלי שיפעיל מכונה אי חשיב מעשה גברא, ונפ"מ לאפיית מצות לשמה כידוע, ולטווית חוטי ציצית לשמה. אח"כ שאלתי את הרבנית תליט"א, וא"ל שלא ידוע לה שבעלה זצ"ל ביקש דווקא **לא** ע"י כפתורים. אבל היה ניחא לו גם ללא הכפתורים, ואולי כדי שלא להטריח לעשות שמונה מעגלים חשמליים לכפתורים.

הדלקה במקום שאוכל

כתב הרמ"א תרע"ז, א שיש אומרים דבזה"ז שמדליקים בפנים ממש, ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו. [וזכורני שהייתי בחור בסלבודקה שאלתי את פי מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל, וא"ל להדליק בחדר אוכל של סלבודקה. ושאלתיו אם גם מועיל בחלון שמתחתיו עוברים מעט אנשים (השביל שמוביל לבית הגר"ד לנדו שליט"א). וא"ל שאין שיעור למספר האנשים שעוברים ושבים, שצריך לפרסם הנס למולם עכ"ד.] ולפ"ז שאל חתני מ.מ.א נ"י מדוע לא הדליק רה"י זצ"ל בחדר אוכל, שבדרך כלל מותר להדליק שם אש, כגון נרות שבת וכו'. וא"ל הרבנית תליט"א כיון דרה"י זצ"ל (לצערנו) היה בבידוד, לא היה יכול להדליק בחדר אוכל ביה"ח.

שמן לשיעור הדלקה

אמרו בשבת כא: מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו'. א"נ לשיעוריה. וכן פסק בשו"ע תרע"ב, א ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק עכ"ל. ולפ"ז שאל הרה"ג ר' **ע. נשר שליט"א**, היכן בהדלקת חנוכיה חשמלית יש שיעור של חצי שעה "שמן" ע"כ. והנה כיום ח.ח מייצרת חשמל ואוגרת את זה בצורה מסוימת. ואולי זה נחשב "כבטריה" של חשמל. אך צ"ע אם היה כך בזמן רה"י זצ"ל. אך אפ"ל עוד, דהנה ח.ח היא דבר ממשלתי, וחייבים לעבוד ע"פ החוק, ונאמר כעין משל אם אחד זכה בפרס מבית המלך, ובמקום לקבל בקבוק שמן, זכה לקבל זרימת שמן בצינור בלא הפסקה מהמלך. וכי לא יועיל דבר זה להחשב שיש לו שמן מספיק לכחצי שעה. ונתן לזה ש.פורנברג נ"י דוגמא, כעין משנה בשבת פ"ב מ"ד של שפופרת של ביצה המלאה שמן ומנטפת ע"פ הנר. ועיין בדברי **הגרש"ז אוירבאך** זצ"ל דס"ל דבאור פנס מהני כיון דמצבור כח האור נמצא בתוכו. ושפיר יש כאן כעין שיעור שמן. משא"כ אור הגנרטור (או חשמל ביום חול), כל רגע ורגע מיוצר כאן זרם חדש שלא היה בעולם כלל. והראני הרה"ג ר' **ע.נשר שליט"א** את דברי הרה"ג ר' **יצחק דרזי שליט"א** בספרו "שבות יצחק" בדיני נר שבת וחנוכה, ע' לב'. דהאחרונים שהתירו לברך על נ"ח כה"ג לא חששו לזה. וביאר סברתם ע"פ מכתבי

החזו"א והגרשז"א זצ"ל בענין מלאכת בונה, ע"י חיבור הזרם. דהגרשז"א זצ"ל כתב שיצור המכונה חשיב כמחוסר מעשה. והחזו"א ענה לו דחשיב כטבע העולם כרוח מצויה. ואמנם מעשה אדם חשיב נולד, אבל מכונת חשמל המסתובבת בלי בעל בחירה חשיב כטבע העולם כרוח מצויה עכ"ד החזו"א. וביאר עפ"ז "השבות יצחק" די"ל לפי סברת **החזו"א** דלא חסר שיעור שמן בעת ההדלקה. דכיון דיש למכונה הכח לייצר הזרם, והמכונה עשויה להמשיך להאיר, הרי זה כטבעו של עולם. ולא הוי כמחוסר מעשה של הוספת שמן בשיעור. וכן שמעתי מהגרי"ש אלישיב זצ"ל עכ"ל.

הפסקת חשמל

שאל י. ש גיל רם נ"י מדוע אין לחוש להפסקת חשמל. ותירץ בעצמו, כיון דאינו שכיח, א"כ הוא כמו אונס שהרוח כיבתה את הנרות, וכבתה אין זקוק לה. והעיר **הרב ג.ארצי שליט"א** דיש מקומות בפרט בחורף שיש מיעוט של הפסקות חשמל ע"כ. אך לענ"ד אפ"ה לא שכיח.

נרות שבת

הוסיפה לי הרבנית תליט"א, בשהותה עם בעלה זצ"ל אף הדליקה נרות שבת מחשמל. ואמר לה ששבת זה הרבה יותר קל. **עצה טובה** קמ"ל: א"ל הרבנית שאפשר לפי הנ"ל לצאת יד"ח נרות שבת ע"י פנסים קטנים. ואם מישהו נצרך להיות בשבת בביה"ח יכין לעצמו נרות כאלו. והיום הם זולים מאד, ואפילו יש כאלו בצורת נר. (אך ליום השני של ר"ה וכה"ג לא מהני).

ועלהו לא יבול

חז"ל אמרו בסוכה כא: עה"פ ועלהו לא יבול, שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד. שמעתי ממו"ר **הרה"ג ר' ידידיה מנת שליט"א**, על גדלות **מו"ר הגר"א גניחובסקי זצ"ל**. ובין היתר אמר שהיתה לו חכמה גדולה למצוא פתרונות לבעיות הלכתיות. ואמר לדוגמא, אם אחד לא הספיק להדליק נר חנוכה, יוכל לצאת ידי חובה בפנס של הרכב שלו. ושאלתיו אם זה למעשה, וא"ל שהתכוין רק דרך צחות לדוגמא זו. אך כיון ששיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד, אנסה לדון מדוע אין זו דוגמא למעשה.

פנס של רכב

ונצייר ציור דיתכן דבר זה למעשה, כגון באחד שהגיע בערב שבת בחנוכה סמוך לשבת, והחנה את רכבו בחניון מקורה שתחת ביתו. ובחניון זה יש כניסה לעלות לביתו, ויש בימין הכניסה לחניון מזוזה. והחנה את רכבו סמוך לדופן ממול המזוזה. ולצורך הענין נאמר (ונדון בזה בעזהשי"ת אח"כ) שרק הפנס הימיני של הרכב תקין, שהוא הקרוב ביותר לשמאל הפתח. ואף צמצם את הריווח בין הדופן לרכב ע"י שער שנסגר ע"י גלגלים, כך שהפנס עכשיו הוא בטפח הסמוך לפתח ממש.

לצאת יד"ח בפנס רכב

לכאורה אינו מועיל לצאת יד"ח בפנס של הרכב, כי אינו ניכר שזה לשם הדלקת נ"ח. כך טענו א.ד. שבח נ"י וי.ח. קמינצקי נ"י ועוד. דהנה בגמ' בשבת כב: רצו להוכיח דהדלקה עושה מצוה ולא הנחה. והביא ת"ש היה תפוש נ"ח ועומד, לא עשה ולא כלום. ש"מ הנחה עושה מצוה. ודחו, התם הרואה אומר לצורכו הוא דנקיט ליה. וכן בהמשך שם אם הדליק בפנים והוציא לחוץ לא עשה כלום, שהרואה אומר לצורכו

הוא דאדלקה ע"כ. חזינן דצ"ל הדלקה ניכרת לשם חנוכה. ולפ"ז בפנס של רכב, אפילו רק אם אחד דולק, הלא זה מצוי שלפעמים רק פנס אחד דולק ואעפ"כ נוסעים איתו (לא חוקית). ואשר ע"כ אינו מועיל.

תליית פתק זה נ"ח

שאל הבחור ר.רוסק נ"י אם תועיל תליית פתק ליד פנס הרכב, המורה שהודלק לשם נ"ח. וענו גיל רם וש.פורנברג נ"י דלא שייך, אלא צריך להיות ניכר מעצמו ע"כ. והנה **מורינו הגר"י טשזנר שליט"א** כתב בספרו "שערי חנוכה" ע' פז (ש"ג פ"ב,מט) דאם נוסע באוירון עם משפחתו, והדליק פנס. יאמר לבני משפחתו שזה לשם נ"ח, או לשני אנשים אחרים ע"כ. חזינן דמועיל להכריז שזה נ"ח. ותירצו ר.דרוק וש.פורנברג נ"י דלק"מ. שבמקרה של הגר"י טשזנר שליט"א מדובר שהניח נר לידו, ואם יודע לרבים שזה נ"ח, אכן נראה כנ"ח. משא"כ בפנס הרכב, סו"ס נשאר פנס הרכב ונראה שזה לצורכו, כמו האוחז נר בידו דאמרו בגמ' בשבת דיאמר לצורכו הדליקה. ולא יועיל שום הכרזות ופתקים.

דברי הליכות שלמה

בספר הליכות שלמה חנוכה עמוד רפג כתב: מאור החשמל **כשניכר שהוא לשם נ"ח**, יש צדדים להסתפק אם כשר למצותו. אבל מי שאין לו ברירה אחרת, רשאי להדליק פנס של מנורת ליבון (א.ה כלומר ולא פלורסנט), **ולברך עליו**, ובלבד שיש בו כדי לדלוק חצי שעה עכ"ל. חזינן דפשיטא ליה דמועיל דווקא אם ניכר שהוא לשם נ"ח. ותמצית צדדי הספקות שם **בדבר הלכה: א.** אם נימא **דפתילה בלא שמן** ל"מ ה"ה כאן - וכ"ש שכאן ספק גמור דללבן ברזל שהוא מאיר ספק אם הוא בכלל נר. ובפרט **לראב"ד** פי"ב דשבת דברזל מלובן ל"ח אש, אלא אף **לרמב"ם** שם ל"ח מבעיר גמור ורק תולדה דמבעיר, ואולי ל"ח הדלקה. **ב.** בעינן **דבר שהוא בר כילוי**, משא"כ מאור זה אינו מתכלה כלל. [א.ה לפ"ז בפנס עם בטריה יועיל.] **ג.** צריך שכל שיעור השמן יהא בתוך הנר, ולפ"ז בסוללה יועיל, משא"כ בחשמל אולי ל"מ. **ד.** ואפילו אם נאמר דשמן הנוטף משפופרת מהני, כאן גרע. דהתם הכל דולק מההדלקה הראשונה, וחשיב **שהאדם הדליק את כל השמן** אף מה שבשפופרת. משא"כ בחשמל, כל רגע זה יצירה חדשה, והמשכת הזרם החשמלי אינה באה מכח האדם, רק מכח המכונה. **והאדם עשה רק גרמא**, ויש להסתפק אם גרמא מועיל בנ"ח. **ה.** בנרות במקדש בעינן **"בהעלותך את הנרות"** ולא בהדלקתך את הנרות, שצריך שהשלהבת תהיה עולה מאליה. ואולי בנ"ח ג"כ צ"ל כן, ולא מספיק ליבון החוט. ואף דא"צ שהכל יהא דומה לנרות במקדש, מ"מ אפשר דנכלל "בהדלקה עושה מצוה", שצריך שלהבת העולה מאליה. וסיים **וכל זאת לא כתבתי** כי אם להעיר את צדדי הספק **בענין** זה [הגרשז"א זצ"ל ס"ל בספרו "מאורי אש", דהחשמל הוא אש גמור, והסכים על ידו הגרח"ע גרודזנסקי זצ"ל].

דברי מורינו הגר"י טשזנר שליט"א

בספרו שערי ימי החנוכה ע' יב' הביא מחלוקת הפוסקים בנר חשמל, והרוב פוסלים ובשעה"ד עדיף פנס עם בטריה שיש בתוכו כח להדלקה (כחצי שעה). וזה עדיף מלבטל לגמרי ההדלקה. ובלבד שידליק באופן שניכר שזה נ"ח, ובכל אופן לא יברך. ובעמוד פז (בהערה לט) כתב כשנוסע במטוס שיקח מנורה של חנוכיה (אפשר דמוי מקרטון) וישים ליד מושבו, וכל

יהודי שיעבור לידו יבין שאלו נרות שהדליקו לשם חנוכה.

נוסע במטוס האם חשיב כבית

כתב מורינו שליט"א בספר הנ"ל עמ' פה' דלדעת הרבה פוסקים הנוסע במטוס כל הלילה וגם אוכל וישן שם חשיב ביתו (והגריש"א זצ"ל חולק). ודן שם מורינו שליט"א שידליק פנס כי אין רשות להדליק שם אש. אך לא יחמיר להדליק יותר מאחד כדי לא לעורר חשד והכל לפי הענין. וצריך שיהא ניכר שזה לחנוכה ויאמר כן לבני ביתו או לשני אנשים אחרים **ולא יברך**. והוסיף לי בע"פ, שמי שרוצה לסמוך על הגריש"א זצ"ל יכול, אך בתור הוראה לציבור כתב בספרו שלא לברך.

הרב פנחס יצחקי

בענין הבאת השולחן קודם קדוש של לילה

א] השאלה - האם ראוי להביא הסלטים אחר הקידוש לא רק לדעת הגר"א

הנה במה שמקובל בהרבה בתי ישראל שמביאים את הסלטים בלילה לפני הקדוש והשולחן ערוך בכל טוב ממאכלי השבת קודם הקדוש, ראיתי לדון **אם שפיר עדיף עכ"פ ע"פ דינא דגמ', להביא הסלטים אחרי הקדוש, והשולחן יהיה ערוך במפה בלבד, בזמן הקדוש, או דסגי בזה שהחלות מכוסות בזמן הקדוש**, והנה קודם שנביא מפוסקים אחרונים בזה, ולפני שנפלפל אם יש לדבר זה, שמקובל להביא הסלטים קודם הקדוש, תוקף של מנהג ישראל, נדון קודם בסוגיית הגמ' והראשונים וגדולי הפוסקים, אם יש מקום ע"פ דין לא להביא כלום על השולחן קודם קדוש, ואם עכ"פ ראוי להביא הסלטים אחרי הקדוש.

הנה רבים מביאים בהקשר לסוגי' זו, מהנהגת הגר"א המובאת במעשה רב (אות קי"ח) ז"ל - "**בשעת קידוש על היין לא יהא הלחם על השולחן**", ומציינים שם בכל הליקוטים על מעשה רב, לתוס' בערבי פסחים, דף ק' ע"ב, שכתב - ד"עכשו שולחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי, **וקשה להביאם אחר קידוש, שלא להפסיק כ"כ בין קידוש לסעודה**, אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש" עכ"ל תוס', דהגר"א בבי' לשו"ע סי' רס"ב, הביאו, וס"ל למעשה (במעשה רב) לא כדבריו, שאף בשולחנות גדולים ראוי שלא להביא הלחם קודם קידוש, ולפרוס מפה על הלחם, אלא לא להביא כלל הלחם, קודם קדוש, ע"כ תורף הענין הנוגע להנהגת הגר"א במעשה רב.

הנה המעיין יראה **שהגר"א לא ס"ל כתוס' בענין הבאת הלחם וכסויו**, דלא סגי בכסוי, אלא עדיף שלא להביאו כלל קודם קדוש, אבל גם אם פסקינן כתוס', **התוס' ג"כ לא ס"ל שבזמן הקדוש עצמו יהיה דבר על השולחן שלא מכוסה**, ועכ"פ אין ראיה מתוס' שסובר שאפשר לעשות כן, ובפשטות דבריו, שצריך לכסות הפת שלא תראה הסעודה לפני הקדוש, וננסה א"כ להביא שורש הדבר בסוגי', ונראה בזה **דלכאו' רבינו הגר"א כלל לא ראשון הוא בהנהגה זו**, ואולי חי' רק במה שראוי לא לסמוך כלל על כסוי המפה, אבל בזה שלא יהי שום מאכל גלוי על השולחן בשעת קדוש, רבים מאוד הפוסקים הראשונים שסברו כן, ובפשטות הוא דינא דגמ' ממש, ופשטות הגמ' והראשונים במקום, ואין בו שום חדוש מיוחד, לא של הגר"א ולא של פוסקים מאוחרים לו.

ב] מקור הדין בגמ' כביאור השאילתות

בגמ' פסחים דף ק' ע"ב - "רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא, אייתו תכא לקמיה פרס מפה וקידש, תניא נמי הכי **שאין מביאין את השולחן אא"כ קידש**, ואם הביא פורס מפה ומקדש", וברשב"ם שם - "והכי פירושה, רבה בב"ח איקלע וכו', **ולא היו אוכלים קודם חשיכה**, ולאחר שיצאו מבית הכנסת החשיך אייתו תכא לקמיה הביאו את הפת על השולחן כמו שאנו עושים קודם

קידוש, פרס מפה על הלחם ואחר כך קידש, **לפי שברצונו לא היו מביאים את הלחם על השולחן עד לאחר קידוש**, כדתניא לקמיה, **לפיכך פרס מפה על הלחם, והיינו כעין סילוק שולחן וכמי שאינו דומה**, וראיה לדבר שכן עושים, דקתני מתני' (לקמן דף קי"ד ע"א) מזגו לו כוס ראשון ואח"כ הביאו לפניו ירקות וחזרת, מטבל בחזרת, מכלל דעד השתא לא אייתי. וטעמא כדפריש בשאילתות דרב אחי גאון, בפרשת "וישמע יתרו", וכתוב בהו הכי - וקרובי תכא מקמי דלקדיש לקידושא דשבתא לא מקרבינן, **מאי טעמא כי הכי דתיתי סעודה ליקרא דשבתא, והיכי דקריבו לא מסלקינן ליה אלא פורס עליו מפה ומקדש**, דתניא דשוין שאיו מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא פורש עליו מפה ומקדש, והיכא דאתחיל סעודתא מדאנהר במעלי שבתא, וקדיש עליה יומא פורש מפה ומקדש, **ומטעם זה נהגו לפרוש מפה ללחם עד לאחר קידוש בשבתות ויו"ט**, ויש מפרשים איקלע לבי ריש גלותא והיו מסובין על השולחן בערב שבת, וקדיש יומא, ופריש מפה וקדיש, ולא נהירא לי, דהא ברייתא דלקמיה דמסייעין ליה מיניה, **לא מפרשא בהפסקה אלא בתחילת אכילת לילי שבת**" עכ"ל רשב"ם שם.

ומבואר בדברי רשב"ם דסוגי' זו איירי בכניסת שבת בליל שבת, דלכתחילה אין להביא השולחן עד אחר קידוש, והיכא שהביאו פורס מפה ומקדש, דומיא דהיה אוכל קודם שחשיכה, שצריך לפרוס מפה דהוי כעקירת שולחן, ואח"כ לקדש, (ולכן הובאה שם מעשה זה בריש גלותא, וברייתא זו, דאיירי שם לעיל מינה בהפסקה לקדוש, בהיה אוכל בערב שבת) ועיקר הטעם שמביא מהשאילתות דרב אחאי גאון "כי היכי דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא", ונראה שגדר **הדברים** משום כבוד שבת שאין ראוי להביא סעודת שבת לפני שמקדש השבת בקדוש על היין, בדומה למה שכתבנו (במנורה בדרום בגליון הקודם) **דקדוש השבת צריך להיות הראשון בכניסת שבת**, משום כבוד שבת, **ולכן אין לאכול קודם קידוש, וה"נ כאן כבוד שבת שלא יביאו הסעודה לפני הקידוש**.

אלא שאם כבר הביאו הסעודה די בפריסת מפה, כמו שאיפסקא הלכתא לעיל בהיה אוכל כבר קודם שבת, דדמיא לעקירת שולחן, **ומשמע שהקילו בכך, כי הוא טורח לסלק השולחן ולקדש**.

ובתוס' במקום הקשו על הגמ' מהמבואר בגמ' שבת קי"ט ע"ב ד"שני מלאכי השרת מלוים לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע, **כשבא לביתו ומצא נר דלוק שולחן ערוך ומטה מוצעת** מלאך טוב אומר יהי רצון שיהא כן לשבת הבאה, ומלאך רע אומר אמן בעל כרחו" וכו', ומיישב התוס', **דערוך הוא במקום אחר**, אבל לא היו מביאים אותו עד אחר קידוש, וכן הקשו ותי' הרא"ש והמרדכי שם, והר"ן בפרק כל כתבי שם, והביאם הטור וב"י בסי' רע"א.

ואח"כ מביא התוס' טעם השאילתות שהביא רשב"ם, ומסיים התוס' דישנם עוד שני טעמים לכסוי הלחם בזמן קידוש, האחד זכר למן שהיה מכוסה מלמעלה ולמטה, והשני שלא יראה הפת בושתו שאין מברכין עליו, ועיין לקמן סוף אות ד' ותחילת אות ו', דכתבנו דפשטות הדברים נראה, **דטעמים אלו הם רק לכסוי הפת, ולא להבאת כל השולחן אחר קידוש**.

ונראה דרשב"ם גם ס"ל בזה כתוס', כי סיים שם - "**ומטעם זה נהגו לפרוש מפה**

ללחם עד לאחר קידוש בשבתות ויו"ט", וזה צ"ב, כי הלא כתב שם להדיא שלכתחילה בעינן להביא השולחן רק אחר קידוש, ורק אם כבר הביאו, או בהיה אוכל כבר בערב שבת, הקילו בפריסת מפה, ולמה כתב שכן נהגו, ואין לומר שכוונתו מטעם זכר למן, או שלא יראה הפת בושתו כמש"כ תוס' ושאר ראשונים עוד טעמים לכסוי הפת, כיון שהרשב"ם לא הביא זאת, וגם מפורש בדבריו ש"מטעם זה נהגו" כן, והיינו מטעמא דהשאילתות, אע"כ דס"ל שנוהגים כן האידנא גם לכתחילה מהקושי להביא השולחן היום קודם קידוש, ולכן מקילים בפריסת מפה בשעת הקידוש.

ג] ביאור התוס' וביאור הנהגת הגר"א בזה

אמנם בזה נראה שפליג הגר"א במעשה רב הנ"ל אות א', דדבריו צ"ב לכאו', דבגמ' מפורש שאם הביאו כבר השולחן מקילים בטרחא וכדברי רשב"ם, דלשון הגמ' - "ואם הביאו פורס מפה ומקדש", אבל צ"ל שכאן נמצאת נקודת המחלוקת, דהרשב"ם ותוס' ס"ל דגם בזה"ז דאין שולחן קטן לכל אחד כבזמן הגמ', הקילו לכתחילה לכסות במפה, דהוי כדיעבד בזמן הגמ', שהביאו כבר, או שאכלו מבעוד יום, והגר"א ס"ל שגם האידנא בעינן לכתחילה להביא השולחן אחר קידוש, ורק בהביאו כבר, פורס מפה ומקדש, ולכן נהג הגר"א דבשעת הקידוש לא יהא הלחם על השולחן.

אבל אחר העיון נראה עוד, לבאר נקודת העומק בהנהגת הגר"א באופן אחר, דלכאו' קשה על תוס' קו' פשוטה, למה לא יביאו את הלחם, עד אחר הקדוש, כהנהגת הגר"א, וכי טירחא כ"כ גדולה היא, ואם נאמר דזה הפסק בין קידוש לסעודה, כמשמעות לשון התוס', זה לא מסתבר בהפסק כ"כ מועט, כי הלא התוס' מודים שבזמנם שהיו להם שולחנות קטנים, כן הביאו השולחן הקטן אחרי הקידוש, ועל זה דיברה הגמ', ולא חיישי להפסק בזה, וכי להביא שני לחמים ללחם משנה הוא הפסק גדול מזה, ולכאו' צריכים לבאר בתוס' ליישב קו' זו, דס"ל באמת שעיקר הענין של "תיתי סעודתא ביקרא דשבתא" הוא שכל השולחן ערוך לא יביאו עד אחר קידוש, ואפי' בלא מאכל כלל, אלא ערוך במפה וכלים נאים גרידא, ועל זה גופיה מדברת גם הגמ' בשבת שהביא תוס' שמצא שולחנו ערוך בבואו, מלאך טוב אומר וכו', שזה נקרא שולחן ערוך, ולכן מקשה התוס', איך יתכן שהשולחן כבר ערוך, הלא הוא צריך לבא אחר הקידוש, ומשני שערוך הוא במקום אחר, ועכשו הביאוהו, ומבאר דזה היה שייך בזמנם שהיו להם שולחנות קטנים לכל אחד והיה שייך להביא כל השולחן של כל אחד אחרי הקידוש, (כמו שמבואר יותר בלשון הרא"ש והטור סי' רע"א) אבל האידנא ששולחנות שלנו גדולים, קשה לקיים דין זה והוא באמת הפסק גדול בין קידוש לסעודה, ובאמת אזדא לה עיקר דין זה, ואחרי שהשולחן כבר ערוך במקום הסעודה, ובזמן הקידוש, אין כ"כ ענין להמתין מלהביא רק הלחם אחרי הקידוש, דעיקר הדין ד"תיתי סעודתא" לא יתקיים כאן, כשהשולחן ערוך כבר, אפי' בלא שום מאכל על גביו, ומ"מ לעשות הקידוש כשהלחם מונח על השולחן בלא שום כסוי לא אריך למיעבד הכי, דבכ"ז יש ענין, אכתי קצת, לקיים דינא ד"תיתי סעודתא" גם בזה, אך לזה אין צורך להביא הלחם אח"כ, דזה לא עיקר דין תיתי סעודתא, ודי בכסוי הלחם במפה, וא"צ להביאו אחרי קידוש, זהו לכאו' הביאור בתוס', מכח הקו' שהקשינו למה לא

יביא הלחם אח"כ, וכי הוי הפסק יותר מהבאת שולחן קטן שבזמן הגמ'.

ומסתבר לבאר כן בתוס', **דאי לא תימא הכי, מה מקשה תוס' משולחן ערוך,** לתיתי סעודתא, דאפשר לומר בפשיטות ששם מיירי בשולחן ערוך בכלים נאים ומפה פרוסה, ותיתי סעודתא קאי על הפת או שאר מאכלים, ומדלא עלה על דעת תוס' לחלק כן, נראה שס"ל שגם "תיתי סעודתא" הוא על עריכת השולחן גרידא בלי אוכל, ולכן הקשה מה שהקשה ותי' מה שתירץ.

אבל הגר"א ס"ל שדין "תיתי סעודתא" נאמר על המאכלים, ועכ"פ על הלחם שהוא עיקר סעודה, **ולא על עריכת השולחן במפה וכלים נאים,** וא"כ אפשר עדיין לקיים בשולחנות גדולים ג"כ דין זה ששום אוכל לא יהא על השולחן כלל, וגם הלחם יביא אחר קידוש, **ויתקיים דין תיתי סעודתא כדין הגמ' לכתחילה,** וגם הפסק גדול בין קידוש לסעודה לא יהיה פה, (דגם התוס' מודים לזה כדהוכחנו) ולפי"ז **אפשר שלפי הגר"א א"צ כלל לתי' התוס'** דערוך הוא במקום אחר, דקו' מעיקרא ליתא, דהגמ' בשבת על מצאו לשולחן ערוך כוונתה לערוך במפה וכלים נאים, ואין זה סתירה לדין תיתי סעודתא ביקרא דשבתא", דזה רק על "סעודתא" ממש, וביאור הדין של "אין מביאין את השולחן אא"כ קידש" דסוגיין, מיירי **במאכלים עצמם,** ולכן אם לא יביא הלחם כלל עד אחרי קידוש, יקיימו כפשוטו, וא"צ לסמוך על שום מצב דיעבד גם בשולחנות גדולים שלנו, ומה שציין בבי' הגר"א בסי' רס"ב לתוס' זה, ליה לא ס"ל כן.

ומצאתי ראיה לדברי בהבנת התוס', בדברי הנצי"ב כאן במרומי שדה, שס"ל בדעת תוס' שבעינן להביא כל השולחן אחר קידוש מדינא דגמ', ולומד בדעת הרשב"ם שפליג וס"ל שרק הלחם לבדו צריך להביא אחר קידוש, אבל א"א לבאר בדעת הרשב"ם, שסבר כהגר"א, כי כותב להדיא שנהגו לכסות הלחם מטעם זה בשבתות וי"ט, ורואים שבזה ודאי סובר כתוס' שמביאים הלחם ומכסים אותו.

ובדרך אחרת אפשר ללמוד בדברי התוס' - שלמד בדין "מצא שולחן ערוך" דגמ' בשבת, שאין די במפה נאה וכלים נאים, **דאם אין הפת על השולחן, חסר בשולחן ערוך,** ולכן צריך דווקא להביא הפת קודם קידוש ולכסותו, **ולדעת הגר"א די במפה וכלים נאים לקיים שולחנו ערוך,** וכמדומה שכן ביאר לי לפני כמה שנים הגרי"י פינקוס, מרא דאתרא דקהילתינו (ודברתי עמו בזה אחר ששמעתי מכמה אברכים שדיבר בענין זה בשיעורי ליל שבת, והעלה דברים דומים למה שכתבנו כאן במסקנת הדברים, וכעת לא חזרתי לברר הענין אצל הרב) ושמחתי מאוד למצא **לסברא זו בית אב בדברי הפוסקים,** הלא הוא בעל המנחת יצחק בשו"ת, והביא לזה ראיות מפוסקים קדמונים (ח"ג סי' י"ג אות י' בתשובה לגבי לחם משנה במיני תרגימא) וז"ל שם אחר שהביא התוס' שעסקינן בו - "**והא א"א לומר שיביאו רק הלחם אחר הקידוש, שא"כ יהיה חסר העיקר משולחנו הערוך,** שצריך להיות ערוך ומסודר בבואו מבית הכנסת בין בלילה כמבואר בשו"ע סי' רס"ב, ובין ביום כדאיתא סי' רפ"ט, ועיין ט"ז יו"ד סי' קע"ח סק"ז בשם בלבוש וכו' עכ"ל המנחת יצחק הנצרך לענייננו, ועיינתי בדברי **הט"ז ביו"ד** שציין שם, ואעתיק את לשונו בזה על דברי רמ"א שם ד"במקומות שנהגו לערוך שולחן ולשום עליו מיני מאכל בלילה שלמחר מלין התינוק, יש בזה איסור משום העורכים לגד שולחן" וכתב עלה הט"ז דהלבוש כתב לאסור זה גם

בליל שבת ופליג על זה, ומסיים שם הט"ז - "משא"כ בלילי שבת שמניחים הפת לחם משנה, הוא בשביל כבוד השבת, שכבודו בלחם משנה, ואין בזה משום מזל, ואין בזה איסור כלל, **דהא גם קודם השבת מיד שמוציאין אותן מהתנור, מניחין אותן על השולחן משום כבוד השבת**" עכ"ל, והוא ראיה גדולה ליסוד זה. (ועיין בגליון החת"ס על שו"ע הל' שבת ס' רמ"ב במה שכתב רמ"א על אפיית חלות לשבת, שציין לט"ז זה, וידוע מעשה מהחת"ס שהקפיד בזה). אח"כ ראיתי מי שציין לגבי ענין אחר, מדברי האר"י הקדוש, בשער הכוונות, שהאר"י הקדוש היה מנהגו לבא אחר קבלת שבת עוד קודם מעריב, ולהקיף השולחן, פעם ראשונה, (דע"פ קבלה יש בזה ענין גדול, עם הדסים וכו', ומובא גם בפוסקים) והלשון שם - "**להקיף השולחן עם הלחם**", ואע"פ שאין לנו עסק בנסתרות, אבל נראה בזה, שלדעת האר"י הקדוש, הלחם מונח על השולחן בדווקא, ולא בגלל שכבר הביאוהו.

ועכ"פ איך שלא נלמד את התוס' והגר"א, **בזה לא שמענו שנחלקו**, אם צריך לכסות שאר מאכלים, **דפשטות לדברי שניהם צריך לכסות האוכל**, כדי שתיתי סעודתא ביקרא דשבתא, רק שנחלקו, אם לכסות הפת או להביאו אח"כ, ואולי מהטעם שביארנו בשורש פלוגתתם, אם "תיתי סעודתא" הוא על השולחן או רק על האוכל, או שנחלקו מהו גדר מצא שולחן ערוך, **ועכ"פ גם אם נרצה לפלפל שדין תיתי סעודתא נאמר רק על הלחם שהוא עיקר סעודה**, ולא צריך לכסות את שאר המאכלים שעל השולחן, או להביאם כלל לשולחן, **זו לא ראינו להדיא לא בדברי התוס' ולא בדברי הגר"א**, דלא דברו מזה, ואולי מוכח מדבריהם איפכא, וכל זה הוא קודם שראינו ראיות מפורשות בדברי הפוסקים, שלטעם זה צריך לכסות כל מאכל שישנו על השולחן כמו שיתבאר בהמשך דברינו בעז"ה.

הן אמת שיש בתוס' ובשאר ראשונים ופוסקים עוד שני טעמים נכבדים לכסוי הפת בזמן הקידוש, מטעם שלא יראה הפת בושתו, או זכר למן שהיה מכוסה מלמעלה ולמטה, אך כל דברינו כעת לטעם זה של תיתי סעודתא ביקרא דשבתא, (ונבאר לקמן סוף אות ד' ותחילת אות ו' שבפשטות שני טעמים אלו נוגעים רק לכסוי הפת בלבד ולא לסלוק השולחן) ויש שרצו משום מה לומר שטעם זה אינו עיקרי בפוסקים, ולא ידעתי למה, ונביא דבריהם, ונראה אם כנים הדברים.

ד] האם טעם זה דתיתי סעודתא הובא בפוסקים

זה לשון הטור סי' רע"א - "וכשישב לאכול יהיה לו מפה פרוסה על הלחם, דתניא אין מביאין את השולחן וכו' אע"פ שצריך שיערוך שולחנו מבעוד יום, ודאי צריך שיהיה ערוך ומסודר במקום אחר, ומ"מ אין מביאין אותו לפניו עד אחר קידוש, **כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת**, הילכך אם הביאוהו קודם הקידוש פורס עליו מפה **כאילו אינו כאן**, ומקדש ומסיר המפה, וכתבו התוס' דדוקא בימיהם שהיו להם שולחנות קטנים וכו', עכ"ל. ואח"כ מביא הטור שני הטעמים הנוספים לכסות הפת, שלא יראה הפת בושתו וזכר למן, וציין שם הב"י שכן כתבו גם הרא"ש והמרדכי והר"ן. הלא להדיא שהובא בטור טעם זה בראשונה, **והב"י לא הוצרך להעיר בזה**, רק ציין מקורו בכל הראשונים בסוגי'.

ובשו"ע שם סעיף ט' - "צריך שתהיה מפה על השולחן תחת הפת, ומפה אחרת

פרוסה על גביו" וכתב עלה המג"א וז"ל - "שאם היה מגולה צריך להקדימו וכו' ולפי"ז מיד כשבירך בפה"ג רשאי לגלותו, אבל לפי **הטעם דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא** לא יגלהו עד אחר הקידוש, וכמ"ש ס"ד" עכ"ל, ומה שמציין לסעיף ד' דשם איתא בשו"ע דינא דהיה אוכל מבעוד יום דצריך להפסיק ופורס מפה ומקדש, מהסוגי' בפסחים שם בע"א, וגם שם כתב המג"א סק"ז דהיינו מטעמא דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא, **וצ"ל דס"ל למג"א דדין היה אוכל מבעוד יום ומתחיל לאכול שוים בטעמם**, ומה שכתב רשב"ם דמיירי בהתחלת סעודה, לומר דלא רק כשהיה אוכל כבר מבעוד יום שלא לשם שבת, בעינן להפסיק כדי שתיתי סעודתא ביקרא דשבתא, אלא אפי' כשמתחיל לאכול, **דהיה מקום לומר דרק כשהוא באמצע סעודת חול מבעוד יום, צריך היכר ממש שמביא הסעודה לשם שבת**, אבל במתחיל משחשיכה לשם סעודת שבת לא, וקמ"ל **דבעינן יקרא דשבתא גם באופן הרגיל.**

ואחריו רעק"א בסעיף ו' גבי הדין דאם גמר כבר סעודתו וקידש עליו היום, שמברך בהמ"ז על כוס ראשון, וכו' וכתב שם המג"א דאם לא נטל עדיין מים אחרונים, צריך לפרוס מפה ולקדש, וכתב על זה רעק"א בגליון שם דזהו רק לשיטות הראשונים שצריך לחזור ולאכול לשם שבת, אבל לשיטות שלא צריך לחזור ולאכול, גם בלא נטל מים אחרונים, אין טעם לפרוס מפה, דלא שייך הטעם דתיתי סעודתא, וגם לא שייך טעם דלא יראה הפת בושתו, כיון שאין רצונו לאכול פת, עכת"ד רעק"א, וכן בשו"ע הגר"ז ופמ"ג ועוד פוסקים הביאו טעם זה, ולא באתי כרוכלא ליחשוב וליזיל, אלא רק להראות שטעם זה הובא בפוסקים עמודי הוראה שמפיהם אנו חיים, ולא בספר כתיבת יד שהתגלה מהגניזה, וכתבתי זה מפני שראיתי בכמה מחברים, שנקטו בפשיטות שעיקר הטעם לכסוי הפת הוא שלא יראה בושתו, או זכר למן, ולא הטעם דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא, ולא ידעתי למה, **וכי כעורה היא ששנו הרשב"ם ותוס' בסוגי', ומרדכי וטור וב"י ומג"א ופמ"ג ורעק"א, וגם המ"ב**, כפי שיתבאר, ולמה החליטו בפשיטות שאין זה טעם עיקרי.

ובספר שלמי שבת, שמביא ליקוט פסקים מהגרש"ז אויערבאך, כתבו בהערות שם, (לא מדברי רש"ז עצמו) להוכיח שאין טעם זה עיקר, והביאו שני טעמים מהטור, והשמיטו טעם זה שכתב הטור להדיא, וכתבו להוכיח שאין זה טעם עיקר מהא דבסי' רצ"ט סעיף א' וסעיף ט', **נכתב הדין דפריסת מפה גבי הבדלה**, גבי אוכל מבעוד יום, בס"א, או ברצה לאכול אחרי הבדלה, בס"ט, ומפורש שם בשו"ע סעיף ט', דצריך לפרוס מפה שלא לבייש הלחם שאין מברכין עליו, ושם לא שייך טעם דתיתי סעודתא דשייך רק בכניסת שבת, ומוכח דאין זה טעם עיקר, ולא ידעתי איך ישנה אפי' דמות ראיה מזה דהפוסקים בסי' רע"א שקלו וטרו כולם מתי שייך טעם זה ומתי זה, או מתי שייכים כל הטעמים, ונפק"מ מתי יכול להסיר את המפה, וכבר בראשונים יש שבשחרית לא שייך טעם דתיתי סעודתא, כמו שנביא לקמן בעז"ה, **והיכא ששייך שייך, והיכא שלא לא, ומה נוגע לכאן טעם עיקרי או לאו**, כמו שלא נוכיח מהמג"א והמ"ב שכתבו שלטעם לא יראה בושתו, אפשר להסירו אחרי ברכת הגפן, ונוכיח מזה שטעם שלא יראה בושתו אינו עיקר, אתמהה.

והאמת שהמעיין בסוגי' יראה **שאין זה טעם עיקר או טפל, אלא הטעם היחיד שהובא בראשונים לדין הגמ'! ש"אין מביאין**

את השולחן אא"כ קידש", ושאר טעמים לא שייכים לזה, רק לכסוי הפת בלבד, רק כיון שהראשונים דנו שהיום שהשולחנות גדולים קשה להביאם אחר קידוש, כתבו לכסות עכ"פ הפת במפה, וכמו שביארנו למעלה, והוסיפו בזה טעמים נוספים לכסוי הפת בלבד, אבל זה אינו טעם לדין הגמ' שלא יביא את השולחן אא"כ קידש, **וכי מפני שלא יראה הפת בושתו או זכר למן, יש מקום לא להביא את כל השולחן, ובודאי יועיל בזה כסוי גם להגר"א**, דרק לטעם תיתי סעודתא חשש.

ה] גם המ"ב הביא טעם זה בכמה מקומות

וכעת נראה אם המ"ב הביאו, שגם בזה ראיתי בכמה מחברים לתמוה למה לא הזכירו, וציינו שהזכיר זאת רק בשער הציון, הן אמת שבדין פריסת מפה בסעיף ט', סקמ"א, **נראה על פניו שמביא רק שני הטעמים האחרים, אך המעיין יראה שגם מפלפל בטעם זה בכל דבריו**, ולא רק מביא טעם זה במאמר המוסגר בשער הציון (וגם דבר שמובא בשער הציון לא נדחה כ"כ מהר מהלכה, והלכות רבות הנוהגות בעניינים רבים מקורם בשעה"צ) דאחר שכתב הנפק"מ בין שני הטעמים הראשונים במקדש על הפת, כתב וז"ל - "ומשמע בפמ"ג **שלכל הטעמים** די במקדש על היין שיהיה מכוסה עד אחר שגמר הקידוש,וכן בשחרית צריך ג"כ להיות הפת מכוסה עד אחר הקידוש מטעמים אלו, ובחיי"א משמע דלטעם זכר למן טוב שיהיה מכוסה עד אחר ברכת המוציא" עכ"ל, ועל המילים "שלכל הטעמים" כתב בשער הציון סקמ"ח - "עיין במג"א **דלטעם תיתי סעודה** די עד אחר הקידוש, וכן לטעם הירושלמי כן, וגם לטעם זכר למן" וכו' ואח"כ על המילים "וכן בשחרית" כתב בשער הציון סקמ"ט - "כן משמע בא"ר ממה שהביא בשם המרדכי דרק **טעם הג'** לא שייך בשחרית" עכ"ל, **הרי שהזכיר בתוך בי' דבריו שכתב במ"ב**, שני פעמים טעם זה, דכוונתו בטעם ג' לטעם זה של תיתי סעודתא, שלא שייך בשחרית, כמו שנביא לקמן, וכמובן להוכיח מזה שלא שייך במצב מסויים שאינו טעם עיקר, כבר דחינו לעיל סוף אות ד', בפרט כששייכים שני הטעמים האחרים.

אבל נראה יותר מזה, **דהטעם שלא הביאו כאן במ"ב להדיא**, פשוט מאוד, כי סמך על מה שכתב לעיל בסעיף ד' שם נאמר בשו"ע דין פורס מפה ומקדש, **בהיה אוכל מבעוד יום**, וכתב שם המ"ב סקט"ו וז"ל - "לכסות הפת עד אחר הקידוש, ואח"כ יסירנה **כי היכי דתתראה דאתא הסעודה השתא** ליקרא דשבתא, ואף אם לא ישב עדיין לאכול ג"כ דינא הכי דצריך פריסת מפה בעת הקידוש וכדלקמן בסעיף ט', אלא דקמ"ל בזה דאף שהוא באמצע אכילתו די בפריסת מפה" עכ"ל, ומבואר דכתב שם טעם זה, **והשוה דין אוכל מבעוד יום**, לדין **מתחיל משחשיכה, רק היה הו"א שכשאוכל מבעוד יום לא תספיק פריסת מפה**, ובעינן עקירת שולחן לגמרי (כדביאר דבריו בשער הציון סקי"ט) וקמ"ל **דלמעשה גם בזה מהני פריסת מפה** כדי שיראה שבאה הסעודה לכבוד שבת, ולכן לא הוצרך המ"ב להביא אח"כ טעם זה שכבר הזכירו, רק הביא הנפק"מ בין שני הטעמים הנוספים, ופלפל בשעה"צ גם בטעם זה כדחזינן.

ו] אם באמת לטעם זה בעינן לא להביא שום דבר מאכל לשולחן

השתא נשוב לענין שפתחנו בו האם יש מקום להחמיר ע"פ דין הגמ' לא להביא סלטים וכדו' עד לאחר קידוש כדי שתיתי סעודתא ביקרא דשבתא, או לאו.

הנה לפי המתבאר טעם זה מקורו בשאילתות דרב אחאי גאון, והובא ברשב"ם ותוס' ומרדכי, בהגהות מיימוניות ובטור, במג"א רעק"א ומ"ב, ועוד אחרונים, **ובא"ש** שם בפסחים, והר"ן בפרק כל כתבי שציין הב"י, אמנם לא הביאו טעם זה, אבל הקשו כקו' תוס' והמרדכי, מהגמ' דמלאך טוב אומר וכו', ותי' כתי', דערוך הוא במקום אחר, ואין הוכחה דלא ס"ל טעם זה, **דאיך יפרשו דין זה דצריך שהשולחן כולו לא יהיה פה**, דטעם זכר למן ודאי לא סיבה לסלק השולחן, וגם כדי שלא יראה הפת בושתו, לא צריך לכאו' לסלק השולחן כאילו אינו כאן, ובשלמא הרמב"ם שלא הביא כלל דין "אין מביאין את השולחן אא"כ קידש", ורק הביא דין פריסת מפה בהיה אוכל מבעוד יום, (וכבר הקשו בזה) מבואר לכאו' דלא סובר דין זה בתחילת אכילה, (והראוני שהרב נבנצאל הוכיח מלשונו בהל' חמץ ומצה ריש פ"ח שכן ס"ל כן, אבל צ"ע שלא הביא זאת בהל' שבת, וגם בפיה"מ על המשנה בדף קי"ד נראה איפכא עיי"ש וציינו לזה במהדורת פרנקל, וגם הרב ראצבי בספרו הל' פסח הניח זה בצ"ע) אבל הראשונים שכן מביאים זאת, ולא ביארו בה טעם אחר, צ"ל לכאו' שלא פליגי בזה, כי הטעמים לכסוי הפת לא שייכים כ"כ בדין הבאת השולחן, וכנ"ל.

ועכ"פ במקום ששייך טעם זה (כמו שנביא בהמשך בעז"ה) **אין שום סיבה לא לקיים דין הגמ', ואין לזה שום קשר לדברי הגר"א במעשה רב**, דלשיטתו בעינן שגם החלות לא יהיו על השולחן בשעת קידוש, והתבאר למעלה בהרחבה, אבל **לא עלה על דעת אף אחד מהראשונים, להניח החלות מגולות על השולחן מטעם זה.**

אמנם כאן יבא כל לומד וישאל, **מי יימר ששאר המאכלים כגון סלטים חשיבי "סעודתא דשבתא"**, ואולי רק הפת בלבד חשיבא סעודה **דסתם סעודה בש"ם קאי על הלחם, דסעיד**, או על יין (עיין ברכות ל"ה ע"ב) והיא באמת הערה חזקה לדחות שאין ראיה מסוגיין לכאו' לנדון דידן.

ועל זה נשיב, ראשית שלשון הגמ' **"שאין מביאין את השולחן" לא משמע דווקא לחם**, ומהתוס' ושאר ראשונים אין ראיה שקאי רק על הלחם, ולהיפך הלשון בטור - "דהוי השולחן כמי שאינו" אבל באמת על אף שאין ראיות מפורשות שקאי רק על הלחם, אבל אין אלו ראיות חזקות כ"כ לדחות הפשטות בכל מקום, ששם סעודה הונח על הלחם.

אבל מצינו בפוסקים **ראיות חזקות ומפורשות** שדין "תיתי סעודתא" נאמר גם על שאר האוכל, ובעצם על כל השולחן או עכ"פ האוכל שעליו, כפשטות לשון הגמ', **וגם הסברא נראית כן** כיון שהטעם הוא שיראה שבאה הסעודה לכבוד שבת, ואם מונחים דברי מאכל על השולחן לא נראה שבאה הסעודה אחר שקידש את השבת על היין.

ראיה ראשונה - המעיין **ברשב"ם** שהבאנו למעלה יראה שאין מקום כלל להסתפק בדבריו בזה, הלא הרשב"ם הביא ראיה מהמשנה שם בהמשך דף קי"ד ע"א דאיתא שם במשנה - "מזגו לו כוס ראשון" ואח"כ במשנה הבאה - "הביאו לפניו מטבל בחזרת", ומדייק מינה רשב"ם בסוגיין - "ירקות וחזרת מטבל בחזרת, מכלל דעד השתא לא אייתי", **ומפורש בדבריו שגם ירקות וחזרת בכלל הדברים שלא מביאים** קודם קידוש, ולא הזכיר כאן המצה בדבריו, אע"פ שגם מובאת במשנה שם, **וע"כ לאו משום פסח נגעו בה, דהרשב"ם מביאו לראיה על קידוש של כל השנה**, וכן בתוס' שם בדף קי"ד על מה שפירש רשב"ם שם ש"הביאו

לפניו קאי על הירקות, מקשה שמיד במשנה כתוב אחרי הטיבול בחזרת - "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת", ולמה לא כתוב כאן להדיא הביאו לפניו חזרת, וכתב וז"ל - "ונראה כפי' ר"ח הביאו לפניו שולחן, **שהרי אין מביאין את השולחן עד אחר קידוש, ועל השולחן מונח החזרת**" עכ"ל תוס', ומבואר א"כ בתוס' דמדינא דסוגיין, אין מביאין השולחן עם החזרת שעליו, אע"פ שמפורש במשנה שהמצה לא עליו, **כי מביאה אח"כ**, ולמה לא יביא השולחן עם החזרת קודם קידוש, וע"כ דגם שאר המאכלים בכלל דין זה.

ראיה שניה - בהגהות מיימוניות ברמב"ם פכ"ט מהל' שבת אות ק' על דין דפריסת מפה משחשיכה וז"ל - "כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא, כשיסיר המפה, **ונראה כאילו עתה מתחלת הסעודה**, ומה"ט נהגינן **לכסות הפת** והשולחן במפה עד לאחר הקידוש, כן פירש בשאילתות דרב אחאי" עכ"ל, הרי מפורש שכתב כסוי על השולחן מלבד הפת, וחזינן שבעינן שכל השולחן כפשוטו יחשב כאילו אינו כאן, ולא די בכסוי הפת.

ועוד בה שלישייה - מצאנו בה עוד דברים מפורשים בדברי הלבוש והפמ"ג וז"ל הפמ"ג בסי' רע"א בא"א אות ז' אחר שהביא גם טעם תיתי סעודה - "ונמצא ג' טעמים לפריסת המפה, כדבעינן למימר קמן אי"ה בסעיף ט', ובלבוש - כיצד עושה פורס מפה **על כל מה שעל השולחן ומקדש, יאמר - שאין די בפריסת מפה על הפת לחוד, והטעם דמפה כעקירת השולחן** וכו' ויהיה פריסת המפה על כל השולחן כאילו סילק השולחן, ואי"ה לקמן סעיף ט' יבואר עוד" עכ"ל, ואף ששם מיירי בסעיף ד' בהיה אוכל מבעוד יום, ויש מקום לומר דיותר בעינן כעין סלוק ממש, כי כבר קאי ועומד בסעודה, וכמש"כ למעלה, אבל מ"מ הפמ"ג לא חילק בה, ולכן מציין פעמיים למה שכתב בסעיף ט' ששם מדבר השו"ע מכסוי המפה בכל התחלת סעודת ליל שבת, כי שם מבאר יותר **שלמעשה אין לחלק בזה**, וז"ל הפמ"ג שם במב"ז סקי"ב - "ג' טעמים יש א' כי היכי דתיתי סעודתא, ב' זכר למן וכו', **ולכאו' משמע דכאן פורס מפה רק על גבי הפת לבד, ובסעיף ד' פורס מפה על כל השולחן, אבל מילת על גביו משמע השולחן**, פת לשון נקיבה, (עיי"ש ראיותיו) **וכן משמע בטור דפורס מפה כאילו אינו כאן**, וקאי אמ"ש בגמ' פסחים דף ק' ע"ב אין מביאין השולחן וכו' ואם הביא פורס מפה וכו' עכ"ל. הרי להדיא מכריע דגם כאן פורס מפה על כל השולחן ולא רק על גבי הפת, וכמש"כ הלבוש, אע"פ ששם היה מקום להחמיר יותר בהיה אוכל מבעוד יום, וכנ"ל.

ולעיל סוף אות ה' הראינו לדעת, דגם המ"ב השוה דין אוכל מבעוד יום להתחיל משחשיכה, בטעם תיתי סעודתא, אף שמבאר שהיה מקום לחלק ולהחמיר יותר באוכל מבעוד יום, שיצטרכו עקירת שולחן לגמרי, ומ"מ למעשה לא מחלק ביניהם, ולא מצינו בדבריו להיפך, שבתחילת אכילה, יצטרכו לכסות רק הפת, ולא שאר המאכלים, דסוף סוף הטעם שוה בשניהם.

ז] מה דעת הפוסקים שאחר המ"ב בזה

הנה אליבא דאמת **לא מצינו כ"כ בפוסקים נדון זה להדיא, על הבאת הסלטים** קודם קידוש, ובפשטות לא היו מביאים בכלל קודם סלטים, או שהיו מביאים אח"כ, ובזמן הגמ' הנדון היה בעיקר על חזרת וחרוסת וכדו', **ואפשר ששאר התבשילים היה השמש מביא**

לסעודה אח"כ בלא"ה, ולא מדינא, כמו שרואים בגמ' בהרבה מקומות מנהגם בשמש, ודינים שונים נאמרו לגבי השמש בסעודה, ואפשר שהביא כל מאכל בזמנו, ואולי גם בזמן הראשונים היה כן, **וכל הנדון היה בעיקר על הפת שהיא עיקר סעודה, והיתה מונחת על השולחן הערוך, בבואו מבית הכנסת**, ועליה דנו הראשונים לכסותה, ובזמן הגמ' באמת כשהיו להם שולחנות קטנים הביאו כל השולחן אחר קידוש, כעיקר הדין כמפורש בכל הראשונים, ורק היום שהשולחנות גדולים וטורח להביאם בהפסק גדול בין קידוש לסעודה, הקילו בכסוי הפת, ולא שמענו שאת שאר המאכלים לא צריך לכסות, ולהיפך ברשב"ם ותוס' בדף קי"ד, והג"מ ולבוש ופמ"ג, מבואר שצריך כסוי לכל השולחן, והגר"א ס"ל לא להביא את הפת כלל גם האידנא, כי סובר שתיתי סעודה מתקיים בפת, או פי' אחר כנ"ל אות ג'.

ועיקר שדנו הפוסקים בזמנינו, **הוא במיני מזונות שמצוי להביאם לקידושים שעושים בבוקר**, וכמו"כ דנו בזה **בשמחות גדולות שעושים, ויש כמה שולחנות האם צריך לכסות גם הפת שבשאר שולחנות** שאין עושים הקידוש רק בשולחן אחד, הנה בזה יש פלוגתא בפוסקים בפרט מסויים, והביאוהו במ"ב מהדורת דרשו, דר' משה פיינשטיין באגרות משה (ח"ח או"ח ח"ה סי' כ' אות י"ח) ס"ל **דלשלושת הטעמים צריך לכסות גם הפת שבשולחנות אחרים**, דשייך בזה זכר למן, וגם שייך טעמא דשלא יראה בושתו, אע"פ שלא מברך על היין רק יוצא מהמקדש, וגם הטעם דתיתי סעודתא, וכן דעת הגר"נ קרליץ בחוט שני (שבת ח"ד פפ"ה סקי"ח) וכתב שם ג"כ ששייך טעם שלא יראה בושתו כי סוף סוף יוצאים בקידוש זה, והביאו שם דעת ר' שלמה זלמן אויערבאך, הובאה בשמירת שבת כהלכתה, ובשולחן שלמה, **דמי שאינו טועם מהיין לא צריך לכסות, ובמזונות ג"כ לא שייך טעם דזכר למן**, ועיינתי במקור הדברים, ובאמת בחוט שני לא הביא הטעם דתיתי סעודתא, והביא רק המ"ב שהביא בגוף המ"ב רק שני הטעמים, ולכן לא דן בטעם זה (וצ"ע למה, דנתבאר לעיל שבשעה"צ הביא זאת כ"פ, וגם במ"ב לעיל מינה) אמנם איני יודע למה **בהערות דרשו, השמיטו לגמרי הטעם דתיתי סעודתא**, דהגר"מ פיינשטיין להדיא דן עליו, והם לא הזכירוהו, והגרש"ז גם בשמירת שבת שם (ח"ב פמ"ז הערה קכ"ה) וגם בשולחן שלמה דן להדיא בטעם זה, וכותב שם כנ"ל לגבי שני הטעמים שלא שייכי, ומסיים שם - **דטעם תיתי סעודתא ביקרא דשבתא שייך רק בקידוש הלילה** ולא בקידוש היום שמברכין רק בפה"ג, עכת"ד, ועולה להדיא מדבריו שבלילה כן צריך לכסות המזונות מטעם תיתי סעודתא, וגם זכר למן לא שייך במזונות, אבל בפת כן שייך, ולא נחלק בזה על הגר"מ והגר"נ, רק **בדבר אחד** - אם מי שלא טועם מהיין עושה בושת לפת, **אבל אם שותה מהיין פשיטא שגם להגרש"ז צריך לכסות גם מיני מזונות**, ובמ"ב דרשו לא כ"כ הדגישו דבר זה, ובפרט שלא הביאו כלל דבריו על עיקר הטעם הנאמר בראשונים, ופשטות הגמ', דעולה מזה, דבלילה בעינן לכסות גם מיני מזונות, **אמנם לא שכיח למעשה שיביאו מיני מזונות רק בקידוש הבוקר, אבל אפשר לשמוע מזה להבאת הסלטים**, דגם להגרש"ז עדיף לא להביאם, וכ"ש להאג"מ שהביא טעם זה (ולבעל החוט שני, איני יודע, כי לא הביא טעם זה, וטעם שלא יראה בושתו ודאי לא שייך בסלטים שלא קודמים לברכת היין).

ח] דברי הלקט יושר בלחמים שעל שולחנות אחרים

הנה בכמה מחברים מצאו דבר מפורש בענין הלחמים שעל שולחנות אחרים, בדברי בעל הלקט יושר תלמיד התה"ד, שכתב בעמוד נ"א (העתקתי כעת מהספר שלמי מועד, וכן הביאוהו בהל' שבת בשבת להגרמ"מ קארפ, וציין לזה גם הפסקי תשובות) וז"ל - "**והבחורים אין להם מפה על לחם שלהם, וכן בחתונות אין צריך מפות לפרוס על כל הלחם**, רק לפני מי שעושה קידוש, ובירושלמי קאמר שלא יראה הפת בושתו, **ומסתמא מי שלא מברך אינו עושה בושת לפת**" עכ"ל.

הנה מפורש בדבריו שאין בושת לפת במי שאין מברך, ולכן לא צריך לכסות פת שעל שאר השולחנות, והביאו שם בשולחן שלמה ושלמי שבת, שהגרש"ז אויערבאך הנ"ל כוון מדעתו לדבריו, אמנם אין זה מדוייק, כי הגרש"ז אמר **שרק מי שאין בדעתו לטעום מהיין, ולא די שאינו מברך**, וכמו"כ העירו שם בשולחן שלמה, ששאלו להגרש"ז מה עם הטעם של זכר למן, דהגרש"ז אמר דלא חיישינן לזה במזונות, אבל בפת בפשטות כן שייך (וכמו שסבר האג"מ הנ"ל) והשיב להם שכנראה ס"ל שאין זה טעם עיקר, והעיקר הטעם השני שלא יראה בושתו, ע"כ תורף הדברים, בספר הנ"ל.

וגם כאן לא ידעתי למה לא שאלו מהטעם של תיתי סעודתא, הלא לפי דבריהם עצמם, הגרש"ז עצמו חישב גם טעם זה, ואמר שלא שייך לשחרית (וגם בשש"כ הנ"ל, מביא הרב נויבירט שהגרש"ז אמר לו כדברים האלו ממש, וידוע כמוסמך לדעתו, והגרש"ז עבר על כל הפסקים שהביא בשמו) ולמה לא שאלו אותו, בבי' הלקט יושר, ובאמת קו' זו קשה בעצם על בעל הלקט יושר, למה לא נגע כלל בטעם זה, וכן בטעם דזכר למן, והנה אם מדבר על הקידוש של שחרית לא קשיא, דהטעם של תיתי סעודתא לא שייך בשחרית, אבל מה שכותב על חתונות משמע שמדבר על ליל שבת, דהיה נהוג אז לעשות את סעודת החתונה בליל שבת, אמנם אין זה ראיה עדיין, כי אולי מתכוון לסעודת שבע ברכות של שחרית, ואולי ס"ל בפשטות כמו שכתוב בתוס' על שולחנות שלנו שהם גדולים, וקשה להביאם והוי הפסק וכו', **וכשיש כמה שולחנות הוי טירחא והפסק להביא גם הלחם אח"כ**, ואולי גם לכסותו, **ואפשר עוד לומר** שס"ל לבעל הלקט יושר, **שלא נאמר דין תיתי סעודתא על שולחנות אחרים** אלא רק על השולחן העיקרי שעליו עושים הקידוש, בין כך ובין כך, קשה להביא ממנו ראיה ברורה, כי אין מספיק ביאור בדבריו למה לא נתייחס בדבריו לטעמים שנזכרו בכל הראשונים, ואפשר רק להוכיח ממנו סברא זו דמי שאינו מברך לא עושה בושת לפת.

ומזה תמהתי על הגרמ"מ קראפ בספרו הל' שבת בשבת (ח"א פ"ז אות ט') שסתם בספרו בזה"ל - "**וא"צ לכסות רק הפת שלפני המקדש, ולא שאר פת ומזונות שבשולחן**", ובהערה הביא **שלושת הטעמים** שכתבו הראשונים לכסוי הפת, ואח"כ ציטט הלקט יושר הנ"ל, וסיים עלה - "וכל שכן לשאר הטעמים דהוא כן, וכן אמר לי הגרי"ש שראוי לנהוג למעשה" עכ"ד שם, ולא זכיתי להבין דבריו שם, על גלוי הפת, עיי"ש, **וגם למה כתב שכ"ש לשאר הטעמים דהוא כן**, ולכאו' הדבר להיפך, דלטעם זכר למן ס"ל לכמה פוסקים שצריך לכסות גם שאר לחמים, האג"מ והחוט שני, וגם הגרש"ז רק על מזונות אמר שלא שייך, ולמה הוא כש"כ

שלא צריך, ולטעם דתיתי סעודתא כלל לא ברור למה לא צריך לכסות, (ונראה מכל ענין הפרק שמדבר שם הרב קארפ, מקידוש של לילה, דמדבר מויכולו וכדו׳, ובלילה הוא עיקר הטעם) ובר מן דין, **למה הביא את דברי הלקט יושר בלבד**, כפסק פשוט שלא צריך לכסות שום דבר על השולחן, ומשמע שלא מדבר על שולחנות אחרים, אלא **אפי׳ באותו שולחן עצמו, ולא זכר כלל שום אחד מהפוסקים שהבאנו** שמפורש בדבריהם שצריך לכסות כל מה שעל השולחן.

(**ומה** שהביא מהגרי״ש קשה לדון בדבריו, כשלא ידוע בדיוק על מה אמר כן, ומה נימוקיו, בפרט למה שהקשינו, וגם ידוע הסתירות שיש בדברי הגרי״ש, שקיצר בדבריו, וקשה לסמוך על הנאמר בשמו, במקום שלא בירר דבריו, בתשובה מפורטת בכתב, ולסמוך על השמועה, וכן שמעתי מכמה גדולים, ואכמ״ל.)

ט] מה הדין בשבת בשחרית לגבי הבאת הסלטים וכדו׳

הנה מה שהביאו מהגרש״ז שם שטעם תיתי סעודתא לא שייך בבוקר, כי מברכים רק בפה״ג, (כך גם הביא בשש״כ שם) הוא דבר מפורש בראשונים, זה לשונו של המרדכי שם בסוגי׳ - ״ומה שאנו משימין המפה על הלחם בליל שבת זהו כדי לעשות היכרא שלאחר קידוש מסלקין המפה כי היכי דליתי סעודתא ביקרא דשבתא, מיהו מה שאנו משימין המפה על הלחם שחרית לאו היינו מהאי טעמא **דהאי טעמא לא שייך רק בליל שבת דאז הויא הכנסת שבת**, ויש ליתן טעם דהיינו שלא לבייש את הפת״ וכו׳ עכ״ל, וכה״ג בהג״מ הנ״ל אחר שהביא הטעם דתיתי סעודתא כתב - ״**אבל טעמא קמא לא שייך לסעודת יום שבת**״ עכ״ל, וכן הבאנו לעיל מהמ״ב בשער הציון.

ולפי״ז פשוט וא״צ לפנים, שבסעודת היום אין שום מקום להחמיר לא להביא הסלטים לשולחן קודם קידוש, כיון שלא שייך הטעם דתיתי סעודתא, ושני הטעמים האחרים גם לא שייכי, ורק במזונות חששו הפוסקים לזה, ששייך הטעם דלא יראה הפת בושתו, והגרש״ז אויערבאך, מיקל במי שלא טועם מהיין, ועפ״י הלקט יושר לא צריך להחמיר אפי׳ בפת שאצל שאר המסובים, שלא עושים בושת לפת, כשלא מברכים לעצמם.

ובסעודת שבע ברכות נ״ל עוד דבמקום שיש שולחנות רבים, **שאין מקום להחמיר גם בלילה שלא להביא הסלטים**, גם לטעמא דתיתי סעודתא, מסיבה פשוטה, כי הלא התוס׳ ושא״ר כתבו דכיום שהשולחנות שלנו גדולים וטורח והפסק גדול יהיה אם יביאום אחרי קידוש, אין להחמיר בזה, ורק את הפת מביאים ומכסים, **וא״כ בשולחנות רבים ודאי איכא טירחא גדולה והפסק**, להביא כל המאכלים אחר הקידוש, ולא לסדרם קודם, ואולי גם לכסותם לא פשוט, לכן יש בהחלט מקום להקל בזה ע״פ תוס׳ והפוסקים.

י] העולה למעשה בהבאת הסלטים בליל שבת קודם קידוש ובמקום שיש טירחא

אבל כל אחד בביתו, שלא דבר קשה הוא לסדר הסלטים מקודם, במטבח, ולהביאם מיד אחר קידוש, ראוי לכאו׳ לעשות כן מדינא דגמ׳, ואין לומר שגם זה הפסק בין קידוש לסעודה כשמסודרים כבר מקודם, במקום אחר, כמו שרצה לומר בספר

פסקי תשובות, כי הלא הוכחנו למעלה ריש אות ג׳ **דבזמנם שהיו להם שולחנות קטנים הביאו השולחן הקטן אחר קידוש**, וחזינן **שמעלה זו עדיפא בהפסק כזה, ולא מסתבר שלהביא כמה סלטים, יהיה הפסק גדול מהבאת השולחן בזמנם**, ורק בשולחן גדול שהוא טירחא מרובה דברו התוס׳, ומה שלדעת התוס׳ מביאים הלחם, ומכסים אותו, נתבאר שם למעלה כל הענין.

וחפשתי בפוסקי זמנינו אם דנו בנדון זה ממש, (לא בנדונים דומים) והראה לי ידידי הרב משה חליוה, באחד מספרי הגר״א נבנצאל שליט״א רבה של העיר העתיקה, שכתב כן להדיא, שלטעם תיתי סעודתא ראוי לא להביא הסלטים בלילה קודם קידוש, ולא רק לכסות הפת, דכך מוכח מהרשב״ם הנ״ל, עכת״ד, **ונתבאר למעלה שאפי׳ מי שלא נוהג כהגר״א, ראוי לנהוג כן**, כי הגר״א נחלק עם תוס׳ רק אם צריך לכסות הפת, או לא להביאו כלל, והוסיף הרב משה חליוה, כי שאל להגר״א נבנצאל, **אם גם בסוכה יביא הסלטים ושאר האוכל אחר קידוש**, והשיב שאם קשה שלא להביאו, אפשר להביאו, אך עדיף שלא להביאו, ולדעת הגר״א בכל גווני יביא אחר קידוש, ולענ״ד נראה פשוט שמי שגר בקומה רביעית וסוכתו למטה תחת הבנין, וכל כה״ג, **על כגון דא אמרו התוס׳ שטירחא והפסק יש בזה, כמו בשולחנות גדולים**, ועכ״פ לדעת התוס׳ אין מקום להחמיר בזה, וגם לדעת הגר״א יש לפקפק דא״צ להחמיר בכה״ג, דרק בלחם משנה החמיר שאין להביאו ולכסותו, עפ״י כל מה שנתבאר למעלה, כיון שסוף סוף אין טירחא גדולה להביאו אח״כ, אבל בסוכה הרחוקה מהבית וכל כה״ג, וכן בשבע ברכות שיש שולחנות רבים כדלעיל אות ט׳, שיש טורח גדול והפסק לא קאמר, וראיה לזה **שגם הגר״א לא פליג** על מה שמפורש בגמ׳ שאם כבר הביא פורס מפה ומקדש, ולא הטריחוהו להחזיר השולחן ולהביאו שוב, כדי שתיתי סעודתא ביקרא דשבתא, ורואים בגמ׳ שלא נאמר דין זה, במקום שקשה ביותר לקיימו (ואולי זו היתה כוונת הרב נבנצאל שאמר שאם קשה אפשר להביאו, על מצבים כגון אלו) ועיין בזה.

עוד אמר לי ידידי הרב משה חליוה, ששאל גם להגר״ש דבליצקי זצ״ל, ואמר לו ג״כ שצריך להקפיד על כן, שלא להביא שום דבר מאכל לפני קידוש, וכדעת הגר״א, ושוב יצא לאור כעת ממש בימים אלו הספר דרך ישרה, הנהגותיו בקודש בהלכה של ר׳ שריה דבליצקי, ושם כתבו שהקפיד בזה מאוד, ודן שם גם בדברי התוס׳ במה פליג, וכו׳, וכן אמר לי תלמידו הרב יצחק קדושים שהקפיד בזה, ולהאמור למעלה גם לא לפי הגר״א ראוי להקפיד בזה.

י״א] אם יש מנהג דלא כמו שהעלינו כאן וההנהגה בזה למעשה

והנה אמרו לי כמה ת״ח **שלמעשה אין נוהגין כן, בהרבה בתי ישראל**, ואמת שכן נוהגים בבתים רבים להביא כל הסלטים ולערוך אותם על השולחן קודם קידוש, אך צריך להכנס כאן בגדר המושג מנהג, תוקפו, ואיך חל, ואם הוא ממש נגד הדין וכו׳ ואין כאן מקום להאריך בזה, אך זאת אומר שמבירור שערכתי אצל אנשים רבים נתברר לי שאין זה מדוייק כלל, שכן המנהג, ולפחות אצל כמה וכמה קהילות חשובות בישראל, ראשית אלו שנוהגים כהגר״א ודאי מקפידים בזה, וכדלעיל מר׳ שריה דבליצקי והרב נבנצאל, וכן שמעתי שאצל הייקים מקפידים בזה, עוד נאמר לי שאצל התוניסאים **נהגו לכסות כל השולחן במפה**

נוספת, על כל השולחן עד גמר הקידוש, וכך אמרו לי כמה משפחות מעירינו, שכך היה המסורת אבותיהם, וכן נאמר לי שאצל התימנים מקפידים בליל הסדר אחר שהביאו הקערה עם כל סימניה וכו׳ מכסים כל השולחן עם מפה בשעת הקידוש, חוץ מכוסות הקידוש כמובן, וכפשטות המשנה שהביאו רשב״ם ותוס׳ שחזרת וחרוסת וכו׳ מביאם אחר קידוש. (וכעת חיפשתי בספריו של הרב רצאבי שליט״א, ולא מצאתי שהזכיר זאת בספרו על שבת, אבל בא׳ מספריו על ליל הסדר, הזכיר הנדון, וכתב שהיה ראוי לכאו׳ לכסות במפה כל הסימנים, של הקערה וכדו׳, ולא ברור שם מה מנהגם בזה, ולא הספקתי כעת לברר זאת), וכמה אמריקאים אמרו לי שלא נהגו אצלם כלל באכילת סלטים, רק לעיתים עם העוף, והחלות אוכלים עם הדג, ומביאים אותו אחרי כן.

ולהליץ על מנהג ישראל קדושים שלא נהגו כן, אפשר שהטעם **שסומכים בזה על הסברא שעיקר הבאת הסעודה קאי על הפת, ולא על שאר המאכלים**, ולסמוך על שאר פוסקים שלא הביאו כן בספריהם שצריך להקפיד גם על כל השולחן, **וגם במ״ב לא מצינו להדיא** נקודה זו, ואולי מפני שאפשר ללמוד בתוס׳ שאחרי שכבר מביאים השולחן בזמנינו מפני גדלו, אזדא לה טעם זה, דלא מתקיים כ״כ בלא״ה, ודי בכסוי הפת, וכמו שהעלינו צד כזה למעלה אות ג׳, עיי״ש, אבל מ״מ נראה לי **דעל כגון זה אמרו בגמ׳ ״מהיות טוב אל תיקרי רע״**, ואם אפשר לקיים כראוי פשטות דין הגמ׳ והראשונים, של ״תיתי סעודתא ביקרא דשבתא״, למה לא לקיימו, ובקלות אפשר להכין הסלטים קודם, ולהביאם מיד אחר קידוש, ואצל מי שנוהג כן לא ראינו שטורח כ״כ לקיימו, ודין **שולחנו ערוך בבואו מבית הכנסת יקיים במפה ובכלים נאים**, ואליבא דתוס׳ וסיעתו, גם בחלות מכוסות תחת המפה, (שי״א לעשות כן בדווקא, בשו״ת מנחת יצחק ודלא כהגר״א) ועוד העירוני שאפשר שגם בסלטים מוכנים במטבח, גם קצת מקיים דין זה, ואע״פ **שאין זה שולחנו ערוך, אבל יש כאן מאכלים מוכנים לסעודה**, ואע״פ שאינם במקומם, והלא גם התוס׳ ושא״ר כתבו דערוך הוא במקום אחר, וא״כ אולי מהני גם ערוך בלא שולחן, או על שולחן שלא אוכלים עליו, (דגם אותו יש ענין לכסות במפה אף שאין אוכלים עליו, כמבואר בבי׳ הלכה סי׳ רס״ב) ואולי גם באופן זה שאין ערוכים על שולחן ממש, יאמר מלאך טוב יהי רצון שיהא כן לשבת הבאה, ומלאך רע יענה אמן בעל כרחו, כלשון הגמ׳, והעיקר שישראל קדושים משתדלים לקיים דיני התורה, ולכבד את השבת כל אחד כפי מנהגו.

ולכסות שאר השולחנות שיש עליהם פת, כגון בשבתות שבע ברכות או מיני מזונות בקידוש של שחרית עיין לעיל אות ז׳ ח׳ וט׳ **דבסלטים אין להחמיר** בפרט בבוקר, **ובמזונות ראוי להחמיר, וכ״ש בפת**, לכמה פוסקים, שגם עליהם נאמר שלא יראה הפת בושתו, ולדעת הגרש״ז אפשר להקל **כשאינו שותה מהיין**, ועפ״י הלקט יושר אפי׳ במקום ששותה כשאינו מברך.

הרב יצחק ירחי

פתיחת קופסאות שימורים בשבת

לגבי פתיחת קופסאות שימורים בשבת יש לדון בזה מג' אנפי, הא' משום סתירת כלי, הב' משום בניין ותיקון מנא, הג' משום עשיית פתח דהוי ג"כ תיקון מנא, ונבארם בס"ד אחד לאחד.

א] הנה לעניין סתירת כלי, שנינו בפרק חבית (קמו.) שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי. ופרש"י לנוקבה יפה בפתח נאה, ומשמע דזה הוי גמר מלאכתה. ובטעם היתר השבירה כתב רש"י דאין במקלקל שום איסור בשבת, וכתב עליו הר"ן (סא:) ולא נהירא דנהי דכל המקלקלין פטורין איסור מיהא איכא, אלא היינו טעמא דכיון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת שרי לכתחלה. מיהו כי שריא דוקא בכלי קטן דלא שייך ביה בנין וסתירה אבל בכלי גדול לא ע"ש. וכלי גדול היינו המחזיק מ' סיאה בלח, דאז נפיק מתורת כלי וחשיב כאוהל.

אבל התוס' והרא"ש כתבו דהאי מתני' דשובר את החבית וכו', מוקי לה בפרק המביא (ביצה לג:) במוסתקי דהיינו חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת, דכלי גרוע הוא ולכך לא חשיבא סתירתו סתירה, ואע"פ דלא אוקי לה הכי אלא משום דקשיא להו לר"א מ"מ ע"כ צריך לאוקמא הכי גם לרבנן, דבשלימה איכא למיגזר שמא יתכוין לעשות כלי, ולטעמייהו אזלי דס"ל דבניין גמור שייך גם בכלים, וכל שיש בתיקונו משום בונה יש בסתירתו משום סותר, ואע"ג דמקלקל מ"מ אסור מדרבנן ולא ס"ל להתיר משום צורך שבת.

ואיכא למידק לדברי הר"ן דמשמע לכאורה דס"ל יש בנין וסתירה בכלים כדברי התוס', וכיון דשרינן מקלקל לצורך שבת מאי שנא כלי גדול מכלי קטן, הלא גם בגדול דחשיב כסתירת קרקע מ"מ טעמא דמקלקל וצורך שבת שייך גם בו, ובזה נתקשה הפמ"ג בסי' שי"ד (מש"ז סק"ג) ע"ש. ובשו"ת איש מצליח (כ"ג ח"ג סי"ז) אסברא לן טעמו של הר"ן עפ"י המבואר בב"י, דס"ל נהי דאיסור בונה לא שייך בכלים היינו לעניין תיקון בכלי שא"צ אומן, דלא מחייב משום בונה ובקרקע מחייב כה"ג, אבל תיקון גמור לא מיקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מיקרי ומחייב שפיר משום בונה, וא"כ דוקא איסור בונה שייך בכלים אבל סותר לא שייך בו כלל, אלא דאסור מדרבנן אטו סתירת בנין, ולגבי איסור זה התירו משום צורך שבת, אבל בכלי גדול דהוי סותר גמור אע"ג דמקלקל לא התירו, ותוס' ס"ל דשייך גם סתירה בכלים כמו בקרקע ולפיכך לא התירו גם בכלי קטן. ושיטת רש"י דאין בנין בכלים כלל, ולפ"ז אין מקום לאסור סתירתו אפי' מדרבנן דלא דמי לקרקע כלל, ולזה כתב הטעם דאין במקלקל שום איסור בשבת, ר"ל דלא אסרו מקלקל מדרבנן אלא היכא שיש עמו מלאכה, משא"כ בזה דהוי מקלקל גרידא ודו"ק.

נמצא איפה ג׳ שיטות בעניין זה, לרש״י אין בנין וסתירה בכלים כלל. ולתוס׳ והרא״ש בנין גמור שייך בכלים, וא״כ גם סתירה שייך בו ומקלקל אסור עכ״פ מדרבנן. ולהר״ן בנין גמור שייך בכלים אבל סתירה לא שייך בו, אלא דמדרבנן אסור משום סתירת קרקע, וע״כ היכא דמקלקל וצורך שבת התירו.

והרמב״ם בפרק כ״ג (ה״ב) העתיק המשנה כצורתה ולא חילק בין חבית גרועה לשלימה, ובפרק י׳ (הכ״ג) פסק דיש בנין בכלים ודלא כרש״י, ופי׳ ה״ה כוונתו כדברי הר״ן הנ״ל. וגם הרי״ף העתיק המשנה כצורתה ומשמע דשרי לשבור גם חבית שלימה, והקרבן נתנאל בפרק חבית (סי׳ ו או׳ ז) תמה על מרן הש״ע שלא הביא סברת הרי״ף והרמב״ם בב״י כלל, ומסיק וע״כ אני אומר לדינא ע״י צירוף קל אני אסמוך על דבריהם, להתיר לשבור כלי שלם להוציא אוכלין אפי׳ לכתחילה ע״ש. ובכה״ח (או׳ ח) מסיק לדינא דהגם דקי״ל כפסק השו״ע דדוקא בחבית שנשברה וכו׳ מותר, מ״מ אפשר דבשעת הדחק ומצטער שאין לו מה לאכול יש לסמוך על המקילין וכו׳ ע״ש.

ב] ומעתה לענין נידון דידן גבי קופסאות השימורים לכאורה תליא בפלוגתא הנ״ל, ולפי פסק השו״ע אין היתר לפתחן בשבת משום סתירת כלי, דאינן עשוין כעין מוסתקי אלא כלי שלם הוו. אכן כתבו הפוסקים דאכתי יש למצא לזה היתר מדין החותלות שכתב השו״ע בסעי׳ ח׳, ומקורו בגמ׳ בפרק חבית (שם) חותלות של גרוגרות ושל תמרים מתיר ומפקיע וחותך, ופרש״י חותלות כלי של כפות תמרים, ועושין כמין סלים ונותנים לתוכן תמרים רעים להתבשל. ובב״י בשם הכלבו חותלות של תמרים מתיר הקשרים ומפקיע כל החבלים ואפילו בסכין, ואפילו גופן של חותלות לפי שכל זה כמו ששובר אגוז או שקדים בשביל האוכל שבהם, והעתיק לשון זה בשו״ע ע״ש. וכתב מ״א (סקי״ג) הטעם בהני משום דלאו כלים גמורים, דאינם עשוים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם. וא״כ הני קופסאות שימורים שייך בהו ג״כ האי טעמא, שאינם עשויין אלא לפתחן ליטול האוכל שבתוכן ולזרקם לאשפה.

אמנם בספר תהילה לדוד (סקי״ב) כתב לבאר דברי המ״א דדוקא בעשויין כעין מוסתקי, לפסק השו״ע דחבית שלימה אסור, ובזה יישב מה שנתקשה הפמ״ג (א״א סקי״ד) בדברי מ״א דארכבי אתרי טעמי, חדא דלאו כלים גמורים, ושנית שאינם עשויין אלא שיתבשלו התמרים בתוכן, דחד טעמא הוא לפי שאינם עשויין אלא שיתבשלו וכו׳ ע״כ אין עושין אותן כלים גמורים, ולדבריו יש לאסור פתיחת קופסאות שימורים הנ״ל, שעשויין בצורת כלים גמורים ע״ש, מ״מ רוב ככל הפוסקים הסכימו דעיקר הטעם לפי שרך לזרקן אחר השימוש, וע״כ דינם כמוסתקי אע״ג דשלימים. ולענ״ד יש לצרף בכה״ג את סברת הרמב״ם והרי״ף דגם חבית שלימה מותר לשברה לצורך מה שבתוכה, על הדרך שכתב הק״נ הנ״ל ואין לחוש עכ״פ בזה לאיסור סותר.

ג] והנה החזו״א (או״ח סי׳ נא או׳ יא) יצא לדון בדבר החדש, בהנהו קופסאות שימורים דנהי דמשום סתירת כלי ליכא, שאין כאן סותר כלל הואיל וסתום מכל צד לאו כלי הוא וכו׳, מ״מ הפתיחה הוי תיקון שהרבה ב״א דעתם לשמש בה בורית או מסמרים וכיו״ב וכו׳, ואפשר דאף בדעתו לזרקם אין מתחשבין עם כוונתו וכו׳ ע״ש.

ומשמע שדעתו לאסור, ומטעם זה פסק הגאון ר"ב זילבר בספרו ברית עולם לאסור טלטולם בשבת, ואם נפתחו בשבת אסור לאכול מה שבתוכם, וכיו"ב כתב בספר ארחות חיים (עמ' קצו) בשם הגר"ח קנייבסקי. ובשו"ת שבה"ל (ח"ג סי' לה) כתב להתיר המאכל אם נפתח בשוגג או ע"י עכו"ם גם לסברת החזו"א ע"ש, ברם דעת רוב אחרוני זמנינו שכל זה בזמנו של הרב זצ"ל, שהיו רגילים להשתמש בקופסאות לתשמישים שונים כמסמרים וכיו"ב, משא"כ בימינו שאין דרך להשתמש בהם אף החזו"א יודה שמותר.

ומ"מ כתב בשו"ת אור לציון (ח"א סי' כה) דגם בעשיית כלי לזמן מועט איסורא דרבנן מיהא איכא, ותדע דאין מלקטין ענבי ההדס ביו"ט, ותיקון ההדס הוא לשעה מועטת כשיעור נטילת לולב, שהרי לדעת הרמ"א פסולו אינו אלא ליום הראשון בלבד. וכן הא דקי"ל דאסור לקטום קיסם לחצוץ בו שיניו אע"פ שהדרך לזרקו לאחר מכן, ומשמע שדעתו לאסור להשתמש בקופסת השימורים להחזיק מה שבתוכה עד שתגמר, וצריך לרוקן התכולה למקום אחר עם פתיחתה ע"ש. ברם הגרע"י בספרו חזו"ע שבת ח"ה (בהלכות מתקן מנא או' יד-יז ע"ש) פסק שאין לחוש לזה, וכן נלע"ד דהא לצורך איחסון מה שבתוכה לא נעשית בפתיחתה, דעד עכשיו ג"כ היתה משמשת לכך, וגם החזו"א לא כתב דנעשית כלי מטעם זה, אלא משום דמשתמשים בה לתשמיש אחר שלא נועדה לכך מתחילה ודו"ק.

ד] ומעתה יש לנו לדון בזה משום עשיית פתח, דאסור משום תיקון מנא והוי תולדה דמלאכת מכה בפטיש, ומטעם זה כתב בשו"ת אורל"צ (שם סי' כו) שצריך ליזהר מלפתוח כל המכסה כולו מסביב, דנראה דחשיב כפתח יפה בכה"ג, וע"כ יש להשאיר חלק מהמכסה מחובר לקופסה, דבכה"ג ניכר שאינו עושה לכוונת פתח אלא ליטול מה שבתוכה בלבד ע"ש. ולפ"ז צריך ליזהר כנ"ל גם בפתיחת שקיות חלב, שלא לחתכם בצורה נאה דאסור משום עושה פתח, וא"כ אסור להשתמש בקנקנים המצוים כיום הנקראים קנקומט, וגם בפתיחת גביעי לבן וכיו"ב צריך ליזהר בזה. ברם לעומתו הגרע"י בספרו חזו"ע (שם) כתב שא"צ ליזהר בזה כלל, וטעמו הואיל ואין כלים אלו חשובים, לא קפדינן בהו אעשיית פתח יפה ע"ש.

ונראה דדבר זה תלוי באשלי רברבי, דבפרק המביא (ביצה לג:) דמוקי להא דשובר את החבית במוסתקי, כתבו התוס' וז"ל כי תניא ההיא במוסתקי מזופפת ורעועה, פירש רש"י דלא חיישינן לתקון כלי דהואיל ורעועה הרבה יחוס עליה דשמא יקלקל החבית ועושה נקב לכל הפחות שיוכל, וה"ר יצחק פירש במסכת ערובין דכיון שהם מדובקים בזפת ואין החתיכות שלמות לא הוי שום תקון כלי, ע"כ. נמצא דלסברת רש"י היכא דמתכוין לעשות כלי מחייב גם במוסתקי, וכסברת האור לציון הנ"ל. ולסברת הר"י בתוס' גם במתכוין לא חשיב תיקון מנא במוסתקי, וכסברת הגרע"י ודעימיה ודו"ק.

ויש להעיר בזה לעניין הפרדת גביעי הלבן, שכתבו מקצת פוסקי זמנינו לאסור משום תיקון כלי, ובחזו"ע כתב שאין לחוש לזה, וגם בספר אורל"צ ח"ב (פרק כז במקורות להל' ז) התיר וכתב דגם משום מחתך אין לחוש כיון שאינו מקפיד על

המידה ע"ש. ולענ"ד צ"ע דהרי פשוט שאם לא יחתוך במקום המסומן יתקלקל הגביע לגמרי, א"כ שפיר הוה ליה מקפיד על המידה, והיא מלאכת מחתך ממש ויש לעיין.

הרב ערן כברה

תמיהה עצומה בדברי רבותינו האחרונים ז"ל בסברת המהריט"ץ דאין ברירה בלח

א) הנה מצינו ב"באר היטב" (או"ח סימן שי"ט סעיף ב') דכתב דבשו"ת מהרי"ט צהלון (ישנות - סימן ר"ג) הביא דברי הר"י אבולעפיא דכתב דהרמב"ם סבר דבורר פסולת מתוך אוכל נמי מותר לאלתר, ועפי"ז כתב דמותר להסיר הצרעה מן הכוס כשהוא לאלתר. ומהרי"ט צהלון דחה דבריו, והעלה שדעת כל הפוסקים דפסולת מתוך האוכל אסור אפילו ביד ולאלתר, ומכל מקום התיר להסיר הצרעה מן הכוס בשבת מטעם אחר, דאין ברירה בלח וגם את הצרעה ישלח, דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור הוא, והו"ל כמשחיל ביניתא מחלבא, דאין זה בורר, ואולם הט"ז (שם סימן שי"ט ס"ק י"ג) כתב דאין להסיר הצרעה והזבובים מן הכוס, דהו"ל בורר פסולת מתוך אוכל, אלא יקח מן המשקה קצת עמהם, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת המהריט"ץ בטעמא דמילתא דאין איסור ברירה בלח, משום דדבר מוצק בתוך דבר לח הוי ברור ועומד, מחמת דצף על פני הלח, ואין צריך לפשפש ולברור אותו.

ב) וכן ראיתי בחזו"א (ריש סימן נ"ג) דהביא דברי הט"ז דידן דכתב דכשנוטל זבוב או דבר אחר בכוס, לא יוציאן לבדן, אלא יקח קצת מן המשקה עמהם, וב"באר היטב" (שם ס"ק א') כתב בשם המהריט"ץ שמותר להסיר הצרעה מן הכוס, דדבר שצף כבר ברור ועמוד הוא, וכן מותר למשחיל ביניתא מחלבא.

ג) וכתב מרן החזו"א זצ"ל להעיר דהא דהתיר הט"ז בליקח קצת משקה עמה - צריך עיון, דלכאורה בכל בורר פסולת מתוך אוכל, אף אם יקח קצת מן האוכל עם הפסולת אסור, כל שדעתו על האוכל הנשאר שיהא ברור, אלא שאינו חש לדקדק שלא יעלה מעט מן האוכל עם הפסולת, והכא נמי הרי פעולתו מוכיחה עליו שאין כוונתו לחלק המשקה לב' כלים, אלא דעתו לנקות את הכוס מן הזבוב, ובמה נגרעה מלאכתו במה שלוקח קצת מהמשקה, והרי כל כוונתו להוציא הזבוב לבד.

ד) ונראה ודאי סברת המהרי"ץ אמת, דכל שצף ועומד בפני עצמו אינו בכלל בורר, ואין בורר אלא בדבר המעורב, וע"י הברירה מתחדשת צורתו לברורה ונקיה, והדבר מבואר בהא דאמרו (שבת קלט:) דמותר לשפות היין מהכלי ולהניח השמרים, אבל צריך להפסיק כשהיין כבר נתמעט ומטפטף מהשמרים, הרי אע"ג דהשמרים הם עם היין בכלי אחד, והוא שופה היין ומניח השמרים מותר, מפני שכל אחד עומד לעצמו, אבל בסוף הוי שם תערובת על הטיפין וכשמפרידן שם בורר עליה.

ה) ואמנם יש מקום לומר שהיין שמטפח על גוף הזבוב שם תערובת עליה, והלכך סבר הט"ז שאם יקח הזבוב עצמו על כן חשיב בורר ליין שהיה טופח על גופו ובין סנפיריו, ולכן יקח קצת משקה עמו, והמשקה הנשאר ודאי לאו שם בורר עליו, שהזבוב לא היה מעורב בו כלל ועיקר, עיי"ש.

ו) והרי מבואר מדברי רבותינו האחרונים ז״ל דסברי בטעם ההיתר דאין ברירה בלח, משום דכל איסור ברירה הוי הפרדת דבר מחבירו המונחין בתערובת, ולפיכך כל שצף ועומד במשקה הוי חשיב ברור ועומד, ואין בהוצאתו משום איסור ברירה, [אלא דרבינו הט״ז סבר דכיון דהמשקה מטפח על גוף הזבוב, הוי חשיב שם תערובת, ונמצא שאם יקח הזבוב הוי בורר היין שהיה טופח על גופו, ולכן יקח קצת מהמשקה עמו, והמשקה הנשאר אין עליו שם בורר אחר שלא היה מעורב בו], ונפק״מ לדינא דכל שנפל לתוך המשקה עצם כבד ששקע בתוך המשקה עצמו, אי הכי אינו ניכר במשקה, והוי חשיב בורר בהוצאתו, דהא אי נימא בדעתם דסברי בטעמא דלא חשיב בורר מחמת דדבר גוש המעורב בנוזל, הוי מינכר לעצמו, ולא חשיב תערובת, אי הכי אמאי הוצרכו לומר בטעם ההיתר דלא חשיב בורר מחמת דהוי צף על גבי המים, אלא ודאי דאין טעם ההיתר משום השינוי בין גוש לנוזל דמינכר בתוכו, אלא טעם ההיתר משום דהגוש הוי צף על המים, ומינכר בפני עצמו, [ועוד ראה בספר ״פסקי תשובות (סימן שי״ט אות ט״ז - י״ז) באורך בזה, ואכמ״ל], ודו״ק היטב.

ז) ולכאורה קשיא לן בדבריהם בהקדם דברי המהריט״ץ (ישנות - סימן ר״ג) דכתב דהיה מעשה בדמשק באחד שהסיר צרעה מן הכוס, וחכם אחד הורה לאסור, והחכם השלם כה״ר יעקב הורה להתיר. וכתב המהריט״ץ דהטעם שנראה להתיר בצרעה משום דאין דרך משמר בכך, דהא בלח שייך משמר, וביבש בורר, אבל אין בורר בלח, ואין משמר ביבש, והרי זה שמסיר את הצרעה מהיין הלח, אין דרך ברירה בלח אלא שימור, שיניח היין במסננת ומוציאה את היין, וקולטת את השמרים, אבל אם בירר בלח, שבורר בידו הצרעה מהיין הלח, אין דרך ברירה בכך, אלא שימור. וכן אני אומר, שאם היתה מסננת תלויה והיו לו פירורים בעפר דק, והניחן תוך המשמרת שילך האבק וישארו הפירורים מנוקים מותר, דאין דרך משמר ביבש, וגם כן אינו ככברה, כיון שאינו מניע כאשר ינוע הכברה, נמצא דכל מידי דלאו אורחיה שרי, והשתא לא שאני לן אם תהא הצרעה בכוס או בצלוחית וכיוצא בו.

ח) ואין להקשות מדברי הרמב״ם (פרק כ״א מהלכות שבת הלכה י״ז) דכתב דזורה ובורר מאבות מלאכות וכו׳, והמשמר שמרים תולדת בורר או מרקד וכו׳, וכן המחבץ תולדת בורר הוא, עכ״ל. והרי מבואר מדבריו דבלח חייב משום בורר. הא לאו מילתא היא, דלכך דקדקתי שאמרתי דאם בירר בלח שמסיר את הצרעה מהיין הלח, אין דרך ברירה בכך להסיר בידו מהלח צרעה או דבר אחר, אלא ברירה או שימור בלח הוא שיניח הלח לתוך כלי כפיפה או סודרין והן נזחלין המים דרך שם, ונשאר הצרעה או היתושין ויבחושין למים, זהו דרך ברירה ושימור בלח, אבל להסיר בידו הצרעה מהלח כמו שמסירין העפר ואבנים מהצמוקין ושאר פירות לא שייך בלח, וכן ראיתי גדולים מסירין יתושין ויבחושין מהכוס בשבת.

ט) והנה מצינו תשובת הרא״ש (כלל כ״ב סימן ט׳) דנשאל האם מותר לשתות מים שיש בהם תולעים על ידי מפה בשבת, מי הוי כבורר או משמר. תשובה: מותר לשתות, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתייה, כדי שיהא ראוי לאכילה או לשתייה, זהו דרך מלאכה, אבל אם בשעת שתייה מעכב הפסולת שלא יכנס לתוך פיו, אי״ז מעין מלאכה ומותר, עכ״ד.

והקשה המהריט"ץ מה הוצרך הרא"ש להתיר מההוא טעמא דהוי דרך אכילה, תיפוק ליה דהוי אוכל מתוך פסולת, דהא הוא שותה ולוקח האוכל ומניח הפסולת, [א"ה, ומוכח מקושייתו דסבר דהדבר היוצא מידו הוי חשיב הנברר, וראה בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק ל"א סעיף י') בזה, וקיצרתי].

י) ויש לתרץ - והוא הנכון, ומכאן ראיה לדברינו דאין דרך ברירה בלח אלא שימור, והשימור הוא בורר אוכל מתוך פסולת, הא כיצד, האדם נותן את היין במסננת כדי לברור ולקחת האוכל שהוא היין, ולוקח הפסולת בתוך המשמרת, נמצא שהאדם בורר האוכל שהוא היין, והמשמרת קולטת ולוקחת הפסולת, ועם כל זה אסור לפי שאורחיה בכך, אבל אם בירר הצרעה מהיין לאו אורחיה בכך, שהרי בורר הפסולת מתוך האוכל בלח, ולאו אורחיה בכך, הלכך שרי, עיי"ש.

יא) והרי מבואר מדבריו בטעם ההיתר לברור צרעה מתוך המשקה, כיון שדוקא בברירה של יבש מיבש הוי דרך לברור ביד, מה שאי"כ בהוצאת פסולת מתוך לח אין דרך לנגוע בידו בלח, אלא נותנין הכל לתוך מסננת, והוי נקרא משמר, ולפי"ז ודאי דאסור לברור לח בתוך המשמרת, אבל אם בורר מתוך הלח בידו מותר, כיון דאין דרך ברירה בלח ביד כלל ועיקר.

יב) ואולם שוב כתב המהריט"ץ להקשות בדברי הרא"ש דכתב להתיר לסנן המשקין לתוך פיו, כיון דהוי בשעת אכילה, הא הו"ל למימר בפשיטות דטעמא דמותר משום דהוי בורר אוכל מתוך פסולת דמותר. וכתב ליישב דאין ברירה בלח אלא שימור, והדרך בשימור שהוא בורר אוכל מתוך פסולת, שהרי האדם בורר את היין, והמשמרת לוקחת את הפסולת, והוי אורחיה בכך ואסור, מה שאי"כ בבורר צרעה מהיין דהוי בורר הפסולת מהאוכל, דלאו אורחיה בכך ומותר.

יג) והנה ראיתי בספר "ויען שמואל" (סימן ט"ו) דכבר כתב להעיר בדברי המהריט"ץ דידן, דלכאורה תימה דבראשית דבריו כתב בטעם היתר הוצאת צרעה מהלח, משום דיש לחלק בין ברירה ביד לבין ברירה במשמרת, דהיינו דדרך ברירה בלח הוי במשמרת, ולפיכך אם הוציא את הצרעה ביד, אין דרך ברירה בלח בכך, ושוב בסיפא דדבריו כתב לחלק בהיתר הוצאת צרעה מהלח, משום דיש לחלק בין ברירת אוכל מפסולת לבין ברירת פסולת מאוכל, דהיינו דדרך ברירה בלח הוי ע"י הוצאת הפסולת מהאוכל, שהרי שופך היין במשמרת, והפסולת לוקחת את הפסולת.

יד) וצריך לומר, דלעולם אף מתחילה סבר דצריך להיתר הוצאת צרעה מהלח משום דהוי ברירה ביד, והוי ברירת פסולת מתוך אוכל, שהרי הדגיש בדבריו שמוציא הצרעה מהיין בידו, והיינו הוצאת הפסולת מהאוכל בידו, אלא דכיון דאכתי לא הוצרך לומר דבעינן נמי הוצאת פסולת מהאוכל, לפיכך לא כתב בהדיא היתר זה דבעינן שיוציא הפסולת מהאוכל, ורק כשחזר להקשות בדברי הרא"ש שהתיר לשתות מים שיש בהם תולעים על ידי מפה בשבת, משום דהוי דרך אכילה, אמאי לא כתב שההיתר משום דבורר אוכל מתוך הפסולת, והא אין לומר דהוי בידו, שהרי עושה כן במפה דחשיב משמרת, והדרך במשמר הוי הוצאת הפסולת מתוך האוכל, ולפיכך הוצרך להתיר מטעם אחר דהוי חשיב דרך אכילה, ודוקא בעושה כן קודם אכילה - אסור.

טו) ונמצא דלדברי המהריט"ץ צריך ב' תנאים כדי להתיר ברירה בלח: א) הוצאת הצרעה מהמשקין, דהו"ל הוצאת פסולת מתוך אוכל. ב) הוצאת הצרעה בידו ולא בכלי. ואי אפשר לומר דסגי באחד מהתנאים כדי להתיר ברירה בלח, שהרי המהריט"ץ כתב בתירוצו ד"מכאן ראיה לדברינו וכו'", והיינו למימרא דמתחילה נתכווין דבעינן לב' התנאים הללו להיתר ברירה בלח.

טז) ולפי"ז נמצא שאדם שיש לפניו מרק עם ירקות, וחפץ בירקות ולא במרק, א"כ אין לו להוציא את הירקות מתוך המרק, משום דהו"ל מוציא אוכל מתוך פסולת, ובלח צריך להוציא פסולת מתוך האוכל, ולפיכך יש לו להוציא את המרק מתוך הירקות, דהו"ל מוציא פסולת מתוך אוכל, [ואולם ראה בדברי ה"מגיה" (שם) דכתב להעיר דנראה דאין הכרח לומר בכוונת המהריט"ץ דרצונו לומר דברירה ביבש הוי פסולת מתוך אוכל, ובלח הוי אוכל מתוך פסולת, אלא אפשר דרצונו לומר דבלח הוי הדרך לברור המשקה מהאוכל, ולא האוכל מהמשקה, ודו"ק].

יז) והשתא ניהדר למילתא קמייתא, הרי דחזינן מדברי המהריט"ץ בטעם היתר ברירה בלח, לאו משום משום דכל איסור ברירה הוי הפרדת דבר מחבירו המונחין בתערובת, ולפיכך כל שצף ועומד במשקה הוי חשיב ברור ועומד, ואין בהוצאתו משום איסור ברירה, אלא לעולם סבר המהריט"ץ דיש איסור ברירה בלח, ועד כאן לא התיר רק ביד ופסולת מתוך אוכל, אבל בכלי הוי איסור ברירה - ועל כרחין לומר שלא היה נגד עיניהם דברי המהריט"ץ בהיתר ברירה בלח, - ומכל מקום נראה דהדין דין אמת, והיינו דכיון דהסכימו רבותינו האחרונים ז"ל דאין ברירה בלח, אי הכי אף דאין זו דעת המהריט"ץ דידן, מכל מקום זוהי דעתם לדינא דאין ברירה בלח, משום משום דכל איסור ברירה הוי הפרדת דבר מחבירו המונחין בתערובת, ולפיכך כל שצף ועומד במשקה הוי חשיב ברור ועומד, ואין בהוצאתו משום איסור ברירה, וז"ב.

הרב יעקב כהן ברוך

דיני הבדלה והמסתעף

במס' שבת, במשנה בדף לג ע"א יש מחלוקת תנאים היכן לומר הבדלה בתפלה, שיטת חכמים דאומרים בחונן הדעת, ר"ע אומר ברכה רביעית בפני עצמה, ור"א אומר בהודאה.

וכתב הב"י דפסקו הפוסקים דהלכה כחכמים [ב"י ריש סי' רצ"ד, רמב"ם הלכות תפלה פ"ב ה"ד, רי"ף דף לג ע"ב בדפי הגמ' וכג ע"ב בדפי הרי"ף והרא"ש פ"ה אות י"ד].

והנה שואלת הגמ' א"ל רבי אבא בר שמן לרבי יוחנן מכדי אנשי כנה"ג[א] תקנו לומר קדושות והבדלות ניחזי אנן היכן תקנוה דהיינו מה מקום בכלל למחלוקת, ואומרים הראשונים - כהריטב"א אצלנו בדף לג ע"א והב"ח מציין לתוס' בדף כב ע"ב, שקושיות כאלה זה על דברים המצויים בכל יום שלכאורה לא שייך בזה מחלוקת ופשוט נראה מה התקנה שנתקנה? ומתרצת הגמ' דבהתחלה קבעוה בתפילה, העשירו קבעו הבדלה על הכוס חזרו והענו אמרו נחזור ונאמר בתפילה והם אמרו המבדיל צריך שיבדיל על הכוס, ובזה נחלקו התנאים היכן לומר זאת דהיינו מה היתה התקנה הראשונה.

והנה בפשטות יוצא לפי גמ' זו שלהלכה מבדילין רק בתפילה שהרי חזרו והענו וכל מה שהיו מבדילין בכוס זה רק מתי שהעשירו ברם לאחר שחזרו והענו ע"פ הגמ' הזו אין מקום לומר על הכוס, ואכן ברשב"א ברכות דף לג ד"ה ומה תפילה, כתב שודאי עיקר התקנה זה בתפילה ונעתיק לשונו בס"ד בהמשך, ואם זאת תורת העולה אז יש כאן מספר קושיות:

א. אם ב"ד מעיקרא תיקן לומר דווקא בתפילה אז איך ב"ד שלאחמ"כ באו וחלקו והעמידו דבריהם שיגידו על הכוס מה גם שהוסיפו ברכה שהרי בתקנה הראשונה לא היה ברכה והרי כלל בידנו אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו וליכא למימר דווקא היכא שמבטל ממש דעיין ריש מגילה ששם ב"ד בתראי רק רצו להרחיב היריעה והקושיא שם קמה וגם ניצבה?

זאת ועוד, הרי יש משנה שלמה בברכות פרק אלו דברים וכן גמ' פסחים ק"ו שדנות בהרחבה מה נוסח ההבדלה, ואטו נימא דזה גם קודם שחזרו והענו וזה לא לפי מסקנא דמילתא וג"כ ליכא למימר דזה היה אחרי שחזרו שוב והעשירו פעם שניה דבכל דור ודור ישתנה המצב, כמדומה שאין דין דרבנן כזה שישתנה לפי כל דור ודור והנה היום בכל הבתים [אא"כ יודע שלא היה לו יין גם למחרת כמבואר בשו"ע רצד שלפי"ז צריך לחזור ולהתפלל] מבדילים רק בכוס ולא שמענו שיש בתים שלכתחילה מבדילים רק בתפילה בגלל מצב דחוק.

א. פרש"י (עזרא ובית דינו) ד"ה קבעוה על הכוס ואז נשתכח תקנת עזרא, והקשה המהרי"ץ חיות למה רש"י נקט דווקא עזרא ובית דינו הרי הגמ' במגילה יז ע"ב אומרת מאה עשרים ובהם כמה נביאים תקנו התפילות, והנביאים שבהם היינו עזרא חגי זכריה ומלאכי, ותירץ דעזרא שהיה ראש לכנסיה הגדולה של המאה עשרים נקט רש"י על שמו.

ובס"ד מצאתי בפנ"י דף ל"ג ד"ה ר"ע אומר, שהקשה למה רבי יוחנן בסוף דבריו ענה שהם אמרו המבדיל צריך שיבדיל על הכוס הרי זה לכאורה לא מעין התשובה כי התשובה היתה שהואיל ועכשיו מבדילין בתפילה, ומתרץ הפנ"י יסוד שלעולם עיקר התקנה ודאי על כוס של יין דווקא מכמה טעמי - א] משום שמצינו שהקידוש וה"ה להבדלה שצריך להיות על היין ויש שתי דעות בתוס' האם זה דאוריתא או אסמכתא, דדרשינן ליה בפרק ערבי פסחים ק"ו ע"א מדכתיב זכור זוכרהו על היין ועיין תוס' נזיר דף ד'. ב] עדיף שיהיה ברכה מיוחדת על ההבדלה משא"כ אם זה בתפילה לא שייך להגיד ברכה נפרדת כי א"א להוסיף יותר מי"ח ברכות.

ומלבד שתי ההוכחות הנ"ל מדייק כן בפנ"י מסוף דברי רבי יוחנן שאמר 'והם אמרו' דהיינו תדע שעד כמה שעכשיו אומרים בתפילה מ"מ עיקר התקנה זה על הכוס, ועכשיו הסרתי מעלי שתי הקושיות הנ"ל ודו"ק.

והנה הסתפקה הגמ' באדם שהבדיל על הכוס ואז נזכר שכלל לא התפלל ערבית האם בתפילת ערבית יזכור אתה חונן, ורב נחמן בר יצחק מיישב ע"פ ק"ו ומה אם הבדיל בתפילה צריך בכו"ז להבדיל על הכוס המבדיל על הכוס דלא עיקר תקנתא כ"ש שיבדיל בתפלה, הרי יוצא שהבדלה עיקרה בתפילה. והקשה הרשב"א דאדרבא משמע לעיל שהעיקר זה הבדלה על הכוס ורק בגלל שהענו אז תקנו בתפילה א"כ למה ר"נ אומר שהעיקר הוא בתפילה, ועפ"ז פוסקת הגמ' לדינא שאם הבדיל על הכוס ולא התפלל ערבית שיתפלל שוב ערבית ויזכור אתה חוננתנו ולמה יזכור שוב אתה חוננתנו הרי את עיקר ההבדלה עשה? ומתרץ הרשב"א ז"ל: ויש לי לפרש דהכי קאמר ומה עכשיו דעיקר תקנתא בתפילה משום דכיון דקא חזו דקא מיענו קבעוה בתפילה שלא תהא זזה משם ואפ' יחזרו ויעשירו כדי שלא תהא מיטלטלת כל היום אם שמא יחזרו ויענו וכיון שכן עיקרה בתפילה היא דהא אין זזה מתפילה ואפ' העשירו והרי היא זזה מכוס בשאין לו עכל"ה, והנה דברי הרשב"א מבוארים שחז"ל לא רצו שבכל דור לפי רמת העשירות תשתנה התקנה.

ולענ"ד אפשר לדייק מסוף דברי קודשו ראיה וחיזוק לדברי הפנ"י, דהנה אחר שחזק הרשב"א דבריו מדוע עיקר הבדלה היא בתפילה אמאי קאמר והרי היא זזה מכוס בשאין לו, הרי גם בלי ההוספה הזו היסוד של הרשב"א קיים שקמ"ל הרשב"א שאף שכעת יש עוני וזה נתקן בתפילה, אבל תדע נכון שעכשיו זה יציב וקיים וזה העיקר, אבל כל זה דווקא בשאין לו דהיינו שהמצב הנוכחי גרם לו שהעיקר היה בתפילה אבל היסוד זה בכוס כהפנ"י דלעיל וזה מרומז בסוף דברי הרשב"א והרי היא זזה מכוס **בשאין** לו דייקא וזה תנא דמסייע לפנ"י [ועיין בצל"ח דף לג ברכות שדן מה שוני יש בין קידוש להבדלה, דמדוע בהבדלה הוה כ"כ הרבה שינויים לפי מצב העושר משא"כ בקידוש מאז ומעולם היה גם בנוסח התפילה וגם על הכוס].

ובהמשך הגמ' שם שאל רב חסדא את רב ששת טעה בזה ובזה מהו א"ל טעה בזה ובזה חוזר לראש. ופרש"י חוזר לראש לתפלה ולכוס. והנה בבירור גוף הספק, ברא"ש וברבינו יונה מצאנו [ד"ה טעה בזו ובזו דף ס"ג בדפי הרי"ף בדפי הש"ס ל"ג] דפירושו טעה ולא הזכיר אתה חוננתנו בתפלה וגם טעה ואכל קודם הבדלה מה דינו וע"ז ענה לו רב ששת שזה חוזר על

הכל וקנסינן ליה. והוסיף הרא״ש דאע״ג דאמרינן טעה וטעם קודם הבדלה לא הפסיד הבדלה א״כ אמאי מצרכינן ליה לחזור על הכל? הואיל וטעה בשני הדברים.

וכן פסק בטור שו״ע רצ״ד סעיף א׳ ובבית יוסף הקשה למה לא פסק הרמב״ם כן?

ותירץ בספר אמרי דוד שאפשר שהרמב״ם לא ס״ל כשיטת רבינו יונה והרא״ש לחלק בין טעה וטעם קודם הבדלה לבין טעה גם בתרתי אלא לעולם לא הפסיד ההבדלה[ב].

[**ועיין** במהר״י יוזפא בספרו על השו״ע רביד הזהב רצ״ד שביאר תרוץ לרמב״ם].

דיני נשים בהבדלה

בב״י רצ״ו ד״ה כתוב באורחות חיים [הלכות הבדלה וכו׳], הביא מהאורחות חיים שסובר שנשים לא חייבות בהבדלה דהוי רק דין דרבנן דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא רבנן אסמכהו על הפסוק וממילא נשים לא חייבות בזה, ורבינו יונה כותב דכשם שחייבות בקידוש, חייבות בהבדלה.

והנה הברכ״י רצ״ו אות ו׳ דין ח׳, הביא שמהר״י עייאש בהגהת כת״י תמה למה הב״י לא הביא שיטת הרמב״ם בהלכות שבת פכ״ט ה״א שסובר כן, ובאר ה״ה שזה מדין תורה, והב״י היה מחבר שיטת הרמב״ם לרבינו יונה, דז״ל הרמב״ם מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנא׳ זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה, וכתב ה״ה מדברי רבינו נראה בביאור שהוא סובר שההבדלה ג״כ דבר תורה והכל בכלל זכור, וכן כתבו בדעת ה״ה שסובר שהרמב״ם סובר שזה דבר תורה, הב״ח רצ״ו ד״ה כתב ב״י, והמג״א ריש רצ״ו סק״א ד״ה הרמב״ם, ומטה יהודה הנ״ל. והמשנ״ב רצ״ו סק״א אמנם לא הזכיר שיטת ה״ה בדברי הרמב״ם אבל מזה שהביא לשונו שהכל מכלל זכור משמע דדברי ה״ה נקט. וכן כתב הכה״ח רצ״ו סק״א. והנה בשו״ת שבט הלוי ח״ג סימן כ״ו כתב סוף ד״ה מעט כתב וז״ל וה״ה ריש פכ״ט לא ברורה ליה שיטת הרמב״ם בזה. הנה נא הואלתי לדבר ואנוכי עפר ואפר אבל לכאורה ה״ה בבירור כתב שדעת הרמב״ם שזה דאורייתא וכן כתבו כל האחרונים הנ״ל וצע״ק.

ונחזור לנידון דידן דהנה מקשה המטה יהודה למה הב״י לא הביא לשון הרמב״ם לסייע לרבנו יונה ונשאר בקושיא. ואכן בב״ח תולה זאת להדיא בדעת הרמב״ם שנשים חייבות מהתורה וכל שישנו בשמור ישנו בזכור. אמנם שיטת האורחות חיים שכל עיקר ההבדלה מדרבנן, ורבנן לא חייבו הנשים דכיון דפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא אז ה״ה הכא שנשים פטורות וזה לא כהרב המגיד שסובר שגם אם הבדלה מדרבנן מ״מ נשים חייבות עכת״ד הב״ח.

והנה ז״ל האורחות חיים: כתב הר״ש ז״ל נשים אין מברכות לעצמן דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא רבנן אסמכהו אקרא ע״כ וכתב ה״ר אשר ז״ל שאם קדש או הבדיל אדם לעצמו לא יקדש ולא יבדיל לבקי אלא לאשה כאשר כתבתי בהלכות קידוש היום עכ״ל האורחות חיים.

ב. אפשר להוסיף דמצינו לרבינו המאירי דף ל״ג שביאר באופן אחר מה זה טעה בזו ובזה ואפשר שכך ביאר הרמב״ם הספק.

והנה יש לשאול בזה כמה שאלות:

א) מדוע הב"י השמיט את ההמשך של האורחות חיים?

ב) יש לברר שיטת רבינו אשר אם ס"ל שהנשים חייבות מהתורה אז מדוע לא יבדילו לעצמן ואם סובר רבינו אשר שיש להם חיוב מדרבנן אז ק"ק למה הבעל צריך להבדיל להן ולהכנס לסב"ל בעבורן אם יש להם חיוב שיבדילו לעצמן. ולכן נראה שרבינו אשר סובר שזה דין תורה להם ורק בגלל שלא בקיאות לקרוא כבזמנם. א"כ שהבעל יברך להם ולכן לאיש שהוא בקי לא יבדיל לו כי למה לו להכניס עצמו לברכה שאינה צריכה כך נלע"ד.

וזה לשון השו"ע, רצ"ו ס"ח נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש ויש מי שחולק והרמ"א פסק: על כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים עכ"ל, והנה ודאי שהשו"ע אזיל כשיטת רבינו יונה שחייבות מהתורה ע"פ הכלל סתם וי"א הלכה כסתם.

וכתב הב"ח שהרמ"א פסק כן בגלל שהבין שהאורחות חיים שפסק דאין מברכות לעצמן, הכוונה שלא רשאיות לברך לעצמן לעולם וע"ז הקשה מה זה גרע משאר דברים שהאשה פטורה מעיקר הדין בגין שהם מצוות שהזמן גרמא כגון לולב שופר ובזה הכריע הרמ"א כהתוס' בר"ה ד"ה הא לג ע"א שאשה יכולה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ולמה זה גרע לכן מסיק הב"ח שההבנה בדעת האורחות חיים שאכן פטורות מהתורה ואף מדרבנן אבל פשיטא שאם רוצות יכולות להבדיל.

אלא שסיים הב"ח שהמנהג הוא דאפילו שהן בעצמן חייבות בהבדלה ושומעות ההבדלה מפי האנשים, מ"מ אם יכולה האשה להבדיל בעצמה מבדלת ואפ' אם יש שם אנשים שיכולה לשמוע מפיהם, אפ"ה רשאה להבדיל לעצמה וכתב המג"א דהעיקר כדברי הב"ח [מג"א רצו ס"ק ז].

מיהו המג"א תירץ את הקושיא של הב"ח שמצווה שהיא בעצמה יש בה עשיה אז שרי לה לברך עליה נמי כגון לולב ושופר, משא"כ הבדלה שהיא רק אמירה לא הותר לה לברכה.

והערוך השולחן רצ"ו הקשה על דבריו דמה החילוק בין עשיה ללא עשייה ותו בהבדלה יש גם מעשה שתיית היין. אמנם באמת ביאר המחצית השקל סקי"א שבמצווה שיש בה מעשה עד כמה שהאשה פטורה, מ"מ תקבל שכר כמו שאינה מצווה ועושה א"כ מתוך שעושה המצווה אז שרי לה אגב לברך משא"כ היכא שזה רק ברכה, אז לא שייך לומר אגב ודו"ק. ולעצם קושיתו השניה של הערוך השולחן אפשר בס"ד לתרץ שהן אמת שבלי יין א"א כלל לקיים מצות הבדלה, אבל מ"מ אינה עצם המצווה כלולב שופר, א"כ שפיר אפשר לקרוא לזה מצווה שאין בה מעשה.

הכרעת האחרונים בענין נשים בהבדלה

הקשה המשנ"ב דהרי נשים מנהגן שלא לשתות יין בהבדלה אז איך יבדילו לעצמם? לכן מבאר המשנ"ב וכן פסק בעל הדרך החיים שההבנה במג"א [שפסק כהב"ח] זה דווקא היכא שבעלה לא בבית הא לאו הכי לא תבדיל. ומביא המשנ"ב שבספר זכור לאברהם ובברכ"י פסקו שאף שבעלה ישמע ההבדלה בביהכנ"ס והתכוון לצאת או שהוא גופא אומר את ההבדלה אפי' הכי יכול בעלה להוציא את אשתו והקשה המשנ"ב למה להכניס עצמו בספק

ברכה שאינה צריכה הרי שיברכו לעצמן כי יש בזה חשש לפוסקים שפוסקים שנשים פטורות, ולכן מסיק המשנ"ב שהנשים בכה"ג יברכו לעצמן [משנ"ב רצ"ו ס"ק ל"ה] אבל הברכ"י טעמו ונימוקו עמו [רצ"ו ו' דין ח'] שהואיל ופסק מרן שנשים חייבות מהתורה וכן פסק הרמב"ם אז האשה מחוייבת לגמרי אז למה שבעלה לא יבדיל לה ע"ש, ואין לומר שבכו"ז גם אחרי שפוסקים בצורה ברורה שמרן ס"ל שזה דאורייתא בכו"ז הנשים בכה"ג יברכו לעצמן, דלפי"ז כל היכא שכבר שמע הבעל הבדלה שוב לא יבדיל לאחרים ולבני ביתו, האם בגלל שהאשה יודעת להבדיל א"א שוב להבדיל לה, והרי כל מה שהמשנ"ב פסק שלא יבדיל לה שוב בבית זה בגלל הפוסקים שפסקו שפטורה מהתורה אבל לנוהגים כהשו"ע יבדיל לה לכתחילה מדין ערבות.

איברא דמצינו להגאון כה"ח רצ"ו ס"ק נ"ה שפסק שאף להולכים כשיטת מרן בכו"ז לא יבדיל לה בעלה בכה"ג בגלל ספק ברכות להקל דיש לחוש לשיטת הסוברים שחייבה מדרבנן ואיך יאמר ברכה לבטלה לפי אותם הפוסקים. ויתרה מזאת פסק בכה"ח שאפילו בשעה שמבדילה לעצמה לא תברך בשם ומלכות את הברכה ברוך המבדיל בין קודש לחול.

והנה יש מקום לברר לפי דעת המשנ"ב שאסר על הבעל לברך משום סב"ל, א"כ למה שהיא בעצמה כן תבדיל ולמה לא נחוש עד הסוף לסב"ל, הן אמת שהמשנ"ב ס"ק ל"ה כתב שבכה"ג שרי לה דהיינו אם אין לה איש שיבדיל לה תבדיל שלא לבטל מצות הבדלה, אבל עדיין ק"ק לי שבגלל זה תכנס לסב"ל, הרי יכולה לברך בלי שם ומלכות. וגם את דברי קודשו של החיד"א אני בער ולא אדע שהרי אם היא חייבת מהתורה לפי פסק הרמב"ם והשו"ע א"כ למה הבעל צריך לברך לה שתבדיל לעצמה. והנה באמת רבנו האורל"צ בח"ב עמ' קצ"ז פסק כהברכ"י ולא ככה"ח אפילו שזה סב"ל וקשה שהרי בהקדמה לח"ב בענף ב' ד"ה ונראה, שם מבאר האורל"צ שאמרינן סב"ל נגד מרן, וצ"ע.

דיני ישיבה בהבדלה

מובא בב"י מחלוקת ראשונים ששיטת הכל בו [מא ב] דנכון להבדיל מעומד שאנו מלוין את השבת ודרך לווי מעומד, והתוס' כתבו בפרק כיצד מברכין [מ"ג ד"ה הואיל] וז"ל צ"ע קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים היאך אנו פוטרים זה את זה מיין ומהבדלה אחר שאנו לא יושבין ולא מסובין ושמא י"ל מתוך שקובעים עצמם כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכילה מילתא, לכך נראה דטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת ההבדלה שאז היה נראה כקבע ופוטר אותם עכ"ל, וכ"כ המרדכי בברכות סוף סימן קמ"ה, והביאו האגור [סימן ת"כ] ואח"כ כתב ובספר האגודה [ברכות קנז] פוסק שאין צריך דכיון שקובעים עצמם לצאת ידי הבדלה קובעים נמי לבורא פרי הגפן וכן נוהגים באשכנז לעמוד עכ"ל.

והכריע הבית יוסף דאנו אין לנו אלא דברי התוס' שכתבו שנאה וטוב לישב, אמנם הדרכי משה אות ה כתב דהמנהג שעומדים. והנה הוקשה לי לשון התוס' דטרחו ליישב המנהג מתוך שיוצאים ידי הבדלה ותוך כדי הכוס אומר לכך נאה וטוב ליישב דהלשון ק"ק דתוך כדי שהתוס' מיישבים המנהג, מכריעים התוס' נגד המנהג? ותאזרני שמחה שזכיתי ב"ה לכוין

למאמר מרדכי רצ"ו סק"ד דהקשה כן, ע"ש.

והנה עוד רגע אדבר בענין הזה של הסיבה

משנה שלמה שנינו בדף מ"ב ע"א בברכות הסבו אחד מברך לכולם, ושם בדף מ"ג ע"א שיטת רב שדווקא פת בעי הסבה ולא שאר דברים ורבי יוחנן סובר שאף יין בעי הסיבה, ועיין שם ברא"ש שנחלקו האם יין חשוב נמי דלרב אינו חשוב אך לר"י הוא חשוב, והנה התוד"ה הסבו, כתבו יסוד דהאידנא אין בכלל היסבה אלא רק ישיבה כי אנו לא רגילים בהסיבה, וזה לשון הטור רי"ג: על כל הפירות ושאר דברים חוץ מפת ויין אם היו האוכלים שנים או רבים אחד פטור את חבירו אפילו בלא הסיבה דדוקא פת ויין בעו הסיבה משום דחשובי ולדידן סגי בישיבה כמו בהסבה לדידהו אבל כל שאר דברים לא בעי הסיבה וכתב בספר המצוות אם ב"א ושבו או הסיבו עתה על היין כל אחד צריך לברך שאין אנו רגילים לקבוע עצמנו כדומיהם ע"כ, והנה הטור עצמו כתב דנראה שאין חילוק, ובב"י הביא ראשונים שבעלמא אם אדם רוצה להוציא את חבירו ישיבה בעי ודאי לפי"ז מסיק הב"י שם שאין נפק"מ בין לחם ויין ושאר דברים דלעולם בעי ישיבה, איברא דהרמ"א שם כתב וז"ל וי"א דבכל הדברים חוץ מפת ויין לא מהני הסבה וה"ה לישיבה דידן ולכן נהגו עכשיו בפירות שכל אחד מברך לעצמו דהיינו הרמ"א חשש לשיטת הסמ"ג בשאר דברים ולא בפת ויין. והמשנ"ב כתב סק"ג שכתב בביאור השו"ע דהכי עדיף משום ברוב עם.

ואם בדיעבד המברך כיוון להוציא את

השומע פוסק המשנ"ב סק י"ג שבדיעבד יצא, אבל עין בשו"ע הרב בקס"ז סי"ז דסובר שאפי' בדיעבד לא יצאו יד"ח.

והנה בשלמא ליוצאים ביד רמ"א, מובן מה

שלא מצוי שאחד מוציא את חבירו יד"ח (בישיבות וכד') כי הרמ"א פסק שלא להוציא, אלא לנוהגים כפסק השו"ע קשה למה לא נוהגים כן, וכל אחד מברך לעצמו למה ליכא למיחש לברכה שאינה צריכה, דידוע דאמנם שיטת התוס' בר"ה ל"ב ע"ב דהוא דין דרבנן, אך לשון הרמב"ם [הובא בשו"ע רטו ס"ד] כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן, הרי דהוסיף הרמב"ם על לשון הש"ס ברכות לג ע"א כל האומר ברכה שאינה צריכה עובר על לא תשא, והרמב"ם הוסיף והרי זה נושא שם שמים.

ויש מחלוקת אחרונים בדעת הרמב"ם הנ"ל,

דהמג"א בסי' רטו שם סובר שהרמב"ם התכוין ממש לאיסור תורה, אך האליה רבא ס"ל שזה דין דרבנן, והכי נקט החזו"א קל"ז אות א' והוסיף שאף שהרמב"ם הוסיף והרי הוא כנשבע לשוא להדגיש איסורו בא ולעולם זה דין דרבנן. והנה בשו"ת הרמב"ם פאר הדור ק"ה [שמסתבר שלא היה לפני האחרונים הנ"ל בפשטות] כותב הרמב"ם וז"ל מפני שהיא ברכה שאינה צריכה ואיסורא דאורייתא ואכן מפה הוכיח הוכיח החיד"א בפשטות במחזיק ברכה רט"ו סק"ב וכן בברכי יוסף מו סק"ו דהוא דין דאורייתא, אמנם פליג עליה הרב זרע אמת בשו"ת ח"א ס"א דהוכיח אדרבא שהרמב"ם ס"ל שזה דרבנן דהרמב"ם בשו"ת הנ"ל סימן כו כתב וז"ל הדברים ידועים שכל ברכה שעל המצווה מדבריהם הוא בין שתהיה המצוה מן התורה וחכמים הם שתיקנו הברכה והם אמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא ע"כ, והוכיח

הרב זרע אמת מזה שהרמב"ם כתב והם אמרו משמע שכל ענין זה הוא מדרבנן, ממילא אם זה חמור כ"כ אז למה מנהג בני ספרד שכל אחד מברך לעצמו ואין בזה חשש לברכה שאינה צריכה ולא ראינו שנוהגים כן ההולכים בשיטת מרן וצ"ע.[ג]

ג. [א.א.כ.ס] סוגיין דעלמא דכה"ג לא חשיב ברכה שא"צ, דהרי אף אדם שיוצא יד"ח בברכה מחבירו חשיב כאילו בירך בעצמו, וא"כ מה בכך שיברך בעצמו ולא יצא יד"ח מחבירו, וכן נראה דעת מרן בש"ע סי' ו' סע"ד שאישר המנהג שכל אחד מן הקהל מברך בבהכנ"ס בעצמו ברכות השחר ועונים אחריו אמן, ולא מכוונים כולם לצאת יד"ח בברכות של אחד מהם. אלא דמצינו חבר לסברת הרב הכותב בתש' מהרשד"ם או"ח סי' א', דס"ל דהמנהג הנ"ל חשיב ברכה שא"צ ויש לכולם לצאת בברכות של אחד מהם, ע"ש. ולעיקר דבריו לענ"ד נראה דבאמת ראוי לאנשים שאוכלים יחד שאחד יוציא את כולם בברכות דברב עם הדרת מלך וכדעת מרן הש"ע (וכן אני נוהג בביתי), ובלבד שיהיו ברכות קצרות כברכות ראשונות, שהרי בברהמ"ז פסק מרן בסי' קפ"ג סע"ז שכל אחד מן המסובים יברך בעצמו ולא יצאו יד"ח מהמברך מאחר ובבברכות ארוכות קשה להשאר מרוכז במשך כל הברכה.

הרב אלחנן כהן טוויל

האם אדם רשאי לעשות כדעת פוסק אחד בכל דבר

א) בגמ׳ יבמות (יד.) נחלקו רב וריש לקיש עם שמואל ור׳ יוחנן שלרב ב״ש לא עשו כדבריהם ולשמואל עשו. והגמ׳ מקשה אימת אילימא קודם בת קול [בעירובין פ״ק יג. יצאה בת קול ואמרה הלכה כב״ה] מ״ט דמ״ד לא עשו, והקשה הרשב״א הא מ״ד לא עשו הוא ריש לקיש שהקשה איך לא חששו ללא תתגודדו, ומטעם זה אמר שב״ש לא עשו כדבריהם וא״כ מהאי טעמא לא עשו. ותי׳ דמ״מ מקשינן מה ראו ב״ש שלא לעשות ונדחו מפני ב״ה. ר״ל אולי ב״ה ידחו מפני ב״ש, ובגמ׳ מתרצינן שלא עשו משום שב״ה רובא. ולכאורה מוכח מכאן שהמיעוט מחויב מעיקר הדין שלא לעשות כדעתו נגד הרוב.

והיה אפשר לדחות דאין זה מחייב את המיעוט מעיקר הדין אלא היה ראוי להם להידחות מהאי טעמא טפי ממה שב״ה ידחו. ולעולם הדחיה היא מצד לא תתגודדו. אולם א״כ לא מובן מאי אמרינן ומ״ד עשו משום דב״ש מחדדי טפי דהא מ״ד עשו ע״כ לא חושש ללא תתגודדו, וא״כ אין צריך טעם למה עשו.

ומוכח מזה שכוונת הגמ׳ דזה שב״ה רובא מחייב למיעוט מעיקר הדין. וכן הוא בהדיא בריטב״א ד״ה ופלוגתא. ובודאי שכן יש לפרש דברי הרשב״א וממילא למאי דמסקינן שאין במח׳ ב״ה וב״ש משום לא תתגודדו, רשאין היו להחמיר לעצמן, אבל לא להקל דלעניין להקל נאסר המיעוט מעיקר הדין לעשות נגד הרוב.

ולפי״ז גם מ״ש התוס׳ (יד:) ד״ה בשלמא ובתוס׳ ישנים שם שטעמא דב״ש לא עשו כדבריהם, זהו משום לא תעשו אגודות אגודות וכן הוא ברש״י (טו:) היינו התם דמיירי בדבר שב״ה מקילים וב״ש מחמירים וס״ל דגם להחמיר יש להם להמנע משום אגודות (ודלא כהריטב״א יד. ד״ה מ״ד ובטו. ד״ה ונהג שסובר שאפי׳ כשיש חשש לא תתגודדו רשאין להחמיר לעצמן, דכיון שעומדים בשמועתם לא סגי בלאו הכי ועיין במאירי דס״ל נמי הכי) אבל להקל זהו מעיקר הדין ולכן זה אסור גם כשאין חשש לא תתגודדו. וכ״כ החזו״א יו״ד סי׳ קנ ס״ק ה׳ ד״ה ומיהו.

וז״ל הרמב״ן (יד: ד״ה ופירוש) ואפי׳ כשתמצי לומר לא עשו נהי דלא היו מקילים כדבריהם ולא מורין כדבריהם בין לקולא בין לחומרא כדי שלא יעשו אגודות אגודות, מ״מ מחמירים הן על עצמן כדבריהם, ונראה שגם להרמב״ן האיסור להקל הוא מעיקר הדין רק משום שהוסיף שלא היו מורים גם לחומרא כתב דהטעם משום לא תתגודדו אבל מה שלא הקלו כדבריהם זהו מצד הדין וכנ״ל (אמנם ביש״ש יבמות סי׳ י׳ משמע שס״ל לא עשו כדבריהם משום לא תתגודדו שגם להקל לא עשו כדבריהם רק משום לא תתגודדו וכתב שמצא כן בגיליון תוס׳ וכן הוא לפנינו בתוס׳ ר״פ (יד:) ד״ה בשלמא עי״ש ומ״מ העיקר הוא כמו שנתבאר).

ב) ומעתה צריך להבין מה שאמרו בסוגיין במקומו של ר׳ אליעזר כורתין עצים

לעשות פחמין ובמקומו של ר"י הגלילי אוכלין בשר עוף בחלב ואין בזה משום לא תתגודדו דמקומות מקומות יש. ותקשי דאכתי ליתסר מעיקר הדין דהא לקולא קעבדי. ואף שקי"ל כמ"ד עשו ב"ש כדבריהם זהו רק מטעם שהיו חריפי טפי אבל בלא"ה כו"ע מודו שאין למיעוט לעשות כדעתו. וראיתי בקובץ הערות סי' טז' אות ג' שהקשה כן, ובהשמטות בסוף הספר שם תירץ בפשיטות דהתם אינה מח' של מיעוט ורבים כההיא דב"ש וב"ה אלא פלוגתא דר' אליעזר ור' עקיבא וכן ר"י הגלילי ור' עקיבא.

ולכאורה דבריו תמוהים דבהדיא אמרינן בשבת (קל:) דבדורו של ר' יהודה הנשיא עשו כדברי ר' אליעזר והיה הדבר קשה לחכמים חדא דר"א שמותי הוא ועוד דיחיד ורבים הלכה כרבים ומבואר שרבים חלקו עליו. וכן מפורש בתשובת הר"ן סי' מח שכתב בהדיא שחייבין בני המקום לעשות כרב גלילותיהם 'ואפילו היכא דרבים חולקין עליו כדאמרינן במקומו של ר' אליעזר וכו', עכ"ל. וע"כ דטעמא דהא דבמקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים ואין חוששין לדברי הרוב מפני שזהו מקומו. וכן הוא בחידושי הר"ן חולין (מג:) וכ"כ החזו"א יו"ד שם בס"ק ה' (בסוגריים).

אלא שצריך להבין מה מועיל שזהו מקומו של המיקל סוף סוף כיון שיחיד ורבים הלכה כרבים איך ניתן לעשות נגד ההלכה והרי נתבאר שמה שב"ש לא עשו כדבריהם מטעם שהם היו מיעוט אינו מצד לא תתגודדו שלזה מובן שיועיל להקל במקומו של היחיד ולא מחזי כאגודות אלא הוא מעיקר הדין שיש לפסוק כהרוב ולמה שיועיל בזה שהוא מקומו של היחיד.

ובדברי הר"ן חולין (שם) הדברים מבוארים וז"ל: ומהאי טעמא אמרינן נמי בפ' ר"א דמילה (קל.) דבמקומו של ר' אליעזר היו כורתין עצים לעשות כלי ברזל לפי שכל אנשי מקומו היו כתלמידיו והיו רשאין לעשות מעשה כדבריו, ע"כ. מבואר שלרב עצמו אפילו שהוא יחיד מותר לעשות כדעתו וממילא תלמידיו כמותו ומה שמקומו מהני משום שהדרים אצלו הם כתלמידיו.

ג) ולפי"ז לכאורה קשה במח' ב"ש וב"ה למאן דאמר לא עשו משום שהם היו המיעוט מה הטעם שאסור להם עצמם לעשות כדעתם נהי שאינם במקומם דהא אמרינן בגמ' שב"ש וב"ה הוי כשתי בתי דינים באותה עיר מ"מ הרי למדנו מדברי הר"ן שאין צריך מקומו אלא כדי להחשב תלמידו, אבל לרב עצמו לעולם מותר לעשות כדעתו (אם לא משום חשש של לא תתגודדו אך כבר נתבאר שבגמ' מוכח שב"ש לא עשו כדעתם מעיקר הדין ולא מצד לא תתגודדו וזה צריך ביאור למה).

ונראה לומר שכאשר הוכרעה ההלכה כהרוב גם לרב עצמו אסור לעשות כדעתו ושאני ההיא דר' אליעזר שלא הוכרעה ההלכה עדיין וכמפורש בדברי הריטב"א שבת (קל.) בשם הראב"ד ד"ה והיו וז"ל: דכיון דר"א ראוי להוראה היה כל זמן שלא נפסקה ההלכה רשאין לעשות כדברי עצמן כדאיתא בפ"ק דיבמות (יד.), ע"כ. משא"כ במח' ב"ש וב"ה שאף לאותה לישנא שמ"ד לא עשו זהו אפי' קודם שיצאה בת קול ואמרה הלכה כב"ה מ"מ מדובר אחרי שנשאו ונתנו פנים מול פנים ונמנו שב"ה הרבים שאז מקרי הכרעה של רוב ואין לסמוך על המיעוט כמ"ש בספר גט פשוט (בכללים סי' ה' ד"ה אך והביאו המנחת חינוך במצוה עח. ועיין שדי חמד כרך ו' דף קנח.) ועיין רש"י שבת (יז. ד"ה 'והיוצא') ובחת"ס שם (ד"ה 'ואותו') שב"ש

וב"ה היו נושאים ונותנים פנים מול פנים ונמנים מי הרוב.

אמנם בחזו"א הנ"ל משווה מח' ב"ש וב"ה ומח' ר' אליעזר דמילה (שם מוזכר ר' יוסי הגלילי אך כוונתו מן הסתם גם לר"א דמילה) וכותב שבשני מקומות רשאין המיעוט להקל כדעתם אע"פ שזהו נגד הרוב והרוב מחייב מעיקר הדין לעשות כמותו כמ"ש בעצמו שם. ובזה ביאר מה ההיתר במקומו של ר"א לעשות כמותו משום שהיה זה בשני מקומות משא"כ בב"ש וב"ה דנחשב כמקום אחד.

ונמצא שלדעת החזו"א העניין ב'מקומו' של ר' אליעזר משום שבלי מקומו היה אסור גם לר"א בעצמו לעשות כדעתו וכמו שב"ש לא עשו כדעתם משום שהיו עם ב"ה באותו מקום וע"י שר"א היה במקומו הותר לו לעשות כדעתו וממילא גם לבני מקומו הנגררים אחריו. והיינו משום שסובר שיחיד ורבים הוי בגדר הוכרעה ההלכה דאם לא כן אפי' במקומם של חכמים היה מותר לר"א לעשות כדעתו כמבואר בדבריו בס"ק א'. ויוצא קולא לדעתו שאפי' שיחיד ורבים הוי כהוכרעה ההלכה מותר ליחיד לעשות כדעתו אם אינו באותו מקום של הרבים אלא שכבר הערנו שמסברא אינו מובן כ"כ למה ש'מקומו' יגרום היתר לעשות כדעתו נגד ההלכה.

ובאמת מה שנקט שיחיד ורבים הלכה כרבים הוי כהוכרעה ההלכה זה כשיטתו בס"ק ג' שיחיד ורבים הלכה כרבים בסתמא הוי כאיתמר הלכתא ואי אפשר להקל כהיחיד אפי' בשעת הדחק (עיין נדה ט:). אולם פשט דברי הרשב"א בתשובה חלק א' סי' רנג דגם ביחיד נגד רבים סומכים על היחיד בשעת הדחק כל דלא איתמר הלכתא כמאן והחזו"א שם ס"ק ד' פירש דברי הרשב"א בדרך חדשה אולם בתשובת הרשב"ש סי' תקיג מוכח שהבין בדעת הרשב"א כמו שנתבאר וכן נראה באור זרוע ח"ב סי' ש"ו וממילא היה מותר לר"א להקל כדעתו אף שהיה יחיד נגד רבים כיון שלא היה עדיין בגדר הוכרעה ההלכה כמ"ש הריטב"א הנ"ל ולעולם בהוכרעה ההלכה כההיא דב"ש אפי' במקומו אינו רשאי להקל וכמשנ"ת.

שוב מצאתי שמהרשד"ם (חיו"ד סי' קנ"ג) כתב על דרך החזו"א, ובשו"ת חקרי לב (או"ח סי' צ"ה) חלק על דבריו כמו שהקשתי וביאר על דרך שכתבתי בס"ד, ע"ש באורך.

ועכ"פ אין נפק"מ בין דברי החזו"א למה שנתבאר אלא לעניין להקל כדעתו במקומו של הפוסק שלהחזו"א מותר אפי' שהוא בגדר יחיד שיצאו למניין והיו רוב נגדו אבל כיום שאין לנו בד"כ גדר מקומו של פוסק מסוים לכולי עלמא אין להקל כדעת היחיד אפילו לא נשאו ונתנו והיו רוב נגדו.

ד) נמצינו למדים שבמח' הפוסקים המצויה בין פוסקי זמנינו שאין לנו מקומות מסוימים שיחשבו כמקומו של פוסק פלוני דווקא אין לומר שביכלתו של אדם לבחור לו פוסק אחד ולעשות כמותו בכל דבר. שהרי ישנם דברים שיתכן שרוב פוסקי הזמן חלקו עליו בזה ונתבאר שאין היתר לעשות כדעת המיעוט אלא במקומו של אותו פוסק או שהוא תלמידו של אותו פוסק וכמ"ש הר"ן שעניין 'מקומו' הוא שנחשבים כתלמידיו וכ"ש תלמיד עצמו.

ואפי' אם נאמר שהמח' בין פוסקי זמנינו אינה בגדר נשאו ונתנו פנים מול פנים ונסבור כדעת הגט פשוט דבכה"ג לא הוי כהכרעה של רוב מ"מ כתב הגט פשוט שם

שאין להקל כהמיעוט אלא בשעת הדחק וכמו שמוכח בפוסקים שתמיד פוסקים עפ״י רוב אף שלא נשאו ונתנו אם לא בשעת הדחק. ועוד דעכ״פ הוי כמחצה על מחצה ובדאו׳ אין להקל בספק. וכמו שאמרו בעבודה זרה (ז.) היו שנים אחד אוסר ואחד מתיר בשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המיקל.

ואמנם מצינו בר״ן חולין (מג:) ומקורו ברמב״ן (שם מד.) שכתב דמה שאמרו הרוצה לעשות כב״ש עושה כב״ה עושה (קודם שהוכרע כב״ה) מתוך שמח׳ של ב״ש וב״ה מח׳ גדולה הייתה וכל חכמי ישראל היו נכנסים תחתיה הרשות לכל אחד להכניס עצמו בכת ב״ש או ב״ה ורצה לומר שכל אחד יכול להכניס עצמו כתלמיד לב״ש או לב״ה ותלמיד עושה כדעת רבו בלי לחשוש לחולקים אפי׳ בדאורייתא נראה שלפוסקי זמנינו אין גדר ׳כל חכמי ישראל נכנסים תחתיה׳, שפירושו שהכל מתבטלים אצל ב״ש וב״ה ולכן נחשבים כתלמידיהם, משא״כ בפוסקי זמנינו שכל אדם לאחר התמדתו והפלגתו בתורה חולק על שקדמו לו.

והגם שהאדם שבחר לו לעשות הכל כרב פלוני, מעיין בספריו ועושה על פי פסקיו ולכאורה נימא דנחשב תלמידו בספרים ובקבלת פסקים, ולתלמיד מותר לעשות כרבו בכל דבר, אולם נראה שזה אינו דבאמת אינו תלמידו עי״ז שהרי לומד ומקבל מכל הפוסקים ומעיין בדברי כול, ורק מחליט שיעשה ע״פ פסקי רב פלוני ומנין לומר שנעשה תלמידו מפני החלטה כזו, ולא מצינו אלא שהתלמיד עושה כרבו, ולא שמי שאינו תלמיד יעשה כרב פלוני וממילא יחשב תלמידו.

ה) ואמנם מצאתי בת׳ הרשב״א (ח״א סי׳ רנ״ג) שכתב ׳כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים כמקום שנהגו לעשות כל מעשיהם ע״פ הלכות הרי״ף ז״ל וכמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם ע״פ חיבור הרמב״ם ז״ל והרי עשו אלו הגדולים כרבם׳ ומשמע שאפשר לקבל על עצמם פוסק מסויים לכל דבר, י״ל שזהו דווקא כשמקום שלם קיבלו על עצמם כך דעי״ז נחשב כמקומו של הפוסק ההוא וכמש״כ בת׳ הרשב״א (ח״א סי׳ אלף קצ) ומקומו הוי כתלמידיו כמש״כ הר״ן ומשום שעליהם לנהוג כבוד בדעתו ואם לא ינהגו כמוהו הוי כזלזול בכבודו (עי׳ בת׳ הר״ן סי׳ מ״ח) אבל כשמדובר על אנשים מסויימים לא הותר אלא לתלמידיו ממש וכאן אינם תלמידיו.

ועוד דעי׳ בפר״ח (סי׳ תצ״ו אות י״א) שמהריב״ל (ח״א סי׳ ע״ה) כ׳ ע״ז שזהו דווקא בימיהם שבכל עיר ועיר היה להם רב אחד שהיה מלמדם אבל אנו בזמנים אלו כל הפוסקים והרבנים אשר מימיהם אנו שותים הם רבותינו ואנו מחיובים בשל תורה לילך אחר המחמיר. ונראה שכוונתו דבזמן הרשב״א היו מקומות שלא למדו וקבלו מכל הפוסקים משא״כ בזמנינו והפר״ח כ׳ שכוונתו לחלוק על הרשב״א בלשון נקייה ואעפ״כ גם הוא הסכים לדברי מהריב״ל שדבריו נכוחים בטעמם וכ׳ דהכי נקטינן.

ושו״ר במגיה למהריב״ל שהביא שגם בספר משא מלך (דף נח׳ חקירה י״ג) כ׳ שדברי מהריב״ל נכוחים וטובים (אף שהבין שחולק על הרשב״א), ושבחקרי לב (או״ח סי׳ צ״ו) כ׳ שמהריב״ל אינו חולק על הרשב״א אלא מפרש דבריו דווקא במקומות שהיו ממש אתריה דהרי״ף או הרמב״ם משא״כ בזמנו של מהריב״ל שכבר אין

מקומות כאלו ורק באים לתקן תקנה לעשות הכל ע"פ הרי"ף או הרמב"ם שאין לנו לעשות דבר כזה אלא לילך אחרי רוב הפוסקים. נמצא שלדינא כל האח' הנ"ל מסכימים למשנ"ת בס"ד.

וע"ש עוד בחקרי לב שגם מה שמצאנו בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' רנ"ו) שכתב "ובמקומנו זה מיום שנתיישבנו בו הסכמנו לדון ע"פ ספרי הרמב"ם ז"ל מלבד קצת דברים", וכ"ה בתשב"ץ (ח"ד טור א' סי' ו') "שכל אלו הארצות הם מתנהגים ע"פ סברת הרמב"ם ז"ל וכ"ש בהצטרף עמו רבני הארצות אלה שני בני היצהר הריב"ש והרשב"ץ זצ"ל", זהו משום שבני מקומות אלו הגיעו ממקומות שהיו אתריה דהרמב"ם או שנהגו ע"פ הרמב"ם [ולכאורה נהגו כך מפני שכן הורו להם רבני המקום דנחשב שעושים כן ע"פ המרא דאתרא כמ"ש החק"ל שם].

ו) ועיין גם בשו"ת זכרון יהודה לר"י בן הרא"ש (סי' נ"ד) שכתב לאנשי עירו שרצו לעשות הכל ע"פ הרמב"ם מלבד היכן שהרא"ש חולק עליו, וכ' שאין לעשות כן כי בכל פוסק שחיבר חיבור יש מיעוט פסקים שרבים חלקו עליו ובאותם דברים אין לעשות כמותו, ע"ש. ובאמת זו עיקר טענתו של הד"מ על הב"י בהקדמתו שהלך אחרי הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש ולא התחשב בשאר הראשונים שחולקים עליהם אפי' שהן רוב נגדם. ונראה שאף הב"י מודה לרמ"א בעיקר הדין שאין לתפוס פוסק אחד בלבד שהרי גם הוא לא תפס רק רמב"ם או רא"ש, אלא תפס שלשה עמודי הוראה, ומה שלא חשש לדעת רבים שחולקים עליהם נראה שזהו מטעם שסובר שהרי"ף הרמב"ם והרא"ש מקרי פוסקים מובהקים טפי משאר פוסקים שכן כתב בהקדמתו 'ולכן נסכמתי בדעתי כי להיות שלש עמודי ההוראה אשר הבית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש... אמרתי נפסוק הלכה כמותם' והד"מ טען כנגדו שלעולם הלכה כבתראי.

היוצא מדברינו שבמח' בין פוסקי זמנינו אין לתפוס לעצמו פוסק אחד בכל דבר אם אינו רבו ממש או 'מקומו' של אותו פוסק. אלא צריך לברר דעת שאר פוסקי זמנינו [המפורסמים טובא] ולעשות ע"פ דעת הרוב. ובמקום שהדיעות כמחצה על מחצה יש להחמיר בדאורייתא.

הרב אביחיל לוי

בתקנת רבנן להדליק נר חנוכה בב' פתחים ובשאלת הב"י בזה

איתא בגמ' שבת כג. אמר רב הונא חצר שיש לה ב' פתחים צריכה שתי נרות אמר רבא לא אמרן אלא משתי רוחות אבל מרוח אחת לא צריך מאי טעמא אילימא משום חשדא, חשדא דמאן אילימא חשדא דעלמא אפילו ברוח אחת נמי ליבעי אי חשדא דבני מתא אפילו משני רוחות נמי לא ליבעי, לעולם משום חשדא דבני מתא וזימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק ומנא תימרא דחיישינן לחשד דתניא אמר ר' שמעון בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו מפני גזל עניים ומפני ביטול עניים ומפני החשד ומשום בל תכלה ומפני החשד שלא יהיו עוברין שבין אומרים תבוא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו ע"כ.

והובא להלכה בטור ושו"ע תרע"א ס"ח וז"ל השו"ע חצר שיש לו שני פתחים משני רוחות צריך להדליק בשתיהן מפני החשד ואם שני הפתחים ברוח אחד די לו באחד מהם.

והקשה שם בבית יוסף ואם תאמר מאי שנא מהא דאמרינן במס' ברכות בפרק קמא ח: ובפרק בתרא סא. דאסור לעבור אחורי בית הכנסת בשעה דהציבור מתפללין ולא אמרן אלא דלית ליה פתחא אחריתא לית לן בה דאמרי בפיתחא אחריתא ע"ש. והכא נמי נימא דאע"ג דחזו דלא אדליק בחד פיתחא לא אתי למחשדיה דאמרי באידך פיתחא אדליק.

וביאור השאלה הוא דמה שונה הכא מצות נר חנוכה שהרואים שלא הדליק בפתח זה יבואו לחשוד בבעל הבית ולומר כשם דלא הדליק בפתח זה ודאי דלא הדליק גם בפתח האחר, ומשא"כ לענין העובר ליד פתח בית הכנסת שיבואו לחשוד בו שמא אינו מתפלל כשיש לבית הכנסת פתח אחר זה סיבה שלא יבואו לחשוד בו אלא יאמרו דבפתח זה אינו נכנס אולם הוא נכנס בפתח האחר וליכא חשדא ולא אמרינן כדהכא שיאמרו כשם דלא נכנס בפתח זה כך לא נכנס הוא בפתח האחר.

ובבית יוסף תירץ שני תירוצים האחד דשאני תפילה מנר חנוכה, דבתפילה דהנמנע מלהתפלל פורק מעליו עול מלכות שמים בזה כל זמן שיש פתח אחר ואפשר לדונו לזכות לא חושדים באדם ויאמרו שמא נכנס להתפלל בפתח האחר ומשא"כ במצות הדלקת נר חנוכה שהנמנע מלהדליק לא נקרא שפורק עול מלכות שמים מעליו בזה יבואו לחשוד באדם ולומר כשם שבפתח זה לא הדליק כך בפתח האחר לא הדליק.

ועוד תירץ בבית יוסף שהדלקת נר חנוכה כיון שיש בה הפסד ממון אע"פ שיש לו פתח אחר יבואו לחשוד בו ולומר כשם שלא הדליק בפתח זה כך לא הדליק בפתח האחר ומשא"כ בתפילה שאין בה הפסד ממון כשיש פתח אחר לבית הכנסת לא יבואו לחשוד בו ויאמרו שמא נכנס בפתח האחר.

ועל תירוץ זה הקשה במגן אברהם וכי בבית הכנסת ליכא חסרון כיס, דהרי

בזמן שמתפלל בטל מהשווקים וכדאיתא בב"מ פב.

ונראה ליישב תירוץ הבית יוסף שאינו דומה חסרון כיס של מניעת רווח שיש בתפילה לחסרון כיס שיש בנר חנוכה של הפסד ממון, שבזה יבואו לחשוד בו.

ולתירוץ זה אתי שפיר הא דמייתי בגמ' דמנלן דחוששים לחשד מפאה ששם הוי נמי חשד האנשים על הפסד ממון ולא על מניעת ריוח.

ולתירוץ הראשון של הבית יוסף הראיה מפאה דשם נמי לא הוי מצוה שהמבטלה פורק ממנו עול מלכות שמים בתפילה ולכן חיישינן טפי לחשד.

ובב"ח תירץ עוד שני תירוצים שתפילה שלא עבר זמנה בזה לא יחשדוהו כשיש פתח אחר ויאמרו שמא נכנס בפתח האחר ומשא"כ בנר חנוכה שזמנה מסוף השקיעה עד חצי שעה שעבר זמנה תיכף ומיד בזה יש לחושדו ביותר. והא דמייתי בגמ' ראיה מפאה שעבר זמנה מיד בגמר קצירו שהוא מכלה הכל.

אולם תירוץ זה של הב"ח הוא רק לשיטת הרמב"ם ודעמיה דעיקר המצוה היא רק בחצי שעה זו משא"כ לשיטות דאפשר להדליק ג"כ אח"כ וכמו דהובא בב"ח בסימן תרע"ב יעו"ש.

וכתב עוד הב"ח לתרץ שבאחורי בית הכנסת ודאי אפשר שיכנס בפתח השני ולא יהיה נודע לשום אדם שנכנס לכן ליכא חשדא אבל בנר חנוכה אי איתא דבאידך פיתחא הדליק מפורסם ונודע לעוברים ושבים ומדלא נשמע ולא נראה דהדליק איכא חשדא.

וצ"ב בתירוץ זה דהרי מיירי שמדליק בפתח השני ורק יחשדו בו שלא מדליק, וא"כ אדרבא אם נאמר סברא זו דנשמע לעוברים ושבים. א"כ לא היו חוששים כלל לחשד דהרי מתברר הדבר דמדליק בפתח האחר.

ובט"ז תירץ ע"פ הא דאיתא בע"ז מג: שבדבר שנעשה לרבים לא חיישינן לחשד והכא בבית הכנסת דיש שני פתחים דנעשו לרבים ומפורסם הדבר בזה ליכא חשדא וכן שיש מקום לדונו לזכות שנכנס בפתח האחר משום דלא לעבור כנגד המתפללים. ומשא"כ בבית של יחיד דלא מפורסם הדבר שיש לו שני פתחים, וליכא טעם שידליק בפתח האחר יותר מפתח זה איכא חשדא יעו"ש בדבריו.

ובמגן אברהם כתב עוד ליישב שבמה שאסור לעבור ליד בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללין אין הטעם שיחשדוהו שמא אינו נכנס לבית הכנסת שהרי פעמים שאדם טרוד בעסקיו ואינו צריך ללכת לבית הכנסת, ועוד כשמהלך בשוק בשעת תפילה אנו רואים שאינו נכנס לבית הכנסת ואפ"ה שרי, אלא שטעם האיסור כמש"כ רש"י דכשהולך סמוך לבית הכנסת נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת דאע"פ שאינו נכנס לה הולך סמוך לה וכשיש לבית הכנסת פתח האחר בזה ליכא ביזוי, וא"כ לא קשה מנר חנוכה דטעם התקנה משום חשד ומשא"כ באיסור לעבור ליד ביהכ"נ שאין טעם האיסור משום חשד.

ויעו' בפירש"י בברכות ח: דכתב אסור לעבור שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח, ולהבנת המגן אברהם בשיטת רש"י מפני שנראה לאו היינו שיבואו לחשוד בו אלא כיון שנראה כמבריח עצמו יש בזה ביזוי בית הכנסת.

ובפרש"י סא. כתב דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת ואי דרי מידי אין כאן גנאי דמוכחא מילתא דהאי דלא נכנס מפני המשוי ואי איכא פיתחא אחרינא אין כאן ביזוי דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול. וא"כ חזינן בדברי רש"י דכתב נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת וכן הזכיר גנאי וביזוי, ולהבנת המגן אברהם בשיטת רש"י א"כ לאו היינו שמא יחשדוהו אלא הוי איסור בפני עצמו.

אולם צ"ב שהרי הזכיר רש"י כאן דמאן דחזי סבר בפיתחא אחרינא ליעול וא"כ חזינן בשיטת רש"י דאיכא נמי טעם של חשד. וצ"ל לדברי המגן אברהם שכיון שהרואה יש לו לדונו לכף זכות שנכנס בפתח אחר, לכן בכה"ג אינו נקרא ביזוי ביהכ"נ.

וברמב"ם בהל' תפילה ו, א כתב אסור לאדם לעבור אחורי בית הכנסת בשעה דהציבור מתפללין, אלא א"כ היה נושא משוי או שהיה לבית הכנסת שני פתחים משני רוחות שהרואה אומר שמא ילך ויכנס מפתח האחר.

ומשמע מהרמב"ם דעיקר הטעם הוא משום חשד של הרואה וכן חזינן במאירי בברכות ח. בהדיא דכתב לעולם יזהר אדם שלא לעבור אחורי בית הכנסת בשעה דהציבור מתפללין שלא יחשדוהו הרואים כפורק מעליו קבלת עול מלכות שמים יעו"ש.

ובחתם סופר הביא עוד ליישב שאלת הבית יוסף בשם ספר אחד מהגאון אבד"ק טרנפול דשאני בית הכנסת שיש שכר פסיעות ולכן יאמרו הרואים שלכן נכנס בפתח השני כדי ליטול שכר פסיעות משא"כ בנר חנוכה דליכא סברא זו חיישינן לחשד.

ובחכמת שלמה על השו"ע כתב עוד ליישב לשיטת הרמב"ם דתפילה היא מן התורה ובזה מבואר דתפילה ששורשה הוא מדאורייתא בזה כשיש פתח אחר לא יבואו לחושדו ומשא"כ בנר חנוכה דהוא מדרבנן בזה חיישינן יותר לחשד. וכתב עוד שאפשר דמכח שאלה זו למד הרמב"ם דתפילה היא מן התורה יעו"ש.

ונראה עוד ליישב שאלת הבית יוסף דבנר חנוכה מצינו חידוש גדול שעיקר המצווה היא פרסומי ניסא בשביל אחרים שיראו את הנר חנוכה. ומטעם זה איכא נמי להאי דינא דאיתא בשבת כב. דנר חנוכה דהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה ופירש"י דלא שלטא ביה עינא למעלה מכ' וליכא פרסומי ניסא.

ובזה יש לבאר שלכן בנר חנוכה חיישינן ביותר לחשד הרואים שהצריכו לחייב את האדם להדליק בשני פתחים שלא יהיה כלל פתחון פה לחשד שהרי כל מצות היום היא בשביל אחרים הרואים ומשא"כ בתפילה שמצותה להתייחד עם בוראו ואין עיקר מצוותה בשביל הרואים. ובזה די במה דיכולים לדון אותו לזכות כשיש פתח אחר שרי לעבור כנגד ביהכ"נ.

ונראה עוד לבאר שיש לחלק בין מצות נר חנוכה לתפילה שבנר חנוכה איתא בשבת כא: דמצות נר חנוכה איש וביתו ומצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. וא"כ עיקר המצות נר חנוכה היא בפתח הבית שהוא מקום החיוב וכן שהוא מקור החיוב. וא"כ כשהאנשים אינם רואים שם נר חנוכה מיד יש מקום לחשד שהפתח הוא החיוב ומשא"כ במצות התפילה אין פתח בית הכנסת המחייב להתפלל. אלא עיקר חיוב תפילה הוא על הגברא ושצריך להתפלל

בביהכ״נ. וממילא צריך להיכנס בפתח ולכן כל זמן שיש לדון את האדם לזכות שהוא הבר חיובא בתפילה כגון שיש פתח אחר לביהכ״נ שפיר ליכא בזה חשד.

ונראה עוד לבאר דשאני בית הכנסת דהוא מקום השראת השכינה ואדם עסוק בו בתפילה ועומד לפני ה׳ בזה לא חיישינן כשעוסק במצות התפילה שיבוא לחשוד באדם לחינם ויבטל בזה מצוה דאורייתא דכתיב בצדק תשפוט עמיתך וכדאיתא בשבועות ל. יעו״ש. ולכן כשיש מקום לדון לזכות כגון שיש פתח אחר תו ליכא חשד ומשא״כ בנר חנוכה דעיקר החשד הוא משום עוברים ושבים בזה צריך להשתדל יותר לצאת ידי חשדם.

ונראה עוד לבאר שמצות התפילה היא מצווה תדירית שמתפלל האדם שלוש פעמים ביום וא״כ כשחושד באדם שאינו מתפלל ופורק עול מלכות שמים מעליו יוכל לברר זאת לעולם כשמתפלל. ולכן כשיש צד זכות לא גזרו ומשא״כ במצות נר חנוכה שהיא פעם אחת ביום ורק שמונה ימים בשנה בזה חששו יותר.

ונראה עוד לבאר שכיון דמצות נר חנוכה נתקנה בזמן היוונים דהיו אנשים רבים שהתיוונו ופרקו מעליהם עול מצוות לכן שתיקנו מצות נר חנוכה תיקנו דיותר יתחזק האדם לצאת ידי הבריות להראות צדקותו דלא שייך כלל ליוונים ודומיהם.

ונראה עוד לבאר שכשם שמצינו בנר חנוכה שתיקנו מהדרין וכן מהדרין מן המהדרין מה דלא מצינו בשאר מצוות דרבנן בזה תיקנו ג״כ הידור שלא יהיה כלל חשד.

הרב יאיר מינקוס

בדין שליחות בהדלקת נר חנוכה

יש לעיין גבי מי שאינו יכול להדליק נרות חנוכה, אי יכול למנות שליח להדליק בעבורו, או לא?

הטור והשו"ע (סי' תרע"ה סעיף ג') כ' "אשה מדלקת שאף היא היתה בנס וחייבת בה". וכ' הב"ח (שם סק"ב) שאף יכולה להוציא את האיש. והביא מהסמ"ג (מצוה עשה דרבנן ד') דכן המנהג שהאיש סומך על אשתו שמדלקת עליו בביתו, אע"פ שהיא עצמה מדלקת, ולא ע"י שכניו, מאחר שגם היא חייבת כמו האיש, לכן יכולה להוציא את האיש, וסיים דכן כ' באגודה.

וכ"כ בט"ז (שם סק"ד) שאשה מדלקת להוציא אחרים, וכן הביא מהאגודה.

וכ"כ בפרי מגדים (משבצות זהב שם) ובבאר היטב (שם סק"ג), ובמ"ב (שם סק"ט) דאשה מדלקת בעד כל בני ביתה, ואפילו איש יכול לעשותה שליח להוציאו.

מבואר דכיון שאשה ג"כ חייבת בנר חנוכה, לכן יכולה להוציא אחרים, ואף יכולה להיות שליח להוציא איש, וא"כ מצינו שליחות בנ"ח.

אי צריך שהבעה"ב יהא נוכח בשעת ההדלקה

ובפשטות היה נראה דדין זה דשליחות בנ"ח, הוא כמו שאר דיני שליחות, דשלוחו של אדם כמותו, ולא צריך שהמשלח יהיה נוכח בשעת קיום המצוה.

אולם בפרי מגדים (שם) כתב דאשה יוצאת ידי הדלקה ע"י אחר, אי עומדת שם. וכ"כ בבאר היטב (שם). והוסיף בפרמ"ג (אשל אברהם שם) דגם כשהאשה מוציאה אנשים, היינו אם עומדים בשעה שמדליקה ושומעים הברכה, [ובדיעבד אף אם לא ענו אמן יצאו]. והביאו במ"ב (שם סק"ט), וכ"כ (סי' תרע"ז סק"ב) גבי אכסנאי, שיוצא בהדלקה דבעה"ב, וצריך לשמוע הברכות ממנו. מבואר דצריך שהמשלח יהא נוכח בשעת ההדלקה, וישמע הברכות מהשליח.

וצ"ב מ"ש נ"ח דצריך את נוכחות המשלח, משאר מצות שאין צריך בהם את נוכחות המשלח, כיון שהשליח עושה מצוה במקום המשלח, ולכן אף מברך על המצוה, וכמו שכ' במג"א (סי' תל"ב סק"ו) גבי בדיקת חמץ וגבי מילה, שאף שאין המצוה מוטלת על השליח, בכאו"פ כיון דקעביד מצוה, שפיר מברך.

וכך כ' ברמב"ם (פי"א מהלכ' ברכות הי"א) וז"ל "כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה, אם עשה אותה לעצמו מברך **לעשות**, עשה לאחרים מברך **על העשייה**" עכ"ל.

דמבואר דשליח שפיר מברך על המצוות שעושה לאחרים, ואף יש לו נוסח מיוחד כשמברך לאחרים, דמברך "על מצות" ולא כמו שמברך לעצמו "לעשות", דמשמע דהשליח עושה את כל המצוה אף בלא נוכחות המשלח, וא"כ מ"ש נ"ח דצריך המשלח להיות נוכח?

והנה בב"ח (סי' תרע"ו סק"ד) כ' ליישב דמצות נ"ח הוא דבר המוטל על גוף האדם, ולכן אין השליח מברך בלא נוכחות המשלח, משא"כ שאר מצות כגון חלה ותרומה, אינם מצוה שבגופו, ולכן שליח מברך אף בלא נוכחות המשלח.

והביאו היד אפרים (שילהי סי' תלב) והוסיף לבאר "דנ"ח מה שחבירו מדליק לו אין זה מתורת שליחות, רק שעיקר המצוה מוטלת על האדם שידליק בביתו נ"ח, ואין חילוק בין ע"י עצמו או ע"י אחר, וה"ז כאומר לחבירו הנח לי תפילין על ידי, וא"כ כשאין הבעה"ב בשעת ההדלקה, אין להשליח לברך, כיון שאין מצוה זו מוטלת עליו, משא"כ כשהמצוה מוטלת על גוף הדבר, כגון הפרשת תרומות ומעשרות, נעשה ע"י שליח, וה"ל כבעה"ב עצמו, ושפיר מברך".

וכעי"ז כ' במנחת שלמה (ח"ב סי' נ"ו אות א - ב') דהחילוק בין נ"ח לשאר מצות, הוא דבשאר המצות כגון קביעת מזוזה ועשיית מעקה, השליח עושה את מעשה המצוה, ומדין ערבות חשיב כמחויב במצוה עצמה, משא"כ נ"ח הואיל והחיוב הוא דווקא על מי שהבית שלו, ודומה קצת למי שמניח תפילין על ידו של חבירו, שאין המניח עושה מצוה ע"י מעשהו, ומשו"ה אינו יכול לברך כלל מדין שליחות, ולכן רק עם הבעה"ב עומד שם, שפיר מברך ומוציאו מדין שומע כעונה. וה"ה בהדלקת נ"ח דצריך להדליקו בבית המשלח דוקא, ולכן אף כשעשהו שליח ומדליק בביתו של בעה"ב, אינו מברך אלא כשהבעה"ב שומע הברכה, ומוציאו, וכך הובא ג"כ בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פט"ז בדבר הלכה סק"ט).

וא"כ מתבאר דאין דין שליחות בנ"ח, וכל מה שאחר יכול להדליק ולברך, הוא רק כשהבעה"ב עומד שם, והוא מדין שומע כעונה.

ביאור שיטת הב"ח

ואכתי צ"ב בשיטת הב"ח גופא אמאי חשיב כתפילין, דהן מצות המוטלות על גוף האדם, ולכן לא מהני בהם שליחות, ולא דמי למזוזה ומעקה, דהן מוטלות על הבית גרידא ומהני בהם שליחות, דנימא דנ"ח ג"כ הוא דין בבית, שיהא נ"ח דולק בו, ויהני לקיימו ע"י שליח מדין ערבות, כמו במזוזה ומעקה?

ונראה לענ"ד לבאר דאין דין בחנוכה שידלק נרות בבית כמזוזה ומעקה אלא דיש מצוה על בעל הבית [או אחד מבני ביתו], שידליקו נר חנוכה בביתם, וכך מקיים פרסום הנס, ולכן דמי טפי לתפילין, דשניהם מוטלים על האדם עצמו להיות חלק פעיל במצוה, ולא הוי כמזוזה ומעקה, דהוא דין בבית גרידא שלא יהא מחוסר מזוזה ומעקה.

וכך אפשר לדייק מדברי הגמ' (שבת דף כא ע"ב) "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד" וכו', דהיינו האיש של הבית, דהוא הבעה"ב צריך להדליק נ"ח, והמהדרין מדליקין לכל אחד ואחד מבני הבית, וא"כ הוא דין דוקא על בעל הבית לקיים המצוה, והמהדרין אף שאר בני הבית מקיימים המצוה, ולכן לא מהני בזה שליח, דהרי בשביל השליח אי"ז מצוה כלל שיהא נרות דולקות בבית חבירו, וכמו שלא מוטל עליו שיהא לחבירו תפילין, ולכן אין בזה ערבות, ולא מהני שליחות, ורק בגוונא דהבעה"ב עומד שם בשעת ההדלקה ושומע הברכות, אפשר ע"י אחר, והוא מדין שומע כעונה.

וא"כ א"ש דברי הב"ח דנ"ח הוא מצוה המוטל על גוף האדם, ולכן אין השליח מברך בלא נוכחות הבעה"ב.

ויוצא דאם בירך השליח בלא שהבעה"ב נוכח שם, הוא ברכה לבטלה, כיון שלא קיים מצוה בהדלקה זו.

דרך נוספת בביאור הב"ח

בשבט הלוי (או"ח ח"ח סי' קנ"ט) כ' לבאר את שיטת הב"ח, באופן אחר לגמרי, "דעצם ההדלקה הו"ל מצוה ככל המצות דיוצא בשליחות, ואין כאן גדר חובת הגוף בעצם המצוה, ולכן היכא שהדליקו בביתו מממונו, קיים המצוה בזה, ואף אי שליח הדליק מהני".

ומה שכ' חובת הגוף, אין כוונתו שידליק דוקא בעצמו, אלא חובת הגוף הוא על ההודאה על הנס, בברכת שעשה ניסים שמתקיים ע"י ראיתו, ובעינן ראיה ממש, ומחמת זה כ' הב"ח שצריך שיהיה נוכח בשעת ההדלקה והברכות, דבזה לא נפטר ע"י שליח, וכך כ' בספר חובת הדר (הלכ' חנוכה פ"א הערה מ"ד).

מבואר מדבריהם דמצות נ"ח מתחלקת לשני חלקים. א. עצם ההדלקה, שיהא נרות חנוכה דולקים בביתו. ב. פרסומי ניסא שמודה לה' יתברך על הנס, וזהו ע"י ראית הנרות. וא"כ על עצם ההדלקה, דהוא מעשה קוף בעלמא, מהני בזה שליח, משא"כ על פרסום הנס וההודאה, שתלוי בראיה, לא מהני בזה שליח, וצריך בעה"ב לקיימו בעצמו, או ע"י שליח כשנוכח שם, ומוציאו ידי חובתו.

והשתא יוצא דפליגי אדברי היד אפרים [והמנחת שלמה], דס"ל דשליח שהדליק נ"ח בלא בעה"ב לא קיים כלום, ואין לו לברך כלל, משא"כ לדברי השבט הלוי והחובת הדר, מאחר ושליח מקיים בהדלקתו חלק מהמצוה אף בלא נוכחות הבעה"ב, והוא עצם ההדלקה שיש נרות דולקים בבית, שפיר יש לו לברך ע"ז, ברכת אקב"ו להדליק נר של חנוכה [ושמא צריך לברך על הדלקת נר של חנוכה, ככל מצוה ששליח מברך על], ורק "ברכת שעשה ניסים", אין לו לברך בלא נוכחות המשלח. וכך כ' להדיא בספר חובת הדר (שם).

אי שליח מברך ברכת "שהחיינו"

והשתא נותר לדון גבי ברכת "שהחיינו" ביום הראשון, אי יש לו לשליח לברך, בלא נוכחות הבעה"ב לשיטת השבט הלוי והחובת הדר, דבשלמא ליד אפרים ודעימיה, מאחר ואין לשליח לברך אף "להדליק נר של חנוכה", ודאי דאין לו לברך "שהחיינו", אולם לשיטת השבט הלוי, דהשליח קיים חלק מהמצוה, ואף מברך "להדליק נר של חנוכה", שמא אף יוכל לברך שהחיינו, [וכ"ז הוא רק להסוברים דגדר בשהחיינו דחנוכה הוא מצד ההדלקה עצמה ולא מצד היום, דאל"כ אין מקום לדון כלל]. אולם ראיתי שכ' באגרות משה (או"ח ח"א סי' ק"צ) דאף אי נימא דהשליח מקים חלק מהמצוה בהדלקתו אף בלא נוכחות הבעה"ב, ואף דמברך "להדליק נר של חנוכה", בכאו"פ אינו מברך ברכת "שעשה ניסים", וכן אינו מברך זמן. [ואין לומר דהאג"מ קאי לשיטת הסוברים דגדר שהחיינו בחנוכה, הוא מצד היום, דהרי כ' שם בהדיא לא כן, אלא דהגדר הוא משום המצוה שבאה מזמן לזמן].

סיכום הדברים

ובסיכום הדברים דברינו יוצא דהיכא שהבעה"ב נוכח, שליח יכול להדליק עבורו, ואף לברך כל הברכות, אמנם

אי אין הבעה"ב נוכח, לכו"ע אינו יכול לברך ברכות "שעשה ניסים" ו"שהחיינו", ונחלקו הפוסקים גבי ברכת "להדליק נר של חנוכה", אי יכול לברך או לא.

אי בן בית יכול להיות שליח

עד השתא נתבאר דאין יוצאין ידי חובת נ"ח ע"י שליח, אלא היכא שעומד שם, ושומע הברכות מפי המדליק.

וקשה מהא דאמרי' בגמ' (שבת דף כג ע"א) "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, אמר רב זירא מריש כי הוינא בי רב, משתתפנא בפרוטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא, אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי". וכך נקט בטור (סי' תרע"ז סעיף א') "אכסנאי חייב להדליק בפני עצמו, ואם מדליקין עליו בביתו אין צריך יותר", וכ"כ בשו"ע (שם) "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעה"ב, להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה".

וכ' ע"ז המ"ב (שם סק"ב) "דמדינא כשאשתו מדלקת נר חנוכה בביתו, הוא יוצא ידי חובתו בהדלקתה, אף שהוא במקום רחוק מביתו, ואין צריך שוב להשתתף אפילו בפריטי".

דמבואר דבעה"ב שלא נמצא בביתו, בכאו"פ יוצא ידי חובת נ"ח, ע"י שאשתו [או שאר בני הבית] בביתו, ואף אינו צריך להשתתף בהדלקה באכסניא.

וכן כ' הט"ז (שם סק"ב) "דמי שיש לו דירה בעיר, והולך פעם אחת חוץ לדירתו, וסועד אצל חבירו, פשיטא שלא יניח ביתו, וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו, אלא צריך לילך לביתו, ולהדליק שם, ואם אחזו תאות האכילה ואינו רוצה לזוז משם עכשיו, יצוה לבני ביתו שידלקו עליו בביתו, דאותו בית שהוא סועד שם אין דינו אלא כאכסנאי שמדליקין עליו בבית". וכ"כ במג"א (שם סק"ז), והביאום בבאר היטב (שם סק"א), ובמ"ב (שם ס"ק י"ב).

וא"כ יוצא דבעה"ב יוצא בהדלקת בני ביתו בביתו, אף שלא נוכח שם בשעת ההדלקה, ולא שומע הברכות מפי המדליק, וקשה למה שעלה בידינו, דאין דין שליחות בנ"ח, אלא בגוונא שהבעה"ב נמצא שם בשעת ההדלקה ושומע הברכות [ומדין שומע כעונה], ואי אינו נוכח, אין השליח מקיים המצוה,

וא"כ קשה דחזינן דבעה"ב יוצא בהדלקת בני ביתו, אף שאינו נוכח בהדלקה?

ונראה לבאר דודאי, דאין לשליח להדליק ולברך נ"ח, בלא נוכחות הבעה"ב, ואי מברך [שעשה ניסים ושהחיינו, ואף להדליק נר של חנוכה לשיטת היד אפרים ודעימיה] הוי ברכה לבטלה, ומה שבני בית מדליקין ומברכין, כשאין הבעה"ב שם, הוא משום דאיכא חיוב על כל בני הבית שיהא נרות בביתם, אלא דנפטרים מעיקר החיוב, כשבעה"ב מדליק, [ונותר רק מהדרין, שמדליקין כל בני הבית], ולכן היכא שבעה"ב אינו נוכח בשעת ההדלקה, צריכים בני הבית להדליק, ואינו מדין שליחות, אלא הוא חיוב המוטל עליהם, ועי"ז שהם מדליקין, הם פוטרים את הבית בחיוב נ"ח, שהרי ס"ס נ"ח הודלק בבית ע"י ב"ב, [ואיכא פרסומי ניסא], וממילא נפטר גם הבעה"ב עצמו בהדלקה זו.

וא"כ יוצא דכל החסרון בשליח שמדליק בלא נוכחות המשלח, הוא דוקא כשאינו מבני הבית, דאין עליו שום חיוב, ולא יכול לפטור החיוב של בעה"ב מדין ערבות, משא"כ כשהוא מבני הבית, ודאי

שפיר מדליק ומברך [כשאין בעה"ב שם, ולמהדרין אף כשהבעה"ב שם].

הלכה למעשה

<u>העולה מן הדברים, דאיכא ד' דרגות בדבר:</u>

א. היכא שבעה"ב יכול להדליק בעצמו, עדיף שידליק בלא שליח, דהא מצוה בו יותר מבשלוחו, כמו שכ' במ"ב (סי' תרע"ז ס"ק י"ב), וכך נקטו בספר חנוכה (פט"ז ס"ק מ"ו), ובהלכ' חג בחג (פ"ג סעיף ל'), ובספר נר איש וביתו (ח"א סי' ח' סעיף א', וסעיף י"ג).

וכעי"ז כ' בהליכות שלמה (פט"ז סעיף ה' ובדבר הלכה סק"י) דלכתחילה אם אפשר עדיף שידליק הבעה"ב בעצמו, ולא ע"י שליח, כיון שאי"ז אלא מדין שומע כעונה.

ב. אי הבעה"ב אינו יכול להדליק בעצמו, יוצא ידי חובה בהדלקת בני ביתו, או אשתו, בנוכחותו, ושומע הברכות [ויענה אמן], כמו שהבאנו לעיל מהפרמ"ג והמ"ב.

ג. היכא שבעה"ב אינו יכול להדליק בעצמו, ואף אינו יכול להיות נוכח בשעת הדלקה, ידליק אחד מבני ביתו, [מממונו], ויברך כל הברכות, דאף דאין הבעה"ב נוכח, מ"מ יכול לברך מדינא לבני הבית כמו שביארנו.

ד. ואי אינו יכול להדליק בעצמו, ואין לו בני בית [ויבוא לביתו לאחר שתכלה רגל מן השוק], יש לו למנות שליח להדליק בביתו בזמן, ואין לו לברך ברכת "שעשה ניסים" [ו"שהחיינו" ביום הראשון], לכו"ע.

וגבי ברכת "להדליק נר של חנוכה", בכה"ג נחלקו הפוסקים, דעת האגרות משה (או"ח ח"א סי' ק"צ), והחובת הדר (הלכ' חנוכה פ"א הערה מ"ד), והשבט הלוי (או"ח ח"ח סי' קנ"ט), דשליח יכול לברך ברכה זו, וכ"כ באגרות משה (או"ח ח"א סי' ק"צ), וכן בספר חנוכה (פט"ז סעיף ל') ובח"ע (חלק חנוכה סי' הדלקה עושה מצוה ולא ההנחה סעיף ז').

אולם משיטת היד אפרים (שילהי סי' תל"ב) משמע דבכה"ג, אין שליח מברך כלל, וכך משמע מהמנחת שלמה (ח"ב סי' נו אות א' - ב'). ולמעשה כ' בפניני חנוכה (פ"ב עמ' ל') בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דקשה לסמוך ע"ז לדינא, כיון דבפשטות ס"ל לב"ח דאין שליח מברך כלל.

ולכן פסק (שם עמ' כ"ח) "דאין לשליח לברך, וכדי לצאת מספק ברכה, בשעה שהשליח מברך על נרות שלו, יכוון לפטור בברכה גם את הדלקת נרות חבירו, וידליק את שלו, ותיכף ילך להדליק את של חבירו בלא להפסיק, ואע"פ שצריך ללכת למקום הדלקת חבירו, אין זה הפסק דקי"ל הליכה לא הוי הפסק".

וכך הביא ג"כ בשבות יצחק (חלק נ"ח פ"י סעיף א' סוף ס"ק ג') ובספר שערי ימי החנוכה (שער ב' פ"ז סעיף ח'), והוסיף דכך הורה הגרש"ז אויערבך זצ"ל.

הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכת הטוב והמטיב כשיש שני יינות מונחים לפניו

יבואר בכשכבר מונחים לפניו על השלחן שני מיני יינות, או שיש לו בבית שני מיני יינות שדעתו לשתותם, אם יכול בכה"ג לברך ברכת הטוב והמטיב - מהי דעת המשנ"ב בזה, ואת הנראה לענ"ד לדינא.

איתא בטור סי' קע"ה "הביאו להם יין אחר מברכין הטוב והמטיב, ולאו דווקא הביאו להם עתה מחדש אלא ה"ה אם היה לו תחילה ב' מיני יינות מברך על השני הטוב והמטיב" עכ"ל.

וכתב שם מרן בב"י "ומ"ש רבינו ולאו דווקא הביאו להם מחדש אלא ה"ה אם היו לו תחילה שני מיני יינות וכו' כ"כ ג"כ ה"ר מנוח אבל המרדכי כתב בפרק הרואה בשם אבי העזרי שאם הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד שיש לו לברך מיד בורא פרי הגפן על היין הטוב ופוטר את הרע ולא יברך על הרע תחילה בורא פרי הגפן כדי לברך אחריו הטוב והמטיב כדי להרבות בברכות כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחילה כדאמרינן בפרק כיצד מברכין" עכ"ל.

וממה שכתב מרן 'אבל המרדכי וכו'' משמע דס"ל דאיכא פלוגתא בהא בין הטור למרדכי, וס"ל להטור דאף כשיש לפניו יין טוב ויין רע יקדים לברך בורא פרי הגפן על היין הרע כדי שיוכל לברך אח"כ ברכת הטוב והמטיב על היין הטוב כמבואר אח"כ בטור דדווקא כשהיין השני טוב יותר יכול לברך עליו הטוב והמטיב אבל אם השני גרוע מן הראשון אין מברכין עליו הטוב והמטיב.

והנה הרמ"א שם בדרכי משה כתב ליישב דהטור לא פליג אסברת המרדכי, וז"ל "ומיהו יש ליישב דרבינו לא קאמר אלא כשלא היו ביחד כשברך בפה"ג אבל כשהיו ביחד מודה לדברי המרדכי" ע"כ.

והנה מרן בשולחנו הטהור פסק ב' הדעות - דעת הטור וגם דעת המרדכי, דבסע"א שם כתב "הביאו להם יין אחר אינו מברך בורא פרי הגפן אבל מברך עליו הטוב והמטיב, ולאו דווקא הביאו להם מחדש אלא **הוא הדין אם היה להם מתחילה שני יינות** מברכין על השני הטוב והמטיב" עכ"ל. ובסע"ג כתב "הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד **יברך מיד בורא פרי הגפן על הטוב ופותר את הרע** ולא יברך על הרע תחילה בורא פרי הגפן כדי לברך אחריו הטוב והמטיב כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחלה" עכ"ל, וקשיא טובא דמדברי מרן בב"י משמע דהוו סיתרא', והיכי זכי מרן בש"ע שטרא לבי תרי.

והיה נ"ל לומר דבסע"א מיירי מרן בהביאו לפניו ב' מיני יינות שאינו יודע איזה מהם טוב יותר לכן אין בהם דין קדימה ויכול לברך בופה"ג על איזה שירצה, ואח"כ יוכל לברך הטוב והמטיב על היין השני כיון שאינו יודע שהוא פחות טוב מן הראשון, וכמבואר שם בש"ע בסע"ב וז"ל "מברכין

הטוב והמטיב על כל שינוי יין מן הסתם אפילו אינו יודע שהשני משובח מהראשון כל שאינו יודע שהוא גרוע ממנו" עכ"ל, אך בסע"ג מדובר שיודע איזה מן היינות טוב ואיזה רע ולכן מחויב להקדים הטוב וממילא הפסיד ברכת הטוב והמטיב. וכן מצאתי שתירצו אחרונים רבים בדעת מרן: רבינו החבי"ב בשיירי כנה"ג, ט"ז, א"ר, מאמ"ר, ועוד אחרונים.

אך הרמ"א בהגה בסע"א כתב על דברי מרן "ודוקא שלא היו לפניו יחד כשברך בורא פרי הגפן אבל אם היו ביחד אינו צריך לברך אלא בורא פרי הגפן **כמו שיתבאר סע"ג**" עכ"ל, היינו שרוצה לפרש דעת מרן כמו שכתב ליישב דעת הטור עם דעת המרדכי, דבסע"א בש"ע מדובר שהיו לו ב' יינות אחד טוב ואחד רע, אך הם לא היו לפניו ביחד אלא רק הרע היה לפניו על השולחן והטוב לא היה לפניו אך היה בדעתו לשתותו ולכן מותר לו לברך בופה"ג על היין הרע שלפניו, ואח"כ כשיביא לפניו היין הטוב יברך עליו הטוב והמטיב ואם יהיו שניהם לפניו מחויב להקדים הטוב וממילא מפסיד ברכת הטוב והמטיב.

והנה ראיתי למשנ"ב (סק"ד) על דברי ש"ע הנ"ל, ז"ל "ולאו דווקא מחדש - ר"ל שהביאו להם עתה בבית, אלא ה"ה אם היה להם מתחילה ב' יינות בבית ודעתו לשתותם אלא שהיין השני לא היה מוכן לפניו על השולחן בשעת בפה"ג וכדלקמיה [לבוש], ודעת הלחם-חמודות דכשהם בביתו בשעת בפה"ג ודעתו לשתותם כמונח לפניו על השולחן דמי וא"צ לברך ברכת הטוב וספק ברכות להקל" עכ"ל.

מה שהביא בתחילת דבריו דברי הלבוש, הנה ז"ל הלבוש "ולאו דווקא הביאו לו עתה מחדש אלא ה"ה אם היו לו תחלה שני מיני יינות מברך על השני הטוב והמטיב, וכגון שלא היו לפניו יחד על השלחן בשעה שבירך בורא פרי הגפן על הראשון, **אבל אם היו לפניו שניהם יחד על השלחן בשעה שבירך בופה"ג, יצא ידי שניהם וא"צ לברך עוד כשישתה השני שהרי כבר בירך גם עליו בופה"ג**" עכ"ל.

ומבואר מדברי הלבוש דס"ל דכל שהיו ב' היינות לפניו בזמן ברכת בופה"ג נפטרים שניהם בברכת בופה"ג לכן א"צ לברך עוד הטוב והמטיב אפילו אם הקדים לברך על הגרוע וכד', ומדהביא המשנ"ב דבריו משמע לכאורה דס"ל כוותיה.

וגם מה שהביא עוד דעת הלחם-חמודות בסמוך לדברי הלבוש, הרי משמע דהבין בדבריו דמוסיף על דברי הלבוש, וא"כ מ"ש "דכשהם בביתו בשעת בפה"ג ודעתו לשתותם כמונח לפניו על השולחן דמי", כוונתו שכל שהיו שני היינות אפילו בביתו בזמן ברכת בופה"ג נפטרו ב' היינות בברכה ושוב לא יוכל לברך הטוב והמטיב על היין שיביאו לפניו כל שהיה בביתו ובדעתו לשתותו, דכן משמע בפשטות ממה שסיים שם המשנ"ב "וא"צ לברך ברכת הטוב וסב"ל".

ובאמת שיש לעיין טובא בדברי הלבוש האלה, דלכאורה נסתרים מדברי המרדכי הנ"ל שהביא מרן בב"י שכתב שאין להקדים ולברך על הרע כדי להרוויח ברכת הטוב והמטיב, משמע דאה"נ אם יקדים לברך על הרע יוכל לברך הטוב והמטיב על היין המשובח שלפניו ולא נפטר בברכת בופה"ג, וגם ממה שהבין מרן בדעת הטור שחולק על המרדכי וס"ל דיכול לברך לכתחילה על הרע כדי להרוויח ברכת הטוב והמטיב על המשובח מוכח דאינו נפטר שבירך על הרע - הרי לכאורה דברים

מפורשים מרבותינו הראשונים דלא כהלבוש.

וגם מצינו אחרונים רבים דמוכח מדבריהם דלא ס"ל הכי, דז"ל הב"ח "דלא תימא דוקא כשהביאו לו יין אחר לאחר שבירכו על הראשון בורא פרי הגפן דלא נפטר השני בברכת בורא פרי הגפן שבירך על הראשון התם הוא דמברך על השני הטוב והמטיב, אבל אם היה לו תחילה שני מיני יינות ובירך על הגרוע בופה"ג סלקא דעתך אמינא דבברכת בופה"ג שעל הראשון נפטר גם המשובח מלברך עליו כלום שהרי היו שניהם לפניו בשעת בפה"ג, "קמ"ל דלאו דוקא וכו'", הרי דלא ס"ל חידוש הלבוש. וגם המג"א וט"ז כתבו כנ"ל דאם בירך בדיעבד על הגרוע תחילה יכול לברך אח"כ על המשובח הטוב והמטיב וכדבריהם כתבו אחרונים רבים.

ויותר מזה נראה לכאורה דהלבוש סותר עצמו מיניה וביה דבסע"א כתב כנ"ל דאם היו לפניו ובירך על אחד בופה"ג נפטר השני מברכת הטוב ומטיב, ומנגד בסע"ג הביא דברי המרדכי דאין לו להקדים לברך על הרע כדי להרויח הטוב והמטיב, וקשיא טובא דהרי לדברי הלבוש לא יועיל לו להקדים הרע דהרי נפטר בברכת הגפן וסעיף ג' לשיטתו מיותר לגמרי.

ושוב ראיתי לפמ"ג הכא (משב"ז סק"א) דהוקשה לו כנ"ל, וז"ל "ודברי הלבוש סע"א וסע"ג לא הבינותים דבסע"א משמע דכשהם שתיהן על השלחן בשעת פה"ג, פה"ג קאי גם על הטוב [והמטיב] וא"צ לברך הטוב [והמטיב], ומשמע דאסור תו לברך הטוב [והמטיב] דלא תקנו הטוב [והמטיב] אלא כשלא היה על השלחן בשעת פה"ג הואיל וחשוב תקנו ברכה הטוב [והמטיב] משא"כ בזה, ובסע"ג כתב דיברך על החביב ולא להרבות בברכה הא אסור לעשות כן, וי"ל **דהכי פירושו אף אם ירצה לכוין שפה"ג לא יהיה קאי על השני**, אלא דא"כ יהיה צריך פה"ג והטוב על השני וצ"ע" עכ"ל.

וכעת מצאתי כעין דברי הלבוש ב'עולת תמיד', ז"ל בסע"א "מ"ש א"צ לברך אלא בופה"ג - כלומר שיצא בברכה ראשונה שבירך בופה"ג כיון שהיו שניהם לפניו, הברכה חל על שניהם", ובסע"ג כתב "ולא יברך הרע תחלה - **פי' ויסלק הטוב מלפניו**, דאם שניהם לפניו הרי ברכת פה"ג חל על שניהם וכמ"ש בסע"א בהגה".

הרי דתירץ הפמ"ג דעת הלבוש דכוונתו בסע"ג שלא יברך על הרע תחילה ויכוון שלא לפטור בברכת בופה"ג את הטוב כדי לברך שוב בופה"ג והטוב והמטיב על הטוב והשאיר בצ"ע, והרב עו"ת הסביר את כוונת מרן בסע' ג' שלא יסלק היין הטוב מלפניו כדי לברך על הרע תחילה.

ואחר נשיקת עפר רגליהם נ"ל בעניי שדחוק טובא לפרש כן בדעת המרדכי ומרן שסתמו ולא פירשו, גם אעיקרא דדינא פירכא איך לא אישתמיט חד מן קמאי דישמיע לנו חדוש זה שברכת בופה"ג פוטרת מברכת הטוב והמטיב.

ואע"פ שזה לכאורה אינו חידושם רק הסבירו כן בדעת הרמ"א (כן משמע שם בעו"ת וכן נראה מסדר דברי הלבוש, וכן הסבירו האחרונים בדעתו) שכתב "ודוקא שלא היו לפניו יחד כשברך בופה"ג אבל אם היו ביחד א"צ לברך אלא בופה"ג כמו שיתבאר סע"ג" מ"מ לא משמע כן בדברי הרמ"א שתלה הדבר **בסע"ג** ששם נתבאר דרק משום שאסור להקדים הרע כששניהם לפניו אינו מברך הטוב והמטיב וכדביארנו לעיל, וצע"ג איך נתעלם מעינם הבדולח דהרמ"א

גופיה תלה זה בסע"ג, והוא מאוד תמוה דהוי ממש כטועים בדבר משנה.

אלא דעתה עלה בדעתי שמא לא הייתה הגירסא לפני הרב הלבוש והעו"ת כן בש"ע, ותלי"ת מצאתי בש"ע מהד' מכון י-ם דציינו עמ"ש בהגהת הרמ"א 'סע"ג', וז"ל "נתוסף ממהדורת קראקא שס"ז ואילך", וא"כ סרה התמיה העצומה מהלבוש והעו"ת, שכנראה לא היה לפניהם הגיר' כך בש"ע, אלא דאכתי קשה שהדברים מפורשים בדרכ"מ וכמ"ש לעיל, וכנראה שגם ספר דרכי משה לא ראו (דזכורני דכמה פעמים מעירים האחרונים, שהאחרונים הקדומים כהב"ח ובני זמנו לא ראו דברי הרמ"א בדרכ"מ, ובאמת כעת מצאתי בהקדמת הטור בהוצאת 'המאור' שהביאו שספר דרכ"מ נדפס לראשונה בשנת תס"ב, והנה הוא שנים רבות אחר ספר הלבוש דהרי בעל הלבוש עוד היה בדורם של מרן והרמ"א, וכן ראיתי בהקדמת ספר עו"ת בהוצ' 'זכרון-אהרן' דספר עו"ת י"ל בשנת תמ"א, הרי דודאי גם רבינו הלבוש וגם רבינו העו"ת לא ראו ספר דרכ"מ), ועכ"פ אף אי נימא דלא ראו דברי הרמ"א בדרכ"מ אינו אלא לימוד זכות, אך דבריהם עדיין אינם נכונים מאחר שהדברים מפורשים בדרכ"מ כדברינו, ועכ"פ מצאנו בס"ד את מקור הטעות, וגם אכתי אף אחר ההגהה בדברי הרמ"א, עדיין נשאר "ודוקא שלא היו לפניו יחד כשברך בורא פרי הגפן אבל אם היו ביחד אינו צריך לברך אלא בורא פרי הגפן **כמו שיתבאר**", ומהו 'כמו שיתבאר' לפי דבריהם, והדברים ברורים.

ועתה נבוא לדון במה שהביא המ"ב בשם הלחם חמודות דכל שהיו ב' היינות בביתו והיה דעתו עליהם אף שבירך על הגרוע תחילה א"צ לברך הטוב והמטיב, והנה אחר העיון בדברי הל"ח נראה לענ"ד דאין זו כוונתו דז"ל שם (פרק ט' סי' ט"ו סקמ"ז) "ורמ"א ז"ל מפרש דהטור נמי לא איירי אלא כשלא היו לפניו יחד ופירש ר' מרדכי יפה [בעל הלבוש] לדבריו שלא היו לפניו יחד על השלחן ולי נראה דכל שהיו לו היינות מוכנים לשתות עכשיו ואפילו אינם על השלחן לפניו, דזיל בתר טעמא דלא לאפושי בברכות וכו'", הרי משמע מדבריו דס"ל דכל שהיו ב' היינות בביתו ודעתו עליהם צריך להביא הטוב לפניו ולא יברך על הרע, דכן נראה מהטעם שנתן "דלא לאפושי בברכות" דהיינו שיש למעט בברכות כשאפשר לכן יביא הטוב לפניו וימעט כך בברכות, דאם הפשט בדבריו כדכתבנו בתחילה דכל שהיינות בביתו נפטרו בברכת בופה"ג וא"צ לברך עליהם הטוב והמטיב, א"כ לא ה"ל לתת טעם ד"לא לאפושי בברכות" אלא ה"ל למימר "זיל בתר טעמא **דנפטר בברכת בופה"ג**" דמה שייך אפושי בברכות בזה, כן נ"ל פשוט בדעתו.

וכן משמע דהבין בדעתו בספר 'משחא דרבותא', דהביא שם דברי הל"ח וכתב "ונ"ל דאין דברים אלו אמורים אלא כשהיה יודע שיין אחד חשוב ואחד גרוע, בזה אנו אומרים שאם היו על השלחן ומכ"ש כשלא היו מוכנים לפניו אלא היו במרתף ולא היה דעתו לשתות משניהם, ובמרתף גם שדעתו לשתות משניהם מברך ואם היו על השלחן או מוכנים לפניו א"צ לברך אבל כשהיו לפניו ב' מיני יינות ואינו יודע איזה מהם חשוב גם שדעתו לשתות משניהם צריך לברך וראיה מדברי המרדכי וכו' טעמא משום דהביאו לו יין רע ויין טוב, בהא אמרינן שיש לו לברך על העיקר והחביב תחלה אבל כשהביאו לפניו על השלחן ב' מיני יינות ואינו יודע איזה מהם עיקר מברך על האחד בופה"ג ועל הב' הטוב והמטיב. **דאי לא**

תימא הכי ונאמר שכיון שהיו לפניו שניהם כשבירך בופה"ג נפטרו מברכת הטוב והמטיב א"כ היה לו לומר האי טעמא ולמה הוצרך לטעם אפושי ברכות שלא יעשה באופן שצריך להביא עצמו לידי חיוב ברכה שכן משמע מדבריו שאם עבר והקדים ובירך על היין הרע צריך לברך הטוב והמטיב אלא שלכתחילה אין לו לעשות כן שלעולם מברך על העיקר ועל החביב, אלא ודאי כדכתיבנא" עכ"ל, וזה ממש כדברינו בס"ד.

ובאמת שע"כ לומר דגם הרב משנ"ב גופיה לא ס"ל כהלבוש והעו"ת וכהפשט הראשון שאמרנו בדעת הל"ח, דהרי הוא גופיה כתב בס"ק שאח"ז (סק"ה) "שלא היו לפניו או שעבר וברך על הגרוע תחילה צריך לברך ברכת הטוב על היין השני" הרי לפנינו דא"א לומר דס"ל למשנ"ב כהלבוש וכנ"ל דא"כ במקרה שברך על הגרוע תחילה שוב לא יכול לברך הטוב והמטיב שנפטר בברכת בופה"ג.

וא"כ נלענ"ד דע"כ לומר דהביא דברי הלבוש רק כדי להסביר דברי מרן שהחידוש במ"ש "ולאו דוקא הביאו להם מחדש אלא ה"ה אם היה להם מתחילה" שאף שהיה בדעתו עליהם יכול לברך הטוב והמטיב אולם לא ס"ל טעמו של הלבוש, דייקא נמי מדהעתיק דבריו של הלבוש והשמיט טעמו שבסוף דבריו, ועוד צ"ל דגם את דברי הל"ח הבין כדברינו ואע"פ שקשה קצת לומר כן דהרי סיים שם במשנ"ב "וספק ברכות להקל", ומזה קצת משמע דבלא לברך מיירי ולא בלעשות פעולה שתמנע ריבוי ברכות, מ"מ צריך להדחק ולומר כנ"ל שלא יהיו דבריו נסתרים מסעיף לסעיף (ואע"פ שמדבריו בשעה"צ סק"ו קצת משמע דלא כדברינו דכתב שם "וכי קאמר הטור וש"ע אלא ה"ה אם היו להם ב' יינות היינו אע"פ שהיה להם במרתפם ודעתו היה בשעת ברכה להביאם ולשתותם, מ"מ כיון שהביאם אחר הברכה לבית הוא בכלל שינוי יין [ל"ח]", הרי משמע לכאורה דכל שהיו בביתו לא מיקרי שינוי יין בכה"ג ולא שייך בו הטוה"מ, מ"מ אפשר לומר דכוונתו דאותו שינוי יין שדיברה עליו הגמ' שמותר לכתחלה לעשותו ולא רק בעבר ולא הקדים את הטוב או בעבר ולא הביאו לשלחן היינו במקרה שהיה לו יין אחר במרתפו, ואדרבא נראה באמת דזה הפשטות בשעה"צ ועוד שהדבר מחויב לפי מה שהסביר הרב בסקי"ד כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים).

וא"כ דעת הרב משנ"ב שאף שהיו ב' יינות לפניו על השלחן, ולא ידע אם אחד יותר טוב מחבירו, אם בירך על אחד מהם בופה"ג יכול לברך על המין השני הטוב והמטיב, וה"ה אם בירך בטעות בופה"ג תחלה על היין הגרוע ששוב יברך ברכת הטוב והמטיב על היין הטוב, אך לכתחלה אם יש לו ב' מיני יינות בביתו יביא את היין הטוב לפניו ויברך עליו בופה"ג כדי למעט בברכות.

וכעת ראיתי אחרי רואי לגרח"ק ב'שונה הלכות', וגם בהגהות "איש-מצליח' על המשנ"ב (בהוצ' ישיבת 'כסא-רחמים') שהסבירו פשט במשנ"ב כדברינו בס"ד. ובאמת שהרבה טעו בהבנת דברי המשנ"ב האלה ותלו ברבינו המשנ"ב דברים שאינם, דלפי ההבנה הלא נכונה בדבריו כמעט נעקרת ברכת הטוב והמטיב מן העולם, ודוק.

ואחר הודיע אלוקים אותנו כל זאת אמרתי אבוא אעי"ר עמ"ש הרב כף החיים הכא (סק"ט), ז"ל "ודוקא שלא היו לפניו יחד וכו' או שעבר ובירך על הגרוע בתחילה,

וכ״מ בסע״ג דאפילו אם היו שניהם לפניו אם עבר ובירך על הגרוע בפה״ג יוכל לברך אח״כ על המשובח הטוב והמטיב כמ״ש הט״ז, וכן דעת הב״ח וכ״נ דעת הא״ר אבל העו״ת כתב טעם מור״ם ז״ל שכתב אבל היו ביחד אין צריך לברך אלא בפה״ג משום דכיון שהיו שניהם לפניו בשעת ברכת בפה״ג הברכה חל על שניהם ולכך אין לברך הטוב והמטיב וכן כתב באות ג׳ דמה שכתב בש״ע סע׳ ג׳ ״ולא יברך על הרע תחילה״ פי׳ ויסלק הטוב מלפניו דאם שניהם לפניו הרי ברכת פה״ג חל על שניהם כמו שכתב בסע״א בהגה עכ״ל וכו׳ וכ״נ דעת הלבוש, והלחם חמודות פרק הרואה כתב דכל שהיו היינות מוכנים לשתות עכשיו אפילו אינם על השלחן לפניו נפטרו בברכת בופה״ג ואין לברך הטוב והמטיב משום דלא לאפושי בברכות יעו״ש, ועל כן נראה כיון דיש פלוגתא בזה וקי״ל סב״ל כל שהיו שניהם על השולחן בשעת בופה״ג או שהזמינם מקודם ברכה להביאם לשלחן אפילו בירך על הגרוע תחילה אין לברך עוד הטוב והמטיב״ עכ״ל.

ועפ״י האמור לעיל נ״ל פשוט דבשלא היו לפניו והיה בדעתו לשתותם יכול לברך בשופי ואין לחוש כלל דכבר ביארנו לעיל דהפשט בדעת הלחם חמודות שצריך להביאם לפניו וגם הוא מודה שאם בדיעבד בירך על הגרוע ולא הביא לכתחלה הטוב לפניו יכול לברך הטוב והמטיב על הטוב שיביא אח״כ, ועכ״פ אף אם נאמר דיש ספק בדעתו שמא כהסבר הכה״ח, מ״מ הוי הל״ח יחידאה וא״צ לחוש לו, כן נ״ל ברור. ומלבד זה לא ידענא כלל בעניותין מנא ליה לרב ל״ח האי כללא דלא לאפושי בברכות, אדרבא ממ״ש מרן בב״י משם המרדכי וראבי״ה דאין להקדים לברך על היין הרע תחלה ״כדי לברך אחריו הטוב והמטיב **כדי להרבות בברכות, כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחלה**״ כלשונם, משמע דבאמת בעלמא היה לו להקדים הרע כדי לאפושי בברכות אי לאו טעמא דקדימת הטוב, דטיבותא היא לאפושי בברכות, ודוק, וכלשון הרמב״ם בסוף הלכות ברכות, ז״ל ״ולעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה, וירבה בברכות הצריכות״ עכ״ל.

גם אמינא ולא מסתפינא דדברי הלבוש והעו״ת דחוקים טובא, ע״כ נ״ל שא״צ לחוש להם וברוכי נמי מברכינן אף שהיו ב׳ היינות לפניו על השלחן מאחר וביארנו לעיל דרוב מנין ורוב בנין האחרונים חולקים עליהם וגם מפשטות הראשונים לא משמע כסברתם וגם בדעת הרמ״א כבר כתבנו לעיל דא״צ ואי אפשר להסברם, וכ״ש שמדברי מרן בב״י משמע בפשטות שאינו סובר כמוהם.

אמנם הראוני, דיש חכמים בזמננו שניסו לתרץ את דברי הלבוש ולהמציא שיטות חדשות בזה ועוד הביאו אותן להלכה ואת הישרה יעקשו, ואמינא בעניותין דהם דברים רחוקים מאוד, דחי׳ק ואתי מרחי׳ק, וכבר הוכחנו דכנראה מקור דברי הלבוש והעו״ת בהבנה מוטעית בדעת הרמ״א מאחר ולא ראו דבריו בדרכ״מ וכן הייתה הגירסא בהגהת הרמ״א לפניהם שונה במקצת, עיין דברינו לעיל, וא״כ אין שום מקום לדעתם לדינא, ולענ״ד יש בזה יותר מן הכבוד להסביר כן את דבריהם מאשר לבנות מגדלים פורחים באויר על גבם ולהביא כן להלכה, ודי בזה.

שוב ראיתי לגר״מ לוי זצ״ל בברכת ה׳ (ח״ד פ״ב סי׳ ע״ט בהערה) הקשה על דעת הלבוש והעו״ת ככל הנ״ל וגם הסביר דברי הרב ל״ח כנ״ל ע״כ דחה דברי הכה״ח והעלה להלכה ככל דברינו לעיל וגם הגר״ד

יוסף שליט"א בספר 'הלכה ברורה', שם בבירור הלכה כתב ככל הנ"ל, וברוך שזכינו בעניותינו לכוון דברינו להלכה.

המורם מן האמור: דבשהיו לפניו על השלחן שני מיני יינות יקדים לברך ברכת בופה"ג על היין הטוב וממילא אח"כ לא יברך עוד ברכת הטוב והמטיב על היין הגרוע יותר, ואם טעה ובירך על הגרוע תחלה, יברך אח"כ הטוב והמטיב כשישתה את היין הטוב, וכן ה"ה אם אינו יודע איזה מהם טוב יותר מן השני, יברך על אחד בופה"ג ואח"כ יברך על השני הטוב והמטיב. **ואם** היו לו בביתו ב' מיני יינות שמתכוון לשתותם בסעודה, לדעת המשנ"ב יביא תחלה לשלחן את היין הטוב ויברך עליו בופה"ג וממילא אח"כ שישתה את הגרוע לא יברך הטוב והמטיב. **אמנם לענ"ד** אדרבא, יברך תחלה על היין הגרוע בופה"ג ואח"כ יביא לשלחן את היין הטוב יותר וכך ירוויח לברך ברכת הטוב והמטיב.

הרב ערן שמואל שמחון

הוספת פסוק מזמור שיר חנוכת הבית בפסוד"ז בחנוכה

ראיתי לבאר ולברר אחר מה שנהגו בחלק מקהילות הספרדים בח' יומי דחנוכה להוסיף בפס' דזמרה דשחרית אחר מזמור אל נקמות הפס' "מִזְמוֹר שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִד" ולומר מזמור ל' בתהילים במלואו. וזאת, שלא כשאר ימי השנה שקורין מזמור זה בלא פס' ראשון ומתחילין "אֲרוֹמִמְךָ יְהוָה כִּי דִלִּיתָנִי" וכו'. חקירה זאת, נתתי אל לבי אחר אשר יצאו עוררין למנהג זה אשר נהגנו בו רבות בשנים (כפי שיתבאר להלן), ונבוא לברר בעה"ו טעמם של החולקים ובגדרו וטעמו של מנהג זה.

ראש המדברים בזה, הלא הוא הגאון הרב "חקרי לב" (סו"ס ל"ב), שכתב "ודע דלמנהגנו דאנו אומרים בכל יום ארוממך ה' כי דליתני, ראיתי העם נוהגים בח' יומי דחנוכה להתחיל בפסוקי דזמרה מתחילת המזמור, מזמור שיר חנוכת הבית לדוד, אף שאחר כך במקום תפילה לדוד אומרים אותו פעם ב', ונ"ל שהוא טעות דלמה נפקא מינה יזכירו עניין חנוכה והרי נפטרו משיר חנוכה, ולמה יאמרו אותו פעם ב', וכי תאמר דאין עניין השיר קודם עמידה, דהווה כנגד קרבן, אם כן השתיקה יפה מעניין חנוכה, שהרי במסכ' ר"ה דף ל: אמרו שאם חל ר"ה בחמישי אומר הסירותי כדי שלא יהא חוזר וכופל את הפרק ע"ש, א"כ הכא נמי, אין ספק, דהנכון שלא יתחיל גם בחנוכה מזמור שיר חנוכת, כדי של יהא חוזר וכופל את הפרק" ע"כ.

דבריו אלו של הרב ח"ל הובאו אף בשלמי ציבור (דף סה' ע"ג), ובקמח סולת[א] (דף ח' ע"ב ודף קמה ע"ד), והביא דבריהם הגאון הר"ח פלאג'י במועד לכל חי (סי' כז' סע' סד') וכן כתב הרב נהר מצרים (הל' חנוכה סע' יג') ובנהר פקוד (הל' חנוכה ס"ד).

עוד מציתי להרב כף החיים (סי' נא' אות ז') שציין לטעמא אחרינא עפ"י הסוד בשם האר"י ז"ל שכ' גבי מזמור אל נקמות הקדום למזמור ארוממך, יזכור לכוון לנקום עשרת הרוגי מלכות וע"י הזכירה הזאת הם מתגברים ולוקטים הנצוצות של הנשמות הנתונות תוך הקליפה דעשיה, ומזמור ארוממך כולו מדבר בעניין עשרה הרוגי מלוכה כמ"ש בשער הכוונות (דרוש תפילת השחר די"ז ע"א) וכ"כ משנת חסידים (בתפילת העשיה פ"י אות ח') (שלמי ציבור ס"ה ע"ג) וכתב בפרי עץ חיים (שער הזמירות פ"ב) כי מזמור ארוממך יש בו טו' [נ"ל דצ"ל יב'] פסוקים וצ"א תיבות, ג' הויה אדני ועשר הוויות וכו', ולפי זה גם בחנוכה

א. להרב עלי יהודה בן משה זצ"ל מסאלוניקי.

צריך להתחיל ארומימך כמו בשאר הימים ולא יאמר פס׳ הא׳ מזמור שיר חנוכת וכו׳ כמ״ש בסידורים, שלא לערבב הכוונה שיהיו נוספים על צ״א תיבות. וכ״כ שלמי ציבור (דף סה׳ ע״ג) בשם חקרי לב (סס״י לב) יעו״ש, עכ״ל הרב כף החיים. וכדברים הללו קדם בהרחבה הרי״ח זצ״ל בשו״ת רב פעלים (ח״ג או״ח סי׳ ה׳) ובעוד יוסף חי (פר׳ מקץ סי׳ טו) עיש״ב.

וטרם נבוא לדון בהנך תרי טעמי דהרב חקרי לב והרב כף החיים אעיר כי המנהג להוסיף בחנוכה פסוק ראשון ״מזמור שיר חנוכת וכו׳״ נמצא שהיה נוהג במרבית קהילות הספרדים. מדברי הרב חקרי לב עצמו שכתב ״ראיתי העם נוהגים״ נמצא כי מנהג זה היה נוהג באיזמיר, ומה ששינו בלשון הרב שלמי ציבור והרב קמח סולת וכתבו ״יש קצת נוהגים״, ראיתי להרב דברי שלום ואמת טולידאנו (ח״ד עמ׳ 113) שכתב דנראה מכאן שמה ששינו בלשון ״קצת״, הוא משום שלאחר שנתפשטו דברי הרב חקרי לב, נשתנה המנהג והרוב הפסיקו לומר פסוק ראשון ביומי דחנוכה. וכן מצאנו בדברי הרב קמח סולת, שהמנהג המקורי בשאלוניקי היה להוסיף ג״כ הפס׳ הא׳ בחנוכה. וכן מצינו בעוד יוסף חי (פרש׳ מקץ טו׳) אף שזכר לדבריהם של הרב חקרי לב והאר״י ז״ל שלעיל, כתב ״שמוכח מכמה סידורים דכתיב בהם קודם מזמור זה בזה הלשון, בחנוכה אומרים מזמור שיר חנוכת הבית לדוד״, הרי שאף בבגדד היה מי שנהג לומר פסוק ראשון בחנוכה עפ״י הסדורים המצויים.

עוד מצינו בספר כתר שם טוב, שכתב על מנהג הספרדים לומר פס׳ ראשון בחנוכה וציין שכן מנהג הספרדים בלונדון ואמסטרדם. עוד מצינו שכן הוא מנהג מרוקו, הובא בנהגו העם (חנוכה קנז׳ סעיף ו׳) להרב דוד עובדיה, ובשו״ת מים חיים (ח״ב סימן ע״ג) ובאוצר המכתבים (ח״א ש״כ) להגר״י משאש, וכן מצינו בסידור בית עובד ובסידור תפילת החודש וכן ציין למנהג מרוקו הרב אברהם חפוטא שליט״א בסידורו אשל אברהם (עמ׳ פט׳) וכן הובא בסידור אהלי שם (עמ׳ 53) להגר״מ פרץ שליט״א. עוד מצינו לכך בס׳ עלי הדס (פרק טו אות יב) שציין למנהג תוניס וג׳רבה שכן נהגו, וכן מצינו בסידור עוד אבינו חי להרב נחום לוי ובס׳ נחלת אבות (מנהגי חנוכה אות ט׳) שנהגו כך אף בלוב, וכן מציתי להרב שו״ת דרכי דוד אבן כליפא (או״ח סימן נ״ד) שזכר לזה המנהג באלג׳יר, בהוספת פס׳ ״מזמור שיר חנוכת וכו׳״ ביומי דחנוכה. ומכל אלו למדנו, דמנהג הוספת הפס׳ הראשון למזמור ארוממך בימי חנוכה היה נפוץ בקרב הספרדים בארצות המזרח והמערב, ונמשך עד לדורות האחרונים.

ראשית, נבוא לדקדק בדבריו של הרב חקרי לב, אחר מה שנלע״ד השפילה סתירה בדבריו. בריש דבריו כתב, ״ונ״ל שהוא טעות, דלמה נפקא מינה יזכירו עניין חנוכה והרי נפטרו משיר חנוכה, ולמה יאמרו אותו פעם ב״״, העולה מזה דלדעתיה דמר בהוספת פסוק ראשון לפני ארוממך ה׳ בפסוקי דזמרה, המזמור כולו עולה לשיר של יום, והוא ממה שדקדק לומר ״והרי נפטרו (בלשון עבר) משיר חנוכה, ולמה יאמרו אותו פעם שניה״. ואח״כ בהמשך דבריו כתב, ״וכי תאמר דאין עניין השיר קודם עמידה דהווה כנגד קרבן״, רצונו לומר שכשם שאין דין שיר של יום קודם הקרבן, שהרי השיר של יום נאמר מיד אחר קרבן

התמיד עם נסוך היין[ב], כך אין באמירת מזמור שיר חנוכת וכו׳ במלואו בפסוקי דזמרה דין שיר של יום. ואח״כ הוסיף הרב חקרי לב ראיה לדבריו, מהגמ׳ בר״ה (ל:), אמרו שאם חל ר״ה בחמישי אומר הסירותי כדי שלא יהא חוזר וכופל את הפרק ע״ש. ולמד מראיה זו, ״א״כ הכא נמי אין ספק, דהנכון שלא יתחיל גם בחנוכה מזמור שיר חנוכת, כדי של יהא חוזר וכופל את הפרק״. אני בער ולא אדע, דברישא נקט הרב שאין למזמור הנאמר קודם עמידה דין שיר של יום , דאין עניין השיר קודם עמידה דהווה כנגד קרבן, ובסוף דבריו נקט ראיה לדבריו מהגמרא, דאין לכפול שיר של יום פעם שניה, שאין לומר אותו מזמור על תמיד של שחר ועל קורבן מוסף של ר״ה. תימה, דהרי כל החשש לכפילות הוא כשהשיר נאמר על הקורבן כנז״ל, אך אחר שהמזמור הנאמר בפס׳ דזמרה אינו מדין שיר של יום, אין חשש כלל, ואין הנדון דומה לראיה. ולכן, מה עניין סוף דבריו שכתב ״א״כ הכא נמי אין ספק, דהנכון שלא יתחיל גם בחנוכה מזמור שיר חנוכת, כדי של יהא חוזר וכופל את הפרק״, ותימה זו תהיה לי אחהמ״ר להרב חקרי לב וסיעתיה דאנא עפרא דרגלא דתחת כפות רגליהם, דלא חשו לזה.

עוד יש לומר, דהראיה שהביא הרב חקרי לב לטעמיה מהגמ׳ בר״ה (ל:) דאין לכפול השיר, היא ראיה לסתור. הכי אמר רב אחא בר הונא בזמן שחל ראש השנה להיות ביום חמישי בשבת שהשירה שלו ״הרנינו לאלהים עוזנו״ לא היה אומר בשחרית הרנינו, מפני שחוזר וכופל את הפרק אלא מהו אומר ״הסירותי מסבל שכמו״, היינו דכשהספיקו העדים להעיד עדותם קודם שהקריבו את התמיד של שחר כדפרש״י, אך אם באו העדים אחר הקרבת תמיד של שחר אומר הרנינו שוב על הקרבת קרבן מוסף, אף על פי שחוזר וכופל את הפרק.

ויש לברר, מאי טעמא דכשהגיעו העדים קודם תמיד של שחר ישנה לומר בקרבן מוסף ״הסירותי״ ע״מ שלא יכפול השיר, אך כשהגיעו העדים אחר תמיד של שחר שנאמר עליו ״הרנינו״ לא ישנה אלא יאמר אף במוסף מזמור ״הרנינו״ אע״פ שכופלו. ונל״ל דכל החשש שלא לכפול, הוא כשאומר המזמור לשני עניינים שונים באמירה אחת. דכשבאו העדים אחר התמיד, מזמור ״הרנינו״ שנאמר בתמיד של שחר, נאמר מדין שיר של חול בלבד, שהרי לא קדש היום עדיין, ולכן שרי לומר מזמור הרנינו פעם ב׳ על קרבן מוסף, דהוא נאמר לעניין אחר, לעניין ר״ה. אך, כשהקדימו העדים לבוא קודם תמיד של שחר, והרי קדש היום, אם יאמר מזמור ״הרנינו״ על התמיד של שחר, ובקרבן מוסף הנקרב לעניין ר״ה יאמרו פעם ב׳, יתברר למפרע ויראה, שהשיר שנאמר בתמיד של שחר נאמר לשני עניינים, הן כשיר של חול והן כשיר של ר״ה, ולכן חייב רב אחא בר הונא לשנות המזמור שלא לכפלו. וזה מדוקדק בדברי רש״י ד״ה לא היו אומרים שחרית, שיר של חול דהיינו הרנינו. דהל״ל הרנינו ודיו, אלא ממאי דכתב שיר של חול דהיינו הרנינו,

---

ב. כדמוכח במס׳ תמיד (לג:) ״נתנו לו יין לנסך הסגן עומד על הקרן והסודרים בידו שני כהנים עומדין על שלחן החלבים ושתי חצוצרות בידם תקעו והריעו ותקעו באו ועמדו אצל בן ארזא אחד מימינו ואחד משמאלו שחה לנסך והניף הסגן בסודרים והקיש בן ארזא בצלצל ודברו הלוים בשיר״. וכן פירש״י על הגמ׳ בר״ה (ל:), ד״ה קרב כהלכתו – אומרים הלויים **על נסכיו** שיר של חול כמשפט היום וכו׳.

ר"ל, משום דכיוון שיאמר בקרבן מוסף הרנינו פעם ב' יתברר למפרע שמזמור "הסירותי" דתמיד של שחר נאמר מדין שיר של חול בלבד. ולכן דקדק לומר לא היו אומרים שיר של חול היינו הרנינו, ודוק.

עוד מציתי להרב טורי אבן (ר"ה ל:) שכתב דכל מה דקיימא לן חשש לכפילות הוא רק בראש השנה ולא בשאר מועדים. שכן, דבד' ימים בחוה"מ סוכות אע"פ שמזמורי שיר של חוה"מ שווה לשיר של חול לא חיישינן לכפילה. ומבאר הר' טורי אבן, דכל עניין שיר של המועד נאמר על קרבן מוסף, והשיר של חול נאמר בשחרית ובמנחה בלא"ה כדפרש"י. אך בר"ה דתקון רבנן שיר מיוחד למנחה ולא אומרים שיר של חול, בכגון זה חיישינן לכפילה. הרי דלא שייכי כלל לומר חיישינן לכפילות השיר בחנוכה, דאין בו לא קרבן מוסף ולא תקנו בו שיר מיוחד למנחה.

ועוד יש לדון בדקדוק לשון הרב חקרי לב, גבי מה שאמר בסו"ד "אם כן השתיקה יפה מעניין חנוכה". דנקט לשון עניין חנוכה ולא שיר של חנוכה, משמע דמסכים להא דהמזמור בפסוקי דזמרה אין לו דין שיר של יום והוספת הפסוק הוא רק משום הזכרת עניין חנוכה ותו לא. א"כ ממה נפשך, אם נדון המזמור כולו מדין שיר של יום, היכן מצינו לשיר של יום קודם עמידה דהווה כנגד קורבן, והרב חקרי לב מסכים לכך בדבריו, שהרי העמיד דבריו בזה. ואם אין לאמירת המזמור בפסוקי דזמרה דין שיר של יום אלא הזכרת עניין חנוכה בלבד, אזי בטלה לה חששא דכפילות. ולמאי נקט הגאון דהשתיקה יפה לה, דדין אמירת מזמור בעלמא היא, ומאי חשש בכפילות יש כאן.

ואם תמצי לומר שביום שאומר שיר של יום אין לכופלו פעם שניה אף כשאומר מזמור בעלמא, לא מצינן להאי איסורא. דהא לא מצינו שידלג הקורא תהילים על הסדר מזמור שיר של יום מחשש לכפילות, וכן לא מצינו דבער"ש כשמדליק החנוכייה מבעוד היום גדול, שידלג המזמור שיר חנוכת שאחר ההדלקה או שיחסר ממנו פסוק, משום כפילות שיר של יום שהרי אמרו בשחרית. ואם תמצי לומר דלא חיישינן לכפילות באמירת פרקי תהילים בעלמא, אך כל שנעשה דרך תפילה חיישינן, הרי שלא מצינו להאי דינא דכפילות בשיר של יום שישי, שאומרים מזמור " ה' מלך גאות לבש" שאומרו הן בשחרית והן במנחה אחר תפילת העמידה, דהרי גם במקדש השיר נאמר היה פעמים בתמיד של שחר ובתמיד של בין הערבים. ועוד, דהרי למה שנהגו בני אשכנז בחזרת הס"ת להיכל לומר מזמור "לה' הארץ ומלואה", ולא מצינן שביטלו אמירת המזמור או החסרת פס' ראשון מן המזמור בעת שמוציאין ס"ת ביום א' בשבוע[ג].

עוד יש לומר, דכל עניין שיר של יום הנאמר בתפילה אחר קדושת ובא לציון, אינו מדין שיר של יום ממש אלא מזמור שנהגו לומר **לזכר** שיר של יום הנאמר במקדש, שכן מצינו בערוך השולחן שכתב גבי שיר של יום שאין אומרים אותו בתפילת המנחה אע"פ שבמקדש היה נאמר על התמיד של בין הערביים, וז"ל, "ואחר כך אומרים שיר של יום, **לזכר שיר הלוים** בבית

ג. כגון כשיוצא ר"ח או תענית ציבור ביום א' בשבוע.

המקדש. ובמנחה לא נהגו לאמרו אף על פי שגם בתמיד של בין הערבים היו אומרים שיר בבית המקדש. ומשנה מפורשת היא בשלהי ראש השנה שפעם אחת נתקלקלו הלוים בשיר, ועל בין הערבים קאי, עיין שם. **מכל מקום כיון שהוא זכר בעלמא**, דיו בשחרית" ע"כ. הרי לנו שאין חלים כל דיני שיר של יום הנאמר במקדש על השיר הנאמר בתפילה לזכר בעלמא.

טרם אבוא לדון בטעמא תניינא להרב כף החיים זצ"ל, טעמא דעל דרך האמת. אקדים דדבר ידוע הוא אצל חכמי הספרדים, דכל דברי המקובלים לא נאמרו אלא למצניעהן ולאלו אשר דרכיהם והנהגותיהם עפ"י תורת הסוד ואף בענייני תפילה. כן מצינו בשו"ת הרא"ם (ח"א סי' א') שכתב "בזמננו זה שבעוונות הרבים אין אנו מכוונים בתפילתנו להרמיז במה שראוי להרמיז והלוואי שהיינו מכוונים על פשט דברינו היוצאים מפינו, אין אנו יכולים להכריח העם בדבר מהדברים הרומזים לעליונים, ולא שמענו בזמננו לשום אחד מבעלי הקבלה הגדולים והמפורסמים שיכריחו את העם באותם הדברים הרמוזים לבעלי הקבלה וכו'" וכן מצינו בשו"ת מהרלב"ח גבי מה שהחמירו בהוספה על פ"ז תיבות בברוך שאמר, כתב על מנהג הספרדים שלא חששו בזה לדברי המקובלים וביניהם ספר היכלות, אחר שמקובל בידם נוסח אחר. וכן מצינו להרב גאון עוזנו חיד"א זצ"ל במח"ב (סי' קמא') שכ' "ומיהו, אין זה אלא דוקא למישרים ארחותיהם כי שיג וכי שיח להם לכלכל את דבריהם במשפט האורים. אמנם להמון העם הנח להם לישראל כי לא נאמרו כל השיעורים הללו אלא למצניעהם" ובדומה כתב בככר לאדן בליקוטים (סי' ה', דף קנ"ז ע"א), וכן מצינו במטה יוסף[ד] (חאו"ח סי' ג') וז"ל "כי חכמת האמת לא נתנה אלא לצנועים, ליראי ה' וחושבי שמו בהצנע לכת, כי כן הרב בעצמו (האר"י ז"ל) בעצמו מעולם לא אמר לציבור לשנות שום מנהג וכל הסידורים והתקנות שתיקן היו לו לעצמו ולכל סיעתו ההולכים לרגליו", וכן נקטו רבים מחכמי הספרדים בערי המערב, כן מצינו להרב שמים החדשים טולידאנו (סי' ה'), וכ"כ הגר"ש משאש זצ"ל בהקדמה למ"ב איש מצליח וכ"כ הגר"ע יוסף (יביע אומר ח"ב סימן כ"ה) וז"ל "מה כל החרדה הזאת להניח דברי כל הפוסקים וכללי הדינים מפני סברות האר"י ז"ל" וכ"כ עוד רבים.

עוד אוסיף דאין לי אני הקטן דבר וחצי דבר בסודם של דברים. וכל החקירה בהאי טעמא דהרב כף החיים המיוסד על דבריהם ז"ל בשער הכוונות, פרי עץ חיים ומשנת חסידים, היא חקירת העניינים כפי שעולים מפשטם של הכתובים והכל אינו אלא כשאלת תם מה הוא אומר.

והנה, במאי דכתב הרב כף החיים, אעיר אני השפל מעט הערות כפי קוצ"ד. ראשית, על מאי דכתב טעם עפ"י הסוד לאמירת מזמור ארוממך, "כולו מדבר בעניין עשרה הרוגי מלוכה ושע"י הזכירה הזאת הם מתגברים ולוקטים הנצוצות של הנשמות הנתונות תוך הקליפה דעשיה" ע"כ. הרי מצינו טעמים נוספים ע"ד הפשט לאמירת המזמור, טעמים שלא יתכן בהם גריעותא בהוספת פס' ראשון למזמור ארוממך. דכתב בעל הערוך השולחן (סי' נ' סע' ד') וז"ל "וטעם אמירת פסוקים אלו: ד"מזמור שיר

ד. להרב יוסף ב"ר חיים משה הלוי נזיר.

חנוכת" אמרו שלמה בשעה שהכניס הארון לבית קודש הקודשים, ולא נענה עד שהזכיר זכות דוד, כדאיתא בשבת (ל.). ולפי שכל פסוקי דזמרה הם פסוקי דוד המלך, לפיכך הקדימו מקודם מזמור זה שבו נגלה צדקתו. ולכן לא הכניסוהו בתוך פסוקי דזמרה (נראה לי)" עכ"ל.

עוד מצינו להרב "צלותא דאברהם", שציין לתקנת המזמור עפ"י המקובלים, והביא טעם נוסף עפ"י הפשט, "שהנהיגו לומר מזמור זה אחר הקרבנות, להדגיש שאנו מאמינים שעתיד בית המקדש להבנות, ונקריב עליו קרבנות בימינו וכאילו נבנה בימינו. כדאיתא בגמ' (ברכות ו.) ובירושלמי (ריש מס פאה) חשב לעשות מצווה אעפ"י שלא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שהרי דהע"ה חשב לבנות ביהמ"ק ואע"פ שלא בנאו נכתב לשמו שנא' מזמור שיר חנוכת הבית לדוד" עכ"ל. אעיר שטעם זה הולם את מנהג בני אשכנז שסומכים המזמור לקרבנות ומפסיקים אחריו בקדיש יתום, אך בכל אופן שיהיה, טעם זה מורה שאין גריעותא בהוספת פסוק ראשון.

טעם נוסף מציתי בפירוש דעת מקרא (תהילים ל' הערה 17), שמזמור זה קבעוהו לומר קודם פסוקי דזמרא, לפי מה שנאמר בו "ולבקר רינה", להורות שקודם שאדם יתפלל לבוראו, עליו לפתוח ברינה וזמרה לבוראו.

עוד נראה לי אני העבד, להוסיף טעם הנלע"ד לאמירת המזמור קודם התפילה, בהקדים מה שמצינו במס' ביכורים (פ"ג מש' ד'), "אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס עד שמגיע לעזרה, הגיע לעזרה ודברו הלויים בשיר, אֲרוֹמִמְךָ ה' כִּי דִלִּיתָנִי וְלֹא-שִׂמַּחְתָּ אֹיְבַי לִי". שמזמור זה נאמר היה בהבאת הביכורים ע"י הלויים, להורות על השמחה שבהבאת הפירות הראשונים שגדלו בשדה, ומקדישם האדם לה' ית' לאות על הטובה שגמלהו, כמ"ש (ביכורים פ"ג מש' א') "יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה, אשכול שביכר, רימון שביכר, קושרו בגמי ואומר: הרי אלו ביכורים", ולכן הוא הדין בתפילת הבוקר, שהאדם מודה לה' על הטובה שגמל איתו בקומו משנתו, ולכן אומר מזמור זה להורות שמקדיש הוא את ביכורי עתותיו לה' בתפילתו[ה].

ולכאורה, יש להקשות על הני טעמי שע"ד הפשט, דלפי טעמים אלו היה נכון לומר המזמור במלואו כל השנה ולאו משום יומי דחנוכה, והן אמת שכ"כ הרב מנחת אהרון (כלל יד' אות ד') טעמא מסברא לומר מזמור זה בתוספת פס' ראשון בכולא שתא, מצד שאין לגרוע תחלת המזמור אלא לאומרו כמו שתקנו דוד הע"ה. ובסופ"ד כתב, ששמע מן הגאון מור אביו מהרד"ף ז"ל, שהיה אומר פסוק זה בכל יום ושאלתיו הטעם והשיבני שאין לשנות במזמור מאשר אמרו דוד הע"ה, ומעתה אין ספק דהכי יאה לאומרו דמהיות טוב אל תקרא רע, עכ"ל[ו]. אך עכ"פ יהיה איך שיהיה, המנהג הרווח בקהילות הספרדים ועדות המזרח שאין אומרים המזמור כל השנה. וחזינא להגר"י

ה. אחר כותבי את זאת מציתי שכן פירש בדומה הרב "משנת יעקב" ניסן רוזנטל זצ"ל על הרמב"ם (ביכורים פ"ג, יב' ב'), וברוך שכוונתי לדעתו.

ו. ולי הדל נראה, שלולי ששמע מאביו לא היה מוסיפו, משום שכתב דבריו מסברא, והקדים לומר דלא מצא לחד מן קמיא בזה, והיות שראה לאביו שכך נהג, קבל עליו מנהג אביו ג"כ.

משאש ובשו"ת מים חיים (ח"ב סימן ע"ג) ובאוצר המכתבים (ח"א ש"כ) שכ' שהניחו פס' זה להתגדל בו ח' ימי חנוכה משום פרסומי ניסא. וטעם זה מסתבר, שהרי מצינו בנוסחאות לבני אשכנז שאומרים המזמור במלואו כולא שתא, ויש לומר שפס' ראשון הושמט במרוצת הזמן ע"מ לעשות היכר ביומי דחנוכה עם הוספתו כנ"ל.

עוד נראה לי להעיר על מאי דכתב הרב כף החיים "אח"כ יאמר מזמור ארוממך ה' כי דליתני עד סופו כי **כולו** מדבר בעניין עשרה הרוגי מלוכה כמ"ש בשער הכוונות שם וכ"כ משנת חסידים שם אות ח' שלמי ציבור דס"ה ע"ג" עכ"ל. ובמאי דדקדק לומר כולו מדבר בעניין עשרה הרוגי מלוכה, משמע מדבריו דכל הפרק בלא הפס' הראשון, ואם יוסיף הפסוק הראשון שאינו מן העניין פוגם הוא בכוונה, כמ"ש בסו"ד שלא לערבב הכוונה. אך לענ"ד נראה דמה שכתב במקורו הרב שער הכוונות, "**גם כל שאר הפס' מכאן עד ה' מלך כולם** מדברים בעניין י' הרוגי מלוכה" דבריו אלו נאמרו אחר שדבר בסוד "העלית מן שאול נפשי" שהוא הפס' הרביעי בפרק, והרי שאין הכרח לומר שכל הפרק כולו מדבר בעניין הרוגי מלכות אלא מן העלית מן שאול וכו'. וראיה לכך מציתי במה שכתב בפרי עץ חיים (שם) "העלית מן שאול נפשי, הוא סוד העלאת מ"נ מקליפות דעשיה, הנקרא שאול דרגא תתאה, ואין בעשיה אלא נפשות, וזהו נפשי, וכמעט כל המזמור מדבר ע"ד הנזכר" ע"כ. א"כ מדקדוק דבריו נראה, שכמעט כל המזמור מדבר בעניין זה ולא כולו, וא"כ שמא בהוספת פסוק נוסף אף שאינו מהעניין הנז' לא תחשב ערבוב הכוונות.

ואת"ל דמה שכתב הרב שער הכוונות **גם** כל שאר הפס' וכו' כוונתו להוסיף על הפסוקים הראשונים של הפרק[ז], יש לומר דאין כוונתו מארוממך דווקא, דלא נזכר בשום מקום בדברי האר"י להשמיט הפס' הראשון , אלא אחר שדבר בסוד פרק אל נקמות עד דקעסיק בנקמת י' הרוגי מלוכה, דבר בעניין העלית מן שאול נפשי, ולא דבר ולא מידי בעניין הפס' הראשונים של הפרק.

עוד יש לומר, דבפרי עץ חיים הנ"ל, דהביאו הרב כף החיים, כתב "במזמור ארוממך יש בו ט"ו פסוקים, וצ"א תיבות גי' הוי"ה אדנ"י, וי' הויות, הכוונה לחבר זו"ן ולחבר י"ה" עכ"ל. ובאמת שאין בפרק זה טו' פסוקים כי אם יג' פסוקים, וחש בזה הרב כף החיים , והגיה בו וכתב "נ"ל צ"ל יב'" להיות שלדעתו אין לומר פס' ראשון, אך למדנו מכך, דבהוספת פס' נוסף אין גריעותא בכוונות המכוון, דמה לי טו' פס' כהפרע"ח או יב' פס' כהרב כף החיים או יג' פס' כדוד הע"ה. עוד יש להוסיף גבי מה שכתב דבמזמור זה יש צ"א תיבות כמניין הוי"ה אדנ"י שעולה בג' צ"א, והרי מצינו שבמזמור זה יש צ"ב תיבות בלא הפס' הראשון, והגר"י משאש (שם), כתב "ובדרך אפשר אני אומר, כי מארוממך עד סוף המזמור יש צ"ב תיבות, ותיבות "מן שאול" נראה שחושבים אותם תיבה אחת כמו "משאול" וכו'". והרב פעלים (ח"ג או"ח סימן ה') הביא בשם סידור הרב קאפיל (קופיל) ז"ל שבזה המזמור יש בו צ"ב תיבות כמניין אמן עם הכולל, ובזה

ז. כך נראה בדברי זאת חוקת התורה להרב אברהם חזקוני זצ"ל שאחר שדבר בכוונת אל נקמות על נקמת י' הרוגי מלכות, כתב 'ומכאן עד ה' מלך מדבר בעניין זה' עכ"ל ורק לאחר מכן דבר בעניין כוונית העלית מן שאול נפשי.

יתיישב. אך מזה יראה שמספר התיבות אולי אינו מוכרח לערבוב הכוונה. ועוד גבי מה שכתב שבמזמור זה יש י׳ הויות, והלא גם בזה לא תתכן גריעותא בכוונה שהרי בהוספת פס׳ ראשון אין בו שום אחד מן שמות הויה.

עוד יש להעיר בדברי הרב כף החיים, לכשזכר בסוף דבריו לדברי השלמי ציבור בשם החקרי לב, שנקט לשון ״וכן כתב״, אף שכתב דברים אחרים בתכלית, שלא זכר לעניין ערבוב הכוונות בהוספה על צ״א תיבות וכו׳, אלא נקט חשש לכפילות השיר כמשכ״ל, ונ״ל להסביר דאיתא למימר דדברי הרב חקרי לב הם עיקר הטעם שלא להוסיף הפסוק מזמור שיר ביומי דחנוכה, וכל מה שכתב עפ״י הסוד הוא רק לתוספת ליודעי ח״ן, וכל אשר כתב הוא מה שהסתבר לו מדברי האר״י בפירוש המזמור בעניין י׳ הרוגי מלכות. ומספר התיבות, הפסוקים וההויות כבר זכרנו דהוא ראיה לסתור. אך העיקר הוא משום דינא דגמרא, וכבר זכרנו לעיל משנלע״ד דדברי הרב חקרי לב אינם מוכרחים, כנ״ל.

ולכאורה, היה מקום לשאול, דמה בכך אם יחסר הפסוק הראשון, וירוויח בזה גם לדעת הרב חקרי לב וסיעתיה והרב כף החיים וסיעתיה, ומהיות טוב אל תקרי רע. אך נראה, שאף בגריעת הפס׳ יש בכך ריעותא, שהרי מצינו בכמה מקומות דכתבו הפוסקים קדמאי ובתראי דאין לשנות ממנהגי אבות ואף בענייני תפילה.

בתלמוד ירושלמי (עירובין פ״ג ה״ט) ״ר׳ יוסי מישלח כתיב להון אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש״ הרב קרבן העדה הביא לשנא אחרינא ״אע״פ שכתבו לכם סדר תפילת המועדים אל תשנו ממנהג התפילות שהנהיגו אבותכם״. נוסח זה הוזכר בדברי הגהות מימוניות (סוף סדר תפילות כל השנה ה׳) דהזכיר הירושלמי הנ״ל וכתב ״סדר המועדות פירושו בתפילות אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש״. כן מצינו להרב מעבר יבוק[ח] (שפתי צדק פרק לא׳), שציין לירושלמי ופירש בו ״דסדר המועדות פי׳ תפילות אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש״.

עוד מצינו למהרח״ו בשער הכוונות (עניין נוסח התפילה דף נ׳), ״ואמנם בעיקרי המנהגים עצמם שיש הפרשים רבים ושנויים רבים בענין נוסח התפלות בעצמם, חוץ מענין הפזמונים והפיוטים הנוספים בתוך התפלות, אלא בנוסח הברכות והתפלות עצמם יש שנויים רבים בין סדורי התפלות בין מנהג ספרד ובין מנהג קאטלוניא ובין מנהג אשכנז וכיוצא בזה. הנה בענין הזה א״ל מורי ז״ל שיש ברקיע י״ב חלונות כנגד י״ב שבטים וכל שבט ושבט עולה תפלתו דרך שער א׳ מיוחד לו והוא סוד י״ב שערים הנז׳ בסוף יחזקאל (מח, לא-לד). והנה אין ספק כ״א תפלות כל השבטים היו שוות לא היו צורך לי״ב חלונות ושערים וכל שער יש לו דרך בפני עצמו אלא ודאי מוכרח הוא שכיון שתפלותיהם משונות לכן צריכים שערים מיוחדים לכל שבט ושבט כי כפי שרש ומקור נשמות השבט ההוא כך צריך להיות סדר תפלתו. ולכן ראוי לכל א׳ וא׳ להחזיק כמנהג סדר תפלתו כמנהג אבותיו לפי שאין אתנו יודע מי הוא משבט זה ומי הוא משבט זה. וכיון שאבותיו החזיקו במנהג ההוא אולי הוא מן השבט ההוא הראוי לו אותו המנהג

ח. לרבי אהרון ברכיה זצ״ל, רב ומקובל באיטליה.

ועתה בא לבטלו ואין תפלתו עולה למעלה אם לא בדרך הסדר ההוא" עכ"ל.

עוד מצינו להרא"ש (בעניין הפסקת טל ומטר, כלל ד') "שצריך להחזיק בנוסח אבותיו דתורה היא ואין לשנות" כן מצינו עוד להרב יכין ובועז[ט] שכתב "אם המנהג אין בו איסור אין בידו כח ורשות ויכולת לבטל מנהגכם כי יש מקומות הרבה חלוקים במנהגותיהם, בסידור תפילותיהן ובהפטרותיהן ובהלל, וזולת זה הכל לפי המנהג ונהרא נהרא ופשטיה", עכ"ל.

כן מצינו עוד להרב מטה יהודה עייאש (סימן תקפב'), בעניין דקדוקים בנוסח התפילה, "וזה דרכי תמיד שלא לשנות מהמנהגים כלל וכלל מכוון שנתקנו ימים מקדם ע"י רבנים וגאונים ז"ל וכל המשנה ידו על התחתונה ואינו אלא טועה ופורץ גדר, דכל מנהג ומנהג יש לו שורש וצינור למעלה וק"ל" ע"כ.

א"כ, אחר שראינו לקדמאי ובתראי, ועוד רבים הם בכתובים, דסברי דאין לשנות מנהג שנהגו בו הקדמונים, והמשנה ידו על התחתונה, נלקוצ"ד דאין לנו רשות לדון שינוי המנהג מדין מהיות טוב אל תקרי רע, שהרי בעצם שינוי ממה שנהגו הקדמונים נכנס בגר 'תיקרי רע', ואכמ"ל.

זאת תורת העולה, המנהג הוא בסיס הלכתי איתן להסתמך עליו, ואף בענייני נוסח התפילה. דמה דתקנו לנו רבנן קדמאי ובתראי דקטנם עבה ממתננו, אין לנו רשות להרהר אחר מאי דאקבע על ידם נוסח התפילה. ואף משום דברי קבלה וסוד', אין בידינו כח ויכולת מספיק לשנות הנוסח הנתקן, ודברי חכמת האמת אינם אלא לצנועים אשר הולכים כל ארחותיהם בדרך האמת בסתר ובהצנע לכת, ולא לכל העם הנמצאים בעולם המעשה. ואף בנדון דידן במה שנהגנו ימים מקדם להוסיף ביומי דחנוכה הפס' הראשון "מִזְמוֹר שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִד" הוא מנהג מיוסד על דבריהם זצ"ל, ומה שיש שהרהרו אחר המנהג כנז"ל, אין בו כדי לשנות ולבטל את העם ממנהגו, שנהגו כך בפני חכמים ולא רק שלא מיחו אלא אף נהגו כך בעצמם.

וה' יזכנו לחג האורות ויראנו מתורתו נפלאות, אמן.

ט. להרב צמח בן שלמה דוראן זצ"ל נכד הרשב"ץ.

י. אחר כתבי זה המאמר, הראני ת"ח אחד מה שהביא בספר אוצר המנהגים והמסורות לקהילת תאפילאלת / סג'למאסא בעמ' 136, להר' ד"ר מאיר נזרי, שכתב דאף בתאפילאלת נהגו בהוספת פס' מזמור שיר חנוכת הבית קודם ארוממך בימי חנוכה, הרי דאף במקום שנקטו הנהגותיהם על דרך הסוד, לא חששו לזה.

הרב יעקב שמחוני

כמה סיבות להשתדל שלא לטלטל בעירוב השכונתי, ובפרט בעירוב עירוני[א]

הדברים הובאו רק בכדי לעורר, ולמעשה יש לשאול בכל מקרה לגופו רב [שלא יהיה חומרו קולו].

א. הרחובות שלנו הם חשש רה"ר, והוי חשש **דאורייתא** - שלא מועיל להם תיקון של צוה"פ[ב], ובפרט בערים שמתגוררים בהם שישים ריבוא[ג].

ב. לבני ספרד: בכל עקמימות של רחוב כתב השו"ע שצריך צוה"פ[ד].

ג. הרבה פעמים מתגלים תקלות שלא שמו לב אליהם, ובפרט בפעמים שמתקנים את התקלות בער"ש בחופזה, ולשם דוגמא נציין, שפעמים שמספיק בור בגודל 32 ס"מ על 32 ס"מ מתחת לגדר בשביל לפסול את כל ההיקף[ה], וכן הרבה פעמים לאחר תקופה שהעירוב קיים מתעוררים פתאום לשאלות על ההיקף שלא שמו לב אליהם, והדברים ידועים[ו], וכן לפעמים נוצרות תקלות בשבת עצמה [כקריעת חוטים] ובפרט בעיר המעורבת עם מומרים[ז], וכן הרבה פעמים

א. 50 בכדי לתת את הדעת על הפסד מצוה כנגד שכרה, ובפרט בטלטול - שכל הוצאה מרה"י לרחוב, וכל טלטול של ד' אמות ברחוב היא פעולה חדש שצריך לה היתר בפנ"ע, [ואי"ז מעשה אחד ארוך], **וכל אדם יחשוב לעצמו כמה היה נדחק שלא לאכול מאכל עם כשרות שיש בה כ"כ הרבה פקפוקים.**

ב. פשטות השו"ע [שמ"ה,ז'] ע"פ י"ב ראשונים, ובמשנ"ב [שס"ד ס"ק ח'] כתב דאין למחות ביד המקילים ומ"מ כל בעל נפש יחמיר, ויש שרצו להתיר מחמת שכיום הרחובות אינם מפולשים, ומ"מ הרבה מגדולי ההוראה לא סמכו על קולא זו כלל וניסו להתיר רק מסיבות אחרות, והאול"צ [ח"ב פכ"ג י"ב] היקל לכתחילה רק בהוצאות דרבנן יעוי"ש, והגרע"י [יבי"א ח"ט סי' ל"ג] כתב להקל, **ומ"מ מה שהיקלו זה רק לסיבה הזו, ולא לסיבות שיבוארו להלן.** ומה שנהגו הנשים להקל יותר אומרים בשם הגראי"ל שטיינמן זצ"ל דהוי בגלל שאינם שואלות 'אם מותר לכתחילה' אלא 'אם אפשר', וכן מחמת רוב הצורך שלהן לצאת עם הילדים וכו', והוי כדחוקות בכך טפי.

ג. וכדמבואר בביה"ל [שמ"ה ס"ז ד"ה שאין].

ד. מדין מבוי עקום [וכל רחוב הוא כמבוי], וכדמבואר בשו"ע [שס"ד ס"ג, ויעוי"ש שאף לחי מספיק באופן שרוחב עקמימות המבוי היא עד י' אמה, אכן כיום שכל עקמימות רחוב היא רחבה יותר מי' אמה ל"ש היתר זה ובעינן לצוה"פ], ואמנם שבני אשכנז לא נהגו בכך, אכן בני ספרד בפשטות עדיין מחויבים לכך, ואמנם שלהחזו"א כיום אין כלל דין מבואות [מחמת שאין חצירות] אכן בני ספרד מעולם לא היקלו בכך כידוע.

ה. דאז זה מחיצה תלויה, וכשזה בקרן זוית הרי"ז כפרצה בקרן זוית הפוסלת וכמבואר בשו"ע סי' שס"א ס"ב, [וגדר קרן זוית הוא כל שהמחיצה היא מקבלת נטיה ואף שאי"ז ממש בקרן זוית].

ו. וכן פעמים שפתאום מגלים שיש גג המפסיק בין הלחי למשקוף [לחוט], וכגון שבין הלחי למשקוף תלו צינור ביוב או תלו מזגן [והם מפסיקים את דין גוד אסיק מהלחי לחוט], והבודק לא שם ליבו לכך, ועוד הרבה כיוצא בזה, והמתעסקים בפועל בעירוב יודעים זאת.

ז. שקורעים החוטים באמצע השבת וזה פוסל את העירוב וכמבואר בשו"ע סי' שס"ה ס"ז.

מתגלה שלא שכרו כראוי מהמומרים הן מחמת שלא הסבירו להם שזה קנין ממש, והן מחמת שהם לא הבינו ולא היה גמירות דעת מספיקה מבחינתם, **ובעיות כאלו הם מהחמורות ביותר.**

ד. לא כל העירובים מקפידים ששני מחיצות של ההיקף יהיו רובם ע"י עומ"ר[ח].

ה. כשהשכירויות הם ע"י המשטרה או מהעירייה, לדעת הרבה פוסקים אי"ז מועיל[ט].

ו. גם כששוכרים כהוגן, אם יש מומר אחד שלא יודעים עליו הרי"ז פוסל, ופעמים שהוא מחלל שבת בצינעה, והוא מומר לכל התורה שגם זה פוסל', והוודאות בזה מאד קשה. וכן באופן שיש פועל בנין גוי או מומר השוהה בבנין [כגון שהוא בתהליך בניה] בהסכמת הקבלן המומר הרי"ז פוסל[יא].

ז. חלק מהעירובים המהודרים כיום סומכים על דין שכירו ולקיטו מישראל [עכ"פ בשעת הדחק[יב]], וזהו היתר רק בדיעבד[יג].

ח. חלק מהעירובים המהודרים סומכים כיום על שכירות מישראל [עכ"פ בשעת הדחק[יד]] וזהו היתר רק בדיעבד[טו].

ט. יש מהעירובים [ואף מהמהודרים] שמניחים לחיים מתחת לחוטי חשמל או טלפון לצוה"פ, וסומכים על כך מדין גוד אסיק, ויש פוסקים דס"ל דאי"ז מועיל[טז].

י. יש הסומכים על מדרגות מדין מחיצת 'תל

ח. וכמש"כ השו"ע [שס"ב ס"י], לדעת הרמב"ם, וכתב המשנ"ב דנכון לחוש לדברי הרמב"ם, וכ"כ הכה"ח [ס"ק צ"א].

ט. אמנם יש פוסקים המקילים **רק בשעת הדחק**, אכן הרבה פוסקים מחמירים ע"כ ממש מחמת שכיום אף כוחה של המשטרה מוגבל ואין בכוחה להיכנס לבית ללא צו בית משפט, וע"כ דעת הרבה מהפוסקים שהדין שהתחדש בשו"ע [סי' שצ"א ס"א] שאפשר לשכור משר העיר את כוחו לא שייך כיום, וה"ה שא"א לשכור מראה"מ שצריך קואליציה בשביל החלטותיו [וכמבואר במשנ"ב שם ס"ק ט"ו שא"א לשכור משר העיר שהחלטותיו תלויים ביועצי המדינה], וה"ה שא"א להשכיר מבית המשפט העליון שהוא מורכב מהרבה שופטים [והוי כיועצי המדינה שאי"ז מועיל], וכן אינם יכולים לעשות ממש ככל העולה על רוחם בבתי האזרחים [דגם הם נתונים לשפיטה מסוימת, ואינם כשר העיר המובא בשו"ע].

י. יעוי' יו"ד סי' ב' ס"ה.

יא. מצוי בקבלן [מומר] שהסכים לפועליו הגויים לישן באתר הבניה [כשהוא בגדר דירה, והיינו כשיש קומה אחת בנויה], וגם בקבלן שומר תומ"צ אי"ז פשוט [דהרי"ז שכירו ולקיטו בישראל שגם ע"כ יש נידון ויובא להלן].

יב. באופן שלאדם יש בני בית מומרים רח"ל, והוא נסע לשבת והם נשארו בבית, הרי הם אוסרים, והרבה עירובים סומכים על כך שהבעה"ב הישראל לא גרע משכירו ולקיטו והוא משתתף בעירוב [ואף שלא השכיר בפועל את כוחו].

יג. כמבואר בשו"ע [שפ"ב סי"ב] שכתב בסתם שאי"ז מהני, ובמשנ"ב [ס"ק מ"א] כתב שלכתחילה נכון לחוש לסברא הראשונה, וכ"כ הכה"ח.

יד. באופן הנ"ל יש שעושים מהבעה"ב שכירות, וכן הרבה פעמים שוכרים מחילונים שלא ברור שהם מוגדרים מומרים, ויכול להיות שהם בגדר 'ישראל שאינו מודה בעירוב'.

טו. וכמבואר בשו"ע [סי' ש"פ ס"ג], דהביא בכך ב' דיעות, וכתב המשנ"ב שבימות החול הרי"ז מחלוקת הפוסקים [ובשבת אי"ז מהני]. ובכה"ח כתב דאפשר לסמוך על הדיעה המקילה רק בשעת הדחק.

טז. יעוי' מג"א [סי' תר"ל ס"ק ב'] שהביא בשם הירושלמי לפסול זאת כשהצוה"פ לא נעשתה לשם צוה"פ, ובמשנ"ב [שם ס"ק י"ג] כ' דהסומך ע"ד הרמ"א ודלא כהמג"א "**לא הפסיד**", ומבואר דהמשנ"ב חשש לדברי המג"א לכתחילה.

המתלקט׳ והדבר שנוי במחלוקת הפוסקים[יז].

יא. ישנם כמה שיעורים בהלכה [הגר״ח נאה, וחזו״א, והשיעור החדש[יח]] וצריך לבדוק לפי איזה שיטה תוכנן העירוב.

יב. במזג אויר חריג, מצויים יותר תקלות, כגון: קריעת חוטים ע״י הרוח או ע״י דברים שיכולים ליפול על החוטים, וכן כשיש שלג החוטים עי״כ הם מאד רופפים, ופעמים כשיש שטפונות נוצרים שלוליות מים גדולות ועמוקות שהם נחשבים כזרעים[יט] [נדיר].

עוד בעיות המצויות בעירובים עירוניים סטנדרטיים[כ], [ובכל מקום לגופו יש לברר אצל בודק העירוב]

יג. לא מקפידים על חוטים שיהיו מתוחים, והוי בכך חשש של פתחי שימאי[כא], וחשש של צוה״פ מן הצד[כב].

יד. לא מקפידים על דרך מעיר לעיר שיש בה חשש יותר גדול של רה״ר[כג].

טו. לא מקפידים על חוט שהוא בשיפוע הרבה[כד].

טז. לא מקפידים על עמודים עקומים וכן על לחיים מתחת לעמודים[כה], והוי חשש צוה״פ מן הצד[כו], וצוה״פ ככיפה[כז].

יז. לא מקפידים על צוה״פ שעוברת מעל מחיצה, וק״ו על צוה״פ שעוברת מעל תל המתלקט או תעלה או שיחים המהווים מחיצה[כח].

יח. בהרבה מקומות סומכים על מחיצות תל המתלקט שנעשות ע״י גבעות, דיונות חול, ים, וכדו׳ והרבה מאד פעמים הרי״ז פסול[כט].

יט. כשיש שגרירויות בתוך ההיקף והיא

יז. אמנם בפשטות רוב הפוסקים מקילים בכך, אכן הגריש״א החמיר בכך מחמת שזה מחיצה הנדרסת, וכ״כ בשו״ת אמרי יושר [להגר״מ אריק] ח״א ס״ב.

יח. שיש לו הרבה מקורות וסימוכין, וכעת הגר״צ ווברר שליט״א מרבני שארית ישראל ג״כ הורה [להכשר הנ״ל] לחשוש לחומרא לשיעור זה.

יט. כמו שקרה בקרית ספר לפני כמה שנים.

כ. **וצריך לדעת שיש הרבה עירובים עירוניים שהעירוב שם הוא פסול לכל הדיעות [כגון שהחוטים קרועים או שהצוה״פ עשאוה מן הצד], ויש מקומות שאף אנשי המקום לא יודעים על כך, ורבה המכשלה רח״ל.**

כא. וכן פעמים שסומכים על חוטי חשמל והם לא מספיק מתוחים.

כב. המשנ״ב [שס״ב ס״ק ס״ו] הביא מחלוקת בכך, דדעת המשכנ״י דיש למתוח החבל בחוזקה, והוי מהטעמים הנ״ל.

כג. ביה״ל בשם רמב״ן [שם].

כד. יעוי׳ שעה״צ [שס״ב ס״ק מ״ו] שהביא את הרעק״א שהסתפק בכך.

כה. שכשהם נשארים ישרים הם מונעים את הבעיות הנ״ל, וכן בעיות נוספות.

כו. באופן שהעמודים עקומים לתוך הרשות המוקפת או מחוצה לה כתב החכמת שלמה [סי׳ שס״ב סי״א] דהוי חשש של צוה״פ מן הצד, והחזו״א [סי׳ ע״א ס״ק י״א] כתב שאין לו מקור נאמן להכשירו, ויעוי׳ במכתב הקה״י [אגרות ורשימות קה״י ח״ד ע״ב] שכתב שאין דעת החזו״א כלל להתיר באופן שהעמודים עקומים לתוך הרשות או מחוצה לה [והטעם הוא משום חשש צוה״פ מן הצד].

כז. שיש בכך נידון בהלכה, ואכמ״ל.

כח. ולדעת החזו״א [סי׳ ע׳ ס״ק י״ח] הרי״ז פוסל את הצוה״פ, [דהוי כמשקוף ע״ג כותל מבוי].

כט. הרבה פעמים הרי״ז מתלקט בתחילה בי׳ הטפחים התחתונים של הגבעה, ולאחמ״כ זה מתלקט מעל י״ט של הגבעה, ולאחמ״כ מתלקט שוב במקו״א וכו׳, וכל דבר כזה נקרא פרצה מחמת שהגדר נפסקת ומתחילה

פרוצה לעירוב[ל], שכירות מהשלטונות לכו"ע אינה עוזרת[לא], אא"כ שכרו מהם באופן פרטי.

עוד נידונים שיש לעורר עליהם

כ. כיום בהרבה עירובים מהודרים סומכים על דין שכירו ולקיטו בחצר[לב], ולהב"י[לג] י"א שאי"ז מהני, [והשו"ע לא בירר דעתו בזה].

כא. בעירובים לבניני מגורים[לד] יש המשתמשים כיום בדבק סלוטייפ בשביל לחי וכדו', ויעוי' בכה"ח[לה] שפקפק ע"כ.

כב. בעינן לצוה"פ שיכולה להעמיד דלת ופעמים שאין הלחיים מחוברים בכח כ"כ שיכולים להעמיד דלת[לו], ומצוי בפרט בעירובים פרטיים שהלחיים לא מחוברים מספיק חזק.

כג. בית ספר או חיידר איכא למחלוקת[לז] האם הוא נחשב מוקף לדירה או שלא[לח], ולצד שהוא לא מוקל"ד אם הוא גדול יותר מב"ס והוא פרוץ להיקף העירוב [וכגון שהשער הראשי של המכוניות פתוח] הרי הוא פוסל ההיקף.

וידעתי שבחלק מהנידונים שהובאו יש דיעות שדנו בכך, ויהיו שיבואו ויאמרו שבנידון זה אפשר לסמוך על פוסק זה, ובנידון זה אפשר לסמוך על זה, אבל מטרתי בכך היא שידע הציבור כמה שהדברים לא פשוטים כלל ע"פ עיקר ההלכה - מהפוסקים המקובלים [משנ"ב וכה"ח והחזו"א], וכלל הדבר הוא שעירוב שהוא כשר בתשעים ותשע אחוז הרי כולו פסול במאה אחוז, מחמת שכל שאלה משפיעה על כל ההיקף ובעיה אחת פוסלת היקף של עיר שלימה, וכמובן שבכל מקרה ומקרה אדם יעשה שאלת חכם שלא יהיה חומרו קולו ח"ו.

<u>אי"ה בגליונות הבאים יובאו עצות איך בכל זאת להתמודד עם צורך ביציאות מחוץ לבית.</u>

במקו"א, וכשיש פרצה כזו של י' אמה הרי"ז פסול, וכן כשהפרצה היא בזוית יש לחשוש לפרצה בקרן זוית, **וכן הרבה פעמים** עוברים במקומות אלו רכבי שטח וכדו' וממעטים את השיפוע ואינו כשיעור תל המתלקט.

ל. כגון שהשער של החניה פתוח ורוחבו הוא יותר מי' אמה.

לא. שלשלטונות אין דריסת רגל שם, וצריך לעשות שם שכירות ראויה ספציפית.

לב. וכמבואר בביה"ל [סי' שפ"ב סי"א ד"ה או, וגם ע"כ יש המפקפקים בביאורו].

לג. סי' שפ"ב סי"ב, וע"כ ס"ל החכמת הלב דלהב"י זה אסור, ויש המפקפקים בדבריו.

לד. או לחצוץ בין בית הכיסא או אמבטיה לשאר החדר.

לה. סי' שס"ג ס"ק מ"ז.

לו. הנה בפשטות רוחב הדלת הנצרכת היא ברוחב הפתח, והנה הדלת היא בתורת מחיצה וצריכה לעמוד ברוח מצויה, ויעוי' במשנ"ב [שס"ב ס"ק ז'] שכתב שהמחיצה אסור שתתנדנד ברוח מצויה, ויעוי' בביה"ל [שס"ב ד"ה שאינה] שכתב דגדר רוח מצויה היא אילו לא היה שם דברים המונעים את הרוח, ולפי"ז הרוח המצויה היא משמעותית, ובשביל ליצור דלת באורך הפתח שלא זזה ברוח מצויה צריך לחיים מאד מאד חזקים, ודו"ק.

לז. הפוסקים בימינו.

לח. מחמת שהוא לא נבנה לצורך אכילה, אלא לצורך לימוד, והאכילה בו היא רק אגבית.

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב גרשון גולד

הערות בדברי הרב אהרן גבאי בגליון כסלו במדור תגובות מכתב ב' אות ב'

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום"

א. באות א' הביא דברי הדרישה סי' שכ"א סק"ב ליישב סתירת התוספות מדף עד: שכתבו דדוקא בסילקא שייך טחינה לדף קיד: שהקשו מפרים סילקא על קניבת ירק ומשמע דבכל ירק שייך טחינה וכתב הדרישה ליישב שדעת התוס' שסילקא והדומה לה אסור שאינו נאכל חי וכעין דעת הרמב"ם והקשה עליו הרב הנ"ל וז"ל: "אך בעניותי לא זכיתי להבין ד' הדרישה דאכתי קשיא מנא להו לתוס' דקניבת ירק מיירי דווקא בירק כעין סילקא עד שהקשו בפשיטות משם הא בפשיטות קאי על חיתוך כל הירקות" ע"כ.

ונראה ליישב קושיתו ע"פ דברי המאירי בקיד: וז"ל קניבת ירק זו וכו' יש לתמוה הרי אמרו האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן והאיך הותרה מלאכה וכו' ושמא תאמר שלא הותרה אלא בדרך זו שאנו אומרים כגון בצל וכרתי הרי אמרוה בכרבא וקרא ע"כ דהיינו שהמאירי הקשה קו' התוס' ורצה לתרץ דשם מדובר על שאר ירקות שאין בהם טחינה ודחה דהרי בדף קטו. הגמ' מדברת על כרבא וקרא שהם כסילקא שע"י טחינתם מתבשלים היטב ומתכשרים לאכילה וכמבואר בברכות דף לח: שהם לא נאכלים חיים ולפי"ז א"ש דברי הדרישה בדעת התוס' שהבינו ששם מדובר בירקות שנאכלים חיין וע"י בביאוה"ל סי' תרי"א ד"ה לקנב שהביא הוכחת המאירי דמיירי בקינוב ירק שאינו נאכל חי וכבר כתב ליישב ד' התוס' עפ"י המאירי במנורה בדרום גליון ב' עמוד קמ"ז ועיי"ש עוד משנ"ב בסתירת ד' התוס' ועי' גם בגליון ג' (עמוד ק"ג) מה שהביא הרב אייזנבך שליט"א.

ב. באות ג' דן בד' הרא"ש בשם ר"ח שהם לכאורה הפוכים מדברי ר"ח שלפנינו ודן אם צ"ל שיש ט"ס ברא"ש וכמו שכתב גם הק"נ להגיה בדברי הרא"ש וצידד הרב הנ"ל לומר דאי"ז ט"ס כדמשמע מהרא"ש פ"ב דביצה ומקיצור פסקי הרא"ש רציתי לחזק דבריו שאי"ז ט"ס גם מרבינו ירוחם שהנה כתב רבינו ירוחם (נתיב י"ב חי"ד) וז"ל פריס סילקא חייב משום טוחן פר"ח עצי דקל העומדים שיב ישיבי כעין נימין נימין וכשמפרק נימין הללו יוצא מביניהם כעין קמח דק והמנפצן חייב משום טוחן וכו' ע"כ הרי דכתב את הר"ח כפי שהביאו הרא"ש וידוע שכל דברי רבינו ירוחם בנויים על דברי הרא"ש וחזינן א"כ שלמד דברי הרא"ש כפי שהם לפנינו ואי"ז ט"ס.

ומה"ט גם נ"ל שאין לומר כפי שכתב הרב הנ"ל שהרא"ש טעה בזכרונו והחליף בדברי ר"ח דהא חזינן שר' ירוחם קיבל דבריו ומסתבר שגם הוא למד את דברי הר"ח בפירושו ולא רק מהרא"ש ולא יתכן לומר שגם הוא טעה בזכרונו והחליף בדיוק במה שהרא"ש ג"כ טעה והחליף ולא ידעתי למה א"א לומר בפשיטות דהיה לרא"ש גירסא אחרת בדברי ר"ח ואין כאן טעות ולא סתרי

תורה (ועי׳ בב״י סי׳ שכ״א שצירף את שיטת הרא״ש בשם ר״ח לסניף).

ג. ואגב דאיירינן בדברי הרא״ש בשם ר״ח ראיתי להביא כאן דבר מחודש מאוד מהמרומי שדה שלמד בדברי התוס׳ שכתבו דווקא בסלקא שייך טחינה אבל שאר אוכלין שרי דכונתם כמו ר״ח וז״ל האי מאן דפרים סילקא כו׳ עי׳ תוס׳ ד״ה האי ונראה דכיונו למש״כ הרא״ש בשם הר״ח דהיינו עצי דקלים כו׳ שיוצא מביניהם כמו קמח דק כו׳ עיי״ש ע״כ אכן אי״ז פשטות לשונם ממש״כ ״שאר״ אוכלין משמע דגם סלקא הוא אוכל.

ד. ובעצם דברי החזו״א שאין כונת התוס׳ לאפוקי שאר ירקות כך מוכח שלמד גם השלטי גיבורים יעוי״ש שדן על פירור הפת אם מותר או אסור וכתב וז״ל מיהו התוס׳ כתבו דוקא בחתיכת ירק שייך טחינה אבל לא בחתיכת שאר אוכלין וכו׳ ע״כ הרי שהעתיק את דברי התוס׳ דדוקא בחתיכת ״ירק״ שייך טחינה ולא דדוקא בחתיכת ״סילקא״ ומוכח דלמד בתוס׳ דכל ירק אסור אמנם ודאי לא ס״ל שתוס׳ באו לאפוקי פת דוקא שהרי כתב אח״כ להתיר לדעת התוס׳ גם בשר ואפשר שדעתו שתוס׳ מחלקים בין גידולי קרקע לאינם גידולי קרקע ולאפוקי בשר וכמש״כ התרוה״ד (סי׳ נ״ו) שגם בטוחן נאמר כללא דגו״ק אך מ״מ חזינן שלמד שכל ירק אסור וכשיטת החזו״א.

ה. באות ד׳ כתב הרב הנ״ל דדבר שהוא תמיד עומד לאכילה אלא שזקן ותרנגולים לא היו מסוגלים ללועסו והוא חותך הפת ועוזר להם לאכול שינוי כזה ל״ח טוחן דל״ה אלא כשורה לחם במים ומרככו ללעיסה שאי״ז טוחן עיי״ש בדבריו ולא הבנתי דהא בהדיא כתב הרמ״א בסי׳ שכ״א סי״ב שיש בחיתוך גרוגרת וחרובים לפני זקנים וגבי לחם לפני התרנגולים התיר רק משום דאין טוחן אחר טוחן הא לאו הכי אסור אף שעומד לאכילה גם בלא זה לבנ״א ודוקא לפני מי שיכול ללועסו כך שרי כמ״ש המג״א וכן מבואר בתרה״ד סי׳ נ״ו דגו״ק אסור לחתוך דק באופן שמכשירו לאכילה לזקנים וכדו׳ ואם בשר היה גדו״ק היה אסור לפוררו לפני זקנים עיי״ש ואולי לא הבנתי כונת הרב הכותב.

בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

גרשון גולד

מכתב ב'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

א] תגובה לרב אליהו בנימין הלוי - בדברי החזו"א על הדלקה בפתח חצר שלנו

הנה כתב לדון בדברי החזו"א שנקט שהאידנא אין להדליק בפתח החצר, ויש לדחות כמה מהדברים שכתב שם והריני מבאר בעזהי"ת,

הנה מה שכתב להוכיח מדברי מסכת סופרים כהתוס' תמהני עליו איך הכניס ראשו במחלוקת ראשונים וכאילו מצא מציאה חדשה שבמסכת סופרים מוכח כשיטת תוס'. ולגופו של דבר, אין התחלה להוכיח ממה שמסכת סופרים אמרה בסתמא -פתח הסמוך לרה"ר- להוכיח שמשמע פתח החצר הסמוך לרה"ר, דפשוט וברור שלפי רוב הראשונים שנוקטים דמניחים בפתח הבית אז כוונת המסכת סופרים לאותו פתח **הבית** הפתוח לרה"ר, והרי בברייתא שהביאה הגמ' בשבת איתא דמניחו בפתח **הבית** וכן בכמה דוכתי בסוגיא נקטו התנאים והאמוראים לישנא דהמצוה היא **בביתו**, וממילא כשהמסכת סופרים כתבה פתח הסמוך לרה"ר מובן מאליו שהכוונה לפתח הבית. ואני מוסיף להקשות וליטעמיך הרי ידוע שצורת החצרות שבימי חז"ל היתה שהיו כמה חצרות פתוחות למבוי, וא"כ יש להקשות וכי כל בני המבוי מדליקין בפתח המבוי ולא בפתח החצר? כמדומה שזה לא שמענו לומר הכי בדעת תוס'. דכל הפוסקים נקטו שמדליקין בפתח החצר, משמע שגם לדעת תוס' אי אפשר להרחיק את הנר ולהדליקו בפתח המבוי, וא"כ איך יתפרש לישנא דמסכת סופרים בפתח הסמוך לרה"ר שהוא בדרך כלל פתח המבוי? אלא ודאי שהמסכת סופרים קצרה וסמכה על הידוע היכן הוא מקום ההדלקה.

ובאמת שיטת תוס' קשה מאוד בלשון הגמ' שמניחה בפתח **ביתו** מבחוץ, ואיך אפשר לעקור לשון זה מפשוטו ולומר שחיוב ההדלקה בפתח החצר? ולכאורה כדי שלא יהיו דבריהם תמוהים כ"כ מוכרחים אנחנו ליישב דגם החצר נקראת ביתו של האדם, וכמו שאמרה הגמ' בעירובין דף כו ע"ב **בית בלא חצר לא עבידי אינשי דדיירי**, ועיין שם ברש"י ד"ה לאו כל כמיניה שכתב –**דכיון דלית ליה חצר, דירת בית לאו כלום היא**- והיינו דבזמנם הבית היה משמש רק למקום פיתא ולינה אבל כל שאר השימושים ההכרחיים לבית כמו כביסה ואפייה וכדו' היו נעשים בחצר, ולא היה שייך לגור בלי חצר, וממילא כשאומרים פתח הבית מתפרש פתח החצר משום שבאמת מגורי הבית מוכרחים להתחיל מהחצר המקפת אותו, ונמצא שדברי החזו"א אינם מחודשים כלל, ולא שייך לבוא להקשות על החזו"א מנלן להמציא שצריך שימושי חצר, **אדרבה כל מה שאפשר לפרש את דעת התוס' שאפשר להדליק בחצר הוא רק מכח זה שהחצר היא חלק מדירתו של האדם** ועל כרחך מדובר בחצר שהיא חלק בלתי נפרד מביתו, ונמצא דדעת החזו"א היא פשטות הסוגיא ואינם חידוש כלל.

ונראה דאפילו אם בהלכות עירובין לא ננקוט כדברי החזו"א אלא ננקוט שחצר שהבתים פתוחים אליה נקראת חצר, ולא השימושים קובעים את השם חצר אלא

מה שההיקף הזה הוא ההיקף שאליו פתוחים פתחי הבתים זה הקובע לו דיני חצר [וההיקף שפתוחים אליו כמה חצרות הוא יש לו דיני מבוי] אבל כאן בהלכות נר חנוכה לא –חצר- אנחנו מחפשים, וכמו שכתב מעכ"ת בעצמו שהרי בכלל לא הוזכר לישנא דחצר בדיני מקום ההדלקה, אלא דוקא –בית- אנחנו מחפשים, וכאן ודאי מסתבר שרק חצר אשר דירת הבית מתפשטת אליה יכולה להיות כלולה בדברי חז"ל -פתח **ביתו** מבחוץ- אבל לא חצרות שלנו שאינם נצרכות כלל לתשמישי דירה.

ובאמת שלפי דעות פוסקי זמנינו הסוברים שא"צ תשמישי חצר, יוצא לפעמים שהחצר מתחילה באיזה שביל וכדו' ונמצא פתח ה'חצר' שבו האדם מדליק רחוק מביתו ואינו ניכר כלל לעוברים ברה"ר איזה בית מדליק כאן נרות, שהרי לפעמים בסוף השביל יש חצר ולחצר פתוח חדר מדרגות [שלפעמים הפתח אינו נראה מרה"ר] והוא גר בקומה שלישית, ואין שום היכר ושום קשר בין ההדלקה בפתח סוף השביל הפונה לרה"ר לבין ביתו, וזה כמעט כמו להדליק ברחוב, [ועכ"פ ההיכר בהדלקה זו דומה לדין גר בעלייה שמחמת חסרון היכר צריך להדליק בחלון[א]] אבל לפי החזו"א יש גדר ברור בשיטת תוס' **דבעינן הדלקה בפתח ביתו**, וגם כשמדליק בפתח חצרו זה רק משום שדירתו ותשמישיו מצויים שם וממילא בני רה"ר [שרובם בני העיר שעוברים ברחוב ומכירים מי גר שם ורואים (במשך ימות השנה) את המגורים וההשתמשות של הבית בחצר] מייחסים את ההדלקה לאותו בית שהחצר היא שלו, ושפיר מינכר פירסומי ניסא של בני הבית הזה, ודו"ק.

ב] בברכת שהחיינו במדליק בבהכנ"ס אחרי שהדליק בביתו – תגובה לרב יאיר מינקוס

מה שכתב לגבי מי שהדליק בביתו ובירך שהחיינו ובא אח"כ להדליק בבית הכנסת האם יברך שהחיינו פעם שנייה בהדלקתו בבהכנ"ס, וכתב מעכ"ת שלפי האגרו"מ פשוט שחוזר ומברך שהחיינו, כמו שחוזר ומברך בבהכנ"ס אקב"ו וכן 'שעשה ניסים' ולמד מעכ"ת דין זה ממה שכתב האגרו"מ שמי שהדליק בבהכנ"ס חוזר ומברך שהחיינו בהדלקתו בביתו אלמא דמברך על כל הדלקה שהחיינו בפני עצמה, עכת"ד. ולענ"ד אינו נכון כלל בדעת האגרו"מ, ונקדים שהרי כל מי שמקיים את אותה מצוה כמה פעמים אינו מברך שהחיינו בכל פעם ופעם אלא רק בפעם הראשונה שמקיימה, והנה מי שהדליק בבהכנ"ס ובירך שהחיינו סובר האגרו"מ דזה לא נחשב שבירך על עיקר המצוה שהחיינו הואיל וזה רק מנהג אינו נחשב תחיל

ת מצוה דרבנן של הדלקת נ"ח, ולכן כשמגיע לביתו **שאז הוא מקיים את עיקר המצוה והחיוב דרבנן** להדליק נ"ח, סובר האגרו"מ שיברך שוב שהחיינו, אבל להיפוך כשכבר בירך שהחיינו על עיקר

א. ומה שכתב לבאר חילוק דבעלייה שפתוחה לבית הואיל ומבחוץ לא מינכר לבני רה"ר שיש מגורים נפרדים בעלייה ולכן **חושבים שב' קומות הללו שייכים לבעה"ב**, עכת"ד. הוא תמוה טובא, הרי בני רה"ר רואים רואים בפתח החצר שם **ב' חנוכיות** שהרי כל בית מדליק רק חנוכיה אחת [לדעת תוס'] וא"כ מבינים מעצמם שיש כאן ב' דיירים, ומה חסר כאן? ומה זה שונה מחצר שפתוחים אליה כמה בתים שכל בית מדליק חנוכיה אחת [בפתח החצר] ויודעים בני רה"ר שיש כאן כמה בתים.

המצוה שקיים הדלקה בביתו בזה למה שיחזור ויברך שהחיינו שוב על ההדלקה בבהכנ"ס? כמו שאינו מברך שהחיינו על ההדלקה ביום השני, כך אין סיבה שיברך שהחיינו על הדלקה שנייה באותו יום, ודו"ק. ולפי"ז מה שכתב בהמשך דבריו לדחות את הדיוק שדייקו מהשמטת המ"ב את הדין ההפוך, וכתב שזה חידוש לומר שהמ"ב יחלוק על הסברא לברך שהחיינו בבהכנ"ס, לפי מה שנתבאר הסברא הפשוטה היא שלא **לברך** ושפיר מסייע לזה השמטת המ"ב דין זה. ומה שכתב שהמ"ב השמיט דין זה משום שאינו שכיח, אינו נכון שהרי לעולם כשחל ליל ראשון דחנוכה בערב שבת אז רובא דאינשי באים לבהכנ"ס לקבלת שבת [או להתפלל מנחה] אחרי שכבר הדליקו בביתם, וא"כ אמאי לא הזכיר המ"ב שחוזר ומברך שהחיינו? משמע כמו שדייקו פוסקי זמנינו שהמ"ב ס"ל דאינו חוזר ומברך שהחיינו, ודו"ק.

ג] בדין המתרחץ בלילה האם ילבש אח"כ טלית קטן? - תגובה לרב א.

א. הכהן סקלי[ב]

הנה התעוררתי בהערה גדולה למעשה לפי ה'אור לציון' שהובא בגליון הקודם הסובר שמוטב להמנע מלבישת הטלית משום שמכניס עצמו בספק ברכות, האם מי שמתרחץ באמצע היום ופושט ט"ק בבית המרחץ [ע"ד לחזור וללבשה] האם נימא ג"כ לפי האורל"צ שעדיף שלא יחזור וילבש את הט"ק עד שיצא מבית המרחץ וימצא מי שיוציאו בברכת המצוות על הציצית, כדי שלא יקיים רגע אחד מצוה בלא ברכה? (1) ואם יודע שלא ימצא מי שיוציאנו בברכה האם כך ראוי לעשות לפי האורל"צ **לצאת מהמרחץ בלא ט"ק**? אמנם אם דעתו לפטור את ספיקו ע"י שכשילך לביתו ויתעטף בט"ג ויברך ע"מ לפטור את הט"ק אז מותר ללבוש בלא ברכה אדעתא דהכי שיברך אח"כ,[ג] וכמו שפסק השו"ע בסי' ח' סעיף י' לגבי כל מי שלובש ט"ק בבוקר כשאין ידיו נקיות. וכיון שנתבאר שללבוש **אדעתא דלברך אח"כ** מהני, א"כ מצאנו עצה קלה לכל מי שפשט את טליתו באמצע התפילה שיכול לחזור וללבשה וכשיגיע לביתו יקח ט"ג אחר ויברך, או שבסיום התפילה יבקש מאחד המתפללים את טליתו במתנה ע"מ להחזיר ויתעטף בה ויברך ושפיר יצא ידי חובת ברכה למפרע (3). [וזה דלא כמו מה שכתב בגליון הקודם שאם פשט כבר את טליתו פעם אחת שוב אינו מקפיד להפשיטה פעם שנייה, דאדרבה יקפיד יותר שתשאר עליו הטלית עד שיפטור אותה אח"כ בברכה, אבל אם יפסיק בהפשט פעם שנייה לא תעלה לו הברכה שאח"כ על הלבישה הקודמת, ודו"ק.].

הנה כל זה התעוררתי לדון ע"י ת"ח אחד שהעיר לי הערה גדולה למעשה לפי ה'אור לציון', האם כל מי שפושט טליתו בלילה עדיף שלא יחזור וילבש ט"ק כדי שלא יכניס עצמו לספק ברכה על טלית יום

ב. הערת א.א הכהן סקלי: הערותי לתגובת הרב הלר שליט"א מובאות בסוף תגובתו (ומסיבות טכניות לא באו כהערות שוליים), וציינתי בתוך דבריו מספרים ממוסגרים [לדוגמא: (1)] כהפנייה להערותי.

ג. וזה ראיה לסברתנו שאין **איסור** לקיים מצוה בלא ברכה, אלא זה רק ביטול דין שאינו מברך, ולכן מועיל מה שמברך **אח"כ** לתקן את חסרון הברכה **למפרע**. אבל אם זה היה גדר של איסור לא כ"כ מסתבר שמועיל מה שאח"כ יברך, ויל"ע (2).

בלילה, וזה בודאי לא ראינו שינהגו כך למעשה שכל מי שמתרחץ בתחילת הלילה לא יחזור וילבש ט"ק וילך **באותו הלילה בלא ט"ק**, [וכאן אין לו את העצה לברך אח"כ בהמשך הלילה] ולכאורה מנהג העולם מוכיח כמו מה שסברתי לומר שמסתבר שאין לו לאדם להמנע מקיום מצוה מחמת איזה ספק בברכת המצוות. ואין זה דומה כלל לדינא דערום לא יתרום דהתם הוא **ודאי מחוייב** בברכת המצוות אלא שהוא אנוס מלברך הלכך אסור לו להכניס עצמו לביטול דין ברכת המצוות, אבל היכא שמחמת ספק הוא נמנע מלברך על פי דין, בזה י"ל דעדיף שיקיים המצוה וימנע מלברך (4). ומה שדימה מעכ"ת מצוות ציצית למצוות הפרשת תרו"מ ששניהם הם מצוות קיומיות, זה דבר תמוה מאוד, הרי פשוט וברור שיש עניין להתעטף בציצית, וכמו שכתב השו"ע בסי' כ"ד סעיף א' **וטוב ונכון להיות כל אדם זהיר ללבוש טלית קטן כל היום** כדי שיזכור המצות בכל רגע, עיי"ש. וכמו שהביא מעכ"ת בעצמו את דברי המג"א [שם בסק"ג] שמי שקורא ק"ש בלא ציצית כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ומה שייך עדות שקר אם אין לו בגד של ארבע כנפות? (5) אלא ודאי שיש חיוב מסויים [לא כמו מ"ע גמורה] לקיים מצות ציצית. אבל מי שלא יקנה פירות כדי להפריש תרו"מ בודאי ליכא בזה שום חסרון ושום סרך טענה, וזה דבר פשוט שיש מצוות שרצון הקב"ה היה שנתעסק בהם ונתאמץ להכניס עצמנו לחיוב, ויש מצוות שהם רק איך להתנהג במצבים מסויימים [כמו מצוות גירושין בגט, ומצוות טבילה מטומאתו] או איך לתקן איסורים שונים [כמו שחיטה, והפרשת תרו"מ, ובדיקת סימני דגים וכדו'] שמובן מאליו שאין עניין להכניס עצמנו לחיוב בהם, ודו"ק (6).

ומה שהפליג לומר שעדיף שאילם לא ילבש ציצית אם אינו יכול לברך, לענ"ד אינו נכון כלל להלכה! ובודאי יהודי כזה שאנוס מלברך לא נשאיר אותו בלי מצוות ציצית, ואינו דומה לדינא דאילם לא יתרום וכמשנ"ת שלגבי תרו"מ מה לו להכניס עצמו לזה יתן לאחר להפריש, אבל כאן בודאי **אין לו להפסיד קיום מצוה גדולה וחביבה** כ"כ מחמת היותו אנוס מלברך (7), והגע עצמך הרי אפילו אדם שאנוס מלהטיל ציצית בבגדו [כגון בשבת שאסור לקשור או אפילו בחול כשאין לו חוטים כשרים] מבואר בסי' י"ד שאין איסור מן התורה ללבוש את הבגד משום שלא אמרה תורה איסור בבגד בלא ציצית אלא רק מ"ע להטיל ציצית, וא"כ בודאי גם כאן גדר תקנת חז"ל היה מצוה לברך אבל לא אסרו את קיום המצוה בלא ברכה, ואמנם יש איסור דרבנן לילך בלא להטיל ציצית אפילו כשהוא אנוס, אבל אין לנו ראיה שחז"ל הטילו איסור כזה על מי שאנוס מלברך ברכת המצוות שיהיה אסור לו לקיים המ"ע, דאין בזה שום טעם וריח שיבואו חז"ל לבטל אדם ממצוה [שרצון התורה שהאדם יטרח לקיימה] מחמת שתקנו ברכת המצוות [זה מגוחך שמחמת מה שהדרו חז"ל את המצוה והוסיפו לה ברכת המצוות יתבטל האדם מקיום המצוה עצמה.] (8).

עוד הראה לי אותו ת"ח שמצינו במ"ב בכמה דוכתי שג"כ כתב להמנע מקיום מצוה מחמת ספק בברכת המצוות עיין במ"ב בסי' תקפ"א סוף סק"ו, ובסי' ח' בבה"ל בסעיף י"ב, אלא שיש לדון דדוקא היכא שהגברא **לא בא לקיים מצות ציצית** אלא מחמת סיבות אחרות הוא מתעטף בציצית כגון ש"ץ האומר סליחות שבא רק לקיים העניין של עיטוף, וכן בסי' ח' איירי שבא

להתלבש בכמה בגדים (9), ולכן עדיף לא להכנס לספקות של ברכת המצוות, אבל מי שרצונו לקיים מ"ע דציצית וכמו הציור שציירנו שרוצה ללבוש ט"ק בלילה כדי לא להתבטל מקיום מ"ע דציצית [להראשונים דכסות יום חייב בלילה] בזה י"ל דיודה המ"ב שילבש הט"ק אף שנכנס לספק ברכות.[ד] והנה גם בציור שציירנו באדם שרוצה להתעטף בטלית גדול כדי לקיים מ"ע דציצית אף שהיה מקום לטעון שאם רצונו בקיום מ"ע דציצית הרי יש לו ט"ק, מ"מ יש כמה טעמים להוסיף לקיים המ"ע דוקא בט"ג, דהנה בט"ק הרבה פעמים אין את השיעור הראוי לפי כל השיטות,[ה] גם לפעמים הט"ק עשוי מכותנה והוא רוצה להדר ללבוש בגד צמר החייב מדאורייתא לכל השיטות (11), גם בט"ג מקיים מכסה ראשו בטלית וכסוי זה מכניע לב האדם ומביאו לידי יראת שמיים כמו שכתב המ"ב. [וגם מרויח כמה שיטות ראשונים שסברו שבעינן דוקא כיסוי הראש, אע"ג שהשו"ע לא פסק כמותם.] וכיון שזה רצונו של אותו אדם להדר בקיום המצוה עם כל המעלות שיש בהיותו עטוף בט"ג בזה מסתבר שיש לו לקיים המצוה ולא לפרוש ממנה מחמת ספק ברכות. ומה שכתב מעכ"ת לחלק בין הכלל הרגיל של סב"ל לנידו"ד שמעיקר הדין צריך לברך אלא שמחמת סב"ל לכן אי אפשר לברך, לא זכיתי להבין איזה חילוק יש בזה? סו"ס למעשה לגבי סב"ל הוא לא קיבל הוראות מרן, וא"כ שפיר עושה כדין במה שאינו מברך, וצ"ע (12).

אברהם יחיאל הלר הכהן

[הערות א.א הכהן סקלי]

<u>תגובה לתגובה של הרב הלר (המספרים מצוינים בגוף תגובתו)</u>

(1) הנה אם אין לו איך לפטור הט"ק לענ"ד עדיף שימתין פרק זמן של כחצי שעה שלדעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל רשאי לברך אז, ואז ילבשנה ויברך עליה, הכי עדיף טפי משילך **כל אותו היום** עם ט"ק ללא ברכה לדעת מרן.

(2) לא זכיתי להבין דבריו, דהאיסור הוא לקיים מצוה בלא ברכה, ואם מברך ומועיל למפרע נמצא שאין בזה שום איסור, וצ"ע בכוונתו.

(3) לענ"ד לא דמי כלל, דהנה עיין שם במשנ"ב בשם הט"ז והגר"א דהטעם בזה משום דלפני נט"י אכתי גברא לא חזי ולכן התירו ללובשה כעת בלא ברכה (ולכאורה בנידון דידן אינו נקרא 'לא חזי', דבאמת חזי וחזי לפי האמת ורק מסופק אם צריך לברך, ויתכן לדחוק) וראה בט"ז שם דביאורו דא"כ דמי לטבילה שאין יכול לברך לפניה משום דגברא לא חזי ולכן מברך

ד. ועיין גם בסי' י"ד סקי"ד שכתב המ"ב שיכוין שלא לקנות הט"ג אף שמפסיד את המצות ציצית, אבל שם משמע במג"א שבלא"ה אין חיוב ציצית בטלית שאינה קנויה לו [והנידון לברך הוא כדין אשה שמברך על מ"ע שהז"ג, שיש מצוה קיומית גם בטלית שאולה.] ולכן העדיף המ"ב להמנע מברכה שאינה חיוב, כנלענ"ד (10).

ה. וידוע שיש מחמירים שתגיע בארכה עד הברכיים, ואגב אורחא הריני להעיר במה שכתב הבה"ל בסי' ט"ז [ד"ה לשוק] להקשות איך אנחנו מברכים על ט"ק שאין בו שיעור שגדול יוצא עמו ארעי לשוק, ומה שתירץ שם הבה"ל ב' תירוצים, לכאורה לא שייך כ"כ בט"ק שלנו, ואכמ"ל.

לאחריה. ומבואר בטור דמה שהתירו לו לברך שלא עובר לעשיית המצוה (אף דבעלמא **אסור**) משום שלא ילך ד"א בלא מצוות ציצית, וא"כ בנידוננו של אדם שפשט טליתו באמצע התפלה **שמקיים** מצות ציצית בט"ק שתחת בגדיו למה לו לבטל דין 'עובר לעשייתן' (ובאמת שקצת מדוקדק כן מהפוסקים, דרק בשביל שלא ילך ד"א בלי ציצית שרינן ליה לעבור על דין 'עובר לעשייתן', ובלאו הכי, כגון שכבר לובש טלית אחת, לא שרינן ליה, אלא ימתין כמה זמן עד שיטהר ידיו ואז יוכל לברך עובר לעשיית המצוה **אף שבנתיים מפסיד המצוה**, ודוק). ועוד שבנידוננו המקורי באדם שרוצה לפשוט הט"ג קודם כניסה לבהכ"ס, כל מה שמרוויח בפשיטה הוא רק **ענין** של דרך ארץ והנהגה טובה, וא"כ אמינא ולא מסתפינא שלא יפשוט הט"ג קודם הכניסה לבהכ"ס אף כדי לא לעבור על הלכה של **עובר לעשייתן**, שהיא הלכה מפורשת, והדברים ברורים.

(4) כל ענין זה נעוץ בחילוק שכתבנו בתגובתנו בגליון הקודם בין **סתם** ספק ברכות שאין לאדם למנוע עצמו לקיים המצוה מחמתו כי יכול לסמוך על דעת הסוברים שאין לברך, ומדוע שיבטל מהמצוה מחמת ספק, ובין **סב"ל נגד מרן**, דאנו סמוכים על שלחנו ומחויבים להוראותיו, ואף דבמקום ספק ברכות אנו נזהרים, מ"מ היכן שיכול למנוע עצמו מלעשות נגד מרן הכי עדיף טפי, ומה גם דבנידוננו שדנו בו לא אמרינן ליה ליבטל ממצוות ציצית שהרי לובש ט"ק תחת בגדיו, אלא רק שלא ילבש עוד ט"ג, ודוק.

(5) באמת בזה הנני מסכים עם כת"ר, ולענ"ד קשים דברי המג"א, דודאי לא שייך מעיד עדות שקר אלא שלובש בגד של ד"כ ולא הטיל בו ציצית, ועוד שמסתמא לובש ט"ק תחת בגדיו, וכבר הארכנו בזה בחיבורנו הקטן ככף איש 'וישכם אברהם' ואף דייקנו כן מלשון הזוהר גופיה ע"ש, ובאמת עיקר הטעם שיראה לי להתיר לו ללבוש הט"ג קודם ק"ש אחר שהסירה, דוקא אם מתבייש לשבת כך בבהכנ"ס בלא ט"ג וגדול כבוד הבריות, ובלאו הכי אין מניעה שיתפלל כך בלא טלית, וכמו שביארנו זה בתגובותינו שבגליון הקודם.

(6) הנה לענ"ד לכלל יישוב לא הגיע, דאף אי נימא דיש ענין **לחייב** עצמו במצות ציצית יותר משאר מצוות **קיומיות**, אכתי הוא עדיין 'ענין' בעלמא ולא ביטל את היות מצוה זו מצוה **קיומית** שאינו חייב בה, וא"כ כשיודע שלא יוכל לקיימה כמו שחייבונו רבותינו בברכה לפניה, למה שיחייב עצמו בה ויעבור על דברי חכמים (אפילו שזה באונס), אלא אם נחדש דבאונס לא גזרו חכמים, וממשנה דתרומות לכאורה חזינן דאף באונס חייבוהו.

(7) הנה תמוה מה שכת"ר נותן 'ציונים' למצוות, ושפתי התנא ברור מללו ד'אין אתה יודע מתן שכרן של מצוות', וכל החילוק שמצא עד כה בין מצות ציצית שנאמר לאילם שיקיימה, למצוות הפרשת תרומה דאסרינן ליה לקיימה הוא שמצוות ציצית חביבה וחשובה יותר, וצע"ג.

(8) לא ידעתי למה זה צחק כת"ר, והיא משנה שלמה בתרומות 'האילם לא יתרום', וצ"ע.

(9) אפריון נמטיה לכת"ר, שהיא ראיה גדולה ונפלאה ומפורשת באר היטב לדברי, ומה שהמציא חילוק דהתם סתם לובש בגדים ולא על מנת לקיים המצוה, לא ידעתי מי גילה לו רז זה, ואדרבא, לדעתי ההפך הוא הנכון דאין התורה תמנע מאדם

ללבוש בגדיו ולכן אף שנכנס לכל מיני ספיקות שרי ללובשם אם צריך אותם (ורק מידת חסידות איכא לוותר על נוחותו כדי להחמיר), אך אם מצד לקיים מצוה בא, מורינן ליה דהיותר מהודר שלא יקיים המצוה בלא שיברך עליה, כנלענ"ד.

(10) במחכ"ת נ"ל דשגג בהבנתו בזה, דלפי דבריו מה ענין שיכוון שלא לקנות הטלית והרי אכתי היא היא הטלית השאולה המוזכרת בכל מקום ויכול לברך עליה בתורת רשות אם ירצה, אלא ודאי שמ"ש המשנ"ב שיכוון שלא לקנותה היינו בשביל שלא יתחייב בברכה מעיקר הדין וכדי להמלט מן הספק, והוא פשוט וברור, ושוב אפריו"ן שהביא ראיה נפלאה לדברי.

(11) הנה אנן בספרדים עסקינן, וסתם ספרדי (למיטב ידיעתי) לובש ט"ק מצמר, ואם לא אז הוא בבעיות לא פחות חמורות עם מרן הב"י מנידוננו.

(12) הנה הסברנו ענין זה כבר לעיל דאף דנהגינן למימר סב"ל נגד מרן, מ"מ אינו כ"כ מן הדין אלא דחיישינן משום חומרא דברכות (ובאמת פוסקים רבים ס"ל דלא אמרינן סב"ל נגד מרן, ואכמ"ל), והראיה דאף במקרים דלא מורינן לברך לכתחלה, כגון בספק ספיקא דמורינן סב"ל, כאשר הוא ס"ס והוא דעת מרן הכי מורינן, וגם כשהמחלוקת במצוה ולא בברכה, אף דבעלמא אמרינן סב"ל, בצירוף שהוא דעת מרן מורינן לברך, ועוד כיו"ב.

סוף דבר הכל נשמע, דכת"ר שליט"א בתגובתו בסה"כ הביא כמה ראיות חזקות לדברינו, ותיובתא לא קחזינא עד כה. ובענין מי שהסיר הט"ק בלילה ורוצה שוב ללובשה, אנא נמי מודינא שילבשנה (ובודאי כוונת כת"ר למי שרוצה להחליף לט"ק **אחר**, דאם רוצה ללבוש את אותו הט"ק ממילא יש בזה ספק ספיקא ושרי אף לספרדים, ודוק), דאין לאדם ליבטל מן המצוה בגלל **ספק** בברכת המצוה, אלא בנידוננו (באדם שהסיר הט"ג ורוצה שוב ללובשה) אף דהוא ספק בעלמא, מ"מ מאחר שדעת מרן דצריך לברך, ועוד שהרי מקיים מצות ציצית בט"ק שתחת בגדיו וא"כ גם לא מתבטל כלל ממצוה חשובה זו ורק לא מקיים **עוד** מצות ציצית, בהכי פשיטא לן דמורינן ליה שלא ילבשנה וכמו שכבר ביארנו באר היטב ואינו צריך לפנים.

וגם לא שמעתי עד כה חילוק מספיק חזק בין מה שהאילם לא יתרום למצות ציצית, וא"כ עדיין דעתי נוטה יותר דהאילם לא ילבש ציצית כלל (אלא אם יכול למצוא מי שיפטור אותו).

מכתב ג'

הרב יצחק ירחי

תגובה למאמר הרה"ג אליהו בנימין הלוי ב"מנורה בדרום" לחדש כסלו [קובץ ה']

[מצורפות הערות הרב אליהו בנימין הלוי, בתיאום בין שני החכמים הנ"ל]

הנה הרב המחבר הי"ו לחדש יצא דלדעת מרן השו"ע, הדר בבנין מגורים בעל קומות, יש לו להדליק נרות חנוכה בפתח הבנין, ודלא כמנהג הפשוט היום להולכים בדעת מרן, להדליק בחלון הפונה לרה"ר. וטעמו ונימוקו עמו, דאע"ג דפסק מרן (סי' תרעא ס"ה) ז"ל: ואם היה דר בעלייה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים ע"כ. הני מילי בימיהם שהעליה היתה פתוחה לבית, ולא ניכר דבעליה דיורין אחרים, ונראה כאילו אדם אחד גר בשניהם, ולפיכך מדליק בחלון שיהיה ניכר דדייר אחר הוא, משא"כ בזמנינו שנשתנתה המציאות, והכל יודעים שדרך חדר המדרגות נכנסים לבתים, וניכר הדבר שכל קומה היא לדיירים אחרים, א"כ מה לי בתים מצורפין לחצר זה על יד זה או זה על גבי זה, סו"ס ניכר מבחוץ שכל קומה כוללת בתים ודיירים נפרדים, וא"כ הדר דינא שכל דייר ידליק למטה בפתח חדר המדרגות כדוגמת פתח החצר. ועיקר יסודו שבנה עליו בניינו, מדקדוק לשון הב"י שכתב טעם לדברי הטור [שהוא מקור הדין בשו"ע] וז"ל: שאם היה פתח העלייה פתוח לרשות הרבים מניחה על הפתח, ואם היה פתוח לחצר מניחה על פתח החצר שהוא פתוח לרשות הרבים. אבל הכא מיירי כשהעלייה פתוחה לבית, דהשתא כי מנח לה על פתח הבית או על פתח החצר, לא מינכרא מילתא דמשום עלייה היא, ולפיכך מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים עכ"ל. וקשיא ליה להרב המחבר שליט"א מאי 'לא מינכרא מילתא דמשום עליה היא' והרי לא בעינן שכל בית יהיה נרו מסויים לו, וליישב זה כתב לבאר כוונת הב"י כנ"ל, ומזה יצא לו חידושו הנ"ל ותירץ בזה עוד תמיהות האחרונים, ע"ש בדבריו באורך.

ולענ"ד ביאור זה בדברי ב"י אכתי אינו מניח את הדעת, מה סברא היא זו דבעינן שידעו שיש דיורין למעלה, מה חשש יש בכאן אם לא ידעו[א], הלא ממ"נ י"ל דמי שיודע מבין שהדליק בפתח החצר, ואין חשש חשד ממי שאינו יודע. ובכל מקום

א. בהורמנותיה דכבוד הרב שליט"א, הנני להשיב בס"ד, ומקווה שהדברים יצאו מחוורים כשמלה בס"ד, להגדיל תורה ולהאדירה. - אין ענין שידעו העוברים שיש עוד דייר למעלה, אלא יש ענין לפרסם הנס, ואין הנס מתפרסם אלא ע"י ההיכר לעוברים ש"עוד דייר" הדליק נר המצוה, ואם יחשבו שזהו נר נוסף לדייר שלמטה או שנר חול הוא שהודלק כאן, ממילא הדייר שלמעלה חיסר במצות פרסומי ניסא, ולא קיים מצותו בנרו, כי לא נודע מחמתו ש"עוד דייר" הדליק נר חנוכה. - איברא שבתוך המאמר שכחתי לבאר נקודה זו, והשתא מינך ומינאי מיגמרא שמעתתא.

מצינו שחששו לחשד, כגון חצר שיש לה ב׳ פתחים צריך להדליק בשניהם, דחיישינן לעוברים ושבים שיחשבו דב׳ דיירים כאן ואחד לא הדליק, אבל היכן מצינו שחששו שמא דייר אחד הדליק ב׳ מנורות, ומאי נ״מ בהאי ידיעה? והנראה ברור בכוונת ב״י דכיון דלא מינכר שימוש החצר לבעל העליה, דנראה כאילו היא לתשמיש בעל הבית בלבד, א״כ יהיה נראה לעוברים ושבים כאילו הדליק בעה״ב ב׳ מנורות ובעל העליה לא הדליק, וע״כ עדיף טפי שידליק בעל העליה בחלון, שיהיה ניכרת הדלקתו, ולא דמי לב׳ בתים מצורפין זה על יד זה, דהתם מינכרא טובא דב׳ מנורות לב׳ הבתים, ופשוט הוא לענ״ד. [ובדרך אגב: לכאורה יש לתמוה במ״ש ב״י דמיירי הכא ׳שהעליה פתוחה לבית׳, וכי תעלה על דעתך דהעליון צריך לעבור בתוך הבית כדי להגיע למקומו, הרי זה דבר שאין הדעת סובלתו[ב]. ועלה על דעתי לומר דלא נתכוין הב״י אלא לומר שאין לעליה פתח לרה״ר, וכלומר שדרך החצר עולים בסולם לעליה, ומצוי כיום דוגמתם במבואות שכונת ׳מאה שערים׳ בירושלים, שמדרגות חיצוניות מובילות מהחצר למרפסת מאורכת ומשם נכנסים לעליה, אלא שבב״י הנ״ל מבואר דבכה״ג מדליק בפתח החצר, ע״ש וצ״ע].

ומעתה אם נבא לדון לגבי מציאות הדיור בימינו שהשתנה, אדרבא לאידך

ב. בתוך המאמר (עמ׳ קב - קד) הארכתי בביאור צורת הבית ודיניו. ובקצרה אחזור להזכיר כאן מ״ש בביאורי הגר״א עמ״ס שבת כא ב׳ [והוא מתלמיד רבינו הגר״א זצ״ל עם דברים ששמע מפי קדשו, כמ״ש בספר מועדים וזמנים ח״ב (חנוכה סימן קמג, סוף עמוד פו)] וז״ל ואם היה דר בעליה מניחו כנגד החלון וכו׳ ולפי׳ התוס׳ שפסקו שיניחם על פתח החצר כשיש שם חצר צריך לומר שאין להעליה חצר כלל, אלא פתוח לבית חבירו כמו ארובה, וגם אין לרשות הרבים פתח ע״ש. הרי כמ״ש מרן ז״ל בב״י להדיא ״שהעליה פתוחה לבית״. - וכאן אוסיף לבאר בס״ד מה שלא כתבתי במאמר, שנראה שאין הכוונה לארובה פשוטה כלשון המשנה במסכת ביצה (דף לה ב׳) ״משילין פירות דרך ארובה״ שהוא כמו חלון באמצע הגג, וכן פי׳ המשנה ברורה (סימן תלג ס״ק ז), אלא הכוונה לארובה עם מחיצות סביבה הנקרא בלשון הגמ׳ ״לול״ וכדאי׳ במנחות לד א׳, איתמר לול פתוח מן הבית לעליה אמר רב הונא אם יש לו פתח אחד חייב במזוזה אחת, אם יש לו ב׳ פתחין חייב בב׳ מזוזות, ופרש״י וז״ל זהו דרכן, בונין ארובה באמצע העליה ועולין לה מן הבית במעלות ועושין ד׳ מחיצות סביב המעלות למטה כדי שלא ירד אדם מן העליה לבית כי אם ברשות בעליה, ועושין פתח במחיצות, וכן עושין בני העליה ד׳ מחיצות סביב הארובה למעלה ובהן פתח. אם יש לו ב׳ פתחים, אחד בבית ואחד בעליה [חייב בב׳ מזוזות] כדפרשתי ע״כ. וכן פסק מרן ז״ל בשו״ע יו״ד (סימן רפו סעיף יט) וז״ל ארובה שבין בית לעליה ועולין לה בסולם ועושים סביב הסולם היקף מחיצות, פעמים למטה ברגלי הסולם ופעמים למעלה בראשו, ויש בו צורת פתח במקום שעושים אותו, חייב [במזוזה], ואם עשו למעלה וגם למטה חייב בשתים ע״כ. הרי שכך דרכן היה לבנות בתים ועליות ולגור אחד למעלה ואחד למטה בצורה כזו. ובהכי איירי נמי כאן בהלכות חנוכה, שאין לבעל העליה שום כניסה לעלייתו, לא דרך מדרגות מרה״ר וגם לא דרך מדרגות מהחצר, אלא דרך אותו לול שבבית. וכמובן צ״ל שאותו לול [שסביב הארובה] לא היה בנוי בדוקא באמצע הבית, שאז אה״נ ההגעה לעליה דרך הבית מפריעה לאנשי הבית, אלא היה קרוב לפתח הבית, א״נ המחיצות התחתונות היו נמשכות עד פתח הבית. והאמת, שגם היום מצוי בתים כאלו. [באופקים, כפי הידוע לי, ישנה בית כעי״ז ליד החנות של שטטמן, וידוע לי גם בתפרח בית כזה, שהכניסה אליו היא אחת, וחושבים שכל אותה בית שייך לדייר אחד, אולם האמת שכאשר נכנסים לאותו פתח ראשי, ישנם עליות לצד ימין לדייר אחר]. איך שלא יהיה, מרשות הרבים רואים בית ועליה עם כניסה אחת, כניסת הבית למטה, ומי שלא יודע שלמעלה דר דייר נפרד, חושב שב׳ הקומות הן לדירת בעל הבית, לכן כדי לקיים מצות פרסומי ניסא בנרו, מוכרח בעל העליה להדליק בחלון הסמוך לרה״ר, שאם מדליק למטה עם בעל הבית, לא יכירו העוברים שהנר השני שייך לדייר נוסף, דו״ק.

גיסא יש לדון, דאפי׳ למנהג שמדליקים בפתח החצר, י״ל דהני מילי בחצרותיהם וטירותם שהיתה החצר משמשת לבני הבית בלבד, והנכנס לשם ללא רשות נתפס כגנב, א״כ י״ל דחשיבא כבית ושפיר יש להדליק בפתח החצר. משא״כ במציאות של ימינו הדרים בבניין קומות, אין חדר המדרגות משמש רק למעבר, ואין רשות לדיירים להשתמש בו לשימוש נוסף [דהאחרים יכולים לעכב עליהם], והנכנס לשם ללא רשות אינו נתפס כגנב, וכרשות הרבים חשיבא לעניין זה [ולא דמי למדרגות מרה״ר לעליה שכתב מרן בב״י שבכה״ג ידליק בפתח המדרגות, דהתם שאני שהם מדרגות פרטיות לבעל העליה בלבד, והוי פתח המדרגות לבעל העליה כפתח החצר לבעל הבית, משא״כ חדר מדרגות דידן בבניין קומות כמו שנתבאר[ג]], א״כ יש להדליק בפתח הבית או בחלון הפונה לרה״ר לכו״ע.

ומ״מ אין כוונתנו בזה לשנות המנהגים בזה, והנוהגים להדליק בפתח חדר המדרגות יש להם פוסקים לסמוך עליהם, רק כוונתנו לחזק המנהג שנוהגים ע״פ מרן השו״ע להדליק בחלון, ולא ערער בזה אדם מעולם[ד], דיסודתו בהררי קודש מפורש בשו״ע, ומנהג ישראל תורה, ואם אינם

ג. כבר ביארנו באורך בגוף המאמר, יעויין שם ורווה נחת.

ד. לענ״ד אין זה קושיא, דבחו״ל כולם אחזו דקיימי כשעת סכנה והדליקו בפנים, ובארץ ישראל, כבר הבאתי (עמ׳ קט) מה שהעיד הגאון רבי משה שטרנבוך שליט״א שכן נהגו בירושלים מהוותיקין להלדיק על פתח החצר ברה״ר דוקא, ושכן נהגו צדיקי גאוני עולם בחצר שטרויס ע״ש. ושאר האנשים שהדליקו בפנים, י״ל שסמכו על הרמ״א שבזמנינו מדליקין בפנים והבינו שגם הספרדים יכולים לסמוך כן, והרי כן סתם בפשיטות הבן איש חי (שנה ראשונה, וישב, הלכה ד) שבזמן הזה מדליקין בפנים, ומן הסתם עוד פוסקים ספרדים כתבו כן, עי׳ כה״ח (סימן תרעא ס״ק מז וסד), ועי׳ בספר חזו״ע חנוכה (עמ׳ לז - לט) כמה סיבות להקל בזמנינו להדליק בפנים, א] בשם בעל העיטור שאחר שנהגו כן בשעת הסכנה נשארו במנהגם, ב] בשם ליקוטי מהרי״ח (דף קו סע״ב) שראה לגאונים וקדושים שהקפידו להדליק בפנים בטפח הסמוך לפתח אע״פ שהיה להם חלון הנוטה לרה״ר. ג] בשם שו״ת ישכיל עבדי ח״ז (או״ח סימן מו) שהגם שכיום במדינת ישראל אין שטן ואין פגע רע, מ״מ אין אנו בטוחים שהמצב הזה יימשך בכל הזמנים, ולכן אנו משאירים המנהג כאשר הוא, והנח להם לישראל, שעכ״פ הסיבה קיימת בשאר תפוצות ישראל הפזורים בין האומות. ד] בערוך השולחן הצדיק המנהג מפני הרוחות החזקות, ולא אטרחוהו רבנן להסגיר את הנר ע״י זכוכית. [א״ה, ובמקו״א כתבנו בס״ד שאין כן דעת מרן ז״ל, כי לדעתו צריך לטרוח להדליק בעששית מפני הרוחות, דו״ק]. ה] בשו״ת שבט הלוי ח״ז (סימן פד) שאין להרעיש על מה שלא נהגו בזמן הזה בירושלים להניח נרות החנוכה מבחוץ, כי כבר פשט המנהג להדליק בבית הכנסת ומתקיים פרסום הנס ברבים ע״י ההדלקה בבית הכנסת. ו] בשם דרכי משה ורבינו ירוחם חששו לגנבים. ובספר פסקי תשובות ח״ו (עמ׳ תסה) הוסיף ז] שיש שסמכו על בני יששכר בשם העוללות אפרים שבזמן הזה שנתמעטה תורה ולומדיה וכו׳ דיו להשיב מעוון אנשי ביתו לבד, ולכן רבים וטובים וביניהם גדולי עולם נהגו גם בזמננו להדליק נרות חנוכה בבית בפנים בדלת נגד המזוזה, ומצינו הרבה טעמים נכונים ומספיקים להצדיק מנהג זה אף שבימינו אין כלל חשש שכנה להדליק בחוץ ע״ש.

וכל זה גם לאותם שגרו בדירות קרקע, אבל אותם שגרו בקומות, יש לומר שהוסיפו לחשוב שמקיימים בזה גם דינא דגמ׳ ודשו״ע ״שאם גר בעליה מדליק בחלון הפונה לרה״ר״, אולם האמת שלא קיימו בזה אלא דברי המג״א (תרעא, ח) שגם לשיטת הרמ״א שמדליקין בפנים, עדיף להדליק בחלון כדי שיהיה היכר לבני רה״ר ויתפרסם הנס ע״ש, והביאו המ״ב (תרעא, לח), כי כיון שהיו להם מדרגות מפתח עלייתם עד החצר למטה מעיקר הדין היו צריכים להדליק למטה בפתח החצר כפי שביאר מרן ז״ל בב״י.

עכ״פ שפיר מובן מדוע לא היה פוצה פה על מנהג ישראל להדליק בפנים. ומה גם שידוע שגם מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זללה״ה הדליק בפנים, ועוד רבים מגדולי ישראל. אולם אין זה אומר שזהו ג״כ דינא

נביאים בני נביאים הם, זהו הנלע״ד והמעיין יבחר אם לקרב אם לרחק, וה׳ יאיר עינינו בתורתו.

התודה והברכה שלוחה בזה למערכת העלון הנפלא ׳מנורה בדרום׳ אשר שמו נאה לו כמאמרם ז״ל ׳הרוצה להחכים ידרים׳ וראוי להעלותו על שלחן מלכים ומאן מלכי רבנן,

הכותב **והחותם** **לכבוד** **התורה** **ולומדיה**

יצחק ירחי נ״י.

דמרן ז״ל בשו״ע, ולא באתי אלא לברר מהי דעתו של מרן ז״ל שקבלנו הוראותיו, כפי הנלע״ד, והמדקדק בזה תע״ב.

מכתב ד'

הרב אוריאל כהן

לכבוד

הקובץ התורני הנפלא "מנורה בדרום",

א] בענין כהן העולה ש"ץ

ראיתי בגליון מר חשון את מאמרו של הרה"ג ר' אברהם הלר שליט"א בעניין חזן כהן לכתחילה, ודבריו קילורין לעיניים דראוי ליזהר בזה מאד.

ובמה שהעיר ע"ד הרדב"ז שהתיר נשיאת כפים באמצע תפילה כשאין שם כהן אחר, והא עוסק במצוה פטור מן המצוה. עיין בספר הליכות עולם ח"א פרשת תצוה סעיף ט', שהאריך בזה טובא, וכן עמד שם על עוד כמה דברים שהעיר הרה"כ שם.

אך כל הנ"ל היכא דאינו מתפלל עם הש"ץ מילה במילה, אך במה שכתב לפקפק על המתפלל עם הש"ץ והוא ג"כ נמצא קודם שים שלום, הדבר יצא להיתר מכמה אחרונים, עיין הלכות קטנות סי' ס"ד, מור וקציעה בסי' קכ"ח, ושו"ת רב פעלים ח"ג (או"ח סי' ד'). וע"ע בתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם הנדפס בריש ספר מעשה רוקח, (בדפוס וינציה נמצא מיד בתחילת הספר עמודה ב') דמוכח דלית בה בית מיחוש כלל והיא עיקר הנהגה הראויה לכתחילה, ע"ש היטב. והיינו דברכת כהנים אחר הודאה זהו מקומה הראוי לה, ואינו הפסק כלל, וכעין מה שהנמצא במחיה המתים עם הש"ץ אומר קדושה, (והכא גם שרי לעקור רגליו מעט).

ב] בדין כמה אחים שאומרים קדיש יחדיו

ובמה שכתב להסתפק הרה"ג פורוש גליקמן שליט"א בדין כמה אחים יתומים האומרים קדיש יחד במנין מצומצם, אם יש בזה עניין. ולפו"ר אינו מובן כ"כ מה הנידון דודאי כשיותר בנים מתפללים: "יתגדל ויתקדש שמיה רבה" ודאי שיש בזה יותר זכות לנפטר שבניו מייחלים ומתפללים על כבוד שמים. מיהו בהא איכא לאיסתפוקי היכא שנמצאים רק הבנים וכולם רוצים לומר קדיש אי שפיר עבדי או לא, ואעתיק תשובת רב פעלים ח"ב או"ח סימן י"ד, ובזה נפשט ספיקן, וז"ל הר"פ: ועל אשר שאלת בקהל שרוצים לומר קדיש כולם, ואין נשאר בהם א' שיענה אמן, הנה גם בזה נמצא כתוב בכתבי ידידינו הרב החסיד מהר"א מני נר"ו וז"ל חבורה שאומרים תהלים, ורוצים כולם יחד לומר קדיש, יכולים הם ולא אכפת, וכמפורש יוצא בבני יאודה סי' ג' ופתח הדביר סי' קכ"ה סק"ב, ואל תתמה עמ"ש ואמרו אמן למי אומרים, שכן מצינו כל יחיד אומר אחר העמידה עושה שלום וכו' ומסיים ואמרו אמן עכ"ל נר"ו. ולכאורה דבר זה צריך ישוב, דלפי הסברה נראה כחוכא ח"ו שכולם אומרים ואמרו אמן, ואין מי שיאמר אמן, וגם כולם יודעים שאין מי שיאמר אמן, כיון דרואים שכולם אומרים הקדיש ביחד. ואנא עבדא אמרתי מ"ש אחר העמידה בלחש עושה שלום וכו' ואמרו אמן אומר כן למלאכים העומדים לימינו ולשמאלו, ע"ד שארז"ל שני מלאכי השרת מלווים לאדם אחר קבלת שבת לביתו ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו, או למלאכים הממונים לקבל

התפילות אומר להם ואמרו אמן, ועל כן גם בקדיש י"ל כן דאומרים כן למלאכים, או אפשר לפרש שאומרים כן לכל השומעים קולם, דאפשר שיש שומעין את הקדיש שלהם והם בבית אחר, או עומדים אחר אותו מקום או בסף, וכך כונת האומר לומר כל השומעים קולי אמרו אמן, או הציבור עצמן כל אחד אומר לחבריו אמרו אמן בלבבכם. והנה לעיל הבאתי מן אמת ליעקב דף כ"ד ע"א שטען למי אומר ברכו את ה' כשאומרה בלחש, ולכאורה יש להעיר בדבריו כמ"ש אחר העמידה עושה שלום וכו' ואמרו אמן, דהא כאן אומר זה בלחש ולמי אומר ואמרו אמן, ובזה שכתבתי יבא נכון, דאומר כן למלאכים ולהם סגי בלחש, ואין צריך להם קו"ר, עכ"ל.

ג] בכניסה לבהכ"ס עם הטלית[א]

ובעניין מה שרצה הרה"ג ר' סקלי הכהן שליט"א לחדש שלבני ספרד יש להכנס לביה"כ עם הטלית, לענ"ד גישה זו אינה נכונה, דאחר דמצאנו גדולי עולם שכתבו לפשוט הטלית, [עיין שו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' ב' שכתב ומה גם שבספר שלחן גבוה (סימן ח' ס"ק כא) העיד **שכן מנהג העולם** בכהאי גוונא שלא לחזור ולברך שנית. וכ"כ בשו"ת קול אליהו (ח"ב או"ח סי' ב'), ומהר"י פלאג'י בספר יפה ללב חלק א' (סימן ח' ס"ק כב) ובספר תפלה לדוד (סימן לב), ובסידור בית עובד (הלכות ציצית סעיף ה') והרב שלמי צבור (דף לד ע"ד), והרב חסד לאלפים (סימן ח' סעיף י'). וכן כתב הגאון החסיד רבי אליהו מני בספר זכרונות אליהו (עמוד עט), וכ"כ רבנו יוסף חיים בספר בן איש חי (פרשת בראשית סעיף י')].(1)

ומצינו טעם נכון לזה ע"פ דברי הט"ז (סי' כ"א סק"ג) שהובאו בתגובתו של הרה"ג אביחיל לוי (2) שליט"א דס"ל דאיכא איסורא ליכנס עם טלית לבהי"כ[ב], **וכן המנהג הפשוט**[ג] (!!!), ועיין שו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ב' סימן כה) שכתב להדיא: **אנו רואין שכל ישראל נהגו סלסול ומעלה יתירה בטלית שמיחדין למצות ציצית וכשפושטים אותו כופלין אותו ומצניעין אותו בכבוד גדול ואין מי שיזלזל בו ח"ו וכשרוצה האדם להטיל מים באמצע תפלתו פושט הטלית מעליו ומניחו על הספסל בדרך כבוד והולך ומטיל מים וכשחוזר לובשו ומתעטף בו בחיבה יתירה**, עכ"ל. (4)

א"כ לאו כל הימנו לבא ולשנות את מה שהונהג על פי ולפני כל גדולי עולם הספרדים בדורות עברו. ואם נבא על דעת עצמינו לשנות מנהגים ע"פ סברתינו נמצינו מחריבים ומשנים סדרי עולם, ולא זו הדרך ולא זו העיר שדרכו בה רבותינו. ומה ששמח כמוצא שלל רב על שו"ת ד"י שפסק ג"כ הכי דיש ליכנס לבהי"כ בטלית גדול, ע"ז נאמר

א. הערת און אברהם הכהן סקלי: תגובתי על דבריו מובאת בסוף תגובתו, ומצויין בגוף התגובה ציונים להערותי [לדוגמא (1)].

ב. ובשו"ת חמדת אברהם ח"א סי' א' הביא בשם הגרב"צ אבא שאול ראיה גדולה לזה מדברי הרמ"א בס"ס ער"ה [ומקורו מהרוקח] דנהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים לפני הנרות משום ביזוי מצוה, ומה התם שעל הנרות אין אפי' דין תשמישי מצוה, ק"ו בטלית העשויה למצוה שאסור לנהוג בה מנהג בזיון שיש לנהוג בה כבוד.

ג. ומה שרצה לחלק דבשנים עברו בית הכסא היה רחוק משא"כ בזמה"ז, הדבר נסתר מדברי המגן אברהם סימן כה ס"ק כב ועוד חבל אחרונים. (כלומר שמבחינת המציאות לכה"פ מתקופת המג"א היה ביהכ"ס סמוך לביהכנ"ס) (3).

ערבא ערבא צריך, כי אע״פ שביודעי קאמינא שהמחבר הנ״ל לאו קטיל קניא ורב גובריה ונפיש חליה, אבל מה נעשה שכך דרכו בעוד עניינים שונים, כגון שפסק לבני ספרד להניח תפילין בחול המועד!!! וכן פסק להלכה שאין סחיטה בשיער!!! וגם שדי נרגא בכללא שמקובל אצל רבותינו שאמרינן סב״ל נגד מרן!!! ועוד דברים כיו״ב. וא״כ זו שיטתו שלא לחוש לדברי רבותינו ולהכריע על פי סברתו, (ולא אכחש שהנ״ל טוען טענות עצומות וראיות חזקות לדבריו, אבל ״צאי לך בעקבי הצאן״, ורק כך ״רעי את גדיותיך״, וכל המשנה ידו על התחתונה). ומכאן תשובה מוצאת למש״כ הרב סקלי הכהן שדעתו יפה, בגליונות קודמים לגבי נפילת אפיים לבני ספרד, דהן אמת שדבריו נאמרו בטוב טעם ודעת, אבל כל זה נכון להעיר להלכה ולא למעשה, **וכו״ע מודו שבדור האחרון גדולי רבותינו הספרדים בארץ הקודש לא נפלו על פניהם**, ואיך נעיז פנינו לומר טועים אתם, ולא זו הדרך לסלול לנו מסילה חדשה.

וראיתי חובה לעצמי להעיר הערות אלו בפני הלומדים שזו הדרך הסלולה לנו, ולא לימא מדשתקו ש״מ דניחא להו. [ועכ״פ אבקש מחילה מהרב הכותב הנ״ל אם כתבתי משהו המשתמע כפגיעה חלילה בכת״ר (5)].

ד] בגליון כסליו השיב הרב סקלי שליט״א ע״ד הרב הלר שליט״א בטוב טעם בביאור דברי האור לציון בדין נפלה טליתו בסוף תפילתו דעדיף שלא יחזירנה, כיון שלדעת מרן צריך לברך, ועבדינן סב״ל ולא מברכים כל כן עדיף שלא יחזירנה.

ואגב שהועלה נידון זה ראיתי להציע ספק שנסתפקתי בו זמן רב, בהא דקי״ל דדבר שטיבולו במשקה חייב נטילה, ונחלקו רבותינו אם נוהג גם בזמה״ז דלית לן סרך תרומה כמו בפת, או שלא נוהג בזמה״ז, דעת רוב הראשונים שנוהג אף בזמה״ז, אך דעת התוס׳ שאינו נוהג בזמה״ז, ועל כן פסק בשו״ע שיטול ידיו בלא ברכה. ונסתפקתי באם יש לפניו פרי רטוב, דמחד גיסא יכול לנגבו ובזה יפטר מהנטילה, ומאידך גיסא יכול ליטול ידיו ובזה ירויח שיקיים מצוה דרבנו דנט״י, אבל דא עקא דכיון שאינו יכול לברך נמצא דלפי רוב הפוסקים קעביד איסורא דהא תנן ערום לא יתרום, ונהי דעבדינן בעלמא סב״ל, הני מילי היכא דא״א בעניין אחר או שיש איזה צורך, אבל הכא הרי יכול לפטור את עצמו מכל ספק ע״י שינגב. או דילמא השתא דהפרי מונח לפניו רטוב ורוצה לאכלו, (כמות שהוא, שהרי בלאו הכי לא היה טורח לנגבו), הרי לדעת רוב הפוסקים חלה עליו תקנת חכמים ליטול ידיו ומצוה רבה קעביד בנטילת ידיו, ומה שאח״כ אינו מברך משום שאינו יכול לברך (מחמת סב״ל), ובכה״ג שאינו יכול לברך קי״ל שברכות אינם מעכבות. או דילמא שמראש עליו לקחת בחשבון שמעשיו יביאוהו בסופו לידי איסור דערום לא יתרום. [ועיין שו״ע יו״ד סימן שכ״ד סעיף י״ד ״אסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנו חיוב חלה״. ובט״ז שם ס״ק י״ז ״כדי להפקיע. - אבל אם נתכוין לטעם אחר כגון בפסח שעושין עוגות קטנות כמו שמוזכר בא״ח ומצרפין שתי עיסות להדדי בשביל שיעור חלה או שאין לו רק עיסה קטנה ודאי שרי״, וכעי״ז בש״ך שם].

ולפני כמה שבועות נפגשתי עם הגאון הגדול ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א והצעתי לפניו ספיקי הנ״ל, והשיב לי דכבר בעבר עמד על מדוכה זו, ודעתו שיטול ידיו בלא ברכה, דסב״ל זו הנהגה בפסק, ואחר

שכן הוא ליכא חיסרון בהא דערום לא יתרום, דכיון שספק ברכות להקל, צריך לא לברך. [**ומכאן תשובה מוצאת לדיון הקודם בדין פשיטת הטלית בכניסתו לביה"כ ודו"ק היטב, (ואמר לי הגרי"ח דיש למעלה מהמישים ראשונים דס"ל לברך על דבר שטיבולו במשקה, ואעפ"כ אמרינן סב"ל משום שיטת התוס' ומקצת פוסקים דעימיהו)**]. (6)

ונזכרתי במה ששמעתי לפני שנים רבות ממו"ר הגאון ר' יהודה כהן שליט"א ר"י יקירי ירושלים, שביאר בעניין מה שנחלקו הפוסקים במי שבעשרת ימי תשובה אמר מלך אוהב צדקה ומשפט, ונזכר אחר שהתחיל ברכת למינים, (לדעת מרן שחוזר ומ"מ אולי י"ל סב"ל), דדעת הבן איש חי שלא יחזור כיון שסב"ל, ותמה ע"ז הגר"ע יוסף זצ"ל דאף אם ימשיך הלא איכא סב"ל, שהרי אם הלכה שחוזר נמצא שכל ברכה שמברך מכאן ולהבא היא לבטלה, ולכך עדיף טפי לעשות כעיקר הדין ולחזור. אבל הגרב"צ אבא שאול זצ"ל טען דהנידון הראשון אם צריך לחזור לברכת השיבה שופטנו הוא מוכרע דלא יחזור מכח סב"ל (7), וא"כ הוכרע הדין דאם לא אמר המלך המשפט אינו חוזר, וא"כ שפיר דמי שימשיך תפילתו, וזה כעין דברי הגאון הרי"ח סופר הנ"ל.

בברכה

אוריאל כהן

[תגובת און אברהם הכהן סקלי]

(1) הנה אמנם כת"ר העתיק דברי פוסקים רבים ובהחלט נראה מרשים, אך לא ידענא מה רצה לומר בזה, דהפוסקים שהביא (ועיינתי בדברי רובם), בסה"כ כתבו שמי שפשט טליתו לא חוזר ומברך, ולא ידעתי מה הוסיף בזה דאנו יודעים שאומרים סב"ל נגד מרן, ואף אם כתבו שהמנהג לא לברך על הטלית אחר שפשטו אותה, לא ידעתי מה רצה לומר בזה דהרי **מנהגנו לומר סב"ל נגד מרן**, א"כ ודאי שהמנהג שלא לברך אחר שפשט את הטלית.

והנה תמיהני על כת"ר שפתח כך "דאחר דמצאנו גדולי עולם שכתבו לפשוט הטלית", ואח"כ ציין לפוסקים רבים דס"ל שאין לברך אחר שפשט הטלית, ומה ענין זה לזה? והנה למי שלא היה מעיין במקורות שהביא היה משמע כאילו כולם כתבו דהמנהג לפשוט הטלית קודם כניסה לבהכ"ס, וכאילו אני הקטן כתבתי דברי נגד כל גדולי האחרונים, ודוק.

(2) אם ציין לט"ז שמופיע בתגובת הרב אביחיל לוי, כמעט מוכח שלא קרא את מאמרי, שהרי כל מאמרי נסוב סביב דברי הט"ז!

והנה שוב הטעה כת"ר (ומסתמא בשוגג) את הקורא התמים כאילו יש מנהג ויש ישוב למנהג, בעוד שכבר כתבנו בהערה הקודמת שלא העתיק שום מנהג, רק את המנהג שדשנו בו כבר הרבה **שלא לברך על הטלית אחר הפשיטה משום סב"ל**.

וגם ערבך ערבא צריך, דדברי הט"ז הינם נגד ראשונים, א"כ מה ישוב יש בזה?

(3) איני חושב שיש ראיה מדברי המג"א שהיה באירופה, למנהג שאנו מכוונים אליו בארצות ערב, שאולי עד היום בארצות הנחשלות שבהן אין בהכ"ס קרוב, וגם אין כ"כ ראיה מדבריו דשם בא רק לאפוקי מבהכ"ס **שבשדה** שהוא רחוק מאוד, ואני

דברתי אפילו על בהכ"ס שצריך ללכת אליו במשך דקות אחדות, ע"ש בדבריו ודוק.

(4) הנה המעיין היטב בדברי הגינת ורדים (וראיתי הדברים בפנים הספר) יראה דאמנם כתב שנוהגים לפשוט הטלית קודם כניסה לבהכ"ס ואפילו להטיל מים, **אלא דכלל לא כתב שם שכשחוזר ולובשו אינו מברך**, ומי אמר לכת"ר דלא היה מנהגם לברך אחר שהיו פושטים אותו (ואדרבא, מדמצרים מקומו של הרב גינת ורדים, היא מעולם אתריה דהרמב"ם ומרן, יתכן מאוד שהיו נוהגים אף לברך עליה אחר שהיו פושטים אותה) ודוק.

(5) ח"ו לא פגע כת"ר וזו היא דרכה של תורה, אלא דכבר השבנו די השב על דבריו בהערתנו, וא"כ עדיין אני במקומי עומד, דלא הוכיח עדיין מידי **דיש מנהג עתיק אצל הספרדים לפשוט את הטלית גדול קודם כניסה לבהכ"ס נקי ומצוחצח כמו שלנו, ולא לברך עליו אחר יציאתו**. וכל עוד שלא הביא ראיה כזו, דבריו לעת עתה הם סברא בעלמא, וא"כ עדיין נלענ"ד **דאין לפשוט הט"ג קודם כניסה לבהכ"ס**.

(6) במחכ"ת, אין שום תשובה בדבר דאינו דומה סתם סב"ל לסב"ל נגד מרן, וכמו שכתבנו כבר.

(7) הנה קודם כל מדברי מרן הגרע"י זצ"ל מוכח כדברי, וזה כבר מספיק לי. ומלבד זה, אין לכחד דדברי הגרב"צ זצ"ל הם חידוש גדול, דאיך יתכן לומר דסב"ל הוא הכרעה גמורה? ואיני יודע אם כת"ר בעצמו מסכים או מבין סברא זו, ובטוחני שאפשר להביא ראיות ברורות נגד זה, ולעת עתה בכתבי שורות אלה עולה בדעתי דא"כ אולי ליכא למימר ספק ספיקא בברכות (למי שס"ל כן), וגם לדוגמא בספירת העומר, דמי ששכח לספור יום אחד למחרת שוב לא יברך **משום סב"ל**, אך אם ספר למחרת בבוקר יש בזה ס"ס ומורינן ליה לברך, ולפ"ד הרי כל ספק כבר הוכרע במקומו ומה שייך לצרף בזה את דעת הסוברים שאף אם דילג יום יכול לברך, הרי כבר הוכרע דלא כוותיהו (וקצת יש לחלק בין כשמופיעים שני הספקות לפנינו בבת אחת, לבין שכעת עומד בפנינו רק ספק אחד, והנידון השני יתעורר אח"כ כמו במקרה שציין אליו כת"ר, ומ"מ הדברים דחוקים לענ"ד).

ואגב, פסק זה של הבא"ח הוא נגד רובא דרובא דרבותינו הספרדים: מט"י, ברכ"י, נה"ש, מאמ"ר, פר"ח, שלמ"צ, מעשה רוקח, בני חיי, חס"ל, פתח הדביר, בית עובד ועוד ועוד (וראה באורך למרן הגר"ע זצ"ל ביבי"א ח"ב סי' ח', ועוד שם בסי' ט'-י' ודוק), **ואיפה כעת צאי לך בעקבי הצאן**? ודוק.