

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ז'
שבט - 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)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

קובץ 'מנורה בדרום' גליון שבט

יוצא לאור לעילוי נשמת האיש הכשר

שלמה בן גולב ז"ל

לבית משפחת חודדי

ת.ג.צ.ב.ה

זכות התורה תעמוד לבני משפחתו להצלחה

ברוחניות ובגשמיות,

ובכל אשר יפנו יצליחו, ויעלו מעלה במעלות

התורה והיראה

אמן כן יהי רצון

ולהצלחת מר סימן-טוב שרפי בן צביה

בעל חנות 'תבליני שרפי'

זכות התורה תעמוד לו ולבני ביתו להצלחה ברוחניות

ובגשמיות,

לפרנסה בשפע, בריאות איתנה ובכל אשר יעשו יצליחו,

אמן כן יהי רצון.

וכן לע"נ

מהר"ר חיים חודי זצוק"ל • ואליהו סגרון בר רחל

ת.ג.צ.ב.ה

דבר המערכת

בהודאה מרובה לקב"ה אנו שמחים להגיש לציבור את גליון שבט - הגליון השביעי של קובץ 'מנורה בדרום', מחידושי תורתם של אברכי עירנו העמלים יומם ולילה על התורה הקדושה.

וברוך ה' אנו רואים ברכה בעמלנו בסיעתא דשמיא מיוחדת, שהקובץ זוכה לתפוצה רבה בין בני התורה ומעורר הדים רבים, וגורם לדיתחא דאורייתא ולמלחמתה של תורה וממילא רווחא שמעתתא, וע"י קנאת סופרים מתרכה החכמה. וכן מעורר הקובץ את בני התורה לעמול על סוגיות ולאסוקי שמעתיהו אליבא דהלכתא, והיה זה שכרנו.

וכל העת אנו מקבלים תגובות חיוביות, עידודים וחיזוקים מת"ח ואברכים הנהנים ומתחממים מאורה של ה'מנורה', וישר כח לכל המחזקים שתגובותיהם נותנות לנו כח ואון להמשיך במלאכה הגדולה הזאת הכרוכה במאמץ רב ובדמים תרתי משמע.

ומעל כמה זו נשגר ברכות מעומקא דליבא למעמד ומעצב קובץ 'מנורה בדרום' מיום הווסדו - הבה"ח יוסף אדל'ני על אירוסיו עב"ג בשעטו"מ, שבזכות עבודתו המסורה זוכה תורתם המפוארה של בני עירנו לשכון בכלי מפואר כראוי וכיאה לה, חזקות גדולה יש לו כמה שזכה קובץ זה לתפוס מקום של קובץ הלכתי מכובד וחשוב. וע"כ נאחל להם בזאת שיזכו לבנות ביתם על אדני התורה והיראה, ויזכו לבנים ובני בנים העוסקים בתורה הקדושה, ולכל טוב ברוחניות ובגשמיות, אכ"ר.

ושוב נזכיר דזקוקים אנו לעזרת הציבור היקר להוזיל זהב מכיסם כדי להמשיך להפיץ את אור התורה, והיא מצוה רבה של הפצת תורה וזיכוי הרכים שאין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, וכמוכן יש אפשרות גם להקדיש לע"ג, 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 רצוי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר ובסופו מסקנא או סיכום העניינים העולים לדינא בצורה ברורה.
- ♦ שליחת חבורות ותגובות לקובץ אדר תתאפשר עד כ"ג בשבט, חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי (ומ"מ נבקש מהכותבים על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגה 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.
- ♦ יתכן ותהיה אפשרות לקבל סיוע בל"ד ממערכת הקובץ בעלות ההקלדה לכותבים חדשים שלא כתבו עדיין בקובץ, ע"פ שיקול דעת חברי המערכת.

♦ ומן המוותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחדיות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור העניין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק, ובתפלה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

הרב גרשון גולד

בענין עמידה בקריאת עשרת הדברות..... ט

הרב אורי יהודה גומרי

זכות קריאה בתורה ואמירת קדיש ביום אזכרה.....טו

הרב אברהם דבדה

בענין מותר השמן בנר חנוכה..... כא

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

חידושי הלכות בכמה ענינים.....כג

הרב משה חליוה

עני המהפך בחררה בכוס קפה..... כח

הרב נסים אלחנן חן

בענין ברירת מוצק מתוך נוזל..... לא

הרב פנחס יצחקי

גיל חינוך בקטן והיוצאים מן הכלל בזה.....לז

הרב יצחק ירחי

משחק בכדור בשבת..... נח

הרב ערן כברה

בענין ידיעה לחצי שיעור, ונפק"מ לחצי שיעור במצוה..... סב

הרב אביחיל לוי

בטעם אמירת ויכולו בליל שבת ג' פעמים..... סז

הרב י'איר מ'ינקוס

בדין סדר קדימות ברכות בפרי חדש.....עג

הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכת הלבנה במוצ"ש קודם ז' ימים.....עט

תגובות הקוראים

מכתב א

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך קיא

במנהג קריאת שמע ברוב עם ♦ בטיבולו במשקה בחמאה ♦ במקום הדלקת נרות חנוכה בחדר המדרגות ♦ בדין נר חנוכה דביהכ"נ ♦ באמירת קדיש כמה מהקהל יחד ♦ בקיום מצוה בלא ברכתה ♦ בדעת הרא"ש בטחינת אוכלין ♦ בהבאת השולחן קודם קידוש של שחרית ♦ בדברי מהריט"ץ והאחרונים בבירור מלח.

מכתב ב

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן..... קכה

בענין הבאת השולחן קודם הקידוש

מכתב ג

הרב רפאל אהרן יפהן..... קכו

בענין הבאת השולחן קודם הקידוש

מכתב ד

הרב ערן כברה..... קכח

בישוב הסתירה בכינים האם נוצרין מזכר ונקיבה ♦ באיסור טלטול מוקצה במקצת ♦ בענין דעת החזו"א זצ"ל האם יש סותר ובונה אף בגוונא שאין זרם חשמל

מכתב ה

הרב דוד אריה שלזינגר..... קלא

בענין ניקוד תיבות בעל הניסים ♦ בהלכות חנוכה

הרב גרשון גולד

בענין עמידה בקריאת עשרת הדברות

התקועה בקרבנו מפי הקבלה וגם מעת היותנו שם אנו בנפשותינו נצבים ועומדים כדכתיב ויתיצבו בתחתית ההר וכמו שרמזו רז"ל ודקדקו בצחות לשונם שכ"א מישראל מושבע ועומד מהר סיני הוא לשמור ולעשות והדרת קודש ועמידה ראויה היא בכל פעם שנכוין להקבלת פני שכינה כההיא דגרסי' במ' סנהדרין פ' אין בודקין בענין ברכת הלבנה תנא דבי ר' ישמעאל אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם פעם אחת בחודש דיים אמר אביי הלכך נימרינהו מעומד ופי' רש"י התם ומקביל פני שכינה מעומד בעי לברוכי מפני כבוד שכינה שמקבל ע"כ הנה כי כן סימנא מלתא היא לתוספת קדושה ואמונת הלבבות משום הכון לקראת אלקיך ישראל ההתעוררות בשינוי מצב גופינו וזכר ההקבלה הנוראה והמראה הגדול ההיא וכו' ובזה נסתלקה מעל המאמינים בני המאמינים חשש תרעומת המינים דלא שייכא אלא היכא דליכא טעמא ברירא לעשות שינוי בין קריאת עשרת הדברות בכל יום לשאר התורה וכו' ע"כ.

הרי דכתב דברים חוצבי להבות אש בגודל ענין העמידה בי' הדברות וס"ל דאין בזה חשש לתרעומת המינים כיון שיש טעם ברור בעמידה וכ"כ החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' י"א) דכיון שקורין בס"ת את כל התורה מידי שבת בשבתו וגם בשבת זו קורין גם משאר התורה לית לן בה דמוכח דהכל אמת אלא שעומדים בהם שהם יסוד התורה וכו' עיי"ש וכ"כ בפירושו כסא רחמים עמ"ס סופרים פי"ב מ"ה עיי"ש וכ"ד המטה יהודה

הנה בג' פעמים בשנה קוראים בתורה פ' מעמד הר סיני ועשרת הדברות, בפ' יתרו פ' ואתחנן ובשבועות ונהגו בהרכה קהילות שישראל עם קדושים עומדים בזמן קריאת עשרת הדברות וכמו במעמד הר סיני. וידוע הפולמוס שיש סביב מנהג זה אם יש בזה חשש כנגד תרעומת המינים או לא, וכבר נכתב רבות בענין זה ואין רצוני לנסות להכריע בנידון, רק זה רצוני לבאר שבהרכה קהילות לכו"ע מותר לעמוד וכדיבאר אך קודם לזה ראיתי להביא את דעות האחרונים בזה (בלי להכנס לכל המשא ומתן בדבריהם שהוא מסועף מאוד) וכל פרשה שחזרה ונשנית לא נשנית אלא לדבר שהתחדש בה.

א) הנה בשו"ת דבר שמואל (סי' רע"ו) נשאל מקום שנהגו לקום הקהל בעמידה בשעת קריאת עשרת הדברות וי"ג מדות בס"ת מה טעם יש למנהג הזה ואם נכון הדבר לקיימו, וענה רז"ל כל טעדי דמצינן למעבד לקיים איזה מנהג הפשוט ברוב קהילות ישראל על התורה ועל העבודה עבדינן ואיישר חיליה דמר שאחר שאיזן וחקיקר בכתבו הנחמד על כל צדדי ביטול וקיום מנהג עמידת הקהל בשעת קריאת עשרת הדברות בס"ת וי"ג מדות מתחיל בגנות המנהג מההיא דגרסינן במ' ברכות מפני תרעומת המינים ומסיים בשבח הטעמים הנכונים להורות ולהבדיל בין דא לדא תמצית הדברים שאין כאן מקום למינים לדדות כיון שכונתו היא מפורסמת וגלויה לכל לתת אל לבנו בעת ובעונה ההיא דרך קימה שיש בה הדור כאילו הקבלנו פני שכינה במעמד הגדול והנורא ההוא והאמונה

מנורה עמידה בקריאת עשרת הדברות בדרום

לקום שהוא נגד דינא דגמ' ע"כ וכן כתב לאסור בשו"ת שם משמעון וכן פסק לאיסור בחסד לאלפים (הל' קריאת ס"ת סי' קל"ה סי"ד) עיי"ש.

וכבר מוכח לאסור משו"ת בית יעקב (סי' קכ"ה) דיעו"ש שנשאל על מה שנהגו שכשמגיע החזן לקריאת י' הדברות קורין אותם הקהל ואח"כ חוזר וקורא אותם הש"ץ וכתב דיש לחלק בין שבועות שמותר מפני שהכל יודעים שהטעם משום שבאותו יום שמעו עשרת הדברות לבין שאר שבתות השנה שאסור עיי"ש (ועי' ביד אהרן שכ' עליו "ולי נראה דכפי טעמו אדרבא יותר יש לחוש לתרעומת המינין שיאמרו שאין שאר התורה אמת שאין קורין כי אם התורה ששמעו היום מפי הקב"ה" אך עיי"ש שכ' להתיר תמיד כד' הדב"ש שהובא לעיל).

והנה הבית יעקב כ' לאסור בפ' יתרו ופ' ואתחנן לקרוא בקול רם ויל"ע אם ה"ה לענין עמידה או שעמידה יתכן שמודה להתיר כיון שיש לזה טעם גלוי שעושים זכר למעמד הר סיני.

ונראה שאין לחלק ביניהם ועי' ביד אהרן שכתב שמהטעם שכתב בשו"ת דבר שמואל יש להתיר אמירת הציבור וכן בדבר שמואל עצמו אחר שכתב להתיר העמידה כיון שהטעם גלוי כתב גם שלכן אין חשש שיאמרו הקהל בקול רם י"ג מידות עיי"ש (ומש"כ דוקא על י"ג מידות משום דרק בזה היה מנהגם לומר בקול רם) דמשמע דחד סברא הוא ובאמת הכי מסתבר דזיל בתר טעמא שניכר הטעם שקורין הקהל בקול רם ובפרט בעשרת הדברות שזה זכר למה שניתנו בקולות וברקים וכמ"ש המט"י (סי' א' סק"ו) ובכ"א אסור א"כ ה"ה לענין עמידה.

(סי' א' סק"ו) וכ"נ מהיד אהרן סי' א' שהביא את ד' שו"ת דבר שמואל וכ"פ בשערי אפרים (שער ז' סעיף ל"ז) ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סי' קצ"ג) ושו"ת תשוה"נ (ח"א סי' קמ"ד) הביאו מסידור בית יעקב ליעב"ץ שכתב ג"כ לעמוד בקריאת עשרת הדברות.

ב) אמנם ר' ישראל יעקב אלגאזי בספרו אמת ליעקב (משפט קריאת ס"ת לש"ץ סי' ה') כתב וז"ל ונשאלתי אם יפה עושים העומדים על רגליהם בעת קריאת עשרת הדברות בס"ת והשבתי דאם כל הצבור עומדין לא אריך למיעבד הכי אבל יחידים לית לן בה דומיא דמש"כ מרן סי' א' לחלק בין ציבור ליחיד בקריאתן בכל יום דצבור לא מפני תרעומת המינים ע"ש עכ"ל.

והחיד"א בספר לדוד אמת (סי' ז' אות ה') כתב עליו ולפמש"כ בריש מחזיק ברכה דהאר"י לא שאני ליה בין יחיד לציבור א"כ אפילו יחיד לא יעמוד אמנם יש מקומות שפשט המנהג שכל הקהל עומדים עכ"ל.

אכן יל"ע דהא הובא לעיל שהחיד"א התיר אפילו בציבור ואיך כתב כאן לאסור כדעת האמת ליעקב ואף הוסיף לאסור גם ביחיד וצ"ל דלשיטתו דהאמת ליעקב קאמר דלשיטתו שיש בעמידה משום תרעומת המינים א"כ יש לאסור גם ביחיד אבל הוא עצמו ס"ל דאין לחוש בזה כלל וכמו שסיים שהמנהג לעמוד וכן מצאתי שביאר דבריו בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב או"ח סי' א' אות ב').

וגם בשו"ת זכר יהוסף (או"ח סי' י"ט אות ב') כתב לאסור העמידה וכתב עוד וז"ל וכמו ששמעתי בשם הגר"א לייב שפירא אבד"ק קאלווריא וקאוונא שהיה דרכו לישב אז במכוון כדי שיעשו אחרים כמוהו שלא

מנורה עמידה בקריאת עשרת הדברות בדרום יא

סי' א' אות ז' נדפסה בתשובות הרמב"ם הוצאת מקיצי נרדמים סי' רס"ג עיי"ש השאלה והתשובה באורך גדול ותמצית השאלה שהיה מנהגם בתחילה לעמוד ב' הדברות עד שבא רב גדול בחכמה וביטל מנהגם ושוב אח"כ בא רב אחר ורצה להחזיר מנהגם הקדמון לעמוד וטען שכן מצינו בבגדד שעומדים וענה להם הרמב"ם שצדק הרב שאסר לעמוד מפני תרעומת המינים ומה שטען החכם האחר שבבגדד עומדים אי"ז ראייה לפי שאם נמצא אנשים חולים לא נחליא הבריא מאנשיהם כדי שיהיו שוים אלא נשתדל לנתח כל חולה שנוכל וכו' עיי"ש באורך.

והנה האחרונים שנשאו ונתנו בזה ודאי שלא ראו את תשובת הרמב"ם זו לא מביעא המתירים אלא גם האוסרים לא הזכירו מדברי הרמב"ם אלו וא"כ מאחר שנתגלתה לנו תשובת הרמב"ם יש מקום לדון לאסור שגם המתירים לא היו מעמידים דבריהם נגד דברי הרמב"ם ונחלקו בזה פוסקי זמנינו ואכמ"ל, עי' שו"ת ישכיל עבדי ח"ז סי' א', שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' כ"ו, שו"ת יחזקאל דעת ח"א סי' כ"ט, שו"ת באר משה ח"ח סי' ס', שו"ת שמש ומגן ח"א סי' נ"ז וח"ב סי' נ"ה אות ז', ושו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' קצ"ג וח"י סי' קנ"ד אות י"ד, ושו"ת תשובות ונהגות ח"א סי' קמ"ד, שו"ת משנת יוסף ח"ה סי' מ', שיעורי הגר"ש אלישיב ברכות יב., הליכות שלמה הל' תפילה פ"ב דבר הלכה אות ל' (וע"ע בס') עיוני הלכות בהערה שהביא ששאל את הגר"ד פיינשטיין לאחר פטירת אביו על מש"כ לו באג"מ הנ"ל מתשובת הרמב"ם וענה לו שהן אמת שאביו לא ראה תש' הרמב"ם מ"מ לפי הכרתו את אביו לא היה חוזר בו דבכה"ג יש לדון הדבר שהיה שנוי תמיד במחלוקת הראשונים).

והנה הובא לעיל מר' יעקב ישראל אלגאזי בספרו אמת ליעקב לאסור העמידה אמנם גם הוא ס"ל דבשבעות מותר וכדעת הבית יעקב דיעוין בספרו שלמי חגיגה (קריאת ס"ת במועדות סי' י"א אות י"ב) לחלק בין שבועות לשאר השנה וכמ"ש הבית יעקב.

נמצא דלדעת הדבר שמואל החיד"א היד אהרן המטה יהודה והיעב"ץ אין חשש בעמידה ב' הדברות ולדעת ר' יעקב ישראל אלגאזי והשו"ת בית יעקב והחסד לאלפים ועוד אחרונים שהובאו לעיל אסורה העמידה מפני תרעומת המינים אמנם בשבועות יש סברא להתיר וכמ"ש הבית יעקב וכנ"ל (וכבר הובא שהיד אהרן ס"ל דאדרבא בשבועות יש יותר מקום לאסור).

ויעוין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' כ"ב) שנשאל מבנו ר' דוד על ענין העמידה ולא ראה כל האחרונים הנ"ל רק כתב לו בנו טעם ההיתר בשם ליקוטי מהרי"ח שאין חשש לתרעומת המינים דיש לזה טעם זכר למעמד הר סיני ודחה זאת האג"מ דהא גם באמירת י' הדברות בק"ש יש טעם גדול ובכ"ז חששו אבל כ' להתיר משום דבאמת לא מבטלים מפני חששא דמינים כל זמן שלא ראינו שהגיעו לידי טעות בזה וקריאת י' הדברות שביטלו היה מפני שראו שזה מביא לטעות המינים ואח"כ שכבר בטל החשש לא תיקנו שוב כיון שלא עושים לכתחילה תקנה כזו אבל לבטל מה שנוהגים כבר לא מבטלים כל זמן שלא אירע שטעו מדבר זה עיי"ש באורך.

ג) והנה בדורות האחרונים נמצאה תשובת הרמב"ם שלא ראוה האחרונים הנ"ל (שהיתה בלשון ערבי והובאה מקצתה בשו"ת אהלי יעקב סי' ל"ג וע' בציץ אליעזר ח"ד

ד) יעוין בפוסקים הנ"ל שנמצא שנחלקו פוסקי דורינו בזה אם לאחר שנמצאה תשובת הרמב"ם יש לאסור ואין כונתי כלל להכנס ולנסות להכריע בזה כמובן רק עד כאן רציתי להביא צורת השתלשלות הדברים והדעות ועכשיו רצוני לבאר שבהרבה קהילות לכו"ע מותר לעמוד בלא פקפוק.

דהנה בספר ילקוט הגרשוני (מערכת עשרת הדברות) כתב וז"ל שאלני החכם מו"ה דוד כ"ץ וכו' אמאי נהגו לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות בפ' יתרו ואתחנן מנלן הא אדרבא חשש מינות יש בדבר ח"ו במה שנותנים כבוד יותר לעשרת הדברות משאר התורה ולק"מ דבזה ליכא תרעומת המינין דהרי כבר נהגו רוב המדקדקים כמהר"ם (המובא ברמ"א ס"י קמ"ו) שצריך לעמוד בעת קריאה"ת א"כ אין יכולין המינין לומר שאין עומדין אלא בשעת קריאת עשרת הדברות שהרי באמת הת"ח ואנשי מעשה ורוב המדקדקים עומדים גם בקריאת שאר התורה וזה פשוט מאוד ע"כ עיי"ש עוד.

ועיי' גם בשו"ת יחיה דעת (ח"א סי' כ"ט) שהביא משו"ת כפי אהרן (סי' ל"ט) שכתב ליישב שמכיון שיש אומרים שמצות קריאת ס"ת מעומד לכל הקהל ובפרשיות חשובות נהגו לעמוד גם כאן אין מקום לחשוד את העומדים שחושבים כמחשבת המינים ח"ו ע"כ.

ועיי' גם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' כ"ב) שכתב לבנו וז"ל מה שאתה מתרץ מחמת שנהגו לעמוד גם בשירת הים בפ' בשלח ובשביעי של פסח שמזה רואין שאיכא עוד דברים שעומדים אף שלא שייך שם דברי המינים יבינו שהוא מטעם אחר הוא תירוץ נכון ע"כ וכ"כ להתיר מה"ט בהליכות שלמה הל' תפילה פ"ב דבר הלכה אות ל'.

ובן הביא בשו"ת שם משמעון (סי' ד') בשם חכם א' אך הקשה ע"ז וז"ל ומה שהביא מעכ"ה נ"י בשם חכם א' דכיון שעומדין גם בקריאת השירה וכדומא ממילא א"א לטעות שהעמידה בעשה"ד היא מצד שרק הן התורה לענ"ד אי"ז מספיק דהא חזינן דאנו חוששין גם משום הנכנסין ויוצאים כמ"ש במגילה דכ"ב ובתענית דכ"ז ומכ"ש שיש לחוש על מי שיהיה בשבועות ובשבת נחמו בביהכנ"ס ויראה אז שמעמידין את עצמם אצל העשה"ד ובשבת שירה וכדומא לא יהיה כלל בביהכנ"ס או אף אם יהיה שם אולי לא יתן אל לבו זה שעומדין גם אצל השירה כמו בעשה"ד וממילא יש לחוש שיחשוב שרק העשה"ד הן התורה ולא יותר עכ"ל.

וגם בשו"ת יחיה דעת (ח"א סי' כ"ט) הביא ד' שו"ת כפי אהרן וילקוט הגרשוני הנ"ל וכתב לפקפק בדבריהם וז"ל אמנם אין דבריהם מוכרחים שעכ"פ הרואים שבכל הקריאה שבפרשה זו יושבים ובשעת קריאת עשרת הדברות כל הקהל עומד על רגליו יש מקום עדיין לתרעומת המינים ע"כ.

הרי דאע"פ שכמה אחרונים כתבו ליישב שאין לחוש בעמידה באופן שעומדים גם בפרשיות אחרות פקפקו עליהם מב' טעמים היחיה דעת טוען דעדיין יש לחוש לתרעומת המינים והשם משמעון טוען דיש חשש דנכנסים ויוצאים.

ה) אמנם נראה להוכיח שבכה"ג אין חשש דתרעומת המינים דהנה איתא במסכת סופרים (פ"ב מ"ה - ו) אשאלת לר' סימון אמר לון בשם ריב"ל אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא שירת הים ועשרת הדברות וקללות שבמשנה תורה (א. ה. פירוש בזמנם דרק העולה הראשון בדרך לפניו והעולה האחרון לאחריה) א"ר אבי

מנורה עמידה בקריאת עשרת הדברות בדרום יג

משאר התורה ויל"ע עכ"פ כך מבואר
בחיד"א שבכה"ג אין לחוש.

אמנם יש להעיר דבשו"ת דבר שמואל
שהובא לעיל משמע דלא ס"ל
בחיד"א בזה דנשאל על מקום שנהגו לקום
בי"ג מידות ועשה"ד וכתב דאין לחוש משום
מפני שזה על סדר פרשיות השבוע ולא כתב
שמותר משום שעומדים גם בי"ג מידות אכן
נראה דבכגון דא שפיר יש לסמוך על
החיד"א לקיים מנהגם של ישראל ובפרט
שאיי"ז אלא דיוק מהדב"ש ואפשר שרצה
לכתוב טעם אעיקרא דדינא שאין בזה חשש
אפילו אם עומדים בעשה"ד לבד ועל כגון
דא ודאי יש לומר מש"כ הדבר שמואל עצמו
על מנהג זה דכל טצדקי דמצינן למעבד
לקיים איזה מנהג הפשוט ברוב קהילות
ישראל על התורה ועל העבודה עבדינן עכ"ל.

עוד התבוננתי שנראה מהדב"ש שס"ל שגם
בשאר פרשיות התורה יש בעיה לעמוד
מצד שמחשיבה יותר משאר התורה כמו
שיראה הרואה שדן לגבי י"ג מידות ג"כ
וא"כ לכן ס"ל דפרשת י"ג מידות לא יכולה
להציל על פרשת עשרת הדברות אבל אם
ננקוט שבי"ג מידות אין חשש ודוקא בעשרת
הדברות יש חשש א"כ י"ל שפרשת י"ג
מידות מצילה שהיא מוכיחה למינים שאין
בפרשת י' הדברות מעליותא וכיון שמתשובת
הרמב"ם אין הוכחה לאיסור אלא לגבי פרשת
י' הדברות (ועי' שו"ת פאר הדור סי' צ'
ודו"ק) שפיר יש לקיים המנהג ע"פ סברא זו
שבי"ג מידות אין חשש (ומה שס"ל לדב"ש
שגם בשאר פרשיות יש חשש אם לא
שהטעם נגלה יש להאריך ואכ"מ).

ו) ומכאן תשובה מוצאת למש"כ בשו"ת
משנת יוסף (ח"ה סי' מ') דאף אחר
תשובת הרמב"ם אין לשנות המנהג כיון שכל
מנהגי האשכנזים יסודתם בהררי קודש רש"י

אני לא שמעתי אלא נראין הדברים בעשרת
הדברות ע"כ.

וכתב החיד"א בפירושו כסא רחמים וז"ל
וא"ת דאמרו בירושלמי ובבלי פ"ק
דברכות דבקשו לקבוע לומר עשרת הדברות
וביטלום מפני תרעומת המינים וכו' וא"כ איך
עושין שינוי גדול כזה דאין מברכין בתחילה
וסוף אלא עשרת הדברות ובשלמא לריב"ל
דסבר דמברכין תחילה וסוף על שירת הים
ועשרת הדברות וקללות שבת"כ ומשנה תורה
ניחא דכיון דבשאר מילי נמי מברכין תחילה
וסוף אין לחוש לתרעומת אבל לר' אבהו
דנראה דסבר דדוקא בעשרת הדברות מברך
לפניהם ואחריהם ותו לא יש לחוש לתרעומת
המינים וכו' ע"כ.

הרי מבואר בדברי חיד"א כסברת האחרונים
הנ"ל שאם יש איזה פרשיות שנוהגים
בהם כבעשרת הדברות אין לחוש ומה
שהקשה השם משמעון דנימא גזירה משום
הנכנסים והיוצאים דגמ' מגילה ותענית הנה
ראשית כל י"ל דהיכא דגזרו גזרו וכאן לא
חששו עד כדי כך ובכגון דא אין לדמות
גזירות חז"ל להדדי אך י"ל גם דל"ד להתם
דשם מספיק שיהיה פעם אחת שיכנס מאוחר
או יצא מוקדם ויחשוב שקראו ב' פסוקים יש
חשש מזה שמותר לעשות כן ומה שלא יראה
שעושין כן עוד פעם אין זה סיבה שיחשוב
שאסור לאסור כן דהא ראה פעם א' שעשו
כן ואע"פ שאח"כ שמגיע שוב ר"ח כולם
קוראים ג' פסוקים ולא ב' י"ל דבדבר כזה
י"ל דלאו אדעתיה משא"כ לגבי עמידה אף
אם יראה שעומדים ב' הדברות הרי רואה
אח"כ וגם קודם לכן שעומדים בעוד כמה
פרשיות וזה דבר הניכר שלא אומרים ע"ז
לאו אדעתיה וא"כ גם אם פעם א' יצא
בשירת הים או י"ג מידות מ"מ בפעם אחרת
שלא יצא יראה שלא עושים את עשה"ד יותר

ובעלי תוס' זיע"א וכמו שהביא שם מהחת"ס ומי יפקפק אחריהם ואיך נוכל לבטל מנהג בטענה שאילו ראו תש' הרמב"ם היו חוזרים בהם מנלן זאת דלמא אעפ"כ היו נוהגים כן וכו' עיי"ש דס"ל דיש מח' ראשונים בזה.

ולנתבאר נראה דהרמב"ם ומנהג אשכנז לעמוד אינו חולק כלל דהרמב"ם מיירי במקומם שעמדו רק בעשה"ד משא"כ בני אשכנז דנוהגים הרבה מהמדקקים לעמוד תדיר וכמו שמובא לעיל וגם לעמוד בעוד פרשיות ידועות א"כ בכה"ג גם הרמב"ם מודה ולא פליגי כלל וא"ש.

העולה מהדברים:

א. נתבאר שנחלקו האחרונים אם בעמידה בעשרת הדברות יש חשש לתרעומת

המינים שיאמרו אין תורה אלא זו והמנהג היה לעמוד דניכר שאי"ז משום שעשה"ד יש לה מעלה על כל התורה.

ב. הובא שנמצאה תשובת הרמב"ם שאוסר העמידה ונחלקו פוסקי זמנינו אם משום כך יש לאסור העמידה נגד המנהג.

ג. נתבאר שבכה"ג שיש עוד פרשיות שעומדים כגון שירת הים וי"ג מידות (ופרשת זכור עי' שו"ת משנ"י הנ"ל) אין לחוש ויש שכתבו גם שלמנהג האשכנזים שהרבה מדקדקים לעמוד תמיד ג"כ אין לחוש ובזה יש לקיים המנהג בהרבה קהילות שנהגו לעמוד בעוד מקומות (ויש להסתפק אם מה שיש נוהגים לעמוד בסוף החומשים או בסוף התורה אם זה ג"כ מועיל לענין זה).



הרב אורי יהודה גומרי

זכות קריאה בתורה ואמירת קדיש ביום אזכרה

לכבוד מערכת 'מנורה בדרום', שלום רב, אציג כאן מאמר, בנוגע לדיון שהובא לפנינו בבית הדין, ולעונג וכבוד ייחשב לי אם תעלו אותו על הבמה הכבודה שתחת ידכם.

סיפור הדברים וטענות הצדדים:

הופיעו בפני בה"ד מר א. ורעייתו (להלן התובע), ומר ב. (להלן הנתבע) ובפיהם סיפור דברים מוסכם כדלהלן: מר א. ורעייתו שיחיו לאורך ימים ושנים, שיכלו בצורה טראגית את בנם יקירם ביום יב' בשבט, בזמן שבו ישב האב שבעה על מות אביו שנפטר ביום ט' בשבט, ועל כן הוצרך לומר את הקדיש בשבוע האזכרה (עיי' ברמ"א יו"ד סימן שעו ס"ד, ובשו"ת יחוה דעת ח"ה סימן נט), וכן הוצרך לעלות לתורה ביום האזכרה כנהוג, ולעלות כמו כן לעליית מפטיר שבשבת הקודמת ליום האזכרה, הן מחמת אזכרת אביו והן מחמת אזכרת בנו, וכך התנהלו הדברים כשמונה עשרה שנה, בהסכמת מר ב. המשמש כגבאי בית הכנסת כבר משנים קדמוניות, אולם בשנה הנוכחית בהגיע תאריך האזכרה נהפכה הקערה על פיה ונתחלפו אוהבים לאויבים ובאו לידי מריבה הן בעליית המפטיר בשבת, הן בעליית שלישי בימי שני וחמישי ובקדיש שלאחריו, והן באמירת הקדיש שבמשך התפילה.

התברר מחמת טענותיהם, וכפי הבחנת אבה"ד שליט"א, שסיבת המחלוקת הסתובבה מחמת מחלוקת מקומית עם רב המקום, שיש מהקהל המצדדים בהמשך כהונתו בתפקיד רב המקום, ולצד זה שייך מר א. התובע, ויש המצדדים בהפסקת

כהונתו, ולצד זה שייך מר ב. הנתבע, ומפני חילוק המחנות נתעוררה מהומה בבית הכנסת על רצונו של מר א. לכבד את רב המקום בקריאת התורה בעליית המפטיר ובעליית שלישי.

טענות ומענות הצדדים הם, מר א. טוען שזכות הקריאה בתורה בעליית שעולה בה שייכת לו, ולכן רשאי הוא לתת אותה לכל אשר יחפוץ, ובמיוחד לאדם המשמש בתפקיד רבני חשוב, ומנגד לזה טוען מר ב. שאין לו זכות לתת את קריאת התורה למי שיש עליו מחלוקת המעוררת מהומה בשעת התפילה, ובמיוחד כאשר כבר יש אדם מהציבור שהתחיל בקריאת העליות הקודמות, ואינו מן הראוי להחליפו באמצע קריאתו.

הדבר שהתרחש בפועל הוא, שמר א. עלה לתורה, והקורא בתורה היה זה שקרא מכבר, ומר ב. אמר את הקדיש לאחר קריאת התורה בשני וחמישי.

ועוד דבר שהתרחש בניהם, שבשעה שמר א. אמר את הקדיש שבתפילה לבדו קם מר ב. ואמר את הקדיש עימו, בטענה שכאשר אין מי שיאמר קדיש בתפילה אומר הוא את הקדיש על הנפטרים הגלמודים, וכיון שמר א. אומר את הקדיש בלחש באופן שלא נשמע לציבור הרחב הרי זה כאילו אין מי שיאמר הקדיש.

במענה לשאלת אב"ד מהי מהות התביעה, ענתה רעיית מר א. שרצונם לקבל את זכות הקריאה בעליית בעלה לתורה באופן בלעדי, על מנת לאפשר להם לכבד בזכות זו לאפשר יחפצו, ועוד דרשה שירחיקו את מר ב. מבית הכנסת לזמן מה כעונש על מעשה זה שעשה עמהם.

הדיון בצדדי ההלכה:

נפתח לנו כאן דיון בכמה עניינים, עניין אחד, זכות הקריאה בתורה אם שייכת לעולה, ואם יש זכות לציבור לעכב בעדו, עניין שני, זכות אמירת הקדיש לאחר עליית שלישי בשני וחמישי למי שייכת, עניין שלישי, אם יש גריעותא באמירת הקדיש שבתפילה ע"י שתיים, עניין רביעי, דין החוטף מצווה מחבירו אם יש לחייבו, עניין חמישי, אם אפשר להפקיע לזמן מועט מי שהוחזק בשררה, ונבוא כעת לדון בזה אחת לאחת.

א] הנה בנקודה זו אם זכות הקריאה בתורה שייכת לעולה או שאפשר לציבור לעכב בידו, בהשקפה ראשונה נראה ברור שזכות זו שייכת לעולה לתורה, שהרי ידוע שבזמנים קדמונים העולה לתורה הוא היה הקורא, וכמבואר כן בגמ' מגילה (כא:): ועיין שם בתוס', וכן יעויין ברש"י שבת (יב:), ועוד, אלא שהתקינו לאחר זמן שהשליח ציבור יקרא בתורה לבדו, כדי שלא יתבייש מי שאינו יודע לקרוא או כדי שלא יבוא לידי קטטה ומריבה, וכיעויין בטור (או"ח סימן קמא) בשם הרא"ש, וזה מורה לנו שעיקר זכות הקריאה שייכת לעולה, אולם לאידך גיסא יש לומר, שהרי חובת הקריאה בתורה היא חובה המוטלת על הציבור, ובשעה שהקורא קורא בתורה מוציא הוא את הציבור ידי חובתם, והיינו שהקורא נחשב כשליח של

הציבור, ומזה יש לומר שיכולים הם הציבור לעכב בידו מלקרות בתורה, שכיון שהקורא נחשב כשלוחם של הציבור יכולים הם לומר שלא מוכנים הם לקבל שליחותו, צא ולמד ממ"ש השולחן ערוך (סימן קלט סעיף ג) וז"ל, אפילו ראש הכנסת או חזן לא יקרא עד שיאמרו לו קרא וכו', ע"כ, וא"כ מצד אחד יש לומר שזכות העולה לתורה לקבוע מי יהיה הקורא, ומצד שני יש לומר שזכות הציבור לקבוע זאת.

ונראה להכריע בזה, שזכות הציבור לקבוע מי יהיה הקורא באופן מוחלט, אף כשהקורא אינו מרוצה על העולה לתורה, והוא מפני ההלכה שנפסקה בשולחן ערוך (או"ח סימן קמא סעיף ב) שצריך העולה לקרוא בתורה עם השליח ציבור כדי שלא יהיו ברכותיו ברכות לבטלה, ע"כ, והיינו שהשליח ציבור הקורא בתורה אינו מוציא את העולה לתורה בקריאתו, והעולה בעצמו צריך לקרוא בתורה כדי שלא יהיו ברכותיו לבטלה, וא"כ מה לו לעולה בתורה אם יקרא ראובן או שמעון, הרי אינו יוצא הוא בקריאת כל אחד מהם אלא רק בקריאתו שלו, וא"כ השליח ציבור שקורא בתורה נחשב כשליח של הציבור בלבד ולא כשלוחו של העולה, ועל כן רק הציבור יכולים לקבוע מי יהיה הקורא בתורה שיוציאם ידי חובתם ולא העולה לתורה.

ואמנם דברי השו"ע האלו אינם מוסכמים, דהנה השו"ע (סימן קלט סעיף ג) כתב, סומא אינו קורא, לפי שאסור לקרות אפילו אות אחת שלא מן הכתב, ע"כ, ומקור הדברים מההלכה הנ"ל, והרמ"א בדרכי משה (סימן קמא אות א) הביא מדברי המהרי"ל שסובר שסומא יכול לעלות לתורה, וע"ש, וכן הביא כהגהה על דברי השו"ע (סימן קלט), והיינו שיש בזה מחלוקת הפוסקים אם

שהתקנה נתנה את תוקף זכות הקריאה לציבור, והם המחליטים אם לאפשר לעולה לקרוא ואם לאו.

ועלה בידינו מעתה, שאף שזכות הקריאה בתורה שייכת לעולה, מ"מ יש זכות לציבור לעכב בידו ולקבוע מי הוא אשר יקרא בעבורם ויוציאם ידי חובתם, והעולה אינו יכול כלל לעכב בידם ולומר שאינו חפץ במי שהם חפצים, וא"כ בנידון דידן הצדק עם הגבאי מר ב. שעכב בידי מי שאינו מרוצה לציבור [ולא נבא לדון כאן אם מעשה ראוי הוא למנוע מרב המקום לקרוא בתורה ואם לא, שלא נתבקשנו לזה על ידי הצדדים, ורק זאת נאמר כהערה מתוך סיפור, שפעם הגיע פלוני לפני הגאון הרב יעקב ישראל קנייבסקי זצוק"ל (הסטייפלר), ובפיו הוכחה שרב אלמוני גדול הוא, שהנה כמה מבני עדתו חטאו כנגדו וקיבלו את עונשם, ומזה הוכחה שמרוצה הוא לשמים, ונשיכתו נשיכת נחש, והסטייפלר ענה לו לעומתו שאין מזה כל ראייה, ומה שהקפידו בשמים על פגיעתו הוא מפני שמשמש הוא 'כמרא דאתרא', ועל מלחמה עם שכזה מקפידים, ומכאן ולהבא לחושבנא טבא].

ב] ולגבי זכות אמירת הקדיש שלאחר העלייה לתורה, הנה ידוע שיש בזה מנהגים אצל הספרדים והאשכנזים, שמנהג הספרדים שהעולה לתורה הוא אומר את הקדיש, ומנהג האשכנזים שהשליח ציבור הוא האומר את הקדיש, ועיין בשו"ת אגודת אוזב מדברי (חאו"ח סימן ז, והו"ד בשו"ת יביע אומר ח"ג חו"ד סימן כו סוף אות ד) שכתב, דמדינא אין הקדיש שאחר קריאת התורה שייך לא להש"צ ולא להקורא כי אם להאבלים, וע"ש, ועיין כמו כן בגשר החיים (עמוד שכה אות ב, והו"ד בחזו"ע אבלות ח"א עמוד שנג), וא"כ לנידון דידן

מותר לעלות לתורה מבלי לקרות עם השליח ציבור, ודעת הרמ"א נוטה להקל בזה, והוא מפני שהשליח ציבור מוציא אף את העולה ידי חובתו מדין שומע כעונה [והאחרונים דברו בזה בשיטת השו"ע], וא"כ לכאור' לשיטתו יש זכות גם לעולה לקבוע מי יקרא עבורו להוציאו ידי חובתו, אך עיין בביאור הלכה (ריש סימן קמא) שהעיר בזה בדעת הרמ"א, וס"ל שאף הרמ"א לא הקל אלא לעניין סומא, וכיעו"ש, ומ"מ בנידון דידן שהצדדים הם מבני עדות המזרח שהולכים אחר הוראות השו"ע, בוודאי שכך יש להכריע שאין לעולה זכות לקבוע מי יקרא בתורה בעלייתו.

ויתרה מזאת יש לומר, שאף העולה לתורה עצמו אינו רשאי לקחת את זכות הקריאה בתורה כאשר הקהל אינו מרוצה ממנו, וזה לא מיבעיא לפי הטעם שתקנת רבותינו שאחד יקרא בשביל כולם הייתה כדי למנוע מצה ומריבה, שמזה בוודאי שיש למנוע ממנו זכות הקריאה כיון שהרי זה מביא לידי מריבה, אלא אף לפי הטעם שתקנת רבותינו הייתה כדי למנוע בושה ממי שאינו יודע לקרות, מ"מ יש לומר שזכות הציבור לעכב בידו, והוא מפני שנראה שטעם התקנה בזה לא הייתה לטובת העולה אלא לטובת הציבור, דהיינו, שהתקנה לא נתקנה בעבור העולה שלא יתבייש בקריאתו ושוב א"כ יוכל הוא לומר איני חפץ בתקנתו, אלא התקנה נתקנה בעבור הציבור, שלא יהיה מי מהציבור שיתבייש מלעלות לתורה מחמת קריאת שאר העולים וחוסר ידיעתו, וא"כ אם ניתן את זכות הקריאה בידי כל עולה ועולה תתבטל טעם התקנה, כיון ששוב יהיה מי מהציבור שיתבייש מלעלות לתורה מחמת קריאתו של זה וחוסר ידיעתו שלו, ומה הועילו חכמים בתקנתם, ועל כן בהכרח

בוודאי שזכות אמירת הקדיש הייתה שייכת למר א. הן מחמת שהוא היה העולה השלישי והן מחמת שהיה זה יום האזכרה לאביו ולבנו, ולא נכון עשה מר ב. שחטף את המצווה מחבירו.

ג] ובדין אמירת הקדיש על ידי כמה אנשים, ידוע מנהג האשכנזים שאינם אומרים הקדיש אלא על ידי אדם אחד כפי דיני קדימה, ועיין בזה במג"א (סימן קלב סק"ב) ועוד אחרונים, אולם מנהג הספרדים שאומרים הקדיש על ידי כמה אנשים, וכמו שמבואר כן בשדי חמד (מערכת אבלות אות קנד) ובכף החיים (סימן קלד אות טז), ואף האשכנזים חלקם נטו למנהג הספרדים בזה, ועיין בחתם סופר (סימן שמה), ועל כן אין מקום לעצם הטענה שרצו לקבל את זכות אמירת הקדיש לבדם, וכמובן.

אולם רק זאת אומר, שהטענה שטען הגבאי מר ב. שכיון שמר א. אומר את הקדיש בקול חלש הוצרך הוא לומר עימו את הקדיש בקול רם לעילוי נשמת הגלמודים, טענה זו היא העומדת לו לרועץ כנגדו, ונקדים כאן את דבריו הנפלאים של הבנין ציון (סימן קכב) שהשיב לגאון א' שרצה לתקן שהש"ץ יאמר הקדיש בקול רם והאבלים בלחש עמו, דתרי קלי לא מישתמע, והשיב לו הגאון הנז' בזה"ל, הלא תכלית וגדולת ענין הקדיש הוא מ"ש באגרות ששמע אותו האיש אם יאמר בנו ברכו את ה' המבורך ברבים יזכה וכו', והיינו שכמו שעל פי דבורו יזכו רבים לקדש שם שמים, כן יזכה אביו על ידו, ואיך יושג תכלית זה אם האבלים יאמרו קדיש וקולם בל ישמע, הלא שתיותם יפה מדבורם, כי נראה כשקר בפיהם תרמית בלבבם לומר לרבים שבחו לה' אתנו ואמרו אמן יהא שמיה רבא, ונשמרים לבלתי הרים קול לבל ישמעו רבים

דבריהם, ורק על דברת הש"ץ ישבחו הציבור וכו' עכ"ל, והובאו דבריו בשו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סימן יד) וסמך על דבריו להלכה, שמי שאומר את הקדיש בקול חלוק שלא נשמע ישאר בשב ואל תעשה ולא יאמר הקדיש עם האומרים אותו, וע"ש, ועיין בחזו"ע (שם), ועל כן בנידון דידן יש לנו לומר לגבאי מר ב., אם האמת כדבריו שמר א. אמר את הקדיש בקול חלש שלא נשמע כלל לציבור [שזה דבר שכמעט לא ייתכן במציאות], יפה עשה שקם לומר עימו, אך אם המציאות הייתה שקולו של מר א. נשמע קצת לציבור, והוא מר א. קם ואמר עימו את הקדיש בקול רם וחזק, ועל ידי כן גרם לכך שלא ישמעו כלל את קולו של מר א., הרי עוון גדול עשה כנגד המתים ולא כנגד החיים, שבזה גרם שלא ישמעו את קולו של א. בקדושתו ומנע בזה את תועלת המעלה לנפטר, והייתה יפה לו השתיקה, ואף שאמנם כוונתו הייתה לתועלת הנפטרים הגלמודים, מ"מ הרי לא עליו מוטלת חובה זו כמו שמוטלת החובה של מר א. כלפי אביו ובנו, ואפשר שמן הראוי הוא לומר לו שיעשה צדקה וחסד ומעשים טובים לעילוי נשמות אביו ובנו של מר א., ובזה יכופר לו עונו שחטא כלפיהם במניעת עלייתם במדרגה, ומכאן ולהבא לחושבנא טבא.

אולם גם זאת יש לומר, שדין זה של אמירת הקדיש היא יותר שייכת כאשר בן אומר הקדיש על אביו או אמו, שבזה הבן מזכה אותם להעלותם מדרגה לדרגה בעולם העליון, משא"כ כאשר האב אומר זאת על בנו שאינו יכול לזכותו כל כך, וכמבואר בגמ' סנהדרין (קד.) 'ברא מזכי אבא, אבא לא מזכי ברא', ועיין במ"ש הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' סא), הו"ד בשו"ת יביע אומר (ח"ח חיו"ד סימן

שהמעלה היא באמירת הקדיש ולא בענייתו, וכמבואר לעיל].

ה] ולגבי התביעה שדרשו להוריד את הגבאי ממשרתו לזמן מה, הנה הלכה רווחת בידינו שיש חזקה למצות ולשררה, וכמ"ש המרדכי פרק חזקת הבתים (סימן תקלג): "נשאל לרבינו מאיר, אדם שהחזיק במצוה, כגון בגלילה או בספר תורה, ואירעו אונס או עוני, ונתנו הקהל את המצוה לאחר, ואח"כ עבר האונס והעשיר, ודרש להחזיר לו את המצוה שהחזיק בה, כי יש לאל ידו לשלם העשרה דינרים ככתחלה. והשיב, נראה שחוזר למצותו, כדאמרינן ביומא (יב ב), שאם אירע קרי לכהן גדול ומינו אחר תחתיו, אמר ר' יוסי, ראשון חוזר לעבודתו, שני אינו ראוי לשמש לא כהן גדול משום איבה, ולא כהן הדיוט, שמעלין בקודש ואין מורדין. ואמר ר' יוחנן הלכה כר' יוסי, וכתבו התוס' (יומא יג א), תימה, הלכתא למשיחא, דכה"ג פריך בזבחים (מה א). וי"ל דאיכא נפקא מינה אף בזמן הזה, לפרנס הממונה על הצבור שאירעו אונס ועבר, ומינו אחר תחתיו, ואח"כ עבר האונס, שחוזר לשרתו. ומ"מ נוהגים כבוד גם בשני, וכמו המעשה של רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה (בברכות כח א). ועוד דלא גרע מרוצח שגלה לערי מקלט, דאמרינן במכות (יג א), לר' מאיר, שבמיתת הכהן חוזר לשררה שהחזיקו בה אבותיו, ואפילו לר' יוסי דפליג אדר' מאיר שאני התם דאיכא קראי וכו', ועוד דהתם עשה עבירה, אבל זה שלא עשה עבירה חוזר, ע"כ, וכן הובא בבית יוסף א"ח (סוף סימן קנד), ויש בזה דיבורים באחרונים, ועל כן לכאור' אין זה מן הראוי להוריד את הגבאי משררתו שהחזיק בה שנים על גבי שנים, ואם עשה חטא כלפי האחד למה יצא

לז אות ד), ובנידון דידן יש לתלות אם הייתה אמירת הקדיש הנידונה ביום אזכרת אביו או ביום אזכרת בנו.

ד] ומעתה מאחר שנתבאר שהגבאי מר ב. חטף מחבירו את מצוות הקדיש שלאחר העלייה לתורה, וכן שחטף מחבירו את זכות אמירת הקדיש שבתפילה (וזה על הצד האמור לעיל), הנה יש לדנו כחוטף מצווה מחבירו, שהיה לקונסו בעשרה זהובים כמבואר בגמ' חולין (פז). ובשו"ע (ח"מ סימן שפב), אלא שכבר הראשונים והשו"ע שם שבזמן הזה לא מגבין אותו אבל אם תפס לא מפקינן מיניה, וע"ש, ועיין בקצוה"ח (אות א) שדן בזה לעניין מצווה מדרבנן, וע"ש, ועיין לחיד"א במחזיק ברכה (סימן רסג סק"ג) שמבואר שאף במצווה דרבנן יש לדין זה, וכיעו"ש, ועיין בפתח הדביר (הלכות שבת סימן רסג סק"ה) שנסתפק בזה, וע"ש, ומ"מ נראה לומר, שאף שהקדיש חיוב אמירתו הוא מדרבנן, מ"מ האומר את הקדיש מקיים מצווה מהתורה של אמונת השם, שמרבה הוא אצל השומעים את אמונת השם וקדושתו, ועל כן יש לדון את החוטף מצווה זו כחוטף מצווה מהתורה, ועיין בגמ' ברכות (כא): שדרשו על הפסוק 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' שדברים שבקדושה צריכים להיות בעשרה, וכיעו"ש, והבן איש חי (תרומה אות ג) כתב בשם הזהר שמצוות אמירת קדיש וקדושה הוא מהתורה מפסוק זה, וע"ש, ואמנם בפשטות חיוב אמירת הקדיש היא מדרבנן, ורק מי שמוסר נפשו על קדושת השם מקיים מצווה זו, וכמבואר כן מדברי הראשונים, ועיין בהליכות עולם (ח"א עמוד קפו), ומ"מ יכול התופס לומר 'קים לי' כהזהר והבן איש חי ונלעניין אמירת הקדיש אין לומר את דברי ר"ת, שכיון שהיה לו לענות אמן גדול שכרו יותר מהמברך, כיון

עליו הקצף בעוד שהוא מרוצה לקהל, ורק אם יבואו נציגים מהקהל להביע את תלונותיהם עליו יש לדון אם להשאירו או להורידו, אך מפרשייה אחת אף כשהיא עגומה אינו מן הנכון להורידו ממשרתו, ורק זאת מוטלת החובה עליו להתנצל ולבקש הסליחה בפני הציבור על שגזל זכות אמירת הקדיש מהתובע, וכן מה שמנע את זכות התובע להעלות נשמות יקיריו על ידי אמירת הקדיש באופן שיישמע לציבור, ויחזור השלום לשכון באוהלם, השקט ושלווה ימצא בה תורה וקול זמרה.

פסק דין:

א. דרישת התובע לקבל את זכות הקריאה בתורה ביום האזכרה כנגד רצון הציבור נדחתה, שאין הוא רשאי להעמיד בעל קורא שאינו מרוצה לציבור, ב. יש לדון את הגבאי כחוטף מצווה מחבירו, על שחטף את אמירת הקדיש שלאחר הקריאה בתורה, ג. מן הראוי שהגבאי יעשה איזו מצווה לעילוי נשמת קרובי התובעים, מחמת שמנע מהם זכות הקדיש, ד. דרישת התובע להסיר את הגבאי ממשרתו נדחתה.

מסקנות:

א. בזמנים קדמונים נהגו שהעולה לתורה הוא הקורא, אך נשתנה המנהג בזמן הראשונים להיות בעל קורא קבוע, ב. הקורא בתורה נחשב כשליח של הציבור להוציאם ידי חובתם, והם יכולים לקבוע מי יקרא בעבורם, ג. העולה לתורה חייב לקרוא

בעצמו ביחד עם הקורא, כדי שלא יהיו ברכותיו לבטלה, ולכן אין הוא רשאי לקבוע מי יקרא בעבור הציבור, ד. אין העולה רשאי לקרוא בעצמו אם הציבור אינו מרוצה בכך, ה. אמירת הקדיש לאחר קריאת התורה בשני וחמישי שייכת מעיקר הדין לאבלים, וכשארין אבלים שייכת לפי מנהג הספרדים לעולה השלישי, ולמנהג האשכנזים לקורא בתורה, ו. למנהג הספרדים יכולים כמה אנשים לומר את הקדיש יחדיו, ומנהג חלק מהאשכנזים שרק אחד אומר את הקדיש, ויש להם דיני קדימה, ז. אמירת הקדיש אינה כתפילה לעליית הנשמה, אלא שזכות זיכוי הרבים עומדת לנפטר, ועל כן אין לומר את הקדיש בלחש שאינו נשמע לציבור, שבאופן כזה אין מעלה לקדיש, ח. מי ששומע את חבירו שאומר את הקדיש בלחש, אין לו להצטרף עמו באמירת הקדיש בקול רם מבלי שיש לו חיוב לכך, מחשש שבזה ימנע ממנו להשמיע קולו קצת לציבור, ויבטל ממנו מעלת אמירת הקדיש, ט. מי שחוטף מצווה מחבירו נקנס בתשלום של עשרה זהובים, אולם בזמנינו שאין דיני קנסות אין לקנסו, ורק אם יתפוס הנחטף ממנו לא יוציאו מידו, י. חיוב אמירת הקדיש הוא מדרבנן, ולדעת הזוהר יש בזה מצווה מהתורה של קדושת השם, יא. יש דין חזקה במצוות, ועל כן אין להפקיע זכות המוחזק במצווה או בשררה ללא סיבה מוצדקת לכך, יב. מעשה אחד שלא כהוגן אינו חזק דיו כדי להעביר את המוחזק בשררתו, ורק אם יתלוננו על כך חברי הקהל ייחשב זאת כסיבה מוצדקת.



הרב אברהם דבדה

בענין מותר השמן בנר חנוכה

כתיבת קיצור ספרו הגדול ב"י הלא הוא ספר השו"ע ויען כי לא אחד היה הרב המסדר שניהם, נמצאו מזה קצת השינויים בדעות ובנוסחאות וקשה לזווגם ולתקנם יחד בלתי דוחק הרבה המביא להוציא הדברים מידי פשטן ועוד מביא משו"ת מהריט"ץ (סי' סז) שמוהריק"א לא עשה ספר השו"ע אלא לקטנים וע"ה ותמה ע"ז שהרי בהקדמתו לשו"ע כתב שעשאו גם לחכמים ומורי הוראות שיהיה בידם דרך קצרה.

ועי"ע שדי חמד ח"ו כללי הפוסקים סי' יג דכלל גדול בידניו עיקר החיבור של מרן הוא הב"י ועליו יש לסמוך ולא על הספר הקצר.

ועי"ע בספר עשות משפט"א (בקונטרס שבראש הספר) דהוכיח במישור דאין תכלית הב"י כדי לקצרו אח"כ בשו"ע ולהעלות מסקנותיו אלא שנים הרבה אחרי שחתם ספרו ב"י ראה לנכון שיהיה דרך קצרה וליקט שושנים מספרו הגדול יועיל לחכמים שתהיה המסקנה שגורה בפיהם וגם גירסא דינקותא לקטנים ומביא ע"ז ראיות הרבה ושע"ד זו מתיישבים הרבה סתירות בשו"ע דבעיון בב"י מתיישב כי הוא העיקר.

וא"כ יש לומר דלא חש הפרי תאר לתרץ דברי שו"ע בה' חנוכה, העיקר הוא שתדע דב"י דעתו עיקר ששם עמד על עיקרן של דברים. ועם כל זה יש להמתקן הענין, דבחר מרן בשו"ע להביא רק הדעה

לכבוד הרב הגאון מזכה הרבים אוצר כלי חמדה פה מפיק מרגליות רבי דוד שלום נקי שליט"א,

ראיתי הגליון ותתענג בדשן בענין שארית מנ"ח, וכן הגליון בענין שמן זית למאכל לנ"ח, דברים מסודרים ומוסברים בטוב טעם ודעת.

ולחיבת הקודש בענין הסתירה בדעת השו"ע דבה' חנוכה הביא דעת מהר"ם מרוטנבורג בלי חולק דאם נתערב שמן דנ"ח בשמן אחר אין מוסיף עליו לבטלו (תרעז, ד) ואילו ביור"ד פסק איסור של דבריהם שנתערב מרבה עליו ומבטלו (צט, ו).

ובת"ר הביא דב"ק של אור החיים הקדוש בס' פרי תאר ביור"ד שכתב דהעיקר כדברי הב"י ביור"ד ששם עמד על עיקרן של דברים וסליקא ליה הלכתא להתיר. וכת"ר הקשה הרי השו"ע נכתב הרבה אחרי הב"י וכיון דבב"י ביור"ד חזר בו הדר הוא לכל חסידיו, א"כ למה שוב בשו"ע ה' חנוכה קבע הלכה כמהר"ם מרוטנבורג?

ואם אפשר ובעיני ה' יוכשר דהנה כתב יד מלאכי (כללי שו"ע אות ב) ספר השו"ע חברו רבינו מוהריק"א בסוף ימיו ומפני חולשתו נמצא בו דברים רבים שלא דקדק בהם (שו"ת מהריק"ש סי' כ) ועוד שם משו"ת מהר"ש אבוהב (סי' רנא) שכתב: שמעתי שהרב מהר"י קארו מסר לתלמידיו

המחמירה, כיון דדין זה של "הנותר ביום השמיני עושה לו מדורה" הוא מנהג קדמון בישראל כמו שציין בב"י למדרש תנחומא (נשא, כט) ופסיקתא רבתי, ועי"ע באבודרהם מהודרת קרן רא"ם הע' 43 שבלשון רבינו ירוחם איתא על דין זה 'כך פשוט במשנה והביאה בשאלתות'. ואבודרהם מעתיק לשון השאלתות וגורס בו דתנו רבנן נ"ח שהותיר בה וכו' ועיי"ש מ"ש מהעמק שאלה. באופן שזה מנהג עתיק עכ"פ מזמן חז"ל הקדושים וכן בספר המאורות (הובא בחזו"ע חנוכה עמ' קסו) כתב נהגו בארצותינו ע"פ קדמונינו לעשות מדורה וכו' לפרסם שהם זכר לנס.

ואם כן י"ל דמוטל עלינו לקיים את המנהג הקדוש והקדום הזה ולא להתחמק ממנו ואם נשפך שמן זה הנותר לשמן אחר לא ירבה עליו לבטלו אלא יקיים מנהג ישראל תורה. ולכן גבי נ"ח הביא שו"ע דעת המהר"ם מרוטנבורג דווקא.

ועי"ל דמנהג זה גופא מוכיח דלענין מותר דנ"ח לא יעשה לו ביטול דהלא פוק חזי דאין בנ"א מדקדקים להניח שמן לחצי שעה בדקדוק, יש מוסיפים הרבה, יש מוסיפים מעט.

והנה לדוגמא הניח שמן ל - 40 דקות וכבה אחר 25 דקות נמצא השמן של 5 דקות שנותר מחצי שעה בטל ברוב 10 דקות הנוספים ומספיק שקרה לו דבר כזה פעם אחת בכל שמונת ימי חנוכה וא"כ הו"ל נתערב ויוסיף עליו לבטלו ודיו ואם המנהג הקדמון אומר דהנותר ביום השמיני עושה לו מדורה ושורפו זה מוכיח שיש משהו מיוחד בנ"ח דצריך לקחת הנותר ולשורפו ולא להוסיף עליו ולבטלו ולכן בה' חנוכה הביא שו"ע הדעה המחמירה (מהר"ם מרוטנבורג) בלבד, כ"ז דרך אפשר.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר,
ע"ה ב"ה אברהם דבדה
אופקים.



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

חידושי הלכות בכמה ענינים

בדיני רה"ר בכמה מקומות בעירנו אופקים

הנה יש לדון באותם הרחבות שבין הבנינים שהם רחבות ט"ז אמה ומשמשות להילוך הרבים האם יש לחוש שיש להם דין רה"ר לפי הסוברים דלא בעינן ס' ריבוא לרה"ר אלא סגי ברוחב ט"ז אמה. ודבר זה מצוי בעירנו בכמה מקומות שבנויים בצורה כזו שיש ארבעה בנינים ובאמצעם יש חנייה לכלי רכב ואנשים רגילים לעבור מצד לצד [ובגלל שאין הרבה כלי רכב בחנייה משמש גם הכביש של החנייה להילוך ושימוש הרבים] האם יש לחשוש שזה נחשב רה"ר ברוחב ט"ז אמה?

ונלענ"ד שאין להם דין רה"ר, וטעם הדבר ע"פ מה שמבואר בסי' שצ"ב סעיף א' דרה"ר השייכת לאדם פרטי אין לה דין רה"ר, וא"כ הואיל והשטח שבין הבנינים מיעוטו ממדרכות ורובו חנייה לכלי רכב, והרי אותו שטח של החנייה שייך באופן פרטי לבעלי הבתים ויש להם זכות גמורה להעמיד כלי רכב בשטח החנייה באופן תמידי וקבוע בצורה שימנע לגמרי את הילוך האנשים שם, א"כ נחשב כל שטח החנייה כשטח פרטי שייך לאנשים פרטיים, והרי משלמים ארנונה על שטח זה כמו על חצר פרטית שלהם, ולכן נראה פשוט שזה ממש הדין המבואר בסי' שצ"ב דאף שעוברים בדרך ההיא שיש ריבוא איש מ"מ אם היא שייכת לאדם פרטי אין לה דין רה"ר. [ואע"ג שיש הגבלה בזכויות של בעלי הבתים על שטח החנייה, כגון אם ירצו

לגדור שם או לבנות שם יכולה העירייה למנוע מהם את האפשרות לעשות שם שינויים קבועים, זה לא מוכיח על חסרון בעלות שהרי גם בתוך ביתו וחצרו צריך האדם אישורי בנייה לעשות שינויים, וכי זה יוכיח שאין לו בעלות בחצרו הפרטית? אלא ודאי שזה עיכובים חיצוניים בסדר הנהגת העיר מה שצריך אישור על כל שינוי של קבע בשטחי העיר כולם אבל אין זה מוכיח על חסרון בעלות].

עוד התעוררתי לדון על הרחבה שמול קופ"ח מכבי שמתחילה ברחוב החיד"א וממשיכה אל גינת קויתי עד היציאה לרחוב הראשי [הטייסים] בפתח שליד בהכנ"ס קויתי, שיש שחשבו לדונה ברה"ר מחמת שמשמשת להילוך הרבים מרחוב החיד"א עד הרחוב הראשי, והרי יש בה ברוב האורך שיעור רוחב של ט"ז אמה ואע"ג שבחלק מהדרך מתמעט הרוחב מט"ז אמה מ"מ פסק השו"ע [סי' שמ"ה סעיף ח'] שלא מעכב מה שמתמעט חלק מרה"ר מרוחב ט"ז אמה.

והנה לפמשנ"ת שהמקומות השייכים לאנשי העיר באופן פרטי אינם נחשבים רה"ר א"כ החניות והשטח של גינת קויתי יש בהם שטחים שהדיירים משלמים עליהם ארנונה כמו שזה חצר פרטית שלהם וא"כ אין כאן רה"ר דאו'. אבל גם בלי החילוק הנ"ל נלענ"ד עוד טעם שאין דומה נידון זה לדין רה"ר המתקצרת, דנראה לבאר את גדר הדין של רה"ר המתקצרת שהוא נאמר רק באופן כזה שעיקר הדרך היא ברוחב ט"ז אמה,

כאן ט"ז אמה של רה"ר, משום שצורת המקום מראה שאין כאן רה"ר של הילוך ברוחב ט"ז אמה, אלא יש כאן סתם הרחבה של המקום, כנלענ"ד פשוט.

אמנם הריני מוסיף ואומר שגם אם ירצה המתקשר לומר גם בכה"ג סו"ס יש כאן רוחב ט"ז אמה להיות רה"ר, אבל באופן שהרה"ר מתקצרת כגון שהמדרכה ממשיכה והחנייה נגמרת ויש שם מחיצה שממעטת את ההילוך, בזה בודאי לא שייך לדון דין רה"ר המתקצרת, משום שאדרכה עיקר רוחב האמיתי הוא מה שמהלכים על המדרכה, ומה שבכמה מקומות יש שטחים של חניות או גינות זה רק יכול להועיל לומר שיש כאן רוחב רה"ר באותו מקום [אף שנעשה מסיבות צדדיות] אבל ודאי זה לא יתן שם על כל הרחוב של רוחב רה"ר שמתקצר שהרי אדרכה עיקר ההילוך אינו ברוחב ט"ז אמה, ולכן נלענ"ד פשוט שאין לחשוש במקומות כאלו לדון את כל הרחוב כרה"ר המתקצרת דאדרכה עיקר הגדרתו הוא כרמלית המתרחבת, ודו"ק היטב.

יש שנוקטים להקל בעירנו שאין רה"ר משום שאין הרחובות מפולשות מצד לצד, אבל פשוט ל' השו"ע בסי' שמ"ה סעיף ו' היא שרק בעיר מוקפת חומה בעינן רחובות מפולשות משער לשער, ולא בעיר שאינה מוקפת חומה, ולכן קשה לסמוך על סברא זו להקל.

בדין ברכת גומל חסדים טובים אם פוטרת גומל לחייבים טובות

הנה כתב הגרשז"א זצ"ל דבר חידוש

דהיינו שיש בה שימוש של אנשים הרבה והילוך תדיר שמתפשט ברוחב הרה"ר ונצרך לרוחב ט"ז אמה, אבל לו יצוייר שיהיה איזה כפר שעשו בו שבילים לילך מבית מבית אלא שמחמת רוחב המקום סללו את השבילים ברוחב ט"ז אמה אבל אם היו באים לסלול כביש לפי הנצרך ולפי ההשתמשות היה מספיק שביל צר ברוחב ב' אמות ותו לא, לכאורה נראה שגם אם מהלכים שם עשרה בני אדם כל יום לא יהיה זה נחשב רה"ר משום שאין כאן שום חשיבות של רוחב ט"ז אמה כשהרחבה של השביל היא מיותרת [ומעוררת גיחוך אצל האנשים...] דהרי למדנו רוחב ט"ז אמה מדגלי מדבר ושם הרי היתה זו דרך הנצרכת לרוחב בזה כמבואר בסוגיית הגמ' בשבת [דף צט.]. משא"כ כשהרוחב אינו משמש את הרבים להילוך והוא סתם נעשה משיקולים אחרים שאינם קשורים למטרת רשות הרבים אין בזה חשיבות רה"ר, כך היה נלענ"ד מסברא,^א אמנם גם אם נחלוק על זה וננקוט שלא פלוג חז"ל ואם סו"ס יש כאן רוחב ט"ז אמה זה נחשב רה"ר עד כמה שיכול לשמש רבים שירצו לעבור כאן, אבל מה הדין באופן שיש מדרכה ברוחב ג' אמות ויש באמצע חנייה לכלי רכב שעל ידה נהיה הרוחב ט"ז אמה? בזה נראה פשוט שלא שייך לבוא ולומר הנה יש כאן רוחב ט"ז אמה שראוי להילוך רבים, דבזה הרי צורת המקום מוכיחה שלצורך ההילוך הקצו רק ג' אמות ומה שהרחיבו את המקום הוא לצורך חניית כלי רכב, בזה נראה ברור שלא יועיל מה שהאנשים הולכים גם על הכביש [כשאין מכוניות חונות שם] ולומר שזה נחשב שיש

א. ובאמת כבר הסתפקו האחרונים לפי הדעה שלא בעינן ס"ר, מה השיעור של רבים כדי להיות רה"ר, ולכאורה היה אפשר לומר שהשיעור הוא לפי השתמשות הנצרכת ברוחב של ט"ז אמה וזה לפי ראות עיני המורה שזה שימוש סביר ברוחב כזה, ודו"ק.

מנורה חידושי הלכות בכמה ענינים בדרום כה

גרידא, מ"מ הואיל ומחוייב בברכה זו מדין ברכות השחר לא יכול לפטור בזה חיוב אחר שגדרו הוא אחר, ואע"ג שזה נוסח דומה מ"מ כמו שיש בקרבנות דין שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין,² גם בחיוב ברכה נראה דאינו יכול להשתמש בברכה שהוא מחוייב כבר בה ולקחתה לצורך עוד חיוב ברכה דאית עליו. ובפרט בברכת הודאה להשי"ת מסתבר שלפטור שני הודאות בברכה אחת זה חסרון בהודאה ובהכרת הטוב. ואינו דומה למליש ערומים או לשהחינו וכדו' שמצינו שפטר שני דברים בברכה אחת, דהתם אותו גדר ברכה והודאה אבל כאן לוקח האדם שני גדרים וכורכם בברכה אחת.³

עוד יש לדון שהרי בעיני ברכה עם שם ומלכות וכשמברך הגומל לחייבים יש לו נוסח שלם הפותח בשם ומלכות, אבל כאן כשמשתמש רק בנוסח החתימה של ברכות השחר הרי אין בה מלכות ולא מיבעיא להראשונים דהמעביר שינה והיה"ר שאחריה הוו שתי ברכות [אלא שהיה"ר הויה ברכה הסמוכה לחברתה ולכן אינה פותחת בברוך] א"כ נמצא דבטופס ברכה זו של גומל חסדים טובים אין כלל מלכות, וא"כ כשמברך גומל חסדים טובים חסר לו הזכרת מלכות, אלא אפילו להראשונים דהוו ברכה אחת ארוכה המתחלת בשם ומלכות, מ"מ כשבא להוסיף לצאת ידי חובה בברכה נוספת ומשתמש רק בחתימה שאין בה מלכות [שתעלה לו לחיוב הגומל] יש לדון אם שייך להחשיב את החתימה בפני עצמה ולדון

בהלכות ברכת הגומל, שאם מי שמחוייב בהגומל עמד ואמר 'הגומל חסדים טובים לעמו ישראל' בפני עשרה יש לחוש שיצא ידי חובת ברכת הגומל, דעיקר מטבע הברכה הוא מה שגמלו הקב"ה טובה ולכן גם כשאומר את הנוסח של ברכות השחר הרי הודה בזה שהקב"ה גמל עמו חסדים ולכן יצא ידי חובתו, ועפ"ז כתב עצה למי שמסופק בחיוב ברכת הגומל שיעמוד בברכות השחר ויברך הגומל חסדים טובים לעמו ישראל בפני עשרה ויכוין לפטור את הצד שחייב בברכת 'הגומל' ובוה יצא ידי חובתו, עכת"ד המחודשים.

ולכאורה יש לדון בזה, דנראה שענין ברכת הגומל הוא על חסד מיוחד והצלה מיוחדת שהיתה לאדם, אבל הגומל חסדים טובים זה ברכה על חסדי הקב"ה והשגחתו על עם ישראל באופן קבוע במנהגו של עולם, ומסתבר דזה שני חיובים וגדרים שונים של ברכות ואי אפשר לפטור זה בזה. וגם לפי הגירסא שיש בגמרא שברכת הגומל היא גומל חסדים טובים מ"מ יש לומר דכשאומר את הנוסח גומל חסדים טובים לעמו ישראל כהמשך לברכת המעביר שינה אז מינכר שאינו מברך על נס פרטי ומיוחד אלא על נס תמידי וכללי, משא"כ כשנעמד ומברך רק נוסח של גומל חסדים טובים יותר מינכר שמודה על חסד מיוחד שקיבל מהקב"ה.

עוד יש לדון אפילו אם נימא דבדיעבד יוצא י"ח אם היה מחוייב בברכת הגומל ובירך בנוסח זה של גומל חסדים טובים

ב. הוזכרה סברא זו בגליוני הש"ס בסוכה דף מד: גבי אינו יוצא י"ח בערבה שכלולב, עיי"ש.

ג. העירוני מאלוקי נשמה שיש צד שיוצאים דיעבד במחיה המתים.

ד. השיבוני דיש לדון הואיל וסר"ס חשיבא החתימה היא חלק מהברכה שמתחילה בשם ומלכות מיקריא ברכה לצאת בה בפני עצמה ידי חובה, וצ"ע.

אותה כברכה [עם שם ומלכות] שמתחילה מתחילת המעביר שינה.

והיה נלענ"ד שאם כבר באנו להשתמש בעצות להוסיף על ברכות שמברך, אז יותר טוב להוסיף כשמברך ברכת המזון [בעשרה] בברכת הטוב והמטיב אז יוסיף בסוף הברכה [...] לעולם אל יחסרנו ו[גומל לחייבים טובים שגמלני כל טוב! וזה דומה לענין הברכה שגמל להרוגי ביתר טובות].^ה

ברכת מוצרי סויה וחלוח

לכאורה על מוצרי סויה צריך לברך בפה"א שהרי זה דרך רוב אכילתו. וראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"י תשובה מ"ו שכתב שם בקצרה שפשוט לו שברכתם שהכל דומיא דס' ר"ח סעיף ח' שפת קטנית ברכתה שהכל ולא בפה"א, ודבריו תמוהים לענ"ד, **הדא** שהרי מבואר במ"ב שם [סקל"ג] שבאופן שזה מעליותא לקטנית שעושה ממנה פת כתב הפמ"ג שברכתה בפה"א, וכאן הרי בודאי שזה מעליותא לסויה לאכלו טחון ולא כשהוא שלם, ועוד שהרי הנידון שם במ"ב הוא בקטנית שנאכלת גם בפני עצמה אלא שהוא טחנה ועשה ממנה פת אבל דבר שדרך רוב אכילתו בטחינה בזה פשוט שלא משתנית הברכה כמו שכתב המ"ב שם [בסקל"ח] וא"כ אין כלל ראייה משם לומר שברכת הסויה שהכל, ואדרבה הואיל ודרך אכילתו הוא רק ע"י טחינה א"כ צריכה הברכה להיות בפה"א! ומה שראיתי שיש מהפוסקים שכתבו לדמות לברכת הסוכר שנשתנה ע"י הבישול נמי לא דמי כלל, שמה שלוקחים קנה סוכר ומבשלים במים ומתאדים המים ונשאר גוש סוכר

הדומה למלח זה ודאי שינוי גדול, אבל ריסוק הסויה אין בו שינוי כלל שזה הפרי עצמו כשהוא מרוסק, וא"כ צ"ע למה לא נהוג עלמא לברך בפה"א.

לכאורה על חלוח צריך לברך בפה"א שהרי רוב אכילת השומשום היא באופן שהוא טחון. והמ"ב הביא בסוף סי' ר"ה [סקי"ז] שהמג"א כתב לברך שהכל, ונראה דזה היה בזמן שהיו אוכלים שומשום בפני עצמו אז יש לומר שריסוקו הגמור אינו דרך אכילתו ממש, אבל בזמנינו שרובא דרובא מהשומשום נאכל באופן של טחינה [או כפיזור על החלות ליופין אבל לא מצוי כמעט שנאכל לעצמו] ואפילו בממתק שומשום יש לדון אם השומשום עיקר או שהסוכר והדבש הם עיקר הממתק. בזה גם המג"א יודה שברכתו האדמה.

הערות בברכת כהנים

אם קוראים לכהן שיבוא ממנין אחד להתפלל במניין אחר כדי שיהיה להם ברכת כהנים ועי"ז ישאר למניין הראשון רק כהן אחד, ראיתי שהביאו בשם מרן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל שזכות הרבים המניין שני שיהיה לו גם ברכת כהנים עדיף טפי. ולענ"ד אין זה מסתבר שיפסידו המניין הראשון את המעלה של ברכת כהנים בשני כהנים שמסתבר שאם התורה לא חייבה כהן אחד לברך זה מראה שיש פחות תוקף וחשיבות לברכה של אחד וא"כ למה להפסיד לציבור הראשון את המעלה שהיתה להם כשיש אצלם ב' כהנים, והנה אם הכהן כבר הגיע למניין הראשון לא מסתבר כלל להוציא אותו משם לילך למניין אחר ואולי יש כאן סרך

ה. אלא שהעירוני על זה שאם מזמן על הכוס צריך עדיין לדון האם דיבור זה שלא מענין הברכהמ"ז הוי הפסק בין כוס של ברכה לשתייתה. ומסתבר שלא גרע מכל מה שמוסיפים אחרי ברכהמ"ז בקשות ופוסקים.

לברך את הקהל שהרי בירכו ברכת המצוות וחייבים הם עכשיו לברך את בנ"י וא"כ איזה משמעות יש לקרוא להם כהנים כשאתה יודע שגם בלא הקראה זו הם יברכו, ויל"ע. והיה נראה לי סברא שאין עניין לכהנים להמתין לציבור שיגידו כהנים, משום שהואיל וכבר התחילו לקיים את המצוה א"כ מה עניין לעצור באמצע קיום המצוה כדי להיות מצווה, אדרבה ימהרו לקיים המצוה לברך באהבה לא בגלל שמחוייבים. וגם בעיקר הדין נ"ל דאת המצוה דאו' מקיימים גם בלא אמירת כהנים ואמירת כהנים זה רק שאז חייבים וזה דומה לדין שכיר שרק אם תובע את שכרו חייל החיוב, אבל בודאי נראה פשוט שאם בא לשלם לו אין עניין לחכות שהוא יתבע את שכרו ורק אח"כ לשלם לו.

איסור של אין מעבירין על המצוות, וגם אם לא מדובר בכה"ג יש לדון שהמניין השני כלולים בברכת כהנים של המנין הראשון מדין עם שבשדות דאנוסים הם לבוא לברכת כהנים של המניין האחר וא"כ לא מנענו מהם ברכה ולא יפסידו כלום, ויל"ע. גם עצם הדין של כהן יחיד שנושא כפיו אינו דין חלק דיש הסוברים שאינו יכול לברך אקב"ו, גם יש משמעות חזקה ברמב"ם שאין מקריאים לו יברכך, ואע"ג שלהלכה נושא כפיו ומברך אבל מ"מ אם אפשר בשניים עדיף טפי.

מעשה שהיה שהתחילו הכהנים לברך ברכת אקב"ו בלא שהקריאו להם 'כהנים' והסתפקו האם יעצרו בסוף הברכה כדי שיאמר להם אחד מהקהל כהנים, [יש לדון אם יש משמעות לזה אחרי שכבר התחילו



הרב משה חליוה

עני המהפך בחררה בכוס קפה

רבינו תם ז"ל דהוא הדין נמי בשכירות אם רצה לשכור קרקע או מטלטלין או להשכיר עצמו ובא אחר וקדמו נקרא רשע, אבל אם בא לזכות בהפקר או לקבל מתנה מאחד ובא אחר וקדמו אינו נקרא רשע שאינו דבר המצוי לו במקום אחר, ע"כ. וכתב עלה מרן הבית יוסף ז"ל וזה לשונו ריש פרק שלישי דקידושין (נ"ט א') אמרינן עני המהפך בחררה ובא חברו ונטלה ממנו נקרא רשע ופירש רש"י עני המהפך בחררה לזכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעל הבית וכתבו התוספות (ד"ה עני) והרא"ש (סי' ב') וקשה לרבינו תם מהא דתנן במסכת פאה (פ"ד מ"ג) ומייתי [לה] בפרק קמא דבבא מציעא (י' א') גבי פאה נפל לו טליתו עליה פירש טליתו עליה מעבירין אותו משמע דאותו שנטלה לא מיקרי רשע ונראה לרבינו תם ז"ל דבהפקר ומציאה לא נקרא רשע לפי שאינם מצוים בכל מקום וכל הזריז לקדום ולזכות בה מותר ודוקא במכר או שכירות שיכול למצוא לקנות או להשתכר במקום אחר כי הך עובדא דרב גידל והיינו נמי עני המהפך בחררה שממציא עצמו אצל בעל הבית לעובדו כדי שיתן לו לפעמים חררה כי זה יכול למצוא גם הוא, והר"ן (כ"ד א' ד"ה רבי גידל) כתב שהרמב"ן (ב"ב נ"ד ב' ד"ה נכסי) סובר כדברי רש"י שאפילו במציאה נקרא רשע וזו ששינוי לענין פאה מעבירין אותה ממנו היינו טעמא שלא הוא בלבד מחזור אחריה שהרי כל העניים מהפכים כמותו אחר הפאות. ומכל מקום עשיר המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו אינו נקרא רשע לפי שהעשיר מצוי לו לחם בביתו [און] ליקח

כבוד ידידנו הרב"ג החו"ב חובר חיבורים מחוכמים כש"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"א"ס, אחדשה"ט וש"ת,

בדבר שאלתו אודות אברך שחפץ להכין כוס נס קפה והחל בהכנתו וטרם מזג החלב, ובתוך כך הגיע רעהו שחפץ אף הוא להכין כוס נס קפה ובדק קנקן החלב המיועד לציבור הלומדים, ומצא כי נשאר בו חלב לכוס אחת בלבד ואין בו כדי חלוקה לשניהם ויען טרם מזג הראשון לעצמו חלב רק דה"י ברעתו למזוג נסתפק משנהו אי רשאי הוא למזוג החלב לעצמו או דאיכא בזה משום דינא דעני המהפך בחררה כלפי הראשון.

הנני כותב למע"כ נ"י הנלפע"ד דרך מו"מ לפום ריהטא, ע"י קידושין (דף נ"ט א') רב גידל הוה מהפיק בההיא ארעא אזל רב אבא זבנה אזל רב גידל קבליה לרב זירא אזל רבי זירא וקבליה לרבי יצחק נפחא אמר ליה המתן עד שיעלה אצלינו לרגל כי סליק אשכחיה אמר ליה עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי אמר ליה נקרא רשע. ואלא מר מאי טעמא עבד הכי א"ל לא הויה ידענא השתא נמי ניתבה ניהליה מר א"ל זבוני לא מזבנינא לה דארעא קמייתא היא ולא מסמנא מילתא ע"כ וע"ש כל הסוגי', וע"ש ברש"י ותוס'.

ובטור חו"מ (סימן רל"ז) כתב וז"ל המחזור אחר דבר לקנותו בין קרקע בין מטלטלי ובא אחר וקנאו נקרא רשע, וכתב

בכסף הקדשים על אתר מאי דביאר בדעת ר"ת ז"ל, ע"ש היטב.

נהדר אנפין לשאלתו דמע"כ נ"י ובפשוטו נלפע"ד דבזה דהכין הראשון כוס הנס קפה רק דטרם מזג החלב לכאורה יש לצדד דחשיב גדר עני המהפך בחררה דהפקר לפי דהחלב הפקר הוא לבאי ביהמ"ד (ויש לפלפל) - ולפי"ז כיון דמרן השו"ע ז"ל מיייתי תרי יש אומרים דה"א קמא סברי דבהפקר ל"ש דינא דעני המהפך בחררה ושרי, ולי"א בתרא שפיר שייך בהפקר דינא דעני המהפך בחררה ואסור. והאחרונים ז"ל נקטו (עי' ספר יד מלאכי בכללי השו"ע (אות י"ג) ובשו"ת אור לציון (ח"ב, מבוא ענף א') דקיי"ל הלכה כיש אומרים בתרא, ובמילא י"ל דשפיר שייך בנד"ד הא דעני המהפך בחררה. אולם לדעת רבינו הרמ"א ז"ל דקסבר דסברא הראשונה עיקר לפי"ז בהפקר ל"ש הא דעני המהפך בחררה ושרי.

ומיהו בב"מ (פ"ג, א') אמרו "רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי תריתא דחמרא שקל לגלימיהו אתו אמרו לרב אמר ליה הב ליה גלימיהו אמר ליה דינא הכי אמר ליה אין למען תלך בדרך טובים, יהיב ליה גלימיהו אמרו ליה עניי אנן וטרחינן כולה יומא וכפינן ולית לן מידי אמר ליה זיל הב ליה אגרייהו א"ל דינא הכי אמר ליה אין וארחות צדיקים תשמור, ע"כ. ופירש"י (שם בד"ה בדרך טובים) וז"ל "לפנים משורת הדין". ועי' בבאורי רש"י (הנדרפס בש"ס מהדורת מתיבתא, שם) דהביאו מספר עצי ברושים (סימן נ"ג) דביאר דכיון דקרא זה כתיב בספר משלי מוכח דהנהגה זו הוי לפנים משורת הדין דספר משלי כולל רק דברי מוסר דיש לאדם לנהוג לפנים משורת הדין, ועוד כתב שם דלפי דבקרא זה כתיב "דרך טובים" מבואר דהיא דרך המיוחדת

משכניו ואף על גב דהאי עובדא דרב גידל מוכח דבעשיר הבא ליקח שייך נמי [דין] עני המהפך בחררה הני מילי במקח קרקעות לפי שאין הקרקעות מצויים ליקח עכ"ל ורבינו סתם דבריו כדעת רבינו תם ז"ל, עכ"ל דהב"י. ועמש"כ הב"ח ז"ל על אתר. ובדרכי משה (שם, א') כתב דכדעת ר"ת ז"ל מבואר במרדכי פ' האומר (קידושין סי' תקכ"ד) ודכ"מ מדברי מהרי"ק (שורש קי"ח, ענף א'), ע"ש בדבריו.

ולדינא כתב מרן ז"ל בשלחנו הטהור (רל"ז, א') וז"ל המחזר אחר דבר לקנותו או לשכרו בין קרקע בין מטלטלים ובא אחר וקנאו נקרא רשע והוא הדין לרוצה להשכיר עצמו אצל אחר וי"א שאם בא לזכות בהפקר או לקבל מתנה מאחר ובא אחר וקדמו אינו נקרא רשע כיון שאינו דבר המצוי לו במקום אחר וכו' וכו' וי"א דלא שנא: הגה: וסברא הראשונה נראה עיקר ואפילו לסברא זו דוקא בעני אבל בעשיר לא אם לא [בדבר] שאינו מצוי דאז אפילו בעשיר מקרי רשע (ר"ן בשם הרמב"ן פ' האומר בקידושין), ע"כ.

ובביאור דברי רמ"א ז"ל כתב הסמ"ע (שם, ס"ק ה') וז"ל פי' לסברא זו האחרונה דס"ל דאפי' במציאה והפקר וכיוצא בזה נקרא רשע מודים דאם זה הבא לזכות או לקנות תחלה הוי עשיר ובא אחר ליטול מלפניו הן דבר הפקר או שאר דברים הנקנים במתנה אינו נקרא רשע בכך כיון שעדיין לא זכה בה לגמרי ויכול להשתדל ענין כזה ממקום אחר אלא שצריך להוציא עליה דמים אין בכך כלום כיון דעשיר הוא אם לא שהוא דבר שאין העשיר יכול להשתדל אפי' בדמים דבזה העשיר שוה לעני וכאשר כתבתי וביארתי דברי מור"ם כ"כ הר"ן בשם הרמב"ן בהדיא והביאו הב"י ע"ש עכ"ל וע"ש בכל דבריו. וע"ע בנתיב"מ ועי'

לטובים ולא לשאר בנ"א ודמזה מוכח דהכוונה להנהגה דלפנים משורת הדין ע"ש. ואין הספר הנ"ל תח"י לעיוני בלישניה. ועכ"פ נלפע"ד דהכא דעסקינן בבני תורה דתורתם אומנותם ראוי להם לנהוג לפנים משורת הדין בדרך טובים ואף אי נימא דליכא בזה עני המהפך בחררה מ"מ יניח לרעהו הראשון למזוג החלב לעצמו.

והלום בא לידי ספר פתחי חושן להגרי"י בלוי זלה"ה (הלכות גניבה ואונאה פרק ט') וראיתי לו דדן בדינא דעני המהפך בחררה באורך עצום והתם (סעיף י"ג) כתב וז"ל יש אומרים שדבר זה נאמר גם כשאחד מהפך לזכות במציאה או דבר הפקר או מתנה ויש חולקים ויש אומרים שאם טרח הראשון במציאה והפקר לכו"ע יש דין מהפך, ע"כ.

ובהערות דשם מייתי לדברי השו"ע הנ"ל ולמ"ש רמ"א ז"ל דהעיקר כר"ת. וציין לספר משפט שלום דנראה דכן דעת הרבה אחרונים ולמ"ש איהו גופי' בספרו פת"ח (הל' אבידה סוף פ"ט) דמייתי

מהחת"ס והאמרי יושר דאף לדעתי דרש"י במציאה צריך שיעשה מעשה של סמיכות דעת קצת מעין פיסוק דמים במו"מ, וע"ש מאי דהביא באורך מספרי דרבנן. תו נסתפק שם אי איכא מעין דינא בעני המהפך לענין קדימה בקבלת חפץ או שירות בהיכא דיש תור וכ' דבספר הזהירו בממון חבריכם דן בזה, והפת"ח גופי' כ' "והנלע"ד שמהלכה זו מדברי הפוסקים משמע דמה שיצטרך הראשון לטרוח ולבזבז זמן אין זו סיבה שיצטרך לתת לו ולפי"ז אין בעקיפת תור משום עני המהפך אמנם אם ידוע שלא כל הממתינים בתור יקבלו ה"ז כהפקר ומציאה אלא שאפשר דכיון שעפ"י מנהג הבא ראשון זוכה לקבל ראשון יש לעולם צד זכות לראשון בתור אע"פ שיש די לכולם ומ"מ אם רוצה המוכר או נותן השירות להקדים לאחד נראה שאין הראשון יכול לעכב מצד דין עני המהפך אבל מצד מנהג ואפשר שגם מצד עשיית הישר והטוב יש להמנע גם מזה וע"ש עוד באורך נפלא בכל האי עניינא.

בברכה ויקר הק' משה חליות.



הרב נסים אלחנן חן

בענין ברירת מוצק מתוך נוזל

דלדברי הביה"ל משמע דאף באוחז כוס לשתות מותר לברור ממנו התולעים לדע' הרמב"ן וזה דבר תימא, עכ"ד. וע"ש עוד משכ"ב, וע"ע בחוט שני (שבת ח"ב פרק כה סקי"ג עמ' ק) משכ"ב. ועכ"פ יתכן דלהחזו"א דברי הרא"ש אינו טעם אחר מהרמב"ן, אלא זה אותו היתר דהרמב"ן. וע' בזה.

אבל לדעת הביה"ל אין כוונת הרא"ש להיתר זה, שרק כתב דמעכב בשעת שתייה את הפסולת שלא יכנס לפיו אי"ז מעין מלאכה, והיינו דלא שייך שם ברירה במה שמעכב ע"י פיו, ולא קאמר סתם דבשעת שתייה גופיה אין שייך ברור, עכ"ד הביה"ל. נמצינו למדים בכוס שתייה שיש בו פסולת אם הוא דבר שמותר לאוכלו ונאכל ע"י הדחק, יש ג' טעמים להיתר לשתותו ע"י מפה שיניח בפי הכוס, א' כיון דהוא תוך כדי שתייה אין שייך בזה ברור. ב' דלא שייך ברור ע"י פיו. ג' כיון דאפשר לשתותו בלא סינון. ובתולעים וכדו' שאסורים באכילה או בדבר שלא נאכל אפי' ע"י הדחק ג"כ מותר מתרי טעמי קמאי.

ב' טעמים להיתר הוצאת הפסולת בידו

ג. והנה דנו רבותינו האחרונים אי שרי להוציא בידו מהכוס קודם ששותה, דמההרי"ט צאלון (סי' רג או רנג) כתב דמותר להסיר הצירעה מהכוס מטעם דאין ברירה בלח וגם את הצירעה ישלח, וביאר שם דהדרך בלח לברור הוא דווקא כשמניחו תוך כלי כפיפה או סודרין והמים יורדים ונשאר הצירעה אבל להסיר הצירעה בידו מהלח, ברירה זו אין לו שייכות בלח, עכ"ל

ב' טעמים להיתר ברירת הפסולת ע"י מפה

א. כתב הרא"ש בתשובה (כלל כב סי' ט), והביאו השו"ע להלכה (סי' שיט סט"ז) בזה"ל, מים שיש בהם תולעים מותר לשתות ע"י מפה בשבת, דלא שייך ברור ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתייה, אבל אם בשעת שתייה מעכב את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר, ע"כ. וכתב ע"ז בב"י (סו"ס שיט) דטעמא דאי"ז מעין מלאכה הנ"ל הוצרך דווקא בתולעים דאין יכול לשתותם כלל עד שיסנן משום דחיישינן שמא יבלע א' מהם דאסור, אבל אם היו קשין וקמחים (ושאר פסולת) שבלא סינון אפשר לשתותו ע"י הדחק גם בלא טעם זה מותר לשתות ע"י מפה דלאו היינו ברור כמו שנתבאר בסמוך (ד"ה ולכאורה), עכ"ד. עכ"פ עולה דכל פסולת בשתייה מותר לשתותו ע"י מפה, ואין בו שום חשש דבורר. גם מבוי' דאין חילוק בין תולעת א' להרבה אף דהרבה כל המים עכורים והוה יותר תערובת.

טעם נוסף להיתר זה

ב. ויעויין בביאור הלכה (שם ס"ד ד"ה הבורר), שכתב דהי' אפשר'ל טעם נוסף להיתר זה, והוא ע"פ הרמב"ן וריטב"א (שבת עד). שכתבו דמי שאוכל ומצא פסולת בחתיכה שאוכל ומפריש פסולת מתוך אוכל דמותר דאי"ז דרך ברירה לברור בשעת אכילה ממש, והכא נמי בשעת שתייה אין שייך ברור כיון שבורר תוך כדי ששותה, ובחזו"א (ריש סי' נד) השיג על הביה"ל,

לזה שם מלאכה בכל אופן. ונפ"מ להיפך לכא' אם בורר הזכוב ע"י כלי ומיד שותה - וכדעת הביה"ל הנ"ל בד' הרמב"ן דמשמע דהתיר אף ע"י כלי כיון דשותה מיד וכגון לשפוך מכוס שבפיו מפה לכוס אחר ולשתות מיד דלמהריט"ץ דס"ל דהתיר משום דאין דרך ברירה בלח, א"כ בכה"ג שבורר בכלי ומסנן ע"י מפה הוה שפיר דרך ברירה בלח ואסור, משא"כ למוהרי"א יהא מותר כיון דעומד לשתות מיד, אלא דעצם ד"ז הוא תמוה דזה בכלי ולמה שנתיר (גם אינו בשעת שתייה ממש), וכמו שהעיר בחוט שני (שבת ח"ב פכ"ה סק"ג עמ' קא), ועי' בזה.

סיבה נוספת להיתר זה ותמיה בדב' הבה"ט

ה. עוד מצינו סברה להתיר הוצאת הזכוב מהלח, והוא מש"כ מוהר"י חאגיז בס' עץ החיים (בורר אות ז) המועתק בס' טל אורות (האחרון, להרב יוסף בן ג'ייא), דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא, עכ"ל. ועיי"ש שהוכיח כן מסוגיא דאגוז ע"ג מים (שבת דף ה.) דלא מצינו לשום מפרש דנחייבו משום בורר, וכן הוכיח משולה דגים מהים (שבת קז:): דלא מצינו דמקרי בורר, והיינו משום דצף ועומד לעצמו וא"כ אין זה תערובת כלל ולא שייך בו בורר, ובבה"ט (שט, ב') כ' סברה זו בשם מהריט"ץ, וכן כתב מרן החזו"א (סי' נג) כהבה"ט, וכבר תמה בשו"ת שבט הלוי ח"ז (סי' ק') על הבה"ט והחזו"א שהעתיקו ממהריט"ץ טעם שאינו מבו' שם, דמהריט"ץ התיר רק מטעם דאין ברירה בלח וכמשנ"ת לעיל אות ג', וע"ש בשה"ל דלטעם מהריט"ץ משמע ההיפך ממש"כ הבה"ט, דמשמע דאי גם בלח חשיב בורר כמו ביבש חייב אע"פ שצף למעלה דנחשב תערובת, וכל הפטור לדע'

המהריט"ץ בקיצור כפי שהעתיקו הבית מאיר (סי' שיט ס"ג), וסיים שם המהריט"ץ (והו"ד שם) שראה גדולים מסירים יתושים מהכוס בשבת ואין מכלים ובודאי הטעם כאשר ביארנו, ע"כ.

גם מוהר"י אבולעפאי (שהו"ד בבה"ט סי' שיט סק"ב) התיר, אבל מטעמא אחרינא, והוא דכיון שבורר ומיד שותה חשיב כבורר בשעת אכילה דאפי' פסולת מתוך אוכל מותר, שאינו נקרא בורר למי שאוכל והפסולת מעכבו מלאכלו, ואין כוונתו דשרי לאלתר אפי' פמ"א, וכפי שהביא בשמו הבה"ט שם שלכן תמה עליו המהריט"ץ דלכל הפוסקים פמ"א אפי' לאלתר אסור, אלא כמש"כ הברכי יוסף (סי' שיט סק"ה) בשם מוהר"י אבולעפאי דהכוונה דבשעת אכילה ממש אי"ז בורר וכמשנ"ת, ועי' בביה"ל הנ"ל (אות ב') דלפי"ז עולה דב' מוהרי"א אלו הוא כדברי הרמב"ן הנ"ל (שם) [אלא שכ' שם הביה"ל דהרא"ש פליג ע"ז והו"ד הרא"ש בשו"ע, א"כ עולה דלהשו"ע אין היתר זה, וגם הברכי יוסף (שם) כת' דמסתימת הפוסקים שלא חילקו בזה משמע דחייב לעולם במוציא פמ"א ואף בשעת אכילה, עכ"ד. ויל"ע בדברי הברכיהוסף מדעת הרמב"ן דבשעת אכילה שרי לברור, ואולי ס"ל כחזו"א (סי' נג) בדעת הרמב"ן דלא התיר הרמב"ן אלא להוציא פמ"א מפיו, אבל לא בידו קודם שהכניס לפיו].

ב' נפ"מ בטעמי ההיתר

ד. והנה יש נפ"מ בין ב' סברות אלו, דלמוהרי"א שרי דווקא אם אכן שותה לאלתר, משא"כ למהריט"ץ, דס"ל דאין ברירה בלח א"כ לא שייך בזה דיני ברירה כלל דלא גרע מה שלא אוכל לאלתר ממה שמוציא פמ"א, דכיון דאי"ז דרך ברירה אין

דמחזי כבורר כפירש"י שם, ולכאור' למאי דקי"ל ברמב"ם ושור"ע דפמ"א אפי' ביד חייב, א"כ הוא איסור דאורייתא, אלא ודאי דאינו בורר ממש כיון דגם קמח אין דרך לבוררו ביד אלא בנפה או כברה, והא דיש עכ"פ איסור דרבנן היינו משום דאינו לח ממש ואפשר לצוברו על השולחן ולבודקו כמו ביבש, ורק כיון שאין דרכו בכך אינו איסור בורר מהתורה, אבל מחזי כבורר ואסור מדרבנן, אבל לח ממש אין לו שום דרך ברירה אלא בכלי בסנינון וכדו'. אבל אם צפים ונראים לעין ליטלן ביד פשיטא דשרי לכו"ע. עכת"ד הב"מ. והנה לנו דהוכיח מש"ס דאין איסור דאור' בבורר ביד בלח, והסיק דהא דאין איסור דמחזי מדרבנן הוא מטעם דצף וניכר, ואולי זה כוונת הבה"ט, וצ"ע.

ועי' בביה"ל (סט"ז ד"ה אלא) שכת' וראיתי בס' בית מאיר דהסכים ג"כ למהריט"ץ וכטעמו המובא בבה"ט, עכ"ל. ולכאור' נתכוון כתמיהת שה"ל הנ"ל דמהריט"ץ לא כת' הטעם דצף וכו' שכת' הבה"ט בשמו ולכן כ' ביה"ל דהב"מ התיר כמהריט"ץ ומטעם שכ' הביה"ט. אבל יותר י"ל כנ"ל, והיינו דסברת מהריט"ץ הוא רק לפרש למה אין בו איסור תורה, והב"מ שפסק להיתר לגמרי הוא מטעם שסיים הבה"ט משום דצף וכו' וכמשנ"ת, ויל"ע בכ"ז.

וח"ו לא אתעטר בטלית שאינה שלי, ואומר דביאור הנ"ל בבה"ט ובביה"ל שמעת' מהרב אהרן סמיד שליט"א, אלא דהעירוני דלפ"ז סגי בסברה דניכר וצף דמתיר זה אף אם האיסור דאור' כיון דאינו תערובת כלל ושרי אף מדרבנן, ולמה הביא הבה"ט כלל הא דאין ברירה בלח, ואמר לי הרב הנ"ל דכיון דקש' הא דהקשה בטל אורות (הנ"ל) דסברה דניכר וצף אין לה הוכחה דדחה שם

מהריט"ץ הוא משום דאין ברירה בלח ואינו חייב בלח רק בכלי, עכ"ד שה"ל. נויש להוסיף דלסברת מוהר"י חאגיז לכאור' אף במסנת שרי דאינו תערובת, משא"כ למהריט"ץ, אבל זה ודאי אינו, דברירת לח במסנת בורר ממש הוא, שכן דרך ברירה בלח וצ"ע].

יישוב הבה"ט

ו. והנה כד נעיין היטב בדב' הבה"ט נחזי דאכן כן הביא סברת מהריט"ץ דאין ברירה בלח, אלא דביאר בתוך דבריו דהא דאין ברירה בלח, הוא משום דלא שייך ברירה אלא במה שצריך לפשפש ולברור, משא"כ בלח שצף למעלה כבר ברור הוא והו"ל כמשחיל ביניתא מחלבא, עכ"ד הבה"ט, ואין ה"נ דמהריט"ץ גופיה שחידש הסברה דאין ברירה בלח לא כת' כן מטעם דצף ומבורר כבר, אלא משום שלח בוררים רק ע"י מסנת (או כלי דומה), ולא ביד וכנ"ל אות ג' בשמו, אבל י"ל דהבה"ט ס"ל דהא דאין ברירה בלח לא ברירא דאין בו איסור שבות מדרבנן, דהא אכתי מחזי כבורר שמוציא להדיא הפסולת מתוך האוכל, ולזה הוסיף הבה"ט לבאר דאף אינו מחזי כיון דעומד הפסולת לעצמו ואינו תערובת כלל, וזה סיבה להיתרא לגמרי, ואף דמהריט"ץ בעל סברה זו ודאי התיר לגמרי מטעם זה, אבל הבה"ט לא סגי לי' בזה דאכתי מחזי כבורר ולזה הוסיף הסברה דניכר וצף המבור' בדב' מוהר"י חאגיז הנ"ל אות ה'.

ובדמות ראייה לזה דבבית מאיר (שיט, ג') העתיק לשון מהריט"ץ שאכן לא הזכיר כלל הסברה דצף וברור הוא, ורק הא דאין ברירה בלח וכתב עליה דסברתו סברה ישרה הוא, והוכיח כן מהא דביצה (כט:): דמבו' דצור או קיסם שנפל לקמח ביו"ט, אין איסור להוציאו בידו אלא מדרבנן משום

ראיותיו, וכיון שכן אין שייך להקל מסברה גרידא וכדב' התרומת הדשן (סי' נז) דאף שהסברה "ניכר" זה סיבה דאינו בורר אפ"ה הסיק תרה"ד דאין להקל בספק חיוב חטאת, ממילא י"ל דלכן התחיל בה"ט בסברה דאין בורר בלח ואז אינו בורר דאורייתא, והוסיף לבאר דהשתא דאין בו חשש דאור', נוכל להקל ע"י סברה דניכר דלא יהא בו שבות דרבנן. והדברים נפלאים, ודפח"ח.

ז. וסברה זו דניכר וצף ועומד לעצמו אף דמוהר"י חאגיז הוכיח כן מכמה מקומות (כדלעיל אות ה'), כבר הזכרתי דהטל אורות שם דחה ראיותיו (ולא ראיותיו כולו בפנים, אבל כן שמעתי מהרואה), והנה החזו"א (ריש סי' נג) הסכים לעצם סברה זו ואף הוכיח כן, וז"ל דכל שצף ועומד בפני עצמו אינו בכלל בורר ואין בורר אלא בדבר המעורב וע"י הברירה מתחדשה צורתו לברורה ונקיה, והדבר מבוי' בהא דאמרו שבת קל"ט ב' והובא בשו"ע לעיל סי"ד דמותר לשפות היין מן הכלי ולהניח השמרים אבל צריך להפסיק כשהיין כבר נתמעט ומטפטף מן השמרים, הרי אע"ג דהשמרים הן עם היין בכלי אחד והוא שופה היין ומניח השמרים מותר מפני שכ"א עומד לעצמו אבל בסוף כבר שם תערובות על הטיפין וכשמפרידן שם בורר עליו, עכ"ל החזו"א. והנה מבוי' הוכחתו דבלח אין ברירה כיון דאין כאן תערובות כלל דכ"א עומד לעצמו, ולכן מותר להוציא בין הלח מהיבש ובין היבש מהלח, אלא דכתב דבאותו כלי שמעורב בו יבש עם לח ולא קרי תערובות אבל במקום שמעורבים ממש כגון בטיפין שבין השמרים בזה אין שייך לומר שעומד לעצמו ושם כבר אסור משום בורר להפרידם.

אלא דא"כ לכאורה צ"ב דהרי החזו"א קאי לפרש למה מותר להוציא הזכוב (או

ד"א יבש) בפ"ע מתוך המשקה ובכה"ג הוא ודאי מוציא ממקום התערובות שבכלי שהרי משקה יש בכל הכוס, וכמו דודאי אסור להוציא השמרים מתחתית הכלי (כגון שרופה לאוכלם לאח"ז) דלא גרע מהטיפין שביניהם שאסור להוציאם, א"כ אדרבה מהכא מוכח דאסור להוציא הזכוב מהתערובות, ולכאוי' צ"ל דזה מה שסיים החזו"א שם דאכן צריך להוציא הזכוב עם מעט משקה, והיינו דמוציא את כל התערובות דס"ל דהזכוב מעורב רק במה שסביבו, אלא בלשון החזו"א הוא קצת קש', גם דנראה בדבריו שבא לבאר ולהוכיח כסברת המתיר להוציא לבד ממש, ולזה אין הוכחה, ורק בסוף כ' דמעורב במה שמטפח עליו. ע"ש.

ויעוין בשו"ת שבט הלוי הנ"ל (ח"ז ס' ק') דהעיר כעין זה ואלו דבריו דלענין יין ושמרים דמותר להוציא היין שבעליונו של הכלי, הוא משום דהשמרים נמצאים רק בשולי הכלי וא"כ אין כאן סרך בורר כלל - שהרי לוקח יין מיין, וה"ז כמו שיש כרי חטים גדול ובצד א' אין פסולת כלל דודאי דבאותו צד אין שייך בורר כלל, משא"כ בנ"ד הוא מוציא הזכוב דהוא פסולת ממש מתוך האוכל ואע"פ שהוא צף מ"מ אינו עומד בפ"ע ממש אלא הוא בתוך המשקה, עכ"ד, והוא לכאוי' הערה גדולה בדברי החזו"א, אבל כבר כתבנו דהחזו"א לא נשאר בסברה זו לגמרי דמעורב עכ"פ במה שסביבו, ע"ש

ח. והנה לענין הלכה כבר כתב הט"ז (סי' שיט סק"ג) וז"ל ועי' מש"כ בסי' תקו (סק"ג) דלהראב"ד יש איסור כשנופלים זכובים לכוס שלא יוציא הזכובים לבדן מן הכוס, דהו"ל כבורר פסולת, אלא יקח מן המשקה קצת עמהם, עכ"ל, וכן נקטו כמעט כל האחרונים כמש"כ המשנ"ב בביה"ל (שם

מנורה בענין ברירת מוצק מתוך נזול בדרום לה

בפ"ע, אבל במאכל שמעורב בו פסולת לא יהא היתר כלל להוציא עם מעט מהאוכל כיון דחשיב מעורב בכל האוכל שבקערה. ורק במשקה שייך לומר שהפסולת כזבוב צף ועומד בפ"ע ואינו מעורב בכל המשקה, וגם במשקה אין היתר להחזו"א להוציא עם מעט משקה גרידא, אא"כ יוציא עם המשקה שכל סביב הזבוב, והיינו עם המשקה שבששה צדדים של הפסולת, ואז יוצא שמוציא את כל התערובת דזה ודאי שרי, וכן כמדור' שמעתי ממוריניו הגרא"מ קניגספר שליט"א בדעת החזו"א, וזה יוכל לעשות כמדור' ע"י כף שיתפוס את כל סביב הפסולת בכף.

י. אבל המשנ"ב (שם ס"ק סא) כתב להדיא דגם במאכל אף דאסור להוציא הפסולת לבדו, אבל מותר כשלוקח קצת מהאוכל עמו וזורק, ע"כ, וע' בלש' הט"ז הנ"ל שכ' דבריו על כוס משקה, ולא כ' הדין בזה במאכל, אבל המשנ"ב למד דאין חילוק, דבכל מקום שמוציא מעט אוכל עם הפסולת אין בזה איסור בורר (וכן הביאו בס' אורחות שבת ח"א קנ"ג), וי"ל דס"ל כמש"כ הפמ"ג (מ"ז יג) ע"ד הט"ז דכל שאין מפריד לגמרי אוכל מפסולת אלא מניח קצת תערובת אין בו איסור בורר, וע"ש בלש' הפמ"ג דיתכן שכת' זה כהערה על הט"ז, דבאמת קש' זה בסברה כיון דעשה כן קצת בירור עכ"פ - מאי איכפת לן דיש כאן חלק שנשאר בתערובת, וי"ל ע' בסברת הפמ"ג והמשנ"ב בזה, שו"ר בס' איל משולש (בורר פ"ו סי' פה והע' רפד) דלהחזו"א פסולת במאכל באופן שניכר הפסולת קיל ממשקה ושרי אף להוציאו לבדו, ע"ש שכ' כן מדיליה, ומטעם דניכר ולא מעורב אף במה שסביבו, ע"ש וצ"ע.

יא. עוד רגע אדבר, דלמש"כ בשם החזו"א (לע' או ט') דרק משום דטופח משקה על גופו ובין כנפיו צריך להוציא זבוב עם

סע' טז ד"ה אלא) דחשיב בורר פסולת מאוכל והלכך אף לאלתר אסור, וסיים הביה"ל דמילתא דאורייתא הוא, והיינו דהוא חשש בורר פסולת מאוכל דקי"ל (סי' שיט ס"ד) דיש בו חיוב, וי"ל ע' מלשון הט"ז הנ"ל שכ' דהו"ל כבורר יתכן דר"ל דודאי אינו איסור דאור' וצ"ב הטעם.

ט. וגם החזו"א (ריש סי' נג') דהוכיח כסברה דצף ועומד בפ"ע וכמשנ"ת, אעפ"כ הסיק דאסור להוציא הזבוב לבדו, וכתב הטעם כיון שהיין שמטפח על גוף הזבוב שם תערובת עליו, וא"כ כשיקח הזבוב לבדו חשיב בורר לאותו יין שהיה טופח על גופו ובין סנפיריו, ולכן צריך לקחת קצת משקה עמו, ועיי"ש בחזו"א דיישב בזה מה דקשה בדברי הט"ז שהתיר להוציא עם קצת משקה, דמאי היתר הוא זה - הרי עיקר כוונתו לברור המשקה הנשאר שיהא נקי מהפסולת, ואמאי נגרעה מלאכתו במה שלוקח קצת משקה עמו. וגם באג"ט (בורר סק"ו אות ח) הוכיח מירושלמי דאזלינן בתר האוכל ולא בתר הפסולת, וא"כ הכא שהמשקה נתברר - אף שהפסולת לא נתברר יתחייב, ע"ש, אבל אח"כ הוכיח וביאר האג"ט (שם אות ט' י') היתר זה והסיק שיש לסמוך ע"ז בלי שום פיקפוק, ע"ש.

והחזו"א (שם) מחמת קו' זו כתב דצף ועומד בפ"ע אינו בכלל בורר וכנ"ל, ומה שצריך להוציא קצת משקה הוא משום הטופח בזבוב, ולא איכפת לן דשאר המשקה נשאר מבורר כיון שהזבוב לא מעורב בכל המשקה אלא רק במה שסביבו, והיכא שאין תערובת לא שייך כלל בורר, עכת"ד בקצת תוספת ביאור, ולפ"ז דווקא במשקה מותר להוציא הפסולת עם קצת משקה - כיון דלא מעורב אלא במה שסביבו, ולגבי שאר הכוס אינו מעורב כיון דעומד

במשקה שסביבו, א"כ בדבר שאין לו גומות וביקועים כזכוב, אלא הוא חלק שרי להוציאו בפ"ע (אא"כ טופח על גוף הדבר מבחוץ, וע' בשולחן שלמה (שבת ב' שיט אות מב) דיתכן דלהחזו"א דבר חלק מותר להוציא בפ"ע, ע"ש) משום דצף ועומד בפ"ע, ובזה נשאר קו' שה"ל הנ"ל (או' ז), משא"כ להפמ"ג הנ"ל דלא התיר מטעם דצף א"כ לכא' גם בזה צריך להוציא דווקא עם מעט משקה, והנה המשנ"ב (ס"ק סא) לא הזכיר שום סברה בהיתר זה ויתכן דס"ל כסברת חזו"א, אבל המ"ב כת' להדיא זכוב או ד"א ועל הכל כתב דאסור להוציאו בפ"ע א"כ משמע דגם בדבר חלק הדין כן.

גם יש לידע מש"כ מחברי זמנינו (ע' שש"כ פ"ג ס"ד סק"ז-ח' בשם הרבה אחרונים, ובאורחות שבת פ"ג סכ"ה) דבדבר גדול מוצק כגון מלפפון חמוץ או ביצה קשה בתוך המים שרי להוציאם לכו"ע בפ"ע דזה ודאי לא נחשב מעורב כלל מחמת גודלו.

יב. ולסיום ראיתי להביא שתי עצות מעשיות כפי המובא בספרים - א' בפסולת

ובענין פסולת באוכל, כתב באורחות שבת (פ"ג ס"ג) וז"ל, ולכן גרעין של לימון הנמצא בתוך סלט אסור להוציאו וכו' אבל רשאי להפריד האוכל לצדדים או לכלי אחר וכו' באופן שהגרעין ישאר בפנ"ע דאז נמצא בורר אוכל מפסולת והיינו כשאוכל לאלתר, עכ"ד, ולפ"ז כל היכא שיש לו צלחת אוכל שהתערב בו פסולת יוכל להוציא האוכל לצלחת אחרת כשאוכל לאלתר. וה' יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.



הרב פנחס יצחקי

גיל חינוך בקטן והיוצאים מן הכלל בזה

א] פתח הענין

ידוע לכל, כי מן התורה קטן פטור מכל המצוות, אך חייבו חז"ל הקדושים לחנכו במצוות מדרבנן מאז הגיעו לגיל חינוך שמבין מה עושה, וגיל זה הוא בערך בן חמש שש או שבע, לפי חריפותו, אמנם מצינו במקומות רבים בגמ' ופוסקים, מקרים שיצאו מן הכלל בזה, ובחלקם חייב לחנך הקטן בקדושה הקטן כבר מגיל קטן מאוד, ובחלקם לאורך גיסא פטור מלחנכו עד גיל מאוחר יותר, ואפי' עד הבר מצוה, ולא כל אחד לכולהו, וטעמים שונים לכל דבר לפי ענינו, אמנם נתתי את ליבי לסדר בקצרה עד כמה שניתן, את עיקרי מקומות אלו, והדינים השונים שנאמרו בכל אחד, והטעם שמשתנה בהם לפי עניינם, וכבר אמרו חז"ל בספרי האזינו (הובא ברמח"ל בהקדמה לדרך ה') "לעולם יהיו דברי תורה בידך כללים ולא פרטים", עיי"ש ברמח"ל בהקדמתו, שהרחיב בענין זה, וכתב רבינו המ"ב בהקדמת ספרו הגדול - "כי אין הדין מתיישב היטב בדעת האדם אלא אם כן יודעו בטעמו ונמוקו", ואמרתי לנפשי לעשות קצת סדר בענין זה, למען ידיעת הכללים במקורם טעמם ונימוקם, ואין כאן מטרה להקיף כל דיני ופרטי מצוות שיש בקטן, שהם מקצוע גדול הקשור לכל המצוות, ונתחברו בו ספרים שלימים, אלא רק בכמה כללים כנ"ל, (ולכן לא נכנס כלל לענין אם אמו חייבת בחינוך, וקניינים בקטן, ואם מפיק לגדולים בדרבנן, ועוד הרבה דינים בש"ס כהיזק קטן, ועדותו, ומעשה קטן אם מהני, וכדו', שכולם נושאים

שלימים בש"ס ופוסקים, ומסתעפים לפרטים רבים, המצריכים ספר בפני עצמו, וגם בעניני ספיה בידים וכדו' שנכתוב כאן, יש הרבה אריכות בפוסקים בגדרי הדברים, ופרטי דינים ומקרים שונים, ונשתדל להביא רק מה שנוגע לענין המדובר עד כמה שהיד מגעת) ובעיקר נכתוב מהמקומות שיצאו מן הכלל של גיל חנוך כנ"ל, וגם בזה מסתבר שיש עוד מצוות של זכרתי כאן, למעוט ידיעתי, וקוצר המקום, אך אקוה שלכל הפחות יהיה כאן סדר, לפחות בכמה עניינים יסודיים, בעז"ה, ואולי יועיל הדבר גם לאחרים, בסייעתא דשמיא.

ב] גיל חינוך מדרבנן בכל המצוות - מקורו בש"ס ופוסקים

בהרבה מקומות בש"ס נאמר דין חנוך בקטן מדרבנן, ומהם בסוכה כ"ח ע"ב - "קטן שהגיע לחנוך מדרבנן הוא", וכתבו שם התוס' והר"ן דבכל מקום החינוך הוא לפי עניינו כמו שאמרו שם בסוכה דף מ"ב - "קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, יודע לדבר אביו לומדו תורה וכו', וכן בריש חגיגה תלו בידוע לעלות, עכ"ד, והובא בפוסקים בכמה דוכתי.

ובדר"ב כתבו הפוסקים שהוא בגיל שש או שבע, כל חד כפי חריפותו והבנתו, ולשון זה של "לפום חורפיה", כתב רש"י בעירובין פ"ב ע"א, לגבי חינוך, ומצינו לשון זה בגמ' גיטין נ"ט ע"א בדין הפעוטות ממכרן ממכר וכו' במטלטלין, ובכתובות דף ס' גבי מינקת, שמכיר בה עיי"ש, ואע"פ שיש

בגמ' בעירובין שם גם גיל ארבע וחמש, פלפלו בה הפוסקים, ותליא בסתירת כמה סוגיות, וכמה מ"ד בגמ', ואכ"מ להאריך בזה, רק נביא כמה מלשונות המ"ב מה שכתב להלכה למעשה בזה.

זה לשון המ"ב סי' ע' סק"ו לגבי ק"ש - "הגיע לחנוך שהוא כבר שית כבר שבע חייב אביו לחנכו וכמו בשאר כל המצוות", ובסי' תר"מ כתב השו"ע סעיף ב' - "קטן שאינו צריך לאמו שהוא כבן חמש, כבן שש חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות", והביא שם המ"ב היינו כל חד כפום חורפיה, ובשער הציון סק"ג הביא מהגר"א בבי' דט"ס בשו"ע שכתב גיל חמש, (עיי"ש במקור בטור ב"י) וכן הוא פשוט דבריו בסי' רס"ט, סק"א עיי"ש, וזה לשון המ"ב בדיני קטן בשבת סי' שמ"ג (שהוא אחד הסימנים היסודיים בשו"ע ופוסקים בדיני חנוך בקטן) סק"ג - "ודע דשעור החינוך במצוות עשה הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו, בכל דבר לפי עניינו, כגון היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה, היודע להתעטף כהלכה חייב בציצית וכו"ל בס' י"ז, וכן כל כיוצא בזה, בין במצוות עשה של תורה בין בשל דברי סופרים, אבל החינוך בלא תעשה בין של תורה בין של דבריהם הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול, אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל, אין אביו מצווה למנעו בעל כרחו מלאכול מאכלות אסורות או לחלל שבת אפי' באסור של תורה, כיון שאינו מבין כלל הענין מה שמונעו ומפרישו", וכתב על זה בשער הציון שהוא מכל הפוסקים, ושם ממשיך המ"ב אח"כ, דכל זה לגבי אוכל נבילות מעצמו, או שאר אסורים, שעל זה קאי השו"ע, שא"צ להפרישו, רק בהגיע לגיל

חנוך אביו מצוה להפרישו, (והרמ"א מביא דעת ראשונים דגם אחרים צריכים להפרישו, בגיל חנוך, ולא רק אביו, והמ"ב מביא הכרעת החי"א לחוש לשיטה זו רק בדאורייתא) אבל לספות לו בידים אסור אפי' בתינוק שאינו בר הבנה כלל, ויובא בעז"ה ענין זה באות שאחר זו.

ובקוטרים חינוך הקטנים להגר"נ קרליץ בחוט שני שבת ח"ד סי' צ"ה, האריך מאוד בדברים נפלאים בכל גדר ענין זה מכל המקורות בש"ס ופוסקים, ובגדרי הדברים והרבה פרטים בזה (ונביא מזה בעז"ה, מה שנוגע לעניינינו) וביאר שם שבאסורים שכתב המ"ב הגדר - "שמבין שזה אסור לו לעשות" הכוונה שמבין שאומרים לו שזה אסור גם אם אין מבין כל הענין, אבל אם חושב שלא רוצים שיעשה זאת או בתור עונש וכדו', לא חשיב מבין לענין זה.

ושם מאריך בחוט שני בתחילה לדון בנדון הידוע שדנו הרבה מחברים, אם הוא רק מצוה על האב או שיש לבן ג"כ גדר חיוב, ומביא שם כמה לשונות ראשונים בזה, ומדברי הכסף משנה בכמה מקומות, וסו"ד מסיק שם בתמצית הדברים, כי אין זה מצוה על הקטן כלל, וחיובא על האב רמיא, אך מ"מ איכא על מעשה קטן שהגיע לחינוך ג"כ שם מצוה קצת, עיי"ש בכל הענין והראיות לזה.

ג] איסור ספיה בידים בכל קטן גם שאינו בר הבנה

ובעת נתחיל להביא המקומות שיצאו מהכלל הנ"ל, וראשיתם בעניינים שחיובם או איסורם מדאורייתא, ואח"כ מדרבנן.

וזה לשון המ"ב שם סק"ד על דברי השו"ע דאע"פ שקטן אוכל נבילות אין בית דין

ויש לחוש לאיסור דאורייתא של ספיה בידים, שהביא המ"ב כאן, ועפ"י הגמ' שהעתיקו המג"א והמ"ב שאסור ליתן חגב חי לתינוק לשחק בו, שמא יאכלנו, דחשיב כמאכילו בידים, יש מקום לומר גם כה"ג שהוי כמעמידו בידים לעשות אסור, ויהיה אסור מדין ספיה שאסור גם בתינוק שאינו בר הבנה כלל, כמש"כ המ"ב הנ"ל.

אמנם לאידך גיסא מצינו בגמ' ביבמות דף קי"ג ע"ב וקי"ד ע"א דרב יצחק בן ביסנא אבדו לו מפתחות ברה"ר בשבת, וא"ל רבי פדת דישלח התינוקות לטייל שם, שאם ימצאו יביאום, ומתבאר שם בגמ' דהוא בכלל קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, ולא כספיה בידים, עיי"ש, ומשמע שמותר לתת לקטן לעשות מעשה שיוכל לבא ממנו לאסור טלטול ולא חשיב כספיה בידים, וכן העמיד שני גמ' אלו זה לעומת זה, הגר"נ קרליץ בחוט שני שבת ח"ד פרק צ"ה דיני חנוך הקטנים, ומחלק שם אם נותן לו בידים את האפשרות לאסור או לאו, ומביא מדברי הרשב"א שם ביבמות שם סוף ד"ה רב יוחנן, שכתב וז"ל - "אפשר דמעמידין אותו סמוך לנבילה כדי שישלח ידו ויאכל דומיא דעובדא דר"י בר ביסנא" עכ"ל, וחזינן שהרשב"א נוטה להתיר אפי' בכה"ג שמעמידו סמוך, כל שאין נותן לו בידים גוף האסור. (אך כותבה בדרך אפשר, ולא בריא גם ששאר ראשונים מסכימים לזה)

אמנם אין זה פשוט כלל להקל במקרה שהקטן מבין מה רוצים ממנו, ויש כאן חשש דאורייתא ממש, או של ספיה בידים שנלמד משלוש מקומות בתורה כנ"ל, או מדין שביתה דבנו ובתו, שיתבאר באות הבאה, וכן מתבאר מדברי רש"י שם ביבמות להדיא, שביאר שם דחיית הגמ' מקטן שבא לכבות "בעושה על דעת אביו", מה החלוק

מצווין להפרישו, אבל אביו מחוייב לחנכו כנ"ל, אבל אסור להאכילו בידים אסור גם במילי בדבר שאסורו מדברי סופרים, וכתב עלה המ"ב - "לכל אדם, ואפילו התינוק אינו בר הבנה כלל, ודבר זה הוא אסור מן התורה, וילפינן לה מדכתיב בשרצים לא תאכלום, וקרא יתירא הוא, וקבלו חז"ל דר"ל לא תאכילום לקטנים, וכן בדם כתיב כל נפש לא תאכל דם, וקבלו חז"ל דר"ל לא תאכילום לקטנים, וכן בטומאת כהנים כתיב אמור ואמרת ואחז"ל אמור לגדולים שיאמרו לקטנים, והנה משלש מצוות אלו אנו למדים לכל התורה כולה דכל איסורי תורה אסור להאכילם או לצוותם שיעברו, ולכן אסור ליתן לתינוק דבר מאכל של איסור אפילו לשחוק בו, שמא יאכלנו דהוי כמאכילו בידים (מ"א)" עכ"ל במ"ב, דכן פסקו כמה גדולי ראשונים כלשונו בשעה"צ, (כי בשו"ע ונו"כ פלפלו בכמה אנפי בסוגי' זו דספיה בידים, ועכ"פ כך מסיק להלכה). ומה שהביא בסו"ד דברי המג"א דאסור ליתן לתינוק דבר מאכל של איסור אפי' לשחוק בו, דהוי כמאכילנו בידים, הוא ג"כ גמ' ערוכה בשבת סוף פ"ט דף צ' ע"ב לדעת חכמים דאסור ליתן חגב טמא לקטן לשחוק בו, דילמא אכיל ליה, עיי"ש ברש"י שהוא מדין ספיה בידים.

והנה כאן יש נדון ידוע, שהוא נפק"מ גדולה להלכה, בהרבה מקרים, ומצוי בעיקר במצבים שהודלק אור בשבת בטעות בחדר שרוצה לישון בו, או להיפך, שכבה האור שנצרך לו, או שמכונה מסויימת דולקת באופן שאם תמשיך לדלוך כל השבת, יוזק בממונו, וכל כה"ג, ולפעמים אפי' איכא חשש סכנה שתתפוצץ, ומצוי מאוד שממהרים להביא תינוק קטן להעמידו ליד המתג שילחץ עליו, או לנתק החוט וכדו', ועפ"י רוב לא נעשה ע"י בקאים בהלכה,

מהמעשה הנ"ל של מפתחות שאבדו, וז"ל רש"י - "שהתינוק צופה באביו ורואה שנח לו בכך ואביו עומד עליו דהוה כאילו הוא מצוהו לעשות, אבל הנך מפתחות דרב יצחק לא הודיען שנאבדו שם, ולא הכירו בדעתו שנח לו" עכ"ל, והגר"נ בחוט שני שם, לא דיבר להדיא על מקרים כאלו, כדוגמאות הנ"ל שהבאנו, רק העמיד את שני הגמ' כקו', ויישב, והביא הרשב"א וגם הרש"י, שהבאנו כאן, ומפורש בדבריו (אף שלא כ"כ מודגש) שאם הקטן מבין מה רוצים ממנו הוי כספיה בידים, ובפשטות גם להיתר הרשב"א להעמידו ליד הנבילה אם מבין שרוצה שיאכל נבילה, יהיה אסור, מדין ספיה, ולא היתר רק בשני תנאים, האחד - שלא נותן בידיו של התינוק, כדמוכח מהא דחגב חי, אע"פ שנותן לו לשחק, והשני - גם אם לא נותן בידיו, אם מבין התינוק שנותן לו אסור, כדמוכח מרש"י ביבמות, שהתינוקות לא ידעו למה הולכים לשם, ושלחם לשחק שם, ודו"ק.

וכן כתבו בספר ארחות שבת למעשה, ונביא מדבריהם ומדברי מורינו הגר"י טשזנר שליט"א, ההנהגה למעשה בזה, לקמן בסוף האות הבאה בעז"ה.

ד] קטן העושה לדעת אביו

אופן נוסף שנאסר גם בקטן שלא הגיע לחינוך, ויש בו חשש דאורייתא, נקרא בלשון הגמ' בשבת - "עושה על דעת אביו", וקאי שם על המשנה בדף קכ"א ע"א, גבי דליקה, ד"קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביטתו עליו" ובגמ' מקשינן מקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצויין להפרישו, ומתרגינן בקטן העושה על דעת אביו, ומפרש רש"י דמרגיש באביו שנח לו בכבוי זה, וכתבו שם התוס' דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, דאי בהגיע לחנוך, בלא"ה אביו

מצווה לחנכו ולאפרושי מאיסורא, ואיפסקא בשו"ע סי' של"ד סכ"ה, ובמ"ב סקס"ד שם, הביא התוס' שמיירי בלא הגיע לחנוך, וציין לזה במ"ב גם בריש סי' שמ"ג הנ"ל, דבעושה בשביל גדול צריך למחות בידו, ובזה לא תליא בגיל חנוך, כנ"ל, אלא גדר הדברים כמו שעולה מב"י וב"ח שם בדקדוק לשונות הראשונים הוא כל כמה שמבין שאביו נח לו בזה, ובכבוי בדר"כ שכיח יותר מצב כזה, אבל שייך גם בשאר איסורי שבת, כמפורש בסי' שס"ב ס"ז במ"ב לגבי טלטול ברה"ר עיי"ש, וכתב המ"ב שם בסי' של"ד סקנ"ד וז"ל - "ולענ"ד דבדליקת אביו, מחוייב אביו מן התורה למחות בידו, כיון שהוא עושה לדעתו, כדי שלא יעבור אמה דכתיב לא תעשה וגו' ובנך ובתך, ובדליקת אחרים מחוייב האחר עכ"פ מדרבנן למחות בידו", וכבר ציינו במ"ב מהדורת דרשו ועוד, שהמ"ב בסי' רס"ו ס"ו בבי' הלכה ד"ה "הג"ה ודוקא", מצדד שעושה ע"ד אביו הוא רק מדרבנן, (ועיין רש"י שם בשבת, וברשב"א שם, וברש"י ורמב"ן עה"ת שמות פ"ב, והאריכו בזה רבותינו האחרונים).

ובשו"ת אחיעזר ח"ג סי' פ"א אות ח' כתב בזה דברים יסודיים לבאר מה נתחדש בדין קטן העושה על דעת אביו, באיסורי שבת, על אסור ספיה בידים, של כל התורה, עיי"ש מה שכתב בתחילה שבא לאסור, גם כשאינו נותן לו כלום מעצמו רק עושה על דעתו, ופלפל בזה ומביא שם בסו"ד באותו ענין מהגר"ח וולאזין (כפי הנראה ממה שכתב "שמעתי מידידי" שאינו הגר"ח מוולאזין תלמיד הגר"א שלא היה בזמנו ובן גילו) עוד סברא שבא להוסיף באיסורי שבת כיון דחמירי טפי, כדמוכח בגמ', ופלפלו בזה עוד אחרונים, ועיין בשבט הלוי להגר"ש וואזנר ח"ז סי' ק"ד בביאור כל

שרוצים ממנו משהו מסוים, ונוח להם במעשה זה.

ובן בספר פסקי תשובות בסי' שמ"ג כתב להתיר להעמיד קטן ליד חשמל, וכדו', אך המעיין היטב בכל דבריו שם (בפרט בהערות למטה) יראה, שהדגיש מאוד שאין להקל בזה בשום אופן בקטן שמבין למה מצפים ממנו, אלא רק בילד שמשחק לתומו ליד החשמל, ובכל חשש שמבין מה רוצים ממנו, חשיב אפי' כספיה בידים, שאסורה גם ברומז לו שזו מטרתו, ועוד כתב שם בהערות למטה, דקטן בן בגיל חדשים ספורים, השוכב בעריסה, בלי שמתהפך וזו מעצמו, המשתמש בו לדבר כזה, בפשטות אסור כחלול שבת של הגדול עצמו, מפני שבגיל זה אין תנועותיו רצוניות, אלא מה שמכונה 'רפלקסים', והוי כידא אריכתא של האב, ואסור עכ"פ מדרבנן, וציין שם עוד לספר מאור השבת (הרב יאדלר) ח"ד פרק י"ד הערה קפ"ב, שהביא מנדון זה, כמה מפוסקי זמנינו, ויש שאוסרים זאת בכל גווני, עיי"ש.

אמנם כתב מוריני הגר"י טשזנר שליט"א בשערי תורת הבית ח"ב (שיצא לאור לאחרונה) שער ב' הלכות חינוך הקטנים, סוף פרק א', דיש פרטי דינים רבים בהל' ספיה לקטן, וחששות של איסורי תורה, ולכן מי שלא בקי בהלכות אלו, על דרך כלל, עדיף שלא ישתמש בקטן בפרט בשבת שיש גם איסור שביתת בנו, עכת"ד שם, ובע"פ אמר לי פעם מוריני הגר"י ט, כשדברתי עמו בהלכות אלו, דצריכים לדעת ש"קטן הוא לא גוי של שבת!" ויש להוסיף לכאו' על הדברים, כיהודה ועוד לקרא, שבכל מקרה שהשאלה על מכשיר שיש חשש שיתפוצץ, כגון דוד שמש או מיחס שמחובר לחשמל ונגמר לו המים, וכל כה"ג ויש חשש סכנה, שיברר כל אחד אצל מורה הוראה מוסמך, הדין בזה,

הענין בבקיאות בסברא, ובבהירות, עיי"ש, ועכ"פ בפשטות הם עניינים שונים, אף שנראים דומים, וכך נקיט המ"ב בסי' של"ד ובסי' שמ"ג, דבעושה על דעת אביו יש אסור נוסף של שבת השייך רק באיסורי שבת, מדין שביתת בנו, שעליו מוטל לדאוג שלא יעשה מלאכה בשבילו.

ולמעשה - לגבי להניח קטן סמוך למתג חשמל וכל כה"ג - כתבו בארחות שבת ח"ב פרק כ"ה אות ח' דמותר להניח קטן ליד מתג כנ"ל, רק באופן שאינו בר הבנה כלל, ולא מבין שמצפים ממנו שיכבה האור וכדו', דאם מבין זאת יאסר מתרי טעמי, או מטעם שחשיב כספיה בידים (האסורה גם לתינוק שאינו בר הבנה כלל, וכנ"ל) דדמיא לנותן לתינוק חגב חי לשחק בו כנ"ל, וגם אם נימא שדמיא להיתר הרשב"א להניח תינוק ליד נבילה ע"מ שיאכלנו, ולא חשיב ספיה בידים כיון שאינו נותן לו האסור ביד, אף שהרשב"א כתבה בדרך אפשר, וגם לא ברירא כלל ששאר ראשונים הסכימו לזה, בכ"ז יאסר מטעם עושה על דעת אביו, שלדעת המ"ב הוא אסור דאורייתא עכ"פ באביו, משום שביתת בנו, שמצווה עליה, והגדר בזה, שמבין שנח לו בפעולה זו, כמש"כ רש"י בכ"מ, ושאר פוסקים, בסי' של"ד, ובמציאת המפתחות מפורש ברש"י, שהותר כי "לא הודיען שנאבדו לו, ולא הכירו בדעתו שנח לו", ולכן אם הקטן מבין אפי' קצת שהאבא או שאר הנוכחים (שגם הם אסורים מדרבנן, כמש"כ המ"ב) מעוניינים בכבוי האור וכדו', יהיה אסור במלאכת שבת, מדין עושה ע"ד אביו, ורק בקטן שאינו מבין כלל למה הניחוהו שם, וסתם משחק במה שקרוב לידים שלו, יש צד של היתר בזה, ומצוי בדר"כ רק עד גיל שנה שנתים לכל היותר, כי ביותר מזה כבר מבין

אפי' קודם מעשה אם שייך, כי כידוע גם הלי' אמירה לנכרי מורכבות הן, ולא בכל דבר התירו זאת בקל, ולא ימהר לקרא לגוי, ובודאי לא לקטן שאינו גוי, שחמור יותר כמובן והוא חשש איסורי תורה, עד שידע ההלכה על בוריה.

ועיין בספר פסקי תשובות הנ"ל שכתב שם בשם ספר חינוך הבנים כהלכתו, שכשיש עוד ילדים בבית, יש לחוש שיגרום להם לזלזול בכבוד שבת, כשמשתמשים בקטן לדברים כגון אלו, גם באופן המותר, עכת"ד הספר הנ"ל, ונראה להביא ראיה לסברא זו, מהמבואר בשו"ע סי' שכ"ח סעיף י"ב - "כשמחליין שבת על חולה שיש בו סכנה, משתדלין שלא לעשות ע"י אינם יהודים וקטנים ונשים, אלא ע"י ישראל גדולים ובני דעת" וכתב עלה המ"ב הטעם בנשים בשם הרמב"ם (הטעם השני) "שמא יקלו הנשים בדבר ויבואו לחלל שבת במקום אחר", ע"כ, וחזינן שגם במקום שהותר לחלל שבת, ואפי' מצוה איכא משום פקוח נפש, והשואל הרי"ז שופך דמים, (שם סעיף ב') מ"מ חששו שע"י העשיה ע"י מי שיש מקום שיבא ללמוד מזה לחלל שבת במקום אחר, משתדלין שלא לעשותו, וכ"ש כאן שאינו מצוה בדר"כ, וספק איסור יש בדבר, שצריך עכ"פ ליזהר בזה.

ה) במאכלות אסורות ושאר מילי דקדושה

הנה אע"פ שכתב המ"ב בסי' שמ"ג הנ"ל דבתינוק שאינו בר הבנה כלל אין אביו מצווה למנעו בעל כרחו ממאכלות אסורות ג"כ, או מלחלל שבת וכדו', מ"מ לגבי מאכלות אסורות ראוי למנוע כל קטן גם שאינו בר הבנה כלל, מפני טמטום הלב ושמולידים טבע רע, וכידוע, ומפורש בפוסקים יו"ד סי' פ"א כדלהלן.

וזה לשון הרמ"א שם - "ומ"מ לא יניקו תינוק מן המצרית אם אפשר בישראלית דחלב עובדת כוכבים מטמטם את הלב ומוליד לו טבע רע, וכן לא תאכל המינקת אפי' ישראלית דברים האסורים, וכן התינוק בעצמו, כי כל זה מזיק לו בזקנותו" עכ"ל, (ומש"כ רמ"א על מינקת שאוכלת דברים אסורים, ביארו הש"ך והט"ז שם, כוונתו במקום פקוח נפש וכה"ג, דמ"מ לא תניק את בנה, אלא ישכור לו האב מינקת ישראלית אחרת) וכתב עלה הש"ך סק"ו - "כלומר אע"פ דקטן האוכל דברים האסורים מדרבנן אין אביו מצווה להפרישו, וכמו שנתבאר בא"ח סי' שמ"ג, היינו מדינא אבל מ"מ יפרישו מפני שמזיק לו בזקנותו, שמטמטם הלב וגורם לו טבע רע", עכ"ל, ובבי' הגר"א שם - "דבשביל כה"ג יצא אחר כמ"ש בירושלמי פ"ב דחגיגה והביאו תוס' שם ט"ז ע"א", עכ"ל. ובפמ"ג שם בשפתי דעת - "אף שאין מצווין להפרישו, מ"מ ראוי להפרישו שיהא צדיק בזקנותו" (הש"ך והגר"א והפמ"ג קאי על מה שכתב רמ"א וכן התינוק בעצמו וכו').

והביא כל זה בקצור הגר"נ קרליץ בחוט שני שם דיני חנוך הקטנים (שבת ח"ד סי' צ"ה) והוסיף שם שראוי בגנים ות"ת וכדו' ששולחים לילדים מיני מתיקה וכדו', להזהר תמיד גם אצל ילדים גם בעניני טבל ומעשרות, והוכיח שם מכמה מקומות בחז"ל, דגם טבל מטמטם הלב כשאר מאכלות אסורות, ואפי' דמאי שהוא ספק טבל וקמי שמיא גליא, עיי"ש.

וגם במהדורת דרשו, על המ"ב הנ"ל, ציינו בקצור ממש לזה, וכן בעוד הרבה מחברים, וקצת קשה לכאור' על המ"ב דהרחיב כ"כ בעניינים אלו, בסי' שמ"ג, והאריך בכל מיני אופנים ופרטים בזה, וכתב

גם להרגילם לא לשקר ולא לדבר לשוה"ר ושאר מדות רעות וכה"ג, ולא הזכיר מדברי הרמ"א והש"ך שם ביו"ד, על טמטום הלב, שמקורם בחז"ל על אחר שיצא לתרבות רעה, כמו שהביא הגר"א שם, דלשון המ"ב נראה כאילו אין שום טעם וסיבה כלל להפרישו ממאכלות אסורות, באוכל מעצמו, קודם שהגיע לגיל חנוך, וצ"ע.

וכה"ג כתב החת"ס בתשובתו הידועה על שוטה שבמוסד מסויים יכלו קצת להעמידו בדעת מועטה, אך יצטרך לאכול שם מאכלות אסורות, וסיים שם תשובתו בזה"ל - "זה נלענ"ד מעיקר הדין, ומ"מ העידו קדמונינו ז"ל, שע"י מאכלות אסורות בנערות מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע, עדיין אני אומר מוטב ישאר שוטה כל ימיו" וכו', עכ"ל עיי"ש כל הענין. (וע"ע בב"ח על דברי רמ"א סוף סי' שמ"ג שקטן שעבר עבירות בקטנותו אע"פ שא"צ תשובה כשיגדל, מ"מ טוב לו שיקבל ע"ע איזה דבר לתשובה ולכפרה, וכתב על זה הב"ח בסו"ד - "קורא אני עליו גם בלא דעת נפש לא טוב, כי המשיך עליה טומאה מצד הרע, ע"כ טוב לו כשיגדיל לעשות תשובה מעצמו, על כל מה שעבר הן בדברים שבינו ובין המקום, הן בדברים שבינו ובין חבריו"). עוד כתב המ"ב בסי' תק"ס בשער הציון סקכ"ה, מהשל"ה הקדוש ושאר ספרי מוסר, שלזמר שירי עגבים לתינוק מוליד לתינוק טבע רע, עיי"ש.

וכתב הגר"ח קנייבסקי שליט"א בארחות יושר אות י"ג ערך יראת חטא, כי מי שהיה מחוייב לעשות עבירה מפני פקוח נפש, זכות המצוה תגן עליו שלא תטמטם לבו, והביאו מורינו הגר"י טשזנר שליט"א בשערי תורת הבית ח"ב שם שער ב' פרק ב' לגבי נדון דידן.

עוד כתבו מפוסקי זמנינו, דמה שהביא המ"ב בסי' ב' מהמג"א, דנכון להרגיל קטנים בכסוי הראש, ועפ"י הגמ' בשבת קנ"ו ד"כסי רישין כי היכי דלהווי לך אימתא דשמיא", וכן מה שהביא בסי' ד' סק"י דיט ליהזר שהקטנים יטלו ידיהם שחרית כי נוגעים במאכל, כל זה הוא גם קודם גיל חנוך משום קדושה, וכן להרגיל הבנות בצניעות, כמו שידוע ומפרסם מהרבה גדולים, ויודעים כן בכל תפוצות ישראל, עיין בחוט שני להגר"נ שם, ובספר חנוך לנער להגאון ר' יעקב בלוי (בעל הפתחי חושן ועוד ספרים חשובים) פרק ה', והכי נהוג עלמא כידוע, וידועים דברי השו"ע הרב בסוף סי' ד' דהנזהר מנגיעת קטן מיום המילה ואילך, בטומאת הידים של שחרית, קדוש יאמר לו, עיי"ש שמבאר כל ענין טומאת הידים בפנימיות הענין, ולמה נכרים אין מטמאים וכו'. (ושמעתי מחכ"א שאמנם יש הרבה עניינים וסגולות להכניס קטן לקדושה כראוי, כלבישת כיפה, ונט"י, וכה"ג, גם בפחות מגיל חנוך, אך צריך לא לשכוח העיקר, לגדלו ללמוד תורה ומצוות, ולחנכו כראוי, ולתת לו צרכיו כראוי)

עוד דבר נפלא הביא בא"ר בסי' י"ז גבי חינוך קטן בציצית כשיודע להתעטף וכו' כמש"כ בגמ' בסוכה, וכתב שם בשם ספרי יראה (ומצויין שם לשל"ה הקדוש) והעתיקו השע"ת שם וז"ל - "וכתב בא"ר בשם ספרי יראים, להלביש לקטן ט"ק כשיודע לדבר, ולפחות מחוייב להלבישו כשיגיע לבן ג' שנים, וסימן כי האדם עץ השדה, כמו להעץ הוא ג' שנים ערלה, וכן להרגילו באותיות התורה, עיי"ש עכ"ל השע"ת, וסיים שם הא"ר במקור - "דמכל זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה", ופלפלו באחרוני זמנינו, לגבי שיעור הטלית בגיל זה,

ואם ייברך עליה, ואכמ"ל. (ומה שהביא על ג' שני ערלה, ולהרגילו באותיות התורה, עיין מש"כ באות הבאה)

ו] קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה

הנה במצות ת"ת מצינו דבר מחודש בפשטות, ומתרי אנפי, האחד מהגיל שצריך לחנך הקטן, והשני, דבפשטות הוא מדאורייתא, ולא מדרבנן כשאר מצות חנוך.

ומקור הדברים בגמ' סוכה דף מ"ב הנ"ל אות ב', דאיתא שם - "קטן הידע לדבר אביו מלמדו תורה וק"ש, תורה מאי היא, תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, ק"ש מאי היא פסוק ראשון" ע"כ,

והנה בגמ' בסוכה שם נמנה בין שאר הדברים של חנוך כידוע להתעטף בציצית ותפילין ולולב וכו', אמנם בספרי פרשת עקב משמע שהוא מדאורייתא, דנלמד שם מקרא דפרשת והיה אם שמוע - "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם" והביאו שם רש"י הקדוש פ"א פ"ט וז"ל - "משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה צוה לנו משה, שיהא זהו למוד דבורו, מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר, אביו משיח עמו בלשון הקודש, ומלמדו תורה, ואם לא עשה כן הרי היא כאילו קוברו, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וגו' למען ירבו ימיכם וכו' שד"ת נדרשין מכלל לאו הן" וכו' עכ"ל רש"י, וכן פסקה הרמב"ם ריש הל' ת"ת והביא פסוק זה, ומשמע שהוא דאורייתא, דנלמד מהפסוק "לדבר בם" שתלוי בדבור, ופסקה נמי השו"ע יו"ד סי' רמ"ה סעיף ה', והביא שם הגר"א בבי' את דברי הגמ' בסוכה והספרי.

והנה ביו"ד סי' רמ"ה שם על דברי השו"ע בהמשך בסעיף ח' שמכניסין התינוק להתלמד בן חמש שנים שלימות ואם הוא

כחוש מגיל שש, (ומקורם בגמ' ב"ב כ"א בסוגיא דתקנת יהושע בן גמלא) כתב רמ"א וז"ל - "ומ"מ מיד שיהיה בן ג' שנים שלימות מלמדין אותו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה" עכ"ל, ומקורו כמו שצויין שם מאברבנאל בפ"י לאבות, וכ"ה בדרכי משה. (ועיין ברש"י במסכת אבות פ"ה על משנת בן חמש שנים למקרא, גם משמע כן, וציין לזה השו"ע הרב ריש הל' ת"ת, עיי"ש).

ובבי' הגר"א שם סקי"ט ציין גם לדברי חז"ל בתנחומא פרשת קדושים עה"פ "וערלתם את ערלתו" ד"ה כתוב מדבר בתינוק שלוש שנים יהיה לכם ערלים שאינו יודע לא להשיח ולא לדבר ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש שאביו מקדישו לתורה, הלולים לה' שמהלל להקב"ה" וכו' עכ"ל המדרש, והביאוהו בכמה מחברים כמקור לחלק מהמנהגים שנהגו לעשות לקטן בהגיעו לגיל שלוש, כתספורת וכדו'. (עיין לעיל סוף אות ה' מה שהבאנו בזה מא"ר והשע"ת).

אמנם מדרש זה ציין הגר"א שם כמקור לרמ"א (בליקוט מהגר"א שם) אבל בתחילת דבריו כתב שם הגר"א וז"ל - "איני מבין שיחתו דהא מיד שיתחיל לדבר חייב כנ"ל" (וכוונתו כנ"ל לשו"ע סעיף ה' הנ"ל שהביא דין זה) ושם בסוף הליקוט אחר שהביא המדרש תנחומא הנ"ל כתב הגר"א - "והעיקר כמש"כ בגמ' משעה שמתחיל לדבר" וכו' עכ"ל הגר"א.

ומבואר שעכ"פ החיוב ללמד בנו מתחיל מגיל שיודע לדבר, וכן ללמדו אותיות התורה כמש"כ רמ"א, מתחיל מגיל שלוש, ולא מצינו בשום מקום שגיל חנוך שייך בגיל כזה, (אא"כ נאמר שארבע זה תחילת ארבע, וגם זה בדרכי לא הגיל המכריע בפוסקים, וגם זה יעלה רק לדברי

רמ"א, אבל לא לדין יודע לדבר) ועוד דבר שנתחדש בזה הוא שבפשטות הוא דין דאורייתא, ולא ככל דין חנוך דרבנן.

ואמנם ראיתי בחוט שני להגר"נ בקונטרס הנ"ל, שכתב בפשטות שיודע לדבר היינו שמבין מה שאומר דאל"ה לא חשיב למוד, ונסתייע ממה שכתב המ"ב בסי' נ' בשם המג"א, דמי שאינו מבין לא נחשב ללמוד, עכת"ד שם.

והריני כדן בקרקע לפני רבותינו, אבל לכאור' דברים אלו קשים להולמם בלשונות חז"ל ובפוסקים, (ונביא בהמשך מהערוך השולחן שכתב להדיא לא כך) ראשית בלשון הגמ', שיודע לדבר, ולמה לא אמרו, שמבין למודו, וכדור', והלא הגמ' שם פירטה דברים רבים איך בדיוק האופן בכל המצוות לקיימם בקטן כגון יודע להתעטף, ויודע לשמור גופו וכו', ולמה תלתה הדבר בדבור דווקא, וכן לשון רש"י עה"ת הנ"ל - "מתחיל לדבר, שיהא זהו למוד דבורו" וכו', ולא תלה כלל בהבנתו.

ובן לשון הגר"א הנ"ל על מה שכתב רמ"א - "איני מבין שיחתו, דהא מיד שיתחיל לדבר חייב", ומבואר שמקשה על רמ"א, למה חיכה עד גיל שלוש כביכול, הלא מיד שיתחיל לדבר (אם מיירי בתינוק שמדבר לפני גיל שלוש) חייב ללמדו כמש"כ בחז"ל, ורוב תינוקות בגיל זה של תחילת דבורם, לא מבינים עדיין מה שקוראים בתורה, גם אם יודעים קצת לדבר.

ובן יש להוכיח מדברי הראשונים בברכות, דף כ' ע"א, בסוגי' דקטנים בק"ש, דרש"י שם פירש דאפי' בקטנים שהגיעו לחנוך, (ולקמן באות שאחר זה נכתוב בשיטת רש"י בעז"ה) ובתוס' הקשו עליו בדגמ' בסוכה דף מ"ב הנ"ל מבואר דביועד

לשמור תפיליו חייב לקנות לו תפילין, ולשון תוס' - "ובק"ש נמי יש לחייבו יותר מסתמא, מדאשכחן התם קטן היועד לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש" עכ"ל תוס', ולכן מבאר ר"ת שמיירי בקטן שלא הגיע לחנוך ומקשה על עצמו דא"כ בסיפא לא מובן למה חייבים, ומיישב בתרי אנפי לדחוק המשנה שסיפא ורישא לא דמיא, ובכ"ז תני לקטנים ברישא בהדי נשים ועבדים, עיי"ש.

והנה בלשון הרא"ש והרבינו יונה שהביאו קו' זו לא כתוב לשון זו דבק"ש יש לחייבו יותר, אבל בתוס' יש להבין למה כתב כן, וע"כ כוונתו כמו שביאר הב"ח בסי' ע' את דבריו וז"ל - "כיון דאפילו בתפילין חייבין כשהגיעו לחנוך, וכו', כל שכן בק"ש כיון דחייב בפסוק ראשון מיד כשיועד לדבר, א"כ פשיטא דחייב בכל שלושה פרשיות כשהגיע לחינוך" עכ"ל הב"ח, וחזינן שלמד הב"ח להדיא שגיל שיועד לדבר קודם לגיל חינוך, וכך נצטרך לבאר בכוונת תוס', שכתב דכ"ש הוא ק"ש מתפילין, כי חיובו קודם.

[ז] האם הגמ' מדברת רק ממצוות ת"ת או ממצוות ק"ש

ומדברי תוס' נראה שסברו שגמ' זו דסוכה על קטן שיועד לדבר, מיירי ממצות ק"ש, ויותר נראה כן בלשון תלמידי רבינו יונה שם, שנראה שגם היה להם גירסא שונה בגמ', שהביאו רש"י וכתבו שם - "ויש שמקשין עליו מדאמרינן בסוכה קטן היועד לדבר, אביו מלמדו תורה, היועד לקרא אביו מלמדו פסוק ראשון של ק"ש" עכ"ל, (ומשמע שהם שני מצוות, אבל עכ"פ גם מצות ק"ש) אבל הגר"א בביאורו, בשני מקומות, כתב ליישב רש"י שלא מיירי כלל מק"ש, וז"ל בהל' ק"ש סי' ע' ס"ב - "ובלא"ה פיר"ת דחוק כמ"ש בתוס' (א. ה

שלא מיירי בגיל חינוך הרגיל, אלא קודם, משידע לדבר בלבד.

אבל לכאור' יש להבין בדברי הפנ"י מה נתיישב לו בקושייתו, היכן מצינו, שיודע לדבר הוא שעור הגיע לחנוך בכל המצוות, ומה הרויח במה שהעביר כביכול את הסוגיא לסוגיית מצות ת"ת, הלא גם כאן נוכל להקשות היכן מצינו שהחיוב מתחיל משעה שיודע לדבר, ומה ריוח יש בזה.

אבל לכאור' צריכים לומר בזה ביאור דברי הפנ"י, וכל הענין בכללו - כמש"כ הערוך השולחן ביו"ד שם סי' רמ"ה באריכות, והביאוהו הרבה מחברים, ולכאור' זו גם כוונת הגר"א והפנ"י, ותורף דבריו שם, דבאמת משונה מצות ת"ת משאר מצוות, דחייבתו התורה עצמה, לחנך בנו בזה משעה שיודע לדבר, ואין זה מדרבנן, אלא כפשוטו דרשת הספרי שהביא רש"י, שנלמד מ"לדבר בס", וגם עיקר החיוב משעה שיודע לדבר בעלמא, שיהיה תחילת דבורו בתורה, והוא סניף מהמצוה ללמד בנו תורה, ומבאר שם הערוך השולחן שזו כוונת הגמ' שכתבה - "מאי היא" דקשיא לגמ' הלא אינו בר הבנה עדיין ומה שייך ללמדו, ועל זה מתרצת הגמ', דסגי בפסוק תורה צוה וכו' ופסוק ראשון של ק"ש, ומבאר שם, שהוא כדי להשריש בו מקטנות ממש, אמונה בתורה מן השמים, בפסוק תורה, ואמונה במציאות ה' ואחדותו והשגחתו, בפסוק שמע ישראל, וממשיך שם בהמשך לבאר שכאן נשתנה דהחיוב בגיל כזה, כי אם נניחנו עד גיל מאוחר יותר, ישאר בלי קדושת התורה ועיר פרא אדם יולד, וכו' עיי"ש בכל דבריו. ומפורש יוצא מדבריו שהוא חיוב דאורייתא, ועוד לפני שהקטן בר הבנה.

ונראה להוסיף קצת על דבריו בביאור הדברים, דבאמת עיקר מצות ת"ת

היינו שתוס' עצמו נדחק ליישב מאוד את כל המשנה לפי ר"ת) ומה שהוקשה לו ממ"ש בספ"ג דסוכה, קטן היודע לדבר, שם לאו משום ק"ש, אלא ללמדו תורה ילמדו ב' פסוקים, וע"ל ס"ס ל"ז עכ"ל, ושם בסוף סי' ל"ז שציין הגר"א, כתב שם בביאורו, וז"ל - "וכן מה שהקשו מק"ש דשם לחנכו בתורה ולא לקרות בעונתה, וגם א"צ רק פסוק ראשון" עכ"ל הגר"א.

והפנ"י בברכות שם האריך להקשות על פי' תוס' ג"כ, ובתחילה הקשה שאם הוא מדין ק"ש, איך סגי בפסוק ראשון הא קיי"ל פרשה ראשונה דאורייתא, (ולענ"ד בדברי הב"ח שהבאנו התיישרה היטב קו' זו, למעין בדבריו, כי תוס' אתי בתורת ק"ו, דאם חייב כבר כשיודע לדבר, בפסוק ראשון, א"כ כשכבר הגיע לחנוך נחייבו בשלוש פרשיות, ודו"ק) ועוד הקשה הפנ"י וז"ל - "ועוד דהא לא אשכחן בשום דוכתא דקטן כהאי, שיודע לדבר מיקרי הגיע לחנוך לענין כל המצוות, תדע מדלא קתני התם נמי שאביו חייב לחנכו בבה"מ ובתפלה ובקדוש היום ובשאר ברכות (א. ה. שגם תלויים בדבור) לכך נלענ"ד ברור דהא דאמרין התם וכו' לאו עיקר מצות ק"ש איירי, וכו', אלא כיון שיכול לדבר ואביו מחוייב ללמדו תורה כדכתיב ולמדתם אותם את בניכם מש"ה חייב ללמוד עמו עכ"פ פסוק תורה וכו' שכולל כל התורה וללמדו ג"כ פסוק ראשון של ק"ש דאית ביה מלכות שמים, והיינו אפי' בשלא הגיע זמן ק"ש, דמצות ת"ת כל היום, ובשני פסוקים אלו יוצא בו והגית בו יומם ולילה" עכ"ל הפנ"י.

וממשיך שם להוכיח שכן הוא דעת הרמב"ם בהל' ת"ת שהבאנו לעיל, שהוא חלק ממצות ת"ת שחייב ללמד לבנו, וגם לא הביא זאת כלל בהל' ק"ש, עכת"ד שם, וגם כאן חזינן שפשיטא ליה

אפי' מפי השמועה כרגיל בלשונו, אפי' בדברים שאינם דאורייתא שאינם מפורשים בכתוב, וכידוע, אלא משמע שהוא פשוט חיוב התורה, וגם לא כתב על זה שהוא כדי לחנכו במצוות כמש"כ בכמה מצוות אחרות ביד החזקה, וכך כתב הגאון ר' יעקב בלוי בספרו חנוך לנער פרק ח' דמשמעות דברי הפוסקים שהוא חיוב דאורייתא.

ומה שהביא בחוט שני שם לראיה שצריך שיבין מה שאומר מהמ"ב בסי' נ', אפשר לדחות לכאור', דהלא נודע מה שכתב השו"ע הרב, ביו"ד הל' ת"ת סוף פ"ב, לחלק בזה, דדברי המג"א אמורים רק בתורה שבע"פ, אבל בתורה שבכתב מקיים המצוה גם כשאינו מבין כלל, אך מדגיש שם שצריך שיוצא בשפתיו, עיי"ש, ובפשטות כוונתו כי בתורה שבכתב יש קדושה גדולה גם בעצם המילים, ולא רק בתוכנם, ואפשר שזהו הביאור גם בנדון דידן, דרצון התורה הוא שנרגיל את הקטן מתחילת דבורו לדבר בתורה, כדי לקדשו בקדושת התורה, והוא סניף ממצות ת"ת והתחלתה, וכלשון רש"י עה"ת הנ"ל - "אביו משיח עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה", ואין להקשות הלא אינו בר הבנה עדיין, שמצות התורה להרגילו מנערות בלשון הקודש של פסוקי התורה דייקא, ומצינו ממש כה"ג בגמ' קידושין כ"ט ע"א שלמולו ולפדותו, מוגדר כ"מצוות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו", כמו שפירשה הגמ' דברי המשנה, ומה שייך לקרא למילה ופדיון הבן הנעשות בגיל שמונת ימים וחודש ימים, "מצוות הבן" שהאבא צריך לעשותם, הלא אין לו שום הבנה כלל בגיל כזה לכו"ע, אבל צ"ל שהפשט הוא שהאבא מכניסו לקדושה בדברים אלו, והמצוה חלה בו, כשם שהמילה חלה בגופו, (וכידוע מדוד המלך, ששמח שנזכר במילתו, בבית המרחץ,

מדאורייתא הלא ניתנה מלכתחילה לקטנים, שצוה תורה ללמד בנו תורה, ובודאי לא צוהה רק לבנו גדול שיכול ללמוד מעצמו, אלא בעיקר לבנים קטנים, ועל זה מדברת כל הסוגי' בקידושין, בלימוד קטנים, והסוגי' בב"ב דף כ"א על תקנת יהושע בן גמלא, ושם איתא גיל חמש ושש וכו', דבזה עיקר החיוב של "ולמדתם אותם את בניכם" מדאורייתא, וקבלו חז"ל בספרי שהביאה הגמ' בסוכה, ורש"י עה"ת ורמב"ם ושו"ע, דמצוה זו שעיקרה פונה לקטנים, מתחילה במקצת כשיודע לדבר, אף שאינו מבין עדיין, כדי לקדשו בקדושת התורה, ולהרגילו בקריאתה, ויסוד הדברים כמעט מפורש בשו"ע הרב ריש הל' ת"ת ונעתיק את לשונו שם שמאוד נוגע לעניינינו ומאיר את העינים בגדר הדברים - "אע"פ שהקטן פטור מכל המצוות, וגם אביו אינו חייב לחנכו במצוות מן התורה, אלא מדברי סופרים, אבל תלמוד תורה מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה אע"פ שהקטן אינו חייב, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס, ומאימתי אביו חייב ללמדו משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה וגו' ופסוק ראשון מפרשת שמע ישראל, ואח"כ מלמדו מעט מעט פסוקים בעל פה עד שיהא בן חמש שנים וכו' עכ"ל, עיי"ש. (ונתעוררתי להגדרה זו, מדברים שראיתי בספר פסקי תשובות, וקשרתים לכאן).

ויש שרצו לומר שהדין משיוודע לדבר הוא רק דרבנן (בשם הר"ן בפ"ב דסוכה גבי קטן הצריך לאמו, ונזכיר זאת כאן בהמשך הדברים בעז"ה) אבל פשוט לשונות חז"ל והראשונים והגר"א והפנ"י והשו"ע הרב הנ"ל, שהוא מדאורייתא ממש, ונלמק מקרא ד"לדבר בס", ולא נראה שהוא אסמכתא בעלמא, ובלשון הרמב"ם בהל' ת"ת לא כתב

שכך אינו ערום מן המצוות, והיינו שהמצוה מוטבעת בגופו, ואכמ"ל) וכן הוא בת"ת שאף הוא מנוי שם בגמ' במצוות הבן על האב, ועיין. (והצעתי הדבר לפני כמה ת"ח גדולים, והסכימו על זאת).

שוב דברתי כעת עם מוריני הגר"י טשזנר שליט"א בענין זה, ואמר לי דבפשטות הדברים כן, שלא צריך התינוק להיות בר הבנה, וניסה ליישב דעת הגר"נ רבו, שאולי כוונתו על יותר מפסוק ראשון, דהלא באמת כך נהגו לחנך תמיד בק"ש על המיטה ופסוק תורה צוה וגו' מגיל קטן מאוד, שאינם בני הבנה, והוסיף ששאלו להגר"ח קנייבסקי שליט"א על חינוך בקטן לשנים מקרא ואחד תרגום שאינו מבין התרגום, ואמר שגם גדולים לא תמיד מבינים... עכת"ד. (ובאמת גם בתרגום יש קצת ענין זה דהלא הבית יוסף בסי' רפ"ה הביא מהגאונים שאין די בלימוד רש"י, בשמו"ת, אלא צריך גם תרגום, כי "זכה שניתן בסיני", ודבריו צ"ב, כי כל התורה ניתנה בסיני, ותורה שבע"פ נמי, ובמה עדיף על רש"י, אבל אפשר שביאורו, שהתרגום ניתן בסיני כמות שהוא במילים, בדומה לתורה שבכתב, ולא רק בתוכן, ולכן יש בו קדושה יתירה, ועיין בזה אריכות בתשו' רמ"א סי' ק"ל, דמשמע שם כן, וכעת לא עיינתי שם)

ח) מוסקנת הדברים לכל השיטות בת"ת וק"ש

והשתא דאתינא להכי אפשר לומר לכאור' דגם לשיטת תוס' וסיעתו, דהגמ' בסוכה מיירי ממצות ק"ש ולא ממצות ת"ת, הוא ג"כ ענין דומה למה שכתב הערוך השולחן, דהלא גם לדעת תוס' הוא קודם גיל חינוך הרגיל, כמו שהוכחנו, עפ"י ביאור הב"ח, ויקשה נמי מה שהקשה הפנ"י, מה נשתנה משאר המצוות, ונוכל לומר לפי"ז

שלתוס' הכל מיירי מק"ש ולא מת"ת, וס"ל לתוס' שהחיוב כאן הוא להרגילו מקטנות בקבלת עול תורה ועול מלכות שמים באמירת פסוקים אלו, עוד קודם לגיל חינוך, והוא בעצם חנוך לאמונה בה' ובתורתו, אלא שלהתוס' וסיעתו הוא חנוך בפסוקי אמונה, (ולכן בעינן רק פסוק ראשון, כמו שיישבנו קו' הפנ"י על תוס' ע"פ הב"ח, ובאמת בזה ראוי גם בנשים הפטורות מק"ש, לקרא פסוק ראשון, כמפורש בשו"ע שם, ולדעת הב"ח, הוא חיוב ע"פ דין, ולומד כך פשוט בגמ', והביאו המ"ב שם סי' ע' סק"ו, רק כתב שהרבה אחרונים חולקים ע"ז) ולרש"י והרמב"ם (כפי שהוכיח הפנ"י) והגר"א, וכפי שביאר הערוך השולחן, הוא סניף ממצות ת"ת, כמו שמפורש בדברי הגר"א שהבאנו לעיל, ובפנימיות הענין אין כאן פלוגתא, דהכל אותו יסוד להרגילו לתורה בקדושתה, בפסוקי תורה ואמונה, או להרגילו לאמונה בפסוקי התורה, אך לכו"ע אין זה בהגיעו לגיל חנוך שמבין משמעות הדברים כשאר מצוות, אלא קודם לכן, כשיודע לדבר, וכעין זה לשון התלמידי רבינו יונה שם בישב דעת רש"י מהגמ' בסוכה - "ויש לומר דהתם לא קאמר ע"ד חיוב אלא להרגילו במצוות", ויותר מפורש מצאתי בלשון המרדכי שם בברכות וז"ל שם - "ופסוק ראשון של ק"ש מסתמא כדי שידע לקרות ק"ש כשיגיע לחינוך" עכ"ל, וחזינן להדיא שלמד הגמ' על מצות ק"ש, אבל החיוב משיודע לדבר קודם גיל חינוך.

אמנם אכן נראה בלשונות הני ראשונים (הרבינו יונה והמרדכי) דאין דין זה מדאורייתא, אלא חינוך מדרבנן להרגילו בפסוקי אמונה כגון ק"ש, וכדו', ואפשר שטעמם כיון שס"ל שאין שייך באמת למצות ת"ת, כדעת הגר"א וסיעתו, כי אכן באמת

עיי"ש באורך) עכת"ד, ונאמר לי שבת"ת לפני שנים לא רבות, באמת בערך בגיל שלוש היה הכנסת הילד לת"ת, ולא כנהוג היום, ואז היה המנהג לעשות כל הנ"ל, עכ"פ בירושלים, (וכן אמר לי מוריניו הגאון ר' מרדכי ליבר כהן שליט"א) אבל יש להעיר שבין אם נוהג במנהג זה בין אם לאו (כמש"כ הש"ך ביו"ד סי' רמ"ה שם, שלא נהגו כן בזמנו, והיכא שנהגו אין לשנות) מ"מ הדין של יודע לדבר, אביו מלמדו תורה, שמקורו בחז"ל ובפשטות הוא מדאורייתא כנ"ל, שהביא השו"ע והגר"א, וכן את דין הרמ"א ללמדו אותיות התורה, כשמלאו לו שלוש שנים שלימות, אין טעם שלא ינהג כל אחד בביתו, לפי יכלתו, וכח הכן, וכך יכניס בבניו קדושת התורה בתחילת דבורו, בתורה שבע"פ, ואת קדושת אותיות התורה שבכתב (שבהם נבראו שמים וארץ, כידוע) יכניס בבניו ע"י שיראה ויקרא עמו אותיות התורה מתוך הכתב (כמש"כ הגר"א בכמה מקומות שתורה שבכתב הוא לראות, ותורה שבע"פ הוא לשמוע) וכך יקיים רצון הבורא בין להרמ"א ובין להגר"א, והפסד ודאי לא יצא מקיום דברי חז"ל ודברי רבותינו, כפשוטם. (שמחתי למצא ראייה לדברי שיש כאן גם לימוד תורה שבכתב וגם תורה שבע"פ, כשמקיים הרמ"א והגר"א, בדברי השו"ע הרב הנ"ל ריש הל' ת"ת, עיי"ש היטב).

ט] חינוך בק"ש וכה"ג

והשתא נביא המקומות שמצינו שלא חייבו חכמים בגיל חינוך לחנכו, וחפשי עד כמה שידי מגעת, ונדגיש כדלעיל בפתיחת דברינו, דלא כל המקומות שוים בטעמם, ולהיפך באנו כאן לחדד החילוקים שביניהם, להעמידם על גדרם המיוחד להם, וכמו"כ ודאי שחלק מהדוגמאות שיובאו, לא מוגדרים בלשון חכמים כמצוות שלא הטילו

מצות ת"ת נאמרה מלכתחילה ללמד בנו קטן (כמש"כ לעיל אות ז' ומהשו"ע הרב) אך ס"ל שזה דווקא בגיל חנוך, שמבין מה שמלמדים אותו, רק לא שלם בשכלו, כגיל בר מצוה, ולא קודם, אבל אכתי קודם לכן איכא מצוה מדרבנן להרגילו במצוות, ובפסוקי תורה ואמונה כפסוק ראשון של ק"ש, אך לא שייך למצות ת"ת דאורייתא, וכן נראה בפשטות כוונת הר"ן בסוכה פ"ב בסוגיית קטן שצריך לאמו, שהביא הגמ' שם בדף מ"ב, וכתב שדין חנוך מדרבנן, אך לא שוה בכל המצוות, והביא כמה דוגמאות מהגמ' שם, וגם דין קטן יודע לדבר מלמדו תורה, בכללם. (ובדברי הא"ר שהובאו לעיל סוף אות ה', גם מבואר יסוד זה, שש ענין להלביש ציצית לקטן עוד לפני גיל חינוך). אמנם להגר"א וסיעתו, ופשטות רש"י והרמב"ם, והשו"ע הל' ת"ת, הוא סניף ממצות ת"ת שכל עיקרו ניתן לאב ללמד לבנו קטן, כמש"כ השו"ע הרב הנ"ל ריש הל' ת"ת, ולכן גם דין זה "משודע לדבר", שייך למצות ת"ת דאורייתא, ודו"ק.

ובאמת נהגו כל ישראל שמרגילים התינוקות מגיל קטן מאוד באמירת פסוק תורה צוה לנו משה וכו' ובאמירת פסוק ראשון, ובק"ש על המיטה, וכ"ה בכל גני הילדים מגיל קטן מאוד, עוד הרבה לפני גיל חינוך, והמקור הוא מגמ' זו, ויש להעיר רק בענין זה, שהלא נודע דעת מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א, שהמנהג להכניס הילד לת"ת בגיל שלוש ללמדו אותיות התורה, ושמים לו הדבש וכו', שמקורו בגדולי הראשונים כמו מחזור ויטרי והרוקח והכלבו ועוד, כידוע, ס"ל למוריניו הגר"י דעיקר הענין בשעה שמכניסים הילד לת"ת, ולא בגיל שלוש דייקא, (והרחיב בזה מוריניו שליט"א בספרו שערי תורת הבית ח"ב שיצא לאור לאחרונה

על האב לחנכו בהם, אלא שלא שייך כ"כ לסוגיית חנוך, אמנם בכ"ז נראה להלן שרובם הם מצוות דאורייתא או דינים דרבנן שלא חייבו חכמים בהם לחנך הקטן לפני הגיעו למצוות, או שחיובם מאוחר יותר, מכל מיני טעמים, וכדיתבאר.

תנן בברכות דף כ' ע"א - "נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש ומן התפילין וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון" וברש"י - "אפי' קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש" עכ"ל, וכבר הזכרנו לעיל אות ו' דברי רש"י זה, ובעיקר את פלוגתתו עם תוס' כיצד לפרש הגמ' בסוכה גבי פסוק ראשון של ק"ש, כמש"כ האחרונים, אבל עתה נביא מה שנוגע לק"ש, שלרש"י פטור מחנך בק"ש כי אינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש, ובשו"ע נראה שפסק כדבריו אלא שראוי לחוש גם לר"ת, שלשונו בסי' ע' סעף ב' - "וראוי לנהוג כר"ת", וכ"כ המ"ב שם זה לשונו - "רוצה לומר אע"ג דמדינא מסתברא כרש"י, וכ"כ הגר"א ז"ל, אעפ"כ נכון לנהוג כר"ת".

ורבינו המ"ב מכח דברי רש"י אלו כתב עוד בהל' קדוש לבנה סי' תכ"ו סק"א וז"ל - "וקטן שהגיע לחנוך מחנכין לו בה, כן כתבו בשם ר"י עמדין, ונראה דזהו רק לר"ת בסי' ע', אבל לרש"י שם לא נהירא ודמי לק"ש עיי"ש, ואפשר דכוונתו ג"כ דטוב לנהוג כן לכתחילה וכמו שפסק שם בשו"ע" עכ"ל, וחזינן שהשוה המ"ב דין זה בפשיטות למצוות אחרות, עד שכתב שלרש"י לא נהירא, וכפי הנראה טעמו של המ"ב דדמיה לק"ש של ערבית שלא מצוי אז הקטן אצל אביו, כי הולך לישון, או כי אביו לא חזר עדיין מעבודת יומו, ובאמת בספר חנוך לנער להגר"י בלוי נסתפק אם כשכן מצוי אצלו

חייב לחנכו, או שמא י"ל שחז"ל פטרו אביו מעיקרו, מחינוך לק"ש, לפי רש"י, ועכ"פ כבר כתבנו שהשו"ע חייש לר"ת שראוי לנהוג כמותו.

ובגדר הדברים ופירוש דברי רש"י מפני מה חשיב שלא מצוי אצלו, הוסיף בה הטור בסי' ע' דברים וז"ל - "לפי שאינו מצוי אצלו כשמגיע זמן ק"ש בערב, או ישן הוא בבוקר" עכ"ל, וכן העתיק בשו"ע, וברשב"א בברכות שם מצינו עוד קצת תוספת ביאור וז"ל - "פירש"י ז"ל אפילו קטן שהגיע לחינוך, וטעמא דק"ש מפני שאין זמנו ארוך כ"כ והוא אינו מצוי אצל אביו בכל עת שירגילו לבד" עכ"ל, והנה מלשון רש"י והרשב"א היה נראה קצת שהוא מין קולא שהקילו חכמים בק"ש על האב שלא הטילו עליו לחנכו, מפני שקשה עליו להרגילו בזמן שאינו מצוי אצלו, אמנם הלשון של הטור והשו"ע שכתבו - "או ישן הוא בבוקר", קצת נראה שהוא תקנתו של קטן, דהלא חז"ל יכלו לחייב אביו מדין חינוך להקיצו משנתו לקרא ק"ש, כמו שנפסק להדיא בשו"ע סי' ס"ג ס"ה לגבי גדול - "אם היה ישן מצערים אותו ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש", עיי"ש, ומקורו בגמ' ריש פ"ב דברכות, ולמה א"כ לא חייבו חכמים להעיר הקטן משנתו ג"כ לקרא ק"ש מדין חינוך, ומה טענה היא זו שישן הוא בבוקר, ולכאור' צריכים לבאר בזה, שלא חייבו חכמים לצער הקטן בשביל דין חינוך, כמו שנביא סברא זו בהמשך מהחכמת אדם גבי אבילות (עיי' לקמן אות י"א) ומהמג"א לגבי אכילה קודם קידוש, שאסור לענותו לצורך חינוך, ולא מצאתי מי שיבאר דברי רש"י אלו ביתר ביאור, עם שני הצדדים שהזכרנו, ושאלתי את פי מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א, ואמר לי ששני הצדדים אמת, כי הפוסקים נסתפקו

אם חינוך הוא חיוב על הקטן, או על אביו (והזכרנו זאת בקיצור ממש, לעיל סוף אות ב') וכאן מבואר הטעם לפטור הקטן בין מצד אביו בין מצד עצמו, עכת"ד ודפח"ח.

[י] חינוך בארבע כוסות

בריתא פסחים דף ק"ח ע"ב - "ת"ר הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, א"ר יהודה ובי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו" ע"כ, וברשב"ם - "ואחד התינוקות - שגם הם נגאלו, וכי מהתועלת יש לתינוקות הלא פטורין מן המצוות" עכ"ל, ולדבריו מיירי בתינוקות שפטורים מן המצוות, ובפשטות גם ממצות חינוך, כי לא הגיעו לחינוך, ובכ"ז ת"ק לא ס"ל כן, כי גם הם נגאלו, ובכמה ראשונים פליגי, ולא קבלו דבריו של רשב"ם לחייב תינוקות שלא הגיעו לחינוך מטעם שגם הם נגאלו (עיין רבינו דוד שם ומהר"ם חלאוה) וכתבו שמיירי בהגיעו לחינוך, ולכן מחייב ת"ק, ככל המצוות בחינוך, אך ר' יהודה פוטר כי אין להם הנאה בו, ולשון הר"ן על הרי"ף שם - "מה תועלת לתינוקות ביין - כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצוות, דכיון שאין נהנין ושמחיין בו, אינו להם דרך חירות", וברמב"ם פ"ז מחמץ ומצה ה"ז הביא חיוב אנשים ונשים והשמיט תינוקות, וכתב הפר"ח סי' תע"ב דהרמב"ם פסק כר' יהודה, וס"ל דכיון שהביאה הגמ' אח"כ על ר"ע שהיה מחלק קליות ואגוזים וכו' בהא אין הלכה כחכמים, אמנם למעשה פוסק הפר"ח עצמו כחכמים לחייב בהגיעו לחינוך, וכך פסק השו"ע שם סעיף ט"ו - "תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו", אמנם במ"ב שם סקמ"ו כתב - "אבל אינו מעכב" וכתב בשער הציון וז"ל - "חק יעקב, ומפני שלהרבה פוסקים לא

נתקנו ארבע כוסות לקטנים, וכו' יהודה, עיין רי"ן גיאות ורמב"ם ורשב"ץ ומהר"ם חלאוה" עכ"ל.

ונמצא א"כ שמצינו מצוה נוספת שלא חייבו חכמים בה לחנך בנו, אליבא דר' יהודה, ונפק"מ לדינא כמבואר במ"ב, שמכריע שאינו מעכב מפני שיש מקום לדעה זו בראשונים, לפסוק כר' יהודה, והטעם כמו שכתוב בר"ן, שכיון שאין להם שמחה והנאה ביין, אינו להם דרך חירות, ולא שייך לחנכם בה.

[א] אבילות בקטן

בגמ' במו"ק דף כ"ו ע"ב - מקרעין לקטן מפני עגמת נפש" וברש"י בדף י"ד ע"ב - "שיבכו הרואין ומפני כבוד המת, ולא מפני שהוא אבל", והטור יו"ד סי' ש"מ הביא מהרי"ן גיאות שאם הגיע לחינוך קורעין לו כדרך שמחנכין אותו לשאר מצוות, וכתב הב"ח שם סוף סי' שפ"ד, דמשמע מדברי ברי"ן גיאות דיש חינוך בקטן לאבילות, וכן מדייק שם מדברי הג"מ ומרדכי דק מדברי תורה אין לבטלם כי מדינא אין אבילות לקטן, אבל בעטיפת הראש ונעילת הסנדל וכה"ג מחנכים אותם, אך מסיים הב"ח שם דמ"מ לא נהגו כלל באבילות בקטן (חוץ מקריעה כמובן מדינא דגמ') ודעת הדרישה שם בסי' ש"מ והביאו הט"ז שם סקט"ו דשקטן שהגיע לחינוך צריך לנהוג בו כל דיני אבילות, אמנם הש"ך שם בנקה"כ שם פליג והוכיח משם לקמן סי' שצ"ו דקטן שהגדיל בתוך ימי אבילות פליגי אם צריך לנהוג וכו' אלמא דבעודו קטן א"צ לכו"ע, וכ"כ שם הדגול מרבבה, וכתב דלא שייך ביה חינוך דאתה מבטלו מת"ת, (ויש לעיין בכוונתו על שאר דברים שלא נוגעים לת"ת) ועיין בסי' שצ"ו שם בבי' הגר"א סק"ב ציין לגמ' דף י"ד ע"ב

שם סקט"ז - "ועיין בפמ"ג שמצדד שאפילו הוא בן כמה שנים כל שלא הגיע ל"ג שנים מותר לגלחו במועד, וכן מוכח במג"א אך המג"א מסתפק דהיכי דהקטן נראה כגדול אפשר דאין להקל בפרהסיא" עכ"ל, ויש לעיין בגדר הדברים ובטעמם.

י"ג] אכילה קודם קידוש וקודם התפילה

בסי' רס"ט על הא בשו"ע שם דבקידוש בבית הכנסת, דאין לטעום מהיין כי אין קידוש אלא במקום סעודה, אלא מטעימו לקטן, האריך המג"א איך מותר להאכיל לקטן איסור בידים, לפני קידוש, בכמה אנפי מפוסקים וב"י, וממשיך שם וז"ל - "וב"ח כתב שיתנו דווקא לקטנים שלא הגיעו לחינוך, אבל בתשו' הר"ן סי' נ"ב בשם הרשב"א דאי יהיב לקטן כזה הוי ברכה לבטלה, דהא לא הגיע לחנוכו בברכה, וכו' אלא צריך ליתן לקטן שהגיע לחינוך, ולפמ"ש הרב"י בסי' שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן, דבכל מידי דהוא רביתיה דתינוק, כגון אכילה ושתיה מותר להאכילו בידים, דלא גזרו בו חכמים, דהא אפי' ביה"כ מצוה להאכילו, ואין מחנכין אותו אפי' לשעות, כמ"ש סי' תרי"ו וכ"ש כאן, ויש חילוק בין אכילת אסור לאכילת היתר בזמן האיסור, כמ"ש התוס' בפסחים, דף ק"ו ע"ב, וב"ש דמותר להאכילן בשבת בשחרית לפני קידוש, דהא י"א דאפי' לגדול מותר לאכול כמ"ש הראב"ד, ע"ש, ונ"ל דאסור לענות הקטנים וכו', ולא חיישינן דאתי למיסרך, בדבר שהוא לתקנתו של תינוק לא גזרו (רשב"א בתשו' סי' צ"ב) והא דמטעימין להו בקידוש ולא גזרי, היינו משום דלאו מילתא דקביעותא" וכו' עכ"ל מג"א, וחזינן דמתיר להאכיל לקטן לפני קידוש, בדבר שהוא צורך הקטן לגדולו לא גזרו חכמים אף בהגיע לחינוך, ואסור לענותו (ויסוד הסברא דלא גזרו בדבר שהוא רביתיה

ד"א"כ נמצאת אבילות נוהגת בקטן", עיי"ש, ומשמע דאין כלל חיוב, ואכמ"ל בעניינים אלו, ועכ"פ בטעם הדבר שלא חייבו לחנך בקטן לאבילות כתב בחוט שני בקונטרס חינוך הקטנים שם, דאין זה מצוה קבועה שיבא לידי כך ח"ו, וכעין זה כתב בספר חנוך לנער להגר"י בלוי הנ"ל, ויש לעיין בסברא זו במצוות שאין חיובם קבוע, ובאות לעיתים רחוקות האם נימא שלא הטילו על האב לחנך בנו בהם, ולא מצאתי כעת בפוסקים הקדמונים שהביאו סברא זו, אך מצאתי בחכמת אדם כלל קנ"ב סעיף י"ז שאחר שהביא גם דעת הדרישה והט"ז לחייב בחינוך, וכתב שלמעשה המנהג שאין מחנכין אותו כמ"ש"כ הב"ח, כתב שם במוסגר וז"ל - "ועוד נ"ל דע"כ אין בו מצות חינוך וכו', וצ"ל דהוא דבר שיש בו משום צער, לא גזרינן בתינוק" עכ"ל הנצרך, ולא רציתי לפלפל עוד בעניינים כגון אלו, רק להביא השייך לעניינינו, ביוצאים מן הכלל ממצות חינוך, ומילתא בטעמא, מה שנמצא בדברי הפוסקים.

י"ב] גלוח קטן במועד

בגמ' במו"ק הנ"ל דף י"ד ע"א - "אמר שמואל קטן הנולד במועד מותר לגלח במועד" וברש"י - "ולו שערות גדולים מותר לגלח במועד שער ראשו המצער", ושקלינן שם וטרינן מברייטא, בתרי לישני בגמ', מה הדין בקטן שנולד קודם לכן, עיי"ש, דתלו הדבר בהא דאין אבילות בקטן (שכתבנו מזה לעיל באות י"א) ולא מכריעה הגמ' בזה, ופסק בשו"ע ס' תקל"א סעיף ו' - "קטן מותר לגלח במועד אפילו נולד קודם הרגל" וכתב המג"א שם וז"ל - "דלא שייך ביה טעמא שלא יכנס למועד כשהוא מנוול דלאו בר מצוה הוא, ובנ"י כתב ודווקא כשיש לו שער רב ומצטער", וכתב המ"ב

במנ גם מיני מתיקה לתינוקות). וכן כתב בפסקי תשובות שם שהיכא שיכול בקל לא לאכול ראוי להרגילו לזה, ולכא' הדברים מסתברים שבקטן שהגיע לחינוך, או קרוב למצוות כנ"ל, ועומד לפניו מיני מזונות וכדו' דקה מועטת לפני קידוש וכדו' לזה מקרים רבים, שראוי להרגילו בזה בדרכי נועם, שיכול לחכות עוד דקה עד אחר קידוש, באופן שאין בזה ממש עינוי לקטן, וגם אם לא יקיים בזה חינוך לבנו לא לאכול לפני קידוש, אבל ודאי שיחנך בזה בנו, להשליט שכלו על גופו ועל רצונותיו הרגעיים, שהוא מבוא כנפש, לקיום המצוות, ולעבודת ה' כידוע, כמובן אם לא יעשה זאת באופן שישניא עליו את קיום ההלכה, והכל לפי הענין, וכל ערום יעשה בדעת.

י"ד] חנוך במצות תפילין

כתב הטור או"ח סי' ל"ז - "קטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין לחנכו", ומקורו מהברייתא בסוכה הנ"ל, והביא הב"י שם מרש"י שלשמור תפיליו היינו שלא יכנס בהם לבית הכסא, ומספר התרומה והסמ"ק דידוע לשמור שלא יישן בהם ולא יפיה בהם, ואח"כ כתב הבית יוסף - "כתב העיטור מסתברא לן דהאי קטן בן י"ג שנה ויום אחד הוא, והביא ראיה לדבריו, ואינה כדאי להוציא הברייתא מפשרה דמשמע דקטן ממש קאמר, וכן דעת כל הפוסקים שכתבו קטן סתם דמשמע דבקטן ממש מיירי", וכתב עלה בדרכי משה - "והמנהג כדברי בעל העטור שאין הקטנים מניחים תפילין עד שיהיו בר מצוה, דהיינו בן שלש עשרה שנים ויום אחד", וכן פסק ברמ"א - וכן נהגו ואין לשנות", ובמג"א ומ"ב שם - שנהגו להניח שנים או שלשה חדשים קודם הזמן, והב"ח שם תמה

דתינוק מבואר בגמ' ביומא דף ע"ח ע"ב לגבי יוה"כ) ובפרט באכילת היתר בזמן האסור, שכידוע מהאחרונים בבי' התוס', אינה מוגדרת כחפצא דאיסורא, (ועיין בפרט זה שהאריך מאוד, בחנוך לנער מר"י בלוי הנ"ל, בבי' המג"א) והעתיקו המ"ב להלכה שם בסי' רס"ט סק"א.

וכה"ג כתב המג"א בסי' ק"ו סק"ג דרשאי ליתן לקטנים שהגיעו לחינוך לאכול קודם התפילה, דקאי שם על השו"ע דקטנים שהגיעו לחינוך חייבים לחנכם בתפילה, וציין שם למה שכתב בסי' רס"ט הנ"ל, והעתיקו המ"ב גם שם להלכה.

אמנם במהדורת דרשו בסי' שמ"ג (בסי' רס"ט וסי' ק"ו לא מצאתי שהביאו זאת) הביאו מהגר"ש אלישיב, הובאו דבריו בקונטרס חינוך הבנים שע"י כולל אברכים רחובות (כעת לא מצאתי קונטרס זה) שכתב להתיר בזה רק אוכל שמשביעו ולא מיני מתיקה, עכ"ד, ומסתמא טעמו של הגר"ש שבוזה לא נאמר הטעם של היינו רביתיה, וגם לא מוגדר כעינוי, שכל אלו הטעמים שהביא המג"א, אמנם היה מקום לומר דחכמים לא גזרו בכה"ג על הקטן, וכן ראיתי בפסקי תשובות סי' רס"ט הביא כן מהגר"צ באור לציון להתיר גם זאת, ומעור פוסקים.

ולמעשה שאלתי את מוריני הגר"י טשזנר שליט"א איך מורה בזה, ואמר לי שבדורינו גם זה צורך לקטן, והכל לפי הדור, וחנוך לנער ע"פ דרכו, והוסיף שראוי אולי בגיל עשר, אחת עשרה, להרגילו לא לאכול לפני קידוש, בפרט מיני מתיקה, עכת"ד. (ובספר פסקי תשובות שם ציין דבר נפלא, לגמ' ביומא ע"ה ע"ב על המן - "כתיב לחם וכתיב שמן וכתיב דבש, אריב"ח לנערים לחם, לזקנים שמן לתינוקות דבש", שהיה

בת י"ב, ואם לא בעינן בר עונשין, גם הוא תיסגי ליה בגיל תשע, ומיישב שס"ל דבעינן לכל הפחות אחד מהם בר עונשין, ומסיים היש"ש שכך מוכח ברמב"ם למעיין בו.

וכן מתבאר בב"ח בטור אבן העזר סי' כ"ב בפשיטות שלמד ברמב"ם כהסמ"ג, דרק לגדול בן י"ג שנה אסור להתייחד עם קטנה בת ג', ולגדולה בת י"ב שנה אסור להתייחד עם קטן מבין תשע שנים ויום אחד, דסגי באחד מהם בר עונשין, ושיהיו שניהם ראויים לביאה, אבל אם ראויים לביאה ואין בהם אחד בר עונשין לא אסרו חכמים להתייחד (חכמים ולא דאורייתא, דדוד גזר על הפנויה, וקטנה עדיין אינה נדה שאסורה מדאורייתא).

והבי נקטו הפוסקים לדינא, (בספר דבר הלכה לר' אברהם הורביץ ובעוד מחברים על יחוד, וכך הביא מורינו הגר"י טשזנר בשעור) דהיתר זה כשאין אחד מהם בר עונשין אפי' ששניהם ראויים לביאה, תליא באשלי רברבי המהרש"ל והב"ח, ומקורו בסמ"ג, ולמדו כן גם ברמב"ם, ולא מצינו מי שיחלוק בזה, (ויש שרצו להוכיח מהפלתי והסדרי טהרה ביו"ד סי' קצ"ב שפליגי בזה, אבל אין זה מוכרח, והרבה פוסקים לא החמירו בזה) אמנם תמה בה הגר"ש וואזנר בשבט הלוי, ח"ה סי' ר"ד, להיכן נעלב דין חינוך, שמבואר בפוסקים הנ"ל או"ח סי' שמ"ג שנאמר גם באיסורים, וגם בדרבנן, ובפרט באיסור חמור כזה (שהרמב"ם שם בסוף איסורי ביאה כתב עליו ש"יזהר מיחוד שהוא הגורם הגדול") ולא יישב זאת.

וראיתי בספר דברי סופרים על הל' יחוד (להרב יברוב) שכתב ליישב קרי' השבט הלוי, וכעת לא מצאתיו, אבל נ"ל הסברא בזה שלא מחנכים הקטן והקטנה בדבר שמצד עצמם אין יצרם תוקפם לזה כמו

ג"כ על הרמ"א דפסק כבעל העטור במקום שחולקים עליו כל הפוסקים, ובמ"ב בבי' הלכה האריך בבי' שיטתו, ובקו' הפמ"ג שאם הגיע לגיל בר מצוה, איזה חיוב יש על אביו, הלא גדול הוא, עיי"ש כל הענין, וביאור המ"ב, ועכ"פ סיים שם דקיי"ל כדעת כל הפוסקים כמש"כ בית יוסף, אבל נהגו העולם להחמיר כהעטור שקטן לא יניח תפילין, ובפשטות הטעם כמש"כ שם המ"ב בסק"י דבודאי אין יודע עדיין לשמור תפיליו קודם גיל זה, ועיי"ש בבי' הגר"א שציין לרש"י בברכות דף כ' ע"ב ד"סתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן", ומשמע דקאי גם על גיל חינוך, ורש"י לשיטתו בק"ש, שהארכנו לעיל אות ט', ובבי' הגר"א שם כתב שלפי"ז לא קשיא קו' התוס' מתפילין, מהגמ' בסוכה, (שהבאנו לעיל שם) וכוונת הגר"א בפשטות, דכיון שבדר"כ לא שומר גופו לפני גיל מצוות, אין להביא ראייה מזה לק"ש, עיי"ש כל הענין.

ט"ו] אסור יחוד בקטן וקטנה שלא הגיעו לגיל עונשין

הנה בגמ' סוף קידושין בסוגי' דיחוד לא נזכר הגיל של קטן וקטנה שאסורים ביחוד, אבל הרמב"ם בהלכות אלו (שכתבם בסוף איסורי ביאה פרק כ"ב) למד כן משאר דיני התורה וז"ל בהלכה י' שם - "תינוקת מבית שלוש ולמטה ותינוק מבין תשע ולמטה, מותר להתייחד עמה, שלא גזרו אלא על ייחוד אשה הראויה לביאה ואיש הראוי לביאה" עכ"ל (ובהרב המגיד - "פשוט הוא זה, וקצת נראה כן מן הירושלמי") ובסמ"ג לאוין קכ"ו הוסיף בה חידוש - "לא גזרו אלא על ייחוד שיהא האיש בן י"ג והאשה בת שלושה" עכ"ל, ותמה על דבריו המהרש"ל ביש"ש בספ"ד דקידושין סוף סי' כ"ב, דממ"נ, אם בעינן בר עונשין שתהא גם היא

ומהגר"צ אבא שאול באור לציון שכתב שמסתמך כל הפוסקים נראה שעד בן י"ג שנה נחשב קטן לענין זה, עיי"ש, ועיין עוד שם מה שהביאו כל הנדונים מהפוסקים גבי שאר צרכי קטן שאינם אוכל, ומדברי החזו"א על מחלות מעים בתינוקות וכדו', וכבר נודע בענין זה הסתירה ממה שכתב השו"ע שם סעיף מ"ב שאסור לדחוק כריסו של תינוק כדי להוציא הרעי, ומ"ש מצרכי קטן, עיי"ש בדרשו מה שהביאו בזה מהשבט הלוי והמנחת יצחק, ואכ"מ.

ועיינתי באור לציון שם ולא כתב בזה טעם מה שייך להתיר דווקא עד גיל מצוות, ולא היתה העת בידי כרגע לעיין בשרשי הסוגי, אך מסברא אפשר שבין שיש חשש אצל קטן בגלל שגופו חלש יותר, הקילו עד גיל מצוות, שאין צריך להחמיר עליו, וגם לא לחנכו בזה, ולכן שייך במקצת לנדון דידן שכתבנו כאן.

דבר נוסף שמצינו בפוסקים בזה, הוא לגבי אבילות על ירושלים, דהרמ"א בסי' תקנ"א בהל' ט"ב לגבי הבדלה בתשעת הימים כתב דהכוס יתן לתינוק לשתות, וכתב עלה המ"ב סק"ע וז"ל - "אלא נותנים לתינוק שהגיע לחינוך, וישתה רוב הכוס, ודווקא אם לא הגיע עדיין להתאבל על ירושלים, ודווקא בזה שהוא מצוה, אבל בלא מצוה אף שאינו יודע להתאבל אסור בבשר ויין כשהוא בריא" עכ"ל המ"ב, וחזינן ששייך דבר כזה שהגיע לחינוך, ויכול לשתות מכוס הבדלה, וגם אסור בבשר ויין, ומ"מ עדיין לא הגיע לגיל שראוי להתאבל על ירושלים, ועיין במהדורת דרשו שם שהביאו מהסטייפלר ובנו הגר"ח שייבדלח"ט שעד גיל בר מצוה נקרא אינו יודע להתאבל, עיי"ש דעות נוספות, ועכ"פ מצינו דבר נוסף השייך לנדון דידן, שע"פ

בגדול, אע"פ שראויים לביאה, (כעין הגדר בגמ' סוף קידושין ש"יודעת טעם ביאה ואין מוסרת עצמה לביאה") ומה שאסור לגדול להתייחד גדול עם קטנה שראויה לביאה, היינו מחשש, שילביש לה יצר, (כלשון הגמ' כתובות נ"א, בענין אחר) אבל מצד עצם הטבע אין היצר תוקף עדיין בגיל זה כידוע, ואאמ"ר שליט"א הסכים לדברים, והוסיף עליהם, שכל ענין החינוך להרגילו במצוות ובאיסורים לכשיגדל, וכאן שעצם המציאות של גופו משתנה לכשיגדל, אין טעם לחנך לו בה, ובפרט במקום שההסברים לקטן שישאל מה הטעם, יוכלו להזיק יותר מאשר להועיל, וכן נדפס פעם ממו"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל שכתב (הסכמה לספר יד שלוחה, מתלמידו הרב מנחם שלנגר) דעיקר מצות חינוך לעניני קדושה (אין הכוונה לצניעות בעלמא, אלא לענייני קדושה ממש) אינה פונה אלא לבר דעת, ונשתנתה משאר מצוות שבתורה, שהקטן שייך בהם יותר מצד טבע גופו, עכ"ד מו"ר הגר"מ, אלא שהוסיף אאמ"ר שייבדלח"ט שכמובן כמו בכמה מקרים באסור יחוד, יש להזהר גם מצד שאינו ראוי לעשות כן, ואפשר להקל בזה באקראי או לזמן קצר, אבל שיישנו יחד לבדם קטן וקטנה האסורים זה על זה, וכל כה"ג, אינו ראוי, וגם יש חשש מכשול בזה, אף אם מותר מעיקר הדין.

ט"ז] צרכי קטן בשבת ואבילות על ירושלים

כתב רמ"א בסי' שכ"ח סעיף י"ז מהראשונים דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי, ולכן מותר לגוי לעשות תבשיל לצרכו וכדו', עיי"ש, והביאו שם במהדורת דרשו על מ"ב סקנ"ח דעות כמה פוסקים עד איזה גיל נחשב קטן לענין זה,

בכ"ז שיש כאן פטור בעצם בתינוקות לר"י, מדין חינוך, יותר ממה שפטרו בגדול, והפוסקים לא דחו שיטה זו מהלכה.

ומכל הני נראה גדר מסויים במצות חינוך בקטן, (ואת יסוד הסברא שמעתי מהגאון ר' דוד שטרן שליט"א, בשם ראש הישיבה דפה, הגאון ר' יעקב הורביץ זצ"ל, וליבנתי עם ר' דוד הענין כמה פעמים, ע"כ אין זה ממש הסברא שאמר, וגם לא זכור לו כעת ברור הסברא שאמר הרב הורביץ, וכתבתי העולה כעת מהדברים, כפי הבנתי) והיינו - שאין המצוה שיחנך בנו לקיים המצוה כמו שהיא, אפי' בכל הלכותיה, אלא להרגילו באופן שיעשה המצוות באופן טבעי לכשיגדל, ומקרא מלא דיבר הכתוב - "חנוך לנער ע"פ דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה", והמטרה היא שיתחבר למצוה באיזה שהוא אופן בקטנותו, לפי יכולתו, ולא מעבר ליכולתו, ועימה ימשיך ויגדל, וככל שיגדל יותר, חיבורו למצוה יהיה לפי רמתו, אבל אין הענין לחייבו מדין חינוך כשיודע לעשות באופן טבעי המצוה, עם פרטיה, אע"פ שודאי מחנכים אותו מגיל צעיר דייקא, לקבל עול, ושעושים רצון ה' גם כשלא מבינים וכדו', אבל לא צו חכמים לחנכו במקום, שיש לילד התנגדות טבעית, לצורת גדולו, מעין הסברא של היינו רבתייהו, שכתוב בגמ' ביומא, ורק בגדול שכבר חייב בכל המצוות מן התורה והוא בר עונשין וכדו', אע"פ שכל התורה "דרכיה דרכי נועם", וניתנה "ל טוב לנו כל הימים" (כמו שהיה תמיד מדגיש הגה"צ ר' דב יפה זצ"ל) אבל ודאי שחייבתו תורה גם באופן שלא מתאים עם צורת חייו, אא"כ במקום פקוח נפש, ואונס, וכל כה"ג, אבל בקטן שחייב רק מדין חינוך, לא חייבו חכמים באופן כזה, מהראיות שהבאנו, ומצאתי לשון נפלאה בזה ברש"י בחגיגה דף

שהגיע לגיל חינוך, מ"מ עד גיל מאוחר יותר ואפי' עד בר מצוה, לא נתחייב בו, ועיי"ש ג"כ על מ"ב סקצ"ג מה שהביאו מהפוסקים להקל ברחיצת קטנים עד בר מצוה או קרוב לזה, מטעם היינו רבתייהו, כנ"ל בדברינו לעיל אות י"ג. ועיי"ש כה"ג על מ"ב סקפ"ד לגבי כבוס בגדי קטנים, דעות הפוסקים עד איזה גיל, והביאו מהפמ"ג צד להקל גם עד י"ג, אך יש חולקים ואכמ"ל בענין זה.

י"ז] לסיום - הגדרה במצות חינוך

ע"פ כמה דינים שנתבארו

הנה מצינו לעיל בכמה מקומות שלא חייבו חכמים בחינוך, במקום שיש צער לתינוק כגון באבילות, כדברי החכמת אדם שהובאו לעיל אות י"א, ואכילה לפני קידוש, שהתיר המג"א כדי שלא לענותו, הובא לאיל אות י"ג, וגם בק"ש ביארנו לעיל אות ט' מלשון הטור והשו"ע שלא צו חכמים להקיץ הקטן משנתו לק"ש, מה שכן חייבו בגדול, וכן בארבע כוסות לר' יהודה שחוששים הפוסקים לשיטתו, הובא לעיל אות י', וביאר הר"ן שאין לקטנים בהם שמחה והנאה א"כ אינו להם דרך חירות, אע"פ שהיה מקום לומר שאת הצורה החיצונית של חירות בהסיבה וכדו' כן יקיימו, ובגדול לא פטרו חכמים כשהיין מזיקו, או שונאו, כמבואר בשו"ע סי' תע"ב סעיף י', ע"פ הירושלמי, והגמ' בנדרים מ"ט על ר"י בר עילאי, שהיה חוגר צדעיו עד עצרת, אמנם שם כתב המ"ב שרק אם כואב ראשו, חייב, אבל אם נופל למשכב מזה, פטור, כי אין זה דרך חירות, עיי"ש בשער הציון סקנ"ב, אך בכל אופן בגדול חייבו כשמזיקו או שונאו, ובקטן לא נראה שפטור ר' יהודה באופן זה, אלא רק מפני שאין להם תועלת בו, כלשון הגמ', ואין להם הנאה ושמחה בו, כמש"כ הר"ן, ונראה

ו' ע"א על הגמ' ב"חיגר שאינו יכול להתפשט, וסומא שאינו יכול להתפתח" ואומרת הגמ' "השתא גדול פטור קטן מיבעיא" ומפרש רש"י - "הלא אין חינוך קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל, וכיון שזה פטור לכשיגדיל למה לי חינוך" עכ"ל, וע"ע לשונו של הרבינו מנוח סוף פ"ב מהל' שביתת עשור, שכתב על עינוי קטנים ביו"כ - "והמענה אותו

ומונע ממנו מאכל או משתה אפילו שעה אחת, מונע ממנו חסד, ויראת שד-י יעזוב, והרי הוא בכלל שופכי דמים" עכ"ל, עיי"ש מה שמביא מהירושלמי.

והצעת הדברים לפני אאמו"ר שליט"א והסכים עם הדברים, והוסיף עליהם מה שכתבנו לעיל אות ט"ו לגבי יחוד, ששייך גם לנדון דידן במקצת, עיי"ש.



הרב יצחק ירחי

משחק בכדור בשבת

דהוי כאבן דמוקצה מחמת גופו הוא שאינו ראוי לכלום, ואם תורת כלי עליו מ"מ כיון שאסרוהו מאיזה טעם שיהיה, א"כ הוי כלי שמלאכתו לאיסור ולצורך גופו אין שום צורך בטלטולו, וממילא גם לצורך מקומו אסור. וכיון דמוקצה הוא אין לחלק בזה בין יו"ט לשבת, ומ"ש במדרש בשבת הוא לאו דוקא.

וז"ל ב"י (סס"י ש"ח) כתב באגור בשם שבלי הלקט שאסור לשחק בשבת ויום טוב בכדורים, שאינם ראויים לצור על פי צלוחית דממאסי שמטנפי על ידי טיט ועפר, וכן כדור של עץ אסור לטלטלו ולצחוק בו. אבל התוספות בפרק קמא דביצה (יב.) אהא דתנן בית שמאי אומרים אין מוציאין את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר תורה לרשות הרבים ובית הלל מתירין, כתבו פירוש דלאו דוקא קטן למולו דהוא הדין שלא למולו דשרי גם טיול, דהא אשכחן דמשחקין בכדור שקורין פילוט"א ביום טוב ברשות הרבים אף על גב דליכא אלא טיול עד כאן, משמע שמותר לטלטל הכדור ביום טוב, והוא הדין בשבת דבדברים אלו יום טוב ושבת שוים הם. ומיהו בירושלמי בפרק בתרא דתעניות (ה"ה) מצאתי, טור שמעון למה חרב יש אומרים מפני הזנות, ויש אומרים שהיו משחקין בכדור, עכ"ל ב"י. ור"ל דמשמע מאגור בשם שה"ל דאיסור המשחק תלוי באיסור טלטול הכדור, לפי שאינו ראוי לכלום והוי כאבן. וא"כ מדאשכחן בתוס' שהיו משחקים בכדור ביו"ט, ש"מ דס"ל דהוי כלי ולא חשבי ליה למוקצה, דבאיסור

[א] כתב בספר שבלי הלקט (סס"י קכא) אמרין בסנהדרין פרק ארבע מיתות בסופו, שאלו את ר' אליעזר הכדור והאמום ומשקולת קטנה, ופירש רבינו שלמה זצ"ל כדור פילוטא מחופה עור ומליאה מתוכה שיער של איל בדוחק וכו', ונחלקו בהן ר' אליעזר וחכמים בסדר טהרות בשני דברים וכו'. נראה להוכיח מכאן דתורת כלי עליו, דעד כאן לא פליגי אלא לענין טבילה אבל כולי מודי דשם כלי עליו. ומורי ר' יהודה אחי שני נר"ו פי' דדוקא אותו כדור שנחלקו בו ר' אליעזר וחכמים הנראה חלל שלו חשיב כלי, אבל אלו הכדורים שלנו אפי' כלי לא חשיבי, ומחשבת השחקן שחישב לשחק בו לא משוי ליה כלי. מ"מ בין שיש תורת כלי עליו בין שאין תורת כלי עליו נראה שאסור לשחק בו ולטלטלו בשבת ויום טוב, שהרי אין צריך בטילטולן ואפי' לכסות בו פי צליחותו אינו ראוי דהא ממאסי על ידי ששחקים בו ומטניף בטיט ועפר, וכן כדור של עץ אסור לטלטלה ולשחק בה, ומצינו במדרש איכה טור שמעון הוי מפיק תלת מאה גרבין דמרקוע בכל ערובת שבא לאילין קייטיא, ולמה חרב אין תימר משום זנות והלא ריבה אחת היתה שם והוציאוה משם, ולמה חרב אמר רב הונא על ידי שהיו משחקים בכדור בשבת, עכ"ל ע"ש.

והכי פירושו לענ"ד, דמספקא ליה אם יש עליו תורת כלי או לא, ומ"מ פשיטא ליה שאסור לטלטלו, שהרי אסור לשחק בו כדאיתא במדרש איכה. ואם אין תורת כלי עליו י"ל דמטעם מוקצה אסור לשחק בו,

מוקצה יו"ט ושבת שוין. והא דאשכחן שהיו משחקים ביו"ט ומשמע דבשבת היו נזהרים, כתב בד"מ (או' יא) דמשום רה"ר הוא דבשבת אסור משום הוצאה ע"ש.

ב] ולדינא פסק מרן השו"ע בסי' ש"ח (סעי' מ"ה) 'אסור לשחוק בשבת ויו"ט בכדור' כדעת שבה"ל, ורמ"א הגיה (שם) 'ויש מתירין ונהגו להקל' כסברת התוס' ע"ש. ואע"פ דלא כתב אלא אסור לשחק בכדור, כתב מ"א (ס"ק עב) דאסור לטלטל הכדור ע"ש, ומוכרח הוא לפי מה שנתבאר בב"י [וגם כל סימן זה מיירי בדיני המוקצה], וגם מדברי הרמ"א מוכח כן שכתב 'ויש מתירין' ולא חילק בין שבת ליו"ט, ש"מ דאאיסור הטלטול קאי. ומ"מ צריך ליתן טעם אמאי החמיר מרן נגד סברת התוס', ובפרט דאיסור מוקצה דרבנן ויש לילך בו לקולא. ונראה שטעמו הואיל ובירושלמי פליגי ובמדרש הכריח כסברת האוסרים, לפיכך נראית לו סברת שבה"ל עיקר. ובטעם המנהג שהביא רמ"א להקל כתב הגר"א, דס"ל דהירושלמי איירי בר"ה משום הוצאה ע"ש, ור"ל דאיסור המשחק לאו משום מוקצה אלא משום הוצאה, ולפ"ז אין דברי המדרש סותרים לפסק התוס' ודו"ק.

ולכאורה נראה דהב"י לא היה לפניו ספר שבה"ל והעתיק מהאגור, ולכך עלה בדעתו שעיקר האיסור משום דלא חשיב כלי כמבואר, דהאגור העתיק רק הסברא דלא חזי למידי. דבשבלי הלקט מבואר להדיא שאפי' אם תורת כלי עליו אסור לשחק בו ולטלטלו כמ"ש לעיל, וי"ל דאילו ראה ב"י ספר שבה"ל עצמו הוה הדר ביה.

ומיהו המ"א (ס"ק ע"ב) כתב וז"ל, ואסור לטלטל הכדור דבמחשבתו לא משוי ליה כלי (ש"ל) ועסכ"א עכ"ל, ור"ל דמבואר בשבה"ל דמחשבתו לא משוי ליה

כלי, א"כ הוי כאבן ודינו כמ"ש לעיל (סכ"א) לעניין נדבך של אבנים דלא מהני מחשבה. הרי שראה לדברי שבלי הלקט ואעפ"כ פי' הטעם משום דלא הוי כלי, ובספר א"ר (ס"ק פ"ו) העיר עליו וכתב שחיסר מדבריו [של שבה"ל] וטעה בהבנתו ע"ש. ור"ל דאין הטעם לפי שאין תורת כלי עליו, אלא אפי' אם יהיה תורת כלי עליו מ"מ דינו כמוקצה מחמת גופו, הואיל ואינו ראוי לכלום. והביאו הפמ"ג (א"א שם) וכתב דלפ"ז אם שחק בערב שבת מבעוד יום, יש לומר הוכן לכך ע"ש, ור"ל דכה"ג שרינן גם באבן לעיל ודו"ק.

ויש לתמוה על סברא זו אמאי חשיב כאבן, דבשלמא לסברת מ"א כיון דלאו כלי הוא ואינו ראוי לכלום הוי מוקצה, וכן משמעות הב"י דמטעם זה הוי כאבן, אלא אי הוי כלי הרי ראוי לשחק בו, דהרי לא אסור המשחק אלא מטעם טלטול המוקצה.

ג] והנראה בזה דס"ל למ"א דהב"י אעפ"י שראה לספר שבה"ל העתיק מספר האגור, דמשמע ליה דהאגור הכריע בספיקו של שבה"ל דאין תורת כלי עליו, ובמתכוין השמיט לשונו דבין שיש תורת כלי וכו', ולזה הביא מ"א לשון שבה"ל שכתב לדרך זו, דלא מהני מחשבה וא"כ הוי כאבן ודו"ק.

וגם המ"ב (ס"ק קנז) העתיק להלכה כדברי מ"א ע"ש, ועל פי זה כתבו כמה מפוסקי זמנינו, להתיר טלטול הכדורים שבזה"ז עכ"פ בתוך הבית גם לדעת מרן, לפי שנעשו לכך ופשיטא דתורת כלי עליהם, וממילא אין תורת מוקצה בהן [עי' שו"ת שבט הלוי ח"ט סי' עח, וספר שאלי ציון סי' יא], וגם בספר שלמי יהודה (עמ' צא) כתב ששמע מהגרי"ש אלישיב, דלא מיירי מרן אלא בכדור אבן או סמרטוט שהכינם במעשה כל דהו, משא"כ בכדורים של זמנינו ע"ש.

ובספר חזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' ק) הביא כל הנ"ל, ודחה דבריהם ממ"ש בשבלי הלקט וז"ל, שאפי' אם יש תורת כלי עליו 'אסור לשחק בו ולטלטלו' בשבת או ביו"ט, כיון שאין צורך בטלטולו ע"ש. וכבר קדמו הא"ר בזה כנ"ל, ולפי המבואר בדברינו דיחוי זה חוזר וניעור, דאיכרא דשה"ל כתב כן משום דנסתפק בדבר, ומרן פסק עפ"י פשיטתו של האגור ודו"ק.

ומהרש"ל בספרו יש"ש בפ"ק דב"ק (סי' לד) כתב וז"ל, ודבר תימה להחזיר ביי"ט לשחק בכדור דאין בו צורך היום כלל, אלא שחוק של ילדים שלא הגיעו לכלל חיוב הנח, אבל גדולים נראה מנהג רע בעיני, כי זה אינו טיול, אלא שיחת ילדים וקלות ראש. ואף שרבינו ירוחם כתב כדברים האלו משום ר"ת לא ניחא לי, כי אפשר שהוא לא בא אלא ליישב המנהג שנהגו כן. ואי איישר חילי אבטלנה, שהרי הרא"ש שהעתיק דברי ר"ת לא הזכיר דבר זה, ואף בטור לא הביאו, עכ"ל. והעתיקו דבריו המ"א (סי' שח סקע"ג, וסי' תקיח סק"ד) והט"ז (שם סק"ב) ע"ש, ומשמע דעל המשחק חרה אפו משום זילותא דשבת ויו"ט, ומ"מ מודה דלא הוי מוקצה לשיטת התוס', ומה גם שהניח לקטנים לשחק, וכל הראוי לקטנים לא אסור בטלטול לגדולים ודו"ק.

ד] והנה על מ"ש הרמ"א דנהגו להקל כדברי התוס' כתב מ"א (סקע"ג) וז"ל, והש"ך כתב דהתוס' לא כתבו להחזיר אלא ביי"ט, כיון דיש בו צורך קצת אמרינן מתוך שהותרה וכו' אבל לא בשבת ודוק עכ"ל, ול"נ דלא אמרינן מתוך אלא באיסור הוצאה אבל באיסור טלטול שבת ויי"ט שוין, ואדרבה י"א דמוקצה אסור ביי"ט, וא"כ אם שרי לטלטל כדור ביי"ט ק"ו בשבת, אלא דביי"ט שרי אפי' בר"ה אבל בשבת אסור בר"ה,

עכ"ל המ"א ע"ש. וזה כדברי הד"מ כמבואר בריש דברינו, והפמ"ג (א"א שם) כתב ליישב סברת הש"ך וז"ל, עיין ט"ז ריש הסימן טעם איסור טלטול משום גדר הוצאה, יש לומר יום טוב טוב קיל. ומכל שכן לרש"י דביום טוב ליכא שום חיוב תורה בהוצאה. ובמוקצה מיאוס, ונולד, יש לומר יום טוב חמיר משבת, ע"כ ע"ש. ור"ל דאיכא תרי גווני מוקצה, יש שאסור מטעם גדר הוצאה כגון בכדור ובזה שבת חמור מיו"ט, ומה שהחמירו ביו"ט טפי משבת היינו במיאוס ונולד, ומ"מ חילוק זה לא מצינו בפוסקים ולפיכך סיים בצ"ע ע"ש, ור"ל דבדרך זו אפשר ליישב דעת הש"ך ומ"מ לדינא צ"ע מנא ליה הא. וגם כל הפוסקים השמיטו סברת הש"ך מטעם זה, ושומא עלינו לבאר סברת הש"ך, דע"כ הכנה אחרת יש בסוגיא לדבריו וכמו שאבאר.

הנה נתבאר בדעת שה"ל דגם אם יש תורת כלי על הכדור, מ"מ הוי מוקצה כיון שאסור לשחק בו ואיסור המוקצה תלוי באיסור המשחק, וטעם איסור המשחק לא נתפרש לן, ונראה מתוך דבריו באותה תשובה דהוא משום אשוויי גומות, ובאיסור זה יו"ט ושבת שוין ולפיכך כתב אסור לשחק בו ולטלטלו בשבת ויו"ט, וחדית לן דשבת שאמרו במדרש הוא לאו דוקא. ולפ"ז י"ל דהתוס' לא פליגי עליה בעיקר דינא דהיכא דאסור לשחק אסור בטלטול, אלא דס"ל דמ"ש במדרש בשבת הוא בדוקא משום איסור הוצאה, וביו"ט דליכא איסור הוצאה חזינן שהיו משחקין וממילא אינו אסור בטלטול, אבל בשבת שאסור לשחק איסור הטלטול במקומו עומד, ונתבאר דברי הש"ך בטוב טעם ודעת.

ומ"מ לדינא כבר נתבאר דלא כספיקו של שה"ל, אלא כהאגור שהכריע

דהמשחק תלוי באיסור הטלטול, ואיסור הטלטול מפני שאינו כלי ואינו ראוי לכלום והוא כאבן, וממילא אין לחלק בין שבת ויו"ט בדבר זה. ומינה דהתוס' שהתירו ביו"ט ה"ה בשבת דחשיבי ליה כלי, וע"פ זה כתב הרמ"א דיש מתירין ונהגו להקל, ולא חילק בין יו"ט לשבת. ולדעת מרן השו"ע אין תורת כלי עליו, והיינו בכדורים שבזמנם העשויין מסמרטוטין וכדו', אבל בכדורים דידן לכו"ע תורת כלי עליהם ומותר לטלטלם כמ"ש האחרונים, אבל לשחק בהם יש למחות בגדולים דהוי זילותא דשבת, ובקטנים אין למחות ומותר לטלטלם עבורם.

המורם מהאמור:

א. במדרש איכה מבואר שטור שמעון חרב מפני ששחקו בו בכדור בשבת, ובשבלי הלקט הסתפק בטעם האיסור, אם משום שאין תורת כלי עליו והוא כאבן שאסור לטלטלו, או מפני שמשהו גומות שמשחקים בו ע"ג קרקע, וכתב לדינא בין כך ובין כך אסור לטלטלו בשבת ויו"ט.

ב. בתוס' כתבו דאשכחן שהיו משחקים בכדור ברשות הרבים ביו"ט, משמע דביו"ט לאו מוקצה הוא ודלא כשה"ל. והש"ך תלה מחלוקתם בטעם איסור המשחק בשבת, דשה"ל ס"ל מטעם אשוויי גומות

וא"כ אסור גם ביו"ט, וממילא אסור בטלטול שאינו ראוי לכלום, ותוס' ס"ל משום איסור הוצאה וביו"ט מותר, ומ"מ בשבת לא פליגי ולכו"ע אסור.

ג. וב"י העתיק מספר האגור שהכריע בספיקו של שה"ל, דהכדור אין תורת כלי עליו ומטעם זה אסור בטלטול בין בשבת ובין ביו"ט, ולפ"ז התוס' שהתירו הטלטול ביו"ט ה"ה בשבת, ורק המשחק בר"ה אסור בשבת משום הוצאה. ומצינו מחלוקת בזה בירושלמי, ומ"מ לדינא פסק כהשה"ל משום דהמדרש מכריע כוותיה.

ד. והרמ"א מפרש דהמדרש לא סותר לדברי התוס', דהם יפרשו הטעם שאסור לשחק מפני איסור הוצאה, וביו"ט דשרי הוצאה דמתוך שהותרה וכו' מותר לשחק, ומ"מ איסור טלטול אין בו בין בשבת ובין ביו"ט.

ה. ולפי שטעם השו"ע שאסור הוא מפני שאין תורת כלי עליו, כתבו האחרונים שכדורים של זמנינו שעשויים לכך, ורגילים לשחק בהם לכו"ע תורת כלי עליהם, ומותר לטלטלם גם לדעת מרן השו"ע. ומ"מ לשחק בו כתב מהרש"ל שאסור משום זילותא דשבת, וכתב שגם התוס' לא התירו אלא שנהגו להקל, וע"כ יש לאסור לגדולים ובקטנים אין למחות, והעתיקוהו כל האחרונים לדינא.



הרב ערן כברה

בענין ידיעה לחצי שיעור, ונפק"מ לחצי שיעור במצוה

(א) איתא במתני' דשבת (קה.) הכותב שתי אותיות בשתי העלמות, רבן גמליאל מחייב, וחכמים פוטרין. ושיילינן, במאי קמיפלגי. ומשני הגמ', רבן גמליאל סבר אין ידיעה לחצי שיעור, ורבנן סברי יש ידיעה לחצי שיעור, [ופירש"י שם, לחלק כדי שלא יצטרף עמו חצי האחר, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דפליגי תנאי באדם שכתב אות אחת בשוגג בשבת, וחזר ונודע לו, ושוב כתב אות נוספת, וחזר ונודע לו, האם חייב חטאת או לאו, והנידון האם מה שנודע לו בין כתיבת ב' האותיות הרי זה גורם שלא יצטרף כתיבת ב' האותיות או לאו, שדעת רבן גמליאל דחייב חטאת, והטעם כיון שכתבת אות אחת היא חצי שיעור ממלאכת כותב, ואין ידיעת חצי שיעור לא חשיב ידיעה לחלק בין ב' האותיות, וממילא מצטרפות ב' האותיות לשיעור שלם, ודעת חכמים דפטור מחטאת, שידיעת חצי שיעור חשיב ידיעה לחלק בין ב' האותיות, ממילא נמצא שלא עשה מלאכה בשיעור שלם.

(ב) ולכאורה צריך ביאור בשורש מחלוקתם האם יש ידיעה לחצי שיעור או לאו, [וראה בדברי התוס' בד"ה רבן גמליאל, במה שכתבו לבאר מחלוקתן, ואכמ"ל].

(ג) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ת אור לציון (חלק א' או"ח סימן ל"ה) דכתב לדון האם חצי שיעור במצות עשה חשיב מצוה או לאו, ונפק"מ לדינא בחולה שאינו יכול לאכול שיעור כזית מצה בליל הסדר, או שיעור קצת יותר מכביצה בסעודת שבת [וראה במשנ"ב (סימן רצ"א ס"ק ב')]

(ד) וכתב ה"אור לציון" לאתויי דברי ה"משנה למלך" (פרק א' מהלכות חמץ ומצה הלכה ז') דפשיטא ליה דעד כאן לא פליגי רבי יוחנן וריש לקיש (יומא עד.) אלא רק באכילה דאיסורין, אבל האוכל פחות מכשיעור במצות עשה, לא עשה ולא כלום, עכ"ד. ולכאורה הכי משמע מפשט הסוגיא (יומא שם) דגרסינן התם, גופא, חצי שיעור, רבי יוחנן אמר, אסור מן התורה. וריש לקיש אמר, מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר, אסור מן התורה, כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל. וריש לקיש אמר, מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא - וליכא. איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש, אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה וכו', וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה, תלמוד לומר, "כל חלב", עיי"ש. ומעתה כיון דאיסורא דחצי שיעור למדנו מקרא ד"כל חלב" או מסברא ד'חזי לאיצטרופי' [וראה בדברי התוס' בד"ה כיון, ואכמ"ל], ובפשטות משמע דלטעם ד'חזי לאיצטרופי' יש חשש שמא יאכל עוד וישלים לכשיעור, ועל כן חייב גם בחצי שיעור, וממילא דבר זה שייך דוקא בלאוין ולא במצות עשה, וכל שכן לטעם דילפינן לחצי שיעור מ'קרא ד"כל חלב", דאין לך בו אלא חידוש, ובאיסורין דאיתמר איתמר, בעשין דלא איתמר לא איתמר.

(ה) ואולם נראה לעניות דעתי דאף בחצי שיעור דמצות עשה יש מצוה, ופירוש

(ז) ונראה לבאר בשורש מחלוקתן דפליגי האם איסור דחצי שיעור הוא אותו איסור של שיעור שלם, רק שהתורה לא חייבה בעונשין רק בשיעור שלם, או דלמא לעולם איסור חצי שיעור הוא איסור אחר מאיסור דשיעור שלם, ונראה דלדעת ה"משנה למלך" דסבר דהטעם דאסרה תורה חצי שיעור, שמא יבוא לאכול שיעור שלם, א"כ נמצא דאיסור דחצי שיעור הוא איסור אחר מאיסור דשיעור שלם, והיינו דאיסור שלם אסור מטעם שאסרה תורה אכילת איסור, ואיסור חצי שיעור אינו בכלל אכילת איסור כלל ועיקר, ומכל מקום אסרתו תורה מחמת דחיישין שמא יבוא לאכול איסור שלם, ולדעת ה"אור לציון" דהטעם דאסרה תורה חצי שיעור, דאי לאו הכי לא מצי לחייבו בשיעור שלם, א"כ משמע שחצי שיעור אסור מצד אכילת איסור, דומיא דאכילת שיעור שלם, ורק לא חייבה תורה בעונש רק בשיעור שלם.

(ח) ועפ"ז נראה לבאר דבהא פליגי תנאי האם יש ידיעה לחצי שיעור או לאו, דלדעת רבן גמליאל דאין ידיעה לחצי שיעור, היינו משום דסבר בגדר איסור דחצי שיעור, דהוי איסור אחר מאיסור דשיעור שלם, ולכן בגוונא דעשה חצי שיעור ונודע לו, לא הוי חשיב ידיעה ביחס לשיעור שלם, שהרי הוי ב' איסורין נפרדים, ולדעת רבנן דיש ידיעה לחצי שיעור, היינו משום דסברי דגדר איסור דחצי שיעור הוא אותו איסור של שיעור שלם, ולכן הוי חשיב ידיעה ביחס לשיעור השלם, כיון דהוי אותו איסור כמו השיעור השלם.

(ט) והשתא נמצא נפק"מ לדינא במחלוקתם אף לענין חצי שיעור במצוה, דלדעת רבן גמליאל דסבר בגדר איסור דחצי שיעור, דהוי איסור אחר מאיסור דשיעור שלם, והיינו

הגמ' ד'חזי לאיצטרופי' אין רצונו לומר מטעם דשמא יאכל עוד וישלים לכשיעור, דמנא לן להמציא איסור חדש מדאורייתא דשמא יעשה או שמא יאכל עוד וכדומה וכו'. ולפיכך נראה דהכי פירושא ד'חזי לאיצטרופי', דהאכל חצי זית חלב ועוד חצי זית תוך כדי אכילת פרס לוקה, ואי נימא דבחצי שיעור אין איסור מהתורה, מהיכא תיתי לחייבו כשאכל החצי השני, והרי בשעה שאכל החצי הראשון בהתירא קא אכיל ליה [מהתורה], וכן בחזי זית השני וכן בשלישי וכו', ולעולם לא משכחת ליה מלקות וחיוב דאורייתא במאי שאוכל חצי זית ועוד חצי זית ואפילו בכדי אכילת פרס, דקמא קמא דקא אכיל בהתירא קא אכיל ליה מדאורייתא, ובעל כרחך צריך לומר דכבר בחצי שיעור הראשון דאכל איסורא קא אכיל, ומשום הכי חצי שיעור אסור מהתורה, וממילא הוא הדין נמי לגבי חצי שיעור באכילה שיש בה מצות עשה, דהתם נמי האוכל חצי זית וחזר ואכל עוד חצי זית תוך כדי אכילת פרס, קיים מצוה ויצא ידי חובתו, ואי נימא דבחצי הראשון שאכל לא עשה ולא כלום וחשיבא כאכילת רשות, היאך יצא ידי חובתו, אלא ודאי כדאמרין דכיון דאם יאכל חצי זית השני יצטרף לראשון, א"כ על כרחך לומר דבחצי הראשון יש מצוה, ולפי"ז אין הבדל בין לאוין לעשין, עיי"ש.

(ו) והרי מבואר מינה דישנן ב' צדדים בגדר הדין דחצי שיעור אסור מהתורה, דדעת ה"משנה למלך" דאין לאכול חצי שיעור דאיסור, משום דחיישין שמא יבוא לאכול שיעור שלם, ודעת ה"אור לציון" דאי נימא דחצי שיעור מותר מהתורה, אי הכי נמצא באכל חצי שיעור הראשון בהתירא אכל, ומנלן לחייבו באכל שיעור שלם.

אם מעל בחצי פרוטה קודם יום הכיפורים, וחזר ומעל בחצי פרוטה אחר יום הכיפורים, הוי חיישב קרבן מעילה, והיינו מטעם דאין יום הכיפורים מכפר על חצי שיעור, וכבר כתב ה"משנה למלך" (הלכות שגגות פרק ג' הלכה ט') להעיר דסוגיית הגמרא דכריתות מוכחת בהדיא דאין יום הכיפורים מכפר על חצי שיעור, והוא דבר פלא בעיני, עיי"ש. והשתא אי נימא בדעתו דסבר בגדר 'חזי לאיצטורפי' דחיישין שמא יאכל עוד וישלים לכשיעור, למימרא דהוי איסור אחר מאיסור דשיעור שלם, והיינו דאסרה תורה חצי שיעור שמא יבוא לאכול איסור שלם, ולאוי איסור חפצא הוא כמו בשיעור שלם, אי הכי מה כתב ה"משנה למלך" דהוי תימה בעיניו דאין יום הכיפורים מכפר על חצי שיעור, הרי לעולם אימא לך דיום הכיפורים מכפר על איסור חצי שיעור, והא דחייב לאתויי קרבן מעילה, כיון דבזמן שחזר ומעל בחצי פרוטה נצטרף למפרע לאיסור מעילה, ואין להקשות הרי יום הכיפורים כיפר על חצי פרוטה הראשונה, שהרי עד כאן לא כיפר רק איסור דחצי שיעור - דלאו איסור מעילה הוא, אלא הוי איסור אחר דחיישין שמא ישלים לכשיעור מעילה, אבל חטא דמעילה עצמה לא כיפר, שהרי אין חטא דמעילה רק בשיעור שלם בלבד. ושמא יש ליישב דמשמע ליה דאין יום הכיפורים מכפר על איסור דחצי שיעור כלל ועיקר.

(יב) ושוב מצאתי ב"קובץ שעורים" (פסחים אות ק"ו) דכבר כתב ליישב דנראה דאין כוונת הגמ' לאיסור חצי שיעור, דזה ודאי יום הכיפורים מכפר קל וחומר משיעור שלם, אלא כוונת הגמ' לאיסור גמור שישנו בחצי שיעור, דודאי אפילו למאן דאמר חצי שיעור מותר, מכל מקום היינו דוקא כשלא גמר השיעור, אבל אם גמר לאכול שיעור שלם

דאסרה תורה חצי שיעור שמא יבוא לאכול איסור שלם, א"כ ממילא לא שייך דין חצי שיעור במצוה, ולדעת רבנן דסברי דגדר איסור דחצי שיעור הוי אותו איסור של שיעור שלם, א"כ שייך דין חצי שיעור אף במצוה, ולפי"ז למאי דמצינו ברמב"ם (פרק ו' מהלכות שגגות הלכה ח') דכתב אכל כחצי זית ונודע לו, וחזר ושכח ואכל כחצי זית אחר בהעלם שני - פטור, שהרי נודע לו בינתיים, ויש ידיעה לחצי שיעור. וכן אם כתב אות אחת בשבת בשגגה ונודע לו, וחזר ושכח וכתב אות שנייה סמוכה לה בהעלם שני - פטור מקרבן חטאת, וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו לדינא דסבר כדעת רבנן דיש ידיעה לחצי שיעור, וממילא יוצא לדברינו דיש דין חצי שיעור במצוה.

(י) ובאמת מצינו בשו"ת אור לציון (שם) דמסיק לדינא דבחצי שיעור יש מצוה וראוי לקיימה, אלא דאינו יוצא ידי חובה עד שיקיימנה בכשיעור, ונפק"מ דאם יודמן לו בזמן חיוב המצוה לקיימה בכשיעור, חייב לחזור ולקיימה בשלימות, [וחזר ושנה בשו"ת אור לציון (חלק ג') פרק ט"ו סעיף ט"ו], ואכמ"ל, ולדברינו מצינו לאתויי ראייה מדברי הרמב"ם דפסק דיש ידיעה לחצי שיעור.

(יא) ואלא דלכאורה נראה להעיר בדברי רבינו ה"אור לציון" זצ"ל בהא דנחית לבאר דעת ה"משנה למלך" דסבר דלא איתמר דין חצי שיעור במצוה, והיינו משום דסבר בגדר 'חזי לאיצטורפי' דחיישין שמא יאכל עוד וישלים לכשיעור, ועל כן חייב גם בחצי שיעור, וממילא דבר זה שייך דוקא בלאוין ולא במצוות עשה, ולכאורה תיקשי בהקדם הא דאיתא בגמ' בכריתות (יח:): דאמרין דאין יום הכיפורים מכפר על שיעור שלם, אבל חצי שיעור אינו מכפר, ולפיכך

ודאי עבירת הלאו נעשית אף ע"י חצי שיעור הראשון כמו ע"י המשהו האחרון, ועל האיסור הזה, שעדיין לא נגמר, אין יום הכיפורים מכפר, עיי"ש.

יג) ועפ"י לכאורה תיקשי לדעת ה"אור לציון" דסבר דגדר איסור דחצי שיעור הוי אותו איסור של שיעור שלם, ורק דלא הענישה תורה רק באיסור שלם, אי הכי אמאי אין יום הכיפורים מכפר על איסור דחצי שיעור, הרי הוי דומיא דאיסור דשיעור שלם. ונראה ליישב עפ"י דברי ה"ערוך לנר" (כריתות שם) בד"ה על פלגא דשיעורא, דכתב לבאר הטעם דלא שייך כפרה אלא כשיש חטא, ולכן כיון דבפלגא דשיעורא אין חטא לענין חיוב קרבן, לא מצי מכפר, וכשחטא אחר יום הכיפורים בחצי שיעור האחר שמצטרף לראשון, בזה נגמר החטא, ואין כאן עוד כפרה, ולכן חייב קרבן, עיי"ש.

יד) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי בדברי רבותינו ז"ל בהקדם הא דראיתי ב"מנחת חינוך" (מוסך השבת אות י"ז) דכתב לאתווי במלאכת העושה שני בתי נירין בשם ה"מגן אבות" דכתב דהא דמבואר בגמ' בשבת (עד.) דחצי שיעור אסור מן התורה, הני מילי בגוונא דאינו מבואר במתני' שיעור המלאכה, אבל בגוונא דמבואר שיעור המלאכה כגון בנידון דידן דשני בתי נירין, ואי נמי כל הני מלאכות דמבואר שיעורן במתני' (שם) קים להו לחז"ל דבפחות מזה אין שם מלאכה כלל ועיקר, ולא שייכא בהו חצי שיעור לאיסורא, ומותר מן התורה, עכ"ד. וחזר ה"מנחת חינוך" ושנה דבריו במלאכת מיסך (אות י"ח), ובמלאכת אורג (אות י"ט), עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלאו בכל גוונא אמרינן דחצי שיעור אסור מן התורה, אלא הא דאמרינן חצי שיעור אסור מן התורה, הני מילי במלאכה שלימה בחצי

שיעור, אבל בחצי מלאכה לא אסור אלא מדרבנן בלבד.

טו) ונראה לומר בביאור דבריו למאי דמצינו ב' סוגי איסורין: א) ישנן איסורין דהכמות הוי חלק מצורת האיסור, דהיינו דבלאו הכמות הוי חסרון בגוף האיסור עצמו, ובכהאי גוונא אין הכמות מוגדרת בשם 'שיעור' אלא בשם 'צורת המלאכה', ואי הכי נמצא דבגוונא דקא עביד האיסור בחצי מכמות האיסור, לית ביה משום איסור דחצי שיעור, דהא הוי חצי מצורת המלאכה ולא חצי שיעור המלאכה. ב) וישנן איסורין דהכמות הוי מתורת שיעור בלבד, דהיינו דצורת האיסור גופו הוי אפילו במקצתו, אלא דאמרה תורה דאינו נענש משום עשיית האיסור דוקא בכמות מסויימת, ובכהאי גוונא מוגדרת הכמות בשם 'שיעור', ואי הכי נמצא דבגוונא דקא עביד האיסור בחצי מכמות האיסור, אית ביה משום איסור דחצי שיעור, דהא הוי חצי שיעור המלאכה, ולא חצי מצורת המלאכה.

טז) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי בין אי נימא שהטעם דאסרה תורה חצי שיעור, משום דחיישינן שמא יעשה איסור שלם, ובין אי נימא דהטעם משום דאם אין איסור בחצי שיעור, א"כ מאי טעמא דהוי מתחייב באיסור שלום, הרי קמא קמא בהתירא אכיל ליה, דאי הכי מה נפק"מ בין חצי שיעור דאסרה תורה לבין חצי מלאכה דמותר מהתורה, הרי אף בעושה חצי מלאכה אית לן למיחש שמא יעשה מלאכה שלימה, ואי נמי דאם אין איסור בחצי מלאכה, אי הכי היאך הוי מתחייב במלאכה שלימה, הרי קמא קמא בהתירא קא עביד.

יז) ולפיכך נראה לומר בטעם איסור דחצי שיעור דאמרה תורה, והוא בהקדם דכל איסור דהוי הכמות מדין שיעור, אי הכי

נמצא דלעולם הוי חפצא דאיסורא אף בפחות מכשיעור, ורק לא אסרה תורה בשיעור מסויים, וכל איסור דהוי הכמות מדין צורת האיסור, אי הכי נמצא דלעולם לא הוי חפצא דאיסורא פחות מכשיעור, ולפי"ז כיון דהוי חפצא דאיסורא אף בפחות מכשיעור, לכן אסרתו תורה אף בפחות מכשיעור, כיון דלעולם הוי שייכא סיבת האיסור אף בפחות מכשיעור, ורק לענין עונשין לא אסרה תורה רק בשיעור מסויים בלבד, ולפי"ז אתי שפיר דכל דהוי הכמות מדין צורת האיסור, לא

אסרה תורה בפחות מכשיעור, שהרי לא שייכא סיבת האיסור רק בכמות מסוימת.

יח) ולפי"ז נראה לצדד דהוא הדין לענין מצוה דכל דהוי הכמות מדין שיעור, אי הכי נמצא דלעולם הוי חפצא דמצוה אף בפחות מכשיעור, ורק דציוותה תורה שיקיים את המצוה בשיעור מסויים, אי הכי כל שאין בידו לקיים את המצוה בכשיעור, אי הכי הוי מקיים מקצת מצוה אף בפחות מכשיעור, דהא מכל מקום הוי חפצא דמצוה אף בפחות מכשיעור, ויש לפלפל.



הרב אביחיל לוי

בטעם אמירת ויכולו בליל שבת ג' פעמים

המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואמרים לו וסר עונך וחטאתך תכופר, שמדוע זוכה לדבר זה באמירת ויכולו.

ועוד צ"ב במה שאומרים לו וסר עונך וחטאתך תכופר, באיזה עוון וחטא מיירי, ואם היינו שזוכה לכפרת עוונות בעבור זה, וא"כ צ"ב בזה שזוכה לזה באמירת ויכולו.

ואמירת ויכולו נוהגים לומר בליל שבת ג' פעמים בתפילת ליל שבת וכן אחר התפילה וקודם הקידוש, וצ"ב בזה שאומרים ויכולו ג' פעמים ולא די בפעם אחת.

ובטור או"ח רס"ח הובא פלוגתא בזה אם אומרים ויכולו בתפילת ליל שבת, שכתב ויש סידורים שאין כתוב בהם ויכולו אלא כך, וברכתו מכל הזמנים וכן כתוב בתורתך ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו. וכתב הטור ויותר נכון לאומרו, ומייתי גמ' זו שאפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכולו.

ולשיטת הטור אתי שפיר דברי רבא דאפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, דאתי למימר דלא מיבעי אחר התפילה וקודם הקידוש שאומרים ויכולו בריבם, אלא אפילו יחיד המתפלל בערב שבת והיינו בתפילת עמידה דליל שבת, שאף שמתפללים בצבור, אפ"ה כל אחד אומר התפילה ביחיד, וגם בזה צריך לומר ויכולו. אולם לשיטת החולקים צ"ב בהא דנקט אפילו יחיד.

איתא בשבת קיט: אמר רבא ואיתימא ר' יהושע בן לוי אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, דאמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמר ויכולו - אל תקרי ויכולו אלא ויכלו. אמר ר' אלעזר מנין שהדיבור כמעשה, שנאמר בדבר ה' שמים נעשו.

ופירש"י ויכלו - הקב"ה, וזה שמספר בשבחו של מקום ובשבחו של שבת.

ולכאן צ"ב במה שאמר רבא אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, דמאי שנא יחיד מצבור באמירת ויכולו, ומילתא דפשיטא שיאמר ויכולו ככל התפילה שאומר אף ביחיד.

ועוד צ"ב בזה שכל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הקב"ה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שאין נעשה שותף להקב"ה בבריאת העולם באמירת ויכולו.

ועוד צ"ב מה הראיה מדברי רב המנונא לדברי רבא דהיכי אשכחנא בדבריו דמיירי דאף ביחיד צריך לומר ויכולו.

ועוד צ"ב באיזה אמירת ויכולו מיירי רבא. ועוד צ"ב בהא דמייתי הכא בגמ' דברי ר' אלעזר שהדיבור כמעשה.

ועוד צ"ב בדברי רב חסדא שהמתפלל בערב שבת ואומר ויכולו שני מלאכי השרת

ובפירש"י התם איתא שלכן האריכו את תפילת הצבור.

ובזה יש לבאר שלכן תיקנו אמירת ויכולו בכל שבתות השנה משום יו"ט שחל להיות בשבת. ולהמבואר אתי שפיר, שהרי יש ענין להאריך את תפילת הצבור בליל שבת משום סכנת המזיקין לבני אדם שמאחרים לצאת מבית הכנסת.

ובטור הובא עוד טעם שחוזרים על ויכולו אחר התפילה כדי להוציא מי שאינו יודע אותה, ואע"ג ששאר התפילה לא חוזרים בשבילם, יש לומר משום גודל מעלת אמירתו חוזרים להוציא את מי שאינו יודע.

ובטור הובא עוד טעם שיש אומרים שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית, וכתוב ועמדו שני האנשים, ודרשין אלו העדים שצריכין להעיד ביחד ומעומד, ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד.

והנפק"מ בין הג' טעמים, דלב' הטעמים ליכא דין לחזור ולאומרו אחר התפילה אלא שמא ישכחו ביו"ט שחל בשבת או להוציא את מי שאינו יודע, ומשא"כ לטעם הג' מה שחוזרים לאומרו אחר התפילה הוא מדינא שצריך לאומרו בקול רם ומעומד ועם הצבור שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית.

ובשו"ע או"ח רס"ח ז', הובאו ג' הטעמים שכתב חוזרים לומר ויכולו משום יו"ט שחל להיות בשבת שאין אומרים אותו בתפילה, וגם להוציא את מי שאינו יודע, ואומרים אותו בקול רם ומעומד.

וא"כ לפי"ז יש דין לאומרו אף כשאומרו בתפילתו, והיינו לאומרו בצבור כעדות.

ואם כן חזינן פלוגתא בדברי הגמ' דאמר רבא אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, וכן בדברי רב המנוגא שכל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, אם היינו שמתפלל ואומר ויכולו בתפילה גופא וכשיטת הטור, או שמתפלל ואומר ויכולו אחר התפילה כשיטת החולקים.

ובמה שחוזרים ואומרים ויכולו קודם הקדוש, כתבו בתוס' פסחים קו. וברא"ש בפסחים פ"י סי' ט"ו שהוא כדי להוציא בניו ובני ביתו באמירת ויכולו.

ובמה שחוזרים ואומרים ויכולו אחר התפילה אע"פ שאמרוהו בתפילה, ברא"ש ובטור כתבו משום שביום טוב שחל להיות בשבת שאין אומרים אותו בתפילה שמתפללין אתה בחרתנו ואז צריך לאומרו מפני שלא אמרוהו בתפילה, אגב זה תקנו לומר בכל השבתות.

ולבא"ו צ"ב בזה שתיקנו לומר בכל השנה משום יו"ט שחל להיות בשבת, ולא די לתקן לאומרו רק ביו"ט שחל להיות בשבת.

ונראה לבאר משום גודל מעלת האומרו ששותף להקב"ה במעשה בראשית וזוכה לכפרת עוונות, חששו שמא ישכחו לאומרו ביו"ט שחל להיות בשבת, ולכן תיקנו לאומרו בכל שבתות השנה.

ויש להוסיף בזה במה שהובא נמי התם בטור או"ח רס"ח שברכת מעין שבע נתקנה משום סכנת המזיקין שבתי כנסיות שלהם היו בשדות ותיקנו אותה בשביל בני אדם שמאחרין לבוא, שיסיימו תפילתם בעוד ששליח צבור מאריך וכדאיתא בשבת כד:

ובב"ז מגדים במשב"ז אות ה' כתב ולפי"ז מה שנוהגין לעמוד בקדוש כשאומר ביחיד אני יודע טעם לזה, דאין ביחיד עדות, אם לא כשיש בבית מניין, אז יש לעשות כן.

ולהמבואר במשב"ב ה"ה בשנים, אולם להמבואר שעדות לא דווקא עדות ממש אלא תיקנו כעין עדות, א"כ לפי"ז שפיר מה שנוהגים לעמוד לעולם בויכולו שבקידוש.

ובגמ' איתא אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו. ולכאור' צ"ב בחידוש, דאפילו ביחיד צריך לומר ויכולו, שמה ההו"א לחלק בין יחיד לצבור, מה שלא מצינו בשאר התפילה, ולהטור שסובר שאף בתפילת לחש אומרים ויכולו אתי שפיר החידוש שאפילו יחיד והיינו בתפילת הצבור שכל יחיד אומר התפילה בלחש, אפ"ה אומרים ויכולו, דלא כשיטת החולקים.

ולשיטה זו יש ליישב לשיטת הט"ז שאף שאחר התפילה שחוזרים לומר ויכולו בזה לא יחזור היחיד משום עדות, אפ"ה בתפילת לחש שם אף היחיד יכול לומר ויכולו, ואף שאין עדות ביחיד, שאני התם דסדר תפילה הוא.

ולשיטת התוס' והרא"ש י"ל שהחידוש שאפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכולו אחר התפילה, הוא משום יום טוב שחל להיות בשבת שלא אומרים בתפילה ויכולו, וא"כ היה הו"א שנתקן לחזור ולומר בצבור, ומשא"כ ביחיד שאינו צריך לחזור ולומר ויכולו, קמ"ל שלא פלוג רבנן ואף יחיד יחזור לומר ויכולו.

וכן לשיטה שהובאה בטור שחוזרים לומר ויכולו כדי להוציא את מי שאינו יודע, וא"כ הייתה הו"א שהוא תקנה

ובט"ז ס"ק ה' כתב וז"ל, ומעומד, לפי שבזה אנו מעידים להקב"ה במעשה בראשית, ודין העדים בעמידה. וסיים הטור ואומרים אותו ביחד, ועל כן נראה לי דיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו, דאין עדות ליחיד, ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה דהיינו עשרה, ואם ירצה יחיד לאומרה, לא יתכוון לשם עדות אלא כקורא בתורה, ואע"ג שבט"ז כתב מדין עדות, ובעדים די בשני אנשים, אפ"ה כתב שצריך עדה שלימה דהיינו עשרה.

ובמשנ"ב ס"ק י"ט הוסיף על דברי הט"ז דעל כל פנים יהיה בשנים, וחזינן לשיטת הט"ז שיחיד לא יחזור לומר ויכולו אחר התפילה.

ובמשנ"ב הובא שיטת האליה רבא שחולק בזה וס"ל שאף יחיד יחזור, והיינו משום ששיטת הט"ז היא רק לטעם הג' שהובא בטור, אולם לטעם קמא שהובא בתוס' וברא"ש משום יו"ט שאחר השבת, לפי"ז ליכא חילוק בין צבור ליחיד, וכן לטעם להוציא את שאינו יודע.

ונראה עוד שאף לטעם השלישי שהובא בטור י"ל דלאו עדות ממש בעינן, דאטו לא יאמר ויכולו בקרובים משום עדות, אלא שתיקנו כעין עדות ולא עדות ממש.

אולם היה מקום לומר שלשני הטעמים לא הצריכו ליחיד לאומרם. שלטעם קמא אפשר שתיקנו לצבור משום יו"ט אחר השבת, וכן משום שיש לאחר תפילת הצבור שלכן תיקנו ברכת מעין שבע, וכן להוציא את מי שאינו יודע, שתיקנו דבר זה לציבור, אולם ביחיד לא הצריכוהו לזה, ומאידיך יש לומר שלא פלוג רבנן ותיקנו אף ביחיד לאומרו.

לצבור ולא ליחיד שכבר אמר ויכולו בתפילתו, קמ"ל דלא פלוג רבנן ואף היחיד יחזור לומר ויכולו.

ולשיטת הט"ז צ"ב הא דקאמר בגמ' אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, שהרי לשיטתו לא אומרים ויכולו ביחיד, ולהמבואר היינו שצריך לומר ויכולו בתפילתו בליל שבת ולא יחזור לומר אחר התפילה, שהרי צריך עדות.

ונראה עוד ליישב ע"פ מש"כ בט"ז שאם ירצה היחיד לומר ויכולו לא יתכוון לשם עדות אלא כקורא בתורה. ובזה יש לבאר הא דקאמר בגמ' שאפילו יחיד המתפלל בע"ש צריך לומר ויכולו, והיינו שיתכוון כקורא בתורה.

אולם בט"ז לא משמע שצריך, שהרי כתב ואם ירצה יחיד לאומרה דמשמע שאינו צריך, ויש ליישב שאחר שיכול לעשות כך עדיף לו שלא ישנה מהצבור.

ובמה דמייתי בגמ' דאמר רב המנונא כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, בזה יש לחקור אם מיירי בויכולו שאומרים בתפילה או שאחר התפילה.

ושאלה זו רק לשיטה שאומרים ויכולו בתפילה, שהרי לשיטה שהובא בטור שלא אומרים ויכולו בתפילה, א"כ מעלה זו היא באומרים ויכולו אחר התפילה.

ולשני הטעמים שהובאו בתחילת דברי הטור שמה שחוזרים לומר ויכולו הוא משום יו"ט שחל בשבת או להוציא את מי שאינו יודע, א"כ מעלה זו היינו באומר ויכולו בתפילה.

אולם לטעם שהובא בטור שחוזרים לומר ויכולו משום עדות בזה יש לחקור במה נאמרה המעלה של שותף להקב"ה במעשה בראשית אם במה שאומר בתפילה או במה שחוזר לומר עם הצבור דהוי כעדות, או שבתרוויהו איתנהו למעלה זו.

והנפק"מ לשיטת הט"ז שיחיד לא חוזר לומר ויכולו אם היינו במעלה זו כיון שנאמרה בתפילה, או שאינו במעלה זו, ולשיטת הט"ז היא מעלה במה שאומר בתפילה, שהרי בגמ' הוכיחה מזה שאפילו יחיד צריך לומר ויכולו, ולשיטת הט"ז יחיד אינו חוזר לומר אחר תפילתו ויכולו אלא בתוך תפילתו, ואפ"ה בגמ' מביאה ראיה מרב המנונא לזה, חזינן שהמעלה היא בתוך תפילתו.

ונראה עוד לבאר שראיית הגמ' מרב המנונא לרבא שאמר כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו, ומדקאמר כל בא לרבות אף ביחיד.

ובזה שהמתפלל ואומר ויכולו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כתב המהרש"א כי האומר ויכולו הרי הוא מעיד על מעשה בראשית והרי הוא נעשה שותף עם הקב"ה, כי בלתי עדותו לא יודע עשייתו, וכמו שהעשייה לא היה רק במאמר כדמייתי עלה בדבר ה' שמים נעשו, כן עדותו במאמר, והוי ליה כאילו נעשה שותף במאמר, והוא מבואר שאמר אפילו יחיד שאין עדותו עדות גמור במקום אחר, אעפ"כ צריך לומר ויכולו להעשות שותף להקב"ה בעדותו זאת באמירה בעלמא.

ולהמהרש"א אתי שפיר סמיכות דברי ר' אלעזר שהדיבור כמעשה, שנא' בדבר ה' שמים נעשו, דהכא נמי בדבור

מנוחה בטעם אמירת ויכולו בליל שבת בדרום עא

שהקב"ה ברא את העולם להטיב עם הבריות.
וכן שמונע את חורבן העולם.

ואיתא נמי בגמ' אמר רב חסדא אמר מר
עוקבא כל המתפלל בערב שבת
ואומר ויכולו שני מלאכי השרת המלוין לו
לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו
וסר עוונך וחטאתך תכופר.

ובמהרש"א כתב לבאר שהאומר ויכולו הרי
הוא מעיד על מעשה בראשית,
והיינו על אותה שעה שנאמר ויכולו במעשה
בראשית בהכנסת שבת, ואותה שעה נתכפר
גם אדם הראשון על עונו כמפורש במדרש.

וכתב עוד שפס' זה וסר עוונך וחטאתך
תכופר אמר המלאך לישעיה, והכא
נמי אומרים אותו המלאכים לאדם.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ הא דאיתא
בשבת קיח: אמר ר' חייא בר אבא
אמר ר' יוחנן כל המשמר שבת כהלכתו
אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין
לו שנאמר אשרי אנוש יעשה זאת וכן אדם
יחזיק בה שומר שבת מחללו. אל תיקרי
מחללו אלא מחול לו.

ובזה יש לבאר שהמתפלל בערב שבת ואומר
ויכולו בכניסת השבת ומקבל על עצמו
לשמור שבת כהלכתו, עי"ז אומרים לו
המלאכים וסר עוונך וחטאתך תכופר שזוכה
למחילת עוונות.

ונראה עוד לבאר שכיון שבאמירת ויכולו
נעשה שותף להקב"ה במעשה
בראשית, אין ראוי להיקרא שותף להקב"ה
כשיש בו חטאים, ולכן אומרים לו וסר עוונך
וחטאתך תכופר. חזינן שבאמירת ויכולו
איכא מחילת עוונות.

האדם שאומר ויכולו הוי כמעשה שנעשה
שותף להקב"ה במעשה בראשית.

וחזינן במהרש"א שלא כדברי הט"ז שכתב
בהדיא שאף שיחיד אין עדותו עדות
גמור במקום אחר יכול לומר ויכולו להעשות
שותף להקב"ה במעשה בראשית.

אולם נראה ליישב שיטת הט"ז עם
המהרש"א דיש לומר שהמהרש"א
איירי באמירת ויכולו בתפילה עצמה, שבה
אף הט"ז מודה שיחיד יכול לאומרה,
ומשא"כ בזה שחוזרים לומר ויכולו אחר
התפילה שהוא משום שיהיה כמו עדות, ובזה
לא יאמר היחיד.

ונראה עוד ליישב שהמהרש"א מיירי לשני
הטעמים שהובאו בטור מלבד הטעם
שחוזרים לומר ויכולו משום עדות.

ונראה עוד ליישב שהרי גם בט"ז מודה
שיכול היחיד לאומרו כקורא בתורה,
ואפ"ה יש בו מעלה זו שנעשה שותף
להקב"ה במעשה בראשית.

ונראה עוד לבאר בזה שהמתפלל ואומר
ויכולו נעשה שותף להקב"ה
במעשה בראשית, שהקב"ה ברא את העולם
להטיב עם הבריות, והברכה שבאה לעולם
ולאדם היא על ידי שמירת השבת ובחילולה
יש עונש מיתה, ואיתא נמי התם בגמ' קיט:
אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חילול
שבת, ואיתא נמי התם לא חרבה ירושלים
אלא בשביל שחיללו בה את השבת.

ובזה יש לבאר שהמתפלל בערב שבת ואומר
ויכולו ומודיע בזה בכניסת השבת
ששומר הוא את השבת שמעיד שהקב"ה ברא
את העולם, ובזה מוריד ברכה לעולם ולאדם,
וא"כ נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית,

אולם יעו"ש בריטב"א שהביא בשם רבינו יחיאל שמה שאומרים לו המלאכים וסר עוונך וחטאתך תכופר הוא לפי שכל שאינו אומר ויכולו להעיד על חידוש העולם הוא כובש עדותו, ועליו נאמר ואם לא יגיד ונשא עוונו, לפיכך כשאומר עדותו אומרים לו וסר עוונך, הלכך מבעי ליה למימריה בבית הכנסת מעומד, דקיי"ל עדות בעמידה.

וא"כ לפי"ז ליכא מחילת עוונות באמירת ויכולו, אלא שכשאינו אומר יש לו עוון שכובש עדותו, וכשאומר אין לו עוון, והיינו וסר עוונך וחטאתך תכופר, ולא קאי על מחילת עוונות.

ונראה לבאר דאיכא נפק"מ בזה לשיטת הט"ז שיחיד אינו אומר ויכולו שאחר התפילה משום שהוא עדות, וא"כ שלא יקרא כובש עדותו צריך לילך ולומר ויכולו בעשרה, לפי הט"ז או בשנים, וכמש"כ המשנ"ב.

ובאליה רבה רס"ח הביא נמי פירוש זה שהובא בריטב"א בשם ר' דוד

אבודרהם והביא עוד בשם זקנו משום דאמרינן באבן העזר שאומרים לעדים בגט שיהרהרו בתשובה, כי רשע פסול לעדות, לכך אומרים לו וסר עוונך וחטאתך תכופר, וא"כ לביאור זה מה שזוכים למחילת עוונות באמירת ויכולו, היינו שמהרהר בתשובה בלבד.

והביא עוד מהמדרש שיש בפרשת ויכולו ג' פעמים תיבת אשר והוי כנגד ג' פעמים תיבת אשר בפרשת פרה אדומה, דכתיב זאת חוקת התורה אשר צוה ה' לאמר דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול (במדבר יט, ב) להורות שהאומר ג' פעמים ויכולו מתכפר לו.

והביא עוד בשם ר' ירוחם לפי שיש חוזק בג' פעמים, אומרו ג' פעמים בתפילה ואחר התפילה וקידוש, וא"כ לפי"ז היינו טעם נוסף במה שחוזרים לומר ויכולו אחר התפילה, וכן לפי"ז אף היחיד צריך לומר אותו ג' פעמים. ולהט"ז ביחיד אחר התפילה שיאמרו כקורא בתורה ולא כעדות.



הרב יאיר מיינקוס

בדין סדר קדימות ברכות בפרי חדש

ידוע דבט"ו בשבט, יש נוהגין להרבות במיני פירות, כמו שהביא במג"א (סי' קל"א ס"ק ט"ו), ומצוי שיש פרי חדש, ומתעורר השאלה אי יש להקדים את ברכת הפרי לברכת שהחיינו, או דיש להקדים את ברכת שהחיינו לברכת הפרי.

וכ"כ בדרך החיים (דיני ברכות ברכת שהחיינו סעיף א'). וכ"כ במחזיק ברכה (סי' כ"ב אות ד') ובספרו יוסף אומץ (סי' נ"ו ד"ה ומה).

וכ"כ באבני נזר (או"ח סי' ת"נ אות ד') דמברכין ברכת הפרי ואח"כ ברכת שהחיינו, ולא הוי הפסק בין ברכת הפרי לאכילה.

והחת"ס (בגליון על השו"ע סי' רכ"ה סעיף ג') הביא מהרמב"ם (פי"א מהלכ' ביכורים ה"ה) שבפדיון הבן, מברך קודם ברכת הפדיון ואח"כ שהחיינו, וביאר שהוא מכ"ש מפירות, דברכת הפירות קודם לשהחיינו, משום דברכת הפירות תדיר טפי, [והסיק דמ"מ אין אנו נוהגין כן ע"פ מורינו הגאון זצ"ל, ובהמשך נאריך בדבריו].

ובשרי חמד (ח"ו מערכות ברכות סי' ב' סעיף ה') הביא את החת"ס [ודעימיה], וכ' ובכל זאת לא ראיתי לשנות מנהג הקדום מקדם קדמתה, להקדים ברכת הפרי.

שיטת הפרמ"ג

אולם הפרי מגדים (אשל אברהם סי' רכ"ה סק"ז) כ' "ויראה דמברך תחילה שהחיינו קודם שיברך על אכילה, דבראייה ראוי לברך וא"כ ברכה זו קדמה, ומיהו אם

השו"ע (סי' רכ"ה סעיף ג') כ' "הרואה פרי מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו, אפילו רואהו ביד חבירו או על האילן, ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה".

מבואר מדבריו, דצריך לברך שהחיינו בפרי חדש, אך לא כתב מה קודם ברכת הפרי או ברכת שהחיינו.

וא"כ בפשטות היה נראה דמברכין קודם ברכת הפרי, ואח"כ שהחיינו, כמו שמצינו גבי ברכת שהחיינו במצוות, דמברכין תחילה ברכת המצוה ואח"כ שהחיינו.

והנה בספר הלכות קטנות (ח"א סי' רל"ו) כ' דמריש הוה אמינא דעדיף טפי להקדים שהחיינו לברכת הפרי, כיון דאפילו עכשיו אם ברך שהחיינו על הראיה בלבד לא הפסיד, ומוטב שלא להפסיק בין ברכת הפרי לאכילה, שבת יראתי דיש להקדים ברכת הפרי כמו שמצינו בלולב וחנוכה דאנו מברכין תחילה ברכת המצוה ואח"כ שהחיינו, והכי עדיף טפי דעולה לכאן ולכאן. והביאו בבאר היטב (סי' רכ"ה סק"ו) דיקדים ברכת הפרי לשהחיינו.

וכ"כ באשל אברהם (לר' אברהם דוד מבוטשאטש שם סעיף ג' ד"ה עוד מצאתי) דכיון דאתמר בשם הרב הלק"ט לברך ברכת הפרי תחילה, אין לשנות מזה.

שהרי אסור לאכול קודם שיתן לבהמתו, על כך שייך שם לסעודה, וכן בהביאו מלח שבזה מייפה האוכל שייך לסעודה, ולא חשיב הפסק בזה, משא"כ הכא דמעיקרא דדינא רשות הוא, וא"כ אינו צורך הסעודה כגביל לתורא, דהא אף בלא שהחיינו שרי לו לאכול, ולכן חששו להפסק בין ברכת הפרי לאכילה, וסברו דיקדים שהחיינו לברכת הפרי.

וסיים השעה"צ דכ"ז לכתחילה, כיון ובדיעבד אם בירך שהחיינו אחר ברכת הפרי, יש לסמוך על המקילין, עכ"פ שלא לחזור ולברך.

קושיות על שיטת הפרמ"ג

ואבתי צ"ב לשיטת הפרי מגדים ודעימיה, מ"ש שהחיינו על פרי, דחששו להפסק בין ברכת הפרי לאכילה, לברכת שהחיינו על המצות, דמברך אחר ברכת המצוה, וקודם עשיית המצוה, וכן גבי שהחיינו ביו"ט, דמברך אחר קידוש, וקודם שתיית הכוס, ולא חששו שם להפסק בין הברכה לקיום המצוה?

ועוד צ"ב בשיטת הפרמ"ג, מסברת החת"ס, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וא"כ מאחר דברכת הפרי תדיר מברכת שהחיינו, לכא' ראוי להקדים את ברכת הפרי לברכת שהחיינו?

יישוב שיטת הפרמ"ג

ובמהרש"ג (ח"ג סי' ג') כ' ליישב את הקושיא השניה, דרק בדבר המחוייב אמרינן דברכת הזמן נתקן לומר בסוף, כגון ביקנה"ז, משום תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, אבל גבי פרי כיון דאינו מחוייב לאכול הפרי, ואז לא יתחייב בברכת הפרי, וגם לא בברכת שהחיינו, לא אמרינן

בירך ברכת האכילה קודם, ואח"כ שהחיינו, אין זה הפסק דהוה כגביל לתורא". והוסיף "דאם אוכל מעט ואח"כ מברך אפשר דנמי נכון הוא, מ"מ לכתחילה ראוי לברך שהחיינו קודם אכילה".

והביאו במ"ב (שם ס"ק י"א) "דלכתחילה יברך שהחיינו, ואח"כ ברכת הפרי, ואם מברך ברכת הפרי, ואוכל מעט, ואח"כ מברך ברכת שהחיינו, אפשר דגם זה טוב, ובדיעבד אם בירך שהחיינו אחר הברכה שבירך על האכילה קודם שהתחיל לטעום, גם כן אין זה הפסק".

וב"ב בחיי אדם (כלל ס"ב סעיף ח') "דמברך תחילה שהחיינו, ואח"כ ברכת אכילה, דבראייה ראוי לברך אף שאינו אוכל, וא"כ ברכה זו קדמה".

וב"ב בשו"ע הגר"ז (סדר ברכת הנהנין פ"א סעיף י"ב) "דיברך תחילה שהחיינו, ואח"כ בורא פרי העץ, או בורא פרי האדמה".

יוצא דנחלקו ההלכות קטנות ודעימיה, והפרי מגדים ודעימיה, אי מברך ברכת הפרי קודם לברכת שהחיינו, או דברכת שהחיינו קודמת לברכת הפרי.

ביאור שיטת הפרמ"ג

וצ"ב בשיטת הפרי מגדים, דמאחר וס"ל דאי"ז הפסק לברך שהחיינו, בין ברכת הפרי לאכילה, דהא הוה כגביל לתורא, וא"כ אמאי פליג אשיטת ההלכות קטנות וס"ל דלכתחילה יקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי, ובפרט לדברי המ"ב דכ' דהוא בדיעבד לברך ברכת שהחיינו בין ברכת הפרי לאכילה?

והנה בשער הציון (שם אות י"ב) כ' לבאר דאין ראייה גמורה מגביל לתורא,

מנוחה סדר קדימות ברכות בפרי חדש בדרום עה

ברכת שהחיינו חל קודם דעיקר ברכת שהחיינו היא על הראייה, אלא שאנו נוהגין לברכה בשעת האכילה, אבל ברכת האכילה הוא רק בשעת האכילה. [ויעוד דבכל ברכת הנהנין צריך שלא יהא הפסק בין הברכה לאכילה], ולכן יש להקדים ברכת שהחיינו, וכן אני נוהג".

ולפי"ז מיושב מה שהביא החת"ס (בגליון על השו"ע שם סעיף ג') מהרמב"ם שכ' דבפדיון הבן מברך קודם על הפדיון ואח"כ שהחיינו, ובי' דהוא משום תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וכ' דמ"מ רבו זצ"ל סבר דבברכת שהחיינו על פרי חדש, מקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי, והניח בצ"ע משום תדיר ושאינו תדיר. והשתא אפשר ליישב, שפיר דגבי פרי חדש, לא אמרינן תדיר ושאינו תדיר, כמו שביארנו.

[ונסיים עם דברי הכתב סופר (או"ח סי' כ"ה ד"ה והנה) שכ' ליישב את הרמב"ם מקושית החת"ס, ולהעמיד את דברי רבו החת"ס, דאין ללמוד מפדיון הבן, דמברכין ברכת הפדיון קודם לברכת שהחיינו, מדינא דתדיר ושאינו תדיר, כיון שפעמים שמברך רק ברכת פדיון בלא שהחיינו, כגון במת הבן, או כששליח פודה בלא האב, ולכן דווקא בפדיון הבן, יש לומר דברכת הפדיון קודמת לברכת שהחיינו, אבל אין ללמוד מזה למקומות אחרים].

ביאור אמאי אי"ז הפסק גבי

בברכת המצות

עד השתא נתבאר שפיר, אמאי לא אמרינן גבי פרי חדש, תדיר ושאינו תדיר, אלא דאכתי צ"ב לשיטת הפרמ"ג ודעימיה, דחששו לברך ברכת שהחיינו, בין ברכת הפרי לאכילה, ולכן סברו דמקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי, מ"ש שהחיינו על

בזה תדיר ושאינו תדיר, ולכן מקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי.

ולא זכיתי להבין דבריו, דהא אף אי אינו רוצה לאכול הפרי, אינו מחויב בברכת שהחיינו, בכאו"פ אי רצונו לאכול הפרי, שפיר מחויב גם בברכת שהחיינו, וא"כ כשבא לברך ברכת הפרי וברכת שהחיינו, אמאי לא נימא דיברך קודם הברכה התדירה? ועוד דאדרבה הא דברכת הפרי חשיבה טפי מברכת שהחיינו, הוא גופא סיבה לומר להקדים ברכת הפרי לברכת שהחיינו? וכך מצאתי שהקשה בשואל ומשיב (מהדורא שביעא ס' י"א).

ולכן נראה לענ"ד דל"ש הכא דינא דתדיר ושאינו תדיר, כיון דמעיקר הדין חל עליו ברכת שהחיינו, אף משום ראיית הפרי, כמש"כ בהדיא בשו"ע (הובא בריש דברינו) "הרואה פרי מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו, ואף רואה ביד חבירו או על האילן". ואף דאין אנו נוהגין לברך עד שעת אכילה, מ"מ עיקר שהחיינו קאי אף על הראייה, משא"כ ברכת הפרי מברך רק כשבא לאכול, וא"כ אין כאן נידון זה של תדיר ושאינו תדיר כיון שאין שני הברכות באים כאחד, שהרי ברכת שהחיינו, בא קודם לברכת הפרי, ולכן א"ש מאי דס"ל לפרי מגדים ודעימיה, דמברך ברכת שהחיינו קודם לברכת הפרי, ואף כשמברך שהחיינו בשעת האכילה.

ושוב מצאתי שכ"כ להדיא בערוך השולחן (סי' רכ"ה סעיף ה'), "העולם נהגו לברך תחילה הברכה שעל הפירא, ואח"כ שהחיינו, וטעם תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, לענ"ד נראה להקדים ברכת שהחיינו, לא שייך כאן טעם תדיר, וטעם תדיר אינו אלא כשחייב שניהם באים כאחת, אבל כאן

המצוות, דמברכין אחר ברכת המצוה וקודם העשייה, דאמאי אי"ז הפסק?

ואין לומר דרק גבי פרי חדש, אפשר לברך שהחיינו קודם, כיון דמשעת הראיה חל עליה ברכת שהחיינו, משא"כ גבי מצוות דחל רק כשבא לקיימו, ולכך יש להקדים את ברכת המצוה.

שהרי קיי"ל דאף על עשיית מצוה שבא מזמן לזמן, יכול לברך עליה שהחיינו כבר בעשייתה, וקודם לקיום המצוה, וכדאמרי' בגמ' (סוכה דף מו ע"א) "העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה וכו' העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו", וכך פסקו בטור ובשו"ע (סי' תרמ"א סעיף א') גבי סוכה, וכ"כ במ"ב (סי' תרנ"א ס"ק כ"ט) גבי לולב, וכ"כ במג"א (סי' תרמ"א סק"א) ובמ"ב (שם סק"ב) גבי עשיית שופר, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס, וכן גבי לולב מברכין בשעת נטילה. [וכן גבי עשיית שופר ומגילה ונ"ח, כ' במג"א (שם) ובמ"ב (שם) דהיה ראוי לברך שהחיינו, אלא דלא מינכר שעושין לשם מצוה].

וא"כ אין חילוק בין פרי חדש לשאר מצוות שמברכין עליהם שהחיינו, ומ"ש שהחיינו דפרי חדש, משהחיינו דמצוות?

ובמאמר מרדכי (סי' רכ"ה סעיף ג' סק"א) הוסיף דאין לומר דגבי המצוות, שהחיינו קאי על המצוה עצמה, ולכן לא הוי הפסק בין ברכת המצוה למצוה, שהרי גם גבי פרי חדש שהחיינו קאי על הפרי עצמו.

ובכתב סופר (או"ח סי' כ"ה) כ' ליישב דגבי מצוות, ברכתה זמנה ומקומה קודם

עשיית המצוה, וא"א לברך אחר שקיימה, משא"כ ברכת שהחיינו, יכול לברך גם אח"כ, כיון דהשמחה ביותר, הגם שראוי לברכה קודם עשייתה, ומשו"ה אינה הפסק לברך שהחיינו, בין ברכת המצוה לעשייתה, דשייכת לעשיית המצוה, ולכן ראוי להקדים ברכת המצוות מחמת זמנה ומקומה מעכבת, לברכת שהחיינו שאין זמנה מעכבת, רק קודם עשיית המצוה, אבל גבי פרי חדש, אין חילוק בין ברכת הפרי לברכת שהחיינו, שהרי שתי הברכות, א"א לברך אחר האכילה, כיון שהלכה לה האכילה ועל מה יברך ברכת הפרי, ואף שהחיינו לא יכול לברך אחר האכילה, כמש"כ המג"א (סי' רכ"ה סק"ט). והביאו במ"ב (שם ס"ק י"ג).

וא"כ מאחר שאין עדיפות להקדים את ברכת הפרי לשהחיינו, אדרבה עדיף להסמיכו לאכילה ככל האפשר, ולא להפסיק, ובפרט אי נימא דברכת שהחיינו רשות היא, ולכן שפיר ס"ל לפרמ"ג דגבי פרי חדש, מקדים שהחיינו לברכת הפרי, וגבי מצוות מקדים ברכת המצוות לברכת שהחיינו.

ובעינין כ' במהרש"ג (ח"ג סי"ג ד"ה והא) דגבי קידוש [ולכאור' כן הוא ג"כ גבי שאר מצוות], דאי"ז הפסק לברך שהחיינו בין הברכה לשתייה, [או לעשות המצוה], כיון דחוב הוא ושפיר מברך, משא"כ גבי פרי דברכת שהחיינו לא הוי אלא רשות שפיר י"ל דהוי הפסק בין ברכת הפרי לאכילה, ולכן יש להקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי.

ובדעת סופר (או"ח סי' כ"ו) כ' ליישב באופן אחר, דגבי מצוות כל הברכה דשהחיינו אתיא מכח המצוה, יען שעושה המצוה יכול לברך שהחיינו, ואם אין המצוה, שהחיינו מנין, ולכן ראוי להקדים ברכת המצוה, ואחר שמברך על המצוה מיד מברך

והוסיף להוכיח כן מהא דכ' בשו"ע גבי ליל שני דר"ה (סי' ת"ר סעיף ב'), דיש להדר על פרי חדש בליל שני כדי לברך זמן בקידוש, ומבואר שם דשהיינו קודם לברכת הפרי. וכך כ' החת"ס (גליון סי' רכ"ה סעיף ג') בשם רבו הגר"נ אדלר זצ"ל. וכ"כ בכתב סופר (או"ח סי' כ"ה), ובדעת סופר (שם סי' כ"ו).

וכ"כ המהרש"ג (ח"ג סי' ג') וכ"כ בערוך השולחן (סי' רכ"ה סעיף ה') וכ"כ בקיצור שו"ע (סי' נ"ט סעיף י"ד). ובאז נדברו (חי"ג סי' ג' אות א') כ' דהכרעת המ"ב כן.

אולם בשואל ומשיב (מהדורא שביעאה סי' י"א) כ' כההלכות קטנות לברך קודם ברכת הפרי, ואח"כ שהיינו. וכ"כ בכף החיים (סי' רכ"ב ס"ק כ"ד) דכן המנהג. וכ"כ בביאור הלכה (מהדורא קמא ח"א סי' רכ"ה סעיף ג') ששמע שכן נהג החזו"א [וכך הביאו (בתוספת מעשה רב), שכן נהג הגר"א].

סיכום השיטות

ובסיכום השיטות יוצא, דהלכות קטנות, באר היטב, אשל אברהם, מחזיק ברכה, וביוסף אמוץ, והחת"ס בביאור הרמב"ם, שדי חמד, שואל ומשיב, כף החיים, הגר"א, והחזו"א כולו ס"ל דמקדים ברכת הפרי, ואח"כ מברך שהיינו.

משא"כ הפרמ"ג, שו"ע הגר"ז, החי"א, מאמר מרדכי, יוסף אמוץ (מנהגי פרופורט). חת"ס בשם רבו הגר"נ, המהרש"ג, כתב סופר, דעת סופר, הערוך השולחן, קישו"ע, מ"ב, ובאז נדברו, כולו ס"ל דמקדים ברכת שהיינו, ואח"כ ברכת הפרי.

שהיינו, אבל גבי פרי חדש ודאי ראוי להקדים ברכת שהיינו, דהא מיד משעת ראיה חל עליה החיוב, וא"כ הראייה לא שייכי לאכילה, ומיד שרואה הפרי בשעה שנטל בידו פרי חל עליו החיוב שהיינו, וא"כ דוקא גבי פרי חדש, מקדים שהיינו לברכת הפרי, משא"כ גבי מצות, ברכת המצוה קודמת לברכת השהיינו, ואין בזה חשש הפסק. וכ"כ בשואל ומשיב (מהדורא שביעאה סי' י"א).

ביאור שיטת הלק"ט

נותר לבאר את שיטת ההלכות קטנות ודעימיה, דס"ל דמברך ברכת שהיינו על פרי חדש, בין ברכת הפרי לאכילה, וצ"ב אמאי לא חששו להפסק בין הברכה לאכילה, ויש לחלק בין פרי חדש למצות שפיר, דגבי מצות יש עדיפות לברך קודם ברכת המצוה כדביארנו, אולם גבי ברכת הפרי, אין עדיפות לברך קודם ברכת הפרי, וא"כ אמאי אין לחוש הפסק?

ובאמת אי"ז קשה כ"כ, דהרי הפרמ"ג גופיה, כ' דאי"ז הפסק, דהא הוה כגביל לתורא, ולכא' כ"ש ברכת שהיינו, דהוא צורך ממש לברך קודם שאוכל ונהנה. וכ"כ בשואל ומשיב (שם), דכיון דברכת שהיינו הוא ג"כ ברכת הודאה על אכילה כמו הברכה עצמה, ודאי לא חשיב הפסק.

עוד שיטות בדבר

המאמר מרדכי (סי' רכ"ה סעיף ג' סק"א) הביא את ההלכות קטנות, וכ' דיש לזה פנים בהלכה, אך כ' דנהגתי בעצמי לברך שהיינו קודם ברכת הפרי. וכ' עוד דאחר זמן מצאתי בספר יוסף אומץ (מנהגי פרנקפורט), שכתב בפשיטות לברך שהיינו קודם.

הלכה למעשה

ולמעשה מאחר ונחלקו בזה, ואיכא פוסקים רבים לכאן ופוסקים רבים לכאן, וכולי מודו דאי עביד כאידך יוצא יד"ח, ופליגי רק בלכתחילה, אין לנו לומר אלא דכל אחד יעשה כמנהג אבותיו ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, וכ"כ במהרש"ג (ח"ג סי' ג'). וכך כ' באז נדברו (חי"ג סי' נ"א אות ג') וכ"כ בפסקי תשובות (סי' רכ"ה סעיף י"ב). וכ"כ בשערי תורת הבית (ח"ב שער י"ג פ"ד אות ב').

[ובני ספרד ינהגו כההלכות קטנות, להקדים ברכת הפרי לברכת שהחיינו, וכ"כ בפסקי תשובות (סי' רכ"ה סעיף י"ב) ובזאת

הברכה (פי"ח סעיף ו'). וכ"כ בילקוט יוסף].

והוסיף בוזאת הברכה דאם יש לו עוד סוג פרי, עדיף שיברך עליו תחילה ברכת הפרי, ויכוין לפטור את הפרי חדש, ואז לברך על הפרי חדש רק ברכת שהחיינו, אולם כ"ז רק אי הפרי השני חביב אצלו, דאל"כ נחשב הפרי חדש לחביב, וצריך להקדימו.

ובעי"ז כ' בשערי תורת הבית (ח"ב שער י"ג פרק ד' אות ה') אי יש לו פרי נוסף משבעת המינים, דבכה"ג צריך לברך עליו קודם, ויפטור בברכת הפרי, גם את הפרי חדש, ואז יברך על הפרי חדש רק ברכת שהחיינו, ואי"ז כ"כ מצוי כי אם כשאוכלים הרבה פירות, כגון בט"ו בשבט וכד'.



הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכת הלבנה במוצ"ש קודם ז' ימים

הנה שמעתי קול קורא במידב'ר, והיה כערער', לערער על מנהג אבותינו בני ק"ק המערב לברך ברכת הלבנה במוצאי שבת אחר ג' ימים מהמולד, ולא חוששים להמתין עד עבור ז' ימים, וטענו עליהם שאינם נוהגים כדעת מרן השו"ע שקיבלנו הוראותיו ושאינו מנהג ותיקין, ושכנראה למדו כן מעדות אחרות, ובני גומ'ר אשכנז. ואף שמנהג אבותינו תורה, וד"ת אינם צריכים חיזוק, מ"מ כיהודה ועוד לקרא דרכתי קסת'י ליישב מנהג אבותינו לברר איזהו המנהג המובחר בעניינינו, וה' יהיה בעזרנו. ואגב זה יתבאר בעזהש"ת לשאר העדות שמקפידים לברך אחר ז' ימים בדוקא, אם עדיף לברך ברכת הלבנה במוצ"ש קודם ז' ימים, או לברך אחר ז' ימים באמצע השבוע (וכגון שמוצ"ש הוא ליל ו' או ז' בחודש, ויודע האדם שבמוצ"ש הבא לא יוכל לקדש הלבנה כגון שהוא בחורף וחושש שאם ימתין עם ברכת הלבנה עד מוצ"ש הבא יתכן ויפסיד הברכה), וזה החלי בעז"ה.

הלבנה אם עד ז' בחודש או עד ט"ז בחודש, אך תחלת זמן ברכת הלבנה בחודש לא נתבאר בהדיא, ולכאורה מסתימת הגמ' שהביאה מחלוקתם רק גבי סוף זמנה מבואר בפשטות תחלת זמנה אף מיום ראשון של החודש שבו נראית הלבנה.

וכן משמע מפשטות דברי רש"י, וז"ל "עד כמה מברכין - אם לא ברך היום יברך למחר" עכ"ל, הרי משמע מדבריו דכבר מיום ראשון אפשר לברך, ושיעורא דאיתמר בגמ' הוא למאחרים.

וכן מצאתי מפורש לחד מן קמאי רבינו הרמ"ה שם בספר 'יד רמ"ה' וז"ל "ואר"י עד מתי מברכין על החודש כד שתתמלא פגימתה, נפק"מ דאי לא בריך ביומא קמא כל כמה דלא נתמלאת פגימתה מצי לברוכי עילוייה".

דעת הראשונים בזמן ברכת הלבנה

בטור (סי' תכ"ו) הביא הא דאיתא בסנהדרין (מא':) "א"ר יוחנן עד כמה מברכין על החודש, עד שתתמלא פגימתה, וכמה? א"ר יעקב בר אידי א"ר יהודה עד ז', נהרדעי אמרי עד ט"ז, ותרוייהו כר"י ס"ל, הא למיהוי כי יתרא הא למיהוי כי נפיא". ועוד הביא שם בטור, וז"ל "גרסינן במס' סופרים, אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים".

והנה פרש"י שם "עד כמה מברכין, אם לא ברך היום יברך למחר", "עד שתתמלא פגימתה, אבל בתר הכי לא שייך למימר מחדש חודשים שהרי כבר נושנת היא".

ומבואר דמחלוקת האמוראים בדעת ר' יוחנן אימתי סוף זמן ברכת

בתשובה שע"פ הקבלה אין לברך על חידוש הלבנה עד שיעברו עליה ז' ימים.

ובאמת מצאתי ראשונים רבים דס"ל בפשיטות כנ"ל דברכת הלבנה אפשר לברך אפילו מיום ראשון של החודש, דכ"כ הרמב"ם בפ"י מהל' ברכות ה"ז, וז"ל "ואם לא בירך עליו בלילה הראשון יש לו לברך עליו עד ט"ז יום בחודש עד שתתמלא פגמתו", הרי מוכח מלשון הרמב"ם שאף בלילה הראשון לחודש יכול לברך על הלבנה, ומשמע דאדרבא כן הוא מהודר יותר ומכאן ואילך אינו לכתחלה כ"כ, דהרי כתב "ואם לא בירך עליו בלילה הראשון יש לו לברך וכו'", אלמא אחרי לילה הראשון הוא פחות מהודר, ופשוט שהרמב"ם למד כן כנ"ל מסתימת הגמ' שלא פירשה מתי תחילת זמנה.^א

וכן פי' שם ה"ר מנוח את דברי הרמב"ם, וז"ל "שבתחלה חייב לברך תכף שרואה אותה תחלת החודש אבל אם שכח ולא בירך בתחלת חידושה יכול לברך עד ט"ז יום ולא ט"ז בכלל וכו' ונהגו רוב העולם להמתין מלברך על החודש עד ליל מוצ"ש וכו' וענין זה יצא להם ממש' סופרים וכו' והפוסקים לא רצו לכתוב דברים אלו לפי שאין הדעת נוטה שיחמיץ אדם מצוה הבאה לידו, מי יודע סיבות העולם ומקרי ומונעים רבים שיכולים לבוא על האדם, לכן כל ירא אלקים יברך תכף שיראנה בחידושה ולא ימתין עד מוצ"ש" עכ"ל.

וכן יש לדייק קצת מתשובת ר"א בן הרמב"ם (סי' פ"ג) בענין אמירת ברכות השחר בבהכנ"ס שם דחה טענת המברכים אותן

והנה מרן שם בב"י הביא דברי תר"י סוף פ"ד בברכות, וז"ל [תר"י] "ובכאן לא דיברו בהתחלה, אלא בסוף הזמן בלבד אלא במס"ס אמרו 'מברכים על הלבנה משתבשם' ופירשו בו כמה פירושים, י"א עד מוצ"ש שמברכין על הבשמים ואין זה מתקבל כלל דמה טעם הוא זה לתלות הדבר במוצ"ש שהרי פעמים שיהיה ר"ח יום ראשון ולמה ימתין מלברך עד מוצ"ש, ויש מפרשים שתבשם מלשון חופה ודומא לו עביד בושמא לבריה כלומר עשה חופה לבנו, ורוצה לומר משעה שתיעשה כמו חופה שהיא גדולה קצת ומאירה סביבותיה, ונראה למורי הרב נר"ו שפי' משתמתק, מלשון לבסומי קלא שר"ל נמתק הקול, ה"נ ר"ל משעה שמתוק האור שלה ואדם נהנה ממנו שזהו אחר ב' ימים או ג' אבל ירח בן יומו מתוך קטנותו אין האור שלה מתוק שאין אדם נהנה ממנו".

וכתב שם מרן ע"ד הרר"י "ואע"פ שבספרים דידן כתוב בהדיא אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש וכמ"ש רבינו, מ"מ למדנו מדברי הרר"י שאין מברכין ברכת הלבנה עד שיעברו עליה ג' ימים דמשמע דבלא ההיא דמס"ס הוא סובר כך לפי שקודם לכן אין אדם נהנה מאורה" עכ"ל, הנה ממה שהתאמץ מרן ליישב דעת הרר"י אף לפי גירסתנו במס"ס, משמע לכאורה דס"ל כן דלהלכה שאף שיש לברך במוצ"ש כדינא דמס"ס מ"מ יש לברך דוקא אחר ג' ימים כהרר"י.

ועוד הביא שם מרן בב"י בסוף הסימן, וז"ל "והר"י ג'קטיליא בעל שערי אורה כתב

א. וראיתי פירושים אחרים בדעת הרמב"ם, ואיננו שווה לי.

מנורה ברכת הלבנה קודם ז' ימים בדרום פא

וחוליא בשלשלת קבלת הראשונים, ואעפ"כ העתיק לשון הרמב"ם דאף ביום הראשון יכול לברך, ולא הביא כלל הא דאין לברך קודם ז' ימים, אלמא לא שמיע ליה חידושו של מהר"י ג'קטיליא.^ב

ובן משמע מדברי הראב"ן (סי' תע"ח), ז"ל "וכל המברך על ראש חודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה" עכ"ל, הרי משמע מפשטות דבריו דכבר בר"ח אפשר לברך.

ובן מצאתי בדרשות מהר"ח או"ז (סי' י"ט) בשם הר"ר אביגדור כ"ץ שהיה מחזר לברך על הלבנה דוקא קודם ג' ימים, ע"ש.

ועוד מצאתי בסידור רס"ג וז"ל "ועל הירח הנראה מן הלילה הרביעי עד ליל י"ד מברכים בא"י וכו'" עכ"ל, הרי דס"ל דדוקא מליל רביעי ואילך מברכין, וכד נידוק בה היא גם שיטת הר"י שכתב שמברכים אחר ב' או ג' ימים, הרי מ"ש 'אחר ג' ימים' היינו אחר ג' ימים שלמים ור"ל שיברך מליל רביעי, ונראה שטעמו של רס"ג נמי כמ"ש הר"י שצריך שיהיה אדם נהנה מאורה, ושמא נפק"ל מהא דמס"ס^ב. ובדומה לזה מצאתי בסידור רשב"ן (פרק ט"ז) וז"ל "ודע שברכה זו מברך אדם כשרואה הלבנה במצב גדילתה ותהיה התחלת הברכה הזו כאשר תתחדש, אבל מוטב שאדם ימתין מלברך עד שיתחזק אורה ויתפשט ואז יברך עליה וכו'".

שאומרים שמוציאים יד"ח את אותם שלא בירכו בעצמם וז"ל שם "ולפי ההיקש הזה יברכו בבהכנ"ס בתחלת הלילה עם תפלת מעריב 'המפיל חבלי שינה על עיני' כי היא חובה בזמן השינה ואפשר שיש מי שאינו זוכרה, ובתחילת כל חודש יברכו אשר במאמרו ברא שחקים וכו' כי היא חובה על מי שרואה את הלבנה בהתחדשה בתחילת החודש" עכ"ל, הרי דמשמע מדבריו דזמנה מתחילת החודש ממש, דהיינו מזמן הופעתה בר"ח, אלא דקצת יש לדחות דכוונתו במ"ש 'בתחילת החודש' היינו לתחלת זמן הברכה, ואפילו אי נימא דזמנה מג' או ז' ימים, אלא דלפום קושטא זה דחוק.

ובן העתיקו דברי הרמב"ם, הסמ"ג (עשה כ"ז) ז"ל "אם לא בירך בליל ראשון יכול לברך עד ט"ז בחודש עד שתתמלא פגימתה" והסמ"ק (מצ' קנ"א) ז"ל "לא בירך לילה הראשון יכול לברך עד ט"ז בחודש", ובספר הנר (לר' זכריה אגמאתי).

ובכ"ב בספר מצוות זמניות (לר' ישראל ב"ר יוסף תלמיד הרא"ש, הל' ברכות שער ט') וז"ל "ומי שלא בירך הברכה בר"ח יש לה תשלומין עד שימלא אורה". וכן איתא בפסקי מהר"ם ריקאנטי (סי' פ"ו) וז"ל "ואם לא בירך עליה יום ראשון יברך עד יום ט"ז בחודש שתתמלא פגימתה", וידוע שהריקאנטי היה מגדולי מקובלי הדורות,

ב. אמנם מאחר ואיני בקי בספר פסקי מהר"ר איני יודע אם יש ללמוד מכך דלא ס"ל הכי, או שדרכו תמיד בספר זה להביא דוקא העניינים לפי הפשט ולא לפי הקבלה, ועכ"פ ממנ"פ נראה דיש ללמוד מזה דאין להורות בזה כהקבלה אלא כהפשט לאנשים שאינם מקובלים (אמנם באמת ק"ק לי כדרך זו, דכפי הנראה מגמת רוב המקובלים מעולם הייתה להורות כהקבלה נגד הפשט ולהנחיל דרך הקבלה גם להמון העם, ואמנם חיפשתי בתוכנת פרויקט השו"ת בספר הנ"ל את המילים 'זוהר', 'קבלה', 'סוד', 'מדרש הנעלם' וכיו"ב ולא העלו כל תוצאה, וצ"ע).

ג. ראיתיו ב'קובץ שיטות קמאי' סנהדרין שם.

ד. וכבר הבאנו לעיל דברי מרן בב"י דנראה אף בלא דברי מס"ס סכרא היא דצריך לחכות כמה ימים עד שאורה יהיה חזק שיהנו ממנה.

נאנס יכול לברך עד יום י"ד עכ"ל, וכפי הנראה הוא מקורו של האורחות חיים.

וב"כ ר' ירוחם (ני"א ח"א ס"ד ע"ד) וז"ל "עד מתי מברכין על הלבנה עד שתתמלא פגימתה וזהו עד ט"ז יום לחודש, פי' ולכתחלה צריך לברך קודם שיעברו ז' ימים מן החודש עכ"ל.

ועוד מצאתי בספר הפרדס (לראב"ח תלמיד ר"י בן הרשב"א) בשער ח' וז"ל "גרסינן במס' סופרים אין מברכין על הלבנה עד שתבשם אורו, כלומר שצריך שלא יהיה כל כך קטנה אלא יוצא ממנו אור גדול, ויש מי שפי' אין מברכין על הלבנה עד שיעבור ליל מוצ"ש מלשון בשמים שחייב אדם לברך על הבשמים בליל מוצ"ש עכ"ל, הנה אמנם לא ביאר כוונתו במ"ש 'שלא יהיה כ"כ קטנה', אך בפשטות נראה שלמד זה מהר"י שזו שיטתו, והוא ז"ל פי' דבב' או ג' ימים סגי, וא"כ ה"נ יש לפרש בכוונת ראב"ח, ובאמת בתרומת הפרדס (שהוא קיצור הפרדס) שם כתב "ואם לא בירך בלילה הראשון יכול לברך עד שתתמלא פגימתה", הרי שהביא לשון הרמב"ם, ומשמע דס"ל מעיקר הדין דיכול לברך כבר מתחילת החודש (ואת החידוש של מסכת סופרים לא הביא בקצר).

וז"ל ספר צידה לדרך (מאמר ד' כלל ב' פי"ב) "מברכין על החודש עד שתתמלא פגימתו וכו' ושיעור זה הוא משעת המולד קודם שיעברו ט"ו ימים, ומתחיל בברכה משיעבור על המולד מוצ"ש שברכו על הבשמים, והוא שיהיה לה אור שנראה שנהנה ממנה אבל אם היה המולד בליל שבת או ביום שבת אע"פ שבירך על הבשמים אינו נהנה מאורה וצריך להמתין שיעברו ג' או ד' ימים".

ומי שלא בירך בהתחלת חידושה ולא הכיר בה אלא לאחר שנגמר סוף גידולה וזה יהיה אחר גרעונה ופגימתה לא יברך עליה, וזה יהיה מזמן שעובר מחצית החודש עכ"ל, הרי דס"ל לרשב"ן כרס"ג והר"י דעדיף לברך עליה משיהיה אורה חזק יותר, אבל ענין זה הוא הידור בעלמא ומעיקר ההלכה מותר לברך כבר מר"ח.

וז"ל המאירי בסנהדרין שם "ועד אימתי מברכין, אם לא בירך בלילה ראשונה מברך בשניה וכן עד שתתמלא פגימתה ותעשה כנפה והוא עד ט"ז יום בחודש וכו' ויש שנהגו שלא לברך עד מוצ"ש הראשון לחידושה והוציאו דבר זה ממה שאמרו בתלמוד המערב אין מברכין על הלבנה עד שתבשם, ופירשו בה עד שיברכו על הבשמים, ואיני יודע טעם בדבר, ומ"מ יש מי שמפרש עד שתבשם כענין 'עבד בושמא להלולא' והוא עיגול האפיריון של חתנים העשוי כמין יתר ובא כענין מה שאמרו כאן עד ז' שתעשה כיתר, ואין הלכה כן אלא עד שתעשה כנפה כמו שביארנו ומ"מ במס' סופרים שנויה בהדיא כדעת ראשון עכ"ל (ובסוף דבריו נדון לקמן באריכות בעז"ה).

ודבר חדש מצאנו באורחות חיים (הל' ברכת הלבנה י"ג) וז"ל "ועד מתי מברכין על הלבנה, עד שתמלא חצי העיגול לגמרי, ומדברי שניהם נלמוד שלכתחלה מברכין עד ז' ואם אחר עד ט"ו" (וכ"כ בכלבו סי' מ"ג), הרי דלא מבואר בהדיא בדבריו אימתי תחלת זמנה (ובפשטות יש ללמוד מסתימתו דזמנה כבר מתחילת החודש), אך חידוש גדול שמענו מדבריו דעכ"פ לכתחלה זמנה קודם ז' ימים בדוקא (ודברי הכלבו הובאו בב"י).

ובעת מצאתי בספר המנהגות הקדמון (לרא"ש מלוניל), ז"ל "ומצה מן המובחר שיברך בתוך שבעה, ואם שכח או

וז"ל הרשב"ץ בפ"י על מס' ברכות (ל:)
 "וקי"ל עד ששה עשר, ומ"מ טוב הוא
 לברך עליה בתחלת חידושה דזריזין מקדימין"
 עכ"ל, משמע לכאורה דכבר מר"ח אפשר
 לברך (או עכ"פ אחר ג' ימים וכיו"ב).^ה

וז"ל רבינו דוד אבודרהם "ואמרינן בירושלמי
 אין מברכין על הירח עד שיתבשם, י"מ
 עד מוצ"ש שיברך על הבשמים וי"מ עד
 שיהיה האור שלו מתוק ואדם נהנה ממנו
 וזהו לאחר ב' או ג' ימים שירח בן יומו אין
 אדם נהנה מאורו, וזהו הנכון וכו' ואמרינן
 במס"ס אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש
 כשהוא מבושם ובכלים נאים" עכ"ל, הרי
 דס"ל כהר"י דאחר ב' או ג' ימים מברכין.

ובן מדויק מדברי מהרא"י בתרוה"ד (סי'
 ל"ה, והובא בב"י) וז"ל "שאלה:
 הרוואה לבנה בחידושה בימי החול ואומר
 נמתין לברך על חידושה עד למוצ"ש, יפה
 הם עושין או לאו, תשובה: יראה דיש לחלק
 בדבר היכא דליל מוצ"ש הבא בקרוב אינו
 לילות הרבה בחודש כגון ז' או ח' בחודש
 שאפילו אם יהי מעונן במוצ"ש וב' וג' או ד'
 לילות אחריו עדיין יש זמן לברך עד סוף ליל
 ט"ו, כה"ג יפה להמתין עד מוצ"ש דכתב א"ז
 דאין מברכין על הירח אלא במוצ"ש" עכ"ל,
 הנה מדויק מדבריו תרי עניינים, גם שכתב
 לברך במוצ"ש בליל ז' (שלמהרי"ג אסור
 לברך אלא עד ליל ח', אחר ז' ימים שלמים
 כאשר יובא לקמן), וכן ממ"ש שאף אם יהיה
 במוצ"ש רק ליל ז' או ח' (שלמהרי"ג א"א
 לברך קודם לכן) מ"מ כתב רק ד"פה' להמתין
 למוצ"ש, אלמא מעיקר הדין אפשר לברך
 קודם לכן, וכל מה ש"יפה' להמתין דוקא
 משום מוצ"ש.

ואנא נפשאי כתבית בס"ד דאיתא התם בגמ'
 (מב.) "ואראב"ח אר"א אר"י כל
 המברך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני
 שכינה, כתיב הכא 'החדש הזה לכם' וכתיב
 התם 'זה אלי ואנוהו' ע"כ, ותחלה יש
 לדקדק מאי 'בזמנו' דקאמר, דאי בשמברך
 עד ט"ז בחודש (או עד ז', מר כדאית ליה
 ומכד"ל) לא הוה ליה למימר בזמנו, דהרי
 אח"כ אין יכול לברך כלל, אלא הל"ל 'כל
 המברך על החודש כאילו מקבל פני שכינה',
 א"כ ע"כ דלא מדבר על כל הזמן שאפשר
 לברך אלא על תחילת הזמן, וכלומר
 שהלימוד מגז"ש בין הפסוקים הוא לענין
 שהמברך בזמן מסוים שהוא 'זמנו' כאילו
 מקבל פני שכינה. וכעת יש לברר על באיזה
 זמן מדובר שהוא תחילתו, והנה נ"ל בס"ד
 מוכרח מהלימוד מפס' 'החדש הזה לכם',
 דפרש"י שם (שמות י"ב ב') בשם המכילתא
 "הראהו לבנה בחידושה וא"ל כשהירח
 מתחדש יהיה לך ר"ח" עכ"ל, דהיינו
 שהקב"ה הראה למשה את הלבנה ביום
 הראשון של החודש וא"ל שכעת יש לקבוע
 הר"ח, וא"כ הרי מה שאמרו שהמברך בזמנו
 כאילו מקבל פני שכינה ונלמד בגז"ש מ'זה
 אלי ואנוהו' נאמר לכאורה על היום הראשון
 בחודש שבו נראית הלבנה דבזה איירינן
 התם, וזה נ"ל פשט אמיתי בגמ' (שו"ר בס"ד
 שכן דייק בשו"ת אג"מ או"ח ח"א סי'
 קמ"ג, ע"ש).

ואח"כ מצאתי ראייה לדברי בס"ד לחד מן
 קמאי דקמאי, רבינו הראב"ן (סי'
 תע"ח, והוזכר לעיל) וז"ל "וכל המברך על
 ראש חודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה,
 כתיב הכא החודש הזה, כזה ראה וקדש,

ה. ולפרש ד'תחלת חידושה' דקאמר היינו מז' ימים הוא דחוק מאוד, ודוק.

וכתיב התם זה אלי ואנוהו" עכ"ל, הנה מדויק כדברינו בתרתי, תחלה ממה שכתב 'המברך על ר"ח בזמנו', וכן מדויק עוד ממה שהוסיף דרשת 'כזה ראה וקדש' (שלעת עתה לא מצאתי תוספת זו הכא בעוד ראשונים), כלומר הגז"ש היא דוקא מר"ח שאז נקרא 'בזמנו', והיא ראייה נפלאה בעזהש"ת.

ואמנם בפ"י הר"ח שם איתא "אר"י כל המברך על החודש כאילו מקבל פני שכינה" ולא כתב 'בזמנו' (אמנם בדק"ס לא הביא גירסא אחרת ממה שלפנינו, וגם ברי"ף וברא"ש איתא 'בזמנו'), אך גם לפ"ז לכאורה מחויב לפרש כנ"ל דעכ"פ אפשר לברך מיום ראשון מהגז"ש, רק שאין מעלה ביום הראשון משאר הימים מצד קבלת פני שכינה. **ובאמת** שלפ"ז מובן יותר הא דמשמע מדברי הרמב"ם (ושאר הראשונים שהעתיקוהו או שכתבו כדבריו) דלכתחלה יש לברך הברכה דוקא בר"ח, ומי שלא בירך בר"ח עכ"פ יכול לברך בשאר הימים ומנ"ל הא (מלבד מדין זריזין, שהרי בדב"כ אין דרך הפוסקים לקבוע בכל הלכה והלכה דין זריזין, ודוק) אלא יש לומר דלמדו כן מהגמ' הנ"ל דעיקר ברכת הלבנה היא דוקא בר"ח, אז הוא מוגדר 'בזמנו' והוי כקבלת פני שכינה, ומכאן ואילך אינו כ"כ זמנו ומ"מ לא הפסיד הברכה (וע"ע באגר"מ הנ"ל).

ובאמת נ"ל דעד כמה שכל הראשונים שפי' הסוגיא נקטו בפשיטות דברכת הלבנה זמנה מר"ח או לכל היותר אחר ג' ימים מהמולד (שנהנים מאורה של הלבנה), א"כ מוכח דזהו פשטות דברי התלמוד, וא"כ

ה"נ אית לן למימר דאף הראשונים שהעתיקו לשון התלמוד בסתמא ולא פירשוהו כוונתם בזה כפשטות פירוש התלמוד דאף מר"ח אפשר לברך, דאי הוה ס"ל דיש פשט אחר ה"ל לכותבו בפירוש לאפוקי מהפירוש הפשוט בדברי התלמוד, כנלענ"ד פשוט.

והנה ראשונים רבים העתיקו לשון הגמ' בסתמא, הנה הנם בה"ג (פ"ט דברכות), ר"ח (בסנהדרין שם), הרי"ף (ספ"ד דברכות), האשכול (הל' ר"ח, מהד' אלבעק עמ' 140), הרוקח (סי' רכ"ט), המנהיג (הל' הלל ור"ח סי' מ"ד), פי' התפלות לר"י בר יקר' (מהד' ש' ירושלמי ח"ב עמ' ס'), פסקי רי"ד (ספ"ד דברכות), שבה"ל (סי' קס"ז), ספר המאורות (ספ"ד דברכות), ספר התדיר (סי' ט"ו), הטור (סי' תכ"ו) ועוד ראשונים, ולפי דברינו צ"ל דגם הראשונים הללו ס"ל דאפשר לברך ברכת הלבנה כבר מר"ח.

והעולה בקב"ץ, דמתוך יותר מעשרים¹ ראשונים (!) שמצאתי שפי' הסוגיא (וכן יש לדייק מרבים וגם טובים שהעתיקו בסתמא לשון הגמ' וכמו שהוכחנו לעיל) חלקם סוברים דאפשר לברך ברכת הלבנה כבר מר"ח, וחלקם סוברים דברכת הלבנה יש לברך דוקא אחר ג' ימים בחודש דאז הלבנה מאירה בטוב, ועכ"פ כולם סוברים דאפשר לברך קודם ז' ימים בחודש, וגדולה מזו מצאנו לכמה ראשונים שכתבו שלכתחלה יש לברך קודם ז' ימים.

ואמנם במג"א ס"ק י"ג כתב דכדברי מהרי"ג כן איתא בהגמ"י, אולם צ"ע דלא מצאתי כן שם (וגם לא בהגהות דפוס

1. ואולי אחר ג' ימים כדי שיהנה מאורה, אבל גם דבר כזה לכאורה יש לפרש אחר דסתמא דתלמודא משמע דאף מר"ח אפשר לברך.

2. אמנם אין כ"כ ראייה ממנו שלא נחית שם להלכה אלא לפירוש המילים.

3. וליתר דיוק, לעת עתה עשרים וארבעה ראשונים.

מנוחה ברכת הלבנה קודם ז' ימים בדרום פה

מהרי"ג הנה הנם נגד תלמוד מפורש ואיך פסק מרן כוותיה, ואף שאמר מהרי"ג דבריו ע"ד הקבלה, מ"מ כללא כלוליה נקטי הפוסקים בד"כ דאין לפסוק כהמקובלים אלא במקום שיש מחלוקת בפוסקים הפשטנים ואז הקבלה תכריע, וכ"ש שאין לפסוק כן נגד תלמוד ערוך.

וב"ש בניד"ד דהוי דברי מקובל בעלמא ולא הוי דברים מפורשים בספר הזוהר וכיו"ב דיש להם יותר משקל לעתים אפילו נגד הפוסקים המפורסמים, וא"כ הכא דהוי דעת המקובלים נגד תמימות דעים של כל הפוסקים הראשונים הפשטנים לכאורה היה למרן לפסוק בזה כהפשט.

בירור האם מרן הב"י פוסק כספר הזוהר והמקובלים, ואם פוסק כן נגד הפשט

ובאמת יתכן ומרן לא ס"ל כנ"ל דנקטינן כהפשט נגד הקבלה אלא ס"ל דבאמת פוסקים כהמקובלים אפילו נגד הגמ', וא"כ מן הראוי לברר בזה מה דרכו של מרן הב"י, אם פוסק בכלל כהקבלה בעלמא, וכן אם פוסק כן נגד הפשט, ואנסה לברר הענין בקצרה בעז"ה ע"י ראיות ממקומות שונים בב"י ובש"ע עד מקום שמגעת ידי יד כהה, ואף שאפשר להאריך בענין זה מאוד (ואי"ה) אולי אכתוב על ענין זה מאמר בפני עצמו)

קושטא), ובאמת בש"ע מהד' מכ' י-ם במקום 'הגהמ"י' תקנו ל'מגיד-מישרים', וא"ש.

ולפ"ז נמצא דאין לדעת המהר"י ג'יקטיליא המובא בב"י אח ורע בין הראשונים, ולא זו בלבד אלא דדבריו לכאורה נסתרים מגמרא מפורשת שהרי נחלקו האמוראים בסוף זמן ברכת הלבנה כנ"ל, אם הוא בז' בחודש או בט"ז בחודש, ובודאי דכל מחלוקתם דוקא בסוף זמנה, אבל בתחלת זמנה לכאורה כ"ע מודו דהוא קודם ז' ימים בחודש.

פסק מרן הש"ע כמהר"י ג'יקטיליא

והנה מרן בש"ע שם סע"ד פסק כמהרי"ג, וז"ל "אין מברכין עליה עד שיעברו שבעת ימים עליה" עכ"ל, וממ"ש מרן 'אין מברכין' משמע לכאורה דס"ל דהוא אף לעיכובא, והנה יש לתמוה על מרן איך פסק כמהרי"ג נגד כל הראשונים שהבאנו לעיל, והן אמת שרבים מהראשונים הנ"ל לא שזפתם עין הברדל של מרן, אך עכ"פ רבים וחשובים מהם בודאי ראה כהרמב"ם, סמ"ג, סמ"ק, הר"ר, ר' מנוח, אורחות חיים (וכלבו), ר' ירוחם, ואבודרהם, דכוליה יומא שמעתתיהו בפומיה דמרן, וא"כ איך פסק כמהר"י ג'יקטיליא נגדם^ט.

והנני יוסיף להפליא הפלא ופלא על דברי מרן דכמו שביארנו לעיל דבריו

ט. והנה כעת הראוני דתשובה זו של מהרי"ג כלולה בקובץ מצוצמם של כשבע תשובות ממנו, והיה קובץ זה נפוץ אצל כמה חכמים ממגורשי ספרד, ואף נותרו ממנו כמה כת"י, ובענין זה כתבו כמה חוקרים להוכיח דתשובות אלו מיוחסות בטעות למהר"י ג'יקטיליא זל"ה (או ככוונה?), אחר שנמצאו סתירות בתוכן ובסגנון בין דברים שכתב בחלק מהתשובות לבין ספרים מפורסמים אחרים שלו בחכמת הקבלה, וכן שיש בתשובות אלו כמה רמזים היסטוריים שסותרים יחסן למהרי"ג, ואנכי הקטן עיינתי בראיותיהם ונראה שיש בהן ממש. ואף אם לא נקבל קביעתם בזה כאמת גמורה, עכ"פ מאחר ואין אנו יודעים בודאות מבטן מי יצא הכר"ך, בודאי שיש עכ"פ ריעותא מסוימת באמינות של תשובות אלו, ולפחות חזי לאצטרופי לשאר הטענות, ודוק. י. כ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' פ' (ראיתיו בספר עין-יצחק לראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א) ומפורז עוד בספרי הפוסקים.

כאן הוא מקום שאמרו לקצר, ואציין בעז"ה בכל ראייה את הדבר הנלמד ממנה.

א מרן בב"י סי' ד' הביא מחלוקת בטעם תקנת נט"י של שחרית, דלרא"ש טעמה משום הכנה לתפלה, ולרשב"א טעמה משום שאדם נעשה בשחר בריה חדשה ולכן צריך ליטול ידיו בכלי בבוקר ככהן המקדש ידיו מהכיוור קודם עבודתו. והביא שם מרן שמשמע מדברי הרא"ש דלא בעינן כלי לנט"י של שחרית, ושלפ"ז נראה שלרא"ש גם א"צ להקפיד בנט"י ש"ש על שאר הדברים המעכבים בנט"י של סעודה, והעמיד מרן ענין זה במחלוקת בין הרא"ש לרשב"א (ושהרד"א פסק כהרשב"א), וסיים שם "וכ"כ [ר"ל כהרשב"א] בס' הזוהר (קפ"ד:) פרשת וישב על פס' ויאמר האיש נסעו מזה" עכ"ל מרן, הרי דהזוהר הכריע לכאורה במחלוקת הרא"ש והרשב"א.

וז"ל מרן בש"ע שם סע"ז "טוב להקפיד בנט"י שחרית בכל הדברים המעכבים בנט"י לסעודה", הרי שהביא מרן בש"ע דעת הרשב"א ע"פ הכרעת הזוהר, אלא שכתב ש'טוב להקפיד', אלמא מעיקר הדין אפשר להקל בזה אלא משום חומרא טוב לעשות כן. ומדין זה יש ללמוד דכשיש מחלוקת בפוסקים המפורסמים, ובזוהר מפורש לחומרא באחד הצדדים, אפ"ה מעיקר הדין אין חיוב לנהוג כהזוהר"א אך יש להורות דטוב להחמיר כהזוהר.

ב שם העתיק מרן בב"י מספר הזוהר עוד "חידושין שאינם נמצאים בפוסקים" כלשונו שם, כגון שאין נוטלים ידים שחרית

על גבי קרקע, ושלא ישפוך המים במקום שעוברים שם בני אדם, ושאסור להנות מן המים, וסדר אחיזת הכלי והנטילה, ושלא יטול ממי שלא נטל ידיו, וכל חידושין אלה פסק מרן בסתמא בש"ע שם סע"ח-י"א. ומדין זה יש ללמוד דכשיש דין מפורש בזוהר, ולא נתבאר בתלמוד ובפוסקים יש לפסוק כהזוהר"ב.

ג עוד שם הסתפק מרן בב"י במי שהיה נייעור כל הלילה אם צריך ליטול ידיו בבוקר, והעלה שם דיש להסתפק אם צריך נט"י משום תקנת נט"י ש"ש דיתכן ואמרינן לא פלוג רבנן. ועוד כתב שם דלכאורה בעינן נטילה משום ר"ר לכ"ע, שמה ששורה אינו תלוי בשינה אלא בלילה, ושוב הביא דנראה מהזוהר דדוקא מי שישן בלילה צריך נט"י משום ר"ר, ושם בהמשך הביא שם דבר האורחות חיים דאף מי שהשכים מבעוד לילה ונטל ידיו, צריך ליטול שוב בעמה"ש משום ר"ר השורה על הידים כל הלילה.

ובש"ע שם סע' י"ג פסק מרן "אם היה נעור כל הלילה יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו שחרית להתפלל ולהעביר ר"ר מידי" עכ"ל, ובשלמא משום תפלה איכא למימר דיש להסתפק משום דלהרא"ש נראה דא"צ אך לדעת הרשב"א יתכן וצריך (ע"ש בב"י), אלא מה ענין מ"ש מרן 'להעביר ר"ר', הרי דאף שנראה מהזוהר שא"צ מ"מ נראה שחשש מרן לסברתו ולדברי האור"ח (ואל תשיבני שאין בזה נפק"מ דהרי ממילא צריך ליטול מספק משום תקנת נט"י ש"ש, א"כ מ"ש מרן משום ר"ר לא דק דאין נפק"מ בזה, זה אינו, דאיכא נפק"מ בזה

יא. ולכאורה הכל לפי הענין, ולדוגמא אם יהיה דאורייתא או דרבנן, או שיש העדפה לאחד מהצדדים בפוסקים וכיו"ב.

יב. ושמא רק לחומרא, וצ"ע.

לענין אם יוכל להטביל ידיו בגיגית עם מים, ע"ש בב"י ודוק). הרי למדנו דכשמובא דין באחד הפוסקים, ומ"מ נראה מהזוהר היפך דין זה, מ"מ אין הכרעה בזה משום דברי הזוהר^ג, והדבר עדיין בגדר ספק (אלא דלכאורה ראוי להחמיר כמ"ש שם הרמ"א).

ד] בב"י סי' כ"ד כתב בשם מהר"ם ריקנאטי דכשמסתכל בציציות בקריאת שמע, יש לו להסתכל דוקא בב' ציציות שלפניו, ע"ש טעם הדבר, וכ"פ מרן בש"ע שם סע"ה וז"ל כשמסתכל בציצית מסתכל בשני ציציות שלפניו עכ"ל. הרי למדנו דדין המובא במקובלים ולא נתבאר בפוסקים, יש לפסוק כהמקובלים.

ה] בב"י ריש סי' כ"ה הביא דברי הזוהר דיש ללכת מביתו לבהכנ"ס לבוש בציצית ותפילין, וכן פסק בש"ע שם סע"ב. למדנו כדלעיל (אות ב') דכשמובא בזוהר דין שלא נתפרש בפוסקים יש לנהוג כהזוהר.

ו] בב"י סי' כ"ה הביא מחלוקת הפוסקים הראשונים אם מברכים על תפילין ברכה אחת או שתיים, ואח"כ העתיק בשם האגור, ז"ל "ואני המחבר [בעל האגור] מצאתי בספר הזוהר בפ' פנחס מאמר דרשב"י דאין לברך על שניהם אלא ברכה אחת [העתיק לשון הזוהר] וכו' ואני תמהתי על הני רברבי החולקים על רשב"י אם היה שידעו מאמר זה ומ"מ העולם נוהגים לברך שתיים עכ"ל [האגור] ואני יודע למה תמה ע"ז יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רשב"י בספר הזוהר היפך ממסקנא דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא, וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי

רשב"י לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן, והמפרשים דלעולם צריך לברך שתיים משמע להו דבהדיא קאמר תלמודא הכי ולפיכך פסקו כן, כ"ש שבימי הפוסקים עדיין לא נגלה ספר המאור הקדוש בעולם עכ"ל. הרי דמרן הסביר בדעת הפוסקים דכאשר ספר הזוהר חולק על התלמוד נקטינן בתלמודא דידן ולא כהזוהר, ולא רק כשהדבר מפורש ממש בתלמוד, אלא אף אם הבנת הפוסקים בתלמוד כך היא (ואף שאפשר לדחוק בדעת הזוהר) לא נקטינן כוותיה דהזוהר אלא כהבנת הפוסקים בתלמוד, ואמנם מרן לא אמר כלל זה בדעתו אלא בדעת הפוסקים, אבל מפשטות הדברים משמע דהכי ס"ל למרן גופיה, דמה"ת לומר דפליג בזה על הבנת הראשונים (לפי הסברו) ודוק.

ז] בב"י סי' ל"א הביא מחלוקת גדולה בפוסקים אם מניחים תפילין בחוה"מ, וכתב שכל בני ספרד נוהגים שלא להניחם בחוה"מ, ושמע שפעם נהגו להניח (כהרא"ש) עד שמצאו בזוהר שאוסר ושינו מנהגם, והעתיק שם מרן כל דברי הזוהר המדברים באיסור הנחת תפילין בחוה"מ וסיים "ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש, מי יערב ליבו לגשת לעבור בקום עשה ע"ד רשב"י המפליג כ"כ באיסור הנחתם עכ"ל.

ובש"ע שם סע"ב פסק מרן "בחוה"מ ג"כ אסור להניח תפילין", הרי למדנו דכשמובא דין בזוהר, והזוהר מחמיר בענין זה מאוד (דאיתא התם שהמניח תפילין בחוה"מ חייב מיתה) ולא נתפרש בהדיא בתלמוד, אף שיש מחלוקת בראשונים ויש ראשונים רבים

ומפורסמים דס"ל דלא כהזוהר, מ"מ נקטינן כהזוהר (אף לקולא בביטול מצוה דאורייתא)^י.

[ח] בב"י סי' נ"ו הביא מרן בשם הרמב"ם, רש"י, האבודרהם ומהר"י אבוהב דיש לענות בקדיש אמן יש"ר עד לעלמי עלמאי וללא יתברך, והקשה מרן שם מלשון המדרש וז"ל "אראבר"י פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי אליהו ז"ל וכו' לעשות נקמה באף וחימה ממי שמספר וכו' בין איש"ר ליתברך", וכתב מרן דמשמע ממדרש זה דאין להפריד בין איש"ר ליתברך, ואף שכתב ליישב דעת הפוסקים סיים שם "ומ"מ נראה שצריך לזוהר גם היחיד שלא להפסיק בין עלמאי ליתברך שהרי במדרש סתמא קאמר" והוסיף שם "אח"כ מצאתי להר"י ג'יקאטיליא ז"ל וז"ל שאלת מה שכתבו קצת פוסקים בענין קדיש שאין עונין אלא עד עלמאי ולא עוד אם ראוי לעשות כך או לא, מפני שיש אנשים אחרים שסומכים עלמאי ליתברך איזה כת מאלו צודקת, תשובה: אוי להם הפתאים אשר עברו ונענשו, ודאי המפריד בין עלמאי ליתברך כאילו הפריד וקיצץ במקום דליכא קיצוץ וא"צ להפריד ח"ו אלא מדבק עלמאי ליתברך [עכ"ל מהרי"ג] והאריך בטעם הדבר" עכ"ל מרן.

ובש"ע שם סע"ג פסק "העונים עד לעלמי עלמאי בלבד טועים הם כי אסור להפריד בין עלמאי ליתברך", הרי שמרן העתיק לשונו (החריפה) של מהרי"ג שאין להפריד בין עלמאי ליתברך, ואף שכבר הוכיח כן מרן מהמדרש, מ"מ לכאורה היה לו לפסוק בש"ע דראוי לזוהר שלא להפסיק בין עלמאי ליתברך וכמ"ש בב"י "נראה שצריך לזוהר גם היחיד שלא להפסיק בין

עלמאי ליתברך", ובש"ע פסק דאסור להפסיק. הרי למדנו דכשיש דין שמובא במקובלים (ומוזכר בענין חמור), אף שאינו מסכים לפוסקים, מ"מ יש לנהוג לחומרא כהמקובלים (כשאין גריעותא בזה מצד הפשט), אמנם יתכן שזה דוקא שסברת המקובלים מסכימה לדעתו העצמית של מרן הב"י (שהביא ראיה ממדרש) נגד הפוסקים.

[ט] בב"י סי' נ"ט הביא מרן מחלוקת אם יחיד אומר קדושה שביוצר או מדלגה, דדעת הרמב"ם במשנה תורה, והרשב"א בתשובה, ורי"ו ועוד כמה גדולים דיחיד אין אומר קדושה של יוצר, ומנגד דעת הרמב"ם בתשובה, והר"י, והרא"ש, ועוד כמה גדולים שהיחיד אומר קדושה שביוצר, וכתב שם מרן "אבל בספר הזוהר כתוב שאין היחיד אומר קדושת יוצר ואפילו קדושת ובא לציון שבלשון הקודש אין היחיד אומר אותה [העתיק לש' הזוהר] וכו' ואע"פ שהעולם נהגו לומר קדושת יוצר ביחיד נלענ"ד שמאחר שאין דבר זה מפורש בתלמוד יש לנו לתפוס כדברי הזוהר וכמו שכתבתי בסי' ל"א בדין הנחת תפילין בחוה"מ" עכ"ל, ועוד הביא שם מרן דעת כמה פוסקים דיחיד יכול לומר הקדושה בטעמי המקרא כקורא בתורה וש"ד.

ובש"ע שם סע"ג פסק מרן י"א שהקדושה שביוצר יחיד אומרה לפי שאינה אלא סיפור דברים, וי"א שיחיד מדלגה ואינה נאמרת אלא בציבור ויש לחוש לדבריהם וליזוהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה" עכ"ל, מדברי מרן בב"י למדנו שוב דדבר שנחלקו בו הפוסקים ואינו מפורש

יד. אמנם הביא מרן בענין זה שמנהג הספרדים שלא להניח, וא"כ יתכן דדוקא כשהזוהר מסייע למנהג פסקינן כוותיה, אלא דמלשון מרן בב"י ובש"ע משמע דהוראתו אינה רק לנהגים כן, אלא משמע דהיא פסק גמור.

דהוי ברכה לבטלה, מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים וכו', ומיהו אפשר שאפילו לדברי הזוהר רשאי לקרות והוא שלא ישמיע לאזניו וכן משמע מהלשון השני שכתבתי דמדמי ליה לתפלה שאסור להשמיע לאזניו וכו' וכן ראוי לעשות לקרות העולה בנחת בענין שלא ישמיע לאזניו" עכ"ל.

וב"פ שם בש"ע סע"ב וז"ל "צריך הוא לקרות עם הש"ץ כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה אלא שצריך לקרות בנחת שלא ישמיע לאזניו". הרי שלמדנו מדברי מרן בב"י ובש"ע דכשכתבו הפוסקים דין שאינו מפורש בתלמוד, ובזוהר מפורש הפך דברי הפוסקים, לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים.

אמנם קשה בדין זה, דבב"י סי' ק"א הביא מרן דברי הפוסקים שבתפלת הלחש צריך להשמיע לאזניו, ואם לא משמיע יוצא יד"ח רק בדיעבד, ושכן משמע בתלמודא דידן, ושכן מפורש בירושלמי, ושאמנם בתוספתא מפורש הפך מזה שאין להשמיע תפלתו לאזניו, אך הפוסקים נקטו כמשמעות הבבלי ודברי הירושלמי, נגד התוספתא, וסיים מרן שכן הלכה.

אמנם שם בבדק הבית כתב מרן "ומ"מ הזוהר שכתבתי בסי' קמ"א מסכים לדברי התוספתא וראוי לחוש לו".

והנה בש"ע שם סע"ב כתב מרן "לא יתפלל בלבו בלבד אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש ולא ישמיע קולו" עכ"ל, והנה קשיא בזה בתרתי, חדא דלכאורה מרן סותר עצמו בש"ע מסי' ק"א שם פסק דצריך להשמיע התפלה לאזניו, לסי' קמ"א שם פסק דאין להשמיע קריאת התורה לאזניו אל מחתך בפיו, והרי בב"י

בתלמוד אך בזוהר מפורש כאחד הצדדים (אף שהזוהר גם נגד המנהג), דעת מרן דיש לתפוס להלכה כהזוהר, אמנם בש"ע לא פסק לגמרי כהזוהר אלא הביא בזה את מחלוקת הפוסקים ולא הכריע, ורק כתב לחוש בזה לדעת הפוסקים כהצד של הזוהר, וק"ק דמדבריו בב"י היה נראה שיפסוק בזה כהזוהר, אמנם י"ל דהכא משום דיש תקנה שאפשר לצאת ע"י ידי חובת כל הדעות הכי עדיף טפי לעשות.

י בב"י סי' צ' בענין שצריך לעשות לבהכנ"ס חלונות, כתב מרן "ולענין מספר החלונות שצריך להיות בבהכנ"ס לא נתפרש בתלמוד ולא בדברי הפוסקים, אבל בספר הזוהר כתוב בפרשת אלה פקודי שצריך להיות בו י"ב חלונות לסבת סוד נכמס" עכ"ל.

ובש"ע שם סע"ד כתב מרן "צריך לפתוח פתחים או חלונות כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן, וטוב שיהיה בבהכנ"ס י"ב חלונות" עכ"ל, הרי למדנו מדברי מרן (כדלעיל באות ב' וד') דכשמפורש דין בזוהר ולא נתבאר בתלמוד ובפוסקים, טוב לנהוג כהזוהר (ומשמע שאינו חיוב אלא חומרא).

יא בב"י סי' קמ"א הביא מרן דעת הפוסקים דהעולה לתורה צריך לקרוא בפיו ביחד עם הקורא בתורה, ואל"ה הוי ברכה לבטלה, ושוב הביא דמהר"א כתב ששמע שבספר הזוהר איתא שאסור לעולה לקרוא ביחד עם הקורא, ושאם כן הוא האמת שכ"כ בזוהר ראוי לחוש לזה. והביא שם מרן לשון הזוהר [פ' ויקהל דף ר"ב] שבין בתפלה ובין בקריאת התורה אסור להשמיע את קולו כלל, וכתב מרן "וכיון דלדברי הזוהר אסור לקרות אלא אחד לבד עכשיו שנהגו שש"ץ הוא הקורא, העולה אסור לקרות, אע"פ שלדברי הפוסקים צריך לקרות ואם לא יקרא כתבו

בסי' קמ"א הביא מרן דברי הזוהר שהשווה בין תפילה לקה"ת, ועוד קשה דהרי מרן בבדק הבית בסי' ק"א כתב במפורש דראוי לחוש לזוהר ואילו בש"ע פסק בסתמא שצריך להשמיע לאזניו.

והנה בשלמא קושיא הראשונה איכא לתרוצי דמאחר ובקה"ת לא נתבאר בהדיא בתלמוד דצריך להשמיע לאזניו והיא רק סברת הראשונים, לכן פסק שם מרן כהזוהר, אך בתפילה שהביאו הראשונים משמעות הגמ' דיש להשמיע לאזניו ושכן מפורש בירושלמי בזה אין לנו לפסוק כהזוהר אלא כהתלמוד (וכן מצאתי שהקשה ותי' בברכ"י סי' ק"א ע"ש, וע"ע במאמ"ר בסי' קמ"א), אלא דאכתי קשה מה שפסק בש"ע סי' ק"א דיש להשמיע בתפילה לאזניו, ממ"ש בבדה"ב בסי' ק"א דיש לחוש לזוהר, דהנה מקובל שספר בדק הבית הכתב קודם הש"ע, כ"כ הרב יד מלאכי בכללי הש"ע סי' ט"ו, וכ"כ הרב כנה"ג בכלליו, וא"כ קשה כנ"ל, וע"כ לומר חדא מתרתי, או שחזר בו מרן בש"ע ממ"ש בבדק הבית וס"ל דאין לחוש לזוהר נגד משמעותא דתלמודא דידן ונגד תלמוד ירושלמי אף שהתוספתא מסייעתו, או שמא ס"ל למרן שבאמת יש מקום לחוש בזה, אך לא רצה לקבוע דבר זה כהלכה בש"ע, אלא בש"ע פסק כעיקר הדין לפי הפשט דס"ל שכן יש להורות לרבים.

אמנם ראיתי בברכ"י בסי' ק"א דהקשה כנ"ל ובאמת העיר דבשם הגדולים ערער בענין זה אם נכתב בדק הבית קודם הש"ע, ולמעשה פסק שם כהזוהר, שכ"כ גם האריז"ל, ואכמ"ל.

הרי אם נלך בדרכנו הנ"ל למדנו עכ"פ מדברי מרן דכשהזוהר חולק על משמעותא דתלמודא דידן ועל תלמוד ירושלמי, לא פסקינן כוותיה אף שהתוספתא

מסייעתו (או עכ"פ יש מקום לחוש לו באופן פרטי אך אין לקבוע כן כהלכה).

ובמדומה שהבאנו עד כה די דוגמאות (אף שיש בודאי עוד רבות מפוזרות בב"י ובש"ע) כדי לגבש בזה כמה כללים בדרכו של מרן בפסיקה לפי הקבלה, ואלו הכללים העולים לענ"ד:

א. דבר שמפורש בזוהר, ומנגד אין גילוי בזה בתלמוד ובפוסקים, יש לפסוק כהזוהר (ומ"מ לא ברור שהיא הכרעה גמורה, אלא עכ"פ ראוי להחמיר בזה).

ב. וכן דבר שמפורש במקובלים ואין גילוי בזה בתלמוד ובפוסקים, יש לפסוק כהמקובלים.

ג. אם הזוהר חולק על התלמוד, לא שבקינן דברי התלמוד משום דברי הזוהר.

ד. ולא רק כאשר הדבר מפורש לגמרי בתלמוד, אלא אף אם לפי הבנת הפוסקים הדבר מפורש בתלמוד, ואף דמ"מ אפשר לדחוק כדעת הזוהר בש"ס, חשיב זה כתלמוד מפורש נגד הזוהר, ופסקינן כהתלמוד.

ה. כשיש מחלוקת בין הפוסקים המפורסמים ואין הדבר מפורש בתלמוד, אם בזוהר מפורש כאחד הצדדים יש להחמיר כהזוהר וביחוד אם הזוהר מחמיר בדבר מאוד (אך נראה לכאורה דאפ"ה אין בזה הכרעה גמורה) ויש לעיין אם דעת הזוהר לקולא אם מקלינן כהזוהר בכה"ג.

ו. אם המקובלים מתייחסים לענין מסוים בחומרא רבה, וחולקים בזה על הפוסקים, יש לנהוג בזה כהמקובלים כשאין בזה גריעותא מצד הפוסקים (ומ"מ ענין כלל זה מצאנו דוקא כאשר דברי המקובלים מסייעים לדעת מרן גופיה שחולק על הפוסקים, ולכן בהצטרפות דברי המקובלים פסק כדעתו, עי' בראיות אות ח').

התמיהה על פסק מרן, ויישוב דעתו על פי הסבר הרמ"ע מפאנו

והנה לפי הכללים שהעלנו לעיל בס"ד, יי קושייתנו לעיל על מרן הש"ע קמה וגם נצבה, דאיך פסק מרן הכא דאין לברך קודם ז' ימים כתש' המהרי" ג'יקטיליא, והרי כל הפוסקים שפי' לסוגיין חולקים על זה בהדיא כמ"ש לעיל, ולכאורה מפורש גם בתלמוד דלא כהמהרי"ג כמ"ש בתחילת דברינו, וא"כ איך יתישב פסק מרן.

והנה ראיתי לרבינו הרמ"ע מפאנו בתשובותיו סי' ע"ח ז"ל "ואיכא דגרסי במסכת סופרים אין מברכין על הירח עד שתתבשם - ופירשו רבנן עד ג' ימים, והלכתא בלא טעמא היא, ולדידן קרוב לשמוע מאי עד שתתבשם - עד שבעה, לפי שפגימתה גנאי הוא לה ואז אינה נכרת כ"כ, ועוד א"א לד' ימים בלא שבת, וליל שביעי נגהי דליל שמיני ראוי לברך בו. וכשלא נברך קודם ז' למולד ולא אחר ט"ז וכו' יצאנו ידי שתי הדעות דפרישו מלתיה דר' יוחנן [ב]סנהדרין דאמר עד שתתמלא פגימתה, ואיכא מ"ד עד ז' ואנן דחקינן ומוקמינן ליה אליבא דהלכתא דלא פליג אאידך דאמר עד ט"ז אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא, ועוד שבית יוסף המתק עלינו את המליצה בסוף סי' תכ"ו עמוד עליו"ט.

הנה מבואר מדברי הרמ"ע דאפשר לפרש כהמהרי"ג בדברי הגמ', ולפ"ז לכאורה תו לא כ"כ קשה על מרן שפסק

כהמהרי"ג שהרי אין דבריו נגד התלמוד רק נגד הפוסקים, ובכה"ג יתכן ויש מקום לפסוק כמוהו.

אלא דבאמת לענ"ד עדיין אינו מתורץ, ותחלה נעמוד על כמה עניינים בתש' הרמ"ע הנ"ל, דמ"ש 'ופירשו רבנן עד ג' ימים, והלכתא בלא טעמא היא', הנה לא ידענא מאי קאמר, וטעם כעיקר איכא בהאי מילתא וטעמו כצפיחית בדבש, כמו שביאר הר"י ושאר הראשונים באר היטב, דאחר ב' או ג' ימים והיה אור הלבנה חזק וכבר נהנה מאורה ויכול לברך עליה כעת דהרי על הנאת אורה מברך.

ומ"ש לפרש כהמהרי"ג בדברי הגמ' ובעצמו כתב שהוא דוחק, הנה ז"ל הגמ' שם (מא:): "א"ר יוחנן עד כמה מברכין על החודש, עד שתתמלא פגימתה, וכמה? א"ר יעקב בר אידי א"ר יהודה עד ז', נהרדעי אמרי עד ט"ז, ותרוייהו כר"י ס"ל, הא למיהוי כי יתרא הא למיהוי כי נפיא" ע"כ, הנה בעניותין לא ידענא איך אפשר אפילו לדחוק כן בלשון הגמ' מאחר ור' יוחנן אמר 'עד כמה מברכין על החודש' ע"כ בסוף זמנו עסקינן, דאי כוונת ר' יוחנן לפרש תחלת זמן ברכת הלבנה ה"ל למימר 'מאימתי מברכין על החודש', ופשוט, וא"כ מ"ש רב יהודה אמר עד ז', ונהרדעי אמרו עד ט"ז, הרי ע"כ כוונתם לפרש את סוף זמן הברכה. ועוד דבד"כ בכה"ג אמרינן בגמ' 'ולא פליגי, הא בתחלתה והא בסופה' וכיו"ב.

טו. ומדברינו תשובה עמ"ש בקונטרס 'ראת ההוראה' הנדפס בסו"ס 'מקבציאל' הנדמ"ח, שם כתב למרבה הפלא כדבר פשוט שדרכו של מרן הש"ע ללכת אחרי הקבלה גם נגד הפוסקים, והעתיק חצאי משפטים ואת הנדחה והצולעה יקבץ, וכל הוראה תמיה יקרא ותמיה עד הערב, ואולי לא עיין בדברים במקורותיהם, ואי"ה אולי נאריך בזה בפעם אחרת.

טז. וכדבריו כן מצאתי בס' 'תולעת יעקב' למהר"מ ב"ג, ויובא לקמן בעז"ה.

פליגי אהדדי, ואילו לפי מ"ש לעיל ליישב דבריו ע"כ למימר דפליגי, וצ"ע.

ועוד מצאתי לו בספר אלפסי זוטא ספ"ד דברכות שביאר כנ"ל וז"ל "ונהג עלמא שלא לברך עד תחלת ז' כר' יעקב", אלא דהוסיף שם עוד "ובימות הגשמים המקדים לברך מיום שלישי לא הפסיד" עכ"ל, ועכ"פ נ"ל דלכלל יישוב הסבר הרמ"ע בדברי התלמוד לא הגענו, וצ"ע (ועכ"פ למדנו דאף הוא ס"ל דהמברך מיום שלישי לא הפסיד, ורק על הצד היותר טוב יש לברך אחר ז' ימים).

אמנם מצאתי לא"ר (ס"ק י"ד) שהעתיק הסבר הרמ"ע בדברי התלמוד, ונראה דלא הוה קשיא ליה כל מ"ש לעיל, וכן משמע גם בשכנה"ג (הגב"י) הכא וז"ל "הב"ח כתב, קבלנו מרבתינו שכך נהגו הקדמונים שלא להחמיץ המצוה, ומצוה לקדש אותה במוצ"ש אחר שעברו ג' ימים, ע"כ [לשון הב"ח], אבל המנהג בינינו שלא לברך על הלבנה עד שיעברו ז' ימים, וכתבתי בתשובה חלק או"ח סי' שי"ו דאע"ג דמלישנא דגמ' משמע עד שיעברו עליה שבעת ימים שלמים, מ"מ אם ליל מוצ"ש היא שבעת ימים לחידושה, מברך עליה אע"פ שלא עברו שבעת ימים שלמים" עכ"ל, הנה מה שהביא מלישנא דגמ', משמע לכאורה דהבין הגמ' כהרמ"ע, וצ"ע, וכן מצאתי כעת לרב מו"ק דראה כן תמה על דברי השכנה"ג וז"ל "דבר ברור הוא ומבואר בעצמו עד שבעה מברכין, ואפילו ביום ראשון אחר המולד (לפום גמ' דידן), וכפרש"י עד כמה, שאם לא כרך היום וכו', ולא ידעתי מה היה לו לבעל שכנה"ג שכתב בפשיטות דמלישנא דגמ' משמע עד שיעברו

ועוד קשה לענ"ד דלפי דבריו דלא פליגי, ר"ל שכל אחד מודה לדינו של השני ושניהם למדו דיניהם ממ"ש ר' יוחנן 'עד שתתמלא פגימתה', וא"כ יוצא שר' יוחנן שאמר 'עד כמה מברכין על הלבנה, עד שתתמלא פגימתה' השמיע בדבריו ב' דינים, גם את תחלת הברכה וגם את סופה ובאמרו 'עד כמה' כוונתו גם 'עד מתי' וגם 'מאימתי', ובאמרו 'שתתמלא פגימתה' כוונתו גם על מילוי הפגימה בז' ימים שאז תחלת זמנה וגם על מילוי פגמתה בט"ז שהוא סוף זמנה, ובדיבור אחד נאמרו - והם דברים תמוהים שלענ"ד לא ניתנים להאמר.

אמנם זה איכא לתרוצי אי נימא דאין כן כוונת הרמ"ע, אלא כוונתו שכל אחד מהאמוראים הבין אחרת את דברי ר' יוחנן ובאמת ר' יוחנן גופיה התכוון רק לענין אחד, וכן משמע קצת מדבריו, ז"ל "וכשלא נברך קודם ז' למולד ולא אחר ט"ז וכו' יצאנו ידי שתי הדעות דפרישו מלתיה דר' יוחנן", הרי דקצת משמע מדבריו דבאמת פליגי הני אמוראי ואנו שמברכים אחר ז' עכ"פ יוצאים ידי כ"ע, אמנם אף לפ"ז, אכתי נפקא לן דודאי פליגי רב יהודה ונהרדעי, ובאמת לנהרדעי אפשר לברך לכאורה כבר מר"ח, וא"כ אף דאכתי לפ"ז לא יסתרו דבריו מגמ' מפורשת, עכ"פ גם הרמ"ע יודה דמעיקר הדין הלכה כנהרדעי (דהם רבים) וא"כ אפשר לברך כבר מתחילת החודש, אלא דאנן לכתחלה חיישינן גם לדעת רב יהודה לפי הסברו.

אך באמת קשה דמהמשך דבריו שם לא משמע כן, ז"ל "ואנן דחקינן ומוקמינן ליה אליבא דהלכתא דלא פליגי אאידך דאמר עד ט"ז אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא" עכ"ל, הרי דמשמע דמפרש הרמ"ע דלא

מנורה ברכת הלבנה קודם ז' ימים בדרום צג

(סדר ר"ח אות ד'), והרי"ד בפסקיו (ספ"ד דברכות), והרא"ה (ספ"ד דברכות), ובסידור ר"ש מגרמייזא (סי' פ"ג), ור' ירוחם (ני"א ח"א ס"ד ע"ד), והאגודה (פ"כ במס"ס), וספר הפרדס לראב"ח (שער ח'), וצידה לדרך, וכן משמע מהמאירי והאורחות חיים, וכן הוא בתולעת יעקב ובעצם לא נמצאת גירסת 'עד כמה' בשום מקום, ובאמת מצאתי בדקדוקי סופרים שכתב כנ"ל שבכתבי היד ובראשונים, וכן בדפוס הש"ס הראשונים הגירסא היא 'עד מתי' ולא 'עד כמה' ושהמהרש"ל הגיה כלפנינו, ע"ש, וכן הוא ראיתי שם באמת לו 'בחכמת שלמה', נגד חכמת כל בני קדם.

וכמדומה שלפי הגירסה האמיתית בתלמוד, "אר"י עד מתי מברכין על החודש, עד שתתמלא פגימתו", תו אפילו על צד הדוחק קשה מאוד לפרש כמו שפירש הרב חיד"א, דלמימר 'עד מתי מתחילין לברך על החודש', הוא דבר שאין האוזן יכולה לשמוע.

אלא דכעת ראיתי אחרי רואי דבאמת גירסת הרמ"ע שם באלפסי זוטא כגירסת כל הראשונים "אר"י עד מתי מברכין על החודש, עד שתתמלא פגימתה", ובכל זאת פירש כמו שפירש, והוא פלאי.

ראיה לפי הרמ"ע בדברי התלמוד מדברי המאירי, ודחייתו

והנה אמנם היה מקום ליישב דברי הרמ"ע ע"פ מ"ש המאירי בסוגיין וז"ל "ומ"מ יש מי שמפרש עד שתתבשם כענין 'עבד בושמא להלולא' והוא עיגול האפיריון של חתנים העשוי כמין יתר ובא כענין מה שאמרו כאן עד ז' שתעשה כיתר, ואין הלכה כן אלא עד שתעשה כנפה כמו שביארנו" עכ"ל, הרי דמשמע מדבריו דמפרש הא

עליה ז' ימים שלמים, לא נשמע ולא ישמע כן לעולם" עכ"ל.

ובאמת דשוב מצאתי לרבינו החיד"א בברכ"י שכתב דהוא ט"ס בלשון השכנה"ג ובמקום 'מלישנא דגמרא' צ"ל 'מלישנא דמהרי"ג', ולפ"ז א"ש.

דברי רבינו החיד"א ביישוב פי' הרמ"ע והנה ראיתי לרבינו החיד"א בברכ"י (סק"ד) שהביא דברי הא"ר הנ"ל בשם הרמ"ע, וכתב לבאר שיטתו של הרמ"ע וז"ל "רבי יוחנן דאמר עד כמה מברכין על החודש, עד שתתמלא פגימתא יש לפרשו בין בהתחלה בין בסוף, ורב יהודה מפרש דברי ר' יוחנן דעד כמה מתחילין לברך וקאמר עד ז' שאז כבר מתמלאת פגימתה וראויה לברך, ונהרדעי מפרשי דברי ר' יוחנן אסוף זמן וקאמרי עד ט"ז, והיינו דקאמר הש"ס ותרווייהו כר' יוחנן ס"ל, אלא דמר מפרש מילתיה בהתחלה ועד שתתמלא פגימתה היינו למהוי כיתרא, ולמר קאי אסוף ושתתמלא היינו למהוי כנפיא, והוא דחוק" עכ"ל.

והנה מלבד הדוחק הרגיל שיש בפי' זה ושכבר הרגיש בו הרב גופיה, עוד בה דנראה דמה שהביאו לדחוק כן הוא לשון הגמ' 'עד כמה מברכין על החודש' דמפרש ליה עד כמה מתחילים לברך על החודש, ואף שהוא רחוק מן הדעת לפרש כן בלשון הגמ', מ"מ יתכן שאפשר לדחוק כן, אך יש להעיר שהגירסא שלפנינו בגמ' עד כמה מברכין וכו' אינה מופיעה אצל אף אחד מהראשונים, דהגירסא בכל הראשונים, הלא בספרתם, היא 'עד מתי מברכין על החודש': כן גריס ר"ח שם, והרי"ף (ספ"ד דברכות), והרא"ש (פ"ה דסנהדרין), והיד רמ"ה שם, והאשכול (אלבעק עמ' 140), ושבה"ל (סי' קס"ז), ומחזור ויטרי

דירושלמי 'משתתבשם' היינו מיום השביעי, וממ"ש 'ובא כענין מה שאמרו כאן עד ז' שתעשה כיתר', הרי משמע דמפרש כן בגמ' דידן בדעת רב יהודה וממש כדברי הרמ"ע, וא"כ אף שהדברים דחוקים ובכל הראשונים מפורש היפך זה, מ"מ הרי מצינו מקור הסבר הרמ"ע בדברי אחד הראשונים.

אמנם באמת איכא לספקי בזה טובא לענ"ד, דמחמת הדוחק הגדול לומר כן בדברי הגמ' (דמה ראה המאירי לפרש כן את הגמ' כביכול בפשטות נגד כל הראשונים ונגד פשטות הלשון, ולא העיר דבר מהיות דבריו מחודשים, ואף הרמ"ע גופיה שפי' כן בגמ', הרי העיד בעצמו שדחק כן בלשון התלמוד כדי לקיים המנהג לברך אחר ז' בדוקא, ומה הביא את המאירי להדחק גם כן בלא צורך, ודוק), באמת היה אפשר לכאורה ליישב דס"ל למאירי דכוונת הירושלמי דיש לברך דוקא אחר ז' ימים, אך מה שהשווה המאירי את הירושלמי לבבלי, לאו למימרא דכן הוא דעת רב יהודה בתלמודא דידן, אלא כוונתו רצויה רק להסביר ענין 'אפריון של חתנים העשוי כמין יתר' ולזה אמר 'כענין מה שאמרו כאן עד ז' שתעשה כיתר', ולפום קושטא הוא באמת להפך, דלירושלמי אין מברכין קודם ז', ולבבלי אין מברכין אחר ז'. אלא דנראה דבאמת זה אינו, דא"כ מאי האי דקאמר המאירי בתר הכי 'ואין הלכה כן אלא עד שתעשה כנפה כמו שביארנו', ולפי פירושנו מה זה ענין לכאן דהרי לא דיבר מדעה זאת כלום ורק הדגים הענין מלשון הבבלי, וא"כ ע"כ למימר דכוונת המאירי להשוות לגמרי דעת הירושלמי לדעת רב יהודה שבבבלי, ודוק, וא"כ הדרא הראיה לדעת הרמ"ע למקומה.

אלא דבאמת אף לדרך זאת ק"ל, דאם באמת מפרש המאירי בדעת רב יהודה

בגמ' כהירושלמי דאין לברך קודם ז' ימים, א"כ מאי האי דקאמר בתר הכי 'ואין הלכה כן אלא עד שתעשה כנפה כמו שביארנו', והרי לפי דרך זו אין הדעות חולקות כלל, דרב יהודה כלל לא דיבר מסוף זמנה של ברכת הלבנה אלא רק מתחילתה, וא"ת דכוונת המאירי לומר דבאמת למעשה איכא פלוגתא בין רב יהודה לנהרדעי בתחלת זמנה (שהרי נהרדעי שפירשו דברי ר' יוחנן על סוף זמנה, א"כ אין להם מקור ללמוד קצבה לתחלתו, וכמ"ש לעיל), ומ"ש שאין הלכה כרב יהודה, לאו לענין סוף זמנה קאמר, אלא לענין תחלת זמנה קאמר דאין הלכה כרב יהודה שהוא מז' ימים אלא הלכה כנהרדעי דהוא אפילו מתחילת החודש, הנה קשה מאוד לומר כן, דא"כ איך כתב המאירי 'ואין הלכה כן אלא עד שתעשה כנפה' דמשמע דפליגי בסוף זמנה, וה"ל למימר 'ואין הלכה כן אלא מברך מתחלת החודש', והם דברים מוכרחים לענ"ד.

נמצא דבב' הדרכים שכתבנו לעיל אין לשון המאירי מתבארת יפה, ולכן היה נראה לי להסביר בענין אחר, ונקדים, דיש ב' לשונות בעניינינו, חדא לשון התלמוד 'עד מתי מברכין על החודש, עד שתתמלא פגימתה, וכמה וכו' אר"י עד ז', ועוד יש לשון הירושלמי 'אין מברכין על הלבנה עד שתתבשם', וא"כ הרי להסבר שכתבנו דרוצה המאירי לפרש כהירושלמי בדעת רב יהודה שבבבלי, הרי בשביל כך נצטרך להדחק בלשונות 'עד מתי' המוזכרות בבבלי ולפרשן כמו 'מאימתי', וא"כ אדרבא מדוע לא נימא איפכא, דלשון הבבלי הוא כפשוטו וכהבנת כל הראשונים, ומנגד נדחק בלשון 'אין מברכין על הלבנה עד שתתבשם' שכוונתו כמו 'אין מברכין על הלבנה אלא עד שתתבשם' (וכמו משתתבשם), ונימא דזו

מנורה ברכת הלבנה קודם ז' ימים בדרום צה

כי נפיא, וממילא נשמע דלא יש זמן להתחלה ובלילה הראשון זמניה הוא וכמתבאר מדברי הרב המאירי, ועי' בירוש' פ' הרואה ובפי' הרב שדה יהושע ודוק.

והנה מבואר בדבריו דדרך בדרך השניה שכתבנו לעיל בדעת המאירי, אך לא תעזוב נפשי לשאול, דא"כ מאי האי דכתב המאירי "ואין הלכה כן אלא עד שתעשה כנפה", דמשמע דס"ל פליגי בסוף זמנה, וה"ל למימר "ואין הלכה כן אלא מברך מתחלת החודש", וכמ"ש לעיל, ויש ליישב בדוחק, וצ"ע בזה, ועכ"פ מאחר ודברי המאירי סותראי נינהו, קשה מאוד להביא ראיה כלשהי מדבריו (ולקמן נדון בעז"ה במ"ש הרב חיד"א מהירושלמי).

ומלבד זה, אף אי נימא דפי' הרב חיד"א בדברי המאירי הוא הנכון, הנה אכתי אף לדרך זו הרי אין הלכה כר"י אלא כנהרדעי, וא"כ להלכה מותר לברך כבר מתחילת החודש, ודוק.

מסקנא בדעת מרן

ניהדר אנפין לבירור דעת מרן, דכמ"ש לעיל הרי פסק כאן כהקבלה נגד כל הראשונים (דאף אם נפרש לעיל בדברי המאירי כמ"ש הרב חיד"א, מ"מ הרי המאירי גופיה ס"ל דאין הלכה כן, ומלבד זה ס"ל למסקנא דאף אינו הפי' הנכון בירושלמי, ע"ש ודוק), וכן נגד גמ' מפורשת, ואף אי נימא דעל צד הדוחק אפשר לפרש כדברי מהרי"ג בדברי התלמוד כמ"ש לעיל בשם הרמ"ע, מ"מ עדיין לא יגהה מזור, דהרי העלנו בכללים שיסדנו לעיל בדעת מרן (כלל ד') דלא פסקינן כהזוהר היכא דתלמודא דידן פליג, ולא רק היכא דפליג בהדיא אלא אף שהבנתם הפשוטה של הראשונים בתלמוד היא לא

כוונת המאירי שלמד דהירושלמי הוא ממש דעת רב יהודה שבבבלי דממה נפשך בעינן להדחק בזה, או בלשון הבבלי, או בלשון הירושלמי, וכמו שביארנו לעיל עדיף להדחק בלשון הירושלמי ולהשאיר לשון הבבלי כפשוטו וכמו שביארוהו כל הראשונים, ובה מיושבים בס"ד כל הלשונות שבמאירי שהקשנו מהם לעיל כמין חומר, ואין מדבריו כל ראייה לרמ"ע (ולפום קושטא לפי הסברנו אפילו מפורש במאירי דלא כהרמ"ע ודוק).

אלא דבאמת ק"ק דנראה דמקור פירוש זה של המאירי הוא מדברי תר"י (ספ"ד דברכות) שהבאנו לעיל, וז"ל "ויש מפרשים שתתבשם מלשון חופה ודומה לו 'עביד בוסמא לבריה' כלומר עשה חופה לבנו, ור"ל משעה שתיעשה כמו חופה שהיא גדולה קצת ומאירה סביבותיה" עכ"ל, הרי דמשמע מדבריו דמפרש זה על תחילת זמנה ולא על סוף זמנה ולא כמ"ש לעיל, וצ"ע שגם שאר הדרכים בפי' דבריו לא א"ש.

פירוש הרב חיד"א בדברי המאירי

אלא דכעת מצאתי לרבינו החיד"א במחב"ר שהעתיק לשון המאירי הנ"ל וסיים "אכן צריכין אנו למודעי האי דכתב הרב דהך ירושלמי כמ"ד בש"ס דילן כי יתרא דהרי בירושלמי איירי בהתחלה ובגמרין אסוף זמן קאי, ונראה דהרב ז"ל מפרש בש"ס דילן כדפרישנא בעניותין בספרי הקטן ברכ"י דר"י מפרש דברי ר' יוחנן על ההתחלה ונהרדעי מפרשי דברי ר' יוחנן על סוף זמן, ע"ש באורך [א. ה. והעתיקו במאמרי לעיל]. ובהכי תנוח דעתנו אמאי הרמב"ם והסמ"ג ודעימייהו שבקי הירושלמי כאשר אנוכי העירותיהו על הברכים, דאפשר דהם מפרשים בש"ס דמ"ד כי יתרא אהתחלה קאי והירושלמי אתי כוותיה, ולא קי"ל הכי אלא כנהרדעי, דר' יוחנן אסוף זמן קאי והוי

כהזוהר, ואפילו שאפשר לדחוק כהזוהר בתלמוד, אכתי חשיב כתלמוד מפורש דלא כהזוהר והכי נקטינן. דמרן בב"י סי' כ"ה הביא מחלוקת הפוסקים הראשונים אם מברכים על תפילין ברכה אחת או שתיים, ואח"כ העתיק בשם האגור, ז"ל "ואני המחבר [בעל האגור] מצאתי בספר הזוהר בפ' פנחס מאמר דרשב"י דאין לברך על שניהם אלא ברכה אחת [העתיק לשון הזוהר] וכו' ואני תמהתי על הני רבירבי החולקים על רשב"י אם היה שידעו מאמר זה ומ"מ העולם נוהגים לברך שתיים עכ"ל [האגור]", וכתב שם מרן על דבריו "ואיני יודע למה תמה ע"ז יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רשב"י בספר הזוהר היפך ממסקנא דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא, וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רשב"י לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן, והמפרשים דלעולם צריך לברך שתיים משמע להו דבהדיא קאמר תלמודא הכי ולפיכך פסקו בן" עכ"ל, וכמ"ש לעיל.

והרי הכא עוד גרע טפי דאף אינו זוהר מפורש אלא רק דברי מהר"י ג'יקטיליא ע"פ הקבלה, ואין בענין זה ראייה מפורשת מן הזוהר (ולקמן נדון בעז"ה בדעת שאר חכמי הקבלה ומכללם האר"י ז"ל, בענין זה).

ישו"ר לרב"צ ליכטצן זצ"ל בספר בני ציון דראה כן תמה על פסק מרן מדברי ראשונים, ועוד העיר כדברינו מדברי מרן בב"י בסי' כ"ה דפוסקים כהפשט נגד הקבלה, וע"כ העלה דלא כוותיה, ע"ש.

ומשום הקושי הגדול נראה לענ"ד ברור דאף מה שהביא מרן דעת מהר"י ג'יקטיליא בש"ע בסתמא, ע"כ למימר דאין כוונתו בזה לפסק גמור ושהרצה לברך קודם לכן אינו יכול, דרחוק מן השכל שמרן יפסוק כך נגד כל הראשונים ונגד פשט התלמוד ונגד דרכו בד"כ, אלא צ"ל דהביא מרן דבריו בש"ע לחוש להם לחומרא מאחר וס"ל דאין הפסד גדול באיחור הברכה עד לז' ימים, א"כ דבקל אפשר לצאת ידי חובת כ"ע ואף דעת הקבלה טוב לעשות כן, אך ודאי מודה דמי שרוצה לברך קודם לכן כעיקר הדין, ש"ד למיעבד הכי.

וכן מצאתי כעת לאחד מגדולי הדורות, מהר"י ששפורטש בתש' 'אהל יעקב' (סי' ס"ז), שנשאל בענין ברכת הלבנה אי ש"ד לברכה קודם ז' ימים, וכתב דמה שכתב מהרי"ג ודאי הוא רק למצוה מן המובחר ולא לעיכובא"י דהרי מוכח בגמ' דכבר מיום הראשון אפשר לברך, וכן מה שפסק מרן כוותיה אינו לעיכובא, ואף שנקט לשון 'אין לברך' כך דרך הפוסקים להשתמש בלשונות כאלה לפעמים אף ע"ד שאינם לעיכובא, עכת"ד (והובאו דבריו גם בספר עיקרי הד"ט), וברוך שזכינו לכוון לדעת קדשו.

וכיהודה ועוד לקרא, יש לחזק דבריו בזה, דכמו שכתב מרן בסי' זה (תכ"ו) גופיה בסע"ד ז"ל "אין מברכין עליה עד שיעברו שבעת ימים עליה", הרי גם כתב בסע"ב "אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים", והרי לא שמענו ולא ראינו מי שיגיד שא"ל לברך ברכת הלבנה באמצע שבוע, וודאי רק למצוה

יז. וציין אליה גם בגליון מהרש"א על הש"ע שם.

יח. יש להעיר דמלשון מהרי"ג גופיה שיובא לקמן מוכח דהוא אף לעיכובא, אך מ"מ דיניה דמהר"י ששפורטש דין אמת.

יותר קודם שיעברו עליה ז"י וכו' תשובה: בודאי טועים הם, והפסקנים שהורו להם כך הלכו חשך ולא אור, כי הלבנה הוא סוד דוד מלך ישראל חי וקיים וכו' ולפ"ז אין מברכין עליה עד שיעברו עליה ז"י ועד בכלל ובלייל ח' מברכין וכו' ומה שאמר שמברכין עליה במוצ"ש אין כוונתם בין עברו ז' או לא ח"ו, אין כוונתם אלא אחר שעברו ז' עליה מצוה מן המובחר לברך עליה ולא לעכבה, ולמה במוצ"ש כדי להורות שהוא סוד השבעה שהוא שבת עכ"ל. יט

הרי מדדברי מהרי"ג גופיה מרא דהאי שמעתא מוכח דאין לברך בליל ז', אמנם יש לציין דגם הרמ"ע גופיה היה מקובל גדול כידוע, ואפ"ה ס"ל דאפשר לברך בליל ז'.

ברכת הלבנה במוצ"ש

הנה הדין שצריך לברך במוצ"ש מוזכר במס' סופרים (פ"כ ה"א), וז"ל "אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש כשהוא מבושם ובגדי נאים ע"כ, והובא גם בטור הכא.

והנה נמנה בקצרה כמונה מרגליות את הראשונים שמצאתי שהביאו האי דינא דמס"ס: או"ז (ח"ב סי' תנ"ו), ראבי"ה (סי' שע"ח), הגה"מ ברכות פ"י (אות ס'), וגם בדפוס קוש' פי' התפלה לרוקח (סי' ק"ח), תשב"ץ (מהר"ם, סי' פ"ז), ספר התדיר (סי' ט"ו), סידור ר"ש מגרמייזא (סי' פ"ג), דרשות מהר"ח או"ז (סי' ט"ט), שבה"ל (סי' קס"ז),

מן המובחר מברכין עליה במוצ"ש, וא"כ ה"נ נימא בניהון דידן דאף שכתב מרן בלשון 'אין מברכין' כוונתו רק למצוה מן המובחר.

אי בעינן ז' ימים שלמים מהמולד לפי הקבלה

עוד יש לדון אם אף לדעת מהרי"ג בעינן ז' ימים שלמים מהמולד, או דאף בליל שביעי ש"ד לברך.

דהנה הרמ"ע בתש' המובאת לעיל כתב בהדיא "וליל שביעי נגהי דליל שמיני ראוי לברך בו" וכן באלפסי זוטא, ז"ל "ונהוג עלמא שלא לברך עד תחלת ז' כר' יעקב", הרי דס"ל דאף למחמירים לברך אחר ז' ימים, עכ"פ בליל ז' סגי ומקצת היום ככולו.

וכן מצאתי בכנה"ג שכתב לברך בליל ז', ז"ל (בהגב"י) "המנהג בינינו שלא לברך על הלבנה כד שדיעברו ז' ימים, וכ'בתש' חלק או"ח סי' שי"ו דאע"ג דמלישנא דגמ' משמע עד שיעברו עליה ז' ימים שלמים, מ"מ אם ליל מוצ"ש היא ז' ימים לחידושה מברך עליה אע"פ שלא עברו ז' ימים שלמים". עכ"ל.

אלא שבשו"ת בית דוד (סי' קל"ב) וכן בהגהותיו לטור צווה ע"ז ככרוכיא, וצדיק עת'ק דברי מהר"י גייטיליא בתשובה, וז"ל "שאלה: מה שנהגו בקצת המקומות על הלבנה לברך אחר שעברו עליה ג' ימים או

יט. ויען אברהם ויאמר אנכי עפר ואפר לרגלי מהרי"ג ז"ל, אמנם יש להעיר דמ"ש ש'הפסקנים שהורו להם כך הלכו חשך ולא אור', הנה גם לרבות כעשרים ראשונים שכתבו בהדיא דאפשר לברך קודם ז' ימים וביניהם רס"ג, רשב"ן, הרמב"ם, הר"ן, הרמ"ה, הסמ"ג ועוד. ועוד כן יש ללמוד בפשיטות מסתימת ראשונים רבים (כמו שהוכחנו לעיל), ובסה"כ כל (!) הראשונים שיש לפנינו, והשיטה שיש לברך אותה דוקא אחר ז' ימים אין ולו ראשון אחד לפליטה שיסבור כן, והיא לכאורה נגד [פשוט] התלמוד, ואין נאמר שהלכו כולם 'חושך ולא אור' ח"ו, וקשה אפילו לכתוב את המילים האלו, אלא אמינא במחילת כבודו ואחר נשיקת העפר דורח בחושך אור לישרים והיה אור הלבנה כאור החמה.

מחז"ו (סי' ר"ב), רבינו מנוח (פ"י הי"ז מברכות²), המנהיג (סי' מ"ו), ר' בחיי (פ' בא), המאירי (סנהדרין שם), טור (סי' תכ"ו), ספר צידה לדרך (מאמר ד' כלל ב' פי"ב), רבינו דוד אבודרהם, הגהות מנהגי מהרא"ט (סוכות, אות קפ"ב), תרוה"ד (סי' ל"ה) ועוד.

הרי מבואר בדברי ראשונים רבים די ש לברך לכתחלה ברכת הלבנה במוצ"ש דוקא, והוא מדינא דמס"ס, וכן פסק מרן בשלחנו הטהור בסע"ב, וז"ל "אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים" ע"כ.

ועוד מצאתי בספר 'מגיד מישרים' למרן הב"י, וז"ל "וע"י ברכת הלבנה אנו מייחדים כ"י תתאה בספירות עליונות, ועיקר יחוד זה הוא במוצ"ש כי בשבת אין צורך ליחוד זה כי כבר היא מיוחדת בשלימות, במוצ"ש שכחות חיצוניות מתעוררים אז אנו מסירים אותם ממנה ומייחדים אותה בספירות עליונות" עכ"ל, הרי דגם לברך ברכת הלבנה במוצ"ש הוא ענין גדול עד ש'עיקר יחוד זה הוא במוצ"ש'.

ועוד מצאתי בפרע"ח הגהת מהר"י צמח, וז"ל "שמעתי שאומרים בדמשק ששאלו להרח"ו טעם למה אנו מברכין ברכת הלבנה במוצ"ש, ואמר כי הטעם הוא שאז נחרב הבית והלכה השכינה בגלות לכן אנו מבשרין חידוש ישראל והשכינה" עכ"ל.

האם חידוש המסכת סופרים הופיע גם בירושלמי?

והנה אדאטא לידן האי עניינא נימא בה מילתא בס"ד, ונקדים מ"ש הרב חיד"א בברכ"י, וז"ל "הן אמת דהרב זקן

אהרן מייתי ירושלמי אין מברכין על הירח על שיתבסס אורו, כדכתיב ומתוק האור, וסיים הרב הנז' דהיינו שיהיה מאיר לעולם כגון מד' ואילך, ולפי הירושלמי הזה קשה על הרמב"ם והסמ"ג דאין סברי דמברכין בלילה הראשון והוא נגד הירושלמי, ותו ק"ק מזה דתר"י וארחות חיים מייתו אדתני במס"ס מאימתי מברכין על הלבנה עד שתתבסס, ומייתו פירושים עלה, והא פירושה מוכרע מהירושלמי כפירוש רבינו יונה, וקשה על מאן שמפרש פי' אחר ועל רבינו יונה אמאי לא נסתייע מהירושלמי. איברא דחיפשתי בירושלמי ולא מצאתי לשון זה שהביא הרב זקן אהרן, ומצאתי לרי"ו ריש גי'א שהביא ממס"ס ומירושלמי, ובירושלמי שהביא לא כתב אלא אין מברכין על הירח עד שיתבסס ותו לא, ועל הירושלמי הזה הביא הפירושים ומעתה תנוח דעתינו דהרמב"ם וסמ"ג כך היו גורסים בירושלמי כרי"ו ואין ראיה שלא יברך לילה הראשון, והקרוב אלי דבדברי הרב זק"א יש ט"ס וצ"ל עד שיתבסס פירוש שימתיק אורו וכו'. ברם אכתי יש להעיר על הרמב"ם וסמ"ג דמה הם מפרשים בירושלמי עד שיתבסס, דאי מלשון חופה שהיא גדולה קצת ומאירה סביבותיה, כקצת מפרשים, א"כ מזה מוכח דאין מברכים בלילה הראשון. ואי מפרשי שתהיה הברכה במוצ"ש הו"ל לזכור זה, ואמאי השמיטוהו. ואפשר דכיוון דבתלמודין לא איירו אלא בסוף זמן מדברי ההתחלה משמע דיכול לברך בלילה הראשון, ומש"ה לא חשו להא דמס"ס וירושלמי" עכ"ל.

ועוד הרב חיד"א במחב"ר אחר שהביא דברי המאירי המובאים לעיל כתב (כמ"ש לעיל) "אכן צריכין אנו למודע"י האי דכתב

מנוחה ברכת הלבנה קודם ז' ימים בדרום צט

ראשונים שגרסו במס"ס 'משתבשם': תר"י (המובא בב"י, והעתקנו דבריו לעיל), אורחות חיים (הל' ברכת הלבנה סי' ט') וכלבו (סי' מ"ג), ספר הפרדס לראב"ח (ברכ' הראיה שער ח').

והנה מעט הראשונים שהביאו כנ"ל בשם הירושלמי, הנה כולם הביאו שכן הוא גם מס"ס, אלא דיש שהביאו שבין בירושלמי ובין במס"ס מפורש שמברכין במוצ"ש: כ"כ המנהיג (סי' מ"ו), ורבינו בחיי (פ' בא).

ויש שכתבו בשם הירושלמי גירסת 'משתבשם' ובשם מס"ס הביאו דמפורש שמברכים במוצ"ש: כ"כ האבודרהם, והמאירי.

ור' ירוחם (ני"א ח"א ס"ד ע"ד) הביא בין מהירושלמי ובין ממס"ס הגיר' של 'משתבשם'.

והנה כבר העירו הפוסקים (והרב חיד"א מכללם) שמאמר הירושלמי הזה שהזכירוהו מקצת הראשונים אינו נמצא לפנינו בירושלמי. ותחלה עלה בדעתי שמא זהו אחד מאותם קטעים שמביאים לעיתים הראשונים מהירושלמי ואינם לפנינו. אלא דבאמת אחר ההתבוננות א"א לומר כן לענ"ד, דאותם ראשונים אשכנזיים שבד"כ הם היחידים שמביאים קטעים מאותו 'ירושלמי', בעניינינו כולם הביאו חידוש זה בשם המס"ס, הנה הנם: מהר"י או"ז (ח"ב סי' תנ"ו), ראבי"ה (סי' שע"ח), הגה"מ (ברכות פ"י אות ס', וגם בדפוס קוש'), פי' התפלה לרוקח (סי' ק"ח), ומהר"ם בתשב"ץ (סי' פ"ז), וא"כ בודאי ליכא למימר דקטע זה הוא מהירושלמי האשכנזי.

ובאמת קשה לי בדברי רבינו חיד"א המובאים לעיל, דהוקשה לו אמאי הראשונים לא הוכיחו מדמפורש בירושלמי

הרב דהך ירושלמי כמ"ד בש"ס דילן כי יתרא דהרי בירושלמי איירי בהתחלה ובגמרין אסוף זמן קאי, ונראה דהרב ז"ל מפרש בש"ס דילן כדפרישנא בעניותין בספרי הקטן ברכ"י דר"י מפרש דברי ר' יוחנן על ההתחלה ונהרדעי מפרשי דברי ר' יוחנן על סוף זמן, ע"ש באורך [א. ה, והעתקתיו במאמרי לעיל]. ובהכי תנוח דעתנו אמאי הרמב"ם והסמ"ג ודעימייהו שבקי הירושלמי כאשר אנוכי העירותיהו על הברכים, דאפשר דהם מפרשים בש"ס דמ"ד כי יתרא אהתחלה קאי והירושלמי אתי כוותיה, ולא קי"ל הכי אלא כנהרדעי, דר' יוחנן אסוף זמן קאי והוי כי נפיא, וממילא נשמע דלא יש זמן להתחלה ובלילה הראשון זמניה הוא וכמתבאר מדברי הרב המאירי, ועי' בירוש' פ' הרואה ובפי' הרב שדה יהושע ודוק".

הנה בניינים שלמים בנה הרב על אותו ירושלמי ש'אין מברכין על הירח עד שיתבסם', אלא שלענ"ד נראה דיתכן דלא היה ולא נברא כזה ירושלמי, ונבאר דברינו בעז"ה.

הנה החידוש המובא לעיל בשם מס"ס יש מן הראשונים שהביאוהו בשם הירושלמי, וכן יש שגרסו בו 'עד שיתבסם', ויש שגרסו בו במפורש 'אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש' וכמו הנוסחא שלפנינו במס"ס (פ"כ ה"א), ואחלק את הראשונים שמצאתי לקבוצות:

ראשונים שהביאו בשם מס"ס במפורש שמברכים במוצ"ש: או"ז (ח"ב סי' תנ"ו), ראבי"ה (סי' שע"ח), הגה"מ (ברכות פ"י אות ס', וגם בדפוס קוש') פי' התפלה לרוקח (סי' ק"ח), תשב"ץ (מהר"ם, סי' פ"ז), שבה"ל (סי' קס"ו), מחז"ז (סי' ר"ב), רבינו מנוח (פ"י הי"ז מברכות), המאירי (סנהדרין שם), ועוד.

דבעינן שיתמתק אורו, ושוב מצא מנוח במה שהוכיח שלא מפורש כן בירושלמי רק איתא התם 'משיתבסם'. והנה לענ"ד לכלל יישוב לא הגיע, דלדבריו בכל זאת מה ראו כל הראשונים לציין למס"ס, ומדוע לא הביאו כן מהירושלמי דודאי יותר בר סמכא ממס"ס, והנה לענ"ד זו ראייה ברורה ופשוטה דבאמת כל הני ראשונים כמלאכים שהעתיקו כן ממס"ס, לא ראו מעולם ירושלמי כזה שכתוב בו כדברי המס"ס, ודוק.

ובאמת ענין זה תמוה עד מאוד, שלרב המנהיג, לרבינו בחיי, למאירי, לר' ירוחם, ולאבודרהם דוקא להם מכל הראשונים הייתה גירסא בירושלמי שלכל שאר הראשונים לא הייתה (ומה גם שאינם כולם מאותו אזור, א"כ אין לתלות זה במסורת מקומית בגיר' הירושלמי, וכ"ש שלראשונים אחרים בני מקומם לא הייתה גיר' זו).

ומכל הנ"ל נראה לי פשוט דצ"ל שמעולם לא הייתה כזו גיר' בירושלמי, אלא כנראה שאחד הראשונים הקדמונים הביא האי דינא דמס"ס בשם 'הירושלמי', כדרך שלפעמים מכנים הראשונים ספרי מדרשים שאינם מן התלמוד הבבלי בשם 'ירושלמי' (או מאידך גיסא שמא נבע מטעות זיכרון וכיו"ב שיכול להיות מצוי ככה"ג כידוע), ואחריו נמשכו מיעוט הראשונים הנ"ל שהעתיקו האי דינא נמי בשם הירושלמי (ויתכן שחלק מהם אף העתיקו אחד מן השני, כמו רבינו בחיי מהמנהיג, ואבודרהם מהמאירי וכיו"ב) והוסיפו מדידהו שכן הוא

במס"ס כמו שבאמת היה לפניהם, ולעת עתה לא מצאתי את המקור הראשון שהזכיר דבר זה בשם הירושלמי בלבד ולא בשם המס"ס, ועוד חזון למועד בעז"ה.

וע"ע בספר בני ציון (לגר"צ ליכטמן זצ"ל) דהרגיש במ"ש לעיל ועי' שם מה שכתב בזה.

ואגב בענין הגירסאות המחולקות במס"ס, הנה בבב"מ"ד האשכנזי והצרפתי הגירסא הייתה במפורש 'במוצ"ש' כדאיתא בראשונים האשכנזיים: באו"ז, ראבי"ה, הגה"מ, רוקח ותשב"ץ, ובמחז"ו הצרפתי. **וכן** בבב"מ"ד הפרובינציאלי כדאיתא במאירי, ובר' מנוח.

ויתכן שגם בבב"מ"ד האיטלקי דכן איתא בשב"כ"א.

אך מאידך גיסא נראה שבבב"מ"ד הקטאלוני בלבד הגיר' הייתה 'משנתבשם' כדאיתא בתר"י, ובספר הפרדס לראב"ח (ומה שהזכיר גיר' זו גם בספר ארחות חיים (שמקורו בפרובאנס, מלוניל או נרבונה), הנה המעיין בדבריו שם [הל' ברכת הלבנה סי' ט'] וכן בכלבו [סי' מ"ג] יראה דדבריו שם מובאים ברובם מהרר"י [רק מעט בשינוי סדר], ולכן נראה דאף גיר' זו הביאו ממנו).

והנה באבודרהם הביא מפורש בשם המס"ס שמברכים במוצ"ש, וצ"ע אם יש בזה הוכחה שבבב"מ"ד הספרדי הגיר' הייתה כהגיר' האשכנזית ולא כהגיר' הקטאלונית, דלענ"ד ק"ק להביא ראייה ממנו אחר שדרכו בספרו ללקט הרבה מספרים שקדמוהו^{כב}.

כא. ולעת עתה לא מצאתי עוד עדות איטלקית בזה, דליתא ענין זה דמברכים במוצ"ש בפסקי רי"ד ורי"ז (בספ"ד דברכות, ובפ"ה דסנהדרין), וכן ליתא בחיבור האיטלקי הקדמון 'סדר חיבור ברכות' (מלפני כשמונה מאות שנה).

כב. ואמנם ממה שהביא הטור בשם מס"ס שמברכים במוצ"ש קצת משמע דבאמת כן הייתה הגיר' הספרדית,

מנוחה ברכת הלבנה קודם ז' ימים בדרום קא

ואמנם חיפשתי בחפ"ש מחופ"ש בשער הכוונות של מהרש"ו בענין ברכת הלבנה ולא מצאתי התייחסות מרבינו האר"י ז"ל בנושא זה, ויותר מזה, הנה נפלאתי הפלא ופלא ממה שמצאתי בפרע"ח^כ שער ר"ח פ"ג וז"ל "להרח"ו ז"ל - ברכת הלבנה **אנו אומרים בר"ח** לפי שאז היא מתחדשת ולפי שהיא יוצאת בת"ת שלו נקראת עטרת תפארת, והנה עטרה היא כתר ובכל היא נקבה, אלא שהכתר הוא ג"כ דכורא כי הוא כתר שלו, אבל העטרה היא כתר לנוקבא לכן היא נקראת עטרת וזהו עטרת תפארת לעמוסי בטן, כי לכך **אנו אומרים ברכה זו בר"ח**, מפני שהיא מתחדשת בר"ח ולפי שהיא יוצאת בת"ת שלו נקראת עטרת תפארת לעמוסי בטן הם ישראל, שכולם יוצאים מבטן שלה והם עמוסים ולפי שהם שם מקום שלה גם הם עתידין להתחדש כמותה עכ"ל, והוא פלא, דמשמע בפשטות בפרע"ח בשם מהרח"ו זל"ה שמברכים ברכת הלבנה בר"ח ולא בז' ימים^{כז}, והוא בהדיא דלא כמהר"י ג'יקטיליה.

ואף דיש כמה דברים שאינם מדויקים בפרע"ח הנדפס כידוע, ובין השאר הוספות מאוחרות שאינן ממהרח"ו (כגון מספר מאורות נתן למהר"ן שפירא זל"ה וכיו"ב), קשה לומר דבעניינינו דחתום בראשו במפורש "להרח"ו", שהוא מזולתו, וצ"ע בזה וגם בכת"י של פרע"ח שמצויים לדורנו בס"ד וכעת אין תח"י.

אלא דבספר חמדת ימים (ח"ב פ"ה סע"ג) מצאתי, וז"ל "וקבלנו מאת רבינו האר"י ז"ל שלא לקדש הלבנה עד לאחר ז'

אם דעת חכמי הקבלה כהמהר"י ג'יקטיליא

והנה יש לדקדק אם חידושו של המהר"י^ג בענין זה מקובל על שאר חכמי הקבלה שבאו אחריו, ובכללם רבינו האר"י החי.

וכבר הערנו לעיל דמהר"ם ריקאנטי, מגדולי ראשוני המקובלים, כתב בפסקיו דאפשר לברך על הלבנה כבר ביום הראשון, משמע דלא שמיע ליה חידושו של מהר"י^ג.

אך כדעת המהר"י ג'יקטיליא כן מצאתי למקובל הקדמון מהר"מ בן גבאי בספר תולעת יעקב וז"ל "אראב"ח אר"א אר"י עד מתי מברכין על הלבנה עד שתתמלא פגימתה, וכמה א"ר יעקב אר"י עד ז', וקיבלתי הטעם שכבר מאירה מאור שבעת הימים ופחות מכאן היא חסרה ואין לברך אלא על דבר שלם, ובירושלמי רמזו זה באמרם אין מברכין על הירח עד שיתבשם", הרי שלמד דכוונת רב יהודה לתחלת זמנה וכסהר הרמ"ע בדעת מהר"י^ג. וכבר הבאנו לעיל שכן היא גם דעת הרמ"ע מפאנו בעצמו.

ובן מצאתי לרמב"ם אלבאז בספר היכל הקודש וז"ל "ואין מברכין עליה עד שיעברו עליה ז' ימים שאז נראה אורה בהיר והתחילה פגימתה למלאות" עכ"ל, אמנם יש לציין דהחכמים הנזכרים לעיל הם כבר מדור הגירוש ואחריו, א"כ מסתברא דהיה להם קובץ התשובות המיוחס למהר"י^ג ואחריו נמשכו, או עכ"פ באופן מסוים מקורם בדברי המהר"י^ג.

דהרי כשכתב דבריו כבר היה בספרד, אלא דיתכן שזו גיר' שהכיר מימיו באשכנז, וצ"ע.
כג. אמנם פרע"ח אינו אמין כמו השמונה שערים שסידר מהרש"ו כידוע, מ"מ יש שם גם דברים ממהר"ב של מהרח"ו שאף מהרש"ו לא ראם, וראה בענין זה לגר"י הלל שליט"א בספר 'כתבוני לדורות'.
כד. ולומר שמ"ש ר"ח אין הכוונה לר"ח ממש אלא רק לתחילת החודש (מז' ואילך) הוא יותר מדחוק לענ"ד.

עדיין נשארים סביבה, וכשבאים ישראל ומברכים ברכת הלבנה אז פונים והולכים וספו תמו כי בהתייחד כ"י תתאה בספירות שעליה ע"י ברכת הלבנה אין יכולים לגשת אליה, ואם היו מברכים ברכת הלבנה קודם ז' ימים שעדיין כוחות חיצוניות דבקים בה לא היה כח בנו להפרידם ונמצא שהיינו מייחדים אותה עם הספירות עליונות בעוד חיצוניות דבקים בה והיו מערבים קודש בחול ע"ש בכל דבריו, הרי דמסכימה קבלת המגיד בזה עם קבלת מהרי"ג^{כח}.

הנה אכתי לא ברירא לן דעת האר"י החי בענין זה אם כמהר"י ג'קטיליא או לאו, דאמנם כמה העידו משמו שדעתו כמהר"י ג' (חמ"י ושלמ"ח), אך בפרע"ח כתוב במפורש משם מהרח"ו דמברכים בר"ח, אלא דבסידור הרש"ש מצאתי שמברכים אחר ז' ימים מהמולד שהם כנגד כתר, חכמה, בינה, דעת, חסד גבורה ותפארת (וכן הביאו הבא"ח בש"ב פ' ויקרא סע' כ"ג, וכה"ח ס"ק ס"א) ונראה שמקורו מהחמ"י הנ"ל, וצ"ע בזה.

דעת האחרונים

והנה כמעט כל האחרונים האשכנזים פסקו בזה דיש לברך במוצ"ש אף קודם ז' ימים: כ"כ הלבוש (סע"ד), והב"ח, ומלבושי יו"ט (שם סק"ב), והרב נחלת צבי (סק"ד), והט"ז (סק"ג), וכ"נ דעת העו"ת (סק"ג), ושבות יעקב (ח"ג סי' ל"ט), וכ"כ רבינו

למולד^{כז}, והביא שם הסבר בקבלה בזה וסיים "אשר מכל זה המשכילים ישכילו טעמו של דבר שלא לקדש את הלבנה עד אחר ז' ימים, ואף אם חל מוצ"ש אחר ד' וה' מהמולד לא יקדשוה כל שלא עברו עליה ז' ימים, וכן ראיתי רבים מהבאים בסוד ה' האיתנים לא חששו לא לטעם שלא להחמיץ המצוה ולא לטעם שרוב הציבור מתקבצים אז ולא לטעם שהם מבושמים ומינה לא תזוע" עכ"ל, הנה נראה כוונתו לקבלה בע"פ שקיבלו מהאר"י ז"ל^{כח}, כי לא גילה דעתו בזה במפורש בשום מקום (ובפרע"ח מפורש גם דלא כוותיה).

וכן מצאתי בשלמי חגיגה (דיני ברכת הלבנה סע' ט"ו), וז"ל "פסק מרן בס' הקצר שאין מברכין עליה עד שיעברו ז' ימים עליה, והוא דעת הר"י ג'קטיליא שהביא מרן בב"י, וב"ד האר"י זל"ה מדברי הזוהר עכ"ל, והנה מ"ש שכ"ד האר"י ז"ל, שוב צ"ל דמאיזושהי קבלה בע"פ ידועה דעתו כן שהרי אין גילוי לזה בעץ חיים וכנ"ל (ויותר נראה שבכלל מקורו מספר חמדת ימים הנ"ל^{כח}), ומ"ש 'מדברי הזוהר', נראה שכוונתו לזוהר שהביא החמ"י שם, ע"ש^{כז}.

וכן נמצא למרן ב'מגיד-מישרים' (שיר השירים), וז"ל "ואין מברכין עד שיעבור ז' ימים לפי שכוחות חיצוניות מתדבקים בכ"י תתאה בהתחדשותה ולכן צריך לעבור עליה ז' ימים רמז לז' ימי בראשית ועי"כ הם מתפרדים ממנה ומ"מ

כח. עד כמה שספר זה אמין, דכבר יצא עליו ערער וקלא דלא פסיק כידוע.

כו. וידוע דמר ניהו המו"ל של ספר חמדת ימים.

כז. וראה מה שהעירו בספר שלמי חגיגה שם בהוצ' אהב"ש, וז"ל "ראה בהערת רה"י הגר"י הלל שליט"א בקונטרס עמודי הוראה בסו"ס מורה באצבע (הוצ' אהב"ש תש"מ, עמ' נ"ב), שכבר הביא שלא נמצא דבר זה בכתבי האר"י ז"ל שלפנינו, וראה שם מה שהאריך בזה ובדעת האר"י ז"ל ע"כ לשונם, הרי דצריך נגר ובר נגר להעמיס את זה בתורת האר"י ז"ל, ודוק.

כח. ויתכן דמחמת זה פסק מרן דברי מהרי"ג בש"ע נגד כל הראשונים ונגד הש"ס, ודוק.

מנוחה ברכת הלבנה קודם ז' ימים בדרום קג

ז', נהרדעי אמרי עד ט"ז, אלמא דקודם ז' מברכים דהא מילתא דפשיטא דנהרדעי לא פליגי בתרתי אדרב יהודה אלא בהמשך זמן הברכה, אבל בהתחלה מדברי ר"י נשמע לנהרדעי, וזה שנים שכתובה אצלי ראייה זו וכעת מצאתיה בספר ב"ח ושכן קיבל מרבותיו לקדש אחר ג' ימים וכדברי הר"י שהביא הב"י, וכ"כ בספר צידה לדרך וכו' אבל קודם שבעה פשיטא דש"ד וכן נהגנו אנו ורבותינו ודוק" אמנם סיים שם "ומנהג העולם כדברי המחבר" עכ"ל.

וב"כ המעשה רוקח שם, וז"ל "בלילה הראשון - זו היא דעת רבינו, אמנם הרב"י סי' תכ"ו הסכים לדברי הרי"ף גיאת (=טעות, וצ"ל מהר"י ג'יקטיליה) וכ"כ השל"ה בשם המקובלים והפר"ח שם הכריח כדברי הב"ח לחוש לדברי הר' יונה וספר צד"ל ז"ל לברך אחר ג' ימים, וכן אנו נוהגים כשחל מוצ"ש בתוך ז' ונהרא ונהרא ופשטיה ובלבד שישתדלו לברך במוצ"ש ע"פ המ"ס שלא מצינו חולק, וקתני 'אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים', ומדקאמר בלשון שלילה אין מברכין אלא וכו' משמע דהכי בעי דוקא (בדאפשר) מדלא קתני מצוה וכיו"ב".

וב"כ בסידור בית עובד "אין מברכין על הלבנה עד שיעברו עליה ז' ימים שלמים מעת המולד", וכתב שם עוד "אם חל מוצ"ש קודם ז' ימים מהמולד יש לסמוך על רבינו יונה ומקדשין אחר ג' ימים מיום המולד מפני שהוא מוצ"ש וגם מפני שהציבור מקובצין וברוב עם הדרת מלך (הרב הלבוש והב"ח שם)". וכ"כ מהר"ש לניאדו (מארוס צובה) בספר שלחן המלך

יעב"ץ בסידורו, וכתב עוד שכן נהג אביו החכם צבי, וכ"כ הבאה"ט (סק"י), וב"ד הגר"א, והחיי"א (כלל קי"י סע' י"ד), והמשנ"ב (סק"כ), ועוד רבים וטובים.

וז"ל ערוה"ש (ס"ק י"ב) "הרמב"ם בפ"י מברכות דין י"ז כתב וכו' מבואר להדיא שגם ביום הראשון מהמולד יגול לברך, וכ"כ רש"י וכו' ותר"י כתבו בספ"ד דברכות דביום ב' או ג' יכול לברך וכו' ויש להתפלא על רבינו הב"י בסע"ד שכתב אין מברכין עליה עד שיעברו ז' ימים עליה עכ"ל, וכתב בספרו הגדול שכ"כ רי"ג ע"ש, ותימא איך הניח דעת רבותינו ותפס דעה יחידאה ואין דרכו בכך, ועוד הקשו עליו דהא בגמ' יש מי שסובר דאחר ז' אין לקדש ואיף אפשר לומר שיהא אסור לקדש קודם, ולכן הסכימו גדולי האחרונים שאחר ג' ימים יכולין לברך בלי שום גמגום וכן נוהגים" עכ"ל.

ומלבד, כמה אחרונים ספרדים דעתם שאפשר לברך כבר קודם ז' ימים, כ"נ מדברי הר"ד עראמה"ט ע"ד הרמב"ם (הל' ברכות פ"י הי"ז) וז"ל "וי"א דעד ג' לא יברך, דאינו נראה חידוש עד ג' וכו' י"א דלכתחלה לא ימתין יותר מז' שהוא מילוי חצי העגולה" עכ"ל.

וכן הבאנו לעיל בשם מהר"י ששפורטם בשו"ת אהל יעקב (סי' ס"ז), ושהסביר שגם מרן הב"י דעתו כן, ורק לחומרא הביא הא דמהרי"ג, וכמו שהוכחנו לעיל בס"ד.

וז"ל הפר"ח שם "עד שיעברו ז", כ"כ הב"י בשם הרי"ג, ותמהני דהא בגמ' בס"פ היו בודקין אמרינן עד מתי מברכים, אר"י עד

(בדיני ר"ח וברכת הלבנה, סע"ז), וכ"כ בספר שתילי זיתים.

אמנם לא נכחד שאחרונים ספרדים רבים דעתם שאין לברך קודם ז' ימים, כהרב חיד"א, השלמ"ח, החס"ל, הבא"ח, הכה"ח ועוד, וכן יש שהעידו שכן הוא המנהג כמ"ש השכנה"ג והפר"ח (אף שהוא גופיה ס"ל שהנכון לברך קודם), אך עכ"פ למדנו שאף בקרב האחרונים הספרדים אין הדבר מוסכם.

וא"ת דעכ"פ איך נורה לברך אחר ג' ימים ולא נחוש לדעת המקובלים לפחות לספק ברכות, הנה באמת מלבד דקשה אפילו להעלות על דל שפתיים דאחר דכל רבותינו הראשונים הורו בזה לברך וכן דעת הש"ס, נחשוש לספק ברכות משום דעת המקובלים (שאפילו אינה זוהר מפורש וכיו"ב) והס מלהזכיר, עוד אומר דנראה לי דכל כה"ג דע"פ הפשט הלכה ברורה שיש לברך ברכה כלשהי, אלא שלפי הקבלה אין לברכה משום סודות ותיקונים כלשהם, מ"מ א"א לומר שהיא ברכה לבטלה לפי הסוד מאחר ולפי הפשט ראוי לברכה, אלא רק שהנכון ע"פ הסוד שלא לברכה.

וראיה לדברינו ממ"ש מהר"א חיון בהגהות שלמ"צ גבי ברכת 'שעשה כל כל צרכי' ביום כיפור וט"ב דלדעת האר"י ז"ל אין לברכה, וז"ל שם (בענין ברהש"ח אות ח') "אמנם אם הוא נועל סנדל של בגד וכיוצא או של עור במקום סכנת עקרבים, בזה נ"ל שלדברי הכל יש לברך כמדובר, וזהו נראה לפי פשוטו של מקרא, ואולם המישרים אורחותם הולכים בתורת ה' ובכל ענייניהם ומעשיהם מתנהגים ע"פ דרכי האר"י זל"ה, להם לבדם נתנה האר"ש לומר אכן בתר רבינו האר"י זל"ה גירנא בכל מילי דמר, והוא ז"ל דעתו שאין לברך. אמנם

לעיני כל ישראל הדת נתנה לברך כמו שכתבתי, ואין בנו עוון אשר הטא שלא לחוש לדברי האר"י זל"ה בזה וכו' דאף שאמרו משם האר"י ז"ל דחש לה הוא ע"פ הסוד ואין לנו עסק בנסתרות". ועוד כתב שם "החסידיים ואנשי מעשה והנוהגים בכל מילי ע"פ הסוד כמו שכתב האר"י ז"ל לא יברכו ברכה זו וכו' אמנם לפני כל קהל עדת ישראל דינא יתיב וספרין פתיחו והדת נתנה לברך בין באבל בין בט"ב ויוה"כ ואפילו הולך יחף לגמרי, כך עלתה במצודתי לקוצר דעתי, ואם שגיתי איתי תלין משוגתי".

הרי למדת דאף מהר"א חיון (שבעצמו היה מראשוני חכמי ישיבת בית אל) ס"ל דאף ברכה שנחתם בטבעת המלך האר"י ז"ל שאין לברכה, אין בזה חשש ברכה לבטלה לנוהגים ע"פ הפשט, ורק שהנוהגים ע"פ הסוד יש להם להמנע מלברכה, ואת צנועים חכמה.

ואף בדינו גופא, אחר שהביא בשלמי חגיגה את דעת המהרי"ג וכתב שכן היא דעת האר"י ז"ל (והעתקנו דבריו לעיל, קחם משם), הביא שם מהר"א חיון הנ"ל את תמיהת הב"ח והפר"ח על מרן וסיים "והרדב"ז ז"ל כתב שאם הקבלה חולק עם הש"ס, אם הוא חומרא אני נוהג אותו, וה"נ הכא דלפי דברי הקבלה אין לברך עליה עד שיעברו עליה ז' ימים, כן ראוי לנהוג לחומרא, אבל אין להכריח למי שאינו נוהג כדברי הרי"ג ז"ל ולמחות בידו, כיון דתלמודא דידן חולק אדברי קבלה, כנודע מהכללים שמסר לנו רבינו הגדול בספר כנה"ג בשם הרדב"ז ז"ל עכ"ל, ומדבריו למדנו דלכ"ע אין בזה חשש ברכה לבטלה, ועוד שיש לנהוג כן רק לחומרא, וא"כ אם יפסיד עי"כ ברכת הלבנה במוצ"ש נראה דאין כדאי לנהוג כן.

מנורה ברכת הלבנה קודם ז' ימים בדרום קה

וב"כ בספר מגן אבות דמנהג רוב המקומות במרוקו היה לברך ברכת הלבנה במוצ"ש אחר ג' ימים ולא המתינו לז' ימים (והביא שם דברי הבית עובד, שופריה דיעקב, נוהג בחכמה, קיצוש"ע טולדאנו, ושכ"כ הגר"ש משאש זצ"ל בשו"ת שמ"ש ומגן ח"ג סי' נ"ה).

ובן אמר לי בע"פ ידידי הרב אליהו מרציאנו שליט"א (מחבר ספר 'מנהגי ק"ק דברדו' ושאר ספרים חשובים) שכן נהגו ב'דברדו' עיר הכהנים עק"א שלא להמתין עד ז' ימים, אלא כבר אחר ג' ימים במוצ"ש היו מקדשין אותה (ובין השאר בגלל מזג האויר ששרר שם).

וב"כ הגרמ"א עבדלחק שליט"א בספר מנהגי עלמ"א דמנהג מרוקו לברך אחר ג' ימים, ויישב המנהג בטוב טעם ודעת, ע"ש.

אמנם בספר נהגו העם לגר"ד עובדיה זצ"ל (הל' ר"ח סע' י"א) הביא שנהגו בעירו צפרו לברך דוקא אחר ז' ימים (וראה בספר מגן אבות בענין זה, ששאל לנכד הרב המחבר ואמר לו שכוונת סבו הייתה לעיר צפרו בלבד ולא לשאר ערי מרוקו).

ובן בספר ליזר עולם למה"ר שלמה מלול זצ"ל (שהוציאו לאור עולם ידידי מזכה הרבים הרב אברהם דבדה שליט"א, וראה בהקדמתו שם עמ' 17 שהעיר ממנהג ברכת הלבנה וציין לכמה מקורות בענין מנהג מרוקו בזה, ע"ש) בערך 'ברכת הלבנה' כתב שאין לברך קודם ז' ימים לחידושה (אמנם לא מציין שם למנהג כלשהו שהכיר, ויתכן שהיא דעתו בלבד ע"פ הבנתו בש"ע ובאחרונים).

מסקנא

והנה העולה מן המדבר, דלא בלבד שמנהג רוב בני ק"ק המערב לברך ברכת

ומלבד זה כבר מצאנו לרבינו הרמ"ע באלפסי זוטא דאף דס"ל דיש לברך אחר ז' ימים, מ"מ כתב דבימות הגשמים המברך אחר ג' ימים לא הפסיד וכמ"ש לעיל, הרי דס"ל דאף שנכון לברך אחר ז' ימים, מ"מ לברך קודם לכן אין בזה חשש ברכה לבטלה.

ועוד יש להעיר דמאחר וחזינן בדברי מהרי"ג דאין לברך אף בליל ז', משמע בפשטות דאין הבדל בזה לדעתו בין לברך בליל ז' לבין לברך בליל ד', וא"כ יוצא דמ"ש הרמ"ע ז"ל לברך בליל ז', אינו כלום לפי מהרי"ג, וא"כ אף הרמ"ע קאי בשיטתנו, ויש לעיין בזה.

מנהג מרוקו

והנה ברוב ערי המערב נהגו לברך במוצ"ש אחר ג' ימים מן המולד ולא חיכו לז' ימים, וכמו שיתבאר:

בספר שופריה דיוסף (הל' ר"ח סי' ז') למהר"י בירדוגו זצ"ל (ממקנאס), הביא דהסכמת האחרונים לברך במוצ"ש אחר ג' ימים, וע"ש בהערת הרב המגיה שכתב דכן מנהגם.

ובן הרר"ב טולידאנו בקיצוש"ע שלו הביא דברי הש"ע דאין מברכין קודם ז' ימים ושוב הביא דעת הרר"י דמברכין אחר ג' ימים ושכן הסכימו הב"ח והפר"ח וסיים "וכן קבלנו מרבותינו שכן נהגו כל הקדמונים לקדש אותה במוצ"ש לאחר שעברו עליה ג' ימים וכן נהגנו אנחנו ורבותינו".

בספר נוהג בחכמה למהר"י בן נאיים בערך 'ברכת הלבנה' הביא מנהג מה"ר רפאל אבן צור זצ"ל ומתפללי ביהכנ"ס שלו לקדש הלבנה במוצ"ש אחר ג' ימים, ע"ש.

לברך דוקא אחר ז' ימים אין לה שורש וענף בש"ס ובדברי כל רבותינו הראשונים.

ועוד נלענ"ד דאף אם יש לו רק ספק אם יוכל לקדש אותה במוצ"ש אחר ז' ימים, כגון בחורף שיתכן שלא תראה במוצ"ש, ואף שיודע שלאחר מכן יוכל לקדש אותה (כגון בארץ הקודש דלא מצוי דתתכסה הלבנה כמה ימים ברצף), נ"ל דבשביל חומרא זו אין להכנס אפילו לספק שיפסיד ברכת הלבנה במוצ"ש, וע"כ יקדש אותה במוצ"ש הראשון אחר ג' ימים.

ולענ"ד נראה שכן היא גם דעתו של מרן הש"ע, דהרי אמנם כתב בסע"ד "אין מברכין עליה עד שיעברו ז' ימים עליה", אך מנגד בסע"ב כתב "אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים", וא"כ כשאין אפשרות לקיים את שניהם, איזו חומרא היה מבכר מרן הש"ע? פשוט וברור שאת הענין לברך עליה במוצ"ש וכוז"ל.

ובן יש לדקדק קצת ממה שהשמיט מרן (בין בב"י ובין בש"ע) את סוף תשובת מהרי"ג (המובאת במלואה בשו"ת בית דוד, והעתקתיה לעיל), וז"ל מהרי"ג "ומה שאמר שמברכין עליה במוצ"ש אין כוונתם בין עברו ז' או לא ח"ו, אין כוונתם אלא אחר שעברו ז' עליה מצוה מן המובחר לברך עליה ולא לעכבה, ולמה במוצ"ש כדי להורות שהוא סוד השבעה שהוא שבת" עכ"ל, ודוק. והדברים ברורים.

ובן ראיתי עתה לגר"י רצאבי שליט"א בספר ש"ע המקוצר (סי' ע"ט, סע"ה) שזכינו בס"ד לכוון למסקנתו, וע"ש בביאור עיני

הלבנה במוצ"ש קודם ז' ימים מהמולד הוא מן היישוב, עוד בה דאחר שנתבאר שעשרים וארבעה ראשונים^ל (ובסה"כ כל הראשונים שפירשו את הסוגיא בדרך כזו או אחרת!), דעתם שאפשר ורצוי לברך קודם ז' ימים בחודש ומנגד אין אפילו איזה בדל של רמז בדברי איזה ראשון אחד לפליטה שיסבור להלכה שיש לברך דוקא אחר ז' ימים, וכן הוא פשוט דעת הגמ' כמו שפירשה כל הראשונים, ומנגד אין שום גילוי מפורש נגד זה בזוהר או בשמונה שערים להאר"י זל"ה (ואדרכא בפרע"ח כתב לברך בר"ח^ל), ועוד שמצאנו לכמה מגדולי הראשונים דס"ל דלכתחלה יש לברך קודם ז' ימים, א"כ אמינא ולא מיסתפינא דמנהג זה הוא המנהג היותר מובחר לפי הפשט והוא מנהג ותיקין שלא לדחות המצווה, והנהוג כן יחולו ברכות על ראשו שנוהר בכבוד קונו להודירו להקביל פניו.

ואמנם אותם בני העדות דנוהגים להחמיר ולברך דוקא אחר ז' ימים מן המולד, הנה לענ"ד עכ"פ יש להחמיר כן דוקא כשמברכים במוצ"ש, והנה לא מבעיא אם חל ליל ז' במוצ"ש שיכולים לברך ע"פ דברי הרמ"ע והשכנה"ג, אלא אף אם אין אפשרות לברך ברכת הלבנה אחר ז' ימים אלא באמצע השבוע ובמוצ"ש אפשר לברך רק קודם ז' ימים, לדידי פשיטא לי כביעתא בכותחא דיש להעדיף לברך ברכת הלבנה במוצ"ש אף קודם ז' ימים מאשר לברכה באמצע השבוע, דהרי הענין לברך ברכת הלבנה במוצ"ש מקורו במסכת סופרים (לפי גירסת רוב הראשונים), והביאוהו לדינא ראשונים רבים וכן מרן בשלחנו הטהור, ואילו החומרא

ל. ממה שמצאתי לעת עתה.

לא. ואף בשייך התשובה המובאת בב"י למהר"י ג'קטיליא יש מפקפקים וכמ"ש לעיל.

מנורה ברכת הלבנה קודם ז' ימים בדרום קז

מהמולד, וכמו שנתבאר במאמרנו הוא המנהג
היותר מהודר עפ"י הפשט דזריזין מקדימין
למצוות, וכן נהגו רוב בני ק"ק המערב ואף
מזן הש"ע מודה דש"ד למיעבד הכי, ולהלכה
רק אם ממילא מברכים באמצע השבוע, אין
ראוי לברך קודם ז' בחודש כדי לחוש
לחומרא לדעת הקבלה.

ומ"מ יש מן הספרדים שנהגו להמתין מלברך
ברכת הלבנה עד עבור ז' ימים
מהמולד, ומנהגם זה לפי התשובה המיוחסת
למהר"י ג'יקטיליא שהביאה מרן בב"י, וכן
פסקה בתורת חומרא בש"ע, ויש להם על מה
שיסמוכו. ומ"מ אף למחמירים, אם אי אפשר
לברך ברכת הלבנה אחר ז' ימים אלא באמצע
השבוע, אין להם להפסיד ברכת הלבנה
במוצ"ש בשביל כך, אלא יקדשו הלבנה
במוצ"ש אחר ג' ימים מהמולד ויקבלו פני
השכינה, והנלענ"ד כתבתי. ויזכנו הקב"ה
שיתקיים בנו "והיה אור הלבנה כאור החמה,
ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת
הימים" - כדברי החוזה, במהרה בימינו
ובזמן הזה. אכ"ר.

יצחק (סק"י) שהביא שמהר"ץ בתכלאל
עץ-חיים בתחלה פסק שאין לברך קודם ז'
ימים, ואח"כ חזר בו בשו"ת פעולת צדיק
(ח"ג, סי' רס"ד) והעלה שיש לברך במוצ"ש
אחר ג' ימים, ע"ש.

וע"ע במ"ש מרן הראשל"צ זצ"ל בספר חזו"ע
חנוכה (עמ' שנ"ו, דיני ברכת הלבנה
סק"י), ע"ש, וכן במ"ש הגר"מ לוי זצ"ל בספר
ברכת ה' (ח"ד, פ"ד, סע"ז ובהערות שם,
מעמ' רס"ו עד עמ' רע"ב), ע"ש, ואני
הנלענ"ד כתבתי.

לסיכום

דעת תלמודא דידן, וכן דעת כל הראשונים
כמלאכים דא"צ לחכות לז' ימים מן
המולד כדי לברך ברכת הלבנה: יש מהם
דס"ל דמברכים כבר מיום ר"ח, ויש דס"ל
דיש לברך רק אחר ג' ימים שאורה חזק
ונהנים ממנו. והביאו הרבה ראשונים ממסכת
סופרים דיש לברך ברכת הלבנה במוצ"ש
דוקא, וע"כ הסכמת רוב האחרונים (וביניהם
כמה מן האחרונים הספרדים) דיש לברך
ברכת הלבנה במוצ"ש כבר אחר ג' ימים





תגובות הקוראים



מכתב א

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך

תגובה לגליון ו'

(א) במנהג קריאת שמע ברוב עם, (ב) בטיבולו במשקה בחמאה, (ג) במקום הדלקת נרות חנוכה בחדר המדרגות, (ד) בדין נר חנוכה דביהכ"נ, (ה) באמירת קדיש כמה מהקהל יחד, (ו) בקיום מצוה בלא ברכתה, (ז) בד' הרא"ש בטחינת אוכלין, (ח) בהבאת השולחן קודם קידוש של שחרית, (ט) בד' מהריט"ץ והאחרונים בביררה מלח.

במשקה הבא לאוכל, דקיי"ל גבי שבת דמשקה הבא לאוכל אוכל הוא, והחיי"א מכח זה ס"ל דחמאה שנפשרה הוא טיבולו במשקה, אבל אם נפשרה לתוך אוכל ל"ה טיבולו במשקה, דמשקה הבא לאוכל אוכל הוא, ויצא הגרע"ב ז"ל לחלק דדין טיבולו במשקה הוא משום טומאה, וכיון דסוף סוף איכא הכא משקה טופח ע"מ להטפיע ע"ג הכובאנה הרי המשקה נטמא ראשון, וע"כ יש כאן דין טיבולו במשקה דבעי נט"י, ואף דאין משיבין את הארי אחר מותו, מ"מ שותיה לא ידענא דהא כיון דקיי"ל משקה הבא לאוכל אוכל הוא, א"כ גם אינו נטמא כמבואר להדיא בגמ' (שבת קמא:): יעוי"ש.

ג] במש"כ הרב אליהו בנימין הלוי נ"י בגליון ה' (עמ' קטז)

דיש לדון לד' החזו"א אם בחדרי מדרגות דידן ג"כ אין דין חצר של זמן חז"ל אפי' בדיעבד, הנה בדקדוקיו מלשונות החוטש שני לא אעיר דמסופקני בענ"ד אם שייך עד כדי כך לדקדק בלשונות החוטש ורק אציין דיעויין בדרך אמונה פ"ד ממעשר ד"ה חצר, דמעיד דלא הסכים החזו"א שידליקו בחדר מדרגות, ומ"מ עיקר סברתו ודאי סברא נאה לו"ד החזו"א.

א] במש"כ הר"מ חליוה במכתבו לגרע"ב ז"ל אות א' (עמ' נו)

בעניין קריאת שמע דעת תימן, שהכל קוראין יחדיו הנה מקור הנהגה זו מבואר במדרש הנזכר (שהש"ר פ"ח) אמנם טעם ההנהגה לא נתבאר, ותרי טעמי שהזכיר הרמ"ח שליט"א וכן הטעם שהוסיף אח"כ הגרע"ב ז"ל להבחיל"ח לא כ"כ מסתבר שהם הם הטעם בשורש יסוד המנהג בזמן חז"ל והרהרתי בזה מעולם דהטעם הוא מענין אחר לגמרי, דהנה ברכות ק"ש היה מנהג חז"ל לפרוס עליהם, ופריסה על שמע היינו לד' כמה מהראשונים שא' מברך ומוציא את הרבים יד"ח, (וכן ד' הרמ"א או"ח סי' סט ס"א, יעויין בדרכ"מ ובהגר"א שם) וזה שייך בברכות, ולא בק"ש דבמקרא ל"ש להוציא יד"ח, [ויעוין בזה עוד בבהגר"א ז"ל (או"ח סי' תרצב סקל"ט)], וממילא יש לפרש טעם הק' מנהגא דבא להורות לעם שכאן א"א לצאת יד"ח מאחר, לכן קוראים יחדיו ליתן ליבם לזה.

ב] במש"כ הגר"ע בסיס ז"ל

לחלק בין דין טיבולו במשקה דחמאה נוזלית, לבין דין דישה באוכלין

התשמישים שלו, א"כ הו"ל קצת כמו חלק מרה"ר, ולא מהני ליתן שם את נרו, כך נלענ"ד להמתיק קצת את סברת החזו"א, אך לפי"ז קשיא לי דלא יתכן להורות כן, דא"כ גם בתוך ביתו בחלון גדול הסמוך לרה"ר לא ידליק כיון דבזה"ז בושים מלעשות תשמישים כנגד החלון, וצ"ע.

ובמה שהעיר על דברי הרא"ב הנ"ל, הרא"ה הלך נ"י בגליון ו' (בתגובות סי' ב' עמ' קלג)

ור"ל דהפשטות היא כחזו"א וטעמו משום דלכאור' ד' תוס' תמוהים שקורין לפתח החצר פתח ביתו, והלא אין זה פתח הבית, הנה כמובן שאם נתמיה מאוד את דבריהם ניאלץ ליישב בעל כרחין דאין ברירה אלא לבאר כשיטת החזו"א דחצר ג"כ נקראת בית משום שימושי דיורין שעושים שם.

אבל לענ"ד אין שחר לדבריו, דאליבא דאמת טעם תוס' הוא משום דאמר' פתח ביתו מבחוץ, וס"ל דמבחוץ טפי דייקא מאשר פתח ביתו, והוכרחו לכך מכח הסוגיא דלקמיה גבי חצר שיש לה ב' פתחים דס"ל דהפשטות שם דמדליקין בפתח החצר, ולא כרש"י שם שנזהר מזה, וכבר ידוע חילוק דרך רש"י מדרך תוס', דדרך רש"י בכל מקום לפרש כפי פשטות הלשון בדוכתיה, ואי קשיא מדוכתא אחריתי מחלק בין הסוגיות, ואילו דרך תוס' להקשות קודם כל מדוכתא אחריתי ועל כרחם ליישב ב' הסוגיות, מבארים בדרך אחת השוה לתרויהו, (יעויין בזה בס' נחלת דוד ב"ק ז. סוד"ה והרי"ף גרס, והאריך בזה בס' כרם יהושע בשם הגר"ח מוולוז'ין ז"ל), ולכן רש"י כאן פי' כמשמעות עיקר הלשון כאן שהיא פתח ביתו, ואילו תוס' הוקשה להם מדלקמן ותירצו דהכא נמי איירי בפתח

אבל בעיקר חידוש החזו"א אמרתי להרחיב קצת את היריעה בענ"ד, דאמנם יש בזה לכאור' קושי מהיכ"ת דבעי' תשמישי דירה לגבי חנוכה, דבשלמא גבי עירובין יש מקום לחילוק בין הדורות דבעי' דיורין, וחצר הושוותה לבית מכח מה שיש בה דיורין, וכדכ' רש"י בריש בבא בתרא (ב). דרוב תשמישיהם בחצר, וכמו שהביא החזו"א בעירובין (או"ח סי' צ' סקכ"ג) לגבי בני האופקים החמים [וכמו שתחזינה עיינו גם היום פה באופקים בסדר הנהגת איזה מזקני בני עדות המזרח, בעיקר בעיירה] ואילו לגבי חנוכה המטרה היא פרסום הנס, ואין כאן דין חצר, אלא מציאות של הפתח החיצוני ביותר שעדיין מתיחס לבית וראה בזה להלן, עכ"פ בסברות אלו כבר דשו רבים לכאן ולכאן, וגם האריכו במתני' דמעשרות פ"ג מ"ה, יעוי"ש, ולא לעורר בזה באתי, אבל באתי לדון בעיקר הך דינא דחדית לן החזו"א, דבאמת יש להתבונן מה גרם לשינוי וסת זה, שנשתנו כ"כ הטבעים וכבר אין עושים תשמישי דירה בחצר.

והנראה דטעם הדבר נובע מב' טעמים טעם פשוט וטעם עמוק, הטעם הפשוט הוא משום שאנו מושפעים מתרבות בני אירופא, ושם אין רגילות לעשות כן מפני האקלים הקר שבחוץ, וכמש"כ החזו"א, והטעם העמוק הוא שלמרות שאנו כבר לא נמצאים בארצות הקרות, אלא בארץ הקודש שהיא חמה, לא חזר לנו מנהג בני הארצות החמות, מפני חוסר הנעימות שנטבע בנו כבר מלעשות כל דבר שהוא בפני העם, וברחוב, [ובאמת אצל החילונים יותר מצוי תשמישים בחצר] וזהו מה ששנה ר' נחמי' במעשרות (שם) "כל שאין אדם בוש מלאכול בתוכה" שהיא נקראת חצר, וממילא יש מקום לומר סברא הנ"ל דכיון שבוש מלעשות בה את

מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום קיג

שמדליקין בפתח החצר, ובכה"ג איך נדע איזה בית הדליק את הנרות, וע"כ דאין דין לדעת איזה בית הדליק את הנרות, ורק זה חובה על כל בעל בית להדליק בפתח ביתו הסמוך לרה"ר, להרבות בזה פרסו"נ וכמובן באופן שיהיה ניכר איזה שייכות עמו, וכמו שהאר"י הרא"ב נ"י בדברים נכוחים אבל אין זה מעניינו לדאוג שידעו שזה שלו וכי צריך לכתוב ג"כ שם על כל נר. [ודוקא להחזו"א אין הגדר כ"כ ברור, דלהחולקים עליו אדרבה הגדר הוא שידליק בפתח המשוויך אליו שיש בו פרסו"נ לבני רה"ר ואילו לחזו"א אין זה מבואר כ"כ].

ד) ובמש"כ שם (עמ' קלד, ה)

להעיר ע"ד הר"י מינקוס נ"י דאין לברך שהחיינו על הדלקת נר דבהכ"נ אחר שכבר הדליק בביתו, נראה דפשוט דהדין עמו, אמנם מ"מ מקום לד' הרי"מ י"ל דיש כאן ב' מצוות נפרדות, דהדלקת נר ביתו הוא מצוה על הגברא לפרסו"נ, והדלקת נר ביהכ"נ הוא מצוה על הציבור לפרסו"נ אצל הרואה, (יעוין בזה בב"י סי' תרע"א) וכל ההדלקה היא לא ע"מ להדליק אלא ע"מ לראות, ובאמת נתקשיתי איך אפשר לברך ע"ז ברכת להדליק, הלא אינה מיועדת כלל לקיום מצוה זו, אלא לקיום מצות ראייה, עבור הרואים שלא הדליקו, עוד נתעוררתי מידידי הר"ז גרז נ"י לדון לפי"ז דבכה"ג אין דינא דהדלקה עושה מצוה, וצ"ע בכל זה.

ובאמת יש לפלפל בעיקר מנהג הדלקת נר ביהכ"נ דנתקן עבור הרואים, דלכא' יש מכאן ראייה לד' החזו"א כפי

החצר, ולא שפתח ביתו היינו פתח החצר, אלא שפתח ביתו לאו דוקא, ומבחוץ דווקא.

ומש"כ להתפלפל בלשון המס' סופרים, לא זכיתי להבין דבריו, דהלא בודאי יכול היה התנא דמ"ס לשנות כלשון הברייתא בגמ' דצריך להדליק בפתח ביתו מבחוץ, ואעפ"כ הגדיר דבעי' סמוך לרה"ר, וע"כ דפתח ביתו דגמ' לאו דוקא.

ומש"כ דצורת החצרות היו שפתוחות למבוי, הנה ודאי שהיו חצרות כאלו, אך זה ברור שגם היו חצרות הפתוחות לרה"ר, ועוד אין להבין קושייתו דהא חצר היא פרטית ואין בה דריסת רגל לבני רה"ר, משא"כ מבוי שיש בו דריסת רגל לבני רה"ר אם ירצו, וגם בזמנינו זה מצוי בהרבה מקומות [ונכגון בעירנו יע"א בפרויקטים החדשים, ויש לדון כן לענ"ד גם לגבי הרבה מקומות בשכונות הישנות ואכמ"ל בזה].

ומש"כ דכשיש שביל ארוך שמוסתר מרה"ר ומדליק בפתח השביל הפונה לרה"ר, וכן בחדר מדרגות, דבאופן זה אין ניכר איזה בית מדליק את הנרות, אמינא ליה מטונך דהא בכה"ג בבית פרטי עם חצר שיש שביל ארוך שמוסתר פתח הבית מרה"ר אבל כמנהג החזו"א רוצה בעה"ב להדליק בפתח ביתו ממש, לא עשה בזה כלום דאין זה ניכר לבני רה"ר כלל, והו"ל ממש כמו מניחו על שולחנו בתוך ביתו, ובודאי בכה"ג לא איירי החזו"א, ועוד י"ל דלא יתכנו דבריו כלל דהא עיקר ד' תוס' הלא נאמרו גבי חצרות של זמן חז"ל כמש"כ בעצמו שם, וא"כ הלא היו כמה בתים הפתוחים לחצר, וכ' תוס'

א. אולי יש להוסיף ולדון דזה מתלי תלי במחלוקת הפוסקים גבי טבילת ידים ועוד, אם משתנית הברכה או דילמא כיון דתקינו רבנן נוסח ענט"י יש לברך כן בכל האופנים שמתקיימת תקנת נט"י ואפי' אם זה באופן שאין זו נטילה ממש, ויש לפלפל.

הבנת הראי"ה הנ"ל דאפי' אם זה מוסתר בפתח ביתו ורחוק מפתח החצר כך היא קיום המצוה, דאל"ה מדוע הוצרכו לתקנה הנ"ל הלא הרואה יראה בפתחי החצירות.

אמנם זה אינו דעיקר התקנה לא נתקנה בזמננו, אלא בזמן הראשונים ז"ל, ומנהגם היה להדליק בתוך ביתם מפני הסכנה, ומשו"ה הוצרכו להדליק בביהכ"נ לאורחים, אבל האידנא שפיר בקל יכול האורח לברך על מה שרואה בפתחי החצרות, וכמובן אזדא ראי' הנ"ל, [ובאמת דיש לדון א"כ בזמננו מדוע אכתי נהגין במנהג זה הלא יכולים לברך על מה שרואים בכל מקום, ואי"צ לברך עוד ברכות בביהכ"נ, ואמאי אין זה ברכה לבטלה, וכנראה דהביאור בזה הוא כדאמרי' בביצה (ד:) גבי יו"ט שני של גלויות דאע"ג דידעי בקיבוצא בירחא, מ"מ נהגי' ב' יו"ט, משום דחיישי' שמא יחזור דבר לקילקולו, ובזמננו באמת גם מובן חשש סביר כזה כידוע משנאת ע"ה לת"ח, ולכל דבר שזיק של קדושה נודף ממנו].

ה) ובמש"כ הרב אוריאל כהן בתגובות סי' ד' (עמ' קמד)

דאין בית מיחוש באמירת קדיש כמה מהקהל ביחד, כידוע אף שהרבה נוהגים כך, מ"מ לא סרה ממנהג זה התמיהה, דבהך דעושה שלום במרומיו דאמרי' "ואמרו אמן" יש לפרש דקאי אמלאכים, ובאמת

רגלים לדבר דהא מבואר בפוסקים דכורע ופונה לצדדין היינו בגלל המלאכים ושפיר איכא לפרושי הכי ג"כ על "ואמרו אמן" דסוף התפילה², וכבר כתבו בזה רבותינו, אבל הקדיש הלא כל עניינו הוא רק של שליח הציבור, ומעולם לא שמענו שנעמד אחד מהקהל ואומר קדיש יחד עם החזן בשחרית קודם ברכו, לאחר פסוד"ז, וכן לא קודם עמידה דערבית, ומדוע נשתנו בזה הטבעים, ולשון הקדיש כולה תוכית, וכי שיך לומר תתקבל על המלאכים, או בחייכון וביומיכון, וכן בקדיש דאגדתא שהרבה אומרים יחד [בפרט אצל עדוה"מ] ועל מי יאמרו "יהא להון ולכון" אם כולם אומרים קדיש, גם קשה מאוד למנהג זה מדוע האריכו הפוסקים כ"כ בדיני קדימה בקדישים, ופשוט.

וידועה דעת מורנו הגר"י טשזנר שליט"א שאינה נוחה ממנהג זה, גם בס' דינים והנהגות מהחזו"א ז"ל (פ"ד דין ז') הובא שהחזו"א התנגד לזה והתבטא שזה נראה כמו ב' חזנים, ועי' עוד בתשו' החת"ס (חאו"ח סי' קנט), ותשו' בנין ציון (ח"א סי' קכב), ותשו' זכר שמחה (סי' ח') ועדות לישראל (להגרי"א הענקין ז"ל אות סח) שכולם התנגדו למנהג זה, והזכירו בדבריהם עוד מגדולי הדורות שהתנגדו לזה, וכידוע שהמדקדקים יותר נזהרים בזה, וכן שמעתי כעת מידידי הרב גרשון גולד נ"י שכן המנהג בכל רכסים, וע"פ הנהגת ישיבת כנסת

ב. [א.א.כ.ס] הנה רק אעיר דאמירת 'ואמרו אמן' בעושה שלום שבסוף תפלת עמידה, בכל סידורי הספרדים והקטלונים מכתב יד (מלפני כשש מאות שנה ויותר) שראיתי (ובסה"כ כחמשה עשר ויותר) וכן בראשוני סידורי הדפוס (נאפולי ר"נ, ליסבון ר"נ, ונציה רפ"ד ועוד) בכולם הנוסח הוא 'עושה שלום במרומיו בוא ברחמיו יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל אמן' ותו לא, וכן מצאתי בסידורי דפוס אשכנזיים קדומים (כמנטובה שכ"ב, ונציה שכ"ח ועוד, ולא בדקתי בכת"י), ולפ"ז כנראה במשך השנים נשתבש ענין זה מעושה שלום דקדיש וכיו"ב, ואח"כ באו חכמים ונתנו טעמים לדבר אך לפוסטא לכאורה אינו מקורי (ולעת עתה לא בירתי מקור שינוי זה, ועוד חזון למועד בעז"ה).

מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום קטו

דלא אפשר להטיל שפיר מצי למלבשה, ה"נ היכא דלא אפשר לברך.

ולכא'ו הדימוי לפיענ"ד הוא רחוק מאוד, דמה עניין איסור לבישת ד' כנפות בלא ציצית וגדרי האיסור, לעניין חיוב הברכות על המצוות.

מאידך הרב סקלי נ"י (בהערה מס' 7) לא הבין חילוקו של הרב הלר בין ציצית לתרו"מ, וחשב שהרב הלר נ"י נתן ציונים למצוות, אבל לא זו היתה כונת הרב הלר נ"י אלא כמו שכ' הר"א גבאי בגליון ה' דגבי תרומה יכולין אחרים לתרום, ולכן לכתחילה דחוהו ממצוה זו, אבל ציצית שבגופו איך יפטר, ומש"כ מצוה חביבה שיגרא דלישנא קאמר ולחנים השיגו, ומש"כ (בהערה מס' 8) דמתני' היא בתרומות, פלא שלא נתן ליבו לכך שהרב הלר נ"י ענה על כך.

עכ"פ עמדו שניהם בסברתם, ולא נתרצו, ורובא דדבריהם תלויים באובנתא דליבא.

והוא פלא, דלכא'ו סוגיא ערוכה היא בד' רבותינו ז"ל, דהנה בתשו' מיימוני להל' אישות (סי' יח) גבי ברכת חתנים דבעי' עשרה לא יברך, ומ"מ לא יתעכב מלכנוס, דאין הברכות מעכבות את המצוה, וז"ל שם "ובשום מקום לא מצינו ברכות מעכבות את המצוות, וכי ס"ד אם אין במדינה עשרה לא תנשא משום דברכת חתנים בעשרה", וכן כ' בתרוה"ד (סי' קמ) עיי"ש. ומאידך גיסא בבית יוסף (אה"ע סי' סב) הביא דבריהם וכ' דאין זה נראה דמה טענה היא זו דאין הכי נמי לא תנשא בכחאי גוונא, והביא מתשו' הרשב"א (ח"א סי' תרמו, וסי' אלף קסז ובמיוחסות סי' קפה שג"כ ס"ל כך) א"כ חזינן דנחלקו בזה גופא, [ויעויין בדרכי משה

חזקיהו כפר חסידים. ובמה שהביא מס' רב פעלים דמשמע מכללא דאין חשש בזה כלל לומר כמה ביחד קדיש, הנה לא זכר שר את תחילת ד' הר"פ דכ' שם דשב ואל תעשה עדיף, ורק אח"כ כ' שנשאל בקהל שרוצים לומר קדיש כולם יחד, אי שפיר עבדי, ומבואר דלא שאלוהו האם נכון לומר כמה ביחד, אלא האם אפשר כולם ביחד, והבעיה בזה שאין כאן עונים אמן, ולמי יאמרו "ואמרו אמן" והאריך למצא תמך והיתר לבעייתם, אמנם איהו גופיה כבר כ' לעיל מינה דשוא"ת עדיף, ודוק שם היטב.

ו] בענין קיום מצוה בלי ברכה

עוד ראיתי שהאריכו בגליון ד' (עמ' צ') ובגליון ה' (עמ' קמה-קמו וקנט-קס) וגליון ו' (עמ' קלו-קלח) להתפלפל ולדון הראי"ה הלר והראא"ה סקלי והר"א גבאי נ"י בדין מצוה שא"א לברך עליה אם שייך לקיימה בלא ברכה, או דילמא עדיף לוותר על קיומה, ודנו אם המשנה (פ"א דתרומות מ"ה) דאילים לא יתרום היא ראייה או לא, דהרב סקלי נ"י ס"ל דמשם ראייה דאין לקיימה בלא ברכה, והרב הלר נ"י (בגליון ו' עמ' קלו) ס"ל דאין משם ראייה דדוקא שם לא יתרום דהא איכא אחריני דמצו לברך, אבל גבי ציצית היאך יפסיד מצוה זו החביבה, (וכבר חילק כן גם הר"א גבאי נ"י בגליון ה' עמ' קמה-קמו) וציין ג"כ לשו"ע או"ח סי' יג [ומש"כ שם סי' יד הוא ט"ס וצ"ל סי' יג] דשרי ללבוש בשבת בגד ד' כנפות בלא ציצית, כיון דיש איסור ללבוש ד' כנפות מצד מה שלא הטילו בה ציצית, אבל בשבת כיון שלא אפשר להטיל ציצית נסתלק האיסור מכאן, יעויין בב"י סוף סי' יג בזה בשם ר"י ז"ל, ודלא כהר"ש מדרווי"ש ז"ל, וכן הסכמת הפוסקים ז"ל בסי' יג שם, ורצה לומר דכשם שבלבישת הציצית היכא

שם ובב"ח ובחלקת מחוקק שם סק"ג, ובב"ש שם סק"ד דנקטו כתרורה"ד ותשו' מיימוני וכו' בתשו' נובי"ק אהע"ז סי' נו דכך ד' רוב הפוסקים דברכות אינם מעכבות].

ישוב נחלקו בזה גם אח"כ דבבית יוסף (או"ח סו"ס שכג) וברמ"א (או"ח סי' שכג ס"ז) כ' דכלים שראוי לדלות בהם מים רשאי לשאוב בהן מים, ואגב הכי לטהר בזה את הכלי, ולא מיחזי כמתקן בשבת, כיון דנראה כשואב מים, ומקור הדין בירושלמי (פ"ב דביצה ה"ב) "תני רב הושעיא ממלא אדם כלי טמא מן הבור ומערים עליו ומטבילו" כו', וכ' עלה המג"א (סקי"ג) בשם התשב"ץ דלפי"ז לא יברך בכה"ג על הטבילה של הכלי, דבהכי יעשה את הטבילה ניכרת יותר, ויש לחוש כבר דמחזי כמתקן.

ובאבני מילואים (שו"ת הנד' בסוף הספר סי' י') הקשה ע"ד המג"א הנ"ל דזה נגד מתני' דתרומות הנ"ל דאילים וערום לא יתרמו, וה"נ לא יטבול כלל אם אין יכול לברך, והעלה דלא הותר אלא כשבאמת מתכוין למלאות מים, אבל אם כונתו רק להערים ולטבול אסור לטבול. [ובענ"ד לא הבנתי סברת האבנ"מ, דלא דמי, דבאמת כונת השואב לשאוב מים, ובאמת בעי' מחשבה ע"מ לטהר כלי בטבילה אלא דכיון דשואב בכלי הטעון טבילה, אמדינן לדעתו דבודאי חושב עליו לטבילה, ואין נידון המג"א כלל האם מותר לו לטבול או לא, כיון דמעשהו אינו לטבילה אלא לשאיבה, ורק שמח ורוצה במציאות הטבילה הנעשית אגב הכי, וא"כ מאליו הכלי נטהר, ורק יל"ד אם מותר לברך וקמ"ל המג"א דאסור, אבל עצם הטבילה ודאי מותרת, דמאליה נעשית, וא"א לומר לאדם אל תשאב מים בכלי הזה, דהא אין כונתו אלא לשאיבה, ומאידך אגב הכי ג"כ נטהר בגלל מחשבתו, וא"א למנעו

מזה, דאינו עושה בשביל זה כלום, דאין כאן אפילו מחשבה בדוקא, אלא בסתמא רוצה וחושב על זה, ודוק היטב בזה, אבל עכ"פ האבנ"מ כך הבין ד' המג"א וממילא מבואר דלדעתו פליגי בהנ"ל ג"כ, ויעויין עוד באחרונים בזה דפליגי אי הנידון דוקא בדאית ליה כלים אחרים או לא, ויעויין במשנ"ב].

ומ"מ לכאור' אין כאן סתירה בד' הבית יוסף, דמש"כ באה"ע בב"י לחלוק אמהרא"י ותשו' מיימוני, וס"ל דברכה מעכבת את המצוות, לכאור' היא עיקר דעתו, והך דאו"ח דשרי לטבול כלים באופן הנ"ל אע"ג דא"א לברך, אפשר דלא ס"ל כמג"א הנ"ל, וס"ל דשפיר שרי נמי לברך, ואין בברכה בלחוד משום מיחזי כמתקן (וכן עיקר דעת הביאור הלכה שם, אלא שלא רצה להורות נגד המג"א ובפרט שמצא לו עוד מקור).

עוד ראיתי דנחלקו הראשונים (עי' תוס' חולין קי': ד"ה טלית) אם יש לברך על טלית שאולה, וכ' על זה הרא"ש דלכאור' אין לברך, ומאידך גיסא המברך לא הפסיד, וכתב "ולברך על טלית שאולה נראה דטוב שלא לברך" כו', ומבואר להדיא דלהתעטף שפיר יתעטף, ורק לברך לא יברך, וע"כ דס"ל דהמצוה קודמת לברכה, ואינה תלויה בה.

ובים של שלמה (שם סי' נג) כתב "אבל מ"מ ראוי לכל ירא שמים שלא ילבש טלית שאינו שלו, ואם אין לו טלית אחר ילבשנו בלא ברכה, כי הברכות אינן מעכבות, כך נ"ל" עכ"ל היש"ש שם.

ולכאור' יש בדבריו קצת קושי, דמחד גיסא מבואר להדיא דהברכות אינן מעכבות וילבש בלא ברכה, ומאידך גיסא יש לדקדק בדבריו דכשיש טלית אחרת ילבשנה, ולא יוסיף ללבוש עמה גם את הטלית השאולה, ולכאור' יל"ד אמאי, הא נמי הויא

דברים פשוטים בזה, ובתשור' רב פעלים בהקד' השיגו, אבל כ' לשיטתו, ולא הועיל לכאור', ואכמ"ל) אין לו לקיים מצוות אם אינו יכול לברך עליהם, אבל אנן דאזלי' בתר טעמא, הלא סברת רוב גדולי הפוסקים (תשו' מיימוני ורא"ש ותרומה"ד ותשב"ץ ורמ"א ולבוש ויש"ש ומג"א וב"ח וחלקת מחוקק ובית שמואל ואבני מילואים ונוב"י) היא דאין להפסיד מ"ע דאורייתא משום תקנת ברכות המצוות, ולולי דתליא באשלי רברבי אמינא הכי מסברא דידן, דלכאור' כך הפשטות, כ"ש דס"ל הכי רוב גדולי הפוס', והך מתני' דתרומות לכאור' האמת עם חילוק הר"א גבאי והראי"ה הלר נ"י הנ"ל, דהיכא דאיכא אחר לכתחילה לא יתרום, דלא חשיב בכה"ג היכא דלא אפשר, דאין מצוה על האילם לתרום, אלא מצוה לאכול רק מפירות מתוקנים. (וכמש"כ באבנ"מ הנ"ל, דהברכה אינה על מעשה ההפרשה, יעוי"ש דאיירי גבי טבילת כלים, ושחיטה).

וסברת רבותינו הראשונים בתשובות מיימוני ותרומת הדשן תנהלנו, (ובאבנ"ז הנ"ל דחקם מאוד, וס"ל דכוונתם רק בנישואין שהיא מ"ע דאורייתא, וציין לב"ח שם שכבר כ' כסברא הנ"ל דאטו הברכות שהם דרבנן יבטלו המצוות שהם דאורייתא, אבל טבילת כלים שהיא דרבנן שפיר הברכה תעכב אותה אפי' לדבריהם, ולענ"ד בלשון התשו' מיימוני לא משמע כן, שכ' "ולא מצינו בשום מקום שהברכות מעכבות את המצוות, וד' האבנ"מ דחוקים לכאור', ומ"מ אפי' לדבריו הלא ציצית היא דאורייתא, וא"כ גם הוא מודה דבכה"ג הברכות אין מעכבות את המצוות, ומה שקשה ממתני' דתרומות, להנ"ל הוא קשה על רבותינו

מצוה, ואמאי הברכה תדחה אותה, ולכאור' יש לחלק בפשיטות דאחר שכבר מקיים את המצוה בטלית אחת, אם יוסיף עליה עוד טלית, אין זה נחשב כקיום מצוה נפרד לגמרי, אלא קצת כמו תוספת למצוה הקיימת, ונאולי זה הטעם למה שלא חששו העולם למנהג הגר"פ שיינברג ז"ל ללבוש הרבה טליתות, כיון דאין זה מצוה ממש, אלא רק תוספת למצוה הקיימת, וגם איהו גופיה ז"ל לא הנהיג בזה הוראה לרבים]. ומשו"ה אין טעם ללבשה כשנדחית בה הברכה, ולא דמיא לטלית גדול שע"ג טלית קטן, דבהם יש לחלקם יותר לב' קיומים נפרדים וכדחזינון מנהגא דרובא דעלמא לברך על ט"ק "על מצות", ועל ט"ג "להתעטף".

עוד יעויין בהך מילתא בלבוש (או"ח סי' תקפא ס"א) שכ' דש"ץ האומר סליחות בהשכמה ומתעטף בטלית, יתעטף בלא ברכה, כיון די"א שאין לברך על הציצית בלילה, ומבואר דס"ל דמה שמספק אין יכול לברך אינו מעכבו מלבישת הציצית, ועי' בט"ז (שם סק"ב) שהעיר עליו באמת דהא מכניס עצמו לספק, ולכן חולק עליו שם וס"ל דעדיף שילבש טלית חבירו (דס"ל לט"ז מדינא דאין לברך על טלית שאולה כלל, ולא מספיקא, ודלא כר"ת והרא"ש הנ"ל), ולכאור' משמע מדבריו דס"ל דבגלל שאינו יכול לברך עדיף שלא יקיים את המצוה, [ובאמת זה קצת פלא שבמשנ"ב שם לא הכריע, ואילו בסי' סב ס"ד בבה"ל ד"ה שלא, וכן בס' שכג ד"ה ימלאנו מבואר דס"ל דאין המצוה נדחית מפני הברכה].

ולפי"ז מי שנוהג אצל הספרדים בהכל כמו השו"ע (עי' בהקדמת היש"ש מש"כ

הראשונים ז"ל הנ"ל, ומה שהם יתרוצו נתרץ גם אנו, ואמנם בד' האבנ"מ משמע קצת שמצדד כד' הב"י, מ"מ מסתבר דלברר מקחו כ' בסדר זה (שרצה להוכיח דלא כמג"א, ולכן הביא ברישא את דעת הב"י, ואח"כ הוסיף דאפי' לד' התשו' מיימוני ותרוה"ד ג"כ אין האמת כמג"א, ואין מזה ראייה ברורה דס"ל בעיקר דינא כב"י, ואפשר דמודה לתרוה"ד ותשו' מיימוני, ויש לפלפל, אגב אעיר עוד בזה דגם בד' הרשב"א המובא בב"י (אה"ע סי' סב הנ"ל) ראיתי שהעירו המהדירים של תשו' הרשב"א (מכון ירושלם) דאין ראייה מלשונו דס"ל דאין לישא כשאין עשרה, אלא דרק א"א לברך, וא"כ יש מקום לפרש דבריו כד' רוב הפוסקים דרק אין לברך ברכת נישואין אבל לישא שפיר דמי, ולכאור' גם מסתבר כן וכנ"ל דסב' הב"י וסיעתו היא המחודשת והפשטות היא דחסרון ברכה אינו דוחה מצוה וא"כ כשאנו מוצאים לשון בראשונים שסותמת ויכולה להתפרש בכמה אנפין עדיף לפרשה כדעה היותר פשוטה מאשר לדחוק אותה).

אלא דבעיקר הך עניינא אמרתי אענה גם אני חלקי דהנה אמנם בהפרשת תרו"מ י"ל כסברת האבנ"מ דהמצוה היא שיאכלו מפירות מתוקנים וע"ז הוא מברך, ואין מצוה מיוחדת בעצם המעשה תיקון, וכע"ז כ' המג"א גבי שחיטה בריש הל' ציצית (סי' ח' סק"ב), אמנם גבי הפרשת חלה שנינו (פ"ב מחלה מ"ג) שאסור לעשות עיסתו קבין, ולהפטר בזה מהפרשת חלה, דאסור להפקיע עצמו מהמצוה שנתחייב בה, ומבואר מזה דגבי חלה יש מצוה בעצם מעשה ההפרשה, ואינה כתרומה בזה, וכיון שעשה עיסה נתחייב מדאורייתא ג"כ להפריש חלה, ויעוין בבהגר"א (או"ח שם) שהוכיח כן, (ואגב אעיר דשמעתי פעם מהגר"ש רוזנברג

שליט"א ראב"ד בני ברק איזה יישוב לד' המג"א שלא יחלוק על הגר"א בזה ואכמ"ל), ובאותה משנה שנינו ג"כ שערומ לא יפריש חלתו, ומבואר דאסור לו לקיים מצותו כיון דאינו יכול לברך נואף דהי' אפשר לדחות דאסרו עליו להפריש חלה בעודו ערום, וממילא מחויב להתלבש, ואח"כ להפריש, וא"כ לא נדחית ממנו המצוה לגמרי, אלא רק לפי שעה, אמנם מפשט המשנה משמע בסתמא דהוא דחוי מקיום מצותו, וכך י"ל שהבין ג"כ האבנ"מ הנ"ל שהביא ראייה ממתני' דתרומות דערום לא יתרום, בחדא מחתא עם הראייה ממתני' דאילם לא יתרום, דלהנ"ל אינו ראייה דיש לו להמתין ולהתלבש ולתרום, וע"כ דהבין האבנ"מ דעכשיו הוא דחוי מהמצוה לגמרי ופלא שלא העיר האבנ"מ גופיה מזה, ולכאור' לפי"ז ע"כ נדחו דברי הרא"ג והרא"ה הלר נ"י הנ"ל דהא אפי' היכא דמוטלת עליו מצוה ג"כ דחינן ליה מהמצוה, ומ"מ עדיין איכא ליתובי להך מילתא, דאמנם שניא הפרשת חלה מתרו"מ, ואיכא חיוב על הבעלים להפריש חלה, אבל מ"מ כיון דהמצוה שמוטלת עליו יכולה להתקיים כתיקונה ג"כ ע"י אחר, משו"ה שייך למדחיה לבעל המצוה, משא"כ ציצית דתליא בגופו דל"ש לקיימה ע"י אחר, לא נדחיה, וכדרך הרא"ג והרא"ה הנ"ל נ"י.

העולה לדינא לכאור' הוא דבמצוות שאפשר לקיימם כתיקונם ע"י אחרים, אפי' אם הוא בעצמו מחוייב בהם, אם אינו יכול לברך עליהם, דחינן ליה לכתחילה ורמינן להו אחרוני, אמנם מצוות שא"א לקיימם כתיקונם ע"י אחרים, ואינו יכול לברך עליהם, מ"מ מחוייב בהם, ואין מניעת הברכה מונעתו מקיום המצוה.

והנה גרסי' בברכות (טו.) "תנן התם חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם

מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום קיט

הוכיח העינים למשפט (שם) בשם ס' מילי דברכות מדברי הירושלמי, דאמר נמי דאין הברכות מעכבות, אע"ג דס"ל לירושלמי דברכת המצות הן דאורייתא, (ויעויין בזה עוד בשאג"א סי' ד' ד"ה ובע"כ צריך לפרש, וד"ה והשתא),

ולפי כל זה נראה בפשטות דהך טעמא "דלאו בברכה תליא מילתא", גם לד' הבבלי, וגם לד' הרא"ש וסיעתו, הוא טעם כללי, ואמת שבסוגיין קמ"ל דבדיעבד קיים את המצוה, אבל ה"נ יש לשמוע מיניה דבאמת אין קשר בין הברכה למצוה, ורק לכתחילה היכא דאפשר לקיים ע"י אחריני יהיבין ליה לאחרני. [ולפי"ז אם יהיה האילם לבדו שפיר מצי להפריש אף לכתחילה בלא ברכה].

ומצאתי בס' חידושים וביאורים (תרומות פ"א מ"ו ד"ה ואכתי) "ואכתי יש לשאול למה באמת שרינן לאילם לאכול ולעשות בכל המצוות בלא ברכה, ולא מחייבין ליה לשמוע מאחר, ובתרומה מחייבין ליה לעשות ע"י שליח משום ריוח הברכה, וי"ל דדבר שאי אפשר לעשותו ע"י שליח, אם נחייבנו לשמוע הברכה מאחר אנו שוללים את עשיית הדבר, ומכבידים עליו שלא יוכל לאכול כשירצה עד שימצא מי שיאכל עמו, וכן בשאר כל המצוות שבגופו, משא"כ במצוות שאפשר ע"י שליח שפיר מחייבי' לו לעשות כן, ואין בדבר משום הפסד דשלוחו ש"א כמותו ובקל ימצא שליח, ואין המצוות שאפשר ע"י שליח תמידיות כ"כ, ואין זמנן קבוע כו', ויעויין ש"ש עוד שהאריך בזה, ומבואר להדיא כנ"ל, וברוך ד' שכיוונו לדברי אותו גאון ז"ל.

[ז] בדין טוהן באוכלין

עוד רגע אדבר במה שכבר האריכו בו כמה

תרם תרומתו תרומה, מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחילה לא, אמר רב חסדא ר' יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ר' יוסי אומר לא יצא, עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא, אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן, ולאו בברכה תליא מילתא כו'.

ואומנם הסוגיא הזו עוסקת במי שאינו שומע את הברכות, אבל כן מברך אותם, אך מ"מ נתבאר לנו כאן גדר הברכות הללו להדיא, דכיון דהם מדרבנן לא תלוי בהם המצוה, אך יש לדחות דלא דמי לניד"ד דבודאי גם הראא"ה סקלי נ"י מודה דאם אילם עשה מצוה בלא ברכה קיים בזה מצוה, ורק מעיקרא לא הי' לו לקיים בלא ברכה, אבל בדיעבד ודאי קיים מצוה, א"כ א"ש כמו המשנה הנ"ל.

ובתוס' רא"ש על אתר כ' "אבל אי הויא ברכת תרומה דאורייתא משמע דתרומתו אינה תרומה דהברכה מעכבת ההפרשה, אע"ג דברכות אינן מעכבות היינו משום דהויין מדרבנן, אבל אי הויין דאורייתא מעכבות ולא הויא הפרשה", וכן הבין הגרע"א (שם), וגם בדבריהם אפשר ליישב דברי הרב סקלי נ"י כנ"ל דהגידון הוא רק על דיעבדאם קיים מצוה או לא, אבל אם יבא לפנינו לימלך אם לכתחילה בכה"ג יקיים את המצוה, אורווי מורינן ליה לאמנועי מהמצוה.

אמנם בפני יהושע (שם) הבין שהטעם הנ"ל בגמ' דברכות דרבנן, דמשמע מיניה דאי הוו דאורייתא הוו מעכבן, לרווחא דמילתא קאמר, אבל אליבא דאמת אפי' אי הוו דאורייתא נמי לא מעכבן, וכדמסיים בגמ' דלאו בברכה תליא מילתא, והבין זה כפשוטו שאין עניין לברכה אצל המצוה, וכן

מחור"ר הקובץ הנכבד הלזה בדין טוחן באוכלין, ובראש אמיר אעירה ע"ד ידידי הרב אהרן גבאי נ"י במש"כ בתגובתו (גליון ה' עמ' קמז) דברים זרים שפסקי מהרי"ח והג"א יתכן שלא עיינו בד' תוס' בהמשך המס', וכן שם (עמ' קמח) שהרא"ש שכח שפי' הר"ח שקיבל מרביתו הוא על סלית סילתי, והעביר בטעות לפרים סילקא, והעדיף בזה לומר דהרא"ש טעה מאשר לומר שהבחור המעתיק טעה, ובודאי שגגת קולמוסו היא שפלטה לשון חריפה נגד גדולי רבותינו ז"ל, וידי חו"מ יצאתי.

ובעיקר דבריו בדברי פסקי מהרי"ח והג"א, לא ידעתי מדוע אינו יכול לקבל את זה שהם הבינו אחרת ממה שפשוט לו, ושפיר איכא למימר דהם הבינו באופ"א משאר ראשונים, ואה"נ אולי אין הפשטות כדעתם, וכמ"ש החזו"א, אבל אין זה מבטל את דעתם.

וטרם אכלה לדבר בהך עניינא אוסיף עוד במש"כ בד' הרא"ש ז"ל, דבמקו"א הארכתי טובא לבאר ד' הרא"ש היטב, ואמרתי אעתיקה בזה מעט צרי למען הסיר לזות שפתיים מד' רבי' הרא"ש ז"ל, דאמנם במושכל ראשון נראה כד' הק"נ דספר פסקי הרא"ש לקה בט"ס, אמנם כבר העירו מדבריו בביצה, ובקיצור דבריו ע"י בנו, ובחי' רבי' ירוחם ז"ל תלמידו מוכח דהכי ס"ל באמת בד' ר"ח ולא וט"ס היא, ולכן נטה הר"ג גולד נ"י (בגליון ו' במדור התגובות סי' א') לומר דכך הי' לו לרא"ש ז"ל גירסא, אך אני אמרתי דאין כאן רק גירסא בעלמא, אלא דשפיר איכא אכתי למימר דנודמנו לרא"ש ב' הגירסאות, ואעפ"כ בחר בגירסא זו, ולא בגירסת הספרים.

ונראה לענ"ד דשורש מחלוקתם תלויה בהבנת דברי הר"ח ז"ל, דהנה

לפנינו הגירסא "וכן מאן דסלית סילתי פי' עצי דקלים שעומדין שיבי שיבי כעין נימין וכשמפרק הנימין הללו יוצא בינית כמין קמח דק לפיכך (המנפץ) חייב משום טוחן", ויש בסוף דבריו כאן חילוק גירסאות דספרים שלנו מוחקים מדבריו וגורסים "לפיכך חייב משום טוחן", ולא "לפיכך המנפץ חייב משום טוחן", ונראה דבזה תלוי החילוק דהרא"ש למד מד' הר"ח דהחיוב הוא על הניפוע של הנימין, ולא על פירוקם מהגזע של הדקל, וא"כ אין שייך אח"כ לומר בגמ' "ואי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך" כיון דמה שייך קפידא במידת הנימין כשמנפצן הלא לא עסקינן בחיתוך אורכן, וע"כ דפי' הר"ח קאי אפרים סילקא, וס"ל דט"ס הוא לגרוס ד' הר"ח על סלית סילתי, אך הרי"ף ס"ל דעל הניפוע אין שום חיוב של טחינה, ולא אמרו כאן חייב משום טוחן אלא על הקמח שיוצא בשעת מעשה ההפרדה של הנימין וחיתוכן, ואם עשה את החיתוך במידה חייב משום טוחן, ולאידך גיסא ס"ל כפי הפשטות בגמ' בכל דוכתא דסילקא היינו אוכלין (עי' ברכות לט. והוריות יב. ועוד), וראייתו מגמ' דב"ק (קיג:) "רבינא זבן דיקלא הוא וכותי לצלחא", וגירסת הערוך שם (ערך סלת א) "רבינא זבן דיקלא לסלותי", ומבואר דהי' לראשונים גירסא כזו שבדקל ישנו מצב שחותכים אותו ונקרא על זה שם "סילות", וה"נ סלית סילתי היינו בדקל.

אמנם הרא"ש ז"ל אפשר דגריס שם כדלפנינו "לצלחא", וליכא ראיא א"כ, וסילקא ס"ל דאפשר לדחוק דקאי אדקל, וכדמצינו לקמן (ק"ט) "רב חסדא פרים סילקא" ואף דגם שם איכא למימר דקאי אאוכל, אך יש לשמוע דקאי אעץ משום סדר הדברים האמורים שם דרב ספרא ורבא התם איירי באוכלין, ורב הונא ורב פפא

מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום קכא

קאי אסלית סילתי כהרי"ף, אך מאידך גיסא כתב דהחיוב הוא על מעשה הניפוך, ולא על חיתוך הנימין והפרדתם מהגזע, וצ"ב לשיטתו א"כ איך יתפרש "אי קפיד אמשחתא", וכנ"ל, ושמא מפרש דאי קפיד אמשחתא היינו שמנפץ את הסיבים הללו שיסורו מהם כל הקוצים הקטנים שנמצאים עליהם, ורוצה את האבק והקוצים הנופלים מן הנימים הללו דחייב משו"ה על טוחן, ולד' הרי"ף אין לחייב על זה משום שכשעושה פעולה זו אינו מעוניין בקמח אלא בנימין המנופצין, והו"ל הקמח מלאכה שאצל"ג, ופטור, אך לד' הערוך כיון דמעוניין גם בקמח חייב גם עליו, והטעם ששייך להערוך לחייב בכה"ג על מחתך משום דמחתך היינו שחותך איזה דבר ע"פ מידה מיוחדת וכיו"ב, ובכה"ג כשמנפץ את הנימין הרי משפה וחותך מהן את כל הקוצים הנ"ל וחשיב נמי חותך במידה וחייב משום מחתך, ובזה פליגי הערוך והרא"ש אי שייך לבאר דהך ניפוך חייב משום מחתך או לא דהרא"ש ס"ל דל"ש לומר על כה"ג "ואי קפיד אמשחתא", דהא בודאי כשמנפץ קפיד אמשחתא, אך להערוך ס"ל דאפשר דבעי לקמח טפי מלניפוך וצ"ע.

עכ"פ שורש סברת הרא"ש נ"ל דס"ל דכשמפריד נימין ויוצא הקמח מאליו, לא חשיב כאילו הוא עביד מלאכה דנעשית מאליה, אך כשמפרק בעצמו ומנפץ את הנימין ומשיר את הקמח מן הנימין שפיר עביד פעולה המחייבתו חטאת, [שו"ר בהקד' המהדיר (רד"מ נ"י) לפי' ר"ח ז"ל למסכתין (עמ' 23) שכ' בעניין גירסת הרא"ש בר"ח

איירי בנרות, ואח"כ איתא דר"ח פרים סילקא, ואח"כ רבה ורב יוסף ור"ז נתעסקו בעצים ואי איירי רב חסדא באוכלין הו"ל למתנייה ברישא בהדי רב ספרא ורבא, ויבאמת צ"ב מדוע נכפל גם הך דר"ח וגם הך דרבה ור"י, ולא תננהו בחדא הלא כולם פירקו עצים, אך להרא"ש ג"ז א"ש כיון דלא איירי באותו סוג פירוק העץ, שזה איירי בניפוך הנימין והם בחיתוך העצים, וליכא למתנינהו בחדא].

וכשתידוק בדבר תראה דרבי' ירוחם וכן הרא"ש הדגישו שהחיוב הוא על הניפוך, דזה לשון הרא"ש (פ"ז סי' ה') "הטוחן, אר"פ האי מאן דפרים סילקא בשבת חייב משום טוחן, פר"ח ז"ל עצי דקלים שעומדים שיבי שיבי כעין נימין שכשמפרק הנימין הללו יוצא מביניהן כמו קמח דק לפיכך (המנפצין) חייב משום טוחן, ופי' הגון הוא דומיא דסלית סילתי עכ"ל. וכן הוא בס' רבינו ירוחם ז"ל שכ' (בנתיב יב, ח"ד, דף פו:): "פרים סילקא חייב משום טוחן פיר"ח עצי דקל העומדים שיבי שיבי כעין נימין נימין וכשמפרק נימין הללו יוצא מביניהם כעין קמח דק, והמנפצן חייב משום טוחן".

משא"כ הרי"ף שהשמיט לגמרי עניין הניפוך וז"ל "דסלית סילתי, אלו עצי דקלים שעומדין שיבי פירוש נימין נימין וכשמפרק אותן הנימין יוצא מביניהן כמין קמח דק ומתוך כך נחשב כטוחן", ולכאור' זה ראייה דבהכי פליגי, אמנם בערוך (ערך סלת א') ראיתי נוסחא אחריתי ואולי היא שיטה חדשה, שלישית, דמפרש דהך דעצי דקלים

ד. והנך רואה שגם כאן המעתיקים רצו לשבש נוסחתו, ולמחוק תיבת "המנפצו", אך לדידן א"ש ואין למחוק לשונו.

ואי"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 שייכים" כו', דמשמע מדבריו דקאי בכל מקום, ולא רק בקידוש ציבורי וכיו"ב, אלא אפי' לכל אדם בביתו, וכשיש פת רק לפניו, ואם באמת כונתו לומר דאף בכה"ג אי"צ להחמיר כלל, א"כ מדוע כ' דטעם שלא תראה הפת בושטה לא שייך,

ונראה לענ"ד בהך דינא דכידוע כל דין שנאמר בגמ', ה' להם לחז"ל כמה טעמים בו, וכיו"ב אמר הגר"א ז"ל לגבי איסור גילוי בזה"ז, ועוד דינים, וא"כ ה"נ יש לנו לבאר דבאמת עיקר הטעם הפשוט דגמ' שאין מביאין את השולחן אלא לאחר הקידוש, הוא דבעי' דליתי סעודתא ביקרא דשבתא, ומ"מ גילו לנו חז"ל בירושלמי עוד טעם שלא תראה הפת בושטה וזה ג"כ טעם שלא להביא את השולחן אלא לאחר הקידוש, ואמנם אם היו אומרים טעם זה לחודיה היינו אומרים דבאופן זה אסור ובאופ"א שרי, וכגון בסלטים, דהא אינם פת, או כגון שמכוסה הפת ואינה רואה בושטה, ולא זה ה' רצון חז"ל כי רצו מטעמיהם האחרים שלא יביאו השולחן כלל, והי' נחשב אצלם כיסוי הפת כדרך דיעבד, כמבואר בגמ', ומשו"ה נקטו טעמא אחרינא דליתי סעודתא ליקרא דשבתא, דהוא טעם יותר כולל, וכיסוי הפת מהניא בו רק בדיעבד, דהא סוף סוף כבר הובאה הפת, ורק מכוסה, וכאילו אינה, ולא שבאמת אינה, וע"י טעם זה לא יביאו כלל את המאכלים כולם, ולא רק את הפת דהשולחן הוא גדר כולל לכל הסעודה, ולא רק לפת (ודברי תימה הם, מה שהאריך הרב הכותב נ"י וניסה לבאר בקושי

ז"ל, וכ' שם דנודמנה לרא"ש נוסחא מוטעית, והלך אחריה, אך יש להעיר דאפי' נימא דנוסחתו מוטעית מ"מ ליכא למימר דטעה בפסקו כיון דלא הלך אחרי הגירסא שנודמנה לו בעיניים עצומות אלא בחר בה ושמח בה, ואפי' לא אמרה הר"ח ז"ל הכי הוי סבירא ליה, וכנ"ל דאפשר שאף ב' הגירסאות נודמנו לפניו והעדיף זו מחברתה, וגם מאן יימר שאצלו הגירסא המוטעית, ואולי אצלינו היא מוטעית, ומה שהביא שם מהח"ח שאמר דלר"ן נודמנה נוסחא מוטעית, אין זה אומר שבכל מקום שיש חילוק גירסאות נקטי' עיקר לגירסא שלפנינו, וכבר ידוע דעתו של החזו"א שחלק בזה לגמרי והעדיף טפי גירסאות שהוגהו ע"י הראשונים מגירסאות דידן, ועכ"פ יש לילך בהכל לפי העניין, ועי' בס' חוט שני הלכות תפילין מה שהאריך בזה].

אמנם להרי"ף ס"ל דכשמפריד הנימין שפיר חשיב פועל פעולה בהשרת הקמח ההוא, ומתחייב כבר על החיתוך ההוא משום טוחן, ומאי דהוה מלאכה שאצל"ג, צ"ל דבעי להאי קמח, ולא הוי אצל"ג, ודוק.

ובמקו"א הוספתי לבאר לפי"ז ד' הרמב"ם ז"ל המוקשים בניסור עצים דלא כ' לשיטתו דמלאכה שאצל"ג חייב עליה, ואכמ"ל בזה.

ח] ובמש"כ הר"פ יצחקי נ"י

דברים נכוחים ונחמדים ואיישר חיליה שהחזיק דין שכוח ועזוב וקיימו, דמדינא דגמ' אין לערוך השולחן אלא לאחר קידוש, כי עיקר הטעם הוא משום דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא.

ומדי עברי בין בתרי דבריו העירוני דלענ"ד לא יפה כתב (בעמ' עו) "ולפי"ז פשוט

מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום קכג

אגב העיון בהך מילתא נתעוררתי לדון אמאן רמיא הך דינא, אם זה איסור על המקדש, דכל זמן שלא בירך אין כאן איסור, דבושתה הוא במה שהקדימוה בברכה, אבל לפי הטעם דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא יש לדון דמחד גיסא יש לומר דהאיסור הוא על המקדש דהא מקדש אחר שהובאה הפת, ומאידיך גיסא י"ל דהאיסור הוא על המביא דכבר הביא את הסעודה קודם שנעשה הקידוש, ונהי דאפשר לכסותה, מ"מ השתא הא לא כיסוה, ויש לפלפל בזה, אבל בפשטות נ"ל לפום הך טעמא דהאיסור הוא על המביא דלפום הך טעמא הקפידא היא על סדר ההבאה דוקא שלא יביאו את הסעודה קודם שייקרו וכיבדו את השבת, דעצם הבאת הסעודה צריכה להיות לכבוד שבת, והקידוש הוא מעין הקדמה והכנה להבאת הסעודה. וא"כ בעצם ההבאה הוא קלקל את הסדר, ויש להוסיף בזה גם דקדוק הלשון "כי היכי דתיתי סעודתא" כו', ומבואר דהקפידא היא על ההבאה,

ולפום הך טעמא נלענ"ד דזה ג"כ קצת סמך דאין לחלק בהך דינא בין יום ללילה, ודוק.

ט] ובמש"כ הר"ע כברה נ"י

דלאו שפיר דייקי רבנן בתראי בד' המהריט"ץ ז"ל, דאילו איהו ס"ל דיש ברירה בלח, אלא דבעי' ב' תנאים להתירו, ואילו אינהו ס"ל דאין ברירה בלח כלל, ולא שפיר קאמר, דהא מבואר בד' החזו"א בד' הט"ז דהיין המטפח על גוף הזבוב וביני ביני דכנפיו חשיב שפיר בורר, ואע"ג דהוי ברירה בלח, וע"כ דכו"ע מודו דאי הויא מציאות של ברירה, אין לנו חילוק בין לח ליבש, אלא דמהריט"ץ חדית לן דכגון זבוב בכוס לא חשיב מעורב עם שאר

והוצרך לראיות לזה, דהכא שולחן קאי אכל המאכלים ולא דוקא הפת, דאדרבה דברים פשוטים הם דשולחן וסעודה בריהטא דגמ' קאי אכל המאכלין, ואי"צ לידחק בזה) וממילא יש להסיק מזה דה"נ גם בבוקר אע"ג דטעם שלא תראה הפת בושטה יתקיים גם בפת מכוסה, מ"מ כיון דחזינן דבלילה הוא טעם נטפל לטעם כללי שמצריך שלא להביא את השולחן כלל, ה"נ בבוקר יש לומר דלפום הך טעמא אין להביא את השולחן בכלל דנהי דעצם הטעם לא מורה כן, מ"מ רצון חז"ל והוראתם היא כן, וכן מורים לשונות אלו מהפוסקים שלא הזכירו חילוק בין היום ללילה בזה, כל זה נלענ"ד גם אליבא דדעת שאר הפוסקים.

ומ"מ אפי' יהיבנא דלד' שאר הפוסקים באמת איכא חילוק בין היום ללילה, וכמפורש באמת במרדכי והג"מ, מ"מ בד' הגר"א לכאו' אינו כן, דמסתימת דבריו (במעשה רב סי' קיח) משמע דלא חילק בין יום ללילה.

ובאמת נראה לענ"ד דאפשר לתלות נידון זה בחקירה אחרת, דהנה יש לחקור בהך טעמא דבעי' דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא, אי הכונה בזה דאחר שבירכו על קידוש היום אתיא סעודתא ליקריה דיומא, וא"כ באמת יש חילוק בין יום ללילה.

או דילמא הכונה בזה דאחר שבירכו בפה"ג על הכוס בתחילת הסעודה משום יקרא דשבתא, תיתי סעודתא בתריה, דסעודת ימות החול, אין לה כוס בתחילתה, ובהכי מייקר לשבתא דמברך אכסא ברישא, וא"כ אין חילוק בין יום ללילה.

לכן נלענ"ד דלא יפה כתב ד"פשוט ואי"צ לפנים שבסעודת היום אין שום מקום להחמיר" כו'.

קבד מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום

הכוס, וכהך דפ' תולין (קלט:) דשרינן לשפות יין מן השמרים ולא חשבי' לשמרים כאילו נתערבו בכלול, וכדכ' החזו"א, וזהו מה שהביאו מדבריו האחרונים, ואה"נ דיש עוד פרטי דינים בהך דינא, וכמבואר בתשו' המהריט"ץ ז"ל, וכמ"ש הרב הכותב נ"י, אבל אין זה ענין למה שהוציאו מדבריו האחרונים, כך נלענ"ד פשוט.



מנורה הרב אברהם יחיאל הלר הכהן **בדרום** קכה

מכתב ב

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בענין הבאת השלחן קודם הקידוש

בענין מ"ש הרב פנחס יצחקי בגליון הקודם באיסור הבאת הסלטים וכיו"ב לשולחן קודם הקידוש, הנה שמעתי מהרב שלמה אדלר סברא לגבי שבזמנינו שאוכלים כל השבוע במטבח ורק בשבתות ויו"ט אוכלים בסלון נויש משפחות שהוא נקרא חדר של שבת א"כ בעצם עריכת השולחן במקום זה הוי יקרא דשבתא, ובזה יש ללמד זכות על הנוהגים לערוך את השולחן בסלטים וכדו' לפני הקידוש.



מכתב ג

הרב רפאל אהרן יפהן

בענין הבאת השלחן קודם הקידוש

הנה במ"ש הרב פנחס יצחקי לדון בדין כיסוי השולחן מהטעם דתיתי לסעודתא ביקרא דשבתא דלפי"ז אף הסלטים וכדו' ראוי שלא יבואו עד לאחר הקידוש או עכ"פ לכסותם, ראיתי בנותן טעם להביא בזה שיטת הערוה"ש [סימן רע"א סעיף כ"ב] וז"ל:

"צריך שתהיה מפה על השלחן תחת הפת, ומפה אחרת פרוסה על הפת, וכן המנהג בכל תפוצות ישראל, ומעריכין זה מבעוד יום. ובזמן הש"ס שאכלו על שולחנות קטנים, ולפני כל אחד היה שלחן - היו מעריכים על השלחן שעמד במקום אחר, ואחר הקידוש היו מביאים השלחן לפניו, ולא היו צריכים לכסות הפת. אבל עכשיו שהשלחן גדול ועומד תמיד במקום האכילה והחלות - מוכרחים להיות על השלחן בעת הקידוש, כי היכי דתיהוי הסעודה בעת הקידוש, שזהו יקרא דשבתא. ולכן בהכרח לשום על החלות מפה, כדי שלא יראה הפת בושתו, שאין מקדשין עליו. ולפי זה לאחר קידוש - יכול להסיר המפה."

ולכא' מבואר בדבריו דהטעם דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא אינו טעם לכיסוי ולהעדר החלות מע"ג השולחן, כי אם להפך שצריך שיהיו החלות ע"ג השולחן בשעת הקידוש כדי שיהיו בשעת יקרא דשבתא שהוא הקידוש.

אלא דדבריו צ"ב דהנה מקור הטעם הוא מדברי השאילתות [יתרו נ"ד, הובא

ברשב"ם פסחים ק' ב' ד"ה ה"ג] וז"ל "וקרובי תכא מקמי דליקדיש לקדושה דשבתא לא מקריבין מ"ט כי היכי דתיתי סעודה ליקרא דשבתא" ולכא' מבואר להדיא בדבריו דהך טעמא הוא מדוע אין מקריבים השולחן, וא"כ צ"ב כיצד הביא הערוה"ש לטעם זה שמחמתו מוכרחים החלות להיות על השולחן.

ונראה ליישב דס"ל להערוה"ש דהא הוי פשיט"ל להשאילתות שאין יכולים החלות להיות מגולים בשעת הקידוש ומשום שלא יראו בושתם, אלא דהוקשה לו מ"ט אין מקריבים השולחן כלל, דלכא' סגי שלא יקריבו החלות בלחוד, וע"ז תי' דהחלות מוכרחים להיות על השולחן בשעת הקידוש כדי שיהיו בעת יקרא דשבתא דהיינו הקידוש, וכיון שכן ממילא אין מקריבים כל השולחן שלא יראה הפת בשתו.

ובן י"ל בשיטת התוס' [פסחים שם ד"ה שאין] וז"ל "ועכשיו שלחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי וקשה להביאם אחר קידוש שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש והטעם מפורש בשאילתות כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבת", דלכא' צ"ב כמ"ש להקשות דלהביא החלה לאחר הקידוש אינו הפסק גדול, ולפמ"ש א"ש דהא גופא כוונת התוס' דא"א שלא להביאם משום שהם מוכרחים להיות על השולחן בשעת הקידוש, ולכך ע"כ צריך לכסותם.

ולשיטתו ודאי נמצא לדינא שאין מקום לחומרא זו שצריך שלא להביא

שיהיו החלות על השולחן בשעת הקידוש [מכוסים] ואין ראוי להביאם רק לאחר הקידוש, ולהפך משיטת הגר"א, ושמא זהו מקור מנהג העולם לדקדק בזה [ואף אי נימא דלא קיי"ל כוותיה בטעמא דתיתי לסעודתא ביקרא דשבת מ"מ עיי"ש שכ' דאף לטעמא דזכר למן מוכרחים החלות להיות].

הסלטים עד לאחר הקידוש, ואדרבה ראוי להביאם שאף הם יהיו בעת יקרא דשבתא, מיהו ודאי להלכה דכיוון דכל גדולי הפוסקים [מג"א פמ"ג גר"ז מ"ב] פי' דברי השאילתות כפשטם, וודאי שאין לסמוך על שיטתו להקל בזה.

ועב"פ לשיטתו נמצא חומרא גדולה שצריך



מכתב ד

הרב ערן כברה

הארות בדברי רבותינו שבדרום שליט"א

והרטיבות שבעפר - ביצות המים, וכן בעיפוש, ואכמ"ל, עיי"ש.

ג) ונראה להוסיף במה שכתב בעל ה"פסקי תשובות" דתואר 'זכר ונקבה' רק בגוונא שיש בידם כח המוליד מתחילה ועד סוף, ואינו אלא כעין פרחים שונים שגם בהם יש כאלו שאין מכים שורש ומוציאין פירותיהם, אלא א"כ הרוח מסייעת להעביר האבקנים מפרח אחד למשנהו, דבאמת מצינו בספר "כשרות ארבעת המינים" (סימן ב') דכתב הגרי"מ שטרן שליט"א לענין אתרוג מורכב שבירר אצל מומחים שאמרו שלא מצאו אתרוג שלא נמצא בו חלק של לימון, והסיבה משום שהדבורים מעבירים אבקה מעץ הלימון לפרחים של עץ האתרוג, ונמצא שמעורב באתרוג חלק מהלימון ללא הרכבה בידי אדם, ושאל למרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאמר שאין בו דין מורכב, והטעם משום שמורכב שמצינו אצל חז"ל שמרכיב יחור מסוג אחד על יחור מסוג אחר, ויש בכוחו של כל יחור להצמיח בפני עצמו ע"י שתילתו, ואיסור הרכבה הוי בגוונא שמרכיב ב' יחורים הללו ביחד, מה שאי"כ אם מין מסויים אינו ראוי להצמיח בפני עצמו, אין כאן איסור הרכבה, שהרי אין אלו ב' מינים, ולפי"ז באבקה שמעבירה הדבורה אין בכוחה להצמיח בפני עצמה, ונמצא שאין לה שם מין, ואין הרכבתה באתרוג חשיב הרכבת ב' מינים.

ד) ומצינו כיסוד דבריו בדברי החזו"א (כלאים סימן ב' אות ט"ז) דכתב דאם

בענין דברי הגרי"מ טשזנר שליט"א ביישוב הסתירה בכינים האם נוצרין

מזכר ונקיבה

א) כתב מורינו הגרי"מ טשזנר שליט"א לאתויי כמה ישובים בהא דאמרו רבותינו ז"ל שאין כינה פרה ורבה, והרי היום חזינן שהכינה פרה ורבה.

ב) והנה בנותן טעם לאתויי דברי ה"פסקי תשובות" (סימן שט"ז אות י"ז) דכתב ליישב עפ"י יסוד ספר "הברית" (שם) ובספר "מנחת עני" (מאמר שבע חקירות) דבאמת אין כאן שום סתירה, כי אין נקרא 'בא מזכר ונקבה' אלא כשכל הוויתו ויצירתו מתחילה ועד סוף יכול ליעשות על ידם, כעובר הנוצר ברחם אמו, וביצה המתחממת על ידם ויוצא ממנו ולד, אבל ביצי כינים אין שייך שיתפתח ויצא מהם הזחל אלא א"כ יתחממו בתוך שערתיו וחום גופו של בעל חי אחר, ולולא יהיו שם לא יהיה בכח הכינה, הזכר והנקבה, להוציא מהביצה שנוצר על ידם שום כח חיוני, וכיון שכן אין הגדרת 'זכר ונקבה' חל עליהם, כי תואר זה אינו אלא כאשר בידם כח המוליד מתחילה ועד סוף, ואינו אלא כעין פרחים שונים שגם בהם יש כאלו שאין מכים שורש ומוציאין פירותיהם, אלא א"כ הרוח מסייעת להעביר האבקנים מפרח אחד למשנהו, כעין זכר ונקיבה, נראה ב"פסקי תשובות" מה שהוסיף לבאר במה שמצינו דאף פרעושים וזבובים ודומיהן מתחממים ומוציאים הרחש על ידי הלחות

בשבת, אלא שיש לדון האם יש בפתחת דלת המכונית משום מוקצה, כיון שאינו מטלטל את כל המוקצה אלא מקצתו, ואפשר שטלטול במקצת לאו שמיה טלטול.

(ד) והנה השו"ע (או"ח סימן ש"ב סעיף י"א) כתב דמי שנתלכלכה ידו בטיט, מקנחה בזנב הסוס ובזנב הפרה, עכ"ל. וקשה הרי הבהמה היא מוקצה בשבת (או"ח סימן ש"ח סעיף מ'), וא"כ היאך מזיז את זנבה. ומוכח מכאן שטלטול במקצת לאו שמיה טלטול, ואמנם ב"ביאור הלכה" (שם) כתב בשם ה"תוספת שבת" דמירי בזנב תלוש, מכל מקום אי"ז משמעות ה"שלחן ערוך", שאם כוונת מרן היתה בזנב תלוש, היה לו לפרש ולא לסתום, ועל כרחך שטלטול במקצת לאו שמיה טלטול.

(ה) אלא שצריך עיון מהא דכתב השו"ע (סימן שי"א סעיף ז') שאין מעצימין עיניו של מת, משום מטלטל מוקצה, והרי אינו מטלטל רק חלק מן המוקצה.

(ו) ונראה שטלטול חלק מן המוקצה נחשב כטלטול מן הצד, וטלטול מן הצד הותר רק לצורך דבר המותר, וכמו שכתב השו"ע (סימן שי"א סעיף ח'), ולכן לקנח בזנב הסוס דהוי לצורך דבר המותר, מותר בשבת, אבל להעצים עיניו של מת, שאי"ז לצורך דבר המותר, אלא לצורך המת או הבהמה, אסור אף שאינו מטלטל כולו. ומעתה לפתוח דלת מכונית, כיון שאין מטלטל אלא חלק מן המוקצה, מותר לצורך דבר המותר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת השו"ע דסבר דמותר לטלטל מוקצה במקצת לצורך דבר המותר.

בענין דעת החזו"א זצ"ל האם יש סותר ובונה אף בגוונא שאין זרם חשמל

(א) ועוד יש להאיר בדברי מורינו הגר"י

מרכיב דבר שאין צומח אלא שהוא נבלע באילן ומטיב צמיחת האילן - מותר, והיינו הא דאמר בפסחים (נו.) וכו', ולא אסרינן משום אילן באילן וירק באילן, אלא שאין כל אלו מקבלים כח הצמיחה, אלא הוא השקאה לדקל וכו', עכ"ל. ועפ"י יוצא חידוש עצום שאם נזריק לפרח האתרוג או לאתרוג מיץ מלימון, או תרכובת הורמונלית מתכונת הלימון, לא יהא אתרוג מורכב, ואמר מרן הגרש"ז זצ"ל דכן הוא הדבר, שמאחר שאותה זריקה או המיץ אין בכוחן להצמיח מצד עצמן, אין לאתרוג הגדל על ידם שם אתרוג מורכב, שאינו מורכב מב' מינים, עיי"ש. והרי מבואר דהצד השווה שבהן שכל שאין לו כח הולדה או הצמחה בפני עצמו, אין בו משום איסור נטילת נשמה או משום איסור כלאים, ודו"ק היטב.

בענין דברי הגר"י אביטל שליט"א באיסור טלטול מוקצה במקצת

(א) כתב מורינו הגר"י אביטל שליט"א שאסור לנענע את המוקצה אפילו במקצתו, וראיה מדברי השו"ע (או"ח סימן שי"א סעיף ז') שפסק שאסור לסגור את העינים של מת, או להזיז בו אבר, עכ"ד.

(ב) ואולם כבר מצינו בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק כ"ו סעיף ד') דכתב אין לפתוח דלת מכונית ללא צורך, ואם רוצה לקחת חפצים מהמכונית או ליישב בה, רשאי לפתוח את הדלת בשבת, [אם ניתק את הנורה מלפני השבת כך שאינה נדלקת בפתחת הדלת, ואין לעשות כן בפני עוברים ושבים, שלא יבוא לידי חשד שעומד לנסוע במכונית בשבת].

(ג) וכתב רבינו ה"אור לציון" זצ"ל (מקורות שם) לבאר שהדבר פשוט שמכונית היא מוקצה מחמת חסרון כיס ואסורה בטלטול

אביטל שליט"א בהא דכתב לאתויי דעת רבינו ה"אור לציון" זצ"ל (חלק ב' פרק מ"א הלכה א') דיש איסור להרים או להוריד כפתור החשמל אפילו בזמן שלא עובר שם זרם החשמל, מטעם בונה וסותר כמו שכתב החזו"א זצ"ל, ואיסור זה אף כשלא עובר זרם החשמל וכו', עיי"ש.

(ב) ואולם כבר מצינו בשו"ת יביע אומר (חלק ט' - או"ח סימן ק"ח אות קפ"ה) דכתב להעיר בדברי ה"אור לציון" הללו, דהנה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ט סימן נ"ה) נשאל מתלמיד חכם אחד שנסתפק אודות הוצאת התקע החשמלי או סגירת כפתורים בשעה שהזרם מופסק כדי שלא ידלקו לאחר מיכן ע"י השעון האוטומטי בבוא הזמן.

(ג) והוסיף ה'שואל' לבאר ספיקו בהקדם דברי החזו"א (או"ח סימן נ') שמחדש שבהדלקת החשמל יש איסור בונה, וא"כ ממילא נראה כשאין זרם בחוט צריך להיות מותר להוריד הכפתורים, דכיון שאין כאן זרם, אין כאן סותר, ואולם מאידך מצינו בשו"ת מאורות נתן (סימן ז') שכתב ששאל את החזו"א זצ"ל, וענה דיש כאן משום בונה וסותר, והרי דדעת החזו"א דאף דאין כאן זרם, בכ"ז עצם הכוונת החוט שיוכל להעביר הזרם, ג"כ נקרא בונה, ובסתירתו הוי סותר.

(ד) והשיב בעל ה"ציץ אליעזר" זצ"ל: לדעתי

לא כן הדבר, דכיון דדעת החזו"א זצ"ל דמחייב משום בונה וסותר - לא הוי מילתא בלא טעמא, אלא מילתא בטעמא אית ליה על כך, והוא מפני שע"י הפתיחה מעמידו על תכונתו לזרם את זרם החשמל בתמידות, ולפיכך סבר דחשיב כעושה כלי, וכן בסגירתו הוא מפסיק זרם החשמל וסותר הכלי ומתכונתו, ולפיכך סבר דהו"ל כסותר בשבת.

(ה) ועוד הוסיף מרן החזו"א זצ"ל להסביר את דבריו בתשובה לידידי הגאון הרש"ז אויערבאך זצ"ל [והודפס בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ג' סימן ט"ז פרק ח' אות ה')] בכתבו בלשון: "מפני דתיקון החוט עצמו ממות לחיים הוי בונה", עיי"ש. וא"כ כל זה שייך דוקא היכא שפותח וסוגר מפתחות החשמל בזמן שזרם החשמל מחובר, דאז בפתיחתו ובסגירתו הוא מפעיל את הזרם או מפסיקו, ומתקן ומפעילו לחיים או סותרו וממיתו מחיותו, מה שא"כ כשפעולת פתיחתו או סגירתו הוא בשעה שזרם החשמל מופסק, אז פעולת הפתיחה והסגירה הוא בגוף מת, שאינו מעלה ולא מוריד, לכן לא שייך לאתויי עלה מדין בונה או סותר, והוי לכל היותר כפתיחת חלון או סגירת חלון או דלת בשבת. ועל כן אין להאמין אף למי שאומר בשם החזו"א ששמע כנזכר ממנו בעל פה לאסור משום בונה או סותר אפילו בשעה שזרם החשמל מופסק, ובודאי טעה השומע בשמועתו, ולא הבין את דבריו כראוי, עיי"ש.

מכתב ה

הרב דוד אריה שלזינגר

[א] בענין ניקוד תיבות בעל הניסים

הרב אהרן גבאי שליט"א בירר יפה כמה נוסחאות של ניקוד בעל הנסים, והנני נותן את דעתי, כי מסתבר שניקודו "מתתיה" הוא כמו במקרא, רק בכינויו אפשר שנשתנה בפת"ח, וכן לגבי אות ו' בסופו, הוא כמו שנמצא בקרא חזקיה וחזקיהו וכו', גם מלפנים השתמשו בני ספרד הרבה בניקוד חירי"ק במקום נקודות אחרות, וכמו היום בניקוד שו"א בתחילת תיבה, ויכול להיות שמפני כך נשתנה לחיריק.

בענין תיבת חשמונאי לכאורה אם מנקדים המ' בשורו"ק נראה יותר שהא' הוא בחירי"ק, אבל חשמונאים הוא ודאי בחול"ם, ועכ"פ מה שכתב שהמ' בחולם נשתנה ע"י הרוו"ה אינו מדויק, כי גם היעב"ץ נקדו כן.

לגבי תיבת "בזמן" כתב שאין ראייה מסידורי אירופה שכולם הם בפת"ח כיון שלא הבדילו בין קמ"ץ לפת"ח, אני יודע מהרוו"ה שכתב בזה להיפך גבי ה' מלך ה' מלך שאין ראייה

מסידורי הספרדיים שלא הבדילו ביניהם.

[ב] בהלכות חנוכה

בהלכות חנוכה כתב הרב אברהם יחיאל הלר הכהן לחדש דבזמנינו אין חשש שיאמרו לצרכו הדליקה, ולכאורה לפי זה יש לבטל עוד הלכות שלא צריכים שיהיה בתוך עשרה טפחים וכו', שבכל אופן ניכר שהוא שהוא למצות נר חנוכה.

עוד כתב לדייק מש"ע סימן תרע"א סעיף ה' דבזמנינו אין צורך לשמש, ואינו פשוט כי דין השמש מבואר בסימן תרע"ג, ואילו כאן הכוונה כמו לאור עלקטר"י שלנו.

ומה שחדש בשמן זית שאין הדרך לאכלו לכן אם נפל בו עכבר אינו מאוס למצות נר חנוכה אינו נראה, כי הרי הוא גם מאוס מסיכה, ועכ"פ כיון שנמאס מאכילה חל עליו הקרא הקריבהו נא לפחתך, ומה שהביא משל לזה מאתרוג, עליה עצמה יש לדון, שאם נמאס לו מאכילה הוי בזיון למצוה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "אריך דשא" על מ"ב.

[תגובת הרב אהרן גבאי]

ואולי גם לפעמים פתח מתחלף באלו, אבל דברים אלו בדרך כלל לא השפיעו כלל על ניקוד הסידור, לא בתקופת הכתבי יד, ובודאי לא בתקופת הדפוס שהיה הניקוד מסור בידי נקדנים דווקנים, כך שדוחק לבאר בזה השינוי לחיריק באמצע זמן הדפוסים, וגם איני יודע למה לא נחה דעתו

מה שכתב הרב שלזינגר: "גם מלפנים השתמשו בני ספרד הרבה בניקוד חירי"ק במקום נקודות אחרות, וכמו היום בניקוד שו"א בתחילת תיבה, ויכול להיות שמפני כך נשתנה לחיריק". - לכאורה כוונתו למה ששומעים אצל זקני ארצות ערב החלפת תנועות צירי חיריק שוא זו בזו,

בהסבר הפשוט שהבאתי במאמרי ע"ש.

כמו כן מה שכתב "בענין תיבת חשמונאי לכאורה אם מנקדים המ' בשורו"ק נראה יותר שהא' הוא בחירי"ק, אבל חשמונאים הוא ודאי בחול"ם". - כבר כתבתי במאמרי שהסברות בענינים אלו הם יפות מאד אבל למעשה יש מסורת ברורה לנקד המ' בשורוק והא' בחיריק, ולגבי מילת חשמונאים יש לידע שמילה זו אצל רוב ככל הקדמונים נכתבה בלא א' - חשמונים.

ומה שכתב עוד: "עכ"פ מה שכתב שהמ' בחולם נשתנה ע"י הרוו"ה אינו מדויק, כי גם היעב"ץ נקדו כן". - כתבתי כן ע"פ סידור אזור אליהו, ואמנם צודק כת"ר שגם

היעב"ץ בלוח ארש ניקד כך בסתמא, ולא ראיתיו עד הנה, ומ"מ למעשה בסידורים זה השתנה בגלל רוו"ה ודוק.

ומה שכתב עוד: "לגבי תיבת "בזמן" כתב שאין ראיה מסידורי אירופה שכולם הם בפת"ח כיון שלא הבדילו בין קמ"ץ לפת"ח, אני יודע מהרז"ה שכתב בזה להיפך גבי ה' מלך ה' מלך שאין ראיה מסידורי הספרדיים שלא הבדילו ביניהם". - לא דק כת"ר כי ספרד בכלל אירופה היא, ולא הבדלתי כאן אלא בין כל אירופה (ספרד אשכנז איטליה פרובנס רומניא) לנוסחי עדות המזרח (תימן פרס אר"צ) שהם הבדילו יפה בין קמץ לפתח.

