

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון נ'
מנחם אב - תשפ"ג

גליץ הדמיישים
47 שנים

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
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

דבר המערכת

אילו פינו מלא שירה כים, ולשוננו דינה כהמון גליו, ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע... **אין** **אנו** מספיקין להודות לך יי אלהינו ולברך את שמך מלכנו...

בהתרגשות רבה וכשמחה עצומה אנו שמחים להגיש לבני התורה די ככל אתר ואתר, וכפרט יושבי ארץ הנגב - את הגליון הנוכחי של קובץ **מנורה בדרום**, אשר נתערכה בו שמחה בשמחה - הלא הוא גליון החמישים, ובנוסף גליון הארבע שנים!

הנה בקושי הרגשנו, וכבר חלפה עוד שנה, ומנורה בדרום חוגגת ארבע שנים וחמישים גליונות! **כמובן בראש דברינו**, נודה הודאה עצומה לבורא עולם - ששם חלקנו מיושבי בית המדרש, ולא שם חלקנו מיושבי קרנות וכו' ואף שם חלקנו ב"ה ממזכי הרבים.

ולמען האמת, כאשר אנו משחזרים את רגעי הלידה וההתהוות של קובץ מנורה בדרום, אי שם במרחק ארבע שנים אחורה - הדבר ממש מפליא! אם היו שואלים אותנו אז אם אנו יכולים לדמיין את עצמנו עומדים אחרי ארבע שנים, עם מדף שלם בארון הספרים המלא ב-50 חוברות הגדושות **במאות ואלפי מאמרים** מדברי תורתם של בני התורה במחזותינו, לא היינו מעלים הדבר אפילו על קצה דעתנו!

ובודאי שהעובדה שהקובץ יוצא לאור ב"ה תמידין כסדרן זה ארבע שנים - **ללא הפסק אפילו של חודש אחד (!)**, אינה מובנת מאליה כלל וכלל. שהוצאת הקובץ דורשת כל חודש טירחא מרובה מאוד של חברי המערכת [שאף הם כותבים בקובץ בעצמם מדי חודש בחדש], ואף כרוכה בממון רב - וברור ופשוט **שבלא סיעתא דשמיא עצומה**, ובלא הזכות הגדולה של ציבור הכותבים והקוראים - לא היה שייך להצליח במפעל זה.

צא וראה, שכמעט שלא קיימים כאלו קבצים תורניים אשר יוצאים לאור ממש מדי חודש בלא הפסקה כלל. שרבים הם הקבצים שיוצאים לעתים מזדמנות - פעם כן ופעם לא, או שיוצאים לאור פעם בחדשיים, או פעם בחצי שנה או שנה וכיו"ב. וחלק מקבצים אלה אף פתוחים לכל אחד מהארץ ומהעולם לכתוב בהם, וגם שייכים למוסדות וארגונים בעלי משאבים רבים.

ללמדך - כמה הדבר ניסי שקובץ שמייצג מסגרת יחסית מצומצמת של תלמידי חכמים, מקהילה בסה"כ לא גדולה כ"כ, ושלא שייך לשום ארגון או גוף רשמי, רק הינו יוזמה פרטית לגמרי - מצליח לצאת מלא וגדוש בד"ת נפלאים מדי חודש בחדשו ללא הפסקה!

וב"ה אנו משתדלים להוציא הקובץ בעמל מרובה, ומשתדלים [עד כמה שאנו מצליחים] לכוון להוציאו **לשם שמים**, ושלא ע"מ לקבל פרס - לא ממון ולא פרסום, רק עד כמה שאפשר שיהיה להרבות תורה בעם ישראל, ושיזכו בני התורה לכמה ראויה לפרסם את דברי תורתם - **וב"ה רואים שהקב"ה עוזר ומסייע בידינו הרבה**, ומצרף אפילו פיסת מחשבה טובה לשם שמים, ובורר הסולת ומשליך הפסולת מכוונתינו.

[גם אין גליון אשר הוצאתו אינה מלווה בתפלות רבות שהכל יצא מתוקן ובלא טעויות, ושנצליח

להביאו לעירנו ולחלקו בבתי המדרשות בזמן, ושילח לנו הקב"ה את כל הממון הנדרש להוצאתו - וב"ה שומע הקב"ה לתפלת הדיוט].

ואף זוכים אנו שמתקיים בחכמי הקובץ - ת"ח מרבים שלום בעולם, כי באמת נקבצים כאן לבית מדרש אחד חכמים מסוגים ומינים שונים, ועם השקפות ודעות שונות, אשר במסגרת אחרת כמעט לא יכלו להפגש זה עם זה, וכ"ש שלא לישא וליתן אחד עם השני במלחמתה של תורה, וגם כל אחד יכול למצוא את הפינה המתאימה לו בקובץ. וכבר לימדונו חכמינו, כי אין כלי מחזיק ברכה לישראל כהשלום, וכנראה בגלל זה בין השאר אנו זוכים לברכה מרובה במעשה ידינו, כה יתן יי וכה יוסיף.

ובאמת ב"ה, אנו זוכים ממש כמעט מדי חודש לשמוע מהאברכים הכותבים, כמה תועלת אישית יש להם מהפירסום בקובץ - בין מחמת שהדבר ממריץ אותם כל חודש לחדש בתורה, וכן לסדר הדברים היטב, כי כידוע - לא דומה הכותב ד"ת בינו לבין עצמו, למפרסם ברכים. שהרי המפרסם דברי תורתו ברכים בד"כ משתדל ללטש הדברים היטב מכל צד ופינה, עד שלא יהיה בהם שום בדיק וסדק, ויהיו מאירים כאבן טובה, כי יודעים שהדברים צריכים לעבור את שכט ביקורתם של הקוראים הרבים אשר ביניהם הרבה ת"ח מובהקים.

וכן, תועלת רבה מפיקים הכותבים מכך שע"י פירסום הד"ת ברכים, הם יכולים לפלפל בהם עם ת"ח אחרים - בין בעל פה [שניגשים אליהם אברכים שראו את מ"ש במנורה בדרום, לדבר איתם בלימוד], ובין בכתב מעל דפי הקובץ, ואף מחוץ למסגרת הקובץ. וב"ה אנו רואים כמעט מדי חודש בחדשו שמתפרסמים מכתבי תגובה משותפים של חכמים שנושאים ונותנים בתורה הקדושה - והדברים שמחים ומאירים כנתינתם מהר סיני!

וב"ה שמענו כבר מכמה וכמה אברכים, ממש בלא גוזמא, שהקובץ פשוט שינה את חייהם ואת לימודם, ונתן להם דירבון גדול מאוד בלימוד התורה הקדושה. וב"ה שזיכנו הקב"ה להיות עבדים לעבדי יי!

ובאמת שרבים מהכותבים הקבועים בקובץ, יכולים כבר לקבץ את כל מאמריהם שפירסמו במנורה בדרום - לכדי לפחות ספר אחד - בכחינת קובץ על יד ירכה! ובאמת שכבר כמה מהכותבים פרסמו מד"ת אשר נדפסו במנורה בדרום, בספרים וקונטרסים - כה יתן יי וכה יוסיף!

וכמעשינו בשנים הקודמות, כן מעשינו בשנה זו - אחר עשרות שעות של עמל מרובה בלא גוזמא, סידרנו בעז"י מפתח מפורט לכל המאמרים ומכתבי התגובה שהתפרסמו בקובץ בשנה האחרונה, בצורה מפורטת וברורה עפ"י נושאים, איש על מחנהו ואיש על דגלו, למען ימצא כל אחד חפצו [ותגובות קצרות מאוד שעניינם רק הפניה לעיין בספר מסוים, או הערה מועטת מאוד שאין בה כדי להתכבד - לא נזכרו במפתח].

וכמוכן שמחמת גודל המלאכה הזאת, כמעט מן הנמנע שלא תיפול איזו שגיאה או חסר ויתר, ואנו בתפלה שלא תצא תקלה מתחת ידינו, ועכ"פ נבקש מראש את מחילת הכותבים החשובים, אם ח"ו נשמטו דברי אי מי מהם.

וכן בהזדמנות זאת, אם יש אי מי שח"ו נפגע באיזו צורה שהיא ממה שהו שהתפרסם בקובץ בשנה

האחרונה ובכלל [בתקוה שאין כאלה] - אנו מבקשים בזאת את מחילתו כשזמנו וכשם כל הכותבים. וברור שאף אם לעתים נקטו חלק מכותבי הקובץ כאילו לשונות חריפים וכיו"ב - אוריתא קא מרתתא להו, ואין כאן כל כונה אישית ח"ו, ואת זה בסופה.

ואחר ההודאה לכורא עולם - נודה כמו כן לכל כותבינו - **חכמי דרומא**, אשר הם הם העיקר כאן, ומפארים את קובצינו מדי חודש בחודשו בחידושי תורה מתוקים כדבש ונופת צופים, וגם את כותבי מכתבי התגובה מארבע כנפות כל הארץ **כפשוטו**, המחזקים את קובצנו, וחלקם כבר בני בית בבמה"ד של **מנורה בדרום**.

וכן נודה לכל המסייעים מדי חודש בחודשו, בין כסיוע **כספי**, ובין **בעצה טובה** והכוונה נכונה לטובת הצלחת הקובץ, **וכן לכל חברי המערכת** שעושים לילות כימים וטורחים רבות להוצאת הקובץ.

וכן **לרבני הקהילה** אשר אנו נהנים מהם עצה ותושיה בעניני הקובץ, ועידוד רב לפעילות הקובץ, ואנו אף זוכים מדי פעם בפעם להתבשר מדברי תורתם בקובצנו - אחד המרכה ואחד הממעט.

וכן ל ידידינו **הרב יוסף אדל שליט"א**, אשר מלווה את הקובץ כ"ה כבר ארבע שנים, ומעמד ומעצב את הקובץ מיום הווסדו, שמזכנו בכל חודש לתורה מפוארה בכלי מפואר - אשר אנו זוכים לשמוע מקוראים רבים, שבין השאר מה שגורם **למנורה בדרום** להצליח, הוא מחמת הפאר וההדר שהיא מתפרסמת בהם בכל חודש [וכבר נודעו דברי הגרעק"א המפורסמים בענין חשיבות הדפסת ד"ת בצורה מפוארת - ולמותו להאריך במפורסם]. ע"כ ישלח לו הקב"ה הצלחה בכל ענינו - ברוחניות ובגשמיות, ושנזכה עמו לעוד שנים רבות נעימות וטובות.

וכמוכן נודה לאחד ומיוחד, ידידינו וידיד יי, מגדולי מזכי הרבים בדורנו, והמיוחד ביותר בהפצת תורה ובעידוד הדפסת חידושי תורה - הלא הוא הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א**, ראש מכון **גם אני אודך**, ומח"ס רבים וחשובים, בין השאר עשרות ספרי 'גם אני אודך', 'פרדס יוסף החדש' על המועדים וש"ס רבים ויקרים.

שמלבד שידיו רב לו בעניינים רבים וחשובים של הפצת תורה בארץ ובעולם, ואיהו גופיה תלמיד חכם ידוע, **מדי חודש בחודשו מוזיל זהב מכיסו ומסייע בידינו סיוע שיש בו ממש** בהוצאת הקובץ לאור, וכן בהפצתו הרכה כל קצוות תכל. ובפרט בגליון הנוכחי, אשר לרגל המלאכה הכבירה גדלו ההוצאות פי כמה וכמה, וסייע לנו פי שנים מרגילותו. ע"כ יסייע בידו הקב"ה מידה כנגד מידה [ומרובה מידה טובה], ויתקיים בו בעז"ה הפסוק **י אלתי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים**, ויהא יי עמו בכל מפעליו, ויחזק ידיו לאודך ימים ושנים, בכריות גופא ונהורא מעליא, ויצליח בכל אשר יעשה - אמן כן יהי רצון!

ונשוב נזכיר ונבקש, מכל הנהגה מהקובץ היוצא לאור בכל חודש, אנא, סייעו בידינו להמשיך להוציאו - סיוע **כספי** שיש בו ממש. ניתן לפנות למערכת הקובץ בענין זה [ובכל שאר העניינים] בטלפון 0548491733 או במייל המצויין בתחלת הגליון.

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני אופקים ותפרח. ולמדוד תגובות מתקבלים בשמחה ובכיוון מכתבי תגובה אף משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] בדברי הלכה. וכמובן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ חובה לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן כדאי לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ כדאי לדעת - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת אוצר החכמה.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לגליון נ"א - אלול תשפ"ג, תתאפשר עד יום ראשון - כ"ו אב. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.
- ♦ זמן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליכון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכה שנזכה לעוד שנים רבות נעימות וטובות,
ונזכה להמשיך לזכות את הרכים ולהפיץ תורה,
ולהרבות שלום בעולם,
מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

משלחן מלכים

הרב משה חליוה

מכתב תשובה מכת"ק מרן ראש הישיבה הגרמ"י ליפקוביץ זצוק"ל בעניני מוסר
ויראה יז

הרב משה חליוה

שיחת קודש ממרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל בענין הצער מחורבן בית
המקדש יט

הרב משה חליוה

מכתב תשובות מהגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א בהלכות בין
המצרים כב

מילי דהספידא

הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א

הספד על מרן ראש הישיבה הגרי"ג אדלשטיין זצוק"ל כז

מאמרי הלכה

הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א

מדיני 'סיום' לג

הגאון רבי יוסף אביטל שליט"א

צלם אלוקים מו

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

בענין ברכת הלבנה נ

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

בגדרי חיוב כיסוי הראש - כיפה ס

הגאון רבי משה מונסונגו שליט"א

תנאי במצוות ובקריאת שמע סד

הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א

חשיבות לימוד פסוקי התנ"ך ובגדר "פסוק שבסידור" סו

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

בדין קדימה בקנייה ומכירה במקום שיש יהודי וגוי עב

הגאון רבי דוד שטרן שליט"א

ברכת שהחיינו בימי בין המצרים עח

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין חציצה בשערו לחוד פא

הרב שלום ארלנגר

הזכרת מעין המאורע בת"ב פג

הרב גבריאל ארצי

בענין החובה להתפלל על חבירו פו

הרב אברהם בהר"ן

בדין קדימת שבעת המינים פח

הרב ישראל יעקב ביטון

הליכה לרפואה בשבת צ

הרב אהרן גבאי

תפילת שמונה עשרה לפי נוסח קהילות הספרדים על פי חמשים מקורות [חלק
א] צה

הרב גרשון גולד

ירושה במינויים קיג

הרב ישראל גולדברג

לאיזה כיוון צריך להתפלל קכא

הרב איתי גייסי

הלכות תפילה - דיני קדושה קמב

הרב ישראל צבי גרינברג

עיוני הלכה באגדות החורבן קמו

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

קונטרס 'מאיר עיניים' - מושגי היסוד בסת"ם קנח

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

חיוב ההרחקה מפגעי הזמן כהוראת רבותינו - אבן העזר סי' כ"א קסד

הרב יוסף דמרי

בענין 'אין מעבירין על המצוות' קסז

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

מעשה במוכר אתרוגים קסט

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בדין חלב נכרים..... קעב

הרב אריה וינטרוב

סיכום דיני רואה מחמת תשמיש..... קעח

הרב איתמר וינרב

בעניין היתר טלטול מוקצה ושאר איסורי שבת ויו"ט לצורך מצוה..... קפב

הרב חיים חדד

בהלכות ברכת כהנים..... קצט

הרב אליהו חדש

בעניין כתם פחות מכגריס ועוד בגי"ר של ז"נ..... רכז

הרב משה חליוה

תשובות בעניני בין המצרים..... רלה

הרב אבינעם טאובנר

בעניני ברכת כהנים (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)..... רמז

הרב ערן כברה

בענין בעלות אדם על גופו לאחר מותו..... רנח

בענין האם כל מיתה הוי ע"י מלאך המוות או לאו..... רפב

הרב אוריאל כהן

בדין מראה צהוב (גע"ל)..... רפח

הרב אביחיל לוי

בביאור מצות התפילה..... רצג

מנורה	תוכן העניינים	בדרום	יא
בביאור המצוה לומר תפילת ר' נחוניא בן הקנה.....	רצה		
הרב יצחק צבי ליבוביץ			
בענייני כיבוד אב ואם	שא		
הרב יאיר מינקוס			
בדין דבר שטיבולו במשקה.....	שו		
הרב נריה מרציאנו			
ברכות הראיה על מעשה בראשית וכוחו וגבורתו	שיג		
הרב טוביה אברהם ניבן			
מי שנפל המאכל מידו לאחר הברכה	שכג		
הרב נחמיה סגל			
שנאת חנם	שכט		
הרב און אברהם הכהן סקלי			
'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"י]	שלו		
הרב יהונתן פייזקוב			
בדיני טוחן	שמו		
הרב אליעזר פלקוביץ			
סוגיא של לקיחת תרופה בשבת	שנד		
הרב חיים פנחסוב			
סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך"	שס		
הרב מרדכי פרוש			
חידושים בענייני תפלה.....	שפח		

הרב זאב פרעס

בענין ספק ממזר שיצג

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות מענייני מסכת גיטין [חלק ג'] שיצח

ארבעה - מי יודע? תכא

חמישים! מי יודע? תנה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ענינים נפלאים על הקידוש בליל שבת קודש תסב

הרב חן ריחניאן

ריבית בבנקים וחברות בע"מ [חלק ב'] - בירור דעת השואל ומשיב ומהר"ם

שיק תעד

הרב שרון שרפי

בדין ספק כתם ובגדרי גזירת כתמים תפ

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אברהם דורי - הרב און אברהם הכהן סקלי תצא

מנהג הספרדים בהצנעת הציציות בטלית קטן

מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין תצו

ליהנות משל חברו בלא רשות

מכתב ג'

הרב איתמר וינרב תצח

בעניין ברכת המצוות

מכתב ד'

חבורת כולל יגל יעקב תקא

מלאכת לש באבקות נמסות

מכתב ה'

הרב אברהם לסר - הרב און אברהם הכהן סקלי תקב

בעניין צורת אות חי"ת

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב און אברהם הכהן סקלי תקט

בירור מנהג הספרדים באי הוצאת הציציות החוצה

מכתב ז'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב ישראל מאיר ויינשטיין תקכו

טעמי נטילת ידים של שחרית

מכתב ח'

הרב יוסף אליהו מזרחי והרב שמעון ענתבי - הרב ישראל צבי
גרינברג תקלמ

בענייני גיטין

מכתב ט'

הרב יעקב ד. שמאהל תקמא

להנות מושל חבירו בלא רשות





משלחן מלכים



הרב משה חליוה
מזח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

מכתב תשובה מכת"ק מרן ראש הישיבה הגרמיי ליפקוביץ זצוק"ל בעניני מוסר ויראה

בס"ד אור לי"ג כסלו תשס"ד לפ"ק
לכבוד מרן הגאון רבי מיכל יהודה ליפקוביץ שליט"א,
ברצוני לשאול את מרן שליט"א שאלה הנוגעת לי למעשה, אדם בעל תשובה שאינני יודע
מתי חזר בתשובה רוצה ללמוד עמי חברותא בספר "מסילת ישרים" ואני מפחד שמא
יאמר לי איזה משהו לא טוב וכדו' כיצד עלי לנהוג, ומה לומר לו.

הנני מבקש בזה את תשובתו של מרן שליט"א,
בהכנעה,
משה חליוה
הלומד בישיבת רח"ע לצעירים ש"ג.

בס"ד כסלו תשס"ד
שלו' רב לשואל לענין, לימוד ס' מסילת ישרים צריך להיות בעמק השכל ורוח חיים להבין
ולהשכיל כל ביטוי וביטוי, ואפילו המבוגרים בלימוד לא כולם מסוגלים לירד לעומק
דברי המס"י ומכש"כ צעיר לימים כמון, ולכן ללמוד לעצמו ואפילו עם חברותא אפשר לקבל
תועלת רב, אבל ללמוד עם כזה שיש לחשוש שיעורר שאלות וספיקות וישאר השפעה לא
טובה ולכן מן הראוי להרחיק עצמו מלהיזקק לבקשתו וכש"כ צעיר עם איש מבוגר ולענות
לו תשובה על בקשתו שלא יהא לו תועלת ממנו וחבל על הזמן.

ומענין לענין. יש ליזהר לא להתווכח בעניני מוסר ויראה אלא לקיים בנפשי' תמים תהיה
ואז תזכה להיות עם ד' א-ק"ך.

אחתום בברכה תצליח בתויר"ש
מיכל יהודה ליפקוביץ.

קס"ב

יום א' ואלו ה' כסליו תשע"ב לפ"ק

לכבוד מנחם המיוון רבי משה יהודה לפרקליט שליט"א
דברנו ושלחו אל מנחם שליט"א שאלה הנאות ו' אהבה
ואדם דור תשובה שאני יודע אתי חכם דתשובה
נזכר למנוח מנחם חזקתו ע"פ "מסילת ישיב"
ואני מפתח שאלו יאמר לי איך לשלוח לא שאלו ופסל
כיבוד לי (הוא) ומה אומר?

הנני מקדש דעם תשובה שליט"א, תהנהגה

משה חליוה

מנחם חזקתו ואלו לשלוח
הנאות קיימת חזקתו לצד ימים ש"ג

קס"ב כסלו תשע"ב

שלד רב לשלוח אהבה ויחידה ס' מסילת ישיב צדק אהבה דמחשבה השל וכו'
חיים אהבה ואלו כסליו ואלו, אהבה ואלו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו
אחרי דברו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו
אדם חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו
השפעה חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו
חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו
חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו

חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו

חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו חזקתו

הרב משה חליוה

מזח"ס 'ענפי משה' וש"ס

שיחת קודש ממרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל בענין הצער מחורבן בית המקדש^א

ימים אלו שבין י"ז בתמוז לט' באב נוהגים בהם קצת מנהגי אבילות, י"ז בתמוז כבר עבר ובו צמנו, ואם ח"ו לא יבנה ביהמ"ק עד ט' באב הרי שגם בט"ב נצום, והנה בפרשת דברים מפטירין חזון ישעיהו, אומר המדרש שלשה איכה ישנם, איכה שאמר משה רבינו "איכה אשא לבדי", איכה של ישעיה שנאמר "איכה היתה" וכו' ואיכה של ירמיהו שנאמר "איכה ישבה בדד", ומבואר במדרש ששורש החורבן החל בדברי משה איכה אשא לבדי וכו' והמשיך בימי ישעיהו כנבאר בס' ישעיה, ועי' בספר זכריה (פרק ח') רשימת הצומות וכו'.

ונאמר כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, וביאורו דכיון שהוא אבל על ירושלים, ויש לו צער גדול מהחורבן, זה גורם שיראה בשמחתה, נמצא כי בהתאבלות אנו גורמים לבנין בית המקדש, וזה בעצם מטרת החורבן שעם ישראל ירגיש כמה לא טוב בלא ביהמ"ק.

ובגמ' בברכות (דף ג ע"א) נאמר דיש בת קול האומרת אוי לבנים שגלו מעל שלחן אביהם, והיינו כשהיה ביהמ"ק היתה השכינה בגלוי וכשנחרב ביהמ"ק יש ריחוק מהקב"ה.

וכשעלה זכריה מן הגולה שאלוהו אם לצום בט' באב והשיבם שצום ד' וה' יהפכו לששון ולשמחה, ולכא' מה היתה ההו"א שלהם, הלא היה את בית שני, אלא דסברו שאולי יש לצום דאין הבית השני כראשון, ועדיין מרגישים את החורבן, גם אז היה השלטון של פרס ולא היה לישראל שום שלטון.

והשיבם זכריה שההתאבלות איננה על מה שמשלמים כעת מיסים למלכות גויים אלא על "אוי לבנים שגלו מעל שלחן אביהם" וכעת שיש ביהמ"ק אין להתאבל ולצום בט' באב.

בשנת תש"ח הכריזו שהאנגלים עוזבים את ארץ ישראל והכריזו על עצמאות והחליטו האו"ם שיש לעם ישראל "מדינה עצמאית". וסיפר לי בחור שעבד בניקיון, שאז היו מלחמות והוא היה במחנה צבאי ואחד החיילים אמר להם שהשנה לא צמים, בהטעימו שהשנה הם בשלטון עצמאי, ובאמת היו כאלו שלא צמו, אך הבחור הנ"ל שאל מרב אחד אם לצום ופסק לו שצריך לצום.

א. שיחה זו נאמרה בישיבת רח"ע לצעירים בשנת תש"ס לפ"ק ונערכה בעזה"י על ידי, וזכינו שמו"ר מרן זצוק"ל הגיחה בכתב יד קדשו.

אנו צמים לכפר על העוונות של הדורות הללו שגרמו לחורבן ביהמ"ק ועל ג"פ איכה כמבואר, אלו הם ימי התעוררות לחשוב על מה שירושלים חרפה ובוז, וזו היא מטרת האבלות בימים אלו, ולכן גם כשיש "עצמאות", יש לצום. ולהיפך כשיש ביהמ"ק אפי' יש שעבוד למלכות פרס אין לצום. וזהו מ"ש לנביא זכריה.

ישנם אנשים בעלי שכל עקום האומרים נעלה ונשמור על הר הבית, והנה מלבד שאיסור פשוט לעלות לשם הרי כל פעולתם לא עוזרת רק רח"ל להיפך, שומה עלינו להתאבל על חורבן ביהמ"ק והגלות עד שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, אמן.



צ/ח ה"ה

37k

37k

פסק לו שצריך לצום.

שלים לחרפה ובוז,

אליהו בן
משה בן
אברהם בן

- JNK

הרב משה חליוה
מזח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

מכתב תשובות מהגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א בהלכות בין המצרים

בעזה"י אור לבדר"ח אד"א תשע"ט לפ"ק
הוד כבוד מרן הגר"א נבנצל שליט"א,
יהא אור תורתו זורח לנו לעד,

כמה ככרין דנרד למעכ"ג שליט"א על טוב עינו להעמידנו בקרן אורה - זו תורה, ואחלה
פניו להשיבנו בתשובה מאהבה באיזה מילי דמספקא לן בהלכות בין המצרים דעסקינא
בהו זה עתה.

(א) בחי' הר"ן רפ"ד דתענית כתב בתו"ד "אבל לארבעה צומות לא הוקבעו אלא לאב"ל", האם
משמע מינה דלא כהר"מ ז"ל רפ"ה מהל' תעניות דנראה מדבריו דהוקבעו הני צומות
לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה, ע"ש.

תשובה: האבל צריך לעורר לתשובה.

(ב) מי שנוהג לטבול בכל יום או דטובל טב"ע אי שרי לי לטבול בג' תעניות במקוה
דמים חמים.

תשובה: כן.

(ג) בחור הנעשה בר מצוה בתשעת הימים האם מותר לו להוריו וזקניו ללבוש בגדי
שבת בשמחתם.

תשובה: איני יודע.

(ד) האם מותר לקנות ספר קודש בתשעת הימים.

תשובה: כן.

(ה) המסיים סדר משניות או ששה סדרי משנה בתשעת הימים האם מותר לו לערוך סעודה
מצוה בבשר ויין עלה.

תשובה: כן.

(ו) חולה שאינו מתענה אם צריך לאכול סעודה מפסקת ולנהוג בה ככל דיניה.

תשובה: אם יכול.

ז) האם מותר לאכול סרדינים בסעודה מפסקת.

תשובה: לא.

ח) האם מותר לאכול סלט פירות בסעודה מפסקת.

תשובה: כן.

ט) מי שנזדמן לו בסעודה מפסקת פרי שלא ימצא אחר ת"ב אם יכול לאכלו בסעודה מפסקת ולברך עליו שהחיינו.

תשובה: ישמרנו למוצאי ט"ב.

ובזה הנני מודה למעב"ג שליט"א על חסדו עמדי וברכתי ברכת הדיוט שיוזכו להאריך ימים ושנים על ממלכתם ממלכת התורה מתוך בריות גופא ונהו"מ עד ביאת גואל צדק ועד בכלל.

חק' משה חליות.





מילי

דהספידא



הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א

ראש ישיבת 'תושיה' - תפרח

הספד על מרן ראש הישיבה הגרי"ג אדלשטיין זצוק"ל^א

כתוב בפסוק (תהילים ל) "ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי, ה' אלקי שועתי אליך ותרפאני, ה' העלית מן שאול נפשי חייטני מירדי בור". איפה כתובים המילים האלו, איפה הם נאמרים, באיזה פרק?

אומר ר' איסר זלמן - דוד זכה ואמר "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד", הוא אמר מזמור שיר על חנוכת הבית בשעה שהוא לא ראה את הבית ולא בנה את הבית, ידיו עסקו גם בדברים של רציחה. אבל הוא אמר "מזמור שיר חנוכת הבית", היתכן?

התירוץ הוא, שהבית של דוד היה בעבודתו האישית, עד שמתוך ה"שבתי בבית ה' כל ימי חיי" - הדביקות בתורה, מלאך המוות לא יכל לגשת אליו. דוד המלך היה "אחת שאלתי - כל ימי חיי", שפירושו שכל רגע הוא נמצא בבית ה', גם כשהוא עסוק בדברים אחרים, ועל ידי זה הוא זכה לבית מקדש שלו עצמו.

ובך הקב"ה מעיד עליו - שכאשר הוא ביקש לבנות את ביהמ"ק, הקב"ה אמר לו "טוב לי יום בחצירך מאלף" - טוב לי יום אחד שאתה עוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לי על גבי המזבח (שבת ל.). אתה לא צריך את בית המקדש - יש לך את התורה, יש לך את ה"בית ה' כל ימי חיי". הוא לא יושב בבית ה', אלא התורה בתוכו והוא בתוכה. ועל זה הוא אומר "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד".

וכפי שידוע שהגרי"ז אמר על הפסוק "ואני בחסדך בטחתי יגל ליבי בישועתך, אשירה לה' כי גמל עלי", שאדם שיש לו בטחון הוא כבר יכול להיות שמח - 'ואני בחסדך בטחתי', אבל 'אשירה לה' - 'שירה' אפשר להגיד רק 'כי גמל עלי' - לזה צריכים שיהיה שיתוף של כל הגוף. וכאן דוד המלך אמר "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד".

ושואל ר' איסר זלמן, מה דוד המלך אומר באותו מזמור: "ארוממך ה' כי דליתני" 'דליתני' מלשון דלי, שאדם נמצא בתוך איזה עומק ודולים אותו. וממשיך "ולא שמחת אויבי לי, ה' אלקי שועתי אליך ותרפאני, ה' העלית מן שאול נפשי" - מאיזה שאול העלו אותך? אתה נמצא בשיא הגדלות של כלל ישראל, "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה', מקדש ה' כוננו ידיך", אתה יושב עכשיו כבתוך ביהמ"ק, ואתה אומר עכשיו "כי דליתני"?!

א. נאמר ככלות השלושים בהיכל "ישיבת אופקים".

ור' איסר זלמן אומר בזה 'יסוד', שכתוב פה פרק בפרשת הודאה. שדרכם של בריות שמי שהיה פעם בצרה של סכנת מות וה' הציל אותו, ואח"כ הוא מתעלה במעלות, ולמשל בעשירות - שהיום הוא עשיר גדול וכל שנה הוא מרויח מליונים של זהובים, אז הוא מודה כל שנה לה' על העשירות שיש לו. אבל מי זה זוכר ומודה על כך שלפני 40 שנה היה שכוב באיזה גטו עם אקדח שלוף מולו וכפסע היה בינו לבין המות, על שה' עזר לו באותה שעה, מי זוכר?

אומר ר' איסר זלמן, שזה בא דוד המלך ולימד אותנו פרק בהלכות הודאה, אל תגיד הודאה רק על השנה האחרונה, תגיד מההתחלה, מאז שהאחים רדפו אותך, ושאלו רדף אותך, ואמנם עכשיו הוא יושב למעלה, אבל ההודאה צריכה להיות מההתחלה.

אבל אני מרגיש שיש פה עוד איזה רמז, שאיך מגיעים לכזו דרגה שדוד רוצה לבנות את ביהמ"ק והוא לא צריך כי "טוב לי יום בחצירך מאלף", זה רק עם אותה הרגשה שאם יש עוד מעלה שאני יכול להגיע אליה, אז אני מרגיש "ממעמקים", אני מרגיש בעומק השאיפה הזו של "אחת שאלתי". אני מרגיש את ההרגשה של "העלית מן שאול נפשי" - אם אני לא יגיע לאותה דרגה שאני יכול להגיע, אני ב'שאול'.

ודוד מתחנן "לב טהור ברא לי אלקים ורוח נכון חדש בקרבי", איפה כתובים המילים האלו, בספר תהלים, ספר שכולו סוד, כולו סודות הקבלה, ובגמרא כמה הלכות ונסתרות בנויות על הספר הזה, ודוד עצמו השתבח ואמר לקב"ה היש מי שירוה לך שירות ותשבחות כמוני, ועם כל זה הוא אומר "לב טהור ברא לי אלקים". והרי ידוע שבריאיה חלוקה מיצירה, יצירה זה 'יש מיש', 'עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו' - כבר היה עם שהיו 'איש האדמה' והקב"ה יצר אותם להיות 'תהילתי יספרו', זה יש מיש. ואילו דוד המלך מבקש ברא לי אלקים, בריאה זה 'יש מאין', ולכאורה הרי יש לך אז תבקש עוד קצת, אלא שדוד ביקש כזה מין לב שלעומת אותו לב שהוא מעותד לקבל הלב של היום נחשב ככלום. להרגיש שאם יש דרגה יותר גבוהה אז אני במעמקים. - "שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה'", באיזה ממעקים אתה?, זה כבר מאחורני ה'שיר המעלות', שדוד אומר שירה על כל מעלה, לא רק על חנוכת הבית, על כל מעלה הוא אומר שירה, אז איזה מעמקים? כן, אם יש דרגה שאפשר להגיע אליה ואתה מתעצל ואתה לא מנצל אותה אז זה מעמקים, זה הוא המסר שעולה מ"מזמור שיר חנוכת הבית".

אנחנו נמצאים בהספד, ההספד הוא לראות את רבינו ראש הישיבה זצ"ל, אמנם לא זכינו לקבל תורה מפיו, אבל 'הדומה למלאך אלקים' זכינו לשמוע ולדעת. מקטנותו בעודו בחור יצא שמו 'איש המעלה', מקטנותו יצא לגדלות, כך מספרים אלו שהיו בחברתו בתור בחור, הדבקות בתורה, הקביעות בתורה, הבין אדם לחברו, ה'מידות' למעלה מן המצוי, ואף על פי כן הוא לא הניח, הוא לא אמר יש לי כבר את הבית ה', אלא כסדר שלב אחר שלב התעלה בהגדת שיעורים ובהעמדת תלמידים גדולי תורה, בשמירה על קביעות הלימוד. כל זה נובע מאותו עקרון של "אחת שאלתי מאת ה'", ה'אחת' הזה לא נתערער בזמן שכבר נהיה ראש ישיבה גדולה כמו פונובז', סמוך לכל גדולי ראשי הישיבה שהיו שם יחד, עם כל זה נשאר ה"אחת שאלתי", ההרגש ש"ממעמקים קראתיך ה'", "לב טהור ברא לי אלקים" - ברא

לי, אע"פ שיש לי, אבל יש עוד. זה כאילו המסר שעולה מקברו של רבנו, או יותר נכון - השלהבת המאירה מחייו של רבינו.

ומי צריך הספד יותר גדול כשאדם זוכה שנשמתו יוצאת בשעה שידו אחוזה בעט שכותרת חידושי תורה - הכנה לשיעור! יש לנו מושג מה הפירוש?! תמיד אומרים פלוני למד תורה 'עד רגעיו האחרונים', אבל זה בדרך צחות, בדרך כלל הוא בכלל לא בהכרה. אבל פה הוא בהכרה, העט כותרת והנשמה יוצאת, יש לך מיתת נשיקה יותר נאה מזו?! - זה מלמד שכל רגע מחייו היה בית אלקים, עם אותה שאיפה להגיע ולהתגדל - יש עוד, אז הקב"ה גומל שזה יהיה בית אלקים עד הרגע האחרון.

וזה באמת יצר הרע, מכירים אנחנו יצר הרע של תאוות, יצה"ר של חיי הווה כנגד חיי נצח, היצה"ר משכח, אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנסה בו רוח שטות, היצר משכח. מה אתה עושה עם הזמן שלך? זמן זה דבר שעובר, זה כמין חפצא שנתנו לנו, כלי יקר, כזה מכשיר עצום, עוד לא המציאו כזה מכשיר חוץ מהקב"ה, שיכול להפוך את חיי האדם לנצח! מה הפירוש 'נצח' - כמה שתחשוב יש עוד. אין לנו מושג בנצח - "עין לא ראתה אלקים זולתך", בלי ששמים לב יכולים לקחת רגע או שעה של נצח ולשחוט אותה, לעשות אותה אֵין, העבר אֵין, לא נשאר כלום, אצל אברהם אבינו מצינו "ואברהם זקן בא בימים".

וכאן ראינו בדורנו שכ"כ הערפל יכסה ארץ, הכל מבולבל, הכח של היצר לשכח את תכלית היהודי - 'שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו', העוה"ז כ"כ משוכלל, היצה"ר מצליח להכניס את ההרגשה כאילו התורה היא ח"ו בצד, כן אני שומר מצוות ולומד תורה, אבל כשבאים ראשי ישיבות לאסוף ולבקש תרומה, הם שומעים בטלפון שאותו גביר 'חסיד' לא יכול לענות עכשיו, הוא בישיבת עבודה, אבל אם הוא באמצע הלימוד זה בסדר... ההרגשה הזו שהנצח הוא בידים שלי ואני שוחט אותו, אני רומס אותו עם שטויות והבלים, זה בעצם היצר הרע הכי גדול שבדור.

וכאן ראינו, הוא לא נולד בדורו של החפץ חיים, של הגאון מוילנא, הוא נולד כבר בדור שלנו, עם כל החילוניות ששולטת בעולם, ומבין הקוצים צמח כזה גדול, זה המסר שעולה מקברו.

חז"ל מספרים שאחד האמוראים אמר לספדן 'אחים לי בהספדא דהתם קאימנא', אני יבוא לשמוע את ההספד. כפשוטו הדברים לא מובנים, וכי מי שזכה לשבת שם בגנזי מרומים במתיבתא דרקיעא, מה הענין שישמע את שבחיו פה.

ואמנם אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אבל אפשר לשמוע עוד שאותו חכם אומר 'אני חייתי שמונים תשעים שנה, מה החיים שלי היו', החיים של החכם זה לא אכילת בשר ודגים, ולא אווזים מפוטמים. החיים של החכם זה להשפיע, ללמד ולהכריז 'ה' הוא האלקים'. וכשאותו חכם נפטר זה לא שהוא לא נושם, אלא שהוא לא משפיע, אבל אם מספידים אותו ומתחילים לחמם את הלבבות, לפתוח פתחים בלבבות האטומים, לקנות את הידיעה מה התפקיד של יהודי בעולם, אז הוא ממשיך לחיות, הוא חי, הוא מלמד, - מה זרעו בחיים אף הוא בחיים. 'התם קאימנא' - אני חי, מה שיותר תחמם, תחיה אותי יותר.

ולכן אולי כתוב (שבת קה:) שכל המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקברו בחייו, זה מדה כנגד מדה, כי אתה התעצלת בהספדי ולא רצית להאריך את חיי, אז לכן ראוי לקבור אותו באמצע חייו.

הראש ישיבה זצ"ל לא צריך את הכבוד שאנחנו ניתן לו מההספדים, מכיון שיש לו שם, שמור לו "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה", הוא זוכה במידה גדושה, אבל הוא רוצה לחיות, הוא רוצה לחיות, לכן כל התכלית של ההספד הוא, בואו וניקח קצת את ה"אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש", ו"אחת" זה רק אחת.

לשונו של המסילת ישרים (פרק א') "שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה', שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להימצא", הקב"ה לא ברא את העולם ואת ישראל בשביל לקבל כבוד, שיהיה לו עבדים, אלא חסד גמור - "עולם חסד יבנה", הוא רצה לענג את האדם. בחידור אומרים שהאדם נברא 'לעבוד' את ה', אבל רבי משה חיים לוצאטו אומר לא כך, אלא "שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה'", שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להימצא".

"וכל מה שיחשבוהו בני האדם לטוב אינו אלא הבל ושוא נתעה". כל העולם מחפש עונג, והעונג האמיתי נמצא אצלו בחצר, לא בעסקים שיתנו לו את העשירות, או במעמד החברתי שיתן לו את הכבוד. הרב שך אמר לאותו עשיר שהיה נדבן גדול ותרם מליונים מליונים לשיבות, בעולם הבא שלך אני מקנא, אבל עוה"ז יש לך גם? אתה יודע מה זה להבין סוגיא על בוריה, מה זה ליישב קושיא על הרמב"ם, להבין את הקושיא על הרמב"ם, זהו התענוג האמיתי.

וזה אני חושב בדורנו, זה כבר אחרי שהדור של הח"ח כבר לא היה, נשאר יחידים יחידים, ובכל זאת נתגדל מבין הקוצים, גדל כזה פרח, זה "מחייב"... וזה כאילו ה'התם קאמינא' של רבינו, אם אנחנו ניקח קצת, לדעת מה מונח ברגע, מה השאיפה האמיתית שיש לאדם בעולם, את ה"אחת שאלתי - שבתי בבית ה' כל ימי חיי", שזה העונג היותר גדול שנמצא.

לבן, אני קטנתי מלומר, רק להתחזק מה שמשייך אותנו, היום יש מכשירים, השטן מתגבר, הוא ממציא כאלו מכשירים שאדם לא יכול בכלל להתנתק מהבית, תמיד המכשיר הקטן הזה נמצא בכיס, גם כשהוא בבית ה' הוא נמצא לא בבית ה', להתנתק מהעוה"ז ולזכות באמת לאור הגדול של תורה, ולהיות "בא בימים" עם הימים יחד.

רבינו הגדול בגנזי מרומים, הוא ממילא ישפיע טוב עלינו, שנזכה כולנו יחד ל"שבתי בבית ה' כל ימי חיי", וליהנות מזיו שכינתו, וע"י זה נזכה לראות בקרוב "אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאורו", בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן ואמן!





מאמרי הלכה



הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א
דומ"צ 'קהל עדת חרדים' אופקים

מדיני 'סיום'

הקדמה

פרק א. סיום מסכתא

פרק ב. על איזה לימוד עושים סיום

פרק ג. סדר ה"סיום"

פרק ד. ענייני סיום

הקדמה

א) כשלומד מסכת, מצוה ללמוד את כל המסכת ולסיימה (ספר יומא טבא לרבנן פרק א' ס"א).

וביאר שם: בספר אתקיננו סעודתא (הע' מס' 1) הובא משמיה דהגר"ח קניבסקי זצ"ל דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור (ירושלמי פסחים פרק י' ה"ב). ממילא יש מצוה לסיים המסכת שהתחיל ללמוד. ובספר קונטרס כבוד התורה הביא משמיה דהגר"ח קניבסקי בשם אביו, וז"ל: אבי אמר לי תמיד שצריך להקפיד לסיים כל מסכת שמתחילים, ואמר בזה שני טעמים: א. שזה שאלה של נדר שמתחילים מסכת ולא מסיימים. ב. שזה לא כבוד המסכת שלא לסיים, ע"ש.

ב) בספר מאורות הגדולים הובא (בתולדות הגר"י מסלנט סימן קצ"ט) וז"ל: החפץ חיים ז"ל שאל פעם אחת את ר' ישראל מה לעשות לחולשה הידועה של הלומדים, שמתחילים ללמוד מסכת אחת ומגיעים לאמצע המסכת ואין להם החשק והסבלנות ללמוד המסכת עד גמירתא. על זה ענה לו ר' ישראל שילמדו המסכת עד שלבם חפץ וממנה יכולים לפנות למסכתא אחרת וכן הלאה מסכתות רבות וירוו את צמאונם

למסכתות רבות ואח"כ ישובו למסכת הראשונה בה התחילה ויסיימו את כל המסכתות שלמדו, עכ"ל.

ג) אמנם יש לעיין אם כשחוזר למסכת הראשונה אחר זמן רב ולומד את שארית המסכת האם ניתן לעשות "סיום" כמסיים, והאם יש הגבלה לזמן ביניהם.

ומסברא נראה, שצריך איזה קשר ביניהם ואם כשבא לסיים זוכר עדיין את עיקרי הדברים שלמד כבר ודאי אפשר לעשות "סיום", אבל אם מה שלמד אז נשכח ממנו כמעט לגמרי, צ"ע אם אפשר לעשות סיום כדי לאכול בשר בתשעת הימים וכדומה.

פרק א. סיום מסכתא

א) איתא בשבת (דף ק"ח סע"ב) ואמר אביי תיתי לי, דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן, ע"כ. ופירושו, אביי היה ראש ישיבה (כמו שפרש"י שם) וכשסיים אחד מהתלמידים ללמוד מסכת (ובזמנו המשניות היו כבר כתובות, אבל את הגמרא עדיין למדו בעל פה והיו צריכים לפרש את המשניות עם כל ביאורי האמוראים בעל פה, ולחזור עליהם

פרק ד' ס"ח שלשון המהר"מ מינץ שם מובאת ביתר דיוק.

(ח) כתב בספר דברי אליהו בהוספות, וכן מובא בספר קול אלי' וז"ל: כתב בתשובת ריב"א הקטן, שמעתי אומרים בשם הגר"א מוילנא זי"ע, דאותיות סיו"ם - הנגלה והנסתר הם שוים ודומין בגמטרי', כמו סמ"ך - ס' הוא הנגלה, מ"ך הם הנסתר, כי אינם מורגשים במבטא ומספרם ששים כמו ס' הנגלה. וכן יו"ד ו"ו מ"ם, לרמז שהן 'הנגלה' דהיינו הלומד בפועל, והן 'הנסתר' דהיינו שלא למד, רק שמשתתף עמו להסיום, שניהם הם שוין להסיום, עכ"ד.

אמנם זהו דבר שקשה להבין, וכי מי שרק בא והשתתף בסעודת סיום יקבל אותו שכר כמו זה שטרח ולמד את כל המסכתא!

(ו) אולם בספר חק לישראל (להגר"י וועלץ זצ"ל, עמ' ל"א בהע' בשם הגדה צוף אמרים) הובא ד"ז קצת בלשון אחרת וז"ל: ראיתי טעם נכון מה שיכולין לצרף לסיום מסכתא אף אותם שאין לומדים בעצמם [שם קאי על הסיום שעושים בערב פסח לפטור הבכורים מהצום שלהם] כי אותיות הנעלמות מתיבת "סיום" הם ג"כ גמטרי' סיום, דהיינו סמ"ך יו"ד ו"ו מ"ם שאותיות המילוי הם גימטרי' אחת כאותיות הראשונות, והם המורגשות במבטא, להורות דאף הנעלם מן הסיום דהיינו שלא למד הוא בעצמו, הוא ג"כ כהמסיים עצמו שהוא לו סעודת מצוה. ואמר הגאון מהרמ"ם אבד"ק קאברין ז"ל ע"ז: וזה שאמר דהע"ה (תהלים כ"ו) "ועם נעלמים לא אבוא", ר"ל איני רוצה להיות מהנעלמים מסיום כי אם מהלומדים, עכ"ל.

והיינו שלגבי ההשתתפות בסעודת הסיום שע"ז יפטר מתענית בכורים וכן

הרבה פעמים עד שהכל נקלט היטב בזכרוננו) ואז ראש הישיבה היה עושה סעודת סיום עבור כל בני הישיבה.

(ב) מהמהרש"א שם משמע, שרק לעתים רחוקות עשה סעודת סיום לכל בני הישיבה, כי שמחת הסיום לכל בני הישיבה היא מעמד גדול, ואין עושים כן רק למי שלמד את כל המסכת היטב בעמל ויגיע, ולא כל ת"ח מגיע לזה.

(ג) והובא להלכה בשו"ע יו"ד (סימן רמ"ו סעיף כ"ו בהגה) בזה"ל: כשמסיים מסכתא, מצוה לשמוח ולעשות סעודה, ונקראת סעודת מצוה (נ"י פ' יש נוחלין ומימרא דאביי פ' כל כתבי).

(ד) וביאר הש"ך שם (ס"ק כ"ז) כשמסיים מסכתא כו'. וכתוב בסוף תשובת מהר"מ מינץ דכשבאין לסוף מסכתא ישייר מעט בסוף עד שעת הכושר יומא דראוי לתקן בו סעודה כו' ולכך נהגו כל הבעלי בתים לילך לישיבה בתחילת הזמן, ולכך מנהג להודיעם כשבא הרב לסיים המסכתא כדי שיבואו הבעלי בתים גם כן לסיומא ואז יהיו שמה תחילה וסוף ויחזרו אחר מנין לומר קדיש דרבנן ועשרה בני רב פפא והיא סעודת מצוה, דאפילו אבל תוך י"ב חודש על אביו ואמו יכול לסעוד שם וכו', ועיין שם. גם מהרש"ל כתב בפ' מרובה (סי' ל"ז) דסיום מסכתא סעודת מצוה היא. ואסיק דמכל מקום אין לברך "שהשמחה במעוננו". ובסוף הפרק כתב דאפי' מי שלא סיים מסכתא מצוה רבה שישמח עם המסיים ואפילו יחיד שסיים מחויבים אחרים לסיים עמו כו', עיין שם. ובתשובות מהרי"ל (סימן קע"ב) דביום שמת בו אביו או אמו דנהגו עלמא להתענות, אסור לאכול בסיום מסכתא, דהוי כמו דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור (כדלעיל סימן רי"ד וע"ש), עכת"ל הש"ך. וראה להלן

ישראל לסיים בשמעתא, וליתן שבח והודיה למקום ולפרסם אותה שמחה, שזכה לכך שעושין סעודה בעת שמסיימן. וראיה ממסכת תענית (ל:): ומובא נמי בר"פ יש נוחלין (ב"ב קכ"א:): לא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים וט"ו באב. ומסיק בגמרא, בשלמא י"כ, יום סליחה ומחילה הוא. אלא ט"ו באב מ"ט, ומפרש כמה טעמים, עד דמסיק לבסוף: רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, יום שפוסקים בו מלכרות עצים למערכה כו'. ופי', לפי שפסקו אותו היום להשלים מצוה גדולה היו שמחים, ונחשב להם ליו"ט. וא"כ השלמת הספר אין לך מצוה גדולה מזו. ובפרט היכא שדעתו להתחיל אחר כך ספר אחר. וכן כתב שם הר"ן, שמהא שמעינן שמנהג ישראל הוא לשמוח ולעשות יום טוב בהשלמת המצוה.

ומהא דפרק כל כתבי משמע דאפילו מי שלא סיים מסכתא זו מצוה רבה שישמח עם המסיים. דהא אביי, אף על גב דהוא גופא לא סיים אפילו הכי עביד יומא טבא לרבנן, ומשמע שהיה מזמין אף אחרים עמו, דהא לא אמר עבידנא ליה יומא טבא, אלא לרבנן קאמר. ומה שפי' רש"י לפי שהיה אביי ראש ישיבה, לאו משום דאחר לא היה עושה, אלא דקשה לרש"י, וכי לא היה בדורו של אביי שום אחד שהיה מהדר ועושה זולתו, מאחר שהיא מצוה רבה. על כן פי', משום שהיה ראש ישיבה והוא קודם למצוה זולתו.

והנה פקח עינך וראה, אף שאביי היה אחד מן החולים, ומצמצם ביותר, כדאיתא בפ' במה מדליקין (שבת ל"ג). אביי חש בהדרוקן. אמר רב, ידענא ביה בנחמני דמכפין נפשיה כו'. אפילו הכי עביד יומא טבא לרבנן. מחמת רוב חיבת המצוה. ומשמע נמי מהא דאביי, דאפילו יחיד שסיים

שיהיה מותר לאכול בשר בתשעת הימים, בין מסיים המסכתא ובין המשתתפים שווים. אבל ודאי לגבי קבלת שכר הלימוד, מי שטרח ועמל ללמוד המסכתא כולו שכרו לאין ערוך גדול מזה שרק בא והשתתף בסעודת הסיום.

(ז) וביאר הענין מרן הגריא"ל שטיינמן זצ"ל (בספר ימלא פי תהלתך - תורה עמ' רס"ו) בשיחה שנתן בישיבה (או בכולל) בסוף הזמן וז"ל: בהמשך הזמן עברו הרבה מסכתות. והנה ב"סיום" מצינו דבר שלא מצינו בענינים אחרים בדברים גשמיים, וכגון באכילה, מי שאכל אכל, ולהצטרף לזימון אפשר רק אם אכל (ולאו דוקא פת). ומי שלא אכל א"א לצרפו לזימון. אמנם בסיום מסכתא מצינו דאחד מסיים, ואנשים שלא למדו יכולים להשתתף בסיום, ועל ידי זה יכולים לאכול בשר בט' הימים. הרי דברוחניות זה אחרת. והנה בגשמיות זה יותר נרגש, אבל היא הנותנת דבכדי להצטרף, צריך שגם הוא יהנה, אבל ברוחניות שייך להצטרף אע"פ שלא למד, עכ"ל.

(ח) וכתב המהרש"ל (ים של שלמה בבא קמא פרק ז' סימן ל"ז) ואת"ד: סיום הספר נראה בעיני שהוא סעודת מצוה. וראיה מפרק כל כתבי (שבת קי"ח ע"ב) דאמר אביי, תיתי לי, דכי חזינא צורבא מדרבנן דשלים מסכתא, עבידנא יומא טבא לרבנן. דאין לך שמחה יותר לפני הקדוש ברוך הוא, אלא שמחה ורינה של תורה. דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה (ברכות ח.). דלא גרע מפדיון הבן, דלפרסום מצוה בעלמא הוא, אבל סיום הספר הוא סעודת מצוה לכולי עלמא.

ושם בסוף הפרק הוסיף: גרסינן בפ' כל כתבי (שבת קי"ח:): אמר אביי, תיתי לי, דכי חזינא צורבא מדרבנן דשלים מסכתא עבידנא יומא טבא לרבנן. מכאן נהגו כל

מחוייבים אחרים להשתתף עמו בסיום עמו, כהאי עובדא דאביי, עכת"ד.

(ט) עוד כתב בים של שלמה (שם) בתו"ד וז"ל: והיה נראה לברך שהשמחה במעונו בסיום מסכת. דאין לך שמחה יותר לפני הקדוש ברוך הוא, אלא שמחה ורינה של תורה. דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה (ברכות ח' ע"א). דלא גרע מפדיון הבן. דלפרסום מצוה בעלמא הוא. וכן הוריתי פעם אחת הלכה למעשה. ונתבלבל השמחה במהומות גדולות, על ידי סיבות קשות. ותליתי הסרחון בי, שעברתי על דברי רבותיי, שלא שמעו מעולם דבר זה, עכ"ל.

(י) אמנם מדוע באמת לא מברכים כן בסיום מסכת. נלע"ד לבאר דאיתא במס' חגיגה (דף י"ב:): שיש בשמים שבעה רקיעים ונקראים: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות. והרקיע החמישי שמו 'מעון' שבו כיתות של מלאכי השרת, שאומרות שירה בלילה, וחשות (ושותקות) ביום מפני כבודן של ישראל, שנאמר "יומם יצוה ה' חסדו, ובלילה שירה עמי", ע"ש. דהיינו ש'מעון' (פרש"י: לשון מדור, מקום שמלאכים דרין בו) הוא המקום בו המלאכים אומרים שירה, לכן בחתונה משבחים השי"ת שהשמחה במעונו.

אבן בסיום מסכת ודאי יש שמחה גדולה מאוד, אבל שמחת התורה אינה מגיע רק לרקיע החמישי אלא היא גבוהה יותר מכל שבעת הרקיעים, ולכן לא מתאים לברך 'שהשמחה במעונו', בסעודת סיום, כי זה רק ממצט בשמחת התורה, ואין אנו אומרים שום שבח על זה, כי שמחת התורה היא גבוהה יותר מכל שמחה שנמצאת בעולם הזה, ואין לנו בעולם הזה את האפשרות לבטא אותה מספיק.

(יא) בספר מרגליות הים (בהקדמה למסכת עבודה זרה) כתב: שנינו במסכת עבודה זרה י"ט ע"א: לוי ור' שמעון ברבי יתבי קמיה דרבי וקא פסקי סדרא, סליק ספרא. לוי אמר לייתי משלי, ר' שמעון ברבי אמר לייתי תלים כו'. וכתב מרן המהרש"א: נראה דאשמעינן שבשעה שמסיימים ספר אחד יש להתחיל ספר האחר כמו שאנו עושים בשמחת תורה כו'.

וה"ל המהרש"א (בחדושי אגדות שם) סליק ספרא - לוי אמר לייתי משלי, ר' שמעון ברבי אמר לייתי תהלים. כפייה ללוי וכו'. מדנקט לה בכי האי גוונא דסליק ספרא, נראה דאשמעינן שבשעה שמסיימין ספר אחד, יש להתחיל ספר האחר, כמו שאנו עושים בשמחת תורה ע"פ המדרש מפני קטרוג השטן, עכת"ד.

(יב) אכן אף שבסיום מסכת רבים נוהגים כן להתחיל מיד ללמוד מסכתא אחרת, אך בסיום חומש של חמשה חומשי תורה לא נוהגים להתחיל מיד לקרוא את החומש הבא, ורק בשמחת תורה שסיימים את כל התורה מתחילים מיד לחזור ולקרוא מההתחלה "בראשית ברא".

אבן ראיתי מי שכתב, שמכיון שבמנחה קוראים את הפרשה הבאה די בכך. אבל לא נראה שזה מספיק, מכיון שיש זמן רב מסיום הספר עד מנחה, שהרי מתפללים מוסף והולכים הביתה לסעוד. וגם רבים מתפללים מנחה רק לפנות ערב.

(יג) לכן נראה לתת טעם אחר מדוע מתחילים מיד מסכתא אחרת בסיום מסכתא דגמרא, שהרי מבקשים ב'הדרן' שאומרים מיד אחר הסיום, 'כשם שעזרתני לסיים מסכתא זו, כן תעזורני להתחיל מסכתות וספרים אחרים ולסיימם'. לכן מיד מתחילים

לסעודה, ה"ה אם שומע תחילת המסכתא וגם את סופה, נחשב כאילו למד את כל המסכתא (וכפי הובא לעיל בשם הגר"א).

טו) אך בזמנינו קשה לבעלי בתים להגיע לתחילת המסכתא, ובאים רק לסיום בסופה. לכן כשמסיימים המסכתא מיד מתחילים מסכתא אחרת כדי שהמשתתפים בסיום ישתתפו גם בתחילת המסכתא הבאה, ולא יצטרכו להגיע במיוחד לזה.

טז) נוהגים לאחר סיום מסכתא לומר קדיש, אך לא את הקדיש דרבנן הרגיל, אלא הקדיש הגדול ("בעלמא דהוא עתיד לאיתחדתא ולאחיא מתיא" וכו') שאומרים בהלויית המת.

אולם צ"ב מה שייך קדיש זה לסיום. בשלמא בהלויית המת אומרים קדיש זו כדי להזכיר תחיית המתים, שנוכח שמיתת יהודי אינו לעולם, אלא שיום אחד הנפטר הזה יקום שוב לתחיה ביחד עם כל מתי ישראל. אך מה זה שייך לסיום.

יז) ואולי ניתן לבאר ע"פ הגמרא (ברכות י"ז). נשים במאי זכין, ומשני שם במה שממתינות לבעליהן עד שיבואו מבית המדרש ובמה שמוליכות את בניהן ללמוד תורה. דלכאורה תמוה הדבר מאי קושיא היא זו, הלא גם הנשים מצוות על כל הלאוין והעשין שבתורה (חוץ ממצוות עשה שהזמן גרמא שהן פטורות, והן מועטות) ומאי עדיפי האנשים מהנשים. על כן נראה לבאר דהכי פירושו, במאי זכין לתחיית המתים, מאחר שאור תורה אין להן, דפטורות מתלמוד תורה, והמתים עתידים לקום לתחיה בזכות אור התורה שלמדו בחייהם, ואם כן באיזו זכות יקומו הנשים לתחיה.

ולזה מתרץ, שגם להן ישנה אפשרות להשיג אור תורה וזה על ידי שימתינו

מסכתא הבאה כדי שתפילתינו יהא להם על מה לחול.

וכדאיתא בירושלמי, אמר רב אמי, כל מי שאינו סומך גאולה לתפילה, למה הוא דומה, לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך, יצא המלך לידע מה הוא מבקש ומצאו שהפליג. אף המלך הפליג ושוב אינו מתקרב אליו כשחוזר ודופק, כך הוא במפסיק בין גאולה לתפילה (והובא במ"ב סימן קי"א סק"ח). וה"ה כאן אחר שביקש מהקב"ה לעזור לו ללמוד מסכתא אחרת, יש להתחיל ללמוד המסכתא האחרת מיד, כדי שהברכה תחול על הלימוד הבא.

יד) עוד יש לבאר ע"פ מה שכתב הש"ך (שהובא לעיל ס"ד) שבעלי הבתים היו באים לשיעור בתחילת המסכתא וגם לסיום בסוף. ולא התפרש מדוע באים גם בהתחלת לימוד המסכתא.

ואולי ניתן לדמות דבר זה למה שמבואר בשו"ע או"ח (סימן קע"ז סוף סעיף א') במי שאכל פירות בסוף הסעודה, שצריך לברך לפנייהם אבל לא לאחריהם, אך אם בתחילת אכילתו אכל הפירות (עם הפת) ובסוף אכל עמהם פת, אפילו אם בינתיים אכל מהם בלא פת, אינם טעונים ברכה אף לפנייהם, כי אז הם טפלים לגמרי לפת.

וכן הובא בקיצור שולחן ערוך (סימן מ"ג סעיף ה'), וז"ל פירות המבושלין לצרכי סעודה, כמו שרגילין לבשל (לפרפרת) בין עם בשר בין בלא בשר, יש לאכול מהם בתחילה ובסוף קצת עם פת, ובאמצע יכול לאכול מהן גם בלא פת ואין צריכין ברכה (אמנם דעת המ"ב שם שלכתחילה צריך לאכול הכל עם פת, ע"ש).

וי"ל שכמו שאם אוכל הפירות בתחילה וגם בסוף עם פת, הרי הם נחשבים כטפלים

לבעליהן עד בואם מבית המדרש, ובמה שיוליכו את בניהן הקטנים ללמוד תורה, ועל ידי זה יש להן חלק באור התורה של בעליהן ובניהן (ע"פ מכתבי החפץ חיים סי' מ"ז).

ויתכן שעיקר זכיה לתחיית המתים הבא מלימוד תורה, הוא בלימוד ענין שלם וכגון מסכתא שלימה, ולכן אחר סיום מסכתא אומרים קדיש הגדול.

פרק ב. על איזה לימוד עושים סיום

(א) נחלקו הפוסקים על איזה לימוד ניתן לעשות "סיום". והמנהג הפשוט הוא לערוך "סיום" רק אחר שלמד מסכתא של גמרא (בבלי או ירושלמי) או על סיום ש"ס משניות, ולכה"פ על סיום סדר אחד, אבל לא על מסכתא אחת או אפילו כמה מסכתות של משניות. וכמו שכתב בשו"ת פני מבין (חאו"ח סי' ק"ג ד"ה הנה מקור), בתוך הדברים שם, "שאינן נוהגין לעשות סיום מסכתא בלימוד משניות, כי עיקר סיום מסכתא הוא מפני שיגע וזכה לסיים מסכתא, ובמשניות שלומדים כפשוטו, באפשרותו לסיים כמה וכמה מסכתות תוך זמן קצר, לכן לא נהגו לעשות סעודה רק אם סיימו כל שיתא סדרי משנה או עכ"פ סדר אחד וגם למדו להבין", ע"כ ע"ש.

וזה תואם עם מה שהובא לעיל פרק א' סעיפים א'-ב' שעיקר שמחת הסיום הוא לאחר לימוד בעמל (וע"ע להלן סעיפים ח'-ט').

(ב) כתב בשו"ת אור לציון (חלק ג' פרק י"ב סימן א'), גם המסיים מסכת תמיד אף שאין גמרא על חלק מפרקי המסכת, (שפרקים שלישי, חמישי, ששי ושביעי אין בהם גמרא), כיון שיש על חלק מהפרקים גמרא, אפשר להפסיק את התענית (בערב

פסח) על סיום מסכת זו. ולא גרע ממסכת תענית או הוריות וכדומה, שמספר הפרקים קטן ואינן מסכתות גדולות בכמות, ואעפ"כ מפסיקים תענית על ידי סיומן.

(ג) עוד כתב באור לציון שם: מי שסיים מסכת, אף שהשמיט כמה מילים או שורה באיזה מקום, או שלא השמיטם, אלא שקראם בהרהור ולא הוציא בפיו, (וראה שו"ע הגר"ז, הלכות תלמוד תורה פרק ב' סעיף י"ב - שמצות תלמוד תורה היא רק בדיבור ולא בהרהור), אעפ"כ נחשב שסיים מסכת, ועושה סעודת סיום מסכת. והוא הדין גם מי שלמד את המסכת שלא לפי הסדר, גם כן עושה סיום מסכת, שעכ"פ סיים את המסכת. ועל כל פנים ילמד בהבנה גמ' עם פירוש רש"י, ואז יוכל לעשות סעודת סיום מסכת, עכ"ד.

(ד) הלומד שלא לפי הסדר, כשמסיים לימוד כל המסכתא באיזה מקום שיהיה (כגון בסוף פרק ראשון או בסוף פרק רביעי וכדומה), מעיקר הדין יכול לסיים הקטע האחרון של פרק ההוא ולומר שם את ההדרן של הסיום. אבל זה רק אם מסיים ביחידות, אבל אם מסיים לפני ציבור, הרי זה נראה דבר תמוה, ואין לעשות דבר תמוה לפני רבים. לכן אחר שסיים פרק זה במעמד ה"סיום" יוסיף ויקרא שוב את הקטע האחרון של המסכת לסיום. ואם גם זה נראה תמוה בעיני הקהל (לסיים בשני מקומות) יסיים הפרק ההוא לעצמו בלחש, ושוב יאמר את סיום המסכת בקול רם לפני הציבור ואז יאמר את ההדרן.

(ה) עוד כתב בשו"ת אור לציון (שם סימן א' בהערות): הסומך על סעודת סיום מסכת, צריך להשתתף בסיום להבין את הנאמר שם, וכמו שכתב הגאון רבי חיים פלאג' בספר

ואצלו היא שמחה גדולה במה שהספיק לגמור 'מסכת' שלמה והוא עושה סיום, האם סעודה זו נחשבת כסעודת מצוה או לא.

והשיב: לא.

וביאר שם בהערות: הנה בענין סיום מסכת משניות (אפי' גדול שסיים) יש כמה שיטות: א. בספר דעת תורה (או"ח סי' תקנ"א סעי' י') כתב בשם הגה"צ מקמינקא, שגם אחרי סיום מסכת משניות היא סעודת מצוה, וכ"כ בשו"ת בנין שלמה (סי' נ"ט). ב. בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' צ"ט) כתב שאם מסיים מסכת עם פירוש הרע"ב והתוס' יו"ט שאז יש לו שמחה רבה, נחשב הדבר כסיום והיא סעודת מצוה. ג. אולם בשו"ת פרי השדה (ח"ב סי' צ"ב אות ב') ובשו"ת פני מבין (סי' ק"ג) כתבו שאין עושין סיום על מסכת משניות אפי' אם למדה בהבנה, וכ"כ ר' עזריאל הילדסהיימר (סוף חידושי יור"ד עמ' שע"ד), וכן עמא דבר.

ועי' בספר יומא טבא לרבנן (עמ' ל"ד) שהביא את חילוק הפוסקים לענין סיום מסכת משניות, שאף אם נתפוס שכלפי המסיים עצמו נחשב הדבר כסיום שיש לו שמחה בזה, מ"מ כלפי אחרים אינה סעודת סיום. ועוד הביא שם בספר הנ"ל (בפרק ב' אות ז' עמ' ל"א) שקטנים שסיימו פרק אחד גמרא חשיב סעודת מצוה, (עיי"ש הערה ז'), ולכאורה ה"ה לסיום מסכת משניות.

ט) ומסופר על הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל (הובא בספר יומא טבא לרבנן פרק ב' ס"ח), שהיה לו תלמיד בישיבתו, בן להורים פשוטים שהאב הי' רחוק מן התורה. כשהבן היה מגיע הביתה היה מטפף את משנתו והאב היה שואל לפרש דבריו וביקש לראות את הגמרא שבידו. האב שהבין

חיים לראש (דף י"ד). והביאו הבן איש חי (בפרשת צו אות כ"ה).

ו) אמנם כל הנדון לדקדק בסיום שיהיה מסכת שלמה וכדו' הוא רק כשע"י זה באים להתיר איזה דבר, כמו להתיר לבכורים להפסיק תענית בכורים בערב פסח, או להתיר לאכול בשר בתשעת הימים, וכדומה. אבל כשרוצים לערוך סיום עם סעודה לצורך ענין חשוב, א"צ לדקדק כל כך, וניתן לעשות הסיום גם אם לא מילאו אחר כל הפרטים, ואפשר לומר "הדרן" כרגיל, וגם את הקדיש שלאחריו.

ז) אולם לערוך "סיום" רק על מסכת גמרא וכדו' (כנ"ל ס"א), אינו כלל מובהק ויתכנו אפשרויות נוספות, וכמו שהתיר בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן קנ"ז) לעשות סיום על ספר מקרא "כשמסיימין בחבורה שלומדים מקרא בעיון, והרב דורש לפנייהם מדרשות חז"ל על הפסוקים. וכדאיתא ברשב"ם (ב"ב דף קכ"א) בטעם רבה ור' יוסף דיו"ט של חמשה עשר באב הוא משום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה, לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת.

גם לימוד מקרא בחבורה שנמשך איזה זמן לא גרע מכל מצוה, שיש לעשות שמחה ומשתה, והיא נחשבת סעודת מצוה כשגומרין איזה ספר כשלמדו בעיון. אבל פשוט שהוא רק כשלמדו כפי פירוש אמת שהוא כאחד מפירושי רבותינו הראשונים (כמו רש"י או הרד"ק וכדו') ולא בפירושים מאנשים דעלמא שרובן בדואים ואינם אמת", עכת"ד האג"מ

ח) שאלו למרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (קונטרס דרך תורה): מה הדין בקטן שלמד וגמר מסכת משניות (ולא סדר שלם)

סדר עשיית ה"סיום"

ג) ולכן, כיון שאין חיוב לערוך "סיום", יכול האדם לסיים המסכת לעצמו בצינעא בלי שום פירסום, והיינו שאחר שלמד היטב את כל המסכתא יכול לסיים המסכתא ביחידות רק לעצמו, ולאחר מכן לומר את ההדרן המודפס בגמרות. ולסעודת הסיום טוב לאכול איזה ממתיק שאוהב, או לשתות קצת יין וכדו'. וכן יכול לסיים המסכת לפני הארוחה הקבועה שלו כדי שזאת תהיה לו לסעודת הסיום (וטוב להוסיף בה איזה דבר יותר מהרגיל לכבוד הסיום).

גם יכול לסיים המסכת ברבים ולהגיש לשומעים כיבוד קל.

ואם רוצה לסיים ברבים (כדלהלן) ולערוך סעודה ממש לסיום עבור הקהל, המנהג הוא שמקודם הקהל נוטלים ידיהם, ואוכלים פת ומגישים המנה הראשונה (כנראה שהטעם הוא שגם מי שמאחר קצת להגיע יכול לשמוע את גוף הסיום). ואז בעל השמחה עומד וקורא את סוף המסכת בקול רם, ומסביר הדברים כפי כוחו (עם פירוש פשוט או יוסיף מעט הסבר, הכל לפי הענין).

אח"כ יאמר את נוסח ה"הדרן" כפי שמובא בגמרות בסוף רוב המסכתות. נויש הבדל קטן בנוסח ההדרן שבגמרא, לבין זה בסיום משניות^א.

ד) יש שרצו לומר שבעת שאומר "הדרן עלך מסכתא פלונית", שצריך לומר "בלי נדר", כדי שלא יחשב כנודר לחזור על המסכתא

משמעות הענין התחיל ללמוד את שפת הארמית וקצת גמרא, ולאחר כשלש שנים כאשר ידע האב את הדף הראשון על בוריו, ביקש מבנו לעשות סיום על הדף. השיב הבן כי אין הדרך לעשות סיום על דף, אלא על מסכת שלימה, אך לאחר הפצרת האב, הלך לשאול שאלה זו אצל מורו הגאון רבי משה פיינשטיין. השיבו, הייתי בימי בהרבה סוגי סיומים, על משניות, גמרות, משנה ברורה ועוד, אך לא זכיתי להיות בסיום על דף אחד בודד שנלמד מתוך עמל ויגיעה במשך שלוש שנים. אמור לאביך שיעשה סיום ואף אני אבוא למסיבתו. בשמחתו עמד האב והקריא את השורה האחרונה של אותו הדף, ואחרי כן נערכה סעודת מצוה ברוב פאר והדר, מתוך שירה וזמרה. מאוחר בלילה האנשים הלכו לביתם, וחתן הדף עלה על יצועו ושוב לא קם. כאשר בא הבן לספר דבר זה לרבו, אמר לו יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בדף אחד!

פרק ג. סדר ה"סיום"

א) רבים מבני התורה שואלים, אחר שלמדו מסכת בעמל ויגיעה וזוכים לסיימה איך לנהוג בעריכת הסיום. ובאנו כאן לבאר הענין בס"ד.

ב) הנה, הובא (בספר עלי שיח). ששאלו את הגר"ח קניבסקי זצ"ל: סעודת סיום על מסכת או על כל הש"ס האם היא חיוב או רק מצוה.

והשיב: מצוה.

א. שבסיום משניות ישנם פסוקים רבים, וכתוב שם שהם סוד גדול לכל האומרים לאחר משנתו, ע"כ. ובסיום של גמרא אחר 'הדרן עלך' וכו', מובא לומר "יהי רצון וכו' שתהא תורתך אומנותינו בעוה"ז וכו', ולאחר מכן זכירת עשרה בני רב פפא, וזה אינו בסיום המשניות. ולפי הנראה הפסוקים הם סגולה למשניות, ובני רב פפא לגמרא, (שהרי רב פפא היה אמורא) ואין לערב הסגולות.

שסיימו את התורה ולא ממשיכים ללמוד, וגם כאן, טעם זה שייך.

ונראה לומר טעם נוסף, היות שבסדר הסיום מבקשים מהשי"ת: "יהי רצון וכו'".

כשם שעזרתני לסיים מסכת זו כן תעזרני להתחיל מסכתות וספרים אחרים ולסיימם, ללמוד וללמד לשמור ולעשות את כל דברי תלמוד תורתך באהבה" וכו'. לכן כדי להוכיח שמבקש בריצינות, מתחיל מיד ללמוד מסכתא חדשה, ועי"ז הברכה תחול עליו שיזכה לסיימה וכן שאר הברכות שביקש.

(ח) לאחר מכן יאכלו הסעודה, או הכיבוד. ובתוכה המסיים יאמר איזה דבר תורה בענין המסכת שסיים, ואם הוא בר הכי מקשר המסכת שסיים למסכת הבאה. לדרשה זו קוראים "הדרן".

(ט) נשאלת השאלה: האם עדיף לעשות סיום בריבים או לסיים בצנעא לבדו.

תשובה: הובא (דרך שיחה פ' ואתחנן) ששאלו מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל: עושה סיום מסכת במעמד עשרה בנ"א וחושש לדברי חז"ל (ב"מ דף כ"ג ע"ב) שישנה במסכתא שלא לפרסם שיודע מסכת.

והשיב: לתועלת הוי, שעיי"ז מזרז גם את האחרים ללמוד.

(י) ביאור הדברים, דאיתא באו"ח (סימן תקס"ה סעיף ו') המתענה ומפרסם עצמו לאחרים להשתבח שהוא מתענה, הוא נענש על כך.

וע' במ"ב שם שמצד הדין רק אם מפרסם שמתענה כדי להשתבח, נענש, אבל אם שואלין אותו אם התענה, מותר לומר האמת כיון שאינו עושה להתפאר. ומ"מ נכון הוא שבכל גווני יאמר שאינו מתענה, כדי שלא להחזיק טיבותא לנפשיה.

ההיא. אבל להלכה אין צורך, שאין זה לשון נדר אלא תפילה להקב"ה שיזכנו לחזור על המסכתא ההיא (וראה להלן פרק ד' ס"ו פירוש קצת אחרת).

(ה) לבסוף מסיימים באמירת "קדיש הגדול", שהוא בעצם קדיש דרבנן (על ישראל) רגיל עם תוספת דברים בהתחלתו, "בעלמא דהוא עתיד לאיתחדתא" וכו'.

אמנם קדיש מותר לומר רק אם היה מנין אנשים בסיום. ואם אין מנין, וכ"ש אם מסיים ביחיד, אין אומרים קדיש, ואין זה מעכב כלל לסיום. ורק כשעושים סיום לעילוי נשמה כגון ביארציט וכדו', אז מקפידים לומר קדיש, ולכן צריך לסיים המסכתא בנוכחות לכה"פ מנין אנשים.

(ו) ומי אומר את הקדיש. י"א שעל המסיים בעצמו לומר קדיש זה גם אם יש לו הורים, כי אין זה קדיש יתום הנאמר רק ע"י יתום מאב או אם. אולם הובא בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל, שמ"מ הרי זה "קדיש", ואין למסיים לאמרו אם שני הוריו הם בחיים, אלא יבקש ממי שאין לו הורים לאמרו.

וכן הובא בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (אבל מטעם אחר) בספר הליכות שלמה (תפלה סוף פרק י"א בארחות הלכה) וז"ל: וכן לענין הקדיש שלאחר סיום מסכת, הורה רבינו שאין לאמרו כשהוריו בחיים, הואיל ונזכר שם בפירוש ענין תחיית המתים "ולאחיא מתיא ולאסקה יתהן לחיי עלמא", עכ"ל.

(ז) לאחר מכן, מסיים המסכתא יתחיל את המסכתא החדשה שמתכוון ללמוד, וכמו בשמחת תורה שתיכף אחר שמסיימים התורה, כבר מתחילים לקרוא 'בראשית' מתחלתה. ושם הטעם כדי שהשטן לא יקטרג

מחשבת גאון. ואחרי שנו"נ בזה סיים: ולפ"ז נראה שיותר טוב לעשות מצוה בפרהסיא כדי שילמדו אחרים שממנו. ומה שנתבאר שיותר טוב לעשות בסתר. היינו מצוות שידועים לכל, והכל יודעים שחייב כל אדם מישראל לעשותם, וא"כ אין תועלת בפרסומם. אבל מצוה שמונחת בקרן זווית ואין דורש לה, מצוה לעשותה בפרהסיא כדי שילמדו אחרים ממנו, עכת"ד.

(יג) בשו"ת באר משה ח"ג (סי' קע"ח-ט') הוסיף עוד טעם לשבח, שאין כאן בעניינינו שום צד של יוהרא, דהלא הכל יודעים שבישיבה זה לומד מסכת זו, וזה לומד מסכת זו, ולסוף הזמן או זמנים גומרים המסכת, ובגמר המסכת מצוה לעשות סעודה ואין כאן יוהרא אלא אדרבה בזה המסיים עושה החוב שעליו מוטל שלא ישן ולא שחק בשעה היו לומדים המסכת בישיבה, ואין כאן יוהרא. ואם אחד יודע המסכת בע"פ עם הר"ן, והאחר אינו יודע, זה בודאי אין חיוב להודיע שידוע המסכת עם הר"ן בע"פ, ונראה שאם מודיע דבר דאין חייב להודיע בקשר עם הסעודה בזה יש משום יוהרא וגסות רוח, וטוב בסתר כל מה שאפשר לעשות בסתר ולא לגלות, עכ"ל.

(יד) ומ"מ לפעמים עדיף להסתיר מעשיו ולעשות הסיום בצינעא, ולקיים "כבוד אלקים הסתר דבר" (משלי כ"ה ב'), וכגון אם סיום ברבים לא ישפיע על אחרים ללמוד, והכל לפי הענין. וכל היגע בתלמודו בצנעה מחכים שנאמר (משלי י"א ב') "ואת צנועים חכמה" (רמב"ם פ"ג מהל' ת"ת הי"ב).

פרק ד. ענייני סיום

(א) מה שנוהגין ורגילין אנו להזכיר בסיום כל מסכתא רב פפא עם עשרה בניו, שהיו מאירים וגדולים בתורה ע"י שהיה

(יא) ובפסקי תשובות שם הביא מהאחרונים, שכשם שאסור לאדם לפרסם התעניות שמקבל על עצמו, ה"ה שאר מנהגי פרישות וחסידות צריך שיהיה בינו לבין קונו ובהצנע לכת [ע' שו"ע סי' ל"ד ס"ג ובאה"ט ומ"ב שם]. ואף לבני ביתו יעלים התעניות ושאר ענייניו [כה"ח ס"ק ל"ה, והיינו במידת האפשר כמבואר להלן] אא"כ כוונתו לשם שמים שילמדו ממנו בני ביתו או תלמידיו את הדרך אשר ילכון בה [וכדאיתא בספה"ק על הפסוק 'הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו' וגו'], ע"כ.

וב"כ המ"ב (סימן א' סק"ו) שמצוה שאפשר, יעשנה שלא בפני אחרים. ומיהו בפני אנשים שלא כ"כ זהירים במצוות טוב יותר לעשות בפניהם, שילמדו ממנו לעשות כמעשהו, אך יכוין לבו לש"ש ולא להתפאר חלילה, עכת"ד.

ובן לגבי סיום, יש צד שיעשה הסיום לעצמו בצינעא שלא להתפאר בזה, ויש צד לעשותו ברבים כדי שילמדו אחרים ממנו ועל זה ענה מרן שלעשות ברבים הוי לתועלת, שעי"ז מזרז גם את האחרים ללמוד. שרבים מבני התורה לומדים בהתמדה רבה ומ"מ אף פעם לא גומרים את המסכתא, ויש ענין חשוב לא רק ללמוד המסכתא אלא לסיים המסכתא [וגם את כל הש"ס במשך הזמן], וטוב לזרז אחרים ג"כ לסיים כל מסכתא שלומדים.

(יב) וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א בהקדמה) שבתשובת הרשב"א (סי' תקפ"א) הביא ראייה, שהקב"ה חפץ שיכתבו ויפרסמו שם עושה מצוה. וביאר עוד, שאף העושה המצוה בעצמו מצוה שיפרסמה ע"ש. וקשה טובא דאדרבא מצינו שמצוה לעשות צדקה בסתר. וכן שארי מצות ידוע שטוב יותר לעשות בהצנע כדי שלא יתערב בזה

אדא. עוד כתב: והם י"א בני רב פפא סבא שהיה בזמן רב ומהם בני רב פפא שהי' בזמן אביי ורבא [העתיקו בסה"ד בשינוי ואינו מוכן].

(ד) ובספר האשכול (הל' ס"ת פי"ד, דף 49) כתב: עוד נשאל רב האי בעסק עשרה בני ר"פ שמסדין ת"ח שמותיהן כד מסיימי פרקין, אם הם בני ר"פ ואם אביהם א' או רבים וסימנם שאמרו "ואתה את בריתי תשמור" מאי פרושו. והשיב לאו כולם בני ר"פ גאון תלמידי' דרבא הן, דבנו של רב פפא אבא מר נקרא. ונראה דבני שנים או שלשה הן ויש מהן שקברותיהן על נהר פרת למעלה מגשרא דבבל וקרובין הן לרב, ויש מהן ששמעו שמועות מרב חסדא. ורב פפא גופא לא היה באותו זמן אלא מאוחר.

וסיימן "ואתה את בריתי תשמור" לא שמענו, אבל ודאי עשרה הם ויש סימן אחר שסודר בפי החכמים גדוליהם וצעיריהם, ואמרו כי יש בו קבלה להסיר שכחה, לפיכך כשאדם גורס פרק ומחזיר עליו כמנהג, דרגילי רבנן למימר: הדר מר עלה, הדרנא עלך, אומר אח"כ זה הסימן: חננא רמו ליה נהמא לאחוי אבא דבביה דאפיה לריכשיה סרהביה אדא לבי דרו, ואלו שמותם: חננא בר פפא, רמי ב"פ, נחמן בר פפא, יצחק ב"פ [בנ"א כ' שצ"ל אחאי ע"ש]. אבא מרי ברי' דר"פ, רפרם ב"פ, רכיש ב"פ, סורחב ב"פ, אדא ב"פ. ומקמי דאדכירי בני ר"פ רגילי רבנן למימר: נהדר מר עלה, הדרנא עלך ודאתך עלך, לא תנשי מנן ולא ניתנשי מינך, לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי, יה"ר מלפניך ה"א וא"א שתהא תורתך אומנותו בעולם הזה ולא תשכח מפינו לעולם הבא, ע"כ. [מדבריו נר' דהא דעשרה בני ר"פ הם סגולה שלא ישכח, היינו דוקא אם חוזר על לימודו כדבעי ודוק].

עושה להם סעודה בסיום המסכתא. כי עשיר היה והיה מחזיק לעוסקי התורה. לכן זכה שמזכירין אותו עם עשרה בניו הרומזים כאלו הוזכרו עשרה הדברות וכו' [ע"ש שביאר איך כל בן רומז לאחד מעשרת הדברות]. וכמו שמתחילין אחר סיום התורה בשמחת תורה בראשית, שאין עומדין על הפרק, וכן בסיום התורה אין עומדין כדי שלא ליתן פתחון פה לשטן לקטרג לומר שכבר סיימו התורה ומבטלין ח"ו מהתורה, לכן מתחילין מיד וחוזרין לעסוק בתורה לקרות מבראשית. ולזה ירמזו בני רב פפא בעשר שמות אלו נגד העשרה מאמרות שבהן נברא העולם בשביל התורה הנקראת ראשית וכו' ע"ש. (מתוך דרוש לסיום מסכתא מהרמ"א ז"ל הובא בספר יש"ש ב"ק סו"פ מרובה).

(ב) ובעל שושני לקט מביא בשם שלשלת היוחסין [אולי צ"ל שלשלת הקבלה או כבסמוך], דנתגלה אלי' ז"ל לתנא אחד [נ' דל"ד] ואמר לו, שמי שמורגל להזכיר בפיו את שמם, יש לו הצלחה לזכרון, שנראה לו דמזה הטעם נתקן להזכיר שמותם בסיום מסכת (הובא באוצר כל מנהגי ישרון סי' מ"ט ב').

(ג) ובסדר הדורות (ערך רב פפא סבא) כתב, שהיו לו י"א בנים: דארו, סורחב, רכיש, רפרם, אבא, אחא, רמי, חנינא, אבא מרי, נחמן, אדא [אצלנו הם י', דחשיב אבא, ואבא מרי כאחד]. כתב שלשלת הקבלה בשם ס' היוחסין ומתו כולם בחייו. לא ידעתי היכא נמצא זה בס' יוחסין וכו'. וכתב שקיבל מאביו שקיבל מחכמים וזקנים שמועילים לשכחה ויאמרו אותם ז' פעמים והסגולה זכירת אלי' עכ"ל.

וביוחסין (מאמר ב' סוף אות ד') ג"כ כתב שם י"א אבל מנה רק י' והשמיט

ולשון סיומו הוא קרוב ללשון המודפס בגמרות שלפנינו.

(ח) כתב בספר החיים (לרבי חיים ברבי בצלאל אחי המהר"ל מפראג חלק א' פרק ב') וז"ל: ולפי שהתלמוד אינו מהודר רק אצל ישראל, וכן ישראל אינם מהודרים לפני השם יתברך רק בשביל התורה שבעל פה, שהיא הסימן המובהק המבדיל בין ישראל לעמים כמו שאפרש בסמוך, על כן אנו נוהגין לומר בכל סיום מסכת 'הדרן עלך והדרך עלך'. גם אין מי שנותן דעתו על התורה שבעל פה שלא תשתכח ח"ו רק אנו, וזהו 'דעתן עלך'. וכן התורה שבעל פה היא המגינה על ישראל, ולכך נקראת גמרא שהוא ר"ת של גבריא"ל מיכאל"ל רפא"ל אוריא"ל, לומר כי העוסק בגמרא חונה מלאך ה' סביב לו להצילו, מימינו מיכאל ומשמאלו גבריא"ל ומלפניו אוריא"ל ומאחוריו רפא"ל ועל ראשו שכינת קל, כדברי חכמים. וזהו 'דעתן עלך', כלומר השגחתך עלך, והועיל וישראל והתורה שבעל פה הן שני תאמי צבייה, שלא יתנשו זה מזה לא בעלמא דין, ולא בעלמא דאתי. ולהיות שהתלמוד אינו חביב ומהודר כל כך רק אצל בעלי התורה, אבל לא אצל יושבי הקרנות, ע"כ אנו מודים ששם חלקנו מיושבי בית המדרש ולא שם חלקינו מיושבי קרנות, עכ"ל.

(ו) באליה רבה (סימן קל"ט ס"ק י"ד) כתב: ומזה וכו'. בתשו' מהר"ם מינץ סי' פ"ה כתב טעם כמו שאומרים אחר כל פרק ומסכת 'הדרן עלך', כלומר השמר לך פן תשכח את הדברים, חזור בהן שלא תשכח. או כמו שנהגו לומר לחזן יישר כוחך כלומר גמרת מצותיך, יהי רצון שתזכה לעשות ולומר יותר מצות.

(ז) בשו"ת רבבות אפרים (או"ח סי' ל"ח) כתב. ועצם ההדרן י"ל שבא לרמוז

שמאמין באמונה שלמה שהיה במעמד הר סיני ואז למד ועכשיו אומר הדרן עלך שאנחנו חוזרים על הלימוד מה שכבר למדנו ובזה מחזק אמונתו בהקב"ה ובאים רבים לסיום ובזה נתקדש שם שמים, עכ"ל וע"ש.

(ח) ואיתא בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' קי"ט): רב או ראש ישיבה שהוא לומד מסכתא עם חבריו ותלמידיו, וכשבאו לסוף המסכתא, ישייר מעט בסוף עד שעת הכושר, יומא דראוי לתקן סעודה נאה לכבוד התורה לתלמידהון, ואז ראוי לקבץ כל הקהל כשבא הרב לסיים, כל מי שראוי לבא לסיום המסכתא. וסמך יש במסכת אבות, 'ההולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו' וגו', ולכך נהגו כל בעלי בתים לילך על הישיבה בתחילת התו' זמן בישיבה ראשונה, ולכך מנהג להודיעם כשבא הרב לסיים המסכתא, כדי שיבואו הבעלי בתים גם כן לסיומא, ואז יהיו שמה תחלה וסוף. עוד טעם אחר שהוא כבוד התורה כשיש שם אסיפת עם, דאיתא מעין זה במרדכי בסוף הנזקין וז"ל יכולין לקרות לחתן תורה או לחתן בראשית כהן או לוי דשאני התם דכבר קראו ה' כמשפט היום כו', וגם ברוב מקומות ישראל הולכים עמהם חשובים הקהל על המגדל עכ"ל. ש"מ לכבוד סיום התורה הולכים, ה"נ מקבצים רוב עם לכבוד התורה, וכן טוב לחזור אחר מניין לומר קדיש. ואחר סיומו יאמר עשרה בני רב פפא וכו' בריך דחמנא דסייעתן, י"ר שנוכה ללמוד בישיבה של מעלה עם שאר צדיקי עולם. ע"ש.

(ט) בספר חוט שני (שבת ח"ג קו' ענינים עמ' ר"מ) כתב: מעשה באדם אחד שקבע סדר לימודו שבכל יום ילמד דף גמרא אחד, וקבע לעצמו לא להמשיך ללמוד את הדף הבא אא"כ חוזר עליו ארבע פעמים. וכיון שהיה דרכו ללמוד כל יום רק דף אחד ולא יותר,

הרי למשל שביום א' למד דף ב', חזר עליו ביום ב' ג' וד', ורק ביום ה' המשיך ללמוד דף ג' ארבע פעמים כסדר הנ"ל, כל יום דף.

והנה הגיע לסיום המסכת, עלה ספק בלבו אימתי ראוי לעשות "סיום מסכת" אם ביום שבו סיים בפעם הראשונה את הדף האחרון שבמסכת כיון שאז סיים את המסכת או לא.

והשיב רבינו שיש לעשות הסיום רק ביום שמסיים ללמד ד' פעמים את הדף האחרון שבמסכת, דסיום מסכת אין הוא סיום על קריאת המסכת אלא לימוד המסכת, וכיון שקבע לעצמו שכך הוא סדר לימודו לא פחות מד' פעמים כל דף וכנ"ל, לא מיקרי סיום לימוד המסכת לדידיה אא"כ למד ד' פעמים את המסכת.

ואמנם מי שקובע לעצמו לימוד המסכת, חלק מהמסכת בעיון וחלק במהירות, פשיטא כשמסיים ללמוד כהסדר שקבע לעצמו מיקרי סיום מסכת, עכ"ד.

(י) ועפ"ז יש תשובה לשאלה שרבים שואלים, כשבא לסיים את המסכת ברבים ומשאיר את הקטע האחרון עד שעת הסיום וכנ"ל, אבל רוצה להכין אותו לפני שמוסר את הדברים ברבים. איך ינהג, כי אם לומד אותו לפני מעמד הסיום הרי כבר סיים את המסכת ואיך יעשה סיום לאחר מכן.

והתשובה היא, כיון שלומד קטע זה על דעת לחזור עליו בשעת ה"סיום", הרי לא הסתלק ממסכתא זו עדיין, ויכול ללמוד אותו פעם שנית לפני הציבור ובזה לסיים את לימודו במסכת זו, וזה נחשב שעשה "סיום" ברבים.



הגאון רבי יוסף אביטל שליט"א

מו"צ דבני התורה הספרדים

צלם אלוקים

ועד שנמסר בפני אברכים בענין צלם אלוקים

ג. באור החיים כתב וז"ל ויאמר אלוקים נעשה אדם הכוונה בזה כי לא ברא את האדם כבריאת שרץ המים ושרץ האדמה אשר אמר למים והשריצו ואמר לארץ והוציאה אלא הוא הבורא אמר שהוא יעשה האדם [ובזה אפשר לפרש את רש"י שהכל נברא במאמר והוא נברא בידם דהיינו באופן ישיר ולא במאמר כללי]. ואמרו בצלמנו כדמותנו אפשר שיכוין לומר שיהיה בו צד הרחמים וצד הדין להפעיל בהם דרכי הדין ודרכי הרחמים לאשר יכוונו והבן.

ד. והרמב"ן כ' ויאמר אלוקים נעשה אדם נתייחד בעשיית האדם מאמר בעבור גודל מעלתו כי אין טבעו כטבע החיה והבהמה אשר ברא במאמר הקודם [פי' שבפסוק כד כ' ויאמר אלוקים תוצא הארץ נפש חיה וכו' ובפסוק כו שוב חוזר ויאמר אלוקים לכאור' הוא מיותר הרי יכל לכלול את האדם במאמר הקודם ע"כ ביאר הרמב"ן שבעבור גודל מעלתו יחד לו מאמר]. ובהמשך כ' הרמב"ן והפשט הנכון במלת 'נעשה' הוא, מפני שכבר הראית לדעת כי האלהים ברא יש מאין ביום הראשון לבדו [דהיינו את היסודות], ואחר כך מן היסודות הנבראים יצר ועשה וכו'. אמר באדם 'נעשה' כלומר אני והארץ הנזכרת נעשה אדם.

ועוד כתב שם הרמב"ן בצלמנו כדמותנו כי ידמה לשניהם במתכונת גופו לארץ אשר לוקח ממנה וידמה ברוח לעליונים,

א. ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו. [א, כז].

וכמובן שעצם הענין אינו מובן הרי אין שום דמות למעלה וכמ"ש בפסוק ותמונה אינכם רואים [דברים ד, יב] וא"כ ודאי אין זה כפשוטו א"כ מה ביאור בצלמו, וכן צריך להבין כפל לשון בצלם אלוקים וכן רואים כפל לשון בפסוק כו' ויאמר אלוקים נעשה אדם בצלמנו כדמותינו. וצריך להבין כפל הלשון.

ב. רש"י ביאר בצלמנו 'בדפוס שלנו'. וכן על המילים ויברא אלוקים את האדם בצלמו פרש"י 'בדפוס העשוי לו שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים'. ולפי"ז פי' בצלמנו בדפוס שהכינו לאדם בדפוס העשוי לנו [שפתי חכמים]. מביאור דבריו אנו לומדים שבריאת האדם היתה בריאה מיוחדת ולא כמו כל בעלי החיים שנבראו במאמרו של השם יתברך, שבבריאת האדם היתה הכנה מיוחדת, ואף שלכל בעלי החיים הם נפש חיה, אמנם האדם היא בריאה מיוחדת.

והפסוק בצלם אלוקים ברא אותו, ביאורו רש"י 'פירש לך שאותו צלם המתוקן לו דיוקן יוצרו הוא', וכ' בשפתי חכמים הכי פירושו באותו דיוקן שנראה להם לנביאים כשנגלה להם כך ברא את האדם. כדמותנו פירש"י להבין ולהשכיל. פירושו שיש דמיון בין האדם לבוראו בזה שהאדם מבין ומשכיל.

היא בלתי שום כלי חומרי ותתפשט על בלתי מוחש ועל קצת עתידות [שיכול האדם להבין דברים מופשטים ודברים עתידיים]. ולא יחלש בהרבותו פעולת השכלתו ולא בעת זקנת הגוף אבל יוסיף אומץ וכו' מכל מקום קודם שיתבונן בהיותו אז משולל מכל שלמות אשר הוכן לו, לא יקרא אלוקים אבל יקרא צלם אלוקים בלבד עד שיקנה שלימות בפרט בחכמה אשר בה יקנה אהבת האל ויראתו וכו'. ומזה יתחייב שיהיה נצחי וקיים גם אחרי מיתת הגוף. ובהיות בבחירת האדם לקנות זה השלימות בהשתדלו להתבונן בחכמה הנזכרת, הנה התבאר שכאשר ימנע עצמו מזה ישאר כחו השכלי על כחיותו משולל מכל שלימות בפועל כמו שהיה בתחילה ויעלה בתוהו ויאבד. כאמרו אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו. ואת כל אלה הורה האל יתברך בשתי מילות באמרו בצלם אלוקים.

וברשב"ם כ' ככל הנ"ל בקצרה וז"ל בצלמנו - בצלם המלאכים. כדמותנו - בענין חכמתנו שהרי כשמתקלקל האדם כת' נמשל כבהמות נדמו.^א

ו. נמצינו למדים שהיתה יצירה מיוחדת בבריאת האדם שניתנה בו הנשמה שהיא שכלית הדומה למלאכים אמנם תלוי הדבר בבחירתו, ועל הפסוק ויפח באפו נשמת חיים [ב' ז'] כ' הספורנו נפש חיונית, מוכנה לקבל צלם אלוקים. ולפי כל הפירושים בצלמנו כדמותנו פירושו על נשמתו של האדם.

ז. בספר נפש החיים דן בשאלה זו מהו הצלם וכ' שהוא מדברים העומדים ברומו של עולם והוא כולל רוב סתרי פנימיות הזוהר.

שאינה גוף ולא תמות, ואמר בכתוב השני בצלם אלוקים ברא אותו לספר הפלא אשר נפלא בו יותר מאשר הנבראים. ובהמשך כ' הרמב"ן והנה האדם דומה לעליונים ותחתונים בתאר והדר כדכתי' וכבוד הדר תעטרוהו והוא מגמת פניו בחכמה ובדעת וכשרון המעשה, ובדמות ממש, שידמה גופו לעפר ונפשו לעליונים.

היוצא לפי דברי הרמב"ן ש'צלמנו' פירושו לחכמה ודעת וכשרון המעשה, ו'כדמותנו' הכוונה שדומה גופו לעפר ונפשו לעליונים.

ה. בספורנו כתב בצלמנו עצם שכלי ונצחי, ובזה פתח האל יתברך פתח בתורתו לקנות ידיעה בעצמים הנבדלים בידיעת נפשנו. כדמותנו בענין המעשיות [כלומר המעשים] שידמה במ קצת לפמליא של מעלה [למלאכים] בצד מה שהם פועלים בידיעה והכרה. בידיעה והכרה אמנם פעולתם היא בלתי בחירית ובזה לא ידמה להם האדם ובקצת ידמה האדם לאל יתברך הפועל בבחירה. אמנם בחירת האל יתברך היא לעולם לטוב ולא כן הבחירה האנושית... ולכן אמר כדמותנו כמו דמותנו, לא דמותנו האמיתית.

בצלם אלוקים ביאר הספורנו הנה מלת אלוקים על צד הדמות [דהיינו על הדמיון] תאמר על עצם שכלי בפועל שלם נבדל מחומר ובזה הוא נצחי בהכרח. ולכן תאמר על האל יתברך ומלאכיו וכמו כן תאמר על השופטים על שם החלק השכלי הראוי בהם. ב. אמנם בהיות השכל האנושי [ודאין הוא דבר רוחני] שפעולת השכלתו

א. הספורנו על הפסוק ויאמר אליהם יוסף לאלוקים פתרונים כ' כי פתרון החלומות לשם הוא, וז"ל שם הנה חכמת הפתרון היא באדם מצד מה שהוא בצלם אלוקים, ולזה יתכן שתהיה גם בי אע"פ שאני עתה עבד.

אמנם לפי הפשט - בודאי מלת צלם ודמות אינם כפשטם שהרי אמר ישעי' הנביא ומה דמות תערכו לו, אלא פירושו דומה באיזה דבר מסוים כמו שאמר דוד המלך דמיתי לקאת מדבר, וכי נעשו לו כנפים או חרטום והיה דומה לקאת, אלא כוונת דוד המלך שאז באותה תקופה שהיה בגלות ונע ונד ממקום למקום היה דומה לציפור שעפה ממקום למקום. ומהו הדמיון? - אלוקים, פירוש בעל הכוחות כולם דהיינו שהקב"ה משפיע על כל העולם כל רגע ואילו יסיר הקב"ה את השפעתו מן העולם יחרב העולם. וזהו שאנו אומרים בתפילה המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. כן כביכול ברא הוא יתברך את האדם והשליטו את כל העולם שיהיו מונהגים על פי דבורו ומעשיו ותנועותיו של האדם הן לטוב או להיפך ח"ו. כי במעשיו ודיבוריו ומחשבותיו הטובים הוא מקיים ונותן כח בכמה כוחות ועולמות עליונים הקדושים ומוסיף בהם קדושה ואור כמו שאמר ישעיה הנביא ואשים דברי בפך לנטוע שמים וליסוד ארץ וכמאמר רבותינו ברכות (כד) אל תקרי בניך אלא בוניך.

וכן להיפך שע"י דבוריו ומעשיו ומחשבותיו הלא טובים הוא הורס ומחריב כמה עולמות ומחשיך אורם. ומוסיף כח במדורות הטומאה.

וזה הפירוש צלם אלוקים שיש דמיון לאדם עם בוראו שכמו שהוא יתברך שמו בעל הכחות כולם ושליט על כולם כך האדם ע"י מעשיו פותח וסוגר עולמות כמ"ש במדרש בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מוסיפים כח וגבורה למעלה.

וזאת תורת האדם כל איש ישראל אל יאמר בלבו ח"ו כי מה אני ומה כחי לפעול במעשי השפלים שום ענין בעולם. אמנם יבין וידע ויקבע במחשבות לבו, שכל פרטי

מעשיו ודיבוריו ומחשבותיו כל עת ורגע לא נאבדים ח"ו ומה רבו מעשיו ומאד גדלו ורמו שכל אחת עולה כפי שרשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים. וזה פירוש המשנה באבות [ב, א] דע מה למעלה ממך שפירושו דע נאמנה כי כל מה שנעשה למעלה בעולמות העליונים הכל ממך הוא על פי מעשיך לאן נוטים על פיהם יצאו ויבואו. והוא מה שאמרו במדרש כשהחריב נבוכדנאצר וטיטוס את בית המקדש יצאה בת קול ואמרה קמח טחון טחנת הרי כי עונותינו החריבו נוה מעלה עולמות עליונים הקדושים והם החריבו רק נוה מטה.

א"כ בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה אשר לא טהורה בנאוף כל הרי הוא מכניס זונה סמל הקנאה בבית קדשי הקדשים העליון ומגביר ר"ל כחות הטומאה בבית קדש קדשים העליון הרבה יותר ויותר ממה שנגרם התגברות כח הטומאה ע"י טיטוס בהציעו זונה בבית קה"ק במקדש מטה. וכן כל חטא ועון אשר כל איש ישראל מכניס בלבו ח"ו אשר זרה, בכעס או בשארי תאות רעות הלא הוא ממש כמ"ש ישעיה הנביא בית קדשנו ותפארתנו אשר היה לשרפת אש.

וזה שאמרו רבותינו ז"ל גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ כתיב אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ואילו במעשה צדיקים כתיב מקדש ה' כוננו ירך. פתחו במעשה צדיקים וסיימו ראיתם במקדש, כי כן באמת שהצדיקים על ידי מעשיהם הראויים לפניו יתברך הנהם מעשה מקדש ממש.

ובזה יובן הכתוב ויצר ה' אלוקים את האדם עפר ויפח באפיו נשמת חיים, והיה האדם לנפש חיה. אשר פשוטו שברא את הגוף מן העפר בלא שום חיות ותנועה וע"י

שנפח בו הנשמה אז נעשה חי להתנועע. אמנם לא כתוב ויהי האדם לנפש חיה, אלא ויהי באדם לרמז שהאדם בנשמת חיים שבו הוא נעשה נפש חיה לריבוי עולמות אין מספר. וזהו הפירוש תנו עוז לאלוקים.

ז. בספר סוד ישירים לבן איש חי [ח' א'] כתב לבאר ע"פ המקובלים שצלם האמור במקרא אינו ענין דמות אלא הוא שם דבר והוא שם של אור מקיף שהאציל וברא האל העליון וא"א להתקיים בלתי זה, גם ידוע שתואר אדם עקרו אמור אל הנשמה של האדם.

כדמותנו ביאור ע"פ הגמ' ברכות דף י', ששואלת הגמ' חמשה ברכי נפשי שאמר דוד המלך כנגד מי אמרם מתרצת הגמ' שדוד המלך אמרם כנגד הקב"ה וכנגד הנשמה שיש בהם חמשה דברים הדומים: א. מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה כל הגוף. ב. מה הקב"ה רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית. ג. מה הקב"ה זן את כל העולם כולו אף נשמה זנה את כל הגוף. ד. מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה. ה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. יבוא מי שיש לו חמשה דברים הללו וישבח מי שיש לו חמשה דברים הללו...

והשי"ת עשה הנהגת הנשמה ושליתתה בתוך הגוף בענינים אלו לסימן ואות שמזה נכיר ונדע ענין הנהגתו יתברך ושליתתו בעולמות שברא: א. כמו שהנשמה מחיה את כל הגוף כך השי"ת אין מקום פנוי ממנו ושליתתו. ב. כמו שהנשמה מרוממת מהגוף לא תמנע השגחתה ממנו כך הקב"ה אע"פ שמרוחק בתכלית הריחוק במציאות ומהות ואעפ"כ סובל את העולם ומנהיגו. ג. כמו שהנשמה פועלת בגוף לבד אף שמשתמשת בכלים ואמצעים כך הקב"ה יחיד בעולמו אף שהפעולות מגיעות אלינו ע"י אמצעים אחרים. ד. כמו שהנפש אינה מקבלת תועלת במה שהגוף אוכל ושותה ועכ"ז ע"י אכילת ושתיית הגוף מתמיד חבור הנפש עם הגוף, כך הקב"ה אינו אוכל ושותה שאינו מקבל תועלת משום נמצא. ועכ"ז ע"י קיום התורה ועבודה יתמיד השפעתו בעולם. ה. הנשמה היא טהורה בלי גשמיות כעצם השמים לטהר נבדלת מכל חומריות כך השי"ת. ו. מה הנשמה רואה ואינה נראית היא משיגה את הגוף ואין הגוף משיג אותה כך הקב"ה משיג את כל הנבראים ואין הנבראים משיגים כלל מהשי"ת. וזה הפירוש 'כדמותנו' שהנשמה יש לה צד דמיון להקב"ה וע"ש שמאריך בזה.



הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א
ר"מ בישיבת אופקים, ורב ביהמ"ד 'אילת השחר'

בענין ברכת הלבנה

"חודש" והול"ל עד כמה מברכין על הלבנה. וכן צ"ב עד"ז בלשון חתימת הברכה, מחדש "חודשים".

וייש לבאר ע"פ מש"כ רש"י בפירושו עה"ת (שמות י"ב ד' על הפסוק "החודש הזה לכם") ש"חודש" קאי על הלבנה, שהראה הקב"ה למרע"ה את מולד הלבנה, עי"ש. והתבאר טפי בשבלי הלקט (סס"י קס"ז) וז"ל, הלבנה נקראת "חודש", כדכתיב ה"חודש" הזה לכם, ואמרינן [במכילתא] כזה ראה [קאי על הלבנה] וקדש [את החודש]. ובלשון משנה, אב ובנו שראו את ה"חודש", עכ"ל, ומבאר בזה את מטבע חתימת הברכה.

ועפ"י מתבאר הגמרא הנ"ל, דמברכין על ה"חודש", הכוונה על מולד הלבנה. ונקטה הגמרא הכא דוקא שם זה, מפני שהוא השם המיוחד לה בזמן שבו מתחדשת מאפסיות, ומורה על ענין ההתחדשות.

ב. והנה מהמשך הגמ' [דפריך 'וליברך הטוב והמטיב' ועפרש"י מהרש"ל ומהרש"א] מתבאר שהברכה כוללת גם הודאה על תוספת האור שיש בעולם מכח התחדשות הלבנה, דככל שהולכת וגדלה כך מתווסף אורה. וביאור השייכות של הודאה זו לברכה, הוא מאחר שהטבה זו של תוספת האור, באה ומתילדת מכח התחדשות ומילוי הלבנה, לכן אנו כוללים את ההודאה על כך בברכת השבח על התחדשותה*. והטעם שלא תיקנו

א-ג. מחלוקת הראשונים האם הברכה על התחדשות הלבנה, או על התחדשות החודש.

ד. ביאור מחלוקת הראשונים מתי תחילת זמן ברכת הלבנה.

ה. עד מתי מברכים.

ו. בהא דאין מקדשין הלבנה אלא בלילה.

ז. ביאור המחלוקת האם סגי בראיה לפני שמתחיל לברך, או דבעינן תולה עיניו כנגדה במשך אמירת כל הברכה.

ח. כיוון העמידה.

ט. ברכתה כשמכוסה בעננים עבים.

י. הטעם שמועיל מטבע ברכה קצר לנשים וע"ה.

יא. בדברי האחרונים האם היא מ"ע שהזמן גרמא.

גדר הברכה

א. גמ' סנהדרין מא: עד כמה מברכין על החודש, פרש"י, על הלבנה בהתחדשה, עכ"ל. למדנו מדבריו שהברכה היא שבח על התחדשות הלבנה. וכן מתבאר מתשובת הגמ', עד שתתמלא פגימתה, ופרש"י, אבל בתר הכי לא שייך למימר מחדש חודשים, שהרי כבר נושנת היא, עכ"ל.

אלא שצ"ב מדוע נקטה הגמ' לשון

א. הברכי יוסף (רס"י תכ"ו) דייק מרש"י [בביאור שאלת הגמ', דלרב יהודה יברך מיהא הטוב והמטיב, על תוספת

זה. ונכלל כל זה במש"כ המהרש"א, שברכת מחדש חדשים אתי נמי על טובת האור, עכ"ל.^ג

דעת הרמ"ה שהברכה היא על התחדשות החודש

ג. איתא בגמ' מב. כל המברך על החודש בזמנו, כאילו מקבל פני שכינה^ד. וגירסת הרמ"ה היא, כל המברך על "ראש" חודש בזמנו וכו', וצ"ב דמאי שיאטיה דראש חודש להכא.

ועוד צ"ב דהנה יש גירסאות שבחתימת הברכה צ"ל "מקדש חודשים" (במד"ר פרשת בא פט"ו הובאו שלש דעות, מחדש חודשים, מקדש חודשים, מקדש ישראל והחודשים. ובמעשה רב השלם אות ק"ס הובא שהגר"א היה חותם 'מקדש

על כך ברכה נפרדת, התבאר בגמ' ופרש"י דהוא מפני שלא על כל טובה מברכים, אלא רק על הטבה וחסד גדולים, ומכיון דכך הוא אורחיה, דבכל חודש בריאת עולם כמנהגו הוא, אינה נחשבת לברך עליה בנפרד.

וטפי מכך מתבאר מראשונים ופוסקים, שכתבו לברך רק כאשר אנו יכולים ליהנות לאורה (ויובא להלן).^ב ומבואר שנקטו שענין זה של ההנאה מתוספת האור, הוא לעיכובא באמירת הברכה. וזה מש"כ הרמ"א (רס"י תכ"ו) שאין לברך אלא בלילה בזמן שהלבנה זורחת ו'נהנין לאורה' (וביאר המשנ"ב דהיינו שזריחתה ניכרת ע"ג הקרקע).

המורם מן הדברים, דלפרש"י ענין הברכה הוא שבה על התחדשות הלבנה, והודאה על תוספת האור שמתילדת מכח

האור, לאחר שבעה שנים בירך 'מחדש חודשים' קודם שבעה, שוב אין מקום לברכת הטוב והמטיב. והוא סייעתא למשנ"ת שבברכת 'מחדש חודשים' נכללת גם הודאה על תוספת האור.
ב. ענין נוסף זה, שצריך שתהא אפשרות בפועל ליהנות מאורה, מוזכר בתשובת הרדב"ז (הובאה במשנ"ב) שכאשר היא מכוסה בעננים עבים, ואין נהנה מאור הלבנה, אין לברך. וכן דקדק הבאה"ל מתשובת מהרש"ל.

והנה בחוט שני (יו"ט וחיה"מ בסופו בקובץ עניינים מפי השמועה סי' י"ב) מובא שביאר מש"כ הרמ"א שאין לקדש הלבנה אלא בלילה, ובמשנ"ב, לאפוקי ביהש"מ שהלבנה נראית קצת עדיין הוא יום. וז"ל חוט שני, והיינו שאין זה דין לקדש את הלבנה דוקא בלילה ולא ביום, אלא שצריך לקדשה דוקא בזמן שהלבנה נראית היטב, עכ"ל. דהיינו שמפרש שהחסרון בביהש"מ הוא רק כשאין נראית היטב.
ולפ"ז מש"כ עוד הרמ"א ו'נהנין לאורה' הוא רק לסימן על כך שנראית היטב, ולא למימרא שיש ענין נוסף שצריך שתהא אפשרות בפועל ליהנות מאורה.

ג. ענין טובת והנאת האור שמקבלים בני האדם, מוזכר במטבע הברכה במה שאומרים "חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם, ששים ושמים לעשות רצון קונם" שהוא להאיר לארץ ולדרים עליה.
ד. הטעם שנחשב כמקבל פני שכינה, התבאר בתלמידיו הרבינו יונה (ברכות סוף פרק רביעי) וז"ל, מפני שהקב"ה אע"פ שאינו נראה לעין, נראה הוא ע"י גבורותיו ונפלאותיו וכו', וע"י תשועתך רואים אותך בני אדם ואתה מתגלה להם ומכירים אותך. וג"כ בכאן ע"י מה שמחדש החדשים הוא מתגלה לבני אדם והוא כאילו מקבילין פניו וכו', עכ"ל. ובלבוש (רס"י תכ"ו) וניתקנה מפני שרואים בה בתנועת הלבנה מעשה השי"ת וגבורתו יותר מבכל הכוכבים, שאין תנועתם נראית כ"כ לעין כל כמו תנועת הלבנה, שהכל רואים שהיא מתנועת ומקפת כל הרקיע בכל חודש, והיא לנו כקבלת השכינה בכל חודש שרואים בה גודל מעשיו, עכ"ל. וע"ע דברים נפלאים בשי"ת בנין ציון (ח"א סי' ג'). ובאגרות משה (ח"מ ח"ב סי' מ"ז סוף אות ב') הוסיף עוד, שע"י זה מכירים שה' ברא את העולם בריאה מחודשת יש מאין, שהרי כמה ימים לא ראוה, וכאילו אינה בעולם, וחזרת להראות, עכ"ד.

חודשים). ואם קאי על הלבנה, מהו ענין "קידוש" להכא.

ונראה שהרמ"ה סובר שהברכה איננה על התחדשות הלבנה, אלא שמברכים על התחדשות החודש, דהיינו שמשבחים על כך שהתקדש והתחיל החודש^ה. וכן נראה להדיא מנוסחת הרס"ג (עמ' צ"א) שכתב שחותמים "מחדש ראשי חודשים". והטעם שחז"ל תלו את הברכה בראיית הלבנה, ודוקא בזמן שמתחדשת, הוא מפני שהתחדשות הלבנה הוא הגילוי והסיבה לכך שהתחדש החודש. ועכ"פ עיקר ושורש תקנת הברכה איננה על התחדשות הלבנה, אלא שבח על התחדשות החודש. ולפ"ז אין כלל צורך שתהא אפשרות ליהנות מאור הלבנה.

ועפ"ז יתבאר לשון הגמ' דלעיל, עד כמה מברכין על ה"חודש", כפשוטו, שהברכה קאי על החודש, בהתחדשו.

שו"ר דכ"כ התורת חיים בביאור מטבע

הברכה הקצר שבירכו במערבא "ברוך מחדש חדשים" וז"ל, שלא הוזכר בה שום שבח והודאה לו ית', אלא ברכה בעלמא מה שמחדש חודשים, מפני שעניינה שמברכים להקב"ה שנתן לנו ראשי חודשים עכ"ל, וע' בהערה¹.

והזמן הראוי לברכה זו הוא רק עד שתתמלא פגימתה "דאכתי מינכר חידושא דסיהרא", פי' שהיכר על המולד - שהוא הסיבה והגילוי על התחלת החודש - הוא רק כל עוד ניכר עליה חידושה. אבל לאחר מכן, תו ליכא היכרא. (ויתבאר יותר להלן).

ואכתי צ"ב מדוע מוסיפים במטבע הברכה את ענין בריאת המאורות ותפקידם, ומאריכים בזה, ויתבאר בעז"ה להלן שהוא לתוספת שבח, ואיננו עיקר ותכלית הברכה.

ביאור המשך הגמ' 'וליברך הטוב והמטיב' לפי הבנה זו, בהערה כאן¹.

ה. והוי מעין הנאמר בגמ' לעיל מינה, עד אחד אומר בשנים בחודש ואחד אומר בשלשה בחודש, עדותן קיימת (פרש"י דאחד מהם טועה בעיבור החודש) ועד כמה, אמר רבי יוחנן עד רובו של חודש, ע"כ.

ו. א"ל רב אחא לרב אשי, במערבא מברכי ברוך מחדש חודשים, א"ל האי נשי דידן נמי מברכי. וז"ל התורת חיים, לפי שלא הזכיר רב אחא בברכה דבני מערבא שום שבח והודאה לו ית', אלא ברכה בעלמא מה שמחדש חדשים, לכך השיב לו בבדיחותא ואמר לו האי נשי דידן נמי מברכי, משום דאיתא בירושלמי, הני נשי דנהיגי דלא למיעבד עבדתא בריש ירחי, מנהגא. ואיתא נמי בפרקי דרבי אליעזר, לפי שלא רצו הנשים ליתן נזמיהן לבעליהן במעשה העגל, לכך נתן להן הקב"ה שכון שיהו משמרות ראש חודש יותר מהאנשים. ונראה שנתן להן חג מיוחד, תמורת חג העגל שלא רצו לחוג בו. והיינו דקאמר, האי נשי דידן נמי מברכי, פירוש ברכה זו שאין בה שום שבח, אלא שמברכין להקב"ה שנתן לנו ראשי חודשים, ברכת נשים היא זו, ששמחות כשחל ראש חודש, כדי שיהו בטלות ממלאכה וכו', ועצ"ש דבריו הנפלאים.

וכן נראה מביאור הרד"ל לפרקי דר"א (ריש פרק נ"א) שכתב לבאר המחלוקת בנוסח חתימת הברכה, האם 'מקדש חודשים' או 'מחדש חודשים', דתלוי במחלוקת התנאים (רה"ש כד). דלר' אלעזר ב"ר שמעון שאין ב"ד צריכין לקדש חודשים כלל, שפיר מברכים 'מקדש חודשים', שמקדשין אותו שמים מאליהן. אבל לרבנן דבעינן קידוש ב"ד דוקא, מברכין 'מחדש חודשים' כי הקידוש תלוי בב"ד בלבד, עכ"ד. ומבואר עכ"פ דלכו"ע תוכן הברכה ועניינה הוא התחדשות החודש ולא הלבנה.

אמנם בפי' ולא עוד אלא (לג"ר אליהו האימרי) מבואר שהברכה היא על התחדשות הלבנה, והטעם שהוזכר בחתימתה קידוש החודש, הוא מפני שאין שמחת הלבנה בחידושה אלא במה שישאל מקיימים עימה מצות החודש להלל לבוראם, וזה הוא עיקר שמחתה, עצ"ש.

ז. והנה מהרמ"ה נראה שקושית הגמ' להלן 'וליברך הטוב והמטיב' הוא גם לנהרדעי וכמש"כ מהרש"ל. ודלא

חופה שהיא גדולה קצת ומאירה סביבותיה (דהיינו מסביב לגוף הלבנה), עכ"ל. וצ"ב שורש מחלוקתם.

ונראה שלפי הדעות שהברכה היא על התחדשות החודש, ודאי מסתבר שראוי לברך מיד בתחילת החודש וכדעת הרמב"ם הרמ"ה והמאירי, וא"צ להמתין ג' או ז' ימים. ואדרבה כל שסמוך טפי לתחילתו, עדיף טפי.

אך לפי הדעות שהברכה נתקנה על התחדשות הלבנה, יש להמתין מלברך עד שתגדל מעט, וכמש"כ הרבינו יונה שתהא גדולה קצת ומאירה סביבותיה. [ומה שהצריך שתאיר סביבותיה, נראה דאין הכוונה שיש איזה תנאי או צורך בעצם באותו אור, אלא הוא לסימן על מידת התחדשות הלבנה, שהרי בגוף הלבנה עצמו באמת אין שינוי, אלא רק באור שמפיעה].

בתלמידי רבינו יונה מובא ביאור נוסף בהא דתתבשם וז"ל, משעה שמתוך האור שלה ואדם נהנה ממנו, שזהו לאחר ב' ימים או ג', אבל ירח בן יומו מתוך קטנותו אין האור שלה מתוך, שאין אדם נהנה ממנה, עכ"ל. והוא כדעת רש"י שבשבח על התחדשות הלבנה, נכללת גם הודאה על הנאת האור שמתאילדת מכח זה בעולם. אלא שלפי דעה זו אפשרות ההנאה שלנו מתוספת האור, הוא לעיכובא באמירת הברכה.

המורים מן הדברים, שלפי הרמ"ה למסקנת הגמ', ענין הברכה הוא רק שבח על התחדשות החודש, ואילו על תוספת האור אין מברכים כלל. ומש"כ הרמ"א שאין לברך אלא כשאפשר ליהנות מאור הלבנה, כתב הברכי יוסף שלא הזכיר דבר זה בבבלי ולא בירושלמי. אלא הוא חידוש של תלמידי רבינו יונה ועוד ראשונים (שפירשו כן ע"פ גירסתם במסכת סופרים, ויובא להלן). אך לרמב"ם ושו"ע - ולהנ"ל, גם לרמ"ה - ליתא לתנאי זה כלל, עכ"ד הברכי יוסף.

תחילת זמן ברכת הלבנה

ד. והנה יש שתי שיטות בראשונים בענין תחילת זמן ברכת הלבנה. הרמב"ם (פ"י מברכות הי"ז) כתב שאפשר לברך מיד בלילה הראשון לחידושה, וכ"כ הרמ"ה והמאירי. וטפי מכך כתב רבינו מנוח בדעת הרמב"ם וז"ל, שבתחילה "חייב" לברך תיכף שרואה אותה בתחילת החודש, אבל אם שכח וכו', עכ"ל. ובמג"א (ס"ק י"ג) הביא מספר הקנה שמצוה מן המובחר לקדש הלבנה בלילה הראשון לחידושה.

אך תלמידי הרבינו יונה (בסוף פרק רביעי בברכות) כתבו בביאור מש"כ במסכת סופרים (עפ"י גירסתם) שמברכים על הלבנה רק משתבשם, וז"ל, וי"מ שתבשם מלשון חופה וכו', ורצה לומר משעה שתיעשה כמו

כפרש"י. ואזיל הרמ"ה לשיטתו שברכת 'מחדש חדשים' היא על התחדשות החודש. ואפשר לברך אותה מיד לאחר המולד. ופר"ח הגמ' שמהראוי לברך גם על טובת האור שהיא טובה נוספת נפרדת, ושייך לברך על כך משעה שבנ"א נהנין לאורה, שהוא לאחר ג' ימים מהמולד (וכפי שיובא להלן). וגם לאחר ט"ז מן המולד, שכבר אין מברכים 'מחדש חדשים', עדיין ראוי לברך הטוב והמטיב, וביאר הרמ"ה וז"ל "דהא איכא טיבותא לעלמא, דכל יומי דסגי (שגוף הלבנה גדול) סגי נהוריה (עדיין מרובה אורה). א"ל אטו כי חסר" (פי' בסוף החודש כשנחסר לגמרי) מי מברכין 'דיין האמת' [שנאמרת רק על קלוקל ואובדן גמור, כגון מת קרובו (רכ"ג ב), נשרפו נכסיו או מתה בהמתו (באה"ל רס"י רכ"ב)] וכו'. כיון דהיינו אורחיה לא מברכין. וכך היא מסקנת הגמ', דבין לרב יהודה ובין לנהרדעי, אין מברכים כלל על ההנאה מאור הלבנה.

וכדוהובא לעיל מהרמ"א (וכן הובא לדינא במשנ"ב ס"ק כ).

עד מתי מברכים

ה. הראשונים נחלקו אליבא דנהרדעי שאמרו שמברכים עד ט"ז בחודש. דעת הטור ושו"ע (סעי' ג') שהכוונה עד ט"ז ואין ט"ז בכלל. אך בשו"ר כנה"ג (הובא בבאה"ל) כתב, מצאתי בשיטת סנהדרין לאחד מגדולי האחרונים, בשם תלמידי הר"ף והרב המאירי ז"ל, דאפי' ט"ז בכלל. ובעצי ברושים (ס' ס"ג) הבין דכן דעת הרמב"ם (אמנם רבינו מנוח כתב דלרמב"ם אין ט"ז בכלל) וכן מפורש ברמ"ה. וצ"ב שורש מחלוקת הראשונים.

וז"ל הרמ"ה, וא"ת למ"ד עד שיתסר, והלא בארבעה עשר היא מלאה. ויש לומר, דכי אמר עד שתמלא פגימתו, ועד בכלל קאמר, ועד שיתסר ממלא מלא וקמא, עכ"ל. וצ"ב מאי קאמר דלכאורה מארבעה עשר ואילך, כבר לא מינכר כלל חידושא דסיהרא.

ונראה שדעת הטור ושו"ע שהברכה היא שבח על התחדשות הלבנה. וא"כ

נהי שביום י"ד היא כבר במילואה, אך גם מזה גופא ניכרת התחדשותה. וה"ה ביום ט"ו, שעדיין היא במילואה וניכרת ההתחדשות. אך "לאחר ט"ו ימים, הולכת הלוך וחסור ואין כאן חידוש" (לשון המשנ"ב), ואע"פ שהחסרון אינו נראה עדיין לעין הרואה, אך מאחר שאליבא דאמת כעת היא הולכת ונחסרת, אין כאן חידוש, ואין יותר מקום לברכה.

אך לרמ"ה והמאירי שהברכה היא על

התחדשות החודש, וראיית הלבנה היא רק לגילוי על כך שהתחיל החודש. א"כ רק לאחר ט"ז, שאז ניכר התחלת החסרון שהולכת ונחסרת, רק אז התבטל ההיכר והגילוי על המולד והתחדשות החודש. אך עד ט"ז וכולל ט"ז, שעדיין אין חסרונה ניכר (וזה מש"כ הרמ"ה, ממלא מלא וקמא) "אכתי מינכר חידושא דסיהרא" ואיכא היכר על המולד, ומכח זה אפשר עדיין לברך על החודש".

בהא דאין מקדשין הלבנה אלא בלילה

ו. לעיל הובאו דברי הרמ"א, שאין לקדש הלבנה אלא בלילה בעת שהלבנה זורחת 'ונהנין מאורה'. וכתב הגר"א שהמקור ממש"כ במסכת סופרים 'כשהוא מבוסס', דקאי על הלבנה, ור"ל שתתבסס אורה 'ונהנין ממנה'. וכוונתו למש"כ תלמידי רבינו יונה משעה שמתוק האור שלה 'ואדם נהנה ממנו', שזהו רק לאחר ב' ימים או ג'. ומזה למד הרמ"א דה"ה דיש לקדשה דוקא בלילה, בעת זריחתה כשנהנים מאורה.

והנה הרמב"ם כתב שמקדשין הלבנה כבר בלילה הראשון לחידושה. ומבואר שאינו מפרש דהא 'דתבשם אורה' דמ"ס, קאי על הלבנה, ומשו"ה פליג על תר"י שכתבו דאין מקדשין אלא אחר ב' ג' ימים. ומפני שלרמב"ם לא בעינן שתהא אפשרות שאדם ינה מאור הלבנה. ולפ"ז יתכן דה"נ אינו סובר כהרמ"א שכתב דאין מקדשין אלא בלילה, אלא שמעיקר הדין אפשר לקדש גם ביום, כאשר הלבנה נראית. ואזיל לשיטתו

ח. שורש סברא זו בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ק"ב) ומסיק דיש לסמוך על זה ולברך גם בליל ט"ז, אפי' לכתחילה בשעת הדחק. בעצי ברושים ביאר שכוונתו רק אם בלילות שלפני כן היתה מכוסה בעבים. אך אם נראתה בזמנו, ואיזה אנשים פשעו ולא קידשו, לדידהו אסור לקדש ביום ט"ז.

הגורמת את חיוב הברכה, שכאשר הלבנה נראית, זה הוא הסימן שהתחיל החודש, וצריכים לברך על התחדשותו, וממילא אין שום צורך להסתכל על הלבנה בזמן אמירת הברכה. וזה הוא ביאור לשון הירושלמי [והרמב"ם שהעתיקו] "הרואה" וכו', שהראיה היא רק המחייב, ואיננה חלק מצורת אמירת הברכה.

אך אם הברכה היא על התחדשות הלבנה, א"כ מסתבר שצריך שיתלה עיניו כנגדה במשך אמירת הברכה וכל הסדר, להיכר שהברכה מתייחסת אל החפצא של הלבנה בהתחדשה. שהרי בכל ברכת המצוות וברכת הנהנין, צריך לאחוז את החפץ בידו בשעה שמברך, להיכר שעל זה קאי הברכה. והכא דא"א לאחוז, צריך עכ"פ לתלות עיניו כנגדה, כדי שיהא ניכר שהברכה נאמרת על הלבנה עצמה'. ולפ"ז הראיה איננה רק המחייב, אלא דכך היא צורת אמירת הברכה. וזה הוא הביאור בלשון המסכת סופרים והשו"ע.

שהברכה היא על התחדשות החודש, וראיית הלבנה היא רק לגילוי על כך שהתחיל החודש, ולזה מהניא גם ראייה ביום.

דין ראיית הלבנה

ז. בשו"ע (סעיף ב'), ותולה עיניו ומברך. והמקור ממסכת סופרים וז"ל, ותולה עיניו כנגדה. ובמשנ"ב (ס"ק י"ג) הביא משכנה"ג שכוונת השו"ע, שעד גמר אמירת הברכה וכל הסדר תולה עיניו בה (וכ"כ הא"ר הובא בשעה"צ). וצ"ב מדוע הצריכו חז"ל להסתכל על הלבנה בזמן אמירת הברכה^ט.

ואילו בירושלמי (פ"ט ברכות ה"ב) איתא, "הרואה" את הלבנה בחידושה אומר וכו', וכן העתיק הרמב"ם (הל' ט"ז), ומבואר דסגי בראיה בעלמא, וא"צ שיתלה עיניו כנגדה עד גמר כל הסדר. וצ"ב במאי פליגי הירושלמי והמסכת סופרים.

ונראה ששורש המחלוקת תלוי במשנ"ת, דאם הברכה היא על התחדשות החודש, א"כ הראיה היא רק המחייב, שהיא

ט. וראיתי בספר **אדני פז** (על סדר השו"ע, אר"ח סימן תכ"ו. חיברו הג"ר אפרים העקשר, שהיה מו"ץ בהמבורג לפני כשלוש מאות שנה) שכתב שטעם המנהג הוא כדי לצאת מחשש ספק צואה שלפניו, שהרי יוצאים לקדשה ברחוב העיר, עכ"ד. אמנם מהמסכת סופרים משמע שהוא מדיני ברכת הלבנה, ולא מחמת סיבה חיצונית.

י. אמנם בשאר ברכות הראיה כגון משנה הבריות והרואה את הים הגדול, לא הוזכר שצריך לתלות עיניו כנגדו כשמברך, וצ"ב מאי שנא. עוד יל"ע דהנה מי שראה את הים הגדול ולא בירך, אינו יכול לברך על ראייה נוספת קודם שיעברו שלושים יום. משא"כ ברכת הלבנה דשפיר מברך אף שכבר ראה אותה בחודש זה, וכן בחודש שלאחריו ניתן לברך גם לפני שחלפו שלשים יום.

ויש לחלק (ע"פ מש"כ בשלמי יוסף ברכות, בקונטרס בענין ברכות הרואה וההודאה) שברכות הראיה נתקנו על התפעלות הנפש, דאין הברכה על עצם הים הגדול, אלא על התפעלות האדם ממנו, ומודה ומשבח על מה שרואה. משא"כ ברכת הלבנה שהברכה קאי על החפצא של הלבנה בשעת חידושה. ולכן צריך לברך דוקא באופן של תולה עיניו כנגדה, להיכר שהברכה מתייחסת אל הלבנה המתחדשת. ומברך אע"פ שכבר ראה מקודם את הלבנה, ואף קודם שחלפו שלושים יום מהראייה הקודמת, כיון שסוכ"ס יש לפניו כעת את החפצא המתחדש, שהוא המחייב את הברכה.

משא"כ בשאר ברכות הראיה, שמברך על התפעלות נפשו שמתעוררת מכח ראייה זו. והברכה לא קאי על החפצא שלפניו, ולכן א"צ לאחוז אותו בידו, וא"צ לתלות עיניו כנגדו. וצריך לברך על הראיה הראשונה, כי הברכה היא על התפעלות הנפש, ואחרי הראיה הראשונה, חלפה התפעלותו, ותו א"א לברך.

לצד מזרח, הוא לאו דוקא מזרח, אלא לכיוון שאליו רגילים להתפלל, שבחול"ל היה לצד מזרח. אמנם הפוסקים לא מצאו מקור וטעם ברור לדעה זו, ורק הזכירו שאולי זה מחשש שלא יאמרו שמתפללים ח"ו ללבנה עצמה, עכ"ד^{יג}.

ונראה דלפי השיטות שהברכה היא שבח על התחדשות החודש, א"כ בודאי שא"צ לומר את הברכה דוקא כנגד הלבנה. ואדרבה יש מקום להצריך לפנות לכיוון שאליו רגילים להתפלל, שהרי ברכה זו היא כקבלת פני השכינה.

אבל למעשה בודאי ראוי לנהוג כהכרעת השו"ע שכתב 'תולה עיניו כנגדה', ולומר את הברכה וכל הסדר בעומדו לכיוון הלבנה. דלפמשנ"ת שהשו"ע סובר שהברכה היא שבח על התחדשות הלבנה, א"כ דין זה הוא מעיקר צורת אמירת הברכה. והמחמירים לנהוג אחרת (מהטעם שהוזכר לעיל), מפסידים עי"ז קיום של עיקר הדין^{יד}.

ומה שהחמירו הפוסקים (והביאם המשנ"ב) שאין להסתכל בה הרבה, אלא רק פעם אחת לפני שמתחיל לברך, הוא ע"פ הסוד. ולהנה"ל נמצא שגם לדידהו צריכים לומר את כל הסדר בכיוון הלבנה, דהקפידא היא רק על המשך ההסתכלות בה בשעת אמירת הברכה, אך זה מוסכם לכו"ע שצריך עכ"פ לכוין עמידתו כנגדה, כדי שיהא ניכר שמברך עליה. [כ"כ בספר 'שיח תפילה' (של מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א) בשער קידוש לבנה פ"ד סעי' ב'].^{יא}

כיוון העמידה

ח. והנה בכמה סידורים העתיקו מסידור 'אוצר התפילות' שבשעת הברכה יהיו פניו למזרח. והמקור לזה מספר 'יסוד ושורש העבודה' (שער ט' פ"א) שכתב שמצא כן. אבל בפוסקים ובכל הסידורים הישנים וכן בספרי המקובלים לא נזכר דבר זה^{יב}.

והוסיף בספר שיח תפילה, שמש"כ לפנות

יא. בהליכות שלמה (הל' ראש חודש סעיף ל) כתב שבדיעבד אין הראיה מעכבת וז"ל, מי שקידש את הלבנה בשעה שהיתה מגולה, אע"פ שלא הביט בה, בדיעבד יצא ידי חובתו. וכ"כ בשו"ת שבט חלוי (ח"ה סי' קכ"ה אות ד'). כיון שעכ"פ בירך בזמן שנהנים לאורה, אע"פ שלא נהנה בעצמו וגם לא ראה את חידוש הלבנה. ובהערה הובאה עובדא בחכ"א שטעה וסבר על אור פנס הרחוב שהוא אור הלבנה, ובירך ברכת הלבנה בשעה שהאירה הלבנה. והורה הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שגם בזה שפיר יצא, כיון שעכ"פ בירך בזמן שנהנים לאורה, עכ"ד. ובתוספת ביאור במעשה חמד (עמ' ר"ו) דעלתה לו מפני שסו"ס היה ליד הלבנה וגם התכוין עליה אלא שבטעות החליפה עם אור פנס הרחוב, אבל סו"ס נהנה מאורה.

יב. כ"כ בספר הליכות שלמה הל' ראש חודש (פ"א הערה 130) וכתבו שרבינו הגרש"ז אויערבאך זצ"ל לא דקדק כלל בכך.

יג. ומסיק, נראה שלמעשה דעת הפוסקים שאין לחשוש לזה, שהרי העירו רק על המנהג לרקוד ג' פעמים כשאומר "כשם שאני רוקד כנגדך" וכו', שיהיו מאד שלא לכופף ברכיו לרקוד, כדי שלא יהא נראה ככורע ללבנה, אלא רק יתרומם על אצבעות רגליו.

מנהג אשכנז לומר "עלינו לשבח" בסוף ברכת הלבנה. ובביאור הלכה כתב טעם לזה, כדי שלא יטעו ח"ו במה שאנו יוצאים נגד הלבנה ושמחים כנגדה, שיש שום חשש רעיון שאנו נותנים כבוד ללבנה. לכך בגמר אמירת סדר ברכת הלבנה, אומרים "עלינו לשבח" ומסיים "כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל וגו' אין עוד" וכו'. והוסיף בשיח תפילה שמכיון שנהגים לכרוע בעלינו, יש להזהר שלא להשתחוות כנגד הלבנה, ולכן כשמגיעים לעלינו פונים תחילה לכיוון שאליו מתפללים (אם אין הירח בדיוק באותו צד).

יד. בספר שיח תפילה הוסיף שלאחר שבעה ימים מהמולד, יש בכל לילה שעות שבהן הלבנה זורחת בגובה

ברכתה כשמוכסה בעננים עבים

ט. והנה המשנ"ב (ס"ק ג') הביא משו"ת הרדב"ז, שכאשר הלבנה מכוסה בעננים עבים ואינה נראית, אין לברך, ע"ש. אמנם בספר אדני פז (על סדר השו"ע סי' תכ"ו), חידש שמעיקר הדין אפשר לברך גם באופן שמכוסה ואינה נראית כלל [ונמש"כ הפוסקים דבעינן ראייה, הוא רק למצוה מן המובחר]. וביאר טעמו, שמכיון שלפי החשבון שלנו ידוע שכבר התחדשה הלבנה, ועדיין היא בחידושה, סגי ב"דיעה" וודאית זו אף בלי שום ראייה כלל. ונפק"מ נמי לחולה ולמי שיושב בתפיסה (=במאסר), דרשאים לקדשה אף שאין רואים את הלבנה. ומסיים דכן נ"ל להלכה ברורה, אבל לא למעשה, באשר שדבר חדש הוא ואבותינו לא נהגו כך, ובפרט שהגאון אב"ד ור"מ דקהלתנו לא הסכים לזה, וכתבתי כל הנ"ל רק דרך מו"מ ופלפולא דאורייתא וכו', עכ"ל.

והנה בתוך דבריו הביא האדני פז ראייה מרב ששת (ברכות דף נח.) שבירך על מלך מאומות העולם, אף שהיה סומא ולא ראה את פני המלך, מ"מ כיון שעמד שם וידע בודאי" שהמלך עובר לנגדו, יכול לברך, אף שברכה זו היא מברכות הראייה, עכ"ד. אמנם הברכי יוסף (רס"י רכ"ד) כתב שברכת המלך איננה כלל מברכות הראייה, דאין הברכה על "ראיית" פני המלך, אלא נתקנה על כבוד המלך, וכל שמרגיש ומבחין בכבוד המלך, יכול לברך וא"צ ראייה. וגם סומא, יש לו

הרגשה וחוש השכל להבחין בכבוד המלך, ויכול שפיר לברך. אבל בשאר ברכות הראייה, כגון ברכת הקשת והברקים, בעינן שיראה את הדבר עצמו, ולא סגי בידיעה לחוד.

ולפמשנ"ת בדעת הרמב"ם הרמ"ה והמאירי, שברכת הלבנה היא שבח על התחדשות החודש, היה מקום לקיים את דברי האדני פז, אך לא מטעמו. כי לפי ראשונים אלו, ראיית הלבנה היא רק לסימן על כך שהותחל החודש, ובמקרה שא"א לראותה, סגי ב"דיעה" שע"פ חשבון. משא"כ לשיטות שהברכה היא על גוף הלבנה והתחדשותה, בודאי שראייתה היא לעיכובא כבשאר ברכות הראייה, דבעינן שיראה את הדבר שעליו מברך.

אמנם הרמב"ם קבע את דיני ברכת הלבנה בין שאר ברכות הראייה, בפ"י מהלכות ברכות, ומוכח דס"ל שלדינא לא סגי בידיעה, אלא בעינן דוקא ראיית הלבנה, אף שראייתה היא רק לסימן, דכך קבעו חז"ל מאיזה טעם.

מטבע ברכה קצר לנשים וע"ה

י. איתא בגמ' מב. במערבא מברכי ברוך [אתה וכו'] מחדש חודשים. א"ל האי נשי דידן נמי מברכי. אלא כדרב יהודה ברוך [וכו'] אשר במאמרו וכו', עכ"ל. וכתב המאירי וז"ל, ונשים ועמי הארץ שאינם יודעים לברך, מברכין בא"י אמ"ה מחדש חודשים, עכ"ל^{טו}. [ובביאה"ל (רס"י

הרקיע מעל לראש, וקשה לעשות את ההיכר של תולה עיניו כנגדה. במקרה כזה יש לפנות ולברך לכיוון שאליו מתפללים באותו מקום.

ועב"פ אינו מן הראוי שמקצת הציבור יפנה לצד אחד ואחרים לצד שני, אלא כולם ינהגו מנהג אחד, עכ"ד.
טו. המג"א (רס"י תכ"ו) כתב שנשים פטורות מלברך ברכת הלבנה מפני דהיא מ"ע שהזמן גרמא (ע' להלן אות ט). ואע"ג שהן מקיימות כל מ"ע שהזמן כגון סוכה, מ"מ מצוה זו אין מקיימות מפני שהן גרמו פגם הלבנה (של"ה). והעיר שמגמ' זו משמע קצת שמברכות, וכתב לדחות דאפשר דלאו דוקא נשים אלא לישנא

תכ"ו) דייק מהגמ', שכל אדם אם בדיעבד בירך כנ"ל דיצא^ט, אלא שאינו מן המובחר, והניח בצ"ע].

וצ"ב מאיזה טעם ראו חז"ל לתקן עבור נשים וע"ה מטבע ברכה קצר מיוחד. ואף שמצינו דכוותה, כגון ברכת הבינונו, וכן ברכת המזון מקוצרת לפועלים (או"ח סי' קצ"א), זה דוקא בברכות התמידיות שנאמרות בכל יום, ותיקנו כן למקרים מיוחדים. אך מה הענין לתקן כזאת גם בברכת הלבנה. [ואולי מפני חשיבותה המיוחדת, שהיא כקבלת פני השכינה. ובמהרש"א משמע שמאחר שנאמרת בלילה בחשיכה, צריכים לאומרה בעל פה, ולכן תיקנו עבורם נוסח מקוצר].

הקצר. ואזיל המאירי לשיטתו שהוזכרה לעיל אות ד', שהיא ברכה על התחדשות החודש.

אבל אם עניינה של הברכה המקורית הקצרה הוא שבח על התחדשות הלבנה ותוספת אורה, נמצא שאח"כ הרחיבו את מטבע הברכה עצמה בתוספת פירוט ושבח על אותו הענין. ואין זה כשתי ברכות מצורפות, אלא הכל ענין אחד וברכה אחת. ואם כך מסתבר שהנוסח המקורי הקודם נעקר ממקומו לגמרי, ושוב א"א לצאת בו ידי חובה. ומה הוא הביאור בצ"ע של הביאה"ל.

מחלוקת האחרונים האם היא מצות

עשה שהזמן גרמא

יא. והנה המג"א (ריש סי' תכ"ו) כתב בשם השל"ה שנשים פטורות מברכת הלבנה, והסביר המג"א מפני שחשיבא כמצות עשה שהזמן גרמא. וכוונתו לכאורה שהרי ניתן לברך רק בזמן חידושה, שהוא בחצי הראשון של החודש. [והא דאיתא בגמ' מ"ב. שנשים היו מברכות, נשים לאו דוקא, אלא הכוונה לעמי הארץ (ע"פ מחה"ש)].

ובחכמת שלמה בגליון השו"ע הקשה, דכל כי האי גוונא אינו מוגדר כזמן גרמא, ומפני שהכלל של זמן גרמא נאמר דוקא היכא שאת גוף מעשה המצוה שייך לעשות תמיד בכל ימות השנה, וכגון אכילת מצה ותקיעת שופר, ואין מניעת קיומן אלא מחמת הזמן, דהתורה אמרה שזמן מסויים

ויתכן לומר שבאמת לא היתה כאן תקנה נוספת מיוחדת לנשים וע"ה, אלא שהברכה המקורית בתחילה היתה במטבע הקצר בלבד: בא"י אמ"ה מחדש (או מקדש) חודשים, שעניינה שבח על התחדשות החודש. אלא שאח"כ צירפו אליה חז"ל גם הודאה על בריאת המאורות והתחדשות הלבנה, שהוא אמנם ענין נוסף, אלא שיש לו שייכות לברכה זו, ומפני שהתחדשות הלבנה הוא הגילוי על התחלת החודש^י. ומתחילה נקבעה הוספה זו כענין נפרד נוסף, ונחשב כשתי ברכות מצורפות, ולא כהרחבת ענין הברכה המקורית. ולפ"ז מסתבר שמטבע הברכה המקורית לא נעקר ממקומו, ולכן אלו שאינם יודעים לומר את הברכה הארוכה, יכולים לצאת ידי חובתם גם במטבע המקורי

בעלמא נקט, עכ"ד. אמנם מלשון המאירי נראה שנשים נהגו לברך.

^{טז.} המחזיק ברכה להחיד"א כתב שחולה רשאי לברך כן לכתחילה וז"ל, מדבריו (של המאירי) יש ללמוד שאם האדם חולה, או יש לו אונס אחר שאין לו זמן לברך כראוי, מצי פטר נפשיה לברך בשם ומלכות 'מחדש חודשים', וכן בדין דאמרינן בש"ס דבמערבא מברכי הכי, עכ"ל.

^{יז.} ולאחר שהוסיפו בה דברים ונעשה נוסח ארוך, תיקנו לה גם פתיחה ותחימה (ע"פ הגמ' ברכות דף יא.).

הוא הגורם את חיובן. משא"כ בברכת הלבנה, שלא הזמן [שהוא החצי הראשון של החודש] הוא הגורם את הגבלת זמן קיום המצוה. אלא המניעה היא מחמת מצב הלבנה, שאחר חצי החודש כבר אינה מתחדשת, אלא הולכת ונחסרת, ואז כבר לא שייך לברך עליה. ואף שלתהליך זה יש גבולות קבועים של זמן, מ"מ מכיון שה'מציאות' היא הגורמת ולא ה'זמן', כל כי האי גוונא אינו נחשב כמצוה שהזמן גרמא"י.

וליישב דברי המג"א העירוני שאפשר לומר, דס"ל שהברכה היא על הגעת זמנו והתחדשותו של החודש החדש, דזה מידי שהזמן גורם. כי התחלת החודש, היא המחייבת את הברכה (ואע"פ שהתחדשות החודש תלויה במולד הלבנה, הרי גם כל מערכת הזמנים תלויה במולד, ואעפ"כ מוגדרת כזמן גרמא). אך החכמת שלמה נקט שהברכה היא על התחדשות הלבנה, וזה אכן תלוי במציאות ולא בזמן.



יח. וכעין זה כתב הדברי יחזקאל (סי' מ"ה אות ד') לבאר את מש"כ הרמב"ן (בחדושי לקדושין לד'): שספירת העומר היא מ"ע שלא הזמ"ג. (והנה בציונים לסה"מ של הרמב"ם מה' פרנקל מ"ע ק"ס צידדו דהיא ט"ס ברמב"ן. והעיר להם על כך הגאון הגדול הרב דוב לנדו שליט"א שמהר"ם חלאוה בס"ס שיטת הקדמונים לב"ק, הביא בשם הרמב"ן שספירת העומר אינה מצוה שהזמן גרמא, והאריך לפרש טעמו). וכתב הדברי יחזקאל מפני דהא דמונין מיום ט"ז בניסן, אין זה מצד עצם הזמן שהוא המחייב את הספירה [וכמו שיום ט"ז בניסן הוא המחייב אכילת מצה] אלא שהיא תלויה בהקרכת העומר וכמש"כ "וספרתם וכו' מיום הביאכם את עומר התנופה" וגר', ואילו היה זמן הבאת העומר ביום אחר, היינו חייבים בספירה מאותו זמן. נמצא שזה שספה"ע יש לה זמן קבוע, הוא מסיבה אחרת ולא מצד הזמן בעצמותו, ובכה"ג אינו נחשב למ"ע שהזמ"ג, כי לא הזמן גורם את המצוה. [אמנם דעת הרמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ד, ועי"ש בכס"מ) שספה"ע היא מ"ע שהזמ"ג, והאריך בזה הגרי"פ ח"א דף ל"א].

חכ"א שליט"א העיר, דהנה מולד הלבנה והתחדשותה, הם הקובעים את כל תאריכי החודש. וא"כ א"א לומר ש'זמן' לחוד, ו'מציאות' ההתחדשות' לחוד, מפני שמציאות התחדשותה היא הקובעת את ה'זמן'.

ולפ"ז י"ל שמצוה שזמנה נקבע ע"פ מצב הלבנה, זה גופא נחשב שה'זמן' הוא הגורם, ומטעם הנ"ל שמצב הלבנה הוא הקובע את הזמן [וחלוק מספה"ע לדעת הרמב"ן, שהמחייב שלה הוא ענין חיצוני, שאינו תלוי כלל בזמן ובלבנה]. ומכיון שהמחייב של ברכת הלבנה, הוא מצב ההתחדשות, א"כ אף זה הוי בכלל "זמן גרמא", עכ"ד.

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

בגדרי חיוב כיסוי הראש - כיפה

ראש יותר. ובבן יהוידע פי' שהקפידה שאפי' לזמן מועט לא יתגלה ראשו ולכן כיסתה בכיסוי נוסף.

עוד איתא בשבת (ע"ז ע"ב) "סודרא - (נוטריקון) סוד ה' ליראיו", ופי' הערוך דהיינו ע"ש 'שיראי ה' יוצאין בו. וכדחזינן בכמה מקומות בגמ' שמנהג התלמידי חכמים היה להתעטף בסודרא.

ובזה מבואר שכיסוי הראש מוסיף יראת שמים לאדם, והוא לבוש הראוי ליראי ה'.

כיסוי הראש - מעיקר הדין

להלכה כ' השו"ע (סי' ב' סעיף ו') "אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד"א בגילוי הראש [מפני כבוד השכינה]". וכ"ה בטור, והביא את המקור מהגמ' בקידושין הנ"ל.

והנה בטור (סי' ח') כתב בהל' עטיפת הטלית "ומכסה ראשו (בטלית), שלא יהא בגילוי הראש".

וב' הבית יוסף "ונראה דלאו למימרא שיכסה ראשו כדי שלא יהא בגילוי הראש לגמרי, שאין זה מענין מצות ציצית, ועוד דהיאך הלך לעשות צרכיו וליטול ידיו בגילוי הראש. אלא היינו לומר דאע"פ שראשו מכוסה, דרך צנועים להטיל סודר או טלית על ראשם... ולפי שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי יראת שמים וכו'". וכן פי' הב"ח.

מנהג כל ישראל להקפיד על כיסוי הראש ולחבוש כיפה לראשם, ובמהלך הדורות היו שמסרו נפשם ומאודם על דבר זה.

ובימינו רואים לפעמים ילדים ונערים הרכובים על אופנים וכדו' והכיפה נמצאת ביד ולא על הראש, ויש לדון האם שפיר למיעבד הכי במצב כזה או שמא איסור יש בדבר.

ולברר הדבר נראה לגעת ביסודות הדברים בש"ס ופוסקים:

מהות ענין כיסוי הראש

איתא בגמ' בשבת (ק"ח ע"ב) "א"ר הונא בריה דרב יהושע תיתי לי [ישולם שכרי] דלא סגינא ד"א בגילוי הראש".

ובגמ' בקידושין (לא). "רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר שכינה למעלה מראשי".

מבואר דשורש המנהג ללכת עם כיסוי על הראש הוא משום כבוד השכינה.

ובגמ' בשבת (קנ"ו) איתא "אימיה דרב נחמן בר יצחק, אמרי לה כלדאי בריך גנבא הוה, לא שבקתיה גילויי רישיה, אמרה ליה כסי רישיך כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא...".

ומפרש המהרש"א שאמנם כולם צריכים לכסות את הראש, אבל היא דקדקה שיכסה יותר בשביל שיהיה לו כובד

ומה שבביהכ"נ יש יותר חיוב בכיסוי הראש מבכל מקום, כתב הביאור הלכה (סי' קנ"א ס"ו) בשם הלבוש "שהו דרך קלות ראש לפני המקום כאילו אין עליו מורא שכינה, וכשיש לו כובע בראשו יש לו אימה וכבוד ראש לפניו יתברך".

[ולגבי אמירת 'שלום' למי שגלוי ראש ועי"ז יחזיר לו שלום בגילוי הראש - באג"מ (או"ח ח"ד סי' מ') נקט שכיון שרוב האנשים לא מכוונים לשם השם, לכתחילה כדאי לומר לשון אחרת ובחשש של קפידא יש להקל].

גילוי הראש - חוקות העכו"ם

המשנה ברורה (סי' ב' סקי"א) מביא בשם הט"ז שכל הפלוגתא הנ"ל היא על דינא דגמ', אבל בזמנינו יש איסור גמור מדינא להיות בגילוי הראש ואפילו יושב בביתו. ובשעה"צ (סקי"ז) אחר שהביא דעות שאין חיוב מדינא כתב "ופשוט בדומננו מודה להט"ז ותשובת מהר"י ברונא".

וטעמו של הט"ז מבואר בדבריו שכתב "ונראה לי שיש איסור גמור מטעם אחר, דהיינו כיון שחוק הוא עכשיו בין העכו"ם שעושין כן תמיד, שתיכף שיושבין פורקים מעליהם הכובע, וא"כ זה נכלל בכלל "ובחוקותיהם לא תלכו", כ"ש מחוק זה שיש טעם, דכיסוי הראש מורה על יראת שמים כההיא דסוף שבת 'כסי רישך כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא'... וכ"כ בספר המורה "גדולי חכמינו נמנעים מלגלות ראשם להיות השכינה חופפת וסובבת אותן"... ודאי ירחיק עצמו בזה יותר משאר חוקותיהם".

וביאור דברי הט"ז הוא עפ"י דברי הרמ"א (יו"ד סי' קע"ח) שכל האיסור לילך

אך ברמ"א נחלק על הב"י וכתב "ואף כי מצוה לשמוע לדברי הב"י בפירושו, מ"מ נראה לי שמה שכתב הטור 'ומכסה ראשו כדי שלא יהא בגילוי הראש' הוא כפשוטו, כי בלא ציצית אין איסור לילך בגילוי הראש רק מידות חסידות... ולכן כתב דבשעת עטיפת ציצית צריך לכסות ראשו".

נמצא שנחלקו הב"י והרמ"א האם להלכה נקבע חיוב מדינא ללכת עם כיסוי הראש, שלדעת הב"י יש חיוב, ואילו הרמ"א נקט שהווי רק מידת חסידות, ורק כשלוש ציצית חייב מדינא לכסות ראשו בציצית.

כיסוי הראש בביהכ"נ ובאמירת ד"ת

בשו"ע (סי' צ"א ס"ג) "יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, וי"א שיש למחות שלא ליכנס לביהכ"נ בראש מגולה" ומקורו ברבינו ירוחם ובכל בו.

וכתב הביהל" (ד"ה ויש אומרים) דמה שכתוב לעיל סי' ב' דאפילו בלי אזכרה ושלא בביהכ"נ אסור לילך בגילוי הראש, תירץ הבאר היטב דהתם היינו ממידת חסידות והכא שמוציא אזכרה מפיו או שהוא בביהכ"נ אסור מעיקר הדין. ובפמ"ג תי' דהתם דוקא ארבע אמות אסור וכאן אף בפחות מד"א.

ותירוצים אלו תלויים בפלוגתת הב"י והרמ"א דלעיל, דלדעת הרמ"א שבכל מקום אין חיוב מדינא לילך בכיסוי הראש, יש לומר שבביהכ"נ התחדש שצריך מדינא לכסות את הראש. ולדעת המחבר שבכל מקום יש חיוב מדינא לכסות ראשו ע"כ צריך לומר שהאיסור המיוחד שבביהכ"נ הוא על פחות מארבע אמות.

וע"פ המבואר לעיל מתבאר שורש החילוק, דבביהכ"נ יסוד האיסור להיות בגילוי ראש הוא משום שבמקום השכינה צריך לנהוג ביותר אימה וכבוד ראש, ולזה לא מהני הכיסוי בידו כיון שלא חשיב כיסוי דהכל גוף אחד. משא"כ ביושב בביתו שיסוד האיסור להיות בגילוי ראש הוא משום שנוהג במנהגי העכו"ם, ובזה כאשר מכסה ראשו בידו כבר לא הוי כחוקות הגויים, שמראה בזה שאינו חפץ להיות בגילוי הראש.

[ובעיקר דין זה יעוי' במשנ"ב (סי' ב' סק"א)] שכ' בשם הפמ"ג שלילך ד' אמות תחת כפת השמים לא מהני להניח יד של עצמו על ראשו. ויעוי' בשו"ע סי' צ"א (ס"ד) דלהניח יד של חברו על ראשו מהני אף לד"ת, ובמשנ"ב (שם סק"י) דאף ביד של עצמו אם מושך שרוולו על כף ידו ומכסה בשרוולו מהני]

גילוי הראש מחמת סיבה

ועפ"י מה שנתבאר, בזמן של רחיצה בים וכדו' ודאי שלא צריך כיסוי ראש מעיקר הדין מחמת איסור ד'ובחוקותיהם לא תלכו', שהרי ניכר שלא מכסה ראשו מחמת שנמצא במים ולא מחמת חוקי העכו"ם (וסברא זו כתב הביה"ל בסי' ב' לגבי מפלה ראשו ע"ש וכן לגבי כיסוי הראש ביד של עצמו כדלעיל), וגם אין בזה חיסרון של כבוד השכינה כיון שמקום זה אינו ראוי לחבישת כיסוי.

ויש לדון באופן שנמצא במקום הראוי לחבישת כיפה, ומחמת סיבה של נוחות וכדו' מסיר את הכיפה מראשו, האם אינו חשוב כהולך בחוקות הגויים כיון שניכר שאינו עושה זאת מחמת חוקותיהם אלא לנוחות בעלמא, או דילמא יש בזה משום איסור של חוקות הגויים, כיון שמ"מ במקום

בחוקות הגויים נאמר רק כשהחוקים הם פריצות שנוגדים את הצניעות, או כשהם לחוק דת, אבל כשהגויים עושים דברים לתועלת אין איסור ללכת בדרכם. וזה כ' הט"ז שלעכו"ם יש חוק לפרוק מעליהם את הכובע מיד שיושבים והוא חוק של חוסר צניעות המחויב מפני אימתא דשמיא (וכמבואר בט"ז סי' שברכת עוטר ישראל בתפארה היא על הצניעות שנתייחדו בה ישראל שמכסים ראשיהם מפני אימתא דשמיא), ועוד שכיסוי הראש יסודו משום כבוד השכינה וחוק זה של העכו"ם הוי זלזול ח"ו.

נמצא שלמעשה אסור להיות בגילוי הראש הן בביהכ"נ והן בכל מקום ואפי' כשיושב בביתו.

ומ"מ עדיין יש נפק"מ לדינא בין החיוב של כיסוי הראש בביהכ"נ לחיוב של כיסוי הראש בכל מקום, לגבי הדין של כיסוי הראש ביד של עצמו, וכדלהלן.

דבשו"ע (סי' צ"א ס"ד) כ' "כובעים הקלועים מקש חשיבא כיסוי, אבל הנחת יד על הראש לא חשיבא כיסוי".

וכן הובא ברמ"א (סי' ע"ד ס"ב) בהל' ק"ש "וה"ה אם מכסה ראשו בידיו לא מיקרי כיסוי הראש". וכתב המשנ"ב על דברי הרמ"א "רוצה לומר, לענין שיהא מותר לכוון או להוציא מפיו שאר דברי קדושה, ועי' לעיל בסימן ב' במשנ"ב". ובסימן ב' כתב המשנ"ב "ודע עוד דלענין גילוי הראש די בכיסוי היד על הראש".

מבואר דיש חילוק בין גילוי הראש בביהכ"נ שלא מועיל לזה כיסוי ביד של עצמו, לבין גילוי הראש בישיבתו בביתו שמועיל לזה כיסוי ביד של עצמו.

בזה משום חוקות העכו"ם כיון שהוי חוסר צניעת שנהגו בו העכו"ם וכמו שנתבאר, וא"כ יהיה אסור מדאורייתא לכו"ע.

והנה סודרא, הבאנו מהגמ' (שבת דף ע"ז) דהוא נוטריקון סוד ה' ליראיו (ומביאים שכמו כן 'ירמולקא' (כיפה באידיש) הוא נוטריקון - "ירא מאלקים"), ומצוה להתחזק בזה, וודאי ראוי לעורר את הילדים והנערים שלא יסירו את הכיפה מהראש בשום זמן. וכתב המשנ"ב (סי' ב' סקי"א) בשם המג"א שנכון להרגיל גם את הקטנים למצוה זו בשביל להוסיף יר"ש בלבבם.

כזה גילוי הראש הוא חוסר צניעות, וזהו חוקות הגויים לילך בחוסר צניעות זה, והוא נוהג כחוקותיהם.

ומעתה, נחזור לתחילת הדברים, לאופן שנוסע באופנים וכדו' ומוריד את הכיפה, דודאי שיש בזה חיסרון בכבוד השכינה כיון שאינו במקום המיוחד בצורתו לכך כרחיצה בים, ותלוי בפלוגתת המחבר והרמ"א אם הוי איסור מעיקר הדין או עכ"פ מידת חסידות שנהגו בה ישראל. ויש להסתפק אם אין בזה משום חוקות הגויים כיון שניכר שאינו עושה כן אלא מפני הרוח ולא מחמת חוקות העכו"ם, או שמ"מ יש



הגאון רבי משה מוונסונגו שליט"א
רב ביהכ"ס 'הרי"ף', וראש ישיבת 'תפארת בחורים'

תנאי במצוות ובקריאת שמע

(דף נו ודף עד.) בדבר שהוא דיבור ולא מעשה, אתי דיבור ומבטל דיבור.

ג. ובאמת דהך קושיא כבר דנו בה קמאי הראשונים ותרצו בעוד אופנים. דיעוין בתוס' בנזיר (יא.) שהקשה גבי תנאי בנזיר היכי הוי תנאי דהא כל דא"א לקיימו ע"י שליח לאו תנאי הוא ע"ש, ובשטמ"ק שם כתב לתרץ בשם רבינו עזריאל - דדוקא גבי מעשה בידיים כגון חליצה גט וקידושין בעינן לכל פרשת התנאים (וביאור בדבריו דמאת"ר והמעשה הוא מעשה מעליה דבכוחו להחל החלות אין בידו להגבילו או לבטלו ע"י דיבור לאו גזה"כ דפרשת תנאים), הלכך פרשת נזיר שאינו מעשה אלא דיבור, אתי הדיבור ומבטל דיבור (כדברי האחרונים וההפלאה).

ובאופן נוסף כתב הרמב"ן בחידושו ל"ב"ב (דף קכו.) שעמד בקושיא זו - כיצד מהני תנאי בנזיר אם ליתא בשליחות, ותירץ וז"ל כי גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן הני מילי כיוצא בו, שהוא תנאי שבין אדם לחבירו, אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל ענין הוי תנאי. לפי"ז לבין עצמו גבי תנאי במצוה מצוה שייך האי טעמא, דמאחר דהוא מילתא דבינו לבין קונו ולא בין אדם לחבירו, לא איכפת לן בהא דליתיה בשליחות.

ד. ואפשר דהנפ"מ בראשונים בין הני טעמי הוא אם צריך בפיו דוקא לעשות התנאי במצוות, או דסגי במחשבה, מה שחושב בליבו. דאם אמרינן דבדיבור לא מהני כנגד מעשה, משא"כ בדבר שהוא דיבור ומדין אתי

א. כתב הגרעק"א בגליון השו"ע (סוף סימן מ"ו) וז"ל הירא שהציבור יעברו זמן קריאת שמע יכוין בדרך תנאי, אם יעברו יהיה יוצא בזה (קריאת שמע שקורא כעת) ואם לא יעברו לא יצא בזה. וציין מקור הבית יוסף (סימן תפט) לענין ספירת העומר דאיתא התם (בשו"ע סי' תפט ס"ג) המתפלל עם הציבור מבעוד יום וחושש דאם יספור עמהם יפסיד המעלה לספור בצאת הכוכבים ומאידך אם לא יספור עמהם שמא ישכח לספור בביתו ויפסיד לכן כתב השו"ע יספור עמהם בלא ברכה ויתנה בדעתו אם אשכח לספור בביתי הריני סומך על ספירה זו לצאת ידי חובתי ואם אזכור בלילה לספור אני מכוין שלא לצאת ידי חובה בספירה זו (עוד ע"ש במג"א) וכן איתא לדין תנאי במשנה ברורה הלכות תפילין (סימן ל"א סק"ח) דכתב גבי הנחת תפילין בחוה"מ דקודם ההנחה יחשוב בדעתו אם אני מחויב אני מניחם לשם מצוה ואם לא אין אני מניחם לשם מצוה ובזה יצא ידי כו"ע.

ב. ובאחרונים (עי שו"ת שלמה חיים זוננפלד סי' נ') (ועוד) הקשו על הגרעק"א האיך מהני תנאי בקריאת שמע והרי אי אפשר לקיימו ע"י שליח ואמרינן בכתובות (עד.) דכל דליתא בשליחות ליתא בתנאי ומצות ק"ש מצוה שבגופו דלא מהני שליח וע"ש שתירץ ע"פ התוס' כתובות (נו.) דדוקא במעשה כגון חליצה אמרינן הכי שצריך כל דיני התנאי לבטל המעשה משא"כ הכא - דאינו אלא דיבור, וכ"כ ההפלאה כתובות

המצוה (וראיתי באחרונים שכתבו ומאי דאשכחן בנדרים דאיכא חסרון דברים אע"ג דבינו לבין עצמו הוא, התם שאני דגזרת הכתוב הוא דבענין לבטא בשפתים הלכך לעולם דנים ע"פ גדרי דיבור פה).

וכן גבי כונה לשמה בעשית מצה תפילין וס"ת, הוא משום דהשם מצה ותפילין חל בחפצא, וממילא אין זה רק כפי ידידיה אלא כלפי כל העולם הלכך בעינן ביה דיבור.

ה. אולם אפשר לבאר הדברים באופן אחר - דגדר תנאי במצוה שאני מפרשת תנאים, דפרשת תנאים הן במעשה והן בדיבור כגון בנזירות ענין התנאי לבטל המעשה והחלות שחל, לכן בעינן לגזה"כ דתנאים, או מכח אתי דיבור ומבטל דיבור, ובעינן דוקא שיוציא בפיו, משא"כ בתנאי מצוה אינו מבטל אלא מפרש המעשה, דמלכתחילה אינו נעשה אלא על צד זה, ובכח"ג שפיר מהני אפילו בלב ונראה דכו"ע יודו בזה דסגי במחשבה.

דיבור ומבטל דיבור הוא דמהני, א"כ (כלשון ההפלאה) שם בענין דוקא להתנות בפיו, משא"כ אם אמרין שבדבר שבינו לבין קונו בכל ענין הוי תנאי, במחשבה סגי.

והנה מלשון הרעק"א שכתב "כיון בדרך תנאי", וכן במג"א "כיון בליבו" ובמש"ב (לא סק"ח) "יחשוב בדעתו" - משמע דא"צ להתנות בפיו ומהני מחשבות ליבו.

אלא שיש להעיר, דקיי"ל דדברים שבלב אינם דברים, דאם עושה מעשה ובליבו חושב להיפך לא מהני, וא"כ ה"נ כיוון דאת מעשה המצוה בספירה עושה בפיו בלא שום תנאי, מה יועיל שבליבו בא לבטל על ידי תנאי.

ולפי האמור י"ל דכל החסרון דברים שבלב, הוא רק שעושה אדם כלפי אחרים, אבל דבר הנוגע לבינו לבין עצמו ליכא בזה חילוק בין מחשבת הלב ודיבור הפה, הלכך שפיר מהני הך תנאי הנעשה בלב לבטל קיום



הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א
ר"מ בישיבת אופקים

חשיבות לימוד פסוקי התנ"ך ובגדר "פסוק שבסידור"

ראשי פרקים:

א. ש"ץ צריך ללמוד פסוקי תנ"ך

ב. דקדוקים בתפילה העולים מידעת פסוקי התנ"ך

ג. גדר "פסוק" שנתחבר ע"י מחברי הסידור

ד. דינים אחרים הנובעים מדקדוק הפסוקים

א. ש"ץ צריך ללמוד פסוקי תנ"ך

א. התרומת הדשן (תשו' כג) חקר בגדר של קריאת שנים מקרא ואחד תרגום אם זו מצוה לקרוא את התורה מראש ועד סוף בכל שנה, כמו שעושים הציבור. וזו דעת רבינו שמחה והרמב"ם. אבל לשיטת רבינו חננאל הטעם הוא, כדי שיהא רגיל במה שהציבור קוראין, ויהיה מוכן לעלות לקריאת התורה וכמנהג התימנים עד היום שהעולה לתורה קורא את חלקו בפרשה בעצמו.

ולפי"ז ביאר דלשיטת רבינו שמחה אין צריך לקרוא את פרשיות יו"ט וד' פרשיות כיון דבין כך ובין כך משלים את כל הספר תורה במשך השנה. ולרבינו חננאל צריך לקרוא גם את אלו כדי שיהיה מוכן לקריאה (יעו"ש) (ועי' בספרנו "טוב ימים" ח"א, קכ"ה).

ב. ומעניין לענין בענין דומה לשיטת הר"ח הראני הרב חיים אינהורן את השו"ע (או"ח נג סעיף ד) בדיון שליח ציבור שצריך "שיהיה רגיל לקרות בתורה נביאים וכתובים".

והביא המשנ"ב (ס"ק יח) בשם אליהו רבה דהא דהש"ץ צריך לקרוא תורה נביאים וכתובים, הטעם הוא כדי שיהיו הפסוקים המעורבים בתוך התפילה סדורים בפיו. וצריך ביאור מדוע לא נאמר דין זה על כל מתפלל שיהיה רגיל לקרוא תנ"ך כדי שידע להתפלל את כל הפסוקים שבתפילה כהוגן. ויש מקומות רחוקים בהם הציבור מקשיב לשליח ציבור שהוא לבדו קורא והם רק עונים אמן.

ויש להשיב דעל הש"ץ קפדין יותר מפני שמשמיע את הפסוקים שבתפילה בקול לפני כל הקהל וממנו ילמדו הציבור לטוב או להפסד, ועל כן דוקא הש"ץ צריך להיות מוכן יותר משאר הציבור. ועדיין צ"ב מדוע צריך הש"ץ לקרוא בכל התנ"ך וכי לא די שיקרא בתנ"ך רק את הפסוקים שבתפילה.

ג. עוד נימק האליהו רבה: "דאם אין הש"ץ רגיל לקרות, הריהו בכלל "מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה". וטעם זה צריך תלמוד, דא"כ התביעה היא על כל יהודי, שילמד תנ"ך כדי שלא תהא תפילתו תועבה, ועוד: מדוע בעי הש"ץ לקרות תנ"ך, והלא כשלומד דברי תורה אחרים כגון: תורה או משנה וגמרא די בזה כדי שלא יהא נקרא "מסיר אזנו משמוע תורה".

ויש לדחוק דלשליח ציבור יש יותר קשר לתפילה ולפסוקים, ולפיכך בפסוק "מסיר אזנו משמוע תורה" מונחת תביעה על הש"ץ לעסוק בפסוקי התנ"ך שמעורבים בתפילה, יותר מאשר על מי שאינו ש"ץ.

ועצם דברי הט"ז צ"ב - מדוע ידלגו על שני הפסוקים בגלל שהם סמוכים אהדדי בנביא. וכנראה דסברת הט"ז היא דבמקום שיש פסוקים סמוכין יש להחשיבם ח"חדא פסוקא" וכשהאחד נשמט יש לדלג את שניהם, והוא חידוש נפלא. ויתכן דיש בזה נפ"מ במי שנתאחר בתפילה ורוצה להצטרף לקדושה דסידרא של "ובא לציון" ומתחיל "ואתה קדוש" ויש לו זמן לומר רק פסוק ובא לציון. דלפי הט"ז ידאג לצרף את שני הפסוקים הראשונים אהדדי ולא יפריד ביניהם ולא יקרא רק אחד מהם.

עכ"פ אית לן בדברי הט"ז תשובה מדוע צריך הש"ץ לקרוא בנביא, דהטעם בזה כדי שידע דאם מדלגים פסוק אחד מדלגין גם את הפסוק הסמוך לו. וצ"ע אם המהלך של הט"ז מתאים גם בכל שני פסוקים סמוכים שבתנ"ך הנזכרים בתפילה, אם צריך לקרוא את שניהם כאחד בתפילה.

ו. המסילת ישרים בפ"ט - "בביאור חלקי החסידות" הרחיב בחיוב של "עבדו את ה' בשמחה" - דשמחה היא עיקר גדול בעבודת הדבקות בה'. והביא דוד המלך כשקרא לעם להתנדב צדקה לבנין המקדש, שיבחר דוד את העם על כך שאת הנדבה נתנו בשמחה: (דה"א, כט) "ועתה עמך הנמצא פה ראיתי בשמחה להתנדב לך". ועפ"ז ביאר המסילת ישרים את הפסוק הבא אחריו: "ה' אלוקי אברהם יצחק ויעקב שמרה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמך והכן לבכם אליך" דביקש והתחנן דוד המלך שהמידה הזו של "עבודת ה' בשמחה" תישמר בקרב ישראל לעולם.

ואילולי דברי המסילת ישרים, היה נראה לפרש דהבקשה "והכן לבכם אליך" מתבארת באופן כללי על כל עניני

כלומר: הפסוק "מסיר אוזנו משמוע תורה" מתייחס לכל אדם באופן פרטי כפי היחס המיוחד שיש לו לתורה ולתפילה. וכיון שלש"ץ יש תפקיד מיוחד בענין תפילה על כן יש עליו חובה מיוחדת לעסוק בתורה בענינים הנוגעים לתפילה.

ב. דקדוקים בתפילה העולים מידעת פסוקי התנ"ך

ד. וכדי להשיב על מה דתמהנו מדוע צריך הש"ץ לקרוא את כל התנ"ך, ומדוע אין די לו שיקרא רק את הפסוקים המופיעים בתפילה גופא, נקדים להביא כמה חידושי דינים הקשורים לדיוקים שבפסוקי התנ"ך המופיעים בתפילה.

ה. בשו"ע או"ח רצ"ה (משנ"ב ס"ק ב) מובא דבמוצאי שבת מדלגים על הפסוקים "ובא לציון גואל" ואת הפסוק שלאחריו "ואני זאת בריתי" ומתחילין לומר "ואתה קדוש" ואילך.

וביאר הט"ז דאת הפסוק "ובא לציון גואל" מדלגים כיון דאין גאולה בלילה. וכיון דשני הפסוקים "ובא לציון" וגו' "ואני זאת בריתי" וגו' סמוכין זה לזה בנביא ישעיה, וכיון דמדלגין על "ובא לציון וגו'" אין אומרים גם את הפסוק "ואני זאת" הסמוך ל"ובא לציון".

וכן להיפך, בט' באב בשחרית כיון דאין אומרים "ואני זאת בריתי" - דאין לומר "ברית" על החרבן על כן אין אומרים גם את הפסוק "ובא לציון" הקודם לו ומתחילין ב"ואתה קדוש". ומהלך זה יותר מחודש דמשמיטין את הפסוק "ובא לציון" מכיון שאי אפשר לומר את הפסוק שלאחריו - "ואני זאת" דקשה איך הפסוק המאוחר "משמיט" גם את הפסוק הקודם לו.

במלעיל דוקא, ולא לשגות ולומר במלרע דזהו גידוף כאומר שחסידי ה' די אינם שלמים רח"ל.

ח. ובשירת הים אנו משוררים: "מי כמוכה באלים ה', מי פמוכה נאדר בקודש" כאשר ה"כ" הראשונה במילה "פמכה" (השניה) מודגשת, ואילו ב"כמכה" הראשון אין בכתוב דגש ב"כ" הראשונה. ובאמת דלפי הדקדוק צריכה ה"כ" הראשונה במילה פמכה להיות רפה בלא דגש גם ב"כמכה השני". וכבר תמה בזה ה"מנחת שי" (שמות טו, יא): והביא מדרש לקח טוב דכתב: "מי כמוכה הראשון (רפוי) והשני דגש" לפי שבתחילה היו משבחים בשפה רפה ולבסוף מקירות לבם בפה מלא".

ומעתה יש לתמוה על יישובו של המנחת שי - דהיום, אחר שכבר נגאלנו ממצרים ואנו אומרים את שירת הים, לכאורה צריכים אנו היום לשבח גם ב"כמכה" הראשון ובדגש ב"כף" של כמכה הראשונה כדי להגדיל את השבח. וע"כ צריך לדחוק דלמדנו מהפסוקים דמאז ומעולם כשבאים לשבח את ה' צריך שהשבח הראשון יהיה רפוי ואח"כ הולך ומתחזק ל"כמכה" דגוש, ללמדך דזהו "סדרו של שבח" שפותח בקול שבח רפוי ועולה ומתחזק ל"קול שבח חזק". נתעשרנו מהדגש של "פמכה" דלפעמים הענין המתואר מכריע ומנצח את כללי הדקדוק להדגיש את מה שלפי הדקדוק היה צריך להיות רפה.

ט. המשנ"ב (בסוף סי' ק"כ) הביא ב' שיטות בביאור המילה "ואשי" בברכת רצה: "ואשי ישראל ותפלתם באהבה תקבל ברצון" ולפירוש הטור מתבאר ד"אשי" הכוונה ל"קרבת" והטעם בזה דהרי הפסוק קורא לקרבן "אשה לה".

עבודת השם. דהיינו, שלב עם ישראל יהיה במצב של "הכנה" וקירבה לעבודת השם. אכן, המסילת ישירים קשר את "והכן לבכם אליך" בפרטיות למידת השמחה המבוארת בפסוק הקודם שם בדברי הימים. ושוב זכינו מדברי המסילת ישירים ליסוד, שכדי להבין את כוונת פסוקי התפילה בענין להיות בקיאים בכתובים.

ובמינו דהעזה יש כאן מקום להעמיד כעין מחלוקת בין רבותינו מחברי סדר התפילה שהביאו רק את הפסוק "ה' אלוקי ישראל וכו' והכן לבכם אליך" והשמיטו את הפסוק הקודם "ראיתי בשמחה" דהם לא קיבלו את הפשט שביאר המסילת ישירים ד"הכן לבכם" קשור רק לשמחה. אלא דהכוונה ל"הכנת הלב" כללית, דאם היו מקבלים את מהלך המסילת ישירים היו מצרפים גם את הפסוק "ועתה עמך וגו' לתוך תפילת" "ובא לציון", קודם הפסוק "והכן לבכם אליך".

ז. בברכת "מודים" אנו אומרים "הטוב כי לא כלו רחמין והמרחם כי לא תמו חסדיך" ומביאים מקור לנוסח הזה מאיכה (ג, כב) "חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו" ועי' חידוש ברש"י באיכה דהכוונה שחסדי ה' לא תמו וזה מתאים לנוסח של מודים, דאם נפרש פשט אחר דלא כרש"י אלא ד"ישראל הם שלא תמו" - אין זה מתאים לנוסח דמודים.

וע"פ הטעמים והדקדוק צריך לומר "כלו" במלרע ואם מחליף חלילה ואומר "כלו" במלעיל הרי זה מגדף כאומר "שרחמי ה' לא תלו". ומי שלומד את הפסוקים צריך לדייק בטעמים כדי שלא יטעה בפסוקים, שמעורבים בתפילה. וכמו כן יש לעורר בהמשך הברכה: "והמרחם כי לא תמו חסדיך" - דאת המילה תמו יש לומר

כה) במילה אדירים: שהמים הם אדירים והמצרים טבעו במים אדירים ותקפים. ופירוש שני ביאר רש"י מנחות (נג.) שהמצרים נקראים אדירים. והפירוש: "צללו כעופרת": המצרים שהם אדירים צללו במים.

והנפ"מ בין ב' הפירושים אם המים היו גדולים ורבים, או: שהאדירים מתפרש על מצרים. וכן עולה מניגון טעמי הפסוק ד"אדירים" עומד נפרד ומופסק מן ה"מים" וכן פסק המשנ"ב (נא ס"ק יז) בשם הפמ"ג. ויש בזה נפ"מ דאם אדירים מוסב על מצרים - אזי הפירוש שמים רגילים הטביעו את המצרים האדירים!

ברם, הרשב"ם (שמות טו) ביאר דאדירים מוסב על המים וכן משמע בתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן. וכן מתבאר באור החיים. על פי אלו הפירושים צריך לומר דתוכן הביאור הביא אותם שלא להתחשב בטעם המפסיק אלא לצרף את אדירים עם המים.

ואפשר להאריך ולהוסיף עוד ענינים רבים כאלו. ועי' במפרשי התפילות ותמצא שהם העמידו את ביאור מילות התפילה ע"פ מקורות מהפסוקים.

ג. גדר "פסוק" שנתחבר ע"י מחברי הסידור

יג. כשם דהש"ץ צריך לקרוא תנ"ך כדי שיידע לדייק בפסוקי התפילה. כן צריך הש"ץ לידע את הפסוקים כדי לידע דיש קטעים המופיעים בסידורי התפילה שנתחברו ע"י מסדרי התפילה ואין להם שורש בפסוקי התנ"ך.

ולמשל הביטוי "קל מלא רחמים" שאומרים האשכנזים באזכרה לנפטר, או "ה' מלא רחמים" המופיע בנפילת אפים של אשכנזים, אין לו מקור בפסוק. (ובאמת שזהו

ולפירוש התוס' (מנחות ק"י ד"ה ומיכאל) כוונת הברכה להזכיר שמיכאל שר הגדול מקריב נשמתן של צדיקים על המזבח לפני ה'. ולפי"ז מתבאר הלשון "ואשי" - דהכוונה ל"ואשי - אנשי ישראל".

שוב זכינו דההכרעה איך לפרש את כוונת התפילה תלויה בביאור המילה. וזה תלוי בפסוקי התנ"ך דבפסוקים מצאנו ד"אשי" מתחבר ל"אשה" - לרצון לפני ה'. או ש"אשי" מתפרש "אנשי". ובזה נחלקו המפרשים באיזה מהמקורות לבחור לכוונת התפילה.

י. בברכה ראשונה של שמו"ע אנו אומרים "וקונה הכל". מהו לשון "וקונה"? וכי הקב"ה קנה ממישהו את הבריאה? ובשו"ת הרשב"א ח"ה ביאר דלשון "קונה" שרשה "עשיה". ובפירוש שני ביאר דקונה הוא מלשון "עשיית קן" והדברים קשורים לביאור הפסוק בריש האזינו "הלא הוא אביך" קנך". ע"ש ברש"י. ומבואר דהש"ץ צריך לקרות בתנ"ך כדי להבין מה הביאור ב"קונה הכל".

יא. "ראה בענינו ו"ריבה" ריבנו". היאך "מטעימין" את המילה "וריבה". מעיר בזה הסידור "עבודת ישראל" שבכל התנ"ך מופיע "ריבה" בהטעמת מלרע. אכן לפי הדקדוק, היה ראוי לבטא "וריבה" במלעיל. ומעתה ש"ץ שרגיל בתנ"ך ידע להתפלל ולהטעים "וריבה" במלרע ולא ישנה!

יב. להמליץ דאולי הא דאנו מבקשים שה' יריב את ריבנו אינה בקשה ל"ריב בתוקף" אלא במלרע שהריב יהיה רפה ולא "בתוקף" אע"ג שאנו מבקשים את עזרת השם בריבנו מ"מ כל ענין ריב ייעשה באופן רפוי ולא בתוקף.

יג. והנה בשירת הים נאמר: "צללו כעופרת במים אדירים". רש"י פי' בשופטים (ה),

ביטוי מחודש וצריך להבין: מה הביאור של "ד' מלא רחמים" ואכמ"ל).

יד. עוד מצאנו בתוך פסוקי דזמרה "כעין מזמור" הפותח "ב'יהי כבוד ה' לעולם" ובאמת אין זה מזמור קיים אלא ליקוט של פסוקים.

ובתוך הליקוט מופיע כעין פסוק "ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד" ובאמת אין כזה פסוק בתנ"ך, אלא זהו צירוף של ג' חלקי פסוקים וזהו חידוש גדול שחידשו מחברי הסידור לקחת רק חלק מפסוק ולצרפו לעוד חלקים. ומקורו בברייתא דמעשה מרכבה - (סידור בית יעקב - יעב"ץ) (עי' "אשי ישראל" פט"ז הערה יט).

והיה מקום לחדש דכיון ד"ה' מלך וכו'" אינו פסוק, על כן אפשר יהיה להפסיק בין חלקי הפסוק כגון לענות שלום למי שמברך את המתפלל. וכל זה נובע מהא דאנו לומדים את התנ"ך ויודעים דאין כזה פסוק. אלא נתחדש כאן "פסוק של סידור".

איברא דהראוני באליהו רבה (הובא במשנ"ב סי' נא ס"ק יב) חידוש בדין דבין המזמורים של פסוקי דזמרה, דשואל בשלום אדם נכבד, שראוי להשיב לו שלום, דבפסוק של הסידורים "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד" לא יפסיק באמצע כמו שאין להפסיק בין "ה' אלוקיכם" ל"אמת", (סימן טו), ומשמע דאחרי שבסידור נקבע "ה' מלך וכו'" לפסוק שבסידור, שוב אין להפסיק בו כשם שאין להפסיק באמצע פסוק שבתנ"ך והוא חידוש נפלא.

ובאמת שבכף החיים (נא, טו) ביאר בכוונת הא"ר דאין להפסיק רק בין ד"ר לבין "מלך". אבל בין "ה' מלך" ל"ה' ימלוך" מותר להפסיק, וזה מתאים לדברינו

שאפשר להפסיק כיון דאינו פסוק, וגם בדברי הכף החיים יש חידוש, דאין להפסיק בין ד' לבין מלך אע"ג דזה הוי רק חלק מפסוק, אלא דהכף החיים נימק את דבריו - דאם יפסיק אחרי "ה'" יש בזה חשש הוצאת שם שמים לבטלה, וכתב דבכל מקום יזהר שלא להזכיר את שם השם לבדו, פן יחשב להוצאת שם שמים לבטלה.

מ"ו. ויש להזכיר בענין דומה דבשעת הגבהת התורה, כתוב בסידורים (השל"ה והיעב"ץ) שאומרים "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל", וממשיכים (במדבר יט, כג) "על פי ה' ביד משה".

וכבר פקפק הגר"ח מוואלאזין (עי' שערי רחמים הל' שבת ספ"ו הערה ד) איך אנו מתחילים את הפסוק "על פי ה' וכו'" מאמצעיתו דהרי משה רבינו לא פסק את הפסוק באמצעו - ולכן תקנו הם שיאמרו את כל הפסוק בשלמות "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו את משמרת ה' שמרו על פי ה' ביד משה". (עי' משנ"ב דרשו קל"ד הערה 10). ונמצא דלמנהג העולם נתחדש "פסוק בסידור" המיקל לקרוא רק חלק מהפסוק.

מ"ז. ולהגדיל כח ה"פסוק שבסידור" עי' במחצית השקל (או"ח סי' מ ס"ק א) דיש איסור לכתוב פסוקים על קירות בית הכנסת דהוי זלזול בפסוק. ברם, בפסוק שכבר הקילו לכתבו בסידור בהיתר של "עת לעשות לה'" שוב הותר לכתבו גם על קירות בית הכנסת. דכמו שהותר לכתבו בסידורי תפילה ה"ה דשרי לכתבו על הכותל דמ"ש כותל ומ"ש סידור תפילה.

ונתעשרנו דיש גדר של "פסוק בכתובים", ואותו פסוק עצמו כשהוא מופיע בסידור מקבל גדר של "פסוק שבסידור" ולעתים הוא פועל לקולא כגון "על פי ה'

של נבוכדנצאר "עד די שעריה כנשרין רבה (כנשרים התגדלו) וטפרוהי (צפרניו גדלו) כצפרין. ובמפרש ובתוס' הבינו בגמ' דסמיכות צפרים לשיער בפסוק שבדניאל הביאה לכך שהמזכיר ציפורים הוי נזיר לדעת ר' מאיר. ולמדנו ידיעת הפסוק גורמת לחידוש דינים להלכה!

יח. בתוס' הראשון בפרק שני דב"ק כתבו דהתנא בריש פ"ב פתח בדין רגל אע"פ שהיה צריך להקדים בדין שן, מפני ששן ורגל כחדא נינהו ושניהם נלמדים מאותו פסוק. וזהו חידושא וברבא דהאופן שבו נזכרו אבות נזיקין בפסוק מלמד גם כן על "קשר דיני פנימי". (ועי' בראשונים בריש ב"ק בביאורים לסדר אבות נזיקין במשנה ע"פ הפסוקים).

ביד משה". ולהיפך, אם הוא כתוב בסידור יש להחמיר שלא להפסיק באמצע לפי האליהו רבה הנ"ל דיש לו כעת "דין פסוק" כגון "ה' מלך וכו' או "ה' אלוקיכם אמת".

ד. דינים אחרים הנובעים מדקדוק הפסוקים

יז. נוסף עוד שלידיעת פסוקי התנ"ך יש נפק"מ לדינים שונים ולא רק לתפילה. נציג שניים מהם: בני הרב אליסף פרלמן צירף לנידון דידן את הגמ' בנזיר (ג.) בביאור דעת ר' מאיר במשנה דאדם שהזכיר "צפרים" יש בזה קבלת נזירות. וביארה הגמ': אמר ר"ל "ציפרין סמוכין לשיער" קיבל עליו (ע"פ הפסוק בדניאל) בענין עונשו



הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מזח"ס 'כלי השולחן' וש"ס, ומורבני ביהכנ"ס קויתני ה'

בדין קדימה בקנייה ומכירה במקום שיש יהודי וגוי

הכי דוחה עשה של "אם כסף תלוה" עשה זו, כל שכן וקל וחומר כאן בנדון דידן.

ועוד כתב דאין לומר דדוקא התם (בהלוואה) שאינו מפסיד משלו, אלא שאינו מרויח (ריבית) אז צריך להקדים את הישראל, אבל במקום שמפסיד משלו, כי הכא אינו צריך להקדים לישראל, ודוחה הרמ"א דהא בהדיא גרסינן בגמרא עבודה זרה (כ.). ובפסחים (כא:) תניא "לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי".

ובגמ' מבואר שם שגר (תושב שחייב בז' מצות בני נח ומותר בנבלה) קודם לנכרי ואע"פ שמפסיד בקרנא, שהרי הגר בחינם והנכרי בממון. ואם כן הוא הדין בנדון דידן, שמחוייב כל אדם לקיים קנה מיד עמיתך, עמיתך קודם אף שמפסיד משלו.

ב והנה הרמ"א דן בקניה שיש להקדים לקנות מישראל, אף שהישראל מוכר יקר מהגוי. והשאלה מה הדין במכירה האם יש למכור לישראל אף אם הישראל קונה בזול יותר מהנכרי.

ועיין בשו"ת תשב"ץ (חלק ג' סימן קנא) שדן בשאלה זו שיששראל קונה בזול וגוי קונה ביוקר למי צריך למכור. ומסיק שיש למכור לישראל אפילו בזול והביא לזה כמה ראיות, ואחד מהם הגמ' בבא מציעא (עא.) גבי הלואה שיש להלוות לישראל בלא ריבית ולא לנכרי בריבית. והיינו שצריכים להלוות לישראל בחינם אפילו שמפסיד את הריבית המותרת לו מהגוי, וא"כ ה"ה

א בשו"ת הרמ"א (סימן י') דן באריכות גדולה בנידון הדפסת הספר יד החזקה להרמב"ם, שהמהר"ם פדוואה הגיהו והדפיסו מחדש יחד עם שותפו הנוצרי, ובא נוצרי אחר עשיר שהדפיס גם כן את ספרו של הרמב"ם, והוזיל מחירו בזהוב. והשאלה שהתעוררה אז, ממי לקנות את הספרים. ופסק הרמ"א שאין לקנות מהנוצרי העשיר שהדפיס, כל עוד לא מכר המהר"ם את הרמב"ם שלו מכח ארבעה טעמים.

ובדבריו בטעם השלישי הביא מדרש תורת כהנים פרשת בהר שכתוב "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה" (ויקרא כה, יד), למדה תורה דאם באת לקנות, קנה מיד עמיתך היהודי ולא מהגוי.

ועוד כתב בתשובה (שם), דאין לומר דזהו דוקא כשהגוי והישראל נותנין בערך ובמקח אחד, אבל כשהגוי מוזיל טפי, שרי ליקח ממנו כדי להרויח במקחו, דהא גרסינן בפרק איזהו נשך (בבא מציעא עא.) תני רב יוסף: אם כסף תלוה את עמי את העני עמך, עמי ונכרי - עמי קודם, עני ועשיר, עני קודם וכו', ומקשה הגמ' עמי ונכרי, עמי קודם פשיטא. - אמר רב נחמן אמר לי הונא: לא נצרכא דאפילו לנכרי בריבית ולישראל בחנם, ע"כ.

ומבואר בגמ' שיש להלוות לישראל בלא ריבית, ולא לנכרי אפילו בריבית, ואף שיש מצוה בהלאוה לנכרי בריבית שנאמר לנכרי תשיך (דברים כג, כא), אפילו

ב. בספר חקרי לב (חו"מ סי' קלט) עמד בענין זה של קדימת הקניה מהישראל לעכו"ם וכתב דעל כל פנים נראה דהדין הזה הוא דין אמת, דפשט הכתוב כך הוא, וגם סברא הוא שיש להקדים הישראל לגוי בכל מקח וממכר, ובפרט יש לומר דבמקום שהגוי מוכר קצת יותר זול מהישראל וכן אם הגוי רוצה לקנות הסחורה קצת יותר ביוקר מהישראל, דאפילו הכי חייב לקנות ולמכור מהישראל כיון שאין ההפרש רב.

והביא שם ראיה לדבריו מדקיימא לן בגמרא בבא בתרא (כב.) דלתלמיד חכם נקטינן שוקא. וכן כתב הטור (חו"מ סי' קנו) דתלמיד חכם שהביא סחורה לעיר, חייבים בני העיר למנוע מכל אדם למכור עד שימכור התלמיד חכם. ואין ספק דאין גדול ערך החכם נגד שאינו חכם מערך סתם ישראל נגד גוי, ומינה נמי נשמע דאף אם ימכור הגוי קצת בזול מהישראל, שחייב בכל זה להקדים ולקנות מהישראל, דהא ודאי כי נקטינן ליה שוקא לתלמיד חכם, היינו דמסתמא מוכר קצת ביוקר מהשאר, כיון שאין ביד בני העיר לקנות כי אם ממנו, ושמע מינה דגם בכהאי גוונא יש להקדים לתלמיד חכם נגד שאינו חכם, ואם כן כל שכן שיש להקדים בכהאי גוונא ישראל נגד הגוי.

וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קכט) דרן בהפסד מועט איכא לאקדומי לישראל אף שכתב שמדברי הרמ"א הנ"ל משמע שחייב אף בהפסד מרובה וכפי שהבאנו לעיל. מ"מ כתב לדחות הראיה מבשר נבלה, שהרי שם (ע"ז כ.) הקשו התוס' (בד"ה ור' מאיר) על ענין זה, דלקדום נתניה דגר ממכירה לנכרי, וכי אם יש לאדם חפץ למכור יתננו לגר קודם שימכרנו לעובד כוכבים, והלא אפילו לישראל אינו מצווה על כך (לתתו בחינם), ותיצרו התוס' וי"ל דדוקא

שצריכים למכור לישראל אע"פ שהגוי משלם יותר.

ונמצינו למדים שבין במכירה צריכים למכור לישראל אפילו בזול, ובין בקנייה צריכים לקנות מישראל אפילו ביוקר.

ג) ודנו הפוסקים, האם דין זה לקנות מישראל או למכור לישראל הוא בכל אופן או שיש בזה גדרים.

ומצאנו ג' שיטות בענין זה, שיטה ראשונה שצריך לקנות ולמכור מישראל אף במקום הפסד גדול, שיטה שניה שרק בהפסד מועט איכא דינא לאקדומי לישראל. שיטה שלישית אין חיוב להקדים את הישראל, אם הגוי מוכר בזול.

א. בתשובת הרמ"א שכתב דאפילו כשהכותי מוזיל טפי, משמע שיש חיוב לקנות מישראל אף במקום הפסד גדול, דאל"כ הוי ליה לפרש דבריו. וכן מהראיה שהביא הרמ"א מנבלה שצריך לתת בשר הנבלה בחינם לגר תושב ולא למכרו במחיר מלא לנכרי, ולכאורה משמע דאף בהפסד גדול. וכתב שם ולא דוקא מפני היות הגאון מהרמ"פ המדפיס, אלא דין זה נוהג גם בבני הארץ הפשוטים.

וב"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קכ"ט אות ג') שמלשון הרמ"א בתשובה משמע, דאין שיעור בדבר בהוזלה ובכל אופן הישראל קודם.

ועוד כתב המנחת יצחק (שם) שהשיעור הוא מה שנקרא "הפסד מרובה" בענייני איסור והיתר, שאין שיעור וקצבה לדבר, אלא הכל לפי דעת ואומד המורה, לפי הזמן והמקום, העשיר לפי עשרו והעני לפי עניו, וכן לפי ענין ההוראה.

נבילה שאינו שוה אלא דבר מועט לישראל, שלא היו עובדי כוכבים מצויים ביניהם, ולגר היא שוה הרבה כשאר בשר התורה, אמרה התורה שיקדימו את הגר בחינם ע"פ הגוי בשכר, עכ"ד.

ובענין שיעור הפסד מועט שכתב החקרי לב נחלקו הפוסקים, בשו"ת נחלת שבעה (סימן נה) כתב עד שתות כמו בהונאה. ויש אומרים אפילו שיעור של שווה פרוטה.

ג. יש סוברים שיש להעדיף קניה מישראל, רק אם מוכרים בשוה, אך אם אפשר לקנות מהגוי בזול ואפילו בהפרש מועט, אין כל חיוב לקנות מהישראל, וכן בשו"ת תועפות ראם (או"ח סי' כב) מסיק להלכה שאם הגוי מוכר בזול מישראל אפילו במשהו, אין שום חיוב לקנות אצל הישראל.

וב"כ בשו"ת שבט הלוי (חלק יא סימן שכ"ב) דאף שדעת הרמ"א בתשובה דאפילו אם הנכרי מוזיל הסחורה לעומת הישראל, אעפ"כ מצוה מה"ת לקנות אצל הישראל. מ"מ כמה גאונים הקשו ע"ז ונוטים להלכה דבמקום דהנכרי מוזיל אין חיוב הנ"ל קיים, וכ"פ שם דמצוה ע"פ הלכה להקדים לקנות אצל שומר תורה ומצוות (לאפוקי מחלל שבת שדינו כגוי) כשעכ"פ אינו מיקר השער נגד אחרים.

ד) בגדר יסוד דין הקדימה האם הוא חיוב מעיקר הדין או רק מצוה או אפילו אינו בגדר מצוה אלא הנהגה.

בשו"ת עטרת פז (ח"א חו"מ סי' י' אות ח' של הרב פנחס זביחי שליט"א) כתב דיש להתבונן בעיקר דין זה של התורה כהנים, אי הוי מעיקר הדין, מאחר ואין דברים אלו מובאים אלא רק במדרש בתורת כהנים הנזכר, ובגמרא דידן לא מצאנו להם מקור מפורש וכן בטור שו"ע אינו מובא.

והנה החפץ חיים בספרו אהבת חסד (פרק ה ס"ו) בנתיב החסד (ס"ק יב) כתב שזו רק מצוה, להעדיף את ישראל ע"פ הגוי אף שמפסיד קצת, ואינה חיוב שכופין על כך.

וכן שו"ת שבט הלוי (שם) כתב שהוא בגדר מצוה ע"פ הלכה להקדים לקנות אצל ישראל, ואינו חיוב.

ואילו בתשובות והנהגות (כרך ב סימן תשכד) כתב נראה שעיקר הדרשה בת"כ הוא רמז בקרא כמדה טובה וכשאר מדות טובות. ולפ"ז א"ש שהושמט משו"ע, כשם שהשמיטו בשו"ע כל עניני מדות ומוסר, שמקומם בספרי מוסר ומדות.

וב"כ בפסיקתא זוטרותא (בהר עא, ב) על הפסוק וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך, למדה תורה דרך ארץ, שלא תהא מוכר אלא לעמיתך ולא תהיה קונה אלא מיד עמיתך, מפני שהכנענים אנסים הם ומתעללים עלילות ברשע.

ה) הקדמת קניה מישראל שומר תורה ומצוות לישראל שאינו שומר תורה ומצוות.

החתם סופר בתשובות (חושן משפט סוף סימן קלד) כתב דלענין דינא שצריך להקדים עמיתך לקנות ממנו ולא מנכרי, יש לומר דגם במומר הדין כן, שצריך להקדים הישראל גמור מישראל מומר, דדרשינן עמיתך עם שאתך בתורה ומצוות, עיי"ש.

ובכ פירש בספר עשירית האיפה על התורה כהנים שם פרשת בהר פרשה ג', דאם יש לך חפץ יפה למכור, אל תמכור אלא לעם שעמית עמך בתורה ומצוות, ולא למי שפוקר וכופר בה' יתברך, או קנה - אם רצונך לקנות חפץ ויש בעיר שני סוחרים אחד הדבוק ומאמין בה' יתברך ואחד פוקר וכופר, אל תקנה אלא מיד עמיתך, עכ"ד.

שאתך בתורה ובמצוות השתדל לדונו יפה. והיינו דאם יש לדיין לדון כמה דינים, עליו לדון את דינו של תלמיד חכם בתחילה, כי יש לו זכות קדימה מדין עמיתך. ומביאה הגמרא מעשה שבו הקדימו את דינו של תלמיד חכם.

ולפ"ז כתב החקרי לב, דא"כ הכי נמי גבי קניה ומכירה כיון דכתיב עמיתך, יש להקדים הקניה ומכירה מתלמיד חכם נגד אינו חכם. ועל כל פנים זהו דוקא כשמוכרים שניהם בשוה. אבל גוי וישראל אפילו שהגוי מוזיל קצת יש לקנות מישראל, דאל"כ פשיטא הוא.

(ז) האם יש להקדים ישראל מומר ע"פ גוי. בשו"ת מחנה חיים (חו"מ ח"ב סי' כד) כתב שמחלל שבת בפרהסיא הוא כמומר לכל התורה כולה ואינו בכלל עמיתך, ואם באו גוי וישראל מומר, אינו מחויב להקדים הישראל מומר לגוי.

(ח) האם יש להקדים ישראל ע"פ ישראל השותף עם נכרי. וכן השאלה האם להקדים ישראל השותף עם גוי ע"פ גוי אחר.

ישראל שהוא שותף עם נכרי, צריך להקדים ישראל אחר להם, אבל ישראל ונכרי שותפים יש להקדים אותם ע"פ נכרי לבדו, כיון שהקניה היא גם מישראל, כמבואר בשו"ת הרמ"א (סימן י') שהנידון שם הוא בענין קניית ספרי הרמב"ם שהודפסו על ידי המהר"מ פדוואה ושותפו הגוי או מגוי אחר. ופסק הרמ"א מדין התורת כהנים שחייב לקנות מהמהר"ם פדוואה אף שיש לו שותף גוי מאשר לקנות מהגוי האחר אף שהוזיל במחיר.

(ט) נסיים בשאלה שנשאל הרב יצחק זילברשטיין שליט"א בספרו חשוקי חמד (סוכה לג.): אדם שיש לו מאתים שקל בלבד,

וב"כ בשו"ת שבט הלוי (שם) שמומר ישראל אינו בכלל עמיתך לענין זה. ועוד כתב (שם) דכבר ידוע מש"ס (חולין ה.) ובשו"ע בכמה דוכתא דמחלל שבת כדין מומר לכל דבריו, ולאו דוקא כשחנותו פתוחה בשבת, אלא פשוט דגם מחלל שבת בחייו הפרטיים והדברים ידועים, או כשמחלל שבת בשעת עשיית הסחורה, או שקונה בחו"ל בשבת ה"ה מחלל שבת גמור, ודינו כנ"ל, ע"כ. (והנה סתם מומר הכוונה למחלל שבת בפרהסיא. וצ"ע בדין מחלל שבת בצנעה, דאפשר לומר דאין דינו כמומר, שתולין שרק מחמת תאוותיו אינו מתגבר על עצמו ומחלל השבת. ואכמ"ל.)

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ה סי' לא אות ב') הוסיף דאפילו תינוק שנשבה אינו בכלל עמיתך לגבי דין זה, כיון דכתיב ביה עמיתך במצות ואע"פ שהוא תינוק שנשבה מ"מ אינו בכלל עמיתך במצות.

וכתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תתה) דכל שהמחירים שווים, יש וראוי להקפיד לקנות מישראל שומר תורה ומצוות, לפי שהוא מפורש בתורה להקדים הישראל שהוא עמיתך. ושכן שמע מעד נאמן שרבינו החזון איש זצ"ל הקפיד מאד לקנות דוקא אצל שומרי שבת, וכששלח להביא לו תרופות מבית מרקחת, הזהיר לקנות אצל שומר שבת דוקא, אף שהיתה החנות רחוקה יותר, ובלבד שלא לקנות אצל מחלל שבת, מחמת הדין דכי תקנה מיד עמיתך כשתקנה לא תקנה אלא מיד עמיתך.

(ו) בספר חקרי לב (חו"מ סו"ס קלט) כתב לחדש דיש ללמוד מפסוק זה דוכי תמכרו ממכר לעמיתך, שיש להקדים הקניה או מכירה מישראל תלמיד חכם ע"פ ישראל סתם. והביא ראיה מהא דדרשינן בגמרא שבועות (ל.) בצדק תשפטו עמיתך, עם

באתרוגי ארץ ישראל הכשרין ע"פ דין בלא פקפוק, מלצאת באתרוגי קורפו אף על פי שהן מהודרין יותר וכו', עכ"ד.

וציין החשוקי חמד שבשו"ת אמרי יושר (ח"ג החדש סימן כח) כתב שיש להעדיף את האתרוג המהודר יותר אף שהוא של נכרי. ומסיק החשוקי לחמד בצ"ע.

ויש להעיר שהאמרי יושר מיירי בענין בפולמוס סביב אתרוגי האי קורפו אם הם עדיפים על אתרוגי ארץ ישראל. ובריש דבריו כתב האמרי יושר כששני האתרוגים שוין פשוט שיש לקנות של ישראל דקנה מיד עמיתך כתיב כמבואר בת"כ. אמנם היכא דאתרוגי קורפו מהודרין מאתרוגי א"י גם לדעת הרמ"א בתשובה דאפילו כשהגוי מוזיל השער, מצוה לקנות מישראל ביוקר, מ"מ היכא שסחורת הגוי טובה יותר, גם הרמ"א מודה דאין מצוה לקנות מישראל דוקא, דרעה ויפה כתרי מינים דמי, ע"כ.

ומבואר בדברי האמרי יושר שמשוה את אתרוגי א"י ואתרוגי קורפו כתרי מינים רעה ויפה, וע"כ כתב שבב' מינים לא שייך להקדים את המין הרע ע"פ המין היפה משום דקנה מיד עמיתך, שזה שייך באותו המין. וא"כ אפשר שהוא מיירי דוקא באופן שאתרוגי א"י אינם בגדר מהודרים אלא רק בגדר כשרים ואחרוני קורפו מהודרים. (וכן מבואר בשו"ת ישועות מלכו (שם) שכתב שאתרוגי א"י היו כשרים ע"פ הדין ואתרוגי קורפו היו מהודרים.) דבכה"ג אפשר שיש לפנינו ב' מינים אחר רע ואחד יפה, אבל אם האתרוג של א"י גם מהודר ומקיים בזה מצות "ואנוהו", ואילו האתרוג של קורפו מהודר יותר, אפשר שגם נאמרי יושר יודה שלא מיקרי ב' מינים. וממילא בשאלה שנשאל החשוקי חמד יש לקנות את האתרוג של היהודי אע"פ שפחות מהודר.

ולפניו ב' אפשרויות, או לקנות אתרוג מהודר מישראל במחיר זה, או לקנות במחיר זה אתרוג מהודר שבמהודר מנכרי. את מי יעדיף, את המהודר מישראל שיש בו מעלת של "קנה מיד עמיתך", או את האתרוג היותר מהודר מהנכרי, שיתרוננו הוא ביופיו של האתרוג אף שקונוהו מגוי?

והשיב החשוקי חמד, נאמר בתורה וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך וגו' (ויקרא כה יד), ודרשו חז"ל בתורת כהנים מניין כשתהא מוכר לא תהיה מוכר אלא לעמיתך, תלמוד לומר וכי תמכרו ממכר לעמיתך, ומניין כשהוא קונה לא תהיה קונה אלא מיד עמיתך תלמוד לומר או קנה מיד עמיתך. ואע"ג שהש"ס, הרמב"ם והשו"ע השמיטו דין זה, כתב בשו"ת חקרי לב (חור"מ סימן קלט) עכ"פ הדין דין אמת, דפשוט הכתוב כך הוא, וגם סברא הוא שיש להקדים ישראל לגוי בכל מקח וממכר.

ובנידון השאלה נראה שיקנה מהיהודי, דכיון שגם האתרוג מהישראל מהודר ומקיים בו מצות "ואנוהו", עדיף ליטול את האתרוג, שיש בו ב' מצות, גם אתרוג מהודר, וגם לקנות מיד עמיתך. משא"כ באתרוג של הנכרי, אפילו שיש בו תוספת הידור, אבל מ"מ יקיים בו רק מצוה אחת.

ויש להביא ראיה להעדיף מעלה "צדדית" של קנה מיד עמיתך, ממעלה בעצם הידור האתרוג, דבשו"ת ישועות מלכו (סימן מז) דן בדבר אתרוגי האי קורפו אשר נתפשט המנהג לצאת בהם בלי פקפוק. וכתב וז"ל: ואם כל זה, ראוי והגון למען ישוב ארץ ישראל לברך על אתרוגי ארץ ישראל, והמצוה מהודרת במצוות חיוב א"י וישוב א"י, כי על ידי זה יוכלו רבים שם להתפרנס. לכן ודאי אם היה במוסכם אצל רוב חכמי המדינה לפרסם ברבים שנכון יותר לצאת

לפי שפשטות הגמ' הביאה מימרא זו לחדש את עצם הענין שלוקחים מן העמים בהמה לקרבן, ואין חוששין לא משום רובע וכו'. ואפשר שזה במקרה והיה שלא מצאו בהמת ישראל הראויה לקרבן ולכן לקחו מן העמים. ועוד אפשר לומר דמה שכתב דבהמת גוי שמינה טפי משל ישראל ואיכא משום הידור מצוה, אפשר שלענין בהמה לקרבן אין דרגות של הידור במצוה כמו באתרוג, וממילא תמיד השמנה ביחס לפחות שמנה זה כמו יפה כנגד רעה דהוי ב' מינים, וממילא אין עדיפות על בהמה ישראל מצד וקנה מיד עמיתך).

(ועוד יש להעיר על הראיה שהביא האמרי יושר (שם) מהגמ' בע"ז (כב:): שכתוב לוקחין מן העמים בהמה לקרבן, ואין חוששין לא משום רובע ולא משום נרבע, ולא משום מוקצה ולא משום נעבד, ע"כ.

וכתב האמרי יושר דמשמע אפילו לכתחלה מותר ליקח בהמה לקרבן מן העמים, והא קנה מיד עמיתך כתיב, וא"כ צריכים להקדים בהמת ישראל. ווע"כ צ"ל דמיירי בגוונא דבהמת גוי שמינה טפי ואיכא משום הידור מצוה, עכ"ד.

ולכאורה אפשר לומר דאין ראיה מגמ' זו,



הגאון רבי דוד שטרן שליט"א
ראש כולל 'תפארת שמשון'

ברכת שהחיינו בימי בין המצרים

שבת ידידה וס"ל דביסודו הוא דין דאור' ולפי"ז אף שבת זו בכלל כיון שהיא באה בתאריך של ימי הפורענות המוזכרים, אמנם י"ל לאידך גיסא דלא תליא טעם האיסור בהיות הזמן בחפצא זמן של פורענות אלא תליא במה שבפועל הם ימי סכנה וימים המסוגלים לפורענות (שנא' על תשעה באב אתם בכיתם בכי של חנינם ואני אקבע לכם בכי לדורות, ועד"ז כן הוא בכל שלשת השבועות) אך שבת מצד מעלתה פקע בה כח הפורענות בפועל. וע"י ב"י סי' רפ"א מה שהביא דברי הספרי דקרא דוביום שמחתכם קאי אשבת דמה"ט אמרינן ישמחו במלכותך שומרי שבת הרי דשמחת היום ומצותה מפקיעה כח הפורענות בפועל וכדחזינן שאין נוהג בה אבילות ובפועל מצד האדם אין בו פורענות ושפיר י"ל בו שהחיינו אף שמצד זמן היום והתאריך בחפצא הוא מימי הפורענות הנ"ל

ויש להוסיף עוד שבפרט הדברים הנ"ל אמורים לענין הנוגע לצער החורבן כמו שהאריך בזה בספר שבת מלכתא (למור"ר הגרשד"פ זצוק"ל) שהחורבן שפגע בכל

א. בשו"ע סי' תקנ"א סעי' י"ז כתב טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש ובמג"א שם הביא מחלוקת האחרונים כיצד הדין בשבת שבימי בין המצרים דהמט"מ בשם ס"ח ולבוש כתבו דמותר ובכתבי האר"י אסר אפי' בשבת ולדינא הכריע בזה המ"ב דכיון שבלא"ה הט"ז פקפק בעצם הדין אף בימי החול שבימי בין המצרים והגר"א כתב שהיא חומרא יתירה לפיכך בשבת אין להחמיר בזה כלל. וצ"ב מהו יסוד האיסור לומר שהחיינו בימים אלו ובמאי פליגי הני אחרונים אם מברכים שהחיינו בשבת שבין המצרים, ויתבאר להלן שני דרכים בזה.

ב. הנה לפמש"כ המג"א ביסוד הדין שלא לומר שהחיינו הוא משום שהוא זמן פורעניות אין לברך שהחיינו וכו' לזמן הזה י"ל דדוקא ימי בין המצרים שתלויים בזמן מסוים הקבוע בימות השנה (תאריך) משא"כ שבת שאין בה תאריך מסוים אלא באה משבעה לשבעה ימים (וידוע דעת הרדב"ז שמי שהולך במדבר ואיבד חשבון הימים דמונה לעצמו ששה ימים ויום השביעי יהיה

א. יל"ע בגדר החילוק בין ימים טובים לשבת, דיו"ט בעלמא קרינן בהו זמן (זמן שמחתנו, זמן חירותנו, זמן מתן תורתנו וכו') והם ימים בחפצא שהופקעו מצער ודיני צער אבל שבת כמשנ"ת לא מקרי 'זמן' שאינה שייכת לזמן מסוים ומצד אחד הבאנו דברי הסיפרי שכתוב בה יום שמחתנו ואין אבילות נוהגת בה ומצד שני הלא שבת עולה למנין שבעה (לאפוקי יו"ט שמפקיע לגמרי אבילות ואינו עולה לימי שבעה) וביותר שהרי דברים שבצינעא נוהג אף בשבת, ואולי יש לחלק שצער ואבילות בשבת שאסור הוא בגדר דחויא [להבדיל מיו"ט שהוא בגדר הפקעה מצער שהוא יום שמחה בחפצא] ששמחת השבת גוברת ודוחה את הנהגת וצער האבילות אף שבעצם הם ימי אבילות ואף ענינים שצינעא נוהג בהם כיון שאין בזה גילוי של צער בפועל נוהג בו.

קא גרים) ולפי"ז י"ל שבעצם יכול האדם לברך שהחיינו בכל עת אף בזמן פורענות, ותדע שכן הוא שהרי תשעה באב עצמו שלכל הדיעות הוא זמן בעצם של פורענות וכדכתיב קרא עלי מועד דמועד הוא שמוכן לפורענות ואעפ"כ מי שזוכה להכניס את בנו בבריתו של א"א מברך שהחיינו אף בתשעה באב עצמו וטעמא כמשנ"ת דאינו אומר לזמן הזה בכוונת יום תשעה באב אלא על מה שזכה בזמן זה להכניס את בנו בברית ולא על היום בחפצא כמשנ"ת, אלא שאמרו חז"ל שכיון שהם ימי פורענות ולא מסמנא מילתא דלאנשים נראה כמורה על הזמן בחפצא וכביכול נותן הודאה על הפורענות לפיכך אמרו שראוי ליהזר (כלשון השו"ע) שלא לומר ברכה זו היכא דאפשר והיינו שאינו איסור בעצם רק משום מחזי ראוי וטוב לימנע מלברך ברכה זו ולפיכך זה דווקא במקום שיכול לדחות הברכה אבל בפדה"ב או בברית הוי כיו"ב שלא ניתן לידחות אוקמיה אדינא דאין כאן חסרון בעצם בברכת שהחיינו וכיון שמוטל עליו ברכה זו יברך לכתחילה.

ומעתה לדרך זו י"ל פ מחלוקת האחרונים בשבת שבימי בין המצרים אם לברך שהחיינו או לא דפליגי אם משום מעלת כבוד ועונג שבת ראוי להעמיד על עיקר הדין שאין איסור בעצם לברך שהחיינו ומשום מעלת השבת אין לחוש למה דנראה כמורה על הפורענות או שאף בשבת יש לחוש לזה.

ו. אדם שקנה בגד חדש שרוצה ללבושו בראשונה בשבת שבין המצרים שכבר הכריע בזה המ"ב דלדינא אין להחמיר בזה בשבת ולברך שהחיינו וילהס"ת אם יוכל ללבושו ולברך עליו רק לאחר שקיבל עליו שבת דרך בזה פסק המ"ב דמותר לכתחילה או שאף קודם שהתפלל מנחה של עש"ק

הבריאה כולה מ"מ שבת לא נפגעה כלל והיא בתפארתה ובשבת מבחינתנו ביהמ"ק עומד בתפארתו כוהנים בעבודתם ולויים בדוכנם ולפיכך ודאי שאין צער החורבן נוגע לשבת כלל.

ג. באופן אחר י"ל בהקדם מה שיש להעיר בדברי השו"ע שכתב לשון זה של טוב ליהזר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או מלבוש אבל על פדה"ב אומר ולא יחמיץ המצוה עכ"ל, וצ"ב אם הזמן פורענות הוא שאין הראוי לומר בו שהחיינו היה לו לומר אין לימר שהחיינו בין המצרים ומהו שכתב רק שהוא טוב ליהזר וחזינן מהא דאינו איסור גמור כמש"כ דבפדה"ב (וברית המילה בזמנו, וצ"ע"ק שלא הזכיר כן) יברך שהחיינו, וצ"ע בגדר איסור זה.

עוד יש להעיר בעצם ברכת שהחיינו הבאה על פרי או מלבוש חדש דבשלמא ברכה על זמן המתחדש או מצוה המתחדשת בזמן מסוים כגון נר חנוכה ומצות אכילת מצה ונטילת אתרוג וכו' שפיר מברכים שהחיינו והגיענו לימן הזה אבל פרי או בגד חדש מה שיין ענין הזמן לזה שהרי אף אם הפרי הבשיל לפני זמן רב ורק אליו הגיע היום הרי זה מברך שהחיינו ונמצא שאינו מברך על הזמן אלא היא ברכת הודאה או שבח על הפרי או הבגד החדש ומהו שמברך שהחיינו לזמן הזה.

ד. ונראה לפרש שבאמת ברכת שהחיינו לא באה על הגעת הזמן בחפצא ביום זה דבאמת אין בזמן בעצם חידוש מיוחד ואף אם יש בו חידוש לא על הזמן בעצם הוא מברך כי אם על עצמו שהוא הגיע לזמן שזוכה בו לקיים מצוה או לאכול פרי חדש או להינות מבגד חדש (ואולי ה"ט שכל דבר שבא לאדם יש בזה בחינה של מזל קא גרים ומה"ט מברכים בכל דבר טוב שהגיע לאדם 'מזל טוב' דהוא זמן שלו לטוב ומזליה

חשש לאיסור בעצם וכמשנ"ת, כ"ז לכאורה.

ז. בשערי תשובה שם (סי' תרנ"א) האריך במחלוקת האחרונים כיצד הדין בימי ששכח ובירך בימי בין המצרים על פרי חדש ותוכ"ד הברכה נזכר אם הוי כבדיעבד ויברך שהחיינו ויאכל או שיסיים ברכת הפרי ויאכל בלי לברך ברכת שהחיינו וכן דן שם כע"ז במעוברת שהריחה ונתאוותה לפרי חדש או חולה שלצורך בריאותו צריך לפרי חדש בימי בין המצרים אם יברכו ברכת שהחיינו או שיאכלו הפרי בלי לברך ברכת שהחיינו, ובפשוטו י"ל פ' דפליגי אם ברכת שהחיינו על פרי או בגד חדש הוא חיוב גמור או שהוא רק מצוה לברך וקרוי להיות כברכת רשות דאי נימא שהוא חיוב ממש יברך ואם הוי כברכת רשות כיון שאין מברכים בימי בין המצרים לא יברך, אמנם למשנ"ת י"ל באופ"א דאפשר דאף דלכ"ע הוי חיוב לומר שהחיינו מיהו בימי בין המצרים אם חל איסור לברך שהחיינו לזמן הזה א"כ שוא"ת עדיף ולא יברך אבל אם הוא רק ענין שלא לברך דנראה כמודה על הפורענות כל זה אינו אלא לכתחילה אבל אם כבר אוכל פרי חדש שחייב לומר עליו שהחיינו יברך ולא יפסיד חיובו.

וכבר נתבאר מדקדוק לשון השו"ע שכתב דטוב ליזהר שלא לומר שהחיינו ולא כתב שאין לברך שהחיינו נראה דהעיקר לדינא דאינו איסור גמור ונוטה יותר לומר לפי"ז שהלובש בגד חדש בשבת של ימי בין המצרים דיכול ללובשו ולברך עליו שהחיינו גם קודם כניסת השבת ומי שהזקק לברך על פרי חדש בימי בין המצרים כנ"ל יברך עליו שהחיינו וכן"ל, וצ"ע.

ומתלבש לכבוד שבת ע"מ לילך לביהכנ"ס מותר וראיתי בספרי המלקטים שנחלקו בזה רבותינו פוסקי הדור שבזמנינו.

ונר"פ דתליא בנ"ל דהנה העולה ממשנ"ת לעיל דמצינו שני אופנים במחלוקת האחרונים אם מותר לברך שהחיינו בשבת עצמה, דרך אחת שהיא מחלוקת בעצם אם שבת הוי בכלל ימי הפורענות שאין ראוי לומר בהם שהחיינו לזמן הזה או לא, ודרך שניה דלכ"ע מעיקר הדין לית מאן דפליג שמעיקר הדין אף בימי הפורענות עצמם היה ראוי לומר שהחיינו (וכ"ש בשבת) אלא משום דמחזי כמודה על הפורענות לפיכך אין ראוי לברך כן לכתחילה ופליגי אם ראוי להחמיר בזה אף שהוא לכבוד שבת ואי נימא כצד הראשון שיש כאן מחלוקת בעצם אם שבת בכלל ימי הפורענות וכמשנ"ת י"ל דנהי דלדינא יש להקל בזה משום שלהרבה פוסקים היא חומרא יתירה ולפיכך אין לחשוש לדעה האוסרת משום כבוד שבת כל זה משנכנסה שבת אז יש לסמוך ששבת הופקעה בפועל מפורענות ולפיכך ראוי להקל משום כבוד שבת כדעה זו אבל קודם שנכנסה שבת ואכתי יום חול הוא ולכ"ע כעת הוא זמן של פורענות יש לחשוש שלא לומר שהחיינו לזמן הזה כדעת הסוברים שאין לומר שהחיינו לזמן הזה בזמן של פורענות מיהו לדרך השניה שלכ"ע מעיקר הדין אין ברכת שהחיינו על החפצא של היום וכל הסיבה שלא לברך הוא מצד דנראה דמודה על הפורענות בזה י"ל שלכבוד שבת לא החמירו בזה ואף ביום שישי גופא כל שלובשו לכבוד שבת מותר ואינו צריך לדקדק ללובשו רק שמקיבל שבת כל היכא שאין כאן



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין חציצה בשערו לחוד

[א] כמה הערות בזה.

[ב] ביאור חדש ביסוד הילפותא דחציצה בשער.

[ג] עוד הערה בעיקר דין הגאונים דרוב בשיער ג"כ חוצץ לחודיה.

[א] כמה הערות בזה.

סוכה ו. "ורחץ את בשרו במים שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין המים, כי אתאי הלכתא לשערו, שערו נמי דאורייתא היא וכו', ורחץ את בשרו במים את הטפל לבשרו, ומאי ניהו שערו וכו', כי אתאי הלכתא לכדר' יצחק דאמר ר"י דב"ת רובו ומקפיד" וכו'.

ולכאוי' צ"ב מדוע היה פשוט לגמ' גם בהו"א וגם במסקנא דשערו אינו כלול באופן טבעי בקרא, וצריך ללמדו או מהלכתא או מריבויא, ומה ההכרח שזה חידוש שצריך לחדשו.

עצ"ב דבמקראות רבו הלשונות של הטבילה "ורחץ במים, ורחץ את בשרו במים, ורחץ במים את כל בשרו" וכו' [עי' בפ' מצורע גבי מצורע וזב ואשר יצא ממנו שכבת זרע, ועוד, ובפ' אחרי מות גבי כה"ג ביוה"כ והמשלח את השעיר, ואוכל נבילות, ועוד] ובתורה אור ציין כאן על הפסוקים גבי מצורע, וצ"ב מדוע בחר אותם דוקא, ואף דיתכן שבחרם סתם משום שהם הראשונים, מ"מ מסתבר שהיה לו בזה ג"כ טעם יותר אמיתי, וצ"ע.

עוד יל"ע בשיטת הגאונים (שהביא הרמב"ם בהל' מקוות פ"ב הט"ו) דבשער לחודיה ג"כ יש דין חציצה ברובו, ואפי' אינו רוב הגוף, וכ' הב"י שכ"ד רוב הפוסקים, ודלא

כרמב"ם (שם), וגם הגר"א (יו"ד סי' קצח סקי"א) הוכיח כן מסוגיא דב"ק (פב.), אלא דאכתי לא נתבאר טעם שיטה זו, ובהשקפה ראשונה היא מחודשת מאוד.

[ב] ביאור חדש ביסוד הילפותא דחציצה בשער.

והנראה בביאור כל הענין בעז"ה דבאמת דוקא בחרו חז"ל את הפסוק במצורע ללמוד ממנו דין חציצה בשיער, משום ששם אינו כשאר מקראות דטבילה, דבכל המקראות דטבילה לא ידענו מה דין השיער אם הוא חשוב לגבי הטבילה, או שאין בו נפקותא, ואפי' אם יש בו חציצה א"נ לא בא כולו במים, לא איכפת לן מיניה, וקרינן עליה 'שיער שיער' (עי' ברכות כד.), אבל בקרא דמצורע הא כתיב "וכבס המטהר את בגדיו וגלח את כל שערו, ורחץ במים וטהר, ואחר יבא אל המחנה, וישב מחוץ לאהל שבעת ימים, והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו את ראשו ואת זקנו ואת גבת עיניו ואת כל שערו יגלח וכבס את בגדיו, ורחץ את בשרו במים וטהר", וממילא הרי עיקר החיוב לטבול את כל בשרו הוא בלא שיער כלל, ושמע' דקפיד קרא לקרא לזה 'ורחץ את בשרו', אע"ג דליכא כאן שיער, וע"כ דאין השיער כלול בהדי דין החציצה של שאר הגוף.

ורובו משתער רק בשיער, והיינו שרוב שערו קשור כל נימא ונימא לחודה, א"כ עדיין אין זה רוב, דהא בכל נימא ונימא יש קשר רק במקום אחד, ורוב אורכה אין בו חציצה, ואמאי חשיב רוב שיער.

[והראוני בשפת אמת (סוכה ו) שעמד בזה ונדחק דין החציצה בשיער אינו מכח עצם החציצה שיש בשיער, אלא מכח מה שמקום שורש השיער צריך להיות בלא חציצה, וכיון שגדל שם שיער צריך לטבלו במים בשעת טבילה כדי שעי"כ לא יהיה גדר חציצה למקום שורש השיער, וזה דברים שקשה מאד לאמרם, דהא א"כ אין זה דין חציצה בשיער אלא בראש, ומ"ט הוצרכו ללמוד לדין חציצה שם מקרא, והלכתא, ויש עוד קושיות בזה, והסכים בעצמו שזה דוחק גדול, ושמעתי שנתקשה בזה גם בעירובין והעדיף להניח שם בקושיא].

אבל נראה לבאר בזה בעז"ה [ואולי שמעתי כן כבר] דהגוף חל בו חציצה ברובו לפי שטח הגוף, כי בכל מהותו הוא שטוח, וזוהי מציאותו, אבל בשיער לא חל בו חציצה ברובו לפי שטח השיער, כי לשטח השיער אין משמעות מצד עצמו, בדר"כ, [ואדרבה כל כמה זמן קוצצים אותו], וע"כ שאין משמעות לשטח שלו, ולכן לא מודדים לפי שטחו את רוב החציצה, אלא לפי הכמות של השערות, שזה לא משתנה, ודוק.

וממילא מובן היטב מדוע הוצרכו ללמוד את דין השיער בחציצה בנפרד מדין חציצה בשאר הגוף, דהיינו טעמא שא"א להוציאו מלישנא דקרא, ואפי' משאר המקומות שכתוב בהם דין טבילה, שאפשר לשמוע מהם ג"כ דין חציצה, א"א להוכיח דיש ג"כ חציצה בשיער, דהא יבא המקרא דמצורע ויוכיח שאין ראייה מלישנא דקרא לגבי שיער, דגם שם כתיב בשרו, ואין הכונה לשיער.

ובהכרח הוצרכו ללמוד דין השיער לחודיה, ולמדוהו בהו"א מהל"מ, ולמסקנא מריבויא, אלא דכיון שלמדוהו מריבויא ד'את' הטפל לבשרו, וא"א לצרפו לעיקר פשטא דקרא לחציצה ברוב המצטרף עם שאר הגוף, דהא בהכרח לא שייך ללמוד ביחד עם הדין המתבאר בקרא, דהא קרא קאי בדליכא שיער, א"כ ע"כ דהשיער משתער ברובו לבדו.

ודאתינן להכי תובן היטב שיטת הגאונים שחידשו שהשיער משתער לבדו ברובא דכנ"ל אין הילפותא אלא לשיער לחודיה ולא בהדי כל בשרו.

ג] עוד הערה בעיקר דין הגאונים דרוב בשיער ג"כ הוציץ לחודיה.

והנה בעיקר שיטת הגאונים ילה"ק דאם



הרב שלום ארלנגר

הזכרת מעין המאורע בת"ב

בשם הרשב"א שלא נהגו להזכיר ופוק חזי מאי עמא דבר, וכ"כ ה"ר מנוח בשם הראב"ד שלא מצא מי שחשש לזה הירושלמי, ומבואר מדבריהם שאף שאין חשש איסור בדבר מ"מ אין חיוב להזכיר אחר שלא נזכר בתלמוד בבלי, וכן נהגו.

(ו) וא"כ אפשר לומר דהקדמונים שהנהיגו לומר נחם בבונה ירושלם ובמנחה בלבד, ס"ל שאין כלל חיוב הזכרה בת"ב, ומה שנהגו להזכיר אין זה כשאר הזכרות שתקנו חכמים, אלא שסברו שכן ראוי ונכון הדבר שבעת שמתפללין על ירושלם בשעת המנחה [דוקא, ומן הטעמים שכתבו הב"י והב"ח] בת"ב, יוסיפו בתפילה שינחם ד' את אבלי ציון וכו', ואולי לא נתקן הדבר כלל עפ"י הירושלמי.

(ז) והנה מנהג בני תימן להוסיף בברכת ההפטרה של ת"ב [בברכה שניה שלאחריה] כשם שמוסיפין בתפילה בת"ב רחם וכו', ולא נזכר דבר זה ברמב"ם ושאר פוסקים, ונראה ג"כ שאע"פ שאין חיוב בדבר נהגו כן, והכי נמי אפשר לומר על כל עיקר ההזכרה בת"ב

[ח] גם בשו"ע יו"ד סי' שעט כתב דיש נוהגין להוסיף בבהמ"ז בבית האבל בברכה שלישית נחם וכו', ואע"פ שבודאי אין חיוב הזכרת האבל בבית האבל אלא מנהג שנהגו, וגדול אחד היה אומר נחם בכל יום וכנזכר במג"א סי' תצג]

(ט) ואמנם הרא"ש בסוף פרק כיצד מברכין הביא דברי הירושלמי להלכה שצריך

(א) הרי"ף בפ"ד דתענית הביא דברי הירושלמי שצריך להזכיר בת"ב מעין המאורע נחם וכו' ברצה [או במודים עי' בביאוריה"ל סי' תקנז], וכתב הרי"ף שנהגו לאמרו בבונה ירושלם, וסמכו על המבואר בגמ' (ע"ז ח.). שאם בא לומר בסוף כל ברכה מעין אותה ברכה אומר.

(ב) והנה בירושלמי משמע שצריך לאמרו בכל התפילות, אכן בהרבה מקומות לא נהגו לאמרו אלא בתפילת המנחה, וכן כתבו הראשונים בשם הרס"ג, והרא"ש כתב ע"ז כל ימי תמיהתי למה נהגו שאין אומרים נחם אלא בתפילת המנחה.

(ג) ובב"י נתן טעם למנהג שבתשיעי לעת ערב הציתו את האש, הלכך באותה שעה מזכירין שפלות ירושלם ומתפללין על תנחומיה, והב"ח כתב דבערבית ושחרית הוי כמתו מוטל לפניו שאין מקבלין תנחומין, וכע"ז הביא הב"י בשם הריטב"א בתשובה.

(ד) אמנם לכאורה עדיין צ"ב שאחר שתקנו חכמים לאמרו בכל התפילות איך נהגו לבטל ההזכרה מפני טעמים אלו, וגם מה שנוהגין לאמרו בבונה ירושלם צ"ב למה לא נעשה כתקנת חכמים שתקנו לאמרו ברצה.

(ה) והנה באמת בתלמוד בבלי לא נזכר כלל הזכרת מעין המאורע בת"ב [וגם במ"ס אע"פ שנזכרו מנהגי התפילות בת"ב מ"מ לא נזכר שמזכירין בתפילה מעין המאורע], ומצאנו כע"ז לענין הזכרת מעין המאורע דברכת מעין שלש, שבבבלי לא נזכר כלל, ובירושלמי אמרו שצריך להזכיר, ובב"י הביא

להזכיר מעין המאורע בברכת מעין שלש, ואף היה חותם במודים דרבנן ובבורא נפשות עפ"י הירושלמי, והרי שסבר שיש לנהוג כהירושלמי אף במקום שלא נזכר בבבלי, ולדידיה בודאי חיובא איכא להזכיר בת"ב מעין המאורע, וע"כ תמה כל ימיו למה לא נהגו להזכיר אלא במנחה.

(י) והנה בכל מקום שתקנו חכמים להזכיר מעין המאורע נהגו כל ישראל להזכיר בנוסח אחד, ובת"ב יש שנוהגים לומר רחם וכו', עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלם וכו', ויש שנוהגים לומר נחם וכו' את אבלי ציון ואת אבלי ירושלם וכו', ויש שנהגו לומר בערבית ושחרית רחם ובמנחה נחם, ואם אין זה אלא מנהג בעלמא א"ש שכל מקום הנהיגו כפי הנראה בעיניהם.

[יא] וטעם המנהג נראה לכאור' שהמנהג הקדמון היה לומר נחם במנחה בלבד, ואחר שבירושלמי סתמו שצריך להזכיר מעין המאורע הוסיפו לומר בערבית ושחרית רחם שלא רצו לומר נחם בשעה שמתו מוטל לפניו (וכ"כ הריטב"א בתשובה לנהוג כן ומטעם זה), ויש שלא רצו לחלק בין התפילות וע"כ הנהיגו לומר רחם בכל התפילות (וכ"כ רע"ג והרמב"ם, ואמנם אפשר שנהגו כן מעולם באיזה מקומות וכהירושלמי), ויש שלא חשו לדברי הירושלמי ונהגו כמנהג הקדמון לומר נחם ובמנחה בלבד (וכן נהגו באשכנז ובספרד), ויש שחשו לדברי הירושלמי ולא חששו שלא לומר נחם בשעה שמתו מוטל לפניו וע"כ נהגו לומר נחם בכל התפילות (כ"כ הכל בו בשם הר"ש מאיר"א, וכ"כ הפר"ח וברכ"י שכן נהגו בירושלם)]

(יב) ומדברי הרמב"ם ג"כ נראה לכאור' שאין ההזכרה בת"ב כשאר הזכרות שתקנו חכמים אלא מנהגא שנהגו כן, דהנה בפ"י

מהלכות תפלה ובר"כ הביא כל דיני מי שטעה ולא אמר יעלה ויבוא ועל הניסים וענינו ושאר הזכרות, ומ"מ לא כתב דין מי שלא אמר רחם בת"ב, ואם אין חיוב להזכיר אלא מנהג א"ש דבודאי א"צ לחזור (וכשם שלא כתב דין מי שלא אמר זכרנו בעשי"ת או שלא אמר ובכן ובכן וכו' בר"ה)

(יג) והנה הרמ"א הביא דברי מהרי"ל שמי שאכל בת"ב יאמר נחם בבהמ"ז, ובמג"א כתב דאעפ"י שנהגו שלא לומר נחם אלא במנחה מ"מ בבהמ"ז דליכא מנהג יש לאמרו, ומבואר דס"ל שהיה ראוי לומר בכל התפילות אלא שלא נהגו כן, וע"כ בבהמ"ז שאין מנהג יש לומר אף אם אוכל בערבית ושחרית וכ"כ במחצה"ש.

(יד) ודברי המג"א הם כדברי הרא"ש שהמנהג שלא לומר אלא במנחה מנהג תמוה הוא, אכן אי נימא דהקדמונים ס"ל דליכא כלל חיוב הזכרה בת"ב, ובדוקא נהגו שלא להזכיר נחם בשעה שמתו מוטל לפניו, נראה שיש לנהוג כן גם בבהמ"ז, וכ"כ בבא"ח שהאוכל אחר זמן מנחה יאמר נחם בבהמ"ז.

(טו) ואמנם בביהגר"א כתב על עיקר דברי הרמ"א שלמד מ"ש בס"י תרי"ח ולא דמי דהא אמרינן בשבת ימים שאין בהם קרבן מוסף וכו' ואין בהם הזכרה בבהמ"ז, והנה הב"י הביא ברייתא זו לומר שאם לא אמר נחם אין מחזירין אותו, וא"א לומר דאישתמיטתיה להרמ"א, ואי ס"ל דאין ראייה משם מאיזה טעם א"כ מנא ליה דאם לא אמר אין מחזירין אותו.

(טז) אכן אם נאמר דכל עיקר ההזכרה בת"ב אינו אלא מנהג בעלמא, א"כ אפשר לומר דכשם שראוי לומר נחם וכו' בתפילה, מאותו טעם ראוי לאמרו גם בבהמ"ז, ולא

יח) עוד נראה לכאור' בדין מי ששכח ולא אמר נחם שכתב הט"ז דנ"ל שיאמר בשומע תפלה, והא"ר תמה על דבריו וכתב שחלילה לעשות נגד הירושלמי, שאף בבונה ירושלם לא היינו אומרים לולא שכן נהגו, ולכאור' דעת הט"ז שאחר שכן נהגו ע"כ שלא נהגו כדברי הירושלמי שיש חיוב הזכרה, אלא הוא כשאלת צרכיו ששואל בשומע תפלה או בכל ברכה מעין אותה ברכה, וע"כ אם לא אמרו בבונה ירושלם יאמרנו בשומע תפלה [ומ"מ יש מקום לומר דלא נהגו אלא בבונה ירושלם שהוא מענין הברכה, אבל אם לא אמרו עדיף ברצה שהוא קצת מעין הברכה, ואף אי ליכא חיוב הזכרה מסתמא רשאי לאמרו שם דהוי צרכי רבים, ובפרט דלהירושלמי זהו מקומן].

ויהי רצון שנוכח לנחמת ציון ובנין ירושלם במהרה בימינו אמן.

גרע מבית האבל שיש נוהגים להוסיף בבהמ"ז, ואפי' להירושלמי שיש חיוב הזכרה בתפילה אפש"ל שבבהמ"ז ראוי להוסיף נחם וכו' ולא מדין הזכרה אלא כמו שיש נוהגין בבית האבל, ונראה ברור שגם להגר"א רשאי להזכיר בבהמ"ז אלא שהוכיח מהגמ' דחיוב הזכרה ליכא.

יז) ומעתה שחיוב הזכרה עכ"פ בבהמ"ז ליכא, היה נראה שאין מקום להזכיר נחם בערבית ושחרית בבהמ"ז אף לדעת הרא"ש, שלא תמה אלא על מה שאין מזכירין בתפילה דלהירושלמי חייבין להזכיר, אבל בבהמ"ז שלכו"ע אין חייבין להזכיר למה נזכיר נחמה בשעה שמתו מוטל לפניו, אכן אם יאמר רחם בערבית ושחרית וכמו שכתב הריטב"א לכאור' יצא יד"ח כולם, ובודאי אין בזה שינוי מנהג שכל דברי המג"א הם שבבהמ"ז ליכא מנהג.



הרב גבריאל ארצי

בענין החובה להתפלל על חבריו

לרפואת כל חולי ישראל

עד שצם כמה צומות ואמר לו "וזה משנת חסידים" וכן מפורש בכתובות דף ע"ז: על גודל חסידותו שהיה נכרך בבעלי ראתן ועוסק בתורה.

ובפשטות מי שלא מתפלל בעד חבריו הרי הוא מונע חסד מחבירו ודומה למה שכתוב "למס מרעהו חסד וכו'", ומכאן יסוד לכל מי שמונע עצמו מלעשות חסד עם חבריו שיקרא חוטא, וקמ"ל שהתפילה על חבריו נחשבת כמו כל חסד אחר, וכמו תרופה לחולה וכסף לעני ומאכל לרעב, וכך הבנתי מתוך דברי מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בברכות כאן, אמנם הוא לא מביא את הפסוק, רק אומר את היסוד שהתפילה בעד חבריו הרי היא כמו לתת לו תרופה, אמנם זה פשוט שמי שיש בידו תרופה ויכול לתת לחבירו ולא נותן הרי הוא מונע חסד מחבירו.

ויש להסתפק, אם לא התפלל על חבריו כי חבריו לא התפלל עליו אם אסור משום נקמה, וכן אם אומר לו הרי אני מתפלל בעדך ולא כמו שאתה לא התפללת בעדי הרי זו נטירה, דבפשטות נקימה ונטירה אינו רק בפעולה גשמית אלא ה"ה בטובה רוחנית.

וכן יש להסתפק אם מחוייב להתעניין ולברר על צרת חבריו כדי שיוכל להתפלל או שמא מחוייב להתפלל גם כאשר מסתבר לו שחבירו צריך את תפילתו אפילו שאינו יודע בודאי.

בענין החובה להתפלל על חבריו מפורש בגמרא בברכות דף יב: כל שאפשר לו להתפלל על חבריו ולא התפלל נקרא חוטא, אספתי כאן מראשונים ואחרונים ומלקטים שהאריכו בביאור הדבר.

ויש לדון בכמה שאלות לפי המראי מקומות שנביא בהמשך:

לפי הטוענים שמי שלא מתפלל הוא מזיק בגרמא, יוכל לדרוש מחבירו להתפלל בעדו או לבוא בטענה מדוע לא התפללת עלי אמנם בפשטות אין כאן חיוב גמור בדיני שמים רק יש תביעה כעין מזיק, ויש להסתפק אם ב"ד יכולים לכופף אותו להתפלל וכמו שכופים לתת לקופה של צדקה, אמנם הרי הגמרא מדגישה "מי שאפשר לו" ולכאורה אין ב"ד יכולים לשער אם "אפשר לו".

יש מי שלמד שהדין דומה לכהן גדול שלא התפלל על הרוצחים בשגגה, [שלא ירצחו או שיגמר דינם לזכות] אמנם אולי זהו חיוב רק כגון כהן גדול מחמת מעלתו וחשיבותו, והרי הגמרא אומרת שהדין חוטא אמור על כל שאפשר לו להתפלל.

וגם מה שהגמ' במכות מביאה מעשה בר' יהושע בן לוי שטרף אריה אדם מרחק שלוש פרסאות ממנו ולא דיבר אתו אליהו הנביא שלושה ימים בפשטות זה מפני חסידותו וכמו שמפורש בירושלמי תרומות במעשה דעולא בר קושב שר' יהושע בן לוי מסרו למלכות ולא דיבר אתו אליהו הנביא

פז **מנורה** בענין החובה להתפלל על חברו **בדרום**

ואציין לכמה מראי מקומות שעיינתי בהם בסוגיא זו, עי' בדבריהם:

הערות הגרי"ש אלישיב על ברכות דף י"ב: - כתב דחשיב כמו רפואת החולה בדברים המרפאין בדרך הטבע.

ספר "לב ים" הביא מכתב מאליהו (ג, פו), ושפתי חיים אמונה (א תט) - דהוי מזיק ע"י גרמא.

ברכת אברהם - הביא ראיה מרוצח בשוגג שהיה לכהן גדול לבקש רחמים ואם יודע בצרת חברו ואין מתפלל נחשב חוטא.

חשוקי חמד להג"ר יצחק זילברשטיין על ברכות [עמוד פה פן] - כתב כשמתפללים על חולה יש לו חיוב להתפלל אתם דאם לא כן הרי הוא חוטא.

הג"ר חיים דב אלטוסקי - חידושי בתרא ברכות אות קב, אחד מגדולי הדור הקודם - המסביר - כתב: כשאנו מתפלל הוי דרך אכזריות והרב אלטוסקי כתב דלכאורה הם שני עניינים נפרדים.^א



א. ולהלן מראי מקומות נוספים לתועלת המעינים, ותן לחכם ויחכם עוד:

תפילה על חברו: ברכות יב:, קובץ שיטות קמאי - האגודה, המאורות, פסקי ריא"ז, ראבי"ה סי' מ"ב ומביאם בספר מורשת משה עמוד שצ והאריך בעוד ראיות. / אומר השכחה לר' ישעיה פיק אות נ"ט [דף יא. בספר, ומביאו בספר חמדת דניאל]. / שו"ת אדרת תפארת ה עמוד שמה סימן סו אות ו. / שו"ת משנה הלכות יג סוף סימן קסט. / הקדמה לספר צאן קדשים ציין לעיין בט"ז יו"ד סימן רנא ס"ק א [ועיינתי שם ולא הבנתי דשם איירי בעשיית צדקה עם עברייני ולא מדובר שם בתפילה]. / ויאמר שלם [עמוד ע, עא]. / סמיכת חכמים לר' נפתלי כ"ץ כתב שהחיוב הוא כשיודע בצרת חברו ומוכיח מאריכות לשון הפסוק [ועיין אבן שלמה לר' אברהם אוירבך שכתב שיש לו להשתתף בצער חברו משום "ואהבת לרעך"]. / פירוש הרי"ף על עין יעקב שם. / ברכות ראש להרב שאול רובין [סימן י"ב, אות ח, אם הוא מכיר יש לו תביעה להתפלל באופן פרטי וכשאנו מכיר מתפלל על כל צרכי בני"]. / גביע הכסף [צ"ע מי הוא זה שאי אפשר לו, וכן הקשה הג"ר זעליג ראובן בנגיס בספר לפלגות ראובן אות ד']. / דברי מחוקק - על ת"ח צריך שיחלה היינו לצום. / דברי שלום ידייקין חלק ה סימן ג'. / ספר יהי שמו - אפילו קודם שבקשו ממנו עליו להתפלל - כמו הסמיכת חכמים. / פני יוסף להרב יוסף ישי ריין סימן מו. / פשט ועיון להגר"מ שטרנבוך על מסכת ברכות כאן אות רנח - דהוי מדינא ואינו חסידות בעלמא ותמה מ"ט לא מוזכר בפוסקים, וכן תמה בילקוט המאירי לר' אברהם איזראעל. / בספר תפוחי זהב מביא את דברי ר' יצחק בלזר שתמה מי הוא שאינו יכול להתפלל [ותמהתי על שאלתו, הרי יתכן בפשטות שאין לו פנאין וכתב אם הוא בנפילה רוחנית אין תפילתו תפילה. / עינים למשפט מביא מהמאירי ומספר חסידים תשנן חובה להתפלל מטעם ערבות, [ביודע צרת חברו] ואהבת לרעך וכו'. / אורות אלים לר' אליעזר פאפו בעל ה"פלא יועץ" אות ג' מביא את דברי הגמרא דהוי חיוב. / הלכה ברורה לר' דוד יוסף חלק ו סימן קיט אות ה', וכן בילקוט יוסף חלק ה' עמוד עו סימן קטז אות יג בהערה. / הג"ר שלום משאש בספרו וחס השמש על פרשת ואתחנן עמוד תרלח. / שפתי חכמים. / מנחת אשר מועדים ר"ה סימן א. / אבני נזר חו"מ קמ"ט. / משמר הלויים על ברכות בעמוד צח בספר. / הלכות עולם סימן ס"ה אות ו עמוד רז לר' אברהם יוסף אהרמן. / ימלא פי תהלתך למרן הרב שטיינמן זצ"ל עיונים בתפלה עמוד רלד, ותמה שם מי הוא זה שאי אפשר לו להתפלל על חברו [ולא הבנתי את שאלתו הרי יתכן שהוא טרוד ואין לו פנאי אמנם להתפלל תפילה קצרה בד"כ אפשר להתפלל]. / מאיר עוז חלק ד סימן קטז עמוד תקצד, מאיר עוז חלק ו סימן קנו עמוד קנט. / מעשה איש ג קצב - אפילו כשאנו מרגיש בצרת חברו.

הרב אברהם בהר"ן

בדין קדימת שבעת המינים

ברכה גופיה לאו דאו', וכן הקשו תוס' אפירש"י פרק כיצד מברכין, ולפע"ד משום הא לק"מ, דקרא בעי לאורויי סדר חשיבות הפירות ונפקא מיניה להקדים לכל מצוות מעשיות, כגון אם יש לפניו להפריש בכורים או תרומות ומעשרות או לאכול סעודת מצוה ופירות אלו לפניו, מצוה להקדימם לפום סדרן בקרא, וחז"ל קבעו ג"כ לברך עליהן בסדר הזה, ולעולם קדימה דאו' וא"ש, עכ"ל. ומבואר דאף שהדין קדימה בברכות הוא דרבנן, דברכה גופיה לאו דאו', מ"מ הפסוק עצמו בא להשמיענו שיש להקדים פירות אלו בסדר זה לכל מילי דאו' שעליו לקיים, כגון בכורים או תרו"מ או סעודת מצוה (ובס' דברי סופרים (על הלכות ברכות סי' רי"א ס"ד בירור הלכה סוד"ה כל הקודם) הקשה דבסעודת מצוה אין המצוה באכילת פירות דוקא, ובפשטות לק"מ דמ"מ הוא מקיים את המצוה שיש עליו לאכול בפירות אלו, והם ההיכ"ת לקיום המצוה, וא"כ נעשה האוכל החפצא של המצוה, וזהו ג"כ טעם להקדים, ומש"כ החת"ס דהקרא מיירי בסעודת מצוה לכאו' כוונתו לעונג שבת ויו"ט לדעת הרמב"ן בפרשת אמור שהביא השעה"צ סי' רמ"ב סק"א, עיי"ש ובמ"ב סי' תקכ"ט סק"ד).

והפמ"ג בסי קס"ח מש"ז סק"א כתב וז"ל, והוי יודע בגמ' א"ר יוחנן (לגבי מעלת השלם) מצוה מן המובחר, לא מדינא, וכו' ורבנו יונה כתב כן בפירוש כי מצוה ממובחר, אבל חטין ושעורין דינא הוא

איתא בברכות דף מ"א ע"א דאמר רב יוסף ואיתימא ר' יצחק כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה שנא' ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש, ופליגא דר' חנן דא"ר חנן כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר וכו'. ופרש"י וז"ל, הא דר' יצחק דאמר המוקדם קודם לברכה, אלמא קרא לשבח א"י בא שיש בה פירות החשובין הללו ומנאן כסדר חשיבותם, ופליג אדרבי חנן דאמר לא בא הכתוב להודיע שבח חשיבות הפירות בטעם שלהם, אלא שבחה של א"י ששיעורי תורה נתלין בה וכו', עכ"ל. ומבואר דאף לר' יצחק לא מיירי הפסוק כלל לענין ברכה, אלא לשבח א"י, ומדשיבא את א"י בפירות אלו בסדר זה ש"מ שזה חשוב מזה, וא"כ אנו ג"כ נקדים לברך על הפרי החשוב, וכן מבואר בלבוש או"ח סי' רי"א ס"ד שהוא דין דרבנן בלבד, שכתב וז"ל, אמר הכתוב בסיפור שבחה של א"י שהיא ארץ חטה ושעורה גפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש וכו', ואמרו חז"ל כל הקודם בפסוק זה הוא חשוב יותר, לפיכך הוא קודם לברכה, עכ"ל. ומבואר דהפסוק מיירי לעניין שבח א"י, ורבנן הם שאמרו שא"כ יש להקדים פירות אלו לשאר מינים, וכל הקודם מהם לחבירו.

אמנם בחידושי חת"ס ביומא דף ע"ח ע"ב (ד"ה ודע) משמע דילפינן מפסוק זה דין קדימה דאו', שכתב וז"ל, ואין להשיב איך נלמוד דין דאו' (לעניין בכורים ועוד) מהאי דכל המוקדם מוקדם לברכה, והלא

ותוס' בסוכה דף ו' ע"א ד"ה אלא כתבו דבגמ' בכיצד מברכין משמע קצת דשיעורין דרשא גמורה היא, וכתב הפנ"י שם דלכאור' נראה מדברי התוס' דהא דר' יצחק ג"כ דרשא גמורה היא לעניין ברכה, והקשה דלא מצינו שיהיה ברכה ראשונה בשבעת המינים דאור', וע"ש שדן בזה והניח בקושיא, ולכאור' יל"ד דאולי תוס' דקדקו את לשון הגמ' בר' חנן "כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר", ולעולם ר' יצחק לא דרש כן מן הפסוק, אלא די"ל דהפנ"י דקדק כן ממה שהביא תוס' שם את כל לשון הגמ' ואף את דברי ר' יצחק, ועיין.

וייש מקום לדקדק שדבר זה נחלקו בו המג"א והט"ז, דהמג"א בסי' רי"א סק"ב כתב בתו"ד וז"ל, אך אם שניהם ממין שבעה אזלינן בתר המוקדם בפסוק, דמאחר שקרא הקדימו אנן נמי נקדימנו, עכ"ל. ומשמע דהפסוק עצמו לא מיירי לעניין שצריך להקדימו, משא"כ הט"ז סק"ג כתב בתו"ד וז"ל, דכיון דחשוב בקרא דמיירי במעלת הקדימה שוות ואינן שוות וכו', עכ"ל. ומשמע דהקרא גופיה מיירי בהכי, ועיין.

יעו"ש, ונפקא מינה כי זה מקרי עבריינא ועובר על דין תורה, ואפשר בר נידוי ומכת מרדות משא"כ מצוה ממובחר, עכ"ל. ומלשונו "עובר על דין תורה" משמע שהוא מדאור', וגם ממש"כ דאפשר דלוקה מכת מרדות, דמדבריו בפתיחה כוללת ח"א אות כ"ד מבואר דבדין דאור' לוקה מכת מרדות אף באין מעשה ובדרבנן דוקא ביש מעשה, ומה שהקדים לברך לא כפי מה שאמרו חז"ל לא מקרי דבר שיש בו מעשה, דלא אמרו חז"ל להקדים לאכול דבר זה אלא לברך על המוקדם בפסו', (ואף דקיי"ל כר' יוחנן בב"מ דף צ' ע"ב דעקימת פיו היא מעשה, כבר כתבו תוס' שם דהיינו דוקא כגון חסימה דבדיבוריה קעביד מעשה), וא"כ מבואר בפמ"ג כאן דס"ל דאף בברכה הוא דאור', וכן צידד החת"ס בתשו' או"ח סי' קצ"ז וז"ל, ולכאור' אי הכי דראשון לארץ ושני לארץ בברכות מ"א ע"ב סברא דאורייתא היא וכו', אבל לא נ"ל שיהיה זה סברא דאור' כי אם אסמכתא בעלמא, עכ"ל. וא"כ אולי זו היא סברת הפמ"ג שיהיה הדין קדימה בברכה דאור'.



א. ובס' פסקי תשובות ריש סי' רי"א הוציא מדברי המשנ"ב סי' קס"ח סק"א דדיני קדימה בברכות אינם אלא משום הידור מצוה, וליתא, דהמשנ"ב לא כתב כן אלא על מעלת השלם, שעל זה אמרו בגמ' "שלימה מצוה מן המובחר" ולא במעלת מין שבעה והקדמתם לפי סדר הפסוק דהוא מדינא כמ"ש הפמ"ג, וכדביאר בס' דברי סופרים שם.

הרב ישראל יעקב ביטון

בהזדמנות זאת ברצוני להודות למפעל החשוב הזה "מנורה בדרום" ולעומד בראשו הרה"ג און אברהם הכהן סקלי שליט"א שמעודד ומדרבן להעמיק בסוגיות וללבן ולהעלותן עלי גליון. יה"ר שיירחיב ה' גבולו להמשיך להפיץ תורה ולהגדיל תורה. אכ"ר.

הליכה לרפואה בשבת

יחזקאל על התוספתא כאן. (ועי' בס' שלחן שלמה סי' שא הערה א).

ב. משמעות דברי הרמב"ם שאוסר.

אולם בדברי הרמב"ם (כא, כח. והובאו לעיל) מבואר לכא' דאסור אף לילך כשכוונתו להזיע. שכתב בזה"ל, ואין מתעמלין בשבת אי זה הוא מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע או שיהלך עד שייגע ויזיע עכ"ל. הרי לכא' להדיא בדבריו שאסור אף לילך אם כוונתו להזיע^א.

ג. לימוד הא"ר בד' הלבוש שאוסר

ודיוקים מד' התוספתא.

וכן משמע קצת בדברי הלבוש (שא, ב) דז"ל: וכן מותר ללכת ברחובות ושווקים לטייל כדרכו אבל לא להתעמל. עכ"ל. ודייק מדבריו האליה רבה (סק"ז) דאף הליכה אינה מותרת אלא לטיול ולא בשביל להתעמל.

ולכא' דבריהם מוקשים מדברי התוספתא הנ"ל דתניא התם "אין רצים בשבת

א. לימוד המג"א מד' התוספתא דהליכה לרפואה מותרת והטעם לכך.

תניא בתוספתא (שבת פ"ז הט"ז, הובאה בב"י סי' שא ס"ב) אין רצים בשבת כדי להתעמל, אבל מטייל כדרכו אפילו כל היום כולו ואינו חושש. עכ"ל. משמע מדברי התוספתא דהאיסור כשכוונתו להתעמל הוא דוקא אם רץ, אבל אם הוא מטייל מותר.

וב"כ המג"א ע"ד הרמ"א (שא, ב. ובמג"א סק"ה) שכתב "וכן מותר לטייל בשבת" דאפי' כוונתו להתעמל ולהתחמם בכך מותר, ומקורו מהתוספתא הנ"ל, והוסיף מדברי התוספתא שאסור לרוץ כדי להתחמם. כשעושה זאת לרפואה כמש"כ סי' שכח סמ"ב.

וטעם דבריהם שמותר לטייל אף כשכוונתו לרפואה הוא משום שלא מוכחא מילתא שמכין לרפואה, וכן ביאר המחצה"ש שהוא דרך הבריאים והי' כמאכל בריאים. וכן באר הלבושי שרד שאינו ניכר שעושה לרפואה. וכן ב"י בפ"י מנחת יצחק על התוספתא, וכן בארו בחדסי דוד ובחזון

א. כתבתי דרך לכא' משמע כן בדבריו אע"פ שנראה כן להדיא מדבריו הואיל ובשעה"צ שא סק"ט כ' דמהרמב"ם משמע קצת שאסורה אף הליכה כדי להזיע. וכן בא"ר דס"ל לאיסור (ויובאו דבריו בהמשך בעז"ה) לא הוכיח כן מד' הרמב"ם וכן עוד אח' לא הזכירו לד' הרמב"ם הללו.

להתעמל וכמו שלמד בדברין הא"ר, מ"מ אינו מוכרח בדבריו דאפשר שמתיר לטייל כדרכו אף כשכוונתו לרפואה, ומה שכתב "אבל לא להתעמל" היינו שלא ירוץ ויתעמל ולא הוצרך לפרש ולומר אבל לא ירוץ ויתעמל דרך המתעמל שהוא רץ. ולכאור נראה הפשטות בדברי הלבוש כהא"ר, ועוד דלכאור הנוסח שכתב הלבוש "לטייל כדרכו" לקחו מן התוספתא ומשמע שמפרש מה דתניא בתוספתא אבל מטייל כדרכו דהיינו בכוונה לתענוג וכדור' ולא להתעמל.

ו. הכרח הפתח"ד דאין כוונת הלבוש לאסור הליכה לרפואה, דהא לא מוכחא מלתא.

ובדברי הפמ"ג כ"כ הפתח הדביר (סי' שאות ג) והוסיף להכריח דודאי אין כוונת הלבוש לאסור הליכה כשמכוין להתעמל דהלא משנה שלימה שנינו בפ' ח' שרצים דקי"א החושש בשינוי לא יגמע בהם את החומץ אבל מטבל הוא כדרכו ואם נתרפא נתרפא, ובגמ' אמרי' דמותר לגמע ולבלוע. (ומתני' אסרה במגמע ופולט). וההיתר הוא אף שמכוין לרפואה כיון שאוכל כדרך כל הארץ ולא עושה שינוי דומיא דמאכל בריאים שהביא המחצה"ש, ועוד תניא בתוספתא (פי"ג דשבת ה"ח והובאה בברכות לו. וברמב"ם פכ"א הכ"ד, ובטוש"ע סי' שכת, לב) החושש בגרונו לא יערענו בשמן תחילה בשבת אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובלוע, וגם בהא חזי' דמותר אם לא מוכחא מילתא ואסור רק אם מוכחא מילתא דמכוין לרפואה. ודינים אלו פסקם גם הלבוש (סל"ב וסל"ז) וא"כ איך נפרש בדעת הלבוש דאפי' מטייל כדרכו בלי שום שינוי מהילוך שאר בנ"א כל שכוונתו לרפואה אסור.

כדי להתעמל אבל מטייל כדרכו אפילו כל היום כולו" ומשמע שהאיסור להתעמל הוא דוקא כשהוא רץ, וי"ל דלמדו מדברי התוספתא "אבל מטייל כדרכו" דדוקא כשמטייל כדרכו ולא לרפואה מותר, אבל אם מטייל לרפואה אסור, ומה שנקטה בתחילת דבריה "אין רצים בשבת כדי להתעמל" היינו מפני שהדרך להתעמל היא ע"י ריצה, אמנם אף אם אינו רץ כל שכוונתו להתעמל ואינו מהלך כדרכו אסור.

ד. הוכחת הא"ר מהמשך התוספתא, ודחיית האחרונים.

והוכיח לכך האליה רבה מהמשך דברי התוספתא (שם) "בהמה שאכלה פירות הרבה מטיילין אותה בחצר בשביל שלא תמות". וחזי' דדוקא בבהמה התירו טיול לרפואה (ומשום שאין גזירת שחיקת סממנים בבהמה שאין אדם בהול על רפואת בהמתו וכדאי'. בשבת נג': וכדעת ר' יאשיה וכדפסקו הר"ף והרא"ש שם), אבל באדם אסור. (ויש להעיר שבכל דברי הא"ר לא ציין שכ"כ הרמב"ם).

והשעה"צ (שם סק"ט) כתב דאין ראייתו מוכרחת, וי"ל דהטעם מפני שאפשר שהתוספתא נתכוונה להתיר טיול לרפואה גם באדם וגם בבהמה, ובתחילה כתבה על אדם "אבל מטייל כדרכו וכו'" והיינו שמותר לו זה אף לרפואה ולאחר מכן כ' דה"ה בבהמה שמותר לטיילה לרפואה. וע"ע בס' בני ציון (ליכטמאן) במה שדחה ההוכחה.

ה. להפמ"ג אין הכרח בד' הלבוש שאוסר הליכה לרפואה.

הפמ"ג (א"א סק"ה) כתב דאף דמשמע בדברי הלבוש שאסור לילך כדי

ז. יסוד הפתה"ד דאף אם מוכחא מלתא במהלך הרבה, כיון שמעשה זה של טיול הוא מעשה בריאים לא נתנו דבריהם לשיעורים.

וכתב דאין לתרץ פי' האליה רבה בדעת הלבוש דמה שאסר היינו כשמהלך כל היום או הרבה זמן שאז יש היכר במה שמהלך הרבה מאד שודאי מהלך לרפואה, - חדא דדחוק הדבר שבנ"א יידעו ויבינו דכולי יומא מטייל הוא, - ועוד דאף אם יש הכירא שמכוין לרפואה כיון שמטייל הרבה, מ"מ כיון שהמעשה הזה של טיול הוא דרך הבריאים אף שכשמרבה ממנו אי"ז דרך הבריאים ומוכח שמכוין לרפואה, מ"מ מותר דלא נתנו דבריהם לשיעורים לומר דטיול מועט שרי וטיול הרבה אסור.

ח. הוכחתו ליסוד זה. ויל"ע בהוכחה.

ולדחייתו השניה הוכיח מדברי התוספתא הנזכרת (בפי"ג דשבת ה"ח) "אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון וכולע" דמה דתניא "שמן הרבה" היינו לאוריי דאף דאין דרך בנ"א להרבות בשמן כ"כ וניכר הדבר דלרפואה קא עביד אפ"ה כיון דשותה באופן ששותים כל אדם ואינו פולט לא חילקו בין מעט להרבה.

אולם בדברי הב"י (שכח, לב) שהביא תוספתא זו מבואר להדיא בדברי התוספתא מיירי באופן דלא מוכחא מילתא, (ועי' היטב בפי' רש"י ותוס' בברכות לו. במה שביארו לדברי התוספתא) וא"כ לדבריו יוצא דאזלא ההוכחה לחידוש זה דכשעושה אותו מעשה שעושים בנ"א אך מרבה בו באופן דמוכחא מילתא דזה מותר.

[והוכיח לחידושו אף מדברי הלבוש בסעי' לז שכ' "אע"פ שהם קשים לקצת

דברים ומוכח מילתא דלרפואה עביד אפי' הכי שרי כיון שדרך בריאים לאוכלן ולשתותן". הרי שכתב דאף שמוכחא מילתא מותר, אך לכאו' אין מכאן הוכחה דהא הוסיף בדבריו "כיון שדרך בריאים לאוכלם" וא"כ לא מוכחא מילתא ובסתירה בין ריש לסוף דבריו (האם מוכחא מילתא או לא) עי' בתהל"ד ס"ק סב במה שבאר סתירה זו בלשון הטור. וצריך לעיוני עוד בהוכחתו זו].

ט. דן בסברא דשלא נתנו דבריהם לשיעורים.

ובגוף דבריו הק' דכשעושה מעשה שדרך בנ"א לעשותו אלא שמרבה בו באופן שמוכחא מילתא הדבר מותר היות ולא נתנו דבריהם לשיעורים לומר על מעשה זה דכשעושהו מועט מותר והרבה אסור, יש לכאו' לדון דבפשטות חז"ל לא דנו על כל מעשה ומעשה אם הוא מותר או אסור, אלא אמרו ההלכה באופן כללי שכשמכוין לרפואה אם מוכחא מילתא אסור ואם לא מוכחא מילתא מותר. והגר"מ חליוה אמר לי דכוונתו על דברי התוספתא דקאמר מטייל אדם ולא נתנה דבריהם לשיעורים בזה.

י. הוכחה לד' הפתה"ד ודחייה.

ואולי אפשר להוכיח לדברי הפתה"ד מד' הריטב"א בברכות לח. והובאו בשיטמ"ק שם ד"ה "ושווין" גבי היתר השתיא הרכה על אף שמוכחא מילתא דמכוין לרפואה הואיל ועשויה מאותם מרכיבים של מזון ורק מוסיף בה מים, והרי זה כמו חולה ששותה יין לרפואה שמרבה בו הרבה מים (הואיל ואינו יכול לשתותו בלא הרבה מים) עד שאין דרך הבריאים לשתות כיוצא בו ומוכחא מלתא שמכוין לרפואה מ"מ מותר כיון שהיין גופו מזון גמור הוא

צד דשמא הא"ר שאוסר איירי במהלך הרבה מאד באופן שמוכחא מילתא, אפשר ליישב בהכי מה שקשה על דברי האוסרים דאמאי אסור הא לא מוכחא מילתא (ומשום קושיא זו הכריח הפתה"ד שודאי אין כוונת הלבוש לאסור) די"ל דאיירו באופן זה שמוכחא מילתא ואף שדחה זאת הפתה"ד וכ' דכיון דטויל מועט מותר לא נתנו דבריהם לשיעורים ואף טויל מרובה מותר, י"ל דהאוסרים ס"ל דלא חשיב נתינת דבר שיעורים וכמש"כ לעיל דחז"ל לא דיברו על הטיול בפנ"ע לומר עד כאן מותר ומכאן אסור, אלא אמרו ההלכה ונתנו כלל דרפואה המוכחת אסורה וממילא נפיק מזה דכשהולך באופן המוכח אסור. - אך יל"ע דברמב"ם ובלבוש ובא"ר לא נתפרש דאיירי שהולך באופן שמוכחא מילתא, ואולי י"ל דהליכה המועלת לרפואה היא דוקא הליכה מרובה, וממילא מוכחא מילתא. אך זה אכתי דחוק שיבינו בנ"א שמהלך הרבה.

יג. ישוב נוסף דאיירי במעשה המיוחד לרפואה שאסור אף כשלא מוכח.

ועוד יש לתרץ ע"פ דברי העולת שבת והתוספת שבת (הובאו במ"ב ס"ק סט גבי קילורין) שכתבו שבגוונא שהמעשה מיוחד לרפואה אף שלא מוכחא מילתא מחמת שהרואים חושבים שעושה מעשה אחר, מ"מ יש חשש שחיקת סממנים על המתרפא עצמו, (ומה שנתבאר בש"ס בכמה דוכתי דכשלא מוכחא מילתא אין חשש כלל היינו כשהמעשה לא מיוחד לרפואה), וי"ל דהאוסרים הליכה לכוונת זיעה סברי דכיון דלזה בעי' הליכה מרובה יותר מהרגיל (כמו שנתבאר לעיל), הליכה זו חשיבא מעשה המיוחד לרפואה ואף שלרואים לא מוכח, זה משום שחושבים שהולך מעט, והיינו שחושבים שעושה מעשה אחר, וע"כ אכתי

וגם השתיתא גופה מזון גמור היא ובכלל כל האוכלין אוכל אדם לרפואה הם.

ומהא לכאור' נלמד אף לטיול דמעשה בריאים גמור הוא דאף שמוסיף עליו עוד טויל מרובה שאינו מעשה בריאים יהא מותר.

והרה"ג ר' משה חליוה דחה הוכחה זו דשאני השתיתא דבאותו עת שאוכל אוכל אף את המזון גמור שבה וע"ז נאמר כל האוכלין אוכל לרפואה משא"כ בהילוך שעד זמן מסויים של ההילוך הוא מעשה בריאים ולאחר מכן איננו מעשה בריאים כלל ואין קשר בין ההילוך הנוסף להילוך הראשון.

יא. הוכחת הפתה"ד דהליכה לרפואה מותרת מלשון התוספתא.

והוכיח הפתה"ד דהליכה מותרת אף לרפואה מדברי התוספתא "אבל מטייל כדרכו אפי' כל היום כולו ואינו חושש" דאי איירי התם במטייל שלא לרפואה ל"ל למיתני ואינו חושש, ומה הו"א שיחשוש הלא איננו מכוין לרפואה, על כרחך דאיירי במטייל לרפואה, ומשו"ה קתני דאעפ"כ אינו חושש. (הפתה"ד לא הוכיח מעצם זה שהוצרכה התוספתא למיתני שיכול לטייל דאי איירי שלא לרפואה אמאי צריך למתנייה, דעל זה אפשר לתרץ דהוצרכה לאשמועי' שמטייל כדרכו והיינו לא לרפואה לאשמועי' שמותר לטייל דוקא לא לרפואה, אך הוכחתו מהמילים "ואינו חושש" שמיותרות לכאור' אם איירי במטייל שלא לרפואה).

יב. ישוב ע"ד האוסרים דאיירי באופן שמוכחא מילתא.

והנה אחר דברי הפתח הדביר הללו שהעלה

לילך), והוסיף דבשו"ע סי' שכח השמיט את מש"כ הרמב"ם "או שיהלך עד שייגע ויזיע", - כי אזיל לשיטתיה בסי' שא, שהתיר לטייל אף לרפואה. נויש להעיר - דהשו"ע לא דיבר בזה בסי' שא ורק מהרמ"א משמע שמותר וכמש"כ, ואולי נתכוין דבסי' שכח השו"ע השמיט דין זה, ואף הרמ"א לא הוסיף דין זה והטעם משום שאזיל לשיטתיה].

טו. לענין הלכה.

ולענין הלכה כ' המ"ב (ש"א סק"ז) [ע"ד הרמ"א שכתב "וכן מותר לטייל" דאפילו אם כוונתו להתעמל ולהתחמם משום רפואה מ"מ שרי כיון דלא מוכחא מילתא שעושה כן לרפואה, אבל אסור לרוץ כדי שיתחמם לרפואה כיון דמוכחא מילתא, ואסור משום שחיקת סממנים, ויש מחמירין אפילו בטיול אם כוונתו להתעמל לרפואה. עכ"ל].

ובבה"ח (שא, יג) הביא למחלוקת האחרונים הו"ו ומשמע שפסק כהמג"א דאפי' כוונתו לרפואה מותר, יעו"ש.

יש חשש על עצמו, וע"כ אסור, והמתירים סברי דלא מחשיבים את כל ההליכה המרובה למעשה אחד ארוך המיוחד לרפואה, אלא להרבה מעשים קטנים של הליכה שאינם מיוחדים לרפואה, וע"כ כיון דלא מוכח אין חשש שחיקת סממנים ומותר. [אך גם תירוצו זה טעון בדיקה אמאי הליכה מרובה חשיבא מעשה מיוחד לרפואה הלא רבים הם ההולכים הליכה מרובה בשביל להגיע למקום רחוק וכדו"ב². וכתבתי תי' זה ע"פ המבואר בפתה"ד הנ"ל דאם יבחינו בנ"א שמטייל הרבה זמן חשיב מוכחא מילתא, ומשמע דבכה"ג חשיב מעשה המיוחד לרפואה].

יד. השו"ע והרמ"א השמיטו לדברי הרמב"ם "או שיהלך עד שייגע ויזיע".

בהגהות מעט צרי (על הרמב"ם נמצא בסוף ס' ישועות מלכו) למד בדעת הרמב"ם שאסור אף להלך כדי להזיע כמשמעות דבריו, וכ' דכ"ה בתוספתא פ"ז, וכ' דברמ"א ריש סי' שא משמע דרק לרוץ אסור וכמש"כ המג"א (ומעניין שבא"ר (הנ"ל) כ' דמהרמ"א משמע שאסור אף



ב. אולם קושיא זו קשה אף על ריצה דלכו"ע אסור ואמאי הלא אף זה לא מוכח שהרי אנשים רצים אף לעניינים אחרים. וכן מותר לרוץ לדבר מצוה. וצ"ב מה דכל הפוסקים דלעיל נקטו בפשיטות שבריצה מוכחא מילתא, ואולי י"ל דאיירי באדם שרץ באופן ובצורה שרצים לרפואה, וצ"ב.

הרב אהרן גבאי
מח"ס 'דינת אהרן' על הש"ס

תפילת שמונה עשרה לפי נוסח קהילות הספרדים על פי חמשים מקורות [חלק א]

תיעוד מלא ומפורט של כל שינויי הנוסח הקיימים בתפלת העמידה לחול, בחמשים מקורות ספרדיים שונים: 35 כתבי היד מתקופת הראשונים, 8 דפוסים חשובים ומייצגים, ושבעה ספרי ראשונים ואחרונים ספרדיים

פתיחה

במאמר זה, אביא בס"ד תיעוד מלא ומפורט של כל שינויי הנוסח - בתיבות אותיות וניקוד - הקיימים בתפלת העמידה לחול מתחילתה עד סופה, כולל הקדושה מודים דרבנן וברכת כהנים שאומר הש"ץ, בחמשים מקורות ספרדיים שונים: כל כתבי היד מתקופת הראשונים (שלשים וחמשה כתבי יד וקטעי גניזה), שמונה דפוסים חשובים ומייצגים (כל שאר הדפוסים מועתקים מהם ללא שינוי), וספרי שבעה ראשונים ואחרונים ספרדיים (אבודרהם, אור זרוע, זכר צדיק, רמ"ק, חמדת ישראל, רבי צמח, אגודת אזוב).

מפאת ארכו של המאמר לא ניתן להדפיסו בגליון אחד, ומוכרחים לפצלו לשלשה חלקים, מסיבות טכניות העדפתי לעת עתה לפרסם רק את הטבלה המשמשת סיכום של המאמר, ובה מובא הנוסח העולה מתוך המקורות השונים מתקופת הראשונים, כולל הערות שוליים המפרטים את כל הנוסחאות שהשתנו לאורך כל תקופת הדפוס (הסיבה

העיקרית להקדמת חלק זה, הוא משום ששאר החלקים ממתינים כעת להגהה ועריכה סופית).

לצורך הבנת חלק זה של המאמר, הקדמתי כאן כמה דברים כלליים ונחוצים בקשר לנוסח הספרדי לדורותיו, וכן תיאור הדפוסים שהשתמשתי בהם במאמרי, אבל תיאור מלא של כתבי היד וספרי הראשונים והאחרונים שהשתמשתי בהם יובא רק בראש חלקו השני של המאמר שיפורסם בחודש הבא בעז"ה (ובלאו הכי בחלק זה לא ציינתי את נוסח כתבי היד אלא בכללות, בלי להכנס לפרטים קטנים).

המאמר הנוכחי יהיה בעז"ה חלק מספרי "י"ב שערי תפילה", שאני עומד כעת בשלבים אחרונים של סיום עריכתו, והוא עתיד לצאת בקרוב בס"ד על ידי מכון שלמה אומן, בספר זה אציג בס"ד את נוסח תפילת העמידה המדויק לפי כל המנהגים ולפי עדויות כל כתבי היד והדפוסים*. כמובן שלא ימלט במאמר שכזה המורכב מאיסוף ושיבוץ נתונים מעשרות מקורות, שגיאות וטעויות מעטות, ובקשתי שמוחה בפני

א. החלקים שפורסמו מתוך ספר זה הם: 'מיפוי נוסחי התפלה', המעין 242 (תמוז תשפב), עמ' 156-184; 'בירור נוסח תפילת העמידה לחול בסדר התפילות להרמב"ם ובתכאליל', שפורסם בקובץ דברי חפץ בשני חלקים,

המעיינים שיודיעוני על כל טעות ושגיאה במאמר זה למען אתקנם בספרי השלם בס"ד. וברור מאליו, שאין כוונתי במאמר זה לפסוק הלכה או לשנות מנהג, רק כוונתי להציג בפני בעלי תריסים, העוסקים במלחמתה של תורה בענייני נוסח התפלות והברכות, את הנתונים במלואם, אשר אי"ה יוכלו לסייע להם להגיע למסקנות נכונות אחר שקילת כל הנתונים בפלס שכלם.

מבוא

פותרים בכבוד אכסניה, מאמר זה הבנוי מחמשים מקורות, מודפס בגליון החמשים של הקובץ המפורסם והחשוב מנורה בדרום, בבחינת דבר בעתו מה טוב, וכאן המקום להודות ולברך את ידידי חביבי, ליש ולביא, הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א, עורך מנורה בדרום, לרגל הופעת גליון החמשים, ולברכו בברכת כשם שזכה לערוך את גליון החמשים ולראות בצאתו לאור, כן יזכה לערוך את גליון החמש מאות, וגם הלאה, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, ולהמשיך לפרסם מדי חודש בחדשו מאמר אישי מרתק ומחכים כדרכו בקודש לתועלת ולזיכוי הרבים. ובנימה אישית אציין כי בזכות הופעת קובץ זה זכיתי לכתוב ולערוך הרבה מאמרים, שלא הייתי כותבם כלל, וכתבתים וערכתי רק בזכות הדרבון והריתחא דאורייתא הנוצרים בבתי המדרש באופקים ותפרח סביב הופעת כל קובץ.

גם במאמר זה עצמו, חלקו של הרב סקלי שליט"א, גדול מאד, ובהתנדבות ליבו עזר לי בהעתקת כמעט שלשים מקורות ספרדיים, העתקה מדויקת ומוגהת של כל

מקור ומקור בנפרד לקובץ וורד, ואחר כך המרנו את כל הקבצים הנפרדים לקובץ "אקסל" אחד של טבלה ארוכה שבו כל מקור ומקור מובא בשורה נפרדת וכל מילה בעמודה נפרדת, וכך ניתן לראות על כל מילה ומילה איך הנוסח בכל מקור ומקור, ועל פי טבלה זו נבנה מאמר זה.

למעשה את הנוסח הראשוני של מאמר זה, החילותי להכין כבר לפני כשלש עשרה שנה, בערך בשנת תש"ע, שאז מסר לי ידידי האהוב הרה"ג רבי יהושע ינקלביץ, העתקה מדויקת של נוסח הספרדים על פי ג' מקורות (דפוס ליסבון ר"נ; דפוס ונציה רפ"ד; אבודרהם הנדפס), ואז המשכתי להוסיף ולתעד עוד ארבעה מקורות נוספים (דפוס נאפולי ר"נ; כתב יד בהמ"ל 4664; פרמה 1377; כתב יד בהמ"ל 4674). לאחר מכן בתקופת הקורונה בעידוד הרב יוסף פרץ מפנמה שליט"א ראש מכון פי ישרים, החילותי להוסיף עוד כתבי יד ספרדיים, ומתחילה לא חשבתי לעשות אלא כעשר כתבי יד, אלא שאחר שהחילותי גם לי הרב יוסף פרץ "המתחיל במצוה אומרים לו גמור", והשיג לי תרומה נכבדת למען אוכל לשקוד על ענין זה במנוחת הנפש, ואכן במהלך תקופת הקורונה סיימתי בס"ד לערוך את הנוסח הספרדי מתוך כל כתבי היד הספרדיים הקיימים בכל ספריות העולם, ומאז המשכתי לערוך ולהוסיף בו ציצים ופרחים, וכעת הגיעה השעה לפרסמו בס"ד.

כאן גם המקום להודות לידידי הרב נועם קפלן מאלון שבות, שעזר לי לאורך כל הדרך, הן בחיפוש ואיתור כתבי היד בקטלוגים השונים, והן השגה בפועל של

חלקו הראשון של המאמר בגליון יט (תשרי תשפג), עמ' קצא-ריח, וחלקו השני בגליון כ (ניסן תשפג), עמ' קלה-רב; 'תפלת העמידה לחול לפי נוסח רבינו דוד אבודרהם', מנורה בדרום, מג (אדר תשפג), עמ' נד-סד.

זה, כאילו הנוסח הספרדי סבל במשך הדורות מאי יציבות ושינויים רבים, האמת היא שונה בתכלית. עיון מעמיק בנתונים הרבים המובאים במאמר זה, מלמד שלמרות החילופים הלא מעטים, עדיין יש אחדות רבה ומפלאה בתוך עדי הנוסח הספרדיים מראשיתה ועד ימינו (יש לנו תיעוד מלא של הנוסח לאורך כל השמונה מאות שנה האחרונות!), דהנה יש לנו מלבד הדפוסים עוד 35 כתבי יד שנכתבו בתקופות שונות במאות השנים שקדמו לגירוש ספרד (נ'–ר"נ), ובאזורים שונים המרוחקים זה מזה מאות קילומטרים, מקצה אנדלוסיה ועד קצה קסטיליה, ובכל זאת יש ביניהם אחדות רבה, המתבטאת בכך שישנם שבע ברכות שלימות בשמונה עשרה - ברכת אבות ועד ברכת סלח לנו וכן ברכת קיבוץ גלויות - שכל כתבי היד והדפוסים הראשונים זהים בהם לגמרי בלי שינוי בודד אפילו לא של ו' החיבור¹. וזאת למרות שגם בברכות אלו יש אין ספור נוסחאות חילופיות הקיימות בעדות אחרות, הן של מילים שלמות והן של משפטים שלמים, ואין צריך לומר שינויים קטנים של ו' החיבור, ובכוונה אתן כאן כמה דוגמאות של חילופים קטנים של ו' החיבור, כדי שמהם נלמד בקל וחומר על שאר

צילומים איכותיים של כתבי היד, והן בניתוח החומר והן בליטוש המאמר והן בעזרה בצורת הצגת הנוסחאות השונות באופן נעים וברור לכל קורא. וכן אודה מאד לרב עזרא שבט מראשי המחלקה לתצלומי כתבי יד בספריה הלאומית בירושלים, שעונה תדיר לשאלותיי בסבר פנים יפות, וגם שלח לי בטובו כמה צילומי תפלת שמונה עשרה מכמה כתבי יד נדירים שלא הצלחתי להשיגם במקומות אחרים.

כתבי היד שלא השתמשתי בהם: לצורך הכנת מאמר זה, השתדלתי ככל יכולתי, לאתר ולגלות את כל כתבי היד הספרדיים הקיימים בספריות העולם, שיש בהם עמידה לחול, ולהביאם במאמרי, אך יש כמה וכמה כתבי יד וקטעי גניזה שבכוונה לא השתמשנו בהם כי הוברר שהם מאוחרים ומעותקים מן הדפוסים², ובנוסף יש הרבה כתבי יד קדומים שמקוטלגים בטעות כמנהג ספרד, ולא הובאו במאמרי כי הוברר שהם באמת מייצגים נוסח אחר כגון נוסח קטלוניה או נוסח פרובנס או נוסח ארגוניה, ויובאו בס"ד במקומם הראוי להם.

אחידות עדי הנוסח הספרדיים בנוסח התיבות והאותיות: חשוב לציין כי בניגוד לרושם הראשוני שעלול להיות לקורא מאמר

ב. סידור כתב יד מכון בן צבי 2016 ס' 3758 - זהו סידור ספרדי מאוחר מאד; כתב יד מאיטליה 262 סביב שנת ש"ן - הועתק מונציה ש"ד לפי נוסח ברכת המינים; כת"י אוקספורד 9 ס' 16597 - הועתק אות באות מדפוס ונציה רע"ט או רפ"ד עם תרגום כל מילה ללאדינו; כתב יד ניו יורק 4192 ס' 25 - הועתק מדפוס ונציה המאוחרים, עם פירוש ע"ד הקבלה; קטע גניזה שמספרו עד אצל אורי ארליך - הועתק מונציה שמד או שנה לפי נוסח ברכת המינים; קטע גניזה שמספרו פב אצל אורי ארליך - הועתק מונציה רפ"ד; קטע גניזה שמספרו צ אצל אורי ארליך - הועתק מונציה רע"ט או רפד עם השפעות נוסח מזרחיות; קטע גניזה שמספרו רג אצל אורי ארליך - ספרדי מאוחר מאד; קטע גניזה שמספרו רפה אצל אורי ארליך - כנראה הועתק מדפוס נאפולי באיזור שנת רס; קטע גניזה שמספרו שצד אצל אורי ארליך - כנראה הועתק מהדפוסים הראשונים; קטע גניזה שמספרו ת אצל אורי ארליך - הועתק מדפוס קושטא רצ; קטע גניזה שמספרו תקל אצל אורי ארליך - הוא מאוחר מאד בכתיבה מערבית ככל הנראה וכנראה הועתק מדפוס מאוחר אולי אפילו מדפוס ליוורנו. ובמק"א הרחבתי בהוכחת איחורם של קטעי הגניזה הנ"ל.

ג. ואיני מתחשב כעת בשינויים שמופיעים רק במקור בודד או בשני מקורות בודדים, וגם הם מעטים ביותר.

הסידורים בעולם הם כן מנוקדים בניקוד מלא וברור, למשל מתוך 35 כתבי היד שהשתמשתי בהם במאמרי זה, רק ארבעה מתוכם אינם מנוקדים! (ויש עוד שני כתבי יד שמנוקדים רק חצי מתפלת עמידה, ובנוסף לפעמים הצילום שבידי אינו איכותי ולכן הניקוד לא נקלט היטב, ומ"מ עדיין נותר לנו לכל מילה ומילה מעל 25 כתבי יד מנוקדים באופן ברור).

ובמאמר זה הבאתי כל חילופי הניקוד שמצאתי בכתבי יד והדפוסים השונים^ד, ומתברר שיש אחדות רבה עד כמעט זהות בין כל 25 כתבי היד והדפוסים הראשונים, וזאת לא רק במילים שניקודם ברור ופשוט על פי כללי הניקוד, אלא גם בכל התיבות המסתיימות ב"X" כמו "שמך" "עמך" "מאתך" "מטובך", שכידוע בסידורים חלק מתיבות אלו מנוקד "שְׁמְךָ" "עֲמְךָ" ואילו חלק מתיבות אלו מנוקד "שֶׁמְךָ" "עֶמְךָ", וכידוע אין בזה כללים ברורים מתי כך ומתי כך, ואין זה אלא מסורת בעל פה (אלא שהמתבונן היטב בעשרות מקומות בסידורים הישנים, יכול לגלות קצת כללים ועקביות בזה, ובמק"א אני עתיד בעז"ה ללבן סוגיא זו, ומ"מ ברור שהסופרים השונים

שינויים. לגבי קונה הכל בכל המקורות הספרדיים "קונה הכל" בלי ו' החיבור, למרות שברוב הנוסחאות של העדות האחרות כתוב "וקונה הכל" וכן בכל המקורות הספרדיים "ורופא חולים ומתיר אסורים ומקיים אמונתו" בו' החיבור למרות שבעדות האחרות כגון איטליה וקטלוניה ופרובנס חסרים חלק מו' החיבור הללו, וכן בכולם "דעה ובינה והשכל" ולא "דעה בינה והשכל" כנוסח אשכנז.

אחדות הניקוד בכתבי היד והדפוסים הראשונים הספרדיים: ישנם הטוענים שאין מסורת ברורה לניקוד התפלה, הדבר אולי נכון במידה מסוימת כלפי תקופת הדפוס^ה, כי מדפיסי דפוס ונציה שמ"ד שינו הרבה את הניקוד הישן והתאימו לניקוד שהיה שגור בפייהם שמקורו מנוסח איטליה השונה מהנוסח הספרדי, וממילא המעיין בניקוד הקיים בדפוסים זמנינו ומשווהו לדפוסים הספרדיים הראשונים, רואה שיש חילופים רבים ועצומים ביניהם. אבל באמת הניקוד בדפוסים הראשונים זהה לגמרי לניקוד המופיע בכל כתבי היד, ודע שבניגוד לדעה הרווחת בטעות, שרוב כתבי היד של הסידורים אינם מנוקדים, האמת היא שרוב כתבי היד של

ד. וע"ע בהערה הבאה שכמו כן הגדרה זו שאין מסורת בניקוד התפלה, נכונה גם לכל התחום של חילופי ניקוד שאין להם הבדל ברור במסורת הספרדית כגון חילופי פתח/קמץ.

ה. כאן המקום לציין שהבאתי במאמרי רק שינויי ניקוד שבהם ההבדל בביטוי בין שני הניקודים הוא הבדל בולט הנשמע לכל אוזן, ולא התייחסתי כלל לשינויי הניקוד שעיקרם הבדל דקדוקי שנפק"מ לביאור המילה ושרשה, אך ההבדל בפועל אינו מורגש לפחות בביטוי המון העם, ובכל כהאי גוונא הסופרים והמדפיסים לדורותיהם כמעט שלא הקפידו בזה, ואין בזה כלל מסורת ושיטה, אלא כל סופר ומדפיס כתב כפי המזדמן וכפי רמת ידיעתו בכללי הניקוד והדקדוק, אבל בשינויי ניקוד המורגשים במבטא בזה יש מסורת ברורה, וכמעט כל הסופרים והמדפיסים לא הלכו בזה לפי ידיעתם בכללי הניקוד אלא ניקדו בפשיטות לפי מה שהציבור נוהג ואומר. אי לכך במאמר זה לא ציינתי כלל את חילופי הניקוד דלהלן: פתח/קמץ, צירי/סגול, קמץ חטוף/חטף קמץ/חולם, וכן לא ציינתי העדר או הוספת דגש חזק, כי גם הוא אצל המון העם אינו מורגש, ולכן הרבה סופרים לא דקדקו בו (ובדפוס ונציה רפ"ד באופן שיטתי אין כלל דגש חזק בשום אות, מלבד האות י שבמבטאם היה הבדל גדול בין ה' הדגושה לרפויה ואכמ"ל), וכן כמעט לא ציינתי העדר או הוספת דגש קל כי בחלק מהאתיות באזורים ותקופות מסוימות לא היה הבדל ביניהם (כגון באותיות ב רפה ות' רפה).

לנוסח אשכנז, ובפרט הקירבה הזאת ניכרת בברכות הגאולה רפואה תפלה עבודה, שבברכות אלו הנוסח הספרדי המורחב והתרחק הרבה מהנוסח הספרדי הקדום שהיה בברכות אלו קרוב מאוד לנוסח אשכנז (וכפי שניתן לראות בטבלה ולהשוואתה לנוסח אשכנז).

למעשה עד לפני כשבע מאות שנה היה זה הנוסח הכמעט בלעדי בספרד, אך בערך במאות שנה הסמוכים לגירוש (נ'–ר"נ) החל לחזור להרבה מחוזות בספרד הנוסח היותר מורחב שהושפע מנוסחאות אחרות¹. ומ"מ גם סמוך לגירוש ממש עדיין יש לא מעט כתבי יד שמביאים את הנוסח הקדום, ולמעשה שני ענפי הנוסח השתמרו זה לצד זה, ולכן הקביעה שעדי נוסח מסוימים שייכים לענף הקדום, אין הכוונה לומר שהם קדומים פיזית לעדי הנוסח של הענף המורחב, ואדרבה כמעט כל כתבי היד שבאו לידינו ממנהג ספרד הם מאותה שכבת זמן של המאות הי"ד–ט"ו, אלא הכוונה היא שעצם הנוסח המובא בעדי נוסח אלו הינו קדום בזמן ובמעלה לענף הנוסח המורחב.

תיאור הדפוסים העיקריים שהובאו במאמרי

לא ראיתי צורך לבדוק כל סידורי הדפוס הספרדיים לדורותיהם, כי כמעט תמיד הנוסח זהה בכל הדפוסים, אבל בדקתי

במשך הדורות לא ידעו כללים (אלו). ובחלקי העמידה וההוספות לעמידה שהובאו במאמר זה ישנם כמעט ארבעים תיבות כאלו, וכאמור יש לנו 26 עדי נוסח שונים בלתי תלויים זה בזה, והנה אילו מסורת ניקוד הסידור בספרד לא היתה מספיק ברורה וחלוטה, היינו מצפים למצוא בניקוד תיבות אלו בוקה ומבוקה ומבולקה, עד אין קץ, אולם המציאות לנגד עינינו שיש אחדות גמורה בתיבות אלו. מתוך כארבעים תיבות יש רק מילה אחת בלבד שיש בה מחלוקת גדולה במקורות השונים, וזאת לגבי "ומלוך עלינו אתה לבדך" שנחלקו כחצי היד שבערך חצי מכתבי היד מנקדים "לבדך" וחצי מנקדים "לבדך", ויש עוד שני תיבות שבערך בארבעה כתבי יד מנוקד צורה אחת ובכל שאר כתבי היד והדפוסים יש רוב ברור וחלוט לטובת הצורה השניה, ובכל שאר התיבות יש אחדות בכל כתבי היד ודפוס² לטובת צורה אחת (ובכעשר מקומות מתוכם, יש בכתב יד אחד בודד, הצורה השניה, וכמובן לא מדובר העשר מקרים מדובר באותו כתב יד, אלא בכל מקום יש איזה כתב יד בודד שסוטה מכל שאר כתבי היד).

ביאור המושג "הנוסח הספרדי הקדום": במונח זה אני משתמש בשביל להגדיר את הנוסח הספרדי כפי שהיה מקדם קדמתה בתחילת גיבוש הנוסח, אי שם באמצע תקופת הגאונים³, והיה קיים בחלק מספרד עד ממש לגירוש ספרד.

הנוסח הספרדי הקדום בדרך כלל יותר קרוב

1. המקומות הללו הם "ויהללו את שמך הגדול" וכן "הטוב שמך וליך נאה להודות" 2. עוד קודם כתיבת סדר רב עמרם גאון, כבר היה נוסח התפלה בספרד מגובש היטב, וזאת הסיבה שסדר רע"ג שנשלח על ידי רע"ג לחכמי ספרד, על פי בקשתם, לא השפיע בפועל מאומה על עצם נוסח התפלה. ומאותה הסיבה סידור רס"ג לא השפיע מאומה על נוסח הספרדים, אף שגם הוא הגיע בתקופה קדומה לספרד. 3. בקצת מקומות נראה שנוסח אשכנז וצרפת השפיע מעט. אך כנראה המקור העיקרי שהשפיע על הנוסח הספרדי המאוחר הוא כנראה נוסח מרוקו הקדום, ואכמ"ל (וידוע שלאורך כל תקופת הראשונים, היה שירות מצויות בין ספרד למרוקו, והגיעו המוני אנשים ממרוקו לספרד, וממילא מתאים שהם השפיעו על נוסח הספרדים).

הדבר בתפלת שמונה עשרה, ונראה שהמדפיסים בנאפולי שינו הרבה דברים לפי נוסח קהילתם, ומ"מ בסופו של דבר רוב נוסח נאפולי זהה לנוסח הדפוסים הראשונים.

דס = מחזור ליום כיפור דפוס ספרד בערך משנת ר"ן עותק יחיד בעולם בספריית בהמ"ל 225. טרם חקרתי אם בסיס דפוס זה הועתק גם מהדפוסים הראשונים, או שאין לו כלל זיקה לשאר דפוסים, אך על כל פנים ודאי יש שם שינויים שאינם בכל שאר הדפוסים.

דפוס י ונציה המאוחרים:

דומד = דפוס י ונציה המאוחרים (שמ"ד שנ"ח שס"א), שהכניסו בסידור עשרות שינויים ע"פ ספר אות אמת וע"פ נוסחאות קטלוגיה וצפ"א ואיטליה. וגם כל הניקוד שונה שם לנוסח איטליה. ציינתי רק את השינויים בעמידה לחול בלבד.

דפוס י ליוורנו = הגדרה זו כוללת את כל סידורי הדפוס שנדפסו בעיר ליוורנו, כגון תפלת החודש בית עובד בית מנוחה וכו', לאורך שנות הת"ק-ת"ש ליוורנו היתה העיר המרכזית שבה נדפסו סידורי הדפוס עבור כל קהילות הספרדים, ובסידורים אלו השתמשו כל קהילות הספרדים ממזרח שמש ועד מבואו. יש שינויים קלים בתוך דפוס י ליוורנו, אבל בתפלת שמונה עשרה כמעט שאין הבדלים ביניהם (למעט כמה נוסחאות בודדות שבהם רוב סידורי ליוורנו הביאו את שתי הנוסחאות בסוגרים ומעטים מסידורי ליוורנו הדפיסו נוסח אחד מתוכם בסתמא). נוסח סידורי ליוורנו בכללותו מבוסס על דפוס י ונציה המאוחרים, וכל הנוסחאות שהתחדשו בונציה המאוחרים נמצאים גם בסידורי ליוורנו, מדפיסי ליוורנו הוסיפו רק מעט תיקונים על פי דעות הפוסקים הספרדים (למשל ביטול שם ומלכות במודים דרבנן)

ביסודיות את הדפוסים הראשונים משנות הר', וכן את כל אותם הדפוסים שידוע שנעשו בהם שינויים מעטים ביחד לקודמיהם ובכל סוג מהם בדקתי אחד או שניים הראשיים שבהם המייצגים את הנוסח שבכל השאר, וסך הכל יש לנו 8 דפוסים מייצגים שיש בהם שינוי ביחס לשאר הדפוסים וכל שאר הדפוסים למעשה מועתקים ישירות מתוך אחד מהשמונה הללו ואין בהם חשיבות לכשעצמם. ולמען לא יחסר המזג, אף הוספתי לציין את השינויים המעטים שנעשו בימינו בסידורי הרב עובדיה יוסף זצ"ל ובסידורי הרב מאיר מאזוז שליט"א.

הדפוסים הראשונים:

דל = סדור דפוס ליסבון בערך משנת ר"נ מתוך שני העותקים של הספריה הלאומית בירושלים, יש בשניהם עמידה ויש הבדלים קלים ביניהם ראה אהרונוב, מינים כשהיה הבדל אזי לעותק ותכניע מכונה כאן דל1 ועותק ותכניע מכונה כאן דל2.

דופד = דפוס ונציה רפ"ד המפורסם (שהועתק מהדפוס שקדם לו ונציה רע"ט בלי שום שינוי, כולל העימוד, והוא הועתק מדפוס ליסבון דל1 כמעט בלי שום שינוי).

דפוסים נוספים מראשית תקופת הדפוס:

דג = סדור שלם דפוס נפאולי ר"נ המפורסם. סידור דפוס זה הועתק בלי ספק מאחד מהדפוסים הראשונים (או ליסבון ר"נ ממש, או דפוס אחר שנדפס בליסבון שנה או שנתיים קודם), וכמוכח מהעובדה שיש בדפוס נאפולי לאורך הסידור כולו עשרות נוסחאות שחידש מדפיס ליסבון מדעתו ושאין להם זכר בכל עשרות כתבי היד הספרדיים. אם כל זאת יש שינויים רבים בין נוסח דפוס זה לנוסח הדפוסים הראשונים ובעיקר ניכר

מנורה תפ"ח בנוסח הספרדים מכת"י בדרום קא

נוסח ליורנו לנוסח מנצור בהערכה גסה כאלפיים שינויים.

למעשה כמעט כל הסידורים שהודפסו בזמנינו משתלשלים באופן ישיר מסידור זה (כגון סידורי בית תפלה כוונת הלב וכו'), וגם סידורי הרב עובדיה יוסף וכן סידור איש מצליח, גם אצלם הבסיס בכל הסידור הוא נוסח מנצור ולא נוסח סידורי ליורנו. אלא שיש כמה נוסחאות בודדות שבהם הרב עובדיה זצ"ל החזיר עטרה ליושנה את נוסח ליורנו מטעמים שונים, וכן בסידור איש מצליח יש הרבה תיקונים מסוגים שונים וחלק קטן מהם התיקון הוא בהתאמה לסידורי ליורנו שהיו בשימוש בתוניס, אבל רוב התיקונים אינם קיימים בסידורי ליורנו ותוניס, אלא הם תיקונים על פי כללי הדקדוק ועל פי ספר לחם הביכורים ועוד מקורות רבים וטובים. ולכן כשכתבתי בסתמא "נוסח דפוסי זמנינו" זה כולל גם את סידורי הרב עובדיה יוסף וגם את איש מצליח אלא אם כן צויין אחרת.

סידורי הרב עובדיה יוסף: הנוסח שבסידורים חזון עובדיה ויחזה דעת, וכן בעשרות סידורים ההולכים לאורם כגון אור ודרך ועוד רבים. ועיין בפסקה הקודמת שבסיס הנוסח של סידורי הרב עובדיה הוא סידור מנצור (בתפלת שמונה עשרה יש רק חמשה שינויים בלבד בין סידורי הרב עובדיה לסידור מנצור: מכניע זדים, ועל זקניהם, קונו וציפנו, חוס ורחם עלינו, צדקה ורחמים עלינו).

סידור איש מצליח: הנוסח שבסידור איש מצליח שהדפיסו מכון הרב מצליח על פי הוראותיו של מו"ר הגר"מ מאזוז שליט"א ראש ישיבת כסא רחמים, ומהמומחים הגדולים ביותר לדקדוק לשון המקרא בדורינו. וכן בעשרות סידורים ההולכים לאורו כגון "עבודת השם" ועוד רבים (בתפלת שמונה עשרה יש רק

כפסק השלחן ערוך, הוספת "ועל זקניהם" על פי כמה אחרונים ספרדים, ציון נוסח חילופי של מכניע מינים על פי החיד"א).

דפוסי אמסטרדם = השתמשתי בדפוסים שונים שנדפסו באמסטרדם בשנים תכ"א ת"ס תפ"ח ת"ק (תפילת ישרים הראשון) תקכ"א תקל"א תקל"ט תקפ"ו. דפוסי אמסטרדם בכללות די דומים לדפוסי ליורנו, וגם בהם יש את רוב ככל חידושי הנוסח של ונציה המאוחרים, אם כי בדפוסי אמסטרדם לא הלכו אחרי דפוסי ונציה המאוחרים בעיניים עצומות, ובכמה מקומות הם שמו לב שהניקוד שם השתנה ומדפיסי אמסטרדם החזירו את הניקוד הספרדי לישנו (למשל ובדברי קדש), וכן אין בהם חלק מהחידושים של דפוסי ליורנו), בבגדד התפללו כנראה בעיקר בסידורים אלו, ולכן הנוסח בסידור מנצור מושפע עמוקות מדפוסי אמסטרדם, וכדלהלן.

דפוסי זמנינו = לפני כשמונים שנה בארץ ישראל הודפס הסידור הנפוץ והידוע סידור "תפלת ישרים" שהודפס על ידי הרב מנצור מיוצאי בגדד, סידורים אלו הם הסידורים הראשונים בעולם שהודפסו לפי נוסח "עדות המזרח" והכוונה ליוצאי א"י מצרים עיראק סוריה והסביבה, ובעיקר הוא לפי מנהגי בגדד שמשם מוצאו של הרב מנצור (בכמה מקומות מדובר בשריד מנוסח בגדד הקדום שהיה דומה לנוסח הקדום אר"צ ודמשק), ויש שם תיקונים רבים על פי הבן איש חי ועל פי האר"י ז"ל. חשוב להדגיש שהרב מנצור, לא ברא יש מאין, אלא התבסס רבות על סידורים שנדפסו עשרות שנים קודם לכן בבגדד והודו, שכבר בהם הופיעו הרבה משינויי הנוסח, וככל הנראה סידורי בגדד עצמם מבוססים בעיקר על סידורי אמסטרדם. חשוב להדגיש שלאורך הסידור כולו יש בין

בין עדי הנוסח ואין חלוקה ברורה לרוב או מיעוט בכהאי גוונא הכנסו את הנוסח הארוך יותר לתוך סוגריים מרובעות.

בעמודה השמאלית "הנוסח הספרדי הישן המורחב", מטרת עמודה זו להביא

את מגוון הנוסח הקיים בעדי הנוסח הספרדים המאוחרים. ולכן מופיע בה הנוסח הספרדי כפי נוסח המופיע בכתבי היד השייכים לענף זה, ולמעשה גם הדפוסים כולם שייכים לענף זה, אלא שבכל תקופה ותקופה נוספו על ידי המדפיסים הגהות ושינוי נוסח וניקוד, ומ"מ כשמשווים את הנוסח של הדפוסים הראשונים משנות הר' שבהם עדיין אין כמות גדולה של שינויים, ניכר בבירור שהדפוסים שייכים לענף זה (אם כי במקרים מעטים נוסח הדפוסים שווה דוקא לנוסח הקדום, וכמו בכל עדי הנוסח של ענף זה שכל אחד ואחד מהם במילים מסוימות הולך כפי הנוסח הקדום). בעמודה זו מובאים בסתמא מילים שנוספו ברוב עדי הנוסח של הענף המורחב - כשני שליש ומעלה, ואילו מילים שנוספו רק בחלק מעדי הנוסח - דהיינו פחות משני שליש - הובאו בתוך סוגריים מרובעות. וכשיש שתיים או יותר נוסחאות מקבילות (דהיינו שנוסח אחד מחליף את השני ולא שאחד מוסיף על האחר), אז זה הובא בצורה כזאת: |--- \ ---|
 \ ---| במקומות אלו הנוסח המובא ראשון הוא היותר רווח בעדי הנוסח המאוחרים, והנוסחים הפחות נפוצים מובאים אחריו.

אולם נדגיש כי למרות שהבאנו בסוגריים גם נוסחאות שמופיעות בחלק מעדי הנוסח, מ"מ זהו דווקא במידה והנוסח הזה מופיע בלפחות חמשה מקורות שונים שאינם תלויים זה בזה, אך מילים שנוספו בפחות מחמשה מקורות שונים, לא הובאו כלל

ששה שינויים בגוף הנוסח בין סידור איש מצליח לסידור מנצור: ככתוב על יד, חננו מאתך בלי ו', מכניע זדים, ועל זקניהם, האמורה לאהרן ובניו, ושפתי מדבר מרמה, ועוד ארבעה שינויי ניקוד: מודים אנחנו לך שאתה, על יד נביאָך, ובדברי קדשָך, מטוּכָך.

כשכתבתי במאמרי "הדפוסים הישנים" הכוונה לכל הדפוסים משנות הר' ומשנות הש', כלומר שזה כולל גם את "הדפוסים הראשונים" וגם את "דפוסים" ונציה המאוחרים".

טבלת השוואת הנוסח הקדום עם הנוסח המורחב

כללי עריכה הטבלה: בעמודה הימנית "הנוסח הספרדי הקדום", מופיע הנוסח המשוחזר של הנוסח הספרדי הקדום והמקורי, הבסיס לשחזור זה הוא כעשר כתבי היד וקטעי גניזה השייכים לענף הקדום, וכן הנוסחאות שמובאות באבודרהם ואור זרוע, שנוסחם שווה בבירור לענף זה, ברוב המקרים הנוסח הקדום מופיע ברוב עדי נוסח אלו, אולם במקומות מועטים הנוסח המקורי שרד רק במיעוט עדי נוסח של ענף זה, וגם במקומות אלו לא נמנענו מלקבוע נוסח זה לעיקרי, ובפרט אם נוסח זה נתמך בספר אבודרהם או שהוא נוסח יותר קצר וממילא מסתבר שהוא מקורי יותר, ולדוגמא בברכת את צמח דוד בכמה עדי נוסח חסרה תיבת "עבדך" וכן חסרה באבודרהם ולכן לא הבאנו בעמודה זו מילה זו כלל, אפילו לא בסוגריים מרובעות, למרות שבפועל תיבה זה נמצאת ברוב מובהק של עדי הנוסח של ענף זה, וזאת מאחר ומטרת עמודה זו להביא את שיחזור הנוסח הספרדי היותר מקורי שניתן לשחזר, ורק באותם המקומות שהיו חילופים קטנים

מנורה תפ' י"ח בנוסח הספרדים מכת"י בדרום קג

מתבאר שיש כתב יד אחד או שניים שגורסים אחרת, ולכן מומלץ תמיד לעיין בהערות לגוף המאמר ששם באו הדברים בהרחבה ובפירוט.

ובקיצור גוף הנוסח בעמודה זו מייצג את הנוסח הספרדי הרווח בסוף תקופת הראשונים, והנוסחאות שהתחדשו בתקופת הדפוסים (החל משנת ר"נ ואילך) מובאים אך ורק בהערות השוליים ובקצרה (אבל נוסחאות הדפוסים התואמים לענף הקדום לא טרחתי לצייןם כלל בהערות השוליים).

סימון בצורת * ליד תיבה כל שהיא, מורה שיש חילופים קטנים נוספים, בקצת מקורות, בתיבה זו שהובאו בפנים המאמר, ולא הובאו כאן כדי שלא להעמיס ולבלבל הקוראים.

ההדגשות בטבלה, הם סימון והבלטת השינויים בין הנוסח הקדום לבין הנוסח הישן המורחב.

בפנים. ומאחר וכל הדפוסים כולם כאחד נחשבים מקור אחד בלבד כי כולם מועתקים ומשתלשלים זה מזה, יוצא שגם נוסח הקיים בכל הדפוסים, אם אין לו חבר בלפחות ארבעה כתבי יד כל שהם, אינו יכול להיות מובא בטבלה זו, מאחר ואין לו תיעוד בחמשה מקורות שונים. אך בכדי שתהא התמונה פרוסה בבידור לפני הקוראים והמעיינים הרגילים בנוסחאות ימינו, לכן טרחתי והוספתי לעמודה זו הערות שוליים ובהם פירטתי כל שינוי ושינוי שנעשה בדפוסים, תוך פירוט מדויק מי המדפיס הראשון ששינה זאת, וצינתי כל השינויים אפילו השינויים שנעשו בדורינו ב"חזון עובדיה" ו"איש מצליח", ומ"מ מאחר וכבר הובא בגוף מאמרי כל הפרטים הללו בהרחבה לכן כאן קיצרתי, ויתכן למשל שכתבתי "בכל כתבי היד" ובפנים המאמר

הנוסח הספרדי הישן המורחב	הנוסח הספרדי הקדום
י"י שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך:	
ברוך אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב האל הגדול הגבור והנורא אל עליון גומל חסדים טובים קונה הכל וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה מלך עוזר ומושיע ומגן. ברוך אתה יי מגן אברהם:	
אתה גבור לעולם יי מחיה מתים אתה רב להושיע מוריד הטל {ובחורף אומר: משיב הרוח ומוריד הגשם} מכלכל חיים בחסד מחיה מתים ברחמים רבים סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים ומקיים אמונתו לַיְשִׁינִי עַפְרֵי מִי כִּמּוֹךָ בַּעַל גְּבוּרוֹת וּמִי דוֹמָה לָךְ מֶלֶךְ מִמִּית וּמַחִיָּה וּמַצְמִיחַ יְשׁוּעָה וְנִאֲמָן אֶתְּהִי לַחַיִּים מִתִּים. ברוך אתה יי מחיה המתים:	
נקדישך ונעריצך כנועם שיח סוד שרפי קודש המשלשים לך קדושה וכן כתוב ^א על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר: קק"ק יי צבאות מלוא כל הארץ כבודו. לעומתם משבחים* ואומרים*: בכי"מ. ובדברי קדשך ^ב כתוב לאמור: ימלוך וגו' הללויה.	

^א **וכן כתוב** - כך בכל הדפוסים וברוב כתבי היד, במיעוט כתבי יד "ככתוב" וכן בסידור איש מצליח.

הנוסח הספרדי הישן המורחב	הנוסח הספרדי הקדום
<p>אתה קדוש ושְׁמֶךָ^א קדוש וקדושים בכל יום יהללוך סלה. ברוך אתה יי האל הקדוש:</p> <p>אתה חונן לְאָדָם דעת ומלמד לאנוש בינה וחנוּנָךְ מאתְךָ^ב דעה ובינה והשכל^ג. ברוך אתה יי חונן הדעת:</p> <p>השיבנו אבינו לתורתך וקרבתנו מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלימה לפניך. ברוך אתה יי הרוצה בתשובה:</p> <p>סלח לנו אבינו כי חטאנו מחול לנו מלכנו כי פשענו כי אל טוב וסלח אתה. ברוך אתה יי חנון המרבה לסלוח:</p>	
<p>ראה [נא] בעניינו וריבה ריבנו</p> <p>ומהר לְגַאֲלָנוּ גאולה שלימה</p> <p>למען שְׁמֶךָ כי אל גואל חזק אתה.</p> <p>ברוך אתה יי גואל ישראל:</p>	<p>ראה בעניינו וריבה ריבנו</p> <p>וּגְאֹלָנוּ מהרה למען שְׁמֶךָ</p> <p>כי גואל חזק אתה.</p> <p>ברוך אתה יי גואל ישראל:</p>
<p>רפאינו יי [אלהינו] ונרפא הושיענו ונושעה כי תהלתנו אתה</p> <p> והעלה ארוכה ומרפא / והעלה רפואה שלימה ומרפא </p>	<p>רפאינו יי ונרפא הושיענו ונושעה כי תהלתנו אתה</p> <p>והעלה רפואה שלימה</p> <p>לכל תַּחֲלוּאֵינוּ ולכל מכאובינו</p>

^א **ובדברי קדשך** - כך בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים, בדפוס ונציה שמ"ד ואילך שינו לגרוס **ובדברי קדשך**, בהשפעת נוסח איטליה, ובעקבותם כך בכל סידורי ליורנו, וכן תיקנו גם ב"איש מצליח" על פי הדקדוק. אבל בדפוס אמסטרדם החזירו המדפיסים את הניקוד המקורי ובעקבותם כך בכל דפוסים זמניים.

^ב **ושְׁמֶךָ קדוש** - כך בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים, וכך גם בשאר המקומות בתפלה במקורות הישנים הספרדים. מדפוס ונציה שמ"ד ואילך **ושְׁמֶךָ קדוש**, בהשפעת נוסח איטליה.

^ג **וחנוּנוּ** - כך בו' החיבור ברוב ככל כתבי היד ובכל הדפוסים, וכמצוי גם כמעט בכל שאר נוסח העדות העתיקות (כולל נוסח אשכנז הישן וכולל נוסח תימן הקדום קודם הרמב"ם). באבודרהם הנוסח "**חנוּנוּ**" כנוסח רס"ג ורשב"ן ורמב"ם, וכן הוא בכמה כתבי יד בודדים, וכן תוקן בסידור איש מצליח

^ה **וחנוּנוּ מאתְךָ** - כך בכל כתבי היד והדפוס הראשון, מדפוס ונציה רפ"ד ואילך **וחנוּנוּ מאתְךָ**, בהשפעת נוסח איטליה.

^ד **דעה ובינה והשכל** - כך בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים והישנים ואף ברוב דפוסים ליורנו, בדעת האר"י יש בזה מחלוקת, מדברי מהר"ו בשער הכוונות יוצא שנוסח האר"י הוא "**דעה ובינה והשכל**" וכנוסח הספרדים, בנו מהר"ש ויטאל חידש שדעת האר"י לומר "**חכמה ודעה בינה והשכל**", וכנוסח כמה עדות עתיקות, ואילו מקובלים אחרים וכן הרש"ש נקטו בדעת האר"י נוסח מחודש של "**חכמה בינה ודעה**" (ואין לנוסח זה חבר בנוסחאות ישנות), וכך הדפיסו בפועל במיעוט דפוסים ליורנו ובכל דפוסים זמניים.

הנוסח הספרדי הישן המורחב	הנוסח הספרדי הקדום
לכל תַּחֲלוּאֵינוּ ולכל מַכְאוּבֵינוּ ולכל מְכוּתֵינוּ כי אל רופא רַחֲמָן ונֶאֱמָן אתה. ברוך אתה יי רופא חולי עמו ישראל:	כי אל רופא רַחֲמָן נֶאֱמָן אתה. ברוך אתה יי רופא חולי עמו ישראל:
בְּקִיץ: בִּרְכָנוּ יי אלהינו / אבינו בכל מעשה יְדִינוּ וברך שְׁנָתְנוּ [כשנים הטובות] בטְלֵי רֶצוֹן ברכה ונדבה ותהי אַחֲרִיתָהּ חַיִּים וְשׁוֹבֵעַ וּשְׁלֹמִים [וּבְרָכָה] כִּשְׁנֵים הַטּוֹבוֹת [לְבִרְכָה] כי אל טוב ומטיב אתה [ומברך השנים]. ברוך אתה יי מברך השנים:	בְּקִיץ: בִּרְכָנוּ יי אלהינו בכל מעשה יְדִינוּ וברך שְׁנָתְנוּ בִּטְלֵי רֶצוֹן בִּרְכָה ונדבה ותהי אַחֲרִיתָהּ חַיִּים וְשׁוֹ[ב]ע וּשְׁלֹמִים כִּשְׁנֵים הַטּוֹבוֹת. ברוך אתה יי מברך השנים:
ובחורף: בְּרַךְ עֲלֵינוּ יי אלהינו את השנה הזאת ואת כל מִיָּנִי תְּבוֹאָתָהּ לְטוֹבָה וְתֵן טַל וּמָטָר לְבִרְכָה עַל [כָּל] פְּנֵי הָאֲדָמָה וְרוּחַ פְּנֵי תֵּבֶל וְשִׁבַּע אֶת הָעוֹלָם כֻּלּוֹ מְטוֹבָךְ ¹ וּמֵלֵא יְדִינוּ מִבְּרֻכּוֹתֶיךָ וּמִעוֹשֵׁר מִתְּנוּת יְדֶיךָ שְׁמֵרָה וְהַצִּילָה שָׁנָה זוֹ מִכָּל דָּבָר רָע וּמִכָּל מִיָּנִי מִשְׁחִית וּמִכָּל מִיָּנִי פּוֹרְעָנוֹת וְעֵשָׂה לָהּ תְּקוּהָ וְאַחֲרִית [וְשְׁלֹמִים] חוֹס וְרַחֵם עֲלֵינוּ וְעַלֶּיהָ / חוֹס וְרַחֵם עֲלֶיהָ וְעַל כָּל [מִיָּנִי] תְּבוֹאָתָהּ וּפִירוֹתֶיהָ וברכה בגשמי רֶצוֹן בִּרְכָה ונדבה ותהי אַחֲרִיתָהּ חַיִּים וְשׁוֹבֵעַ וּשְׁלֹמִים [וּבְרָכָה] כִּשְׁנֵים הַטּוֹבוֹת [לְבִרְכָה] כי אל טוב ומטיב אתה [ומברך השנים]. ברוך אתה יי מברך השנים:	ובחורף: בְּרַךְ עֲלֵינוּ יי אלהינו את השנה הזאת ואת כל מִיָּנִי תְּבוֹאָתָהּ לְטוֹבָה וְתֵן טַל וּמָטָר לְבִרְכָה עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וְרוּחַ פְּנֵי תֵּבֶל וְשִׁבַּע אֶת הָעוֹלָם כֻּלּוֹ מְטוֹבָךְ ¹ וּמֵלֵא יְדִינוּ מִבְּרֻכּוֹתֶיךָ וּמִעוֹשֵׁר מִתְּנוּת יְדֶיךָ שְׁמֵרָה וְהַצִּילָה שָׁנָה זוֹ מִכָּל דָּבָר רָע וּמִכָּל מִיָּנִי מִשְׁחִית וּמִכָּל מִיָּנִי פּוֹרְעָנוֹת וְעֵשָׂה לָהּ תְּקוּהָ וְאַחֲרִית שְׁלֹמִים חוֹס וְרַחֵם עֲלֵינוּ וְעַל כָּל תְּבוֹאָתָהּ וּפִירוֹתֶיהָ וברכה בגשמי רֶצוֹן בִּרְכָה ונדבה ותהי אַחֲרִיתָהּ חַיִּים וְשׁוֹ[ב]ע וּשְׁלֹמִים כִּשְׁנֵים הַטּוֹבוֹת. ברוך אתה יי מברך השנים:

¹ מְטוֹבָךְ - כך בכל כתבי היד ובכל הדפוסים, בסידור איש מצליח תיקנו על פי הדקדוק "מְטוֹבָךְ".

הנוסח הספרדי הקדום	הנוסח הספרדי הישן המורחב
תקע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל לְחִירוֹתֵינוּ וְשָׂא נֶס לְקַבֵּץ גְּלוּיֵתֵינוּ ^ח וְקַבְּצִינוּ יַחַד מִהֲרָה ^ט מֵאַרְבַּע כְּנָפוֹת כָּל הָאָרֶץ לְאַרְצֵנוּ. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְקַבֵּץ נִדְחֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל:	תקע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל לְחִירוֹתֵינוּ וְשָׂא נֶס לְקַבֵּץ גְּלוּיֵתֵינוּ ^ח וְקַבְּצִינוּ יַחַד מִהֲרָה ^ט מֵאַרְבַּע כְּנָפוֹת כָּל הָאָרֶץ לְאַרְצֵנוּ. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְקַבֵּץ נִדְחֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל:
הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבִרְאשׁוֹנָה וְיִועֲצִינוּ כְּבִתְחִלָּה וְהִסֵּר מִמֶּנּוּ יָגוֹן וְאַנְחָה וּמְלוּךְ עֲלֵינוּ אַתָּה יְיָ לְבַדָּךְ בְּרַחֲמִים בְּצִדֵּק וּבִמְשַׁפֵּט.	הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבִרְאשׁוֹנָה וְיִועֲצִינוּ כְּבִתְחִלָּה וְהִסֵּר מִמֶּנּוּ יָגוֹן וְאַנְחָה וּמְלוּךְ עֲלֵינוּ אַתָּה יְיָ לְבַדָּךְ בְּרַחֲמִים בְּצִדֵּק וּבִמְשַׁפֵּט.
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מֶלֶךְ אוֹהֵב צְדָקָה וּמְשַׁפֵּט:	בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מֶלֶךְ אוֹהֵב צְדָקָה וּמְשַׁפֵּט:
לְמַשׁוּמְדִּים אֵל תֵּהִי תְקוּהָ וְכָל הַמֵּינִים וְכָל הַמַּלְשִׁינִים כְּרָגַע יֵאבְדּוּ וְכָל אוֹיְבֵינוּ וְכָל שׁוֹנְאֵינוּ מִהֲרָה יִכְרְתוּ וּמַלְכוּת זֶדֶן מִהֲרָה תִּכְלֶה בִּימֵינוּ.	לְמַשׁוּמְדִּים אֵל תֵּהִי תְקוּהָ וְכָל הַמֵּינִים וְכָל הַמַּלְשִׁינִים כְּרָגַע יֵאבְדּוּ וְכָל אוֹיְבֵינוּ וְכָל שׁוֹנְאֵינוּ מִהֲרָה יִכְרְתוּ וּמַלְכוּת זֶדֶן מִהֲרָה תִּכְלֶה בִּימֵינוּ.
וּמַלְכוּת זֶדֶן מִהֲרָה תַּעֲקֹר וְתִשְׁבֵּר [וְתִכְלֶה ^י] וְתִכְנִיעַ ^י בְּמַהֲרָה בִּימֵינוּ / מִהֲרָה תַּעֲקֹר וְתִשְׁבֵּר וְתִמְגֵּר וְתִכְנִיעַ בְּמַהֲרָה בִּימֵינוּ.	וּמַלְכוּת זֶדֶן מִהֲרָה תַּעֲקֹר וְתִשְׁבֵּר [וְתִכְלֶה ^י] וְתִכְנִיעַ ^י בְּמַהֲרָה בִּימֵינוּ / מִהֲרָה תַּעֲקֹר וְתִשְׁבֵּר וְתִמְגֵּר וְתִכְנִיעַ בְּמַהֲרָה בִּימֵינוּ.

ג' גליותינו - הלמ"ד בחיריק והכתיב ללא ו' בכל כתיב היד והדפוסים הישנים, בדפוס ליוורנו חידשו לגרוס **"גליותינו"**, ה' בשורוק או קבוץ, וכך גם בכל דפוסים זמנינו.

^ט **יחד מהרה** - כך בכל כתיבי היד וכל הדפוסים הישנים. במקצת דפוס ליוורנו וכן בדפוסים זמניים מחקו תיבת "מהרה" מפני הרמז לשם חב"ו שהיה מיוחס בטעות לאריז"ל. ובמקצת דפוס ליוורנו גרסו "מהרה יחד" מפני אותו הטעם.

כל הארץ - כך בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים. מדפוס ונציה שמ"ד ואילך הושמטה תיבת "כל".
יגון ואנחה - בחלק קטן מדפוסים ליורנו נוסף **"צרה"** יגון ואנחה" והמקור הראשון לנוסח זה הוא סידור חמדת ישראל של מהר"ש ויטאל, ואין לנוסח זה חברים בנוסחאות העתיקות.

^י **ברחמים** - כך בכל כתיב היד ובכל הדפוסים הישנים ואף בכל דפוס ליוורנו, בדפוסים זמנינו התחדש נוסח "בחסד וברחמים" על פי כמה פוסקים (וכל סידור דפוס בזמנינו שמתהדר להיות "נוסח צפון אפריקה" שתמצא בו "בחסד וברחמים" אות הוא כי הבסיס שלו מעותק מדפוסים זמנינו ולא מסידורי ליוורנו שהרי אין בסידורי ליוורנו זכר לנוסח זה).

^י **כל ברכת המינים:** כך נוסח ברכה זו בכתבי היד והדפוסים הראשונים, החל מנוציה ש"ד חלו שינויי צנזורה בברכה זו, והיו הרבה נוסחאות שונות בזה, וכיום נוסח דפוס זמנינו: "למינים ולמלשנים אל תהי תקוה וכל הזדים כרגע יאבדו וכל אויבך וכל שונאיך מהרה יכרתו ומלכות הרשעה מהרה תעקר ותשבר ותכלם ותכניעם במהרה בימינו בא" שובר אויבים ומכניע מינים (נ"א וזים)", וזה כנוסח חלק מדפוס ליוורנו, אלא ששם "למלשנים ולמינים" ובדפוס זמנינו הגירו והקדימו תיבת למינים כי הברכה בחז"ל מכונה "ברכת המינים".

ד"ר ותכלה - כך בלשון יחיד בכל כתבי היד (אותם הגורסים תיבה זו) והדפוסים הראשונים, מדפוס ונציה ש"מ"ד ואילך תיקנו לגרסו "תתכלם" בהתאמה לנוסח "ותתכניעם" ועיינו בהערה הבאה, שנוסח "ותתכניעם" עצמו טעות הוא.

הנוסח הספרדי הישן המורחב	הנוסח הספרדי הקדום
ברוך אתה יי שובר אויבים ומכניע זדים ^{טז} :	
<p>על הצדיקים ועל החסידים</p> <p>ועל שארית עמך בית ישראל " ועל פליטת בית סופריהם ועל גירי הצדק ועלינו</p> <p>יהמו נא רחמיך יי אלהינו</p> <p>ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת</p> <p>ושים חלקנו עמהם</p> <p>ולעולם לא נבוש</p> <p>כי כך בטחנו ועל חסדך הגדול באמת נשענו^{יז}.</p> <p>ברוך אתה יי משען ומבטח לצדיקים:</p>	<p>על הצדיקים ועל החסידים</p> <p>ועל גירי הצדק ועלינו</p> <p>יהמו נא רחמיך יי אלהינו</p> <p>ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת</p> <p>ושים חלקנו עמהם</p> <p>ולעולם לא נבוש</p> <p>כי כך בטחנו ועל חסדך הגדול נשענו.</p> <p>ברוך אתה יי משען ומבטח לצדיקים:</p>
<p>תשכון בתוך ירושלם עיך^ט כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם במהרה בימינו</p> <p>[וכסא דוד עבך^כ מהרה בתוכה תכין]^{כא}.</p>	<p>תשכון בתוך ירושלם עיך^ט כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם במהרה בימינו.</p>

^{טז} **ותכניע** - כך בכל כתבי היד, אך בדפוס הראשון נדפס בטעות "ותכניעם" ומשם התגלגל הנוסח לכל הדפוסים (בדפוס הראשון עצמו תיקנו טעות זו בהדפסה חוזרת, אך כבר הטעות קנתה שביתה). בחלק קטן מדפוס ליורנו נוסף **ותשמידם**, ואין לזה חבר בנוסחאות עתיקות.

^{טז} **זדים** - כך בכל כתבי היד וכל הדפוסים הישנים, וכך גם הנוסח בכל הגאונים והראשונים ובכל סידורי עדות ישראל העתיקות ממזרח שמש ועד מבוא. נוסח **"מינים"** התחדש על ידי מקצת חכמים בזמן החמדת ימים, בתקופת הצנזורה והבלבול הגדול ששרר בנוסח ברכה זו, והחיד"א כנראה שיער שזהו הנוסח המקורי שקודם הצנזורה ולכן תמך בו בכל עוז, בסידורי ליורנו בדרך כלל הביאו את שתי הנוסחאות, בדפוס זמנינו הנוסח הוא **"מינים"**, אלא שבסידורי הרב עובדיה יוסף ואיש מצליח החזירו עטרה ליושנה לגרוס "זדים".

^{יז} בכל כתבי היד והדפוסים הישנים ליתא **"ועל זקניהם"**, וכמו שבכל סידורי הגאונים והקדמונים וכל עדות ישראל העתיקות לא נזכרו זקנים בברכה זו (מלבד נוסח אשכנז), וכן ליתא בכל דפוסים אמסטרדם וכן בדפוס בגדד וזמנינו הממשיכים את דפוס אמסטרדם. אך ברוב הדפוסים משנות הת"ק ואילך נוסף **"ועל זקניהם"**, ובחלק מדפוס ליורנו הוא בסוגריים, ובסידורי הרב עובדיה יוסף ואיש מצליח חזרו לגרוס נוסח מחודש זה.

^{יז} **נשענו** - כך הוא בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים, נו"ן אחת בלבד ובדגש. מדפוס ונציה שמ"ד ואילך הנוסח הוא **"נשעננו"** בשני נוני"ן וללא דגש.

^{יז} **ירושלים עיך** - כך בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים. מדפוס ונציה שמ"ד ואילך שונה לניקוד **ירושלים עיך**, בהשפעת נוסח איטליה.

הנוסח הספרדי הקדום	הנוסח הספרדי הישן המורחב
ברוך אתה יי בונה ירושלים:	ברוך אתה יי בונה ירושלים:
את צמח דוד מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום. ברוך אתה יי מצמיח קרן ישועה :	את צמח דוד עבדך ^{כב} מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו ^{כג} כל היום. ברוך אתה יי מצמיח [לנו] קרן ישועה :
שמע קולנו יי אלהינו ורחם עלינו וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו כי אל שומע תפלותינו ותחנונינו אתה ומלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו כי אתה שומע תפלת כל פה. ברוך אתה יי שומע תפלה:	אב הרחמן שמע קולינו יי אלהינו ^{כד} ורחם עלינו וקבל ברחמים וברצון את תפלותינו כי אל שומע תפלות ותחנונים אתה ומלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו חנונו ועננו ושמע תפלתנו כי אתה שומע תפלת כל פה. ברוך אתה יי שומע תפלה:
רצה יי אלהינו בעמך ישראל ולתפלתם שעה והשב העבודה לדביר ביתך	רצה יי אלהינו בעמך ישראל ולתפלתם שעה והשב העבודה לדביר ביתך

^כ דוד עבדך מהרה בתוכה - כך הניקוד בכל כתבי היד (אותם הגורסים תיבה זו). בדפוסים הראשונים חסרה תיבת "עבדך" והיא נוספה רק בדפוסים מאוחרים ושם ניקדוה עבדך, כמו שמנוקד בדפוסים המאוחרים בברכת את צמח.

^{כא} וכסא דוד וכו'. בכל כתבי היד הגורסים משפט זה, המשפט נמצא סמוך לחתימה, וכן נוסח אשכנז ועוד. בכל הדפוסים, החל מהדפוס הראשון ליסבון ר"נ, הזיזו המשפט לאמצע הברכה בשביל שלא לפגוע ב"מעין חתימה" וכן הוא בנוסח פרובנס וקטלוגיה.

^{כב} צמח דוד עבדך - כך הניקוד בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים. מדפוס ונציה שמ"ד ואילך שונה לניקוד עבדך, בהשפעת נוסח איטליה.

^{כג} קוינו - כך בכל כתבי היד ובכל הראשונים ובכל הדפוסים כולל סידורי ליוורנו בגדד וימינו ואיש מצליח. קוינו וצפינו - כך התחדש בסידורי הרב עובדיה יוסף ע"פ הגר"ח פאלג'י ע"ש.

^{כד} אב הרחמן שמע קולינו יי אלהינו ורחם עלינו - כך ברוב כתבי היד ובדפוסים הראשונים, בקצת כתבי יד "שמע קולינו יי אלהינו אב הרחמן רחם עלינו", וכן הגיה האריז"ל, וכן הגיהו מדעתם מדפסי ונציה שמ"ד ואילך. באותו דפוס הוסיפו מדעתם גם תיבת "חוס" שאיננה בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים, ויוצא שגיסת דפוס ונציה שמ"ד "שמע קולינו יי אלהינו אב הרחמן חוס ורחם עלינו", וכן הוא בעקבותם בדפוס ליוורנו. בדפוס זמנינו מחקו תיבת "חוס" על פי הנוסח המובא בשער הכוונות, וכ"ה גם באיש מצליח, אבל בסידורי הרב עובדיה יוסף הוחזר נוסח ליוורנו ליושנו.

הנוסח הספרדי הישן המורחב	הנוסח הספרדי הקדום
ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך ותחפץ בנו ותרצנו ^{כב} ותחזינה עינינו בשוֹבֶךָ לציון ברחמים [כמאז]. ברוך אתה יי המַחְזִיר שכינתו לציון:	ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך ותחזינה עינינו בשוֹבֶךָ לציון ברחמים. ברוך אתה יי המַחְזִיר שכינתו לציון:
מודים אנחנו לך שאתה ^{כז} הוא יי אלהינו וְאֱלֹהֵי אבותינו לעולם ועד צור חיינו ומגן ישענו, אתה הוא לדור ודור, נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך ^{כז} ועל נשמותינו הפקודות לך ועל נסִיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל [יום] עת ערב וְצַהֲרִים הטוב כי לא כלו רחמיך המרחם כי לא תמנו ^{כח} חסדיך כי מעולם קיינו לך ועל כולם יתברך ויתרומם ויתנשא תמיד	מודים אנחנו לך שאתה הוא יי אלהינו וְאֱלֹהֵי אבותינו לעולם ועד צור חיינו ומגן ישענו, אתה הוא לדור ודור, נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך ועל נסִיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת ערב וְצַהֲרִים הטוב כי לא כלו רחמיך המרחם כי לא תמנו חסדיך כי מעולם קיינו לך ועל כולם יתברך ויתרומם ויתנשא תמיד

^{כב} ותחפץ בנו ותרצנו - כך בכתבי היד ובדפוסים הראשונים, מדפוס ונציה שמ"ד ואילך הנוסח הוא "ואתה ברחמיך הרבים תחפץ בנו ותרצנו" בהשפעת נוסח קטלוגיה.

^{כז} שאתה - הש' בסגול ולא בקמ"ץ בכל כתבי היד וכל הדפוסים, בסידור איש מצליח שינו לגרוס "שאתה" ע"פ כמה פוסקים מאוחרים.

^{כז} נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך - כך הניקוד בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים. מדפוס ונציה שמ"ד ואילך שונה לניקוד נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך, בהשפעת נוסח איטליה.

^{כח} תמנו - כך הנוסח ברוב ככל כתבי היד מכל הענפים, ורק במיעוט כתבי יד מופיע הנוסח "תמו" וכן קבע המדפיס הראשון בליסבון ר"ג, על פי דברי האבודרהם שכתב לתקן כך, ולכן כך הוא בכל הדפוסים.

הנוסח הספרדי הקדום	הנוסח הספרדי הישן המורחב
לעולם ועד וכל החיים יודוך סלה ויהללו ויברכו את שְׁמֶךָ הגדול באמת כי טוב. ברוך אתה יי הטוב שְׁמֶךָ וְלָךְ נאה להודות:	שְׁמֶךָ מלכנו לעולם ועד וכל החיים יודוך סלה ויהללו ויברכו את שְׁמֶךָ הגדול באמת לעולם כי טוב האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב. ברוך אתה יי הטוב שְׁמֶךָ וְלָךְ נאה להודות:
אלהינו וְאֱלֹהֵי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת בתורה הכתובה על ידי משה עבְדְּךָ האמורה לאהרן ולבניו כהנים עם קדוּשָׁךְ כאמור יברכך... וישם לך שלום. ושמו את שמי... ואני אברכם:	אלהינו וְאֱלֹהֵי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת בתורה הכתובה על ידי משה עבְדְּךָ ^{כט} האמורה לאהרן ולבניו / האמורה מפי אהרן ובניו ^ל כהנים עם קדוּשָׁךְ כאמור יברכך... וישם לך שלום. [ונאמר] ושמו את שמי... ואני אברכם:
שים שלום טובה וברכה חן וְחֶסֶד ורחמים עלינו ועל כל ישראל עֲמָךְ וברכנו כולנו יחד באור פניך כי באור פניך נתת לנו יי אלהינו תורה וחיים	שים שלום טובה וברכה חן וְחֶסֶד ורחמים ^{כט} עלינו ועל כל ישראל עֲמָךְ וברכנו אבינו כולנו יחד באור פניך כי באור פניך נתת לנו יי אלהינו תורה וחיים

^{כט} **עבְדְּךָ** - כך הניקוד בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים, מדפוס ונציה שמ"ד ואילך שונה לניקוד **עבְדְּךָ**.

^ל בהשפעת נוסח איטליה
מפי אהרן ובניו - כך הנוסח בחלק מכתבי היד של הענף המאוחר וכן בכל הדפוסים, ובניגוד לנוסח הקדום "לאהרן ולבניו" (וכ"ה ברמב"ם פרנקל), בסידור איש מצליח הנוסח "**לאהרן ובניו**" על פי לחם הביכורים שכתב כן בשם "נוסחאות מדוייקים", ואפריון נמטייה שאכן כע"ז הנוסח הספרדי הקדום.

^{לא} **חן וְחֶסֶד** - בדפוסים מערך משנת תפ"ה ואילך תיקנו **חן וְחֶסֶד** על פי הדקדוק.

^כ **חן וְחֶסֶד ורחמים** - כך בכל כתבי היד ובדפוסים הראשונים. מדפוס ונציה שמ"ד ואילך נוסף **חיים** לפני "חן". והחל מונציה ש"צ בחלק מהדפוסים נוסף "צדקה ורחמים" כנוסח מרוקו הקדום ודמשק, וכן בדפוס ליורנו, אבל בחלק מדפוסים אמסטרדם אינו ובעקבותם כך בדפוסים זמנינו ובאיש מצליח, ובסידורי הרב עובדיה יוסף החזירו נוסח ליורנו ליושנו.

מנורה תפ' י"ח בנוסח הספרדים מכת"י בדרום קיא

הנוסח הספרדי הישן המורחב	הנוסח הספרדי הקדום
<p>אהבה וחסד צדקה ורחמים ברכה ושלוש וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל לה ברוך עוז ושלוש.</p> <p>ברוך אתה יי המברך את עמו ישראל בשלוש: אמן לו:</p>	<p>אהבה וחסד צדקה ורחמים ברכה ושלוש וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל ברוב עוז ושלוש.</p> <p>ברוך אתה יי המברך את עמו ישראל בשלוש: אמן:</p>
<p>אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי^ל מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך ובמצותיך^ט תרדוף נפשי וכל הקמים עלי לרעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם.^מ יהיו לרצון אמרי פי וגו' וגואלי.</p>	<p>להי אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי וכל הקמים עלי לרעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם]. יהיו לרצון אמרי פי וגו' וגואלי.</p>
<p>עושה שלום במרומיו הוא ברחמי יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל אמן^{מא}:</p>	

^ל **אהבה וחסד** - בדפוסים מערך משנת תפ"ה ואילך תיקנו **אהבה וחסד** על פי הדקדוק.
^ל **לברך** - כל בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים, מדפוס ונציה שמ"ד ואילך נוסף **"לברכנו ולברך"**, וכנוסח צפ"א הקדום.
^ל לגבי תוספת **ברכה שלימה**, עיין מה שנתבאר בגוף המאמר.
^ל בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים, אין כאן "יהיו לרצון" אלא רק לאחר "אלהי נצור", וכן היה הנוסח בעבר בכל שאר עדות ישראל. בדפוס ונציה שמ"ד הוסיפו גם כאן יהיו לרצון, ע"פ הגהת ספר אות אמת שהגיה כן על פי תשובת הרשב"א שהביא הב"י ופסקה בסימן קכ"ב.
^ל ברוב הקדומים אין כלל אלהי נצור, וזאת משום שבתקופות הקדומות היה זה בגדר רשות ומנהג יחידים, וכעדות האבודרהם, ולכן לא טרחו כל הסופרים לכותבו.
^ל **ושפתותי** - כך בכל כתבי היד וכל הדפוסים, וכונוסח כמעט כל הסידורים הישנים של שאר עדות ישראל. בסידור איש מצליח תיקנו לגרוס **"ושפתי"** כלשון הפסוק שעליו מיוסדת תפלה זו וכמופיע בכמה מקורות קדומים לא ספרדיים.
^ט **ובמצותיך** - כך בכל כתבי היד. בדפוס הראשון ליסבון ר"נ המציא המדפיס נוסח חדש **"ואחרי מצותיך"** על פי הדקדוק, ובעקבותיו כך בכל הדפוסים.
^מ **וקלקל מחשבותם**. כאן נגמרת הפסיקה בכתבי היד והדפוסים הראשונים, וממשיכים ישר יהיו לרצון ועושה שלום, אולם מדפוס ונציה שמ"ד ואילך נוסף כאן **"עשה למען שמך עשה למען ימינך עשה למען תורתך עשה למען קדושתך למען יחלצון ידיך הושיעה ימנך וענני"**, על פי פסק הב"י והשו"ע בסימן קכב סעיף ב.
^{מא} **ועל כל ישראל אמן** - כך בכל כתבי היד והדפוסים הישנים. בדפוסים המאוחרים כגון דפוס ליורנו ודפוס זמנינו **"ועל כל עמו ישראל ואמרו אמן"**. בנוסף בחלק מהדפוסים המאוחרים וכן בכל דפוסים זמנינו נוסף כאן **"יהי**

הנוסח הספרדי הישן המורחב	הנוסח הספרדי הקדום
מודים אנחנו לך שאתה הוא יי אלהינו [ואלהי אבותינו] אלהי / אלוה כל בשר יוצרנו יוצר בראשית ברכות והודאות לשמך הגדול ^{מב} על שהחייטנו וקיימתנו כן תחיינו* ותחננו* ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך [ולשמור* חוקיך] [ולעשות רצונך] [ולעבדך] בלבב שלם על שאנו ^{מג} מודים לך. ברוך אתה יי [ה]אל ההודאות^{מד}:	מודים אנחנו לך שאתה הוא יי אלהינו ואלהי אבותינו אלהי / אלוה כל בשר יוצרנו יוצר בראשית ברכות והודאות לשמך הגדול על שהחייטנו וקיימתנו כן תחיינו* ותחננו* [ותקבצנו] ותאסוף גליותנו [מארבע כנפות כל הארץ] לחצרות קדשך [ולשמור* חוקיך] [ולעשות רצונך] [ולעבדך] בלבב שלם על שאנו מודים לך. [ברוך אתה יי [ה]אל ההודאות]:

רצון מלפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו שתבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך לעשות חוקי רצונך ולעבדך בלבב שלם", וכעין נוסח אשכנז. וליתא קטע זה בשום מקור ספרדי ישן.
^{מב} **והגדול** - כך ברוב ככל כתבי היד מכל הענפים, בשני כתבי יד נוסף "**והקדוש**" וכן הוא בכל הדפוסים.
^{מג} **על שאנו** - כן בכל כתבי היד והדפוסים הישנים כולל דפוס ונציה המאוחרים ורוב דפוס ליוורנו. בדפוסים מאוחרים מאד כגון וינה תרל"ג תיקנו **על שאנחנו**, וכן הוא בדפוס זמנינו.
^{מד} **ברוך אתה יי אל ההודאות** - כל בכל כתבי היד והדפוסים הישנים (כולל ונציה שמ"ד ושס"א, אמסטרדם תכ"א ועוד). אבל משנות ת"ס ואילך כבר בכל הדפוסים "**ברוך אל ההודאות**" ע"פ הב"י סימן קכב, וכך גם בסידורי זמנינו.

הרב גרשון גולד

ירושה במינויים

והטעם שי"ל שגם הכה"ג נחשב מינוי של שררה, י"ל שגם כה"ג משתרר על הכהנים שהרי כה"ג נוטל חלק בראש, וכמדומא שראיתי בשו"ת חקרי לב שצידד כך אבל לא מצאתי כעת.

אך הפשטות היא שכה"ג אינו נחשב מינוי של שררה אלא של כבוד לבד, דזהו עיקר מינויו. וכן הביא השד"ח הנ"ל מהצ"צ. ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא, למה לא ילפינן מכה"ג לכל המינויים אף שאין בהם שררה, שגם בזה יש ירושה.

ויעויין בחת"ס (או"ח סי' י"ב), שביאר שבאמת דין ירושה אינו שייך במינוי קדושה, ומה שיש ירושה בכה"ג היינו משום שיש לזה ילפוטא מיוחד ולא ילפינן מניה עיי"ש. ולפי"ז ניחא די"ל דמכה"ג לא ילפינן וכנ"ל.

ובאמת כך משמע במאירי (הוריות דף יא:), שכתב וז"ל, ואפילו כה"ג שהיה אביו כה"ג ג"כ היה צריך משיחה שהרי מ"מ לא מצד ירושה באה לו אלא מצד שהוא הגון לה וכו' אלא שאם היה מלך בן מלך אינו צריך משיחה שהרי ירושה היא לו שנאמר הוא ובניו ישראל. ע"כ.

הרי מפורש במאירי, שיש הבדל בין ירושת המלך לירושת הכה"ג, שבמלך הבן מקבל את המלוכה מדין ירושה, משא"כ בכה"ג אין הבן מקבל את הכהונה גדולה מצד ירושה אלא מצד שהוא הגון לה.

וכן משמע בהדיא מדברי הרמב"ם בפ"א מכלי המקדש, וכמו שכתב השד"ח

הנה הלכה פסוקה היא, שכשם שיש ירושה בממון, שיוורשו של האדם יורשים את ממון, כך יש ירושה בשררה. והיינו שאדם שעלה לגדולה ונתמנה לשררה כל שהיא, יורשו יורשים אותו בשררה זו. יעויין ברמב"ם פ"א ממלכים ה"ז ובפ"ד מכלי המקדש וברמ"א סו"ס רמ"ה.

ובקובץ הקודם נכתב לדון האם יש ירושה גם במינוי של כבוד שאינו שררה יעו"ש משנכ"ב. וכעת רציתי להוסיף בזה עוד דברים להשלמת הענין.

דין ירושה בכה"ג

והנה דין ירושה נלמד מקראי גבי מלך וכה"ג, יעויין ברמב"ם הנ"ל. ולכאורה כה"ג אינו מינוי של שררה אלא של כבוד, ומדחזינן שגם הוא התרבה לדין ירושה, יש ללמד שגם במינוי של כבוד שאינו שררה יש ירושה. וא"כ צ"ב טובא על מה שהאריכו הפוסקים לדון האם במינוי של כבוד שאין בו שררה יש דין ירושה (וכמו שהובא בקובץ הקודם).

אמנם י"ל, דבאמת כה"ג אינו נחשב מינוי של כבוד לבד, די"ל דכה"ג נחשב מינוי של שררה, וכמו שהביא השד"ח (מערכת חזקה במצות סי' ח' אות ו') בשם כמה אחרונים. ועי' גם בשו"ת חקרי לב או"ח סי' ט"ו שבתחילת דבריו נקט כן בדעת המשפטי שמואל שכה"ג הוא שררה ולא כבוד לבד, אכן יעוי"ש בהמשך דבריו שכתב שאי"ז מוכרח בדעת המשפטי שמואל.

המוריש, ונשארו נכסיו ללא בעלים, בזה אמרה תורה שמעבירים את הירושה ליורש הקרוב אליו. אבל מכמה דוכתי מוכח שיש עוד דין ירושה, שהיורש עומד במקום המוריש ואומר במקום אבונא קאימנא, וכמו שאמרו לעניו יעוד ושדה אחוזה, שהבן עומד במקום אביו (עי' ב"ק קי: דבעי למילף מהתם דיני ירושה) ועי' יורש אבוא דאבא (עי' ב"ב דף קנ"ט ומייתי התם קרא דתחת אבותיך יהיו בניך).

וממילא י"ל, דלענין מלוכה שיש בעלות מסוימת למלך (דודאי מלוכה יש בה בעלות מסוימת על העם, ואף באו"ה קיי"ל דדינא דמלכותא דינא, ועי' בר"ן נדרים דף כח. דהוא מכח בעלות של מלכות. ואין הכוונה שהמלך הוא בעלים על העם כמו אדון על עבדו, אלא שיש לו דינים מסוימים שנובעים מגדר בעלות מסוימת, מה שהתורה כללה בתוך דיני המלך. משא"כ כהונה הוא להיפך, שהכהנים משרתים את העם ואת הקב"ה, ואין להם שום בעלות מכח הכהונה). בזה שייך גדר ירושה, שהבן יורש המלוכה, אבל לענין כהונה גדולה, דאינו אלא מינוי של קדושה, בזה אין נכס למת שיוכל לעבור בירושה לבן, אבל מ"מ הבן עומד במקום אביו, להיות כה"ג כמו אביו.

וזוהו שכתב הרמב"ם בהי"א שכן מלך ל"צ שמן המשחה, כיון שיש לו המלכות בירושה, אבל בן כה"ג צריך שמן המשחה, כיון שאינו אלא מינוי קדושה ומ"מ שייך בזה גדר שעומד במקום אביו לקבל דין האב. וכן משמע לשון הפסוק דכתיב "והכהן המשיח אשר יהיה תחתיו מבניו", והיינו שהוא תחת אביו ובמקומו.

ובזה הונח לנו מה שראיתי באבנ"ז (סי' שי"ב ס"ק פ"ו-פ"ז) שלענין מלוכה מצאנו שיכול לרשת המלוכה עוד בחיי אביו

(שם) שהביא מהצמח צדק שבכה"ג אי"ז מדין ירושה, וכתב ע"ז וז"ל, האמת שכן משמע לכאורה מדברי הרמב"ם בראשון מכלי המקדש ה"ז, אפילו כהן בן כהן מושחין אותו שנאמר והכהן המשיח תחתיו מבניו ושוב כתב בהלכה י"א ואין מושחין מלך בן מלך שהמלכות ירושה למלך לעולם שנאמר הוא ובניו בקרב ישראל עכ"ל, ומדקאמר טעמא דאין מושחין בן מלך משם שהמלכות ירושה משמע דמה שמושחין בן כה"ג הוא משום שאינה ירושה. ע"כ.

והנה מש"כ המאירי שבכה"ג אין הבן זוכה בכהונה גדולה מצד ירושה אלא מצד שהוא הגון לה, הכוונה בזה שהתורה מצווה למנות את בנו אחריו אף משום שאין כאן לתא דירושה, אלא רק משום שכן הגון לעשות. וכן לכאורה הביאור ברמב"ם.

אך א"כ קשה טובא מה שהקשה השד"ח (שם) וז"ל, אמנם המעיין בדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' כלי המקדש ישר יחזה שגם התמנות בן כה"ג הוא משום ירושה, שכתב בהל' ב' וז"ל, כשימות המלך או כה"ג או אחד משאר הממונים מעמידין תחתיו בנו או הראוי ליורשו וכל הקודם לנחלה קודם לשורת המת והוא שיהיה ממלא מקומו וכו', שנאמר במלך הוא ובניו בקרב ישראל מלמד שהמלכות ירושה וה"ה לכל שורה שבקרב ישראל שהזוכה לה זוכה לעצמו ולזרעו עכ"ל. עינכם הרואות דכ"ל ותני כה"ג ושאר מינויים בהדי מלך ועל כולם הוא אומר שהם מדין ירושה דנפק"ל מבקרב ישראל. עכ"ל.

ולכן נראה לבאר את דעת הרמב"ם והמאירי כמ"ש מו"ר הגר"ד אוסטרין שליט"א בשיעורו (שנמסר בכולל זכרון אליהו בחודש אדר תשפ"א) וז"ל, אבל נראה שאין כאן סתירה, דבאמת בירושה גופא יש לפחות שני דינים של גדר ירושה, דראשית כאשר מת

המלך (ע' משנ"כ במנורה בדרום גליון מ"ח), ולכאור' מוזר דהיכן מצינו מושג ירושה בחיים של המוריש, כאשר המלוכה עדיין קיימת אצל המוריש.

אבל לפמשנ"כ י"ל דאף אם אין הגדר ירושה הרגיל שנכסי המת עוברים ליורש, דזה ל"ש בחיי המוריש, וכמו יעוד ושדה אחוזה שעומד במקומו. ואף שכתבנו שהגדר במלוכה הוא כמו נכסי המת, מ"מ כיון דאשכחן גם גדר ירושה שהבן עומד במקום אביו לקבל הדין שלו, ודאי פשוט שדין זה קיים ולא רק בכהונה גדולה, ושפיר י"ל שהבן יכול לקבל דין המלכות עוד בחיי אביו מכח הדין שהבן עומד תחתיו ובמקומו. וכ"כ בספר עמק ברכה בדין מינוי ש"ץ (עמוד ט"ו) עיי"ש.

ולפי"ז א"ש מה שהרמב"ם כלל כל השררות ומלוכה וכה"ג בהלכה אחת, שהבן עומד תחת אביו, משום דדין זה קיים בכל הענינים הנ"ל, אלא דבמלך יש גם את הדין של ירושה הפשוטה, אשר מה"ט ל"צ כלל למשוח בן מלך, וכמשנ"כ מדברי הרמב"ם בפ"א מכלי המקדש הי"א. עכ"ל.

ולפי"ז מש"כ המאירי דלא מצד ירושה באה לו אלא מצד שהוא הגון לה, כוונתו שאין הכהונה גדולה נכס ובעלות שהבן יהיה יורש אותה מאביו, אלא שזה דין למנות את הבן תחת אביו, והיות וכך זה חשיב מינוי חדש וצריך משיחה.

דין ירושה בשאר מינויים של מצוה

והנה לעיל ובקובץ הקודם נכתב לדון האם יש ירושה במינוי של כבוד כגון ש"ץ וכדו', אכן יל"ע, אם ת"ל שיש ירושה במינויים של כבוד, איך הדין בשאר מינויים

של מצוה כגון בעל תוקע או מוהל וכדו', האם יש בהם ירושה או לא.

והנה יש להקדים, דזה פשוט שאת האדם עצמו אין לסלקו ממינויו, וכמ"ש בסי' נ"ג סעיף כ"ה לגבי חזן, וה"ה לכל שאר המינויים וכמ"ש שם במ"ב בשם הכה"ג. והמקור לזה הוא משו"ת הרשב"א ח"ה סי' רפ"ג (הובאה גם בב"י סו"ס נ"ג), שאין לסלק חזן ממינויו משום חשדא, והיינו שיחשדו שיש לו פסול עיי"ש. והובא טעם זה במ"ב יעוי"ש.

עוד יתכן שיש בזה משום מעלים בקודש ואין מורידים וכמ"ש בשו"ת כנה"ג סי' כ"ז, וכן משמע מתשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' פ"ה) שהביא הברכ"י בסי' נ"ג סעיף כ"ה שכתב שם שאין להורידו "מקדושתו" עיי"ש, דמשמע שיש כאן הורדה מקדושה והוי חסרון במעלים בקודש ואין מורידים [אכן נראה דאי"ז מוסכם, דהא א"כ היה לרשב"א להזכיר טעם דמעלין בקודש שהוא דינא דאוריתא ולא להתלות בטעם דחשדא שהוא דרבנן (דומיא דטענת החק"ל או"ח סי' ט"ו דמדלא כתב הרשב"א טעם דירושא דאורייתא מוכח דס"ל דליכא ירושה מדינא). וכן בב"י ובמ"ב לא הביאו את הטעם דמעלין בקודש אלא רק את הטעם של חשדא].

אך מה שיש לדון הוא, האם יש במינויים אלו משום ירושה, דבפשטות האי חשדא ל"ש אלא באדם עצמו ולא בבנו, ואף אם נאמר שזה שייך גם בבנו מ"מ יש לדון מצד דין ירושה (אמנם יעויין במה שהובא לקמן מתשובת הר"י אריפול שהובאה בשו"ת גו"ר יו"ד כלל ג' ס"ח).

והנה לכאורה הדין נותן שלא יהיה בהם

ירושה, דירושה שייכא רק בשררה וגדולה ולא במינוי בעלמא, וכן מבואר במרדכי סוף מגילה (סי' תתל"ד) שכתב וז"ל, ולענין יין בדלה כל מי שיתן יותר לצדקה הרי הוא זוכה ולא שייך ירושה במצוות. עכ"ל.

וב"כ בס' חסידים (סי' תשנ"ז) שהמצוות אינם ירושה, ומבואר ככך עוד שם בס' תשס"ה לגבי גלילת ס"ת, שמבואר שם שאף שהיה אחד שהיה רגיל לגלול את הס"ת, מ"מ אין לו חזקה ע"ז עיי"ש. וא"כ כ"ש שאינו מוריש לבנו.

ובאמת יעויין בשו"ת משפטי שמואל סי' נ"ג (לר' שמואל קלעי, מהקדמונים לפני כ-500 שנה), שנשאל לגבי חברה של מצוה שרצו חברה חדשה לזכות במצוה תחתיהם, שכתב ע"ז המשפטי שמואל וז"ל, פשיטא שלא קנו חברה זו בירושה שלא יזכו אחרים ג"כ, דלא דמיא לבן המלך שזכה במלכות וכן בן כה"ג דזכה בכהונה גדולה דשאני התם דהויא שררה על הקהל ואחר שהבן ממלא מקם אביו ראוי שיזכה בשררה זו והכי גלי קרא בפירוש משא"כ הכא. עכ"ל.

וגם בשו"ת מהרש"ך (סי' מ"ה ב') שחולק על המשפטי שמואל, וס"ל שיכולים החברה הישנה על החברה החדשה, לא חולק עליו מטעם דירושה אלא מטעם דחשדא.

ויעויין עוד בשו"ת גינת ורדים (יו"ד כלל ג' סי' ז'), שג"כ כתב שיש ירושה דווקא במינוים של כבוד כגון גבאי של הח"ק וראש חבורה של גמ"ח, ולכן צידד וז"ל, ונראה דשוחט ומוהל אין במינויים מעלה וכבוד להעמיד בניהם במקומם ומ"מ אינהו גופייהו אין להעבירם וכו', דיש בזה משום חשדא וזלזול. עכ"ל.

אך שוב כתב לצדד דכל מינוי מצוה הוא מינוי של כבוד, וז"ל, ונראה לומר

דבכל מידי דמצוה דהוי יש שם מעלה וחשיבות כי גדול שכון של מקיימי מצוות ועין לא ראתה גודל שכרם ומעלתם ועבדי מלך ב"ו יש להם מעלה וחשיבות גדולה להיותם מתעסקים במצוות אדוניהם ק"ו עבדי ממ"ה הקב"ה. צאו וראו כמה מעלה וכבוד היו נוהגים במביאי ביכורים וכו' וא"כ שפיר נוחלין בניהן ויש להם דין קדימה על אחרים וכו'. עכ"ל.

הרי דהגו"ר ג"כ ס"ל כנ"ל, דירושה שייכת דווקא במינוי של כבוד, ולכן צידד בתחילה דשוחט ומוהל אינם בירושה, רק שוב חזר וצידד שכל מינוי של מצוה הוא מינוי של כבוד.

וכן האריך בשו"ת זרע אמת (או"ח סי' ט) שאין ירושה במינוי של מצוה בלא כבוד, והביא את דברי המרדכי והס"ח הנ"ל עיי"ש עוד.

והנה יעויין בשו"ת הלכות קטנות (סי' ט"ל) שכתב וז"ל, שאלה: תוקע שמת ונכנס אחר במקומו, וכשגדל בנו רצה לירש זכות אביו. תשובה: לראשונה יש לדון דכיון דאידיחי אידיחי דומיא למ"ש הרדב"ז סי' נ"ט, והכא כבר נכנס אחר במקומו והוא מת כבר. ע"כ. וכתב ע"ז בנו וז"ל, אמר המני"ח ולענ"ד היה אפשר ג"כ לדמות להחיא דהרשב"א ז"ל סי' ש' והריב"ש סי' רע"ז ומהרימ"ט ח"ג סי' ר' והרב בעל משפט צדק ח"ג סי' י"ד, דכל שהבן ראוי הוא קודם. עכ"ל.

והנה דעת המני"ח שיש ירושה בבעל תוקע. ובדעת אביו הלק"ט נחלקו האחרונים, דבפשטות משמע מדבריו שגם הוא ס"ל כבנו שיש ירושה בבעל תוקע דאלו היה בא לירש את אביו מיד קודם שיכנס אחר במקומו, שפיר היה יורש. וכן נקט בכוונת

הלך"ט בשו"ת דבר משה סי' ב'. אמנם עיי"ש בדבר משה שהביא שהיד אהרון בסי' תקפ"ט הבין שהמני"ח בא לחלוק על אביו הלך"ט, ובאמת דעת הלך"ט דאין בבעל תוקע ירושה, וכן האריך לבאר בפי' הלכה רווחת על ההלך"ט (הובא על הדף בהוצאת זכרון אהרון), וכן האריך בשו"ת זרע אמת (שם) שדעת הלך"ט היא שאין ירושה בבעל תוקע יעו"ש בכל דבריהם ולא רציתי להביא את המו"מ שכתבו בדעת הלך"ט והמני"ח מפני האריכות.

אכו יעויין בשו"ת זרע אמת הנ"ל, שכתב דפשיטא שמש"כ הכה"ג בתש' שיש ירושה, היינו משום דהויא מידי דשררה, ולק"מ. (ויעוין בברכ"י סי' קנ"ג שהביא את דברי הכה"ג הנ"ל על סתם מצוה, ומשמע דגם בלא שררה, אך י"לדעכ"פ היינו במידי דכבוד).

ויש להוסיף, דבשו"ת גינת וורדים (שם סי' ח') הובאה תשובת הר"י אריפול, ושם כתב סברא מחודשת, דהיות וכתבו הרשב"א והפוסקים דאין לסלק אדם ממניו מצוה משום חשדא, א"כ יש בזה גם ירושה. דק"ו הוא דאם כבוד הוא נוחל מאביו, לא כ"ש שראוי שלא ימשך לו זלזול מהעדר מניו, כגון למקום דאיכא חשדא, עיי"ש. ומה"ט כתב שם שיש ירושה גם בשוחט מוהל שאינם מינוים של כבוד. עיי"ש.

אכן דבריו מחודשים מאוד ואין כן דעת כל הפוסקים, דבפשטות מה שבהעברתו יהיה בזיון אי"ז סיבה שיהיה דין ירושה וחזקה, דהגם דלגבי האדם עצמו תקנו חכמים שלא לסלקו ממניו, מ"מ אי"ז נותן לו דין החזקה וירושלם במינוי זה אם הוא לא של שררה וכבוד. ובהרבה אחרונים כתבו שטעם דחשדא שייך רק באב ולא בבן (וגם בשו"ת כנה"ג הנ"ל שהביא גם טעם של חשדא גבי ירושה, והיינו משום שהן כבר התחיל להחזיק כבר במינוי וכמ"ש שם להדיא).

והנה יעויין בשו"ת המבי"ט (ח"ג סי' ר'), שהביא השואל מה שכתבו חכמי קהילה אחת בכתב מינוי בן רב וז"ל, להיות

הרי נתבאר עד כאן, שמדברי המרדכי והס"ח מבואר שאין ירושה במצוות, וכן מבואר מהמשפטי שמואל והמהרש"ך ועוד אחרונים. ומש"כ המני"ח דיש ירושה במצוות (ואולי כן היא גם דעת אביו הלך"ט וכנ"ל), הוא תמוה, דבראשונים והאחרונים הנ"ל מבואר שאין ירושה במצוות. וגם מש"כ הגו"ר הנ"ל, שכל מצוה היא מינוי של כבוד ולכן יש בה ירושה, ג"כ נסתר מהנ"ל שכתבו שאין ירושה במצוות (אמנם יעויין בזרע אמת שצייד דהגו"ר לא דיבר בכל מצוה יע"ש. אכן אי"ז כ"כ במשמע מדברי הגו"ר).

אמנם יש להביא, דלכאורה גם בשו"ת כנה"ג מבואר שיש ירושה במצוות, דיעוי"ש בסי' כ"ז שנשאל אם יש ירושה בגבאי לצדקה, והשיב דיש בזה ירושה כמו מלך וכה"ג יעו"ש. ולכאורה תמוה דבראשונים והקדמונים הנ"ל מבואר דליכא בהו דין ירושה, והוא עצמו בשיירי כנה"ג סי' קנ"ג, הביא לדברי המרדכי שאין ירושה במצוות, וכתב שלכאורה המהר"ם חולק עליו, אך שוב הביא דהיות וחזינן במשפטי שמואל ועוד קדמונים שכתבו שאין ירושה במצוות, א"כ אין נראה שדעת המהר"ם שיש בזה ירושה, ויישב שם בב' אופנים שלכו"ע אין ירושה וגם למהר"ם (ב' התי' יובאו

אותה ליששכר הרי איבד שמעון את זכותו דאחולי אחיל לגביה וכו'. אבל אם בשעה שניתנה ליששכר לא היה סיפק ביד שמעון ועתה שיש בידו רוצה לחזור ולזכות במצוותו וליתן עשרה דינרים כבתחילה נ"ל שחזור למצוותו וכו'. ע"כ.

ודברי המרדכי אלו נפסקו בשו"ע סו"ס קנ"ג. וע"ע במג"א סי' תקפ"א סק"ו שכ' וז"ל, נהגו שמי שמתחיל להתפלל או לתקוע אין ליתן המצוה לאחר כמ"ש סו"ס קנ"ג. עכ"ל. אמנם יל"ע בדברי המרדכי, דהנה מדברי המרדכי אלו בשם המהר"ם דשפיר יש חזקה במצוות. אך מאידך גיסא, מדברי המרדכי במגילה שהובאו לעיל (הובאו גם בב"י שם), שכתב לגבי יין הבדלה שכל מי שיתן יותר לצדקה הרי"ז זוכה ול"ש ירושה במצוות. הרי מבואר דאין חזקה במצוות. והתקשו האחרונים בסתירת דברי המרדכי.

והנה לכא' לק"מ, דהרי כבר הובא שבסי' נ"ג סעיף כ"ה מבואר שאין להעביר אדם ממניויו משום חשש חשדא, וע"ע בסי' קנ"ג סעיף י"ז, וזה שייך רק לגבי האדם עצמו ולא לגבי בנו, וא"כ אין כאן שום סתירה, דהמרדכי בשם המהר"ם דיבר על האדם עצמו שיש לו חזקה משום חשדא והמרדכי לגבי יין הבדלה מיירי לגבי הבן. וכ"כ ליישב בשכנה"ג בתי' הראשון עיי"ש.

אך עדיין לא נתיישב כ"כ, דהא בס"ח סי' תשס"ה מדובר כלפי האדם עצמו, ומבואר שם שאפשר להעבירו יעו"ש. וגם במרדכי לא כ"כ משמע דכוונתו דווקא על הבן, דמשמע דגם את האדם בעצמו שייך להעביר אם משהו יתן יותר.

ולכן נראה, דבאמת דברי המרדכי בשם המהר"ם לאו משום חשדא הוא, דלא

שהלכה רווחת שכל מי שיש לו איזה מנוי הן מלך הן חכם הן שוחט הן מוהל אם יש לו בן וכ"ש אם הוא הגון הדין הוא שיהיה בנו ממונה תחתיו כדאיתא בספרי על פסוק למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו וכמ"ש הרמב"ם וכו' והריב"ש בתשובותיו סי' רע"א והרשב"א ז"ל בסי' ש' וכו'. ע"כ.

הרי מבואר לכאורה דס"ל כדעת המני"ח שגם במינוי מצוה בלי כבוד יש ירושה, אכן יעויין בשו"ת דבר משה סי' ב' ובשו"ת חקרי לב או"ח י' י"ח, שהבינו בכוונת הכתב מינוי שהביא השואל, שאע"פ שמדינא אין ירושה במינוי של שוחט ומוהל וכו' מ"מ נהגו בהם דין ירושה ומכח המנהג יש בזה דין ירושה עיי"ש. ונראה שהינו כן משום דהיה פשיט"ל דמדינא אין בזה ירושה ודלא כמני"ח. ועי' בסמוך.

עוד בענין הנ"ל ובענין חזקה במצוות

ובאותו ענין רציתי לעמוד עוד בביאור הדברים. דהנה, נתבאר שאע"פ שאין ירושה במינוי מצוה שאינו של כבוד, אך מ"מ את האדם עצמו א"א לסלק ממנויו, וכמו שהביא הרשב"א בתש' (ח"ה סי' רפ"ג) לגבי חזן שאין לסלקו משום חשדא, והביאו הב"י בסי' נ"ג סעיף כ"ה עיי"ש ובמ"ב. וע"ע בסי' קנ"ג סעיף י"ז.

וכ"כ במרדכי בב"ב סוף פ"ג (סי' תקל"ג) והובא בב"י סו"ס קנ"ג, וז"ל, נשאל רבינו מאיר (שו"ת מהר"ם מרוטנברג סי' ר"ט) על אדם שהיה רגיל בשום מצוה כגון בגלילה או בס"ת וארעו אונס או עוני ונתנו הקהל המצוה לאחר ואח"כ העשיר ורצה שיחזירו לו את המצוה. והשיב: אם בשעה שנתנו הקהל ליששכר ס"ת השניה היה ספק ביד ביד שמעון ליתן עשרה דינרים ואעפ"כ לא חפץ בה ונתרצה עם שאר הקהל לתת

שמבואר שם טעם דחשדא, ולמה ציין רק לסו"ס קנ"ג. אכן להנ"ל י"ל, דהמג"א בא לומר שאפילו אם ליכא טעמא דחשדא כגון שהיתה איזו הפסקה של אונס וכדו', אכתי נהגו בזה דין חזקה וכדחזינן בסו"ס קנ"ג וכנ"ל. ואולי כן משמע במחציה"ש יעווי"ש.

ויסוד זה שגם אי ליכא ירושה מדינא, מ"מ אם הנו בפירוש או שכן המנהג יש ירושה, מבואר גם במ"ש השואל בשו"ת המבי"ט סי' ר', שהביא שם כתב מינוי שכתבו חכמי איזה קהילה לרבם, ומפורש שם שגם בשוחט ומוהל יש ירושה, וכמו שהובא לעיל בשו"ת דבר משה ושו"ת חקרי לב ביארו דהיינו משום שנהגו כן שיהיה בזה דין ירושה.

ובאמת יש להביא יסוד לזה מדברי הרשב"א שו"ת ח"א סי' ש', שתלה דין ירושת ש"ץ במנהג, והרבה אחרונים למדו בכוונתו שאין בזה ירושה מדינא אלא מכח המנהג, יעויין באורך בקובץ הקודם. וכן היא שית החת"ס והזרע אמת יעו"ש. וא"כ חזינן שאע"פ שאין בזה ירושה מדינא, מ"מ ע"י המנהג שפיר יש בזה דין ירושה.

(והנה הובא לעיל שהכנה"ג בתי' הראשון ס"ל שיש דין חזקה במצוות אבל רק לו ולא לזרעו, ובפשטות היינו טעמא מפני שבו שייך טעמא דחשדא ולא בזרעו, אכן להנ"ל י"ל שכוונתו שכך מתפרש המינוי מצוה, שהוי כאילו התנו שיהיה לו מינוי זה לעולם אבל לא לזרעו).

אכן דבר זה צ"ב, דאם בסתמא אין בזה דין חזקה וירושה, איך מועיל ע"ז תנאי מפורש ומנהג, הא סו"ס אין כאן איזה מינוי. ובשו"ת אמרי א"ש (יו"ד סי' קט"ז) הביא מקור לזה מתענית כ"ח שהתנו נביאים שהמביאים עצי המערכה יביאו לעולם הם

בכל דבר שייך חשדא וכדחזינן במג"א בסי' קנ"ג סעיף י"ז שחיפש שם טעם דחשדא יעווי"ש. וא"כ אפשר שבגלילת ס"ת וכדו' ל"ש טעם דחשדא, שאין איזה דבר שיחשדו בו ע"י העברתו (וגם י"ל של"ש שם חשדא דהא מדובר שם שכבר עבר משום אונס או עוני, וא"כ מי יימר שגם על מה שלא מחזירים אותו אח"כ שייך חשד). וגם הס"ח הרי מדבר על גלילת ס"ת ולכן ל"ש שם טעם דחשדא ויכולים להעבירו ממינויו.

ומה שכן מבואר במרדכי בשם המהר"ם שיש לו חזקה במצוה, צ"ל כתי' השני של הכנה"ג (שם) שכתב וז"ל, א"נ דלא כתב המרדכי דאין ירושה במצוות אלא בסתם, אבל אם מנהגם היה שהקונה מצוה אחת תשאר לו ולזרעו אחריו פשיטא דיש ירושה במצוות, וכדכתב מהר"י בירב בתש' סי' מ"ח דאין דין המרדכי אמור אלא דוקא בשקנה סתם או שנתנו לו הקהל במתנה אבל אם קנו מהקהל מצוה אחת בפירוש להם ולבניהם אחריהם וכו' ונתפשרו שיהיה להם בתורת ירושה בזה ל"ש לומר אין ירושה במצות ובכנה"ג הוא דמייירי מהר"ם. וכנה"ג חילק מהר"י וויל בתשובותיו במחלוקת מהר"א ענשל ומהר"י מברונא. ע"כ.

ובזה מיושב הכול, שאין הס"ח פליג על המרדכי בשם המהר"ם, אלא הכול תלוי לפי מה שנהגו, והס"ח מייירי באופן שהמנהג היה ליתן לכול המרבה במחיר כמו שמייירי המרדכי לגבי יין הבדלה.

[ולפי"ז נראה ליישב מה שקשה קצת על המג"א בסי' תקפ"א סק"ו שהובא לעיל, שכתב המג"א וז"ל, נהגו שמי שמתחיל להתפלל או לתקוע אין ליתן המצוה לאחר כמ"ש סו"ס קנ"ג. ע"כ. ולכאור' למה תלה הדבר במנהג ולא מדינא, וגם שהיה לו לציין לסי' נ"ג סעיף כ"ה וסי' קנ"ג סעיף י"ז,

וזרעם. עיי"ש. אכן עדיין צריך להבין את ההבנה בזה, והוא עצמו בתחילת דבריו שם התקשה איך מועיל התנאי והמנהג ולא כ"כ התבאר בדבריו הביאור בזה.

והגר"א וייס שליט"א במנחת אשר פרשת תרומה (סי' ע"ז אות ב') כתב, שחזקה במצוות נלמדת משררה יעו"ש, אכן לא נתבאר עדיין דא"כ גם בסתמא יועיל, ואם בסתמא לא מועיל איך מועיל ע"י תנאי ומנהג.

אכן נראה הביאור בזה, דודאי גם מינוי מצוה שייך לדונו כמינוי של שררה שיהיה בו דין ירושה, רק בסתמא אמרינן שיש בזה חילוק, שבשררה וגדולה נתנו לו בעלות על המינוי, משא"כ במינוי מצוה בלי כבוד שכל המהות של המינוי הוא רק לשרת ולשמש את הקב"ה, בזה בסתמא אין המינוי מתפרש בתורת בעלות על הדבר אלא רק נתנו לו לשמש כעבדא קמי מריה, אא"כ התנו במפורש שנותנים לו בעלות על המינוי וכמינוי של שררה וכבוד וכמ"ש במנחת אשר הנ"ל. כך צ"ל לכאורה, ויל"ע.

והנה יעויין בשבילי דוד (סי' תקפ"א סק"ב) על מש"כ המג"א (שם סק"ו הובא לעיל) שנהגו שמי שמתחיל להתפלל או

לתקוע אין ליתן המצוה לאחר, וכתב השבילי דוד שדין חזקה במצוות אינו אלא משום חשדא ושארית ישראל לא יעשו עולה ואין בזה שום דין של חזקה בשררה.

אכן להנ"ל נראה דכוונת המג"א אינה כן, שוודאי צודק השבילי דוד שמוכח שהחזקה במצוות היא רק משום חשדא ושארית ישראל לא יעשו עולה, אך כל זה בסתמא, משא"כ בהתנו בפירוש או שכך המנהג בזה הוי כשררה ותהיה אפילו ירושה (אם נהגו להוריש לבנים) וכתבאר. והמג"א הרי כתב שכך נהגו, וא"כ כוונתו שע"ז הוי ממש כשררה, כנלע"ד.

הנתבאר מהדברים: נתבאר גדר הירושה בכה"ג, ומינה נלמד גדר הירושה במינויים של שררה וכבוד שאינם שררה.

עוד נתבאר, שגם לשיטות שיש במינוי של כבוד משום ירושה מדינא, אך במינוי של מצוה בלא כבוד ליכא בזה ירושה מדינא (רק שלגבי האדם שנתמנה שייך טעם דחשדא).

אכן נתבאר, שבאופן שהתנו בהדיא או שכך המנהג יש בזה דין גמור דחזקה במצוות ודין ירושה, ונכתב לדון בביאור הדבר.



הרב ישראל גולדברג

לאיזה כיוון צריך להתפלל

א. שאלה.

ב. ביאור מקור הדין וטעמו, דבעינן ב' כוונות, הלב והגוף.

ג. דברי הגמ' בב"ב כ"ה לאיזה צד צריך להתפלל.

ד. במח' הראשונים באופן הצידוד למי שרוצה להחכים או להעשיר.

ה. בשיטת המהר"י אבוהב שלא לשנות מהציבור אלא יצדד מעט לכיון המקדש.

ו. אם מה שאמרו "הרוצה שיחכים ידרים" נאמר גם בציבור.

ז. אם יש שיטה דהצידוד הוא באלכסון ממש.

ח. אופן הצידוד אם הוא רק בפניו או גם בגופו מעט.

ט. הדין כאשר כיוון מקום המקדש הוא באלכסון ובדברי הלבוש.

י. היכן יש למקם את ארון הקודש ולהיכן יש להתפלל.

יא. כיצד ראוי לנהוג במקום שהציבור טועים בכיוון התפילה.

יב. ביאור האחרונים בישוב הסוגיא בב"ב.

יג. המציאות בזמנינו ודברי התורא"ש בגיטין ח'.

יד. אם הוי הלכה או רק מעלה.

טו. מסקנת הדברים ודינים העולים.

(ב). תשובה: הנה מקור דין זה שצריך לכוון למקום המקדש נלמד מדברי הגמ' בברכות (ל). "ת"ר סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו שבשמים שנאמר "והתפללו אל ה'", היה עומד בחוץ לארץ יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר "והתפללו אליך דרך ארצם", היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר "והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת", היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר "והתפללו אל הבית הזה", היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר "והתפללו אל המקום הזה", היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת, היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת, נמצא עומד

(א). שאלה: הנה הלכה פסוקה היא שצריך להתפלל לכיוון המקדש (טו"ש"ע סי' צד), רציתי לדעת מה המקור של הלכה זו, ומה הדין כאשר הכיוון הוא באלכסון באיזה צד יש למקם את ארון הקודש ולאיזה צד יש להתפלל. ומה הדין כאשר כל הציבור טועים ומתפללים לכיוון אחר, כיצד ראוי לנהוג, דלכאורה יש לכוון למקום המקדש, אלא שמאיך אולי צריך לחשוש שלא יראה שונה וחלוק מהציבור כאשר מתפלל לצד אחר מהציבור, וכ"ש כאן שיש בזה זילותא בכבוד המקום, אם יתפללו חלק לצד זה וחלק לצד אחר דלא נראה כמכוונים למקום אחד.

(בתשובה זו נעסוק בעיקר בכוונת הגוף ולא בכוונת הלב כבסי' הקודם, ובתחילה נזכיר מעט ממש"כ בסמך הקודם).

הנזכר לעיל 'א"י' 'ירושלים' 'המקדש' 'בית קדשי הקדשים' א.

והנה מלשון הבריייתא והטור (שם). שהעתיק דברי הבריייתא משמע קצת כדברי הפרישה, אמנם עיין בשו"ע (שם-א) שכתב בנוסח אחר, וז"ל "בקומו להתפלל, אם היה עומד בחו"ל יחזיר פניו כנגד א"י ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים" וכו' עכ"ל. ומבואר מזה דגם העומד בחו"ל צריך לכוון לא רק לארץ ישראל אלא אף לירושלים ולא רק על ירושלים אלא אף למקום המקדש ובית קה"ק, ומשמע דצריך לכוון שהתפילה תעבור דרך שם, כמו שביאר בספרו ב"י דהן הן דברי תלמידי רבנו יונה.

והנה יש לדקדק, דבתחילה פתחה הבריייתא בכיוון המציאות (גבי סומא ומי שאינו יודע את הכיוון) ואח"כ סיימה בלשון "לכו" ("היה עומד בא"י יכוין את לבו"). ובאמת התוס' (שם ד"ה היה עומד) משום הכי לא גרסי "לכו", אבל הטור למד דקאי אכיוון במציאות, ואעפ"כ גרס "לכו". וכן הביא בב"י דברי רבנו יונה ושם גרס "לכו". ולכן דקדק בשו"ע (שם) לכתוב "יחזיר פניו כנגד א"י" ומיד אחרי כן הוסיף "ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים", אלמא בעינן ב' כוונות: א. כוונת גופו. ב.

במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח, בדרום מחזיר פניו לצפון, בצפון מחזיר פניו לדרום, נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד. אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא מאי קראה "כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות" תל' שכל 'פיות' פונים בו" עכ"ל.

והנה פתח במי שאינו יודע הכיוון הראוי או בסומא שאינו יכול לכוון לכיוון הנכון, ואח"כ מיירי בסתם אדם הנמצא בחו"ל שצריך לכוון לכיוון א"י. ומבואר כאן חידוש גדול דכל ישראל צריכין להתפלל לכיוון אחד והוא לכיוון בית המקדש, אשר מבואר מזה כי הוא המקום הנכון לעבור בו כל תפילותינו (וראה בסימן הקודם מה שהארכנו הרבה בענין כוונת הלב ואין כאן מקומו).

וראה בב"י (סי' צד) בשם רבנו יונה (מובא בב"י שם) דאף בחו"ל יש לכוון לכיוון ירושלים והמקדש. וצ"ב א"כ מדוע מצינו חילוקים בהך ברייתא שבתחילה אמר כנגד א"י ואח"כ אמר 'ירושלים' ואח"כ אמר 'המקדש' ואח"כ 'בית קדשי הקדשים'. ובפרישה (שם) ביאר משום מרחק המתפלל שכלל שעומד רחוק יותר מציירין לו עיגול גדול יותר כי קשה לכוון בדיוק אבל באמת עיקר הכוונה היא למקום המקדש, אמנם מדברי רבנו יונה נראה דכך יש לכוון כסדר

א. וע"ע לקמן בדברי ערה"ש (צד-ח) ביישוב מנהג העולם, שכתב לדקדק מדוע שינה הפסוק בלשוננו, דבמתפלל בחו"ל ובא"י כתיב לשון "דרך" ואילו במתפלל בירושלים לכיוון המקדש כתיב "אל הבית הזה" בלי להזכיר "דרך". וכתב להוכיח כדרכו, דהיא דאפשר לכוון צריך לדייק ולכן לא מזכירים "דרך" כי אפשר להתפלל אל כיוון הבית ממש, אבל מחוץ לירושלים דא"א לכוון כל כך וקשה להניח שהצליח לכוון בדיוק א"כ סגי בצידוד בעלמא לכיון ירושלים ולכן נקט לשון "דרך".

ולענ"ד אפשר ליישב הפסוקים באופן פשוט יותר, דכאשר המקום רחוק יותר מקרי "דרך" כי איננו בבית המקדש ובשביל להגיע לשם צריך את ה'דרך', ומחשבתו ומעשיו על כיוון מקום המקדש חשיב כמו שהלך בדרך והתפלל שם, משא"כ המתפלל בקרבת המקום הרי שכבר הגיע לאזור המקדש ולכן לא שייך לשון "דרך" כי כבר נמצא שם (אף דלא קאי בבית המקדש ממש).

מנורה לאיזה כיוון צריך להתפלל בדרום קבג

א. ר"ע, ריב"ל, ור' אבהו - שכינה במערב ולצד זה צריך להתפלל.

ב. ר' אושעיא, ר' ישמעאל, ורב ששת - שכינה בכל מקום ולכן רשאי להתפלל לאיזה צד שירצה.

וראה בסוף הסוגיא (כה:) שהביאה הגמ' "אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים, ושיעשיר יצפין, וסימניך 'שלחן' בצפון ו'מנורה' בדרום. וריב"ל אמר לעולם ידרים שמתוך שמתחכם מתעשר שנאמר "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד". והא ריב"ל אמר שכינה במערב, דמצדד אצדודי. א"ל רבי חנינא לרב אשי כגון אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרימו אדרומי, ומנא לן דבבל לצפונה דארץ ישראל קיימא דכתיב "מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ" עכ"ל.

והנה קודם שנבאר דברי הגמ' בענין הציוד, צריך להבין דברי הגמ' בסוף הסוגיא, דסיימה הגמ' עם דברי ר"ח (ר' חנינא וי"ג רב חביבא) שאמר לרב אשי אתם הדרים בבבל צריכים להדרים (להתפלל לצד דרום) כי בבל היא צפונית לארץ ישראל שכן מפורש בפסוק ("מצפון תפתח" וגו') וצריכים לכוון כנגד א"י.

ולמדו מזה הראשונים (רא"ש ברכות ד-ט, תוס' ברכות ל. ד"ה לתלפיות, וטור סי' צד) דהגמ' רצתה לסיים בזה משום שכן

כוונת לכו"כ. וכן מדוקדק מתוך דברי הברייטא, שהרי סיימה הברייטא "נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח" וכו', וזה הרי מיירי בכיוון הגוף ואעפ"כ מיד אח"כ סיימה הברייטא "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד", ומיירי בכוונת הלב.

ונראה דבאמת אע"פ שכוונת הלב וכיון הגוף הם שני דינים, מ"מ הכל הוא מענין אחד, שכן הצורה הנכונה שבכל קהילות ישראל די בכל אתר ואתר תפילתם דרך מקום המקדש שהוא המקודש ביותר והוא הראוי לקבל בו כל תפילתנו (והוא מכוון כנגד "שער השמים" ויצא כח-יז, ראה מה שביארנו בזה בסימן הקודם), לפיכך צריך לכוון לשם, וא"כ בעינן תרי כוונות, א. כוונה פנימית, ב. כוונה חיצונית. דהצורה הנכונה של 'תפילה' היא שיתפללו כל ישראל לכיוון אחד בגופם ובליבם (וכיוון הגוף מהני לכוונת הלב שיכוון למקום המקדש ומהני נמי לסגולת "שער השמים")², וזהו שסיימה הגמ' "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד", ולכן נקרא "תלפיות", כלומר 'תל' שכל 'פיות' פונין לשם.

ג. והנה הבאנו לעיל דברי הגמ' בברכות דכיוון התפילה הוא כנגד מקום המקדש, אמנם בגמ' בב"ב (כה.) נח' בדבר זה והובאו שתי דעות נוספות:

ב. וכ"כ בא"ר (שם ס"ק א) וז"ל "ובלבוש וכלבו (סי' יא ח ע"א) משמע דס"ל שני גרסאות בש"ס (ברכות ל.) שיכווין לבו ויעמוד פניו נגדם" עכ"ל.

ג. דיש ענין כאשר מתפלל לצד מסויים, שהרי א"א לומר דמהני רק מצד כוונת הלב אבל אין שום נפ"מ מצד המציאות לאיזה צד מתפלל, שהרי אמרי' (ב"ב כה:) ויתבאר לקמן) "הרוצה שיחכים ידרים", וזה אינו מוסיף בכוונה ואעפ"כ יש בו את הסגולה דמהני להחכים, אלמא יש מעלה בעצם הצד שאליו מתפלל (וכן הוכיח במהר"י אבוהב שהביא בב"י דמהני צידוד ע"ש, ולקמן נביא מדבריו).

דפשוטו של מקרא לא מיירי בכיוון התפילה, ע"ש במפרשים).

(ד). והנה מבואר בגמ' הנ"ל חידוש גדול, דאע"פ שכיוון התפילה הוא לצד אחד, מ"מ הרוצה לשנות את הצד משום תועלת פרטית שלו (כגון שרוצה להחכים או להעשיר) רשאי, והנה הקשתה הגמ' איך הותר לשנות כיוון התפילה בשביל להרוויח תועלת זו, ותירצה הגמ' "דמצדד אצדודי". ופירוש הדבר, דאינו משנה לגמרי את הצד הנכון אלא הוי כעין פשרה שמשייך עצמו לשני הצדדים, אך לא נתפרש להדיא מהו אופן הצידוד הנכון אם עיקרו לכיוון המקדש ומעט לכיון דרום (או צפון) או עיקרו לכיוון דרום (או צפון) ומעט לכיוון המקדש, ולא נתפרש א"כ כמה היא הנטייה לכיון הטפל. או שבכלל צריך להתפלל בדיוק באמצע בין דרום למזרח.

והנה בתחילה הבינה הגמ' מדברי ריב"ל דהרוצה שיחכים יתפלל לצד דרום לגמרי, ופירש"י "דרים - בתפלתו יחזיר פניו לדרום". ואע"ג דנקט בלשון "פניו", כוונתו לכל הגוף, ומה שנקט לשון "פניו" ולא "גופו" משום שנגרר אחר לשון הגמ' בברכות ששם גרסינן לשון 'פנים' ('נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח' וכו'). אבל אח"כ הבינה הגמ' דבאמת יש לכוון לשני הצדדים יחד ולכן צריך לצדד, ופירש"י "דמצדד אצדודי - מעט לצד דרום".

ומבואר מדבריו דבעיקר צריך המתפלל לכוון כנגד המקדש, ומה שהותר לו לשנות כגון אם רוצה להחכים הוא רק בנטיה מועטת לכיון דרום. ונראה שלמד כן ממה דבעי שיהיו הכל מכוונים לבם וגופם למקום אחד כמ"ש (ברכות ל. מובא לעיל) "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם

היא ההלכה למעשה דצריך לכוון כנגד א"י ששם שורה השכינה ביותר בבית קדשי הקודשים, לפיכך כתבו הראשונים (הנ"ל) דקי"ל כהך ברייתא שבברכות (שהבאנו בראש הסימן) ולא כדעת החולקים בב"ב דשכינה במערב או בכל מקום.

ובערה"ש (צד-ו) תמה ג' תמיהות וז"ל "וא"כ הדבר תמוה כיון דכל הני פליגי עליה איך פסקינן כהך ברייתא, וכתבו דשם בב"ב סובר ר' חנינא כהך ברייתא דא"ל לרבי יאשיה אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרימו ע"ש, וגם זה תימא לפסוק כיחיד נגד רבים. ויותר מזה תמוה דאיך אפשר דכל הני תנאי ואמוראי לא ס"ל כן הלא שלמה בתפלתו אמר (דברי הימים ב, ו -לח) "והתפללו דרך ארצם" "דרך העיר אשר בחרת בה" "והתפללו אל הבית הזה", ודניאל התפלל נגד ירושלים עכ"ל.

עוד פליאה אפשר להוסיף, דאם אכן רצו לסיים הסוגיא כדי לפסוק הלכתא, א"כ מדוע לא הביאו סייוע מהברייתא בברכות כדרך התלמוד בכל דוכתי לומר "תניא נמי הכי" וכו', וכ"ש הכא דמוכרחין להזכיר ברייתא זו כדי לחזק דעת ר"ח כנגד כל החכמים דלעיל מיניה דפליגי עליה, דאי לא ידעו מהך ברייתא איך פסקו הלכה כוותיה, ולכל הפחות הו"ל לאקשו"י מנא ליה לר"ח הא.

ויישב יד"נ הגר"י פנחס שליט"א דעיקר הסוגיא בב"ב אינה עוסקת בכיוון התפילה וזה רק הזכירו דרך אגב, אלא הגמ' שם עוסקת באיזה צד שורה השכינה, ואגב זה הזכירו נידון כיוון התפילה לפי שהבינו דהא בהא תליא. ולכן פסקה הגמ' כתנא דברכות דשם הוא מקומה, וכאן רק הזכירו דרך אגב דהכי הלכתא דצריך להתפלל כנגד א"י (ומצד תפילת שלמה ראה במפרשים

דרש"י לא פליג לדינא על הסמ"ג, דהנה תמה המהר"י אבוהב (שם) על מנהג העולם שמתפללים לצד דרום או צפון ולא לצד מזרח הלא להדיא פסק הטור דיש להתפלל לכיוון א"י שהוא כיוון מזרח. ומכח זה פסק להלכה וז"ל "ונראה שיש לנו להחזיר הפנים בצד המזרח כשאנו מתפללין לצפון ולדרום כדאמרינן בפ' לא יחפור "דמצדד אצדודי" פירוש שהמתפלל לצפון ולדרום יש לו להטות פניו לצד ארץ ישראל" עכ"ל.

אלמא את פירוש הגמ' למד כשיטת הסמ"ג דעיקר כיוון המתפלל הוא לצד דרום או צפון (כפי רצון המתפלל) ורק הציוד הוא לכיוון ירושלים, וקשיא טובא הלא מיד אחרי כן הביא פירוש"י שהבאנו לעיל והסביר דלא פליג לדינא, וז"ל "ועם כל זה כיון דאשכחן דמצדד אצדודי מהני יש ללמוד משם למתפלל כלפי צפון או דרום דסגי בשיצדד פניו כלפי ארץ ישראל" עכ"ל. ומיד אח"כ הביא שכ"כ בסמ"ג (דהיינו כמש"כ בתחילה שעיקר הכיוון הוא לצד דרום ורק מטה קצת לכיוון מזרח).

ומשמע מדבריו דאחר שמצינו דאפשר להרוויח את שני צדדים בתפילה אחת א"כ אינו משנה לאיזה צד מתפלל ולאיזה צד מצדד רק בעינן שיכלול שניהם יחד (דהיינו כיוון ירושלים וכיוון דרום או צפון כפי רצונו). וקשה הלא ביארנו לעיל דבדוקא פירש"י דעיקר הכיוון למקום המקדש, וא"כ קשה איך למד הב"י מדברי רש"י דאפשר לצדד מעט לכיוון המקדש כשעיקרו לצד דרום.

למקום אחד", על כן פירש דעיקר הכיוון הוא לירושלים, ורק הציוד צריך להיות לצד דרום^ד.

מאידיך דעת הסמ"ג (סימן יט ד"ה ישראל בכל מקום) היא להיפך, וז"ל "ואע"פ דאמר מר הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין מ"מ צריך לצדד פניו למזרח כדמסיק התם "וכו' עכ"ל. ומבואר מדבריו דעיקר הכיוון הוא לצד דרום או צפון כפי רצונו ורק מצדד מעט למקום המקדש. וכנראה למד כן מתוך דברי הגמ' דנקטה בלשון "ידרים" או "יצפין" דמשמע דצריך להתפלל לצד זה, והא דנוטה פניו למזרח הוא כדי להיכנס בכלל תפילות כל ישראל שמכוונים למקום אחד אל 'המקדש' להעלות תפילתם דרך 'שער השמים' ובשביל זה סגי בציוד מעט.

והנה זה ברור שסתם ציבור צריכים להתפלל אל כיוון המקדש ולא אל כיוון אחר כמבואר לעיל במוש"ע (סי' צד), אלא דיש להסתפק, דמסתימת הפוסקים משמע דשפיר יכול לדרים או להצפין גם כשמתפלל בציבור, וא"כ יוצא חידוש גדול דבשלמא לשיטת רש"י שאינו חלוק כל כך מהציבור רק בהטיה מועטת א"ש, אבל לשיטת הסמ"ג הרי מתפלל לכיוון אחר בתשעים מעלות ורק מטה קצת לכיוון הציבור. ושמא יש לדחוק דמיירי דוקא במתפלל תפילת יחיד אבל המתפלל בציבור אינו רשאי לשנות כל כך (וכן מוכח בפשטות מדברי המהר"י אבוהב. אבל בט"ז מוכח דמיירי נמי בציבור, ויתבאר עוד לקמן).

ה). **ופלא** עצום, דלפום ריהטא נראה בב"י

ד. וכ"ש כשהוא בציבור שאז נראה פחות משונה כי מתפלל לאותו כיוון שהכל מתפללין, כמש"כ הט"ז (צד-ג) ונביא מדבריו לקמן.

אמנם המעיין בדברים יראה דפשיטא דמודה הב"י שרש"י חולק על הסמ"ג ולשיטתו עיקר כיוון התפילה הוא באמת לכיוון המקדש, רק ר"ל דבציור המהר"י אבוהב שבין כך כל הציבור טועים ולא ישמעו לנו לשנות ממנהגם לעשות באופן הראוי, לכן יש לנו עצה עכ"פ לצדד מעט כלפי א"י ובה נרוויח תרתי: א. לא להיות חלוק מהציבור ב. לשייך התפילה למקום המקדש.

ועיקר ראייתו דהביא מרש"י דמצינו דמהני צידוד מועט כדי להחשיב שמתפלל לצד דרום ואין צריך דרום ממש, כמו כן יש לנו ללמוד דמהני צידוד לירושלים כדי להחשיב שמתפלל לכיוון ירושלים אע"פ שאינו מתפלל ממש לכיוון זה רק בצידוד מעט. ומ"מ מדברי המהר"א והב"י שמענו להדיא דאין לשנות מהציבור בתשעים מעלות בלא שום הטיה, דהא זה גופא מה שבא המהר"א להורות דיש להתפלל עם הציבור ורק חידש דיש לצדד קצת לכיוון ירושלים.

ולפ"ז תתייבש קושיא בסיסית, דלכאורה יש מקום לתמוה על דברי המהר"א, הלא הרוצה להחכים או להעשיר הוא ענין פרטי ולא שייך לציבור שלם (דבציבור יש את ההלכה שהכל יהיו מתפללין למקום אחד כמ"ש "נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד". ב"ב ל.). ובשלמא אם היו כל הקהל חפצים לעשות אגודה אחת להחכים או להעשיר אפשר דשפיר עבדי ובלבד שיצדדו קצת לכיוון המקדש, אמנם היכא דמתפללים באופן קבוע לכיוון דרום או צפון קשה היכי שרי למיעבד הכי, וא"כ קשה, על מה סמך המהר"י אבוהב דאפשר להתפלל באופן קבוע לצד דרום עם מעט צידוד למקום המקדש.

וכן מדוקדק בדברי המג"א שזה גופא בא השו"ע (צד-ב) לאוריי לן, שהרי פסק וז"ל "אם מתפלל לרוח משאר רוחות, יצדד פניו לצד א"י" וכו' עכ"ל בקיצור. ופירש המג"א (שם ס"ק ב) "אם מתפלל - פי' במקום שמנהגם כך או שיושב על החמור" עכ"ל. וביאר במחה"ש (שם ס"ק ב) וז"ל "דקשיא ליה למה באמת מתפלל לשאר רוחות, ולזה כתב דמנהג המקום כן הוא ואינו רוצה לשנות מן המנהג. ובאמת המנהג שלא כדין, וכמו שכתב הרב"י (ד"ה ומ"ש וכהך) בשם מהר"י אבוהב דיש מקומות שנוהגים כן" עכ"ל.

ו). **ומבואר** דיש להתפלל עם הציבור אפי' כשהם טועים בתשעים מעלות ורק צריכים לנטות מעט לכיוון המקדש. והנה יש להקשות, הלא שיטת הסמ"ג וכן למד המהר"י אבוהב דמ"ש "הרוצה שיחכים ידרים" מיירי במתפלל לצד דרום ממש, ומ"ש "דמצדד אצדודי" הוא שצריך לנטות מעט לכיוון המקדש אבל עיקר הכיוון שמתפלל אליו הוא צד דרום, וכן העתיק הרמ"א להלכה, וכ"כ הלבוש (ס"ג, כמבואר בפמ"ג מש"ז ס"ק ג).

והנה מסתימת דבריהם משמע דהכי הלכתא בין ביחיד בין בציבור. וא"כ דברי

שהרי כתב דיש עדיפות לעשות כרש"י דאז אינו נראה כלל כחלוק מהציבור.

וא"כ מוכח מדברי הט"ז דלשיטת הסמ"ג מותר לשנות מהציבור בכמעט תשעים מעלות, והרי כתב ד"יותר נכון" לעשות כדעת רש"י, אלמא מעיקר הדין הרוצה לעשות כשיטת הסמ"ג רשאי אלא שנכון יותר לעשות כשיטת רש"י, ויש עוד לדייק בלשונו שגם הנוהג כהסמ"ג הוא לא שינוי גמור שהרי כתב רק "נראה כמי שחלוק מהציבור קצת" וזה חידוש.

ואדרבא הט"ז לשיטתו מחודש יותר, כי כאן כתב הט"ז "נראה כמי שחלוק מהציבור קצת", והרי בפשטות שיטת הט"ז (כפי שנבאר לקמן) דהצידוד הוא רק בהטיית פנים אבל הגוף נשאר לגמרי לכיוון דרום (דהיינו שכל גופו לצד דרום וכלשון חז"ל "ידרים", והרי זה שינוי של תשעים מעלות מהכיוון שהציבור מתפללין, שסתם ציבור דזמנם היו מתפללים למזרח, והרוצה להחכים מתפלל לכיוון דרום ורק מטה את פניו לכיוון שהציבור מתפללין משום שצריך לכוון לכיוון המקדש).

ושמא יש לומר דאדרבא הט"ז לשיטתו א"ש, דכשמתפלל עם הציבור יכול לשנות מהם בתשעים מעלות כיון דעיקר פניו מוסבות לצד המקדש, ולכן שפיר לא מקרי חלוק כל כך מהציבור כי רואים את פניו (דפניו זהו עיקרו של המתפלל) לכיוון שהציבור מתפללים, אבל לפמ"ש בפשטות דהצידוד הוא בכל הגוף מעט הוי שינוי טפי

המהרי"א קשים, דמאחר שמצינו דבסתם ציבור (שמתפללים כהלכה לכיון המקדש) רשאי המתפלל (אי בעי להחכים או להעשיר) לשנות בכמעט תשעים מעלות בנטייה מועטת לכיון שמתפללים הציבור, א"כ אמאי נקט המהרי"א דהמתפלל במקום שמתפללים לכיון דרום שיתפלל עם הציבור ורק ינטה מעט לכיון המקדש, הלא בפשטות כיון דאינו רוצה להדרים הול"ל דיתפלל כהלכה לכיון המקדש ורק ינטה מעט לכיון שהציבור מתפללים, וא"כ קשה מדוע נקט להיפך דיתפלל עם הציבור לכיוון דרום אפי' שאינו רוצה להחכים ולהדרים ורק ינטה מעט לכיון המקדש, ומוכח מזה בפשטות דס"ל דמ"ש הרוצה שיחכים ידרים מיירי דוקא ביחיד אבל בציבור לא ישנה כל כך כי אז יראה חלוק מהם^ה.

אמנם לפי שיטת רש"י ניתן להניח דמיירי אף בציבור ומאידך אין ראיה דמותר לשנות כולי האי, דהרי לשיטתו עיקר הכיון הוא לצד המקדש אלא דהרוצה להחכים רשאי לנטות מעט לצד דרום, וא"כ ניחא שמתפלל עם הציבור ואינו חלוק מהם בעמידתו. ובאמת מכת זה כתב הט"ז (צד-א) דנכון לנהוג כדעת רש"י בשביל זה גופא שלא יראה שונה קצת מהציבור וז"ל "ונראה יותר נכון לעשות כן, כי אם יתפלל לצפון או דרום יהיה נראה כמי שחלוק מהציבור קצת" עכ"ל. וכפ"פ במ"ב (שם-יב), ואף הביא בשם הפמ"ג (שם) שכן הוא המנהג כשיטת רש"י. והנה מדברי הט"ז מוכח להדיא שלמד דהרוצה שיחכים ידרים נאמר גם בציבור,

ה. וקצת דוחק לומר, דדוקא להצפין ולהדרים שרי כי אינו נראה חלוק מהציבור משום שהציבור יודעים שיש עושים כן בשביל להחכים או להעשיר, משא"כ זה המתפלל לכיוון אחר מהציבור אפילו שהוא נוהג כהלכה והם אלו שטועים, מ"מ כיון שאין הציבור מודע לכיוון הנכון הרי זה נראה כחלוק מהם, וכאן אין לו טעדיק לומר שעושה כן בשביל להחכים או להעשיר שהרי לא מדרים ולא מצפין אלא מתפלל לצד מזרח.

לפרש בדבריו שמתפלל לכיוון הנכון ורק מצדד כנגד קרן מזרחית דרומית.

ובן יש לעיין בלשון רבנו גרשום שכתב וז"ל דמצדד אצדודי - לא מכל וכל לרוח דרומית, ולא מהכל לרוח מערבית" עכ"ל. דמשמע באמצע אמנם יש לעיין ששינה קצת בלשונו שבדרומית כתב "לא מכל וכל", ובמערבית כתב "ולא מהכל". וביאר יד"ג הגר"י פנחס' שליט"א דיש לפרש בפשטות שרק בא לאפוקי מהס"ד של הגמ' שבתחילה הבינה הגמ' דמתפלל רק לצד דרום ועל זה כתב "לא מכל וכל", לומר דיש כאן עוד צד והוא צד 'מערב', ואח"כ שהזכיר צד מערב אמר "ולא מהכל" דהיינו שיש גם להתפלל לצד דרום, ושם לא נקט לשון מכל וכל כי לא היה הו"א שצריך להתפלל רק לצד מערב.

(ח). ועתה נדון באופן הצידוד. והנה לפום ריהטא נראה מלשון הפוסקים דהיכא דמצדד יש לו לחלק את כיוון פניו מכיוון גופו, כלומר דהיכא דמתפלל לדרום יטה רק את פניו למזרח אבל גופו נשאר לכיוון דרום, שכן לשון הסמ"ג "צריך לצדד פניו למזרח". וכן לשון המהר"י אבוהב "שיש לנו להחזיר הפנים", וכן סיים דבריו "יש לו להטות פניו לצד ארץ ישראל".

ובזה לא הוה מודה הט"ז דרשאי לעשות כן בציבור'.

(ז). שיטה נוספת מצינו בראשונים דאופן הצידוד הוא באמצע ממש בין שני הצדדים, וכגון קרן דרום מזרח, שעל דברי הגמ' בב"ב דמצדד אצדודי כתב הרמ"ה (שם) וז"ל "הילכך לדילן דיתבינן במערב העולם וצריכין לאפוכי אפין למזרח כלפי ארץ ישראל, כי מדרמי מצלינן אצלוין כנגד קרן מזרחית דרומית, וכי מצפינן מצלינן אצלוין כנגד קרן מזרחית צפונית" עכ"ל. ומשמע מלשונו דצריך להתפלל כנגד קרן מזרחית דרומית ממש שהיא אלכסון ממש.

אלא שיש לנו לדחות מהמשך דבריו שכתב וז"ל "ומאן דיתבי לצפונה דא"י מדרים אדרומי ולא צריך לצלוין לפי שארץ ישראל מכוונת כנגדו בדרום. והיינו דא"ל ר' חנינא לרב אשי כגון אתון דיתביתו בצפונה דארץ ישראל אדרימו אדרומי ולא צריכיתו לצלוין, דהא דמחייביתו לצלוין כנגד ארץ ישראל הוא דמחייביתו לצלוין, וכי מכוניתו אפיכו כלפי דרום כלפי ארץ ישראל קא מכוניתו" עכ"ל'. אלמא לשון "לצלוין" שכתב קודם לכן אינה מוכיחה דכוונתו להתפלל כנגד דרומית מזרחית, שהרי השתמש בלשון זו כמה פעמים במקום המילה לצדודי, וא"כ יש

ו. ויד"ג הגר"י פנחס' שליט"א דחה, דשמא גם לדעת המהרי"א הרוצה להדרים רשאי לעשות כן בציבור, דדילמא סוברים חז"ל דהצורך של אדם להחכים או להעשיר הוא עדיף ממה שנראה כחלוק מהציבור, אבל הצורה להתפלל לכיוון המקדש אינו עדיף ממה שנראה כחלוק מהציבור.

ולדידי קשה לדחות כן, דלא מסתבר שצורך פרטי של בן אדם חשוב יותר מצורת התפילה. אלא שיש מקום לסברתו בציור המהרי"א ששם הציבור היו מתפללים לצד צפון או דרום, ונמצא שאם מתפלל לצד שלהם יש לו שתי מעלות, הרי מרוויח שאינו שונה מהציבור ומרוויח עוד שמדרים או מצפין (ויש בזה חידוש דמהני ליה להדרים או להצפין גם כשלא מכוון לזה) משא"כ אם יתפלל לצד המקדש מפסיד שחלוק מן הציבור וגם אינו מדרים או מצפין, ומרוויח רק מעלה אחת שמתפלל כנגד המקדש.

ז. ועוד יש חידוש בדבריו שלמד בדברי הגמ' בב"ב דבבל נמצאת בצפון לא"י וזה חידוש דהא בודאי היו מתפללים לכיוון מזרח כי נקטו שהיא מזרחית וקשה לומר דטעו כל כך במיקום של בבל, וכ"ש לפי המציאות של היום דרואים במפות שבבל היא בעיקר מזרחית לא"י (ומעט צפונית).

הצירוף תלוי בפנים, ובטעם הדבר כתב בערה"ש (שם-ח) וז"ל "ואפשר דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא, ועיקר השראת השכינה היא על הפנים כדכתיב (שמות לד-כט) "כי קרן עור פניו" עכ"ל. ולפ"ז מתבאר היטב דהא המתפלל שכינה כנגדו (ולכן איתא בטוש"ע סי' קד דאסור לעבור בד"א שלפני המתפלל), וכיון שעיקר השראת השכינה היא על פניו של המתפלל נקטו בלשון 'פנים'.

אמנם מדברי הט"ז (שם ס"ק א) משמע דכיוון פניו חלוק מכיוון גופו, שהרי כתב הט"ז על הך דינא דהמהר"י אבוהב וז"ל "ונ"ל שזה התיקון של חזרת פנים לא מהני אלא במתפלל לצפון או דרום דאפשר בחזרת פנים למזרח אבל מי שמתפלל למערב לא מהני ליה חזרת פנים למזרח כי א"א לו להפוך פניו ממש לאחוריו לצד מזרח ולא אמרו בגמ' אלא מצדד אצדודי שנוטה לצד אבל לא לאחוריו" עכ"ל. והנה אם הצידוד היה בכל הגוף א"כ היה יכול לצדד מעט, דהיינו להזיז כל גופו מעט לצד ובזה משתייך קצת לכיוון מזרח אמנם ממש"כ דא"א להפוך פניו משמע דהצידוד הוא רק בפנים כי זה באמת א"א להפוך פניו לאחר ולהתפלל.

ולכאורה היה מקום לדחות הוכחה זו, דלעולם אופן ההטיה הוא בכל הגוף מעט ודוקא בעלמא מהני להזיז קצת גופו דיש במשמע גם צד שמטה אליו קצת משא"כ כאשר הצד הוא הפוך לגמרי מכיוון המתפלל לא ניכר שום שייכות במה שפונה קצת לצד ימין או שמאל מאחר והכיוון הוא מאחוריו במאה שמונים מעלות. אמנם קשה לומר כן, דאף דסברא זו נכונה היא מצד

אמנם המעיין בדבר יראה דהפשטות היא כמו שהוכיח יד"נ הגר"י פינחס שליט"א בטוטו"ד דאין הכוונה לחלק את כיוון הפנים מכיוון הגוף כפשוטו, חדא מסבירא שאין זה דרך העומד לפני המלך שרגליו לכיוון אחד ורק פניו מוטות כלפיו (דהשתא לפני בשר ודם אין עושים כן לפני ממההקב"ה עאכ"ו). ותו אין לדקדק מלשון 'פנים' שנקטו הפוסקים, דהא נמשכו אחר לשון הברייתא בברכות "מחזיר פניו" וכו'. וכדמוכח בטוש"ע (צד-א) גופא שנקטו בלשון "יחזיר פניו" על האופן הרגיל של המתפלל ולא דוקא במצדה, וז"ל "ובקומו להתפלל יחזיר פניו למזרח" וכו' עכ"ל.

וכן מוכח מדברי הב"י שהרי שיטת רש"י דעיקר הכיוון הוא למקום המקדש ורק רשאי לנטות מעט לכיוון דרום, ואעפ"כ כתב הב"י לשון 'פנים' על כיוון המקדש שהוא כיוון העיקרי וז"ל "ומיהו רש"י פירש דמצדד אצדודי מעט לצד הדרום, משמע שפניו כלפי מזרח והוא מצדד כלפי דרום" עכ"ל. אשר מבואר מכל זה היטב דאין לשנות הפנים מהגוף אלא צריך רק לנטות מעט בכל הגוף לצד המקדש.

ואולי הטעם שנקטו חז"ל בלשון 'פנים' דוקא, כי כך הוא הביטוי לכיוון האדם, וכדאמרי אינשי "לאן פניו מועדות", ולכן הכא דמיידי בכיוון נקט לשון 'פנים'. ואפשר להציע עוד, דהנה כתב בב"י (נה-יד) לענין צירוף למנין שמי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון (אפילו הוא גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד') ומראה להם פניו, שמצטרף למנין עשרה. אלמא ס"ל דראיית הפנים לענין זה הוי ככל הגוף, אלמא עיקר

ח. ויש שערערו על זה ואמרו לי שאין בזה שום בעיה וחסרון, ואפשר לדבר כך אף עם אדם חשוב לכתח"י באופן שכיוון פניו חלוק מגופו.

עצמה אבל קשה לסבול כן בלשון הט"ז שכתב "אי אפשר להפוך" דמשמע מצד המציאות א"א שרגליו יהיו קדימה ופניו לאחור (דאם היה מצד הסברא הול"ל לא מהני ליה להזיז פניו).

וביותר מוכח מדברי הט"ז בהמשך דבריו שהצידוד הוא רק בפנים בלי הגוף, שהרי כתב דמי ששכח להתפלל לכיוון הנכון יש לו להפוך פניו לכיוון הנכון אך אם הוא מאחוריו ממש שאז אין לו עצה אלא לעקור רגליו וזה הרי בעיה של הפסק, לכן צריך להמשיך להתפלל לשם כי כוון התפילה אינו מעכב בדיעבד (שבדיעבד יש לסמוך על מ"ד שכינה בכל מקום ולכן אפשר להתפלל לכל רוח). **ובחיי אדם** (א כב-י) **ובמ"ב** (ס"ק י) העתיקו דבריו להלכה. ומשמע דלא צריך לעקור רגליו כלל בשביל לצדד, אלמא אופן הצידוד הוא בפנים בלבד בלי הגוף. ושמא יש לדחות דא"נ דהיכא דלא אפשר כגון שכבר נעמד בתפילתו לכ"ע מהני צידוד עם הפנים אבל היכא דאפשר צריך לצדד גם עם רגליו.

וממה שהמ"ב העתיק לשון הט"ז אין ראיה שלמד דעיקר הצידוד הוא בפנים בלבד, דהא דינו של הט"ז יכול להיות נכון גם אם ההטיה היא בכל הגוף מעט כמו שהזכרנו לעיל, דיתכן דאין משמעות בהטיה לצד דרום או צפון כאשר הצד הנכון הוא במערב (וגם אין לדייק בלשונו שנקט כלשון הט"ז והחיי אדם דא"א לו להפוך פניו לאחור, שהרי דרך המ"ב להעתיק לשון הפוסקים). ומ"מ דעת הט"ז בפשטות דיש לצדד רק את פניו, וכדדקדקנו בתחילה.

שוב מצאתי בפרישה (צד-ד במוסגר) שגם

כן למד שהצידוד הוא רק בפנים ולא בכל הגוף, שהרי למד שצריך לעשות כשיטת הסמ"ג (ולא כשיטת רש"י), והוסיף לבאר דמי שעושה כשיטת הסמ"ג מרוויח גם שעניו ולבו לירושלים, וז"ל "וכ"כ מהר"י אבובב ז"ל המנהג שעיקר עמידתו לצפון או לדרום ויצדד למזרח (ובזה יקויים נמי מה שכתוב (מ"א ט-ג) "והיו עיני ולבי שם" דתלוי בעניו ולבו שיהיו שם ולא בהעמדת רגליו) ולא כרש"י דמשמע איפכא עיין בב"י, וכ"כ רמ"א בש"ע (ס"ב) עכ"ל.

ומדכתב דדוקא לסמ"ג מרוויח "עני ולבי שם" ולא לרש"י, ע"כ מוכרחין אנו לפרש בדבריו, דפניו לכיוון ירושלים ולכן דוקא באופן הזה מקרי שעניו ולבו שם אבל רגליו לכיוון דרום וזהו שסיים "ולא בהעמדת רגליו", דאילו לרש"י עניו ולבו לכיוון דרום ורק העמדת רגליו לכיוון ירושלים ולא מתקיים "ועיני ולבי שם".

ויד"נ הגר"י פנחס שליט"א הסכים שבפשטות יש הוכחה מדברי הפרישה, אלא שאמר דיש לדחות דאין כוונת הפרישה במש"כ דלא כרש"י עמש"כ קודם לכן בסוגריים אלא כוונתו עמש"כ קודם הסוגריים, שעיקר המנהג הוא כדעת הסמ"ג ולא כרש"י, ומש"כ במוסגר ר"ל דלא תימא דלדעת הסמ"ג והמהרי"א חסר בכיוון למקדש שהרי בהעמדת רגליו קאי לכיוון דרום גרידא, וא"כ מטעם זה היה עדיף לעשות כשיטת רש"י, ועל זה כתב לבאר דכיון שמצדד לכיוון המקדש מתקיים בזה מש"כ "ועיני ולבי שם", דשפיר מראה בזה שייכות לכיוון המקדש, ודפח"ח.

ט. ואולי אפשר לדחות עוד, שרק אם משנה הצד לגמרי מקרי עקירת רגליים אבל אם מזיז קצת לצד אפי'

שוב הראוני דיש לדקדק בדברי הבה"ל (צד-ג ד"ה מי שאינו), דאיתא בטוש"ע (צד-ג) "מי שאינו יכול לכון הרוחות יכון לבו לאביו שבשמים" עכ"ל. ובבה"ל (שם) הביא בשם השלחן שלמה (סימן צד) עצה שיהיה קרוב לריוח שלא יתפלל לרוח אחת בלבד אלא יצדד ובכך ירוויח את שתי הרוחות (דכל צידוד מהני גם לרוח שאינה עיקרית כמו שמצינו בהרצאה להחכים יורים, וכהוכחת המהר"י אבוהב שהביא בב"י).

והנה אם אופן הצידוד הנכון הוא רק בפניו א"ש שמרוויח ב' רוחות, אך אם אופן הצידוד הוא בכל הגוף נפלה העיצה, דכמה שיצדד שמא עכשיו הוא בדיוק מול צד אחד בלי אלכסון א"כ לא מהני ליה שום צידוד, דהלא מיירי באינו יודע את הצדדים, וכמו שמפרש בשלחן שלמה, דאם הוא הולך למזרח יצדד פניו לצפון או לדרום וכו', אלמא אינו יודע להיכן הוא הולך, ורק אנו מחשבנים דאם הוא בכיוון מזרח הצידוד מהני לדרום או לצפון, ולכן סיים שם את דבריו שיוצא מזה, דאף אם יצא שיתפלל לכיון צפון וא"כ אם יצדד לצד שמאל נמצא מצדד לכיון מערב שהוא בודאי לא הכיוון הנכון (ששם כיון הנכון הוא מזרח), הרי למעשה לא הפסיד כי בלאו הכי היה קודם לכן בכיוון צפון. והרי כיון ירושלים הוא כיוון מזרח (כך משמע בדבריו ע"ש).

ט. עד כאן דננו כאשר הכיוון הוא שונה מכיון הציבור בתשעים מעלות. אמנם

יש לדון כאשר כיוון התפילה הוא באלכסון, וכגון שהכיוון לירושלים הוא 'דרום מזרח' כמו בבני ברק, או 'צפון מזרח' כמו באופקים, דמחד גיסא השינוי פחות ניכר כאן ואולי משו"ה אפשר לכתחי' להתפלל לכיוון המדויק ואין לחוש לשינוי, אך מאידך יש לומר להיפך, דשמא א"צ לדקדק כל כך, שהרי בלאו הכי בחו"ל קשה לדייק לכיוון הנכון (כמש"כ הפרישה) וא"כ יש לכונן בערך, ואולי כאן כיון שכיוון התפילה הוא באלכסון וכגון באופקים שהכיוון הוא 'צפון מזרח' לכן גם כשמתפלל רק לצפון שפיר עבד כי יש לו צד אחד מצדדי ירושלים, ובעצם יש כאן כמה שאלות:

א. היכן יש למקם את ארון הקודש.

ב. לאיזה כיוון לכתחילה צריך להתפלל.

ג. לאיזה כיוון צריך להתפלל כאשר הציבור טועים בכיוון המקדש.

וצריכים לדעת דשאלה זו כבר התעוררה בזמנו של הגאון ר' מרדכי יפה בעל הלבוש, שהרי כתב הטור (שם) וז"ל "ואנן שמחזירין פנינו למזרח מפני שאנו יושבים במערבה של ארץ ישראל וכשנחזיר פנינו למזרח נמצינו מתפללין כנגד ירושלים" עכ"ל. והביאו הרמ"א (שם) להלכה.

אמנם בלבוש (שם). שהיה תלמידו המובהק של הרמ"א כתב שמקום מושבם לא היה בצד מערב גמור אלא היה בצד צפון מערב, וז"ל "ודע שכל הארצות האלו אשר

שמטה כל גופו מעט ולא רק פניו לא מקרי שעקר רגליו כי עדיין נראה שמתפלל בעיקר לצד שהתפלל אליו מעיקרא, ולפ"ז יש לדחוק דגם הט"ז מיירי בצידוד הגוף מעט. ו. והנה לשון השלחן שלמה "הולך", ומשמע דמיירי במי שהולך בדרך ומתפלל בהליכה, ולפ"ז אין ראייה שהרי בכה"ג א"א להתפלל בצידוד הגוף רק בצידוד הפנים ושמא היכא דא"א כו"ע מודו דהצידוד הוא בפנים לבד, אמנם יש לומר דלא נקט "הולך" בודקא אלא רק לומר הצד שאליו פניו מועדות, ונראה שכן למד בבה"ל שהרי העתיק שם בדבריו לשון "עומד" ולא לשון "הולך".

שכן יש לעשות להעמיד הארון בכותל המכוון באלכסון, ויתירה מזו העתיק אף דברי הפמ"ג (שם-ד) שכתב וז"ל "וכל מדינה לפי תחנותה יעמידו הבית הכנסת לפי דרכם" עכ"ל. דמשמע דאף במדינה דהיא פחות מארבעים וחמש מעלות יש לדקדק לכתחי' להעמיד את הארון קודש בזוית הנכונה כנגד ירושלים.

(י). והנה במש"כ דצריך להניח את ארון הקודש כנגד פני המתפללין מקורו הוא ברמב"ם (תפלה יא-ב) וז"ל "ובונין בו היכל שמניחין בו ספר תורה, ובונין היכל זה ברוח שמתפללין כנגדו באותה העיר, כדי שיהיו פניהם אל מול ההיכל כשיעמדו לתפלה" עכ"ל. וכן העתיק הטור (סי' קנ), וכ"פ בשו"ע (שם-ה). ובבהגר"א (שם) הביא דהיא תוספתא מפורשת (ג-כא) והביאה הרא"ש (מגילה ג-יא). וכן מצאתי בירושלמי (ביכורים ג-ג).

ובמקום שהניחו את ארון הקודש שלא כנגד מקום המקדש כתב בכנסת הגדולה (צד-א) וז"ל "לפי שצריך להתפלל למזרח נהגו לקבוע היכל שספרי תורה בתוכו בכותל מזרחי. ומיהו, אפילו קבעו ההיכל בכותל אחר, צריך להתפלל להחזיר פניו למזרח. הר"ש חקאן הלוי ז"ל בתשובה כת"י עכ"ל. וכן העתיק במ"ב (צד-ט) להלכה. ופלא גדול שבבה"ל בהל' בית הכנסת (סי' קנ) נשאר בצ"ע ולא ציין כלל לדברי כנסת הגדולה, ואילו בהל' תפילה הביא דבריו ללא כל חולק. ומ"מ פשיטא דיש לנו ללכת אחר מה שכתב במקומו, וכ"ש שכאן כתב בודאי ואילו שם הניח בספק.

אנו מפורזין בהן, כולם הם כנגד מערבית צפונית של ארץ ישראל ואינם מכוונים במערכה של ארץ ישראל ממש, ואריכות הימים והלילות יוכיחו זה למי שיודע מעט בצורת הכדור.

לפיכך נראה לי שטוב ונכון הוא כשעושין בית הכנסת, שיזהרו שיעשו הכותל המזרחי שעושין שם הארון ושמתפללין כנגדו, שתהא נוטה קצת לצד מזרחית דרומית, ואז נעמוד מכוון כנגד ארץ ישראל וירושלים ובית המקדש וקדשי הקדשים, וגם לא נחקה המינים שיאמרו שאנו מתפללין כנגד השמש כמותם" עכ"ל.

וכתב המ"ב (צד-יא) שכל האחרונים הסכימו לדברי הלבוש. ומבואר מכאן חידוש, דלא די שיכוון בערך לכיון ירושלים אלא צריך לדייק עד כמה שאפשר, ולכן אם ירושלים בכיוון של שתי רוחות כגון במקומו של הלבוש שהכיוון לירושלים הוא דרום מזרח, יש להניח את ארון הקודש בכיוון זה, ולשם צריך להתפלל"א.

אמנם יש לעיין אם מש"כ הלבוש "שטוב ונכון" ר"ל שמעיקר הדין א"צ לדקדק ורק יש בזה מעלה לכוון בדיוק או "שטוב ונכון" קאי אהמשך דבריו דאת ארון הקודש יעמידו בכותל זה, דזה אינו חובה גמורה דיש מעלה שיהא הארון לצד שהציבור מתפללין כמו שנביא בסמוך, אבל מצד כיוון התפילה חייבין לדקדק לכתחילה, ומסתימת דבריו משמע דקאי אתרווייהו.

ובמ"ב (שם-יא) כשהביא דברי הלבוש לא כתב "טוב ונכון" כלשונו אלא נקט

יא. דהיה מקום לומר דלא דמי לגירון המהרי"א המובא בב"י, דהיכא דהכיוון הוא דרום מזרח והוא מתפלל לדרום, א"כ ברוח אחת הוא מתפלל טוב ורק חסר לו רוח השניה, וקמ"ל הלבוש שגם בזה צריך להקפיד לכתחילה.

וכבר עמד על כך בשבט הלוי (י-כ) וכתב וז"ל "לענ"ד דדבריו שבסי' צ"ד דלעולם צריך להתפלל נגד ירושלים הם העיקר להלכה ולא כספיקו בסי' ק"נ, דמלבד פשטות המשנה וחו"ל הכי יראה לשון הטור שם להדיא שכתב "ובנין בה היכל להניח ס"ת ובונים אותו לרוח שמתפללים כנגדו באותה העיר כדי שיהיה פניהם מול ההיכל כשיעמדו בתפלה", ומבואר דרוח שמתפללים הוא הקובע, ומזה נצמח קביעת מקום ההיכל ולא ההיכל קובע שיתפללו עי"ז לאותו רוח, וכן מסיפא דכתב "כדי שיתפללו לאותו רוח שההיכל בו" מוכח דלענין עצם מקום הרוח של התפלה פשוט דיתפללו נגד ירושלים, רק כדי שיהיה גם נגד ההיכל יש להמשיך את ההיכל לאותו רוח" עכ"ל.

יא). והנה אחר שביארנו דיש למקם את ארון הקודש באלכסון שיהא מכוון ככל האפשר כנגד ירושלים, וגם אם קבעו הכותל לצד אחר צריכים הציבור להתפלל לכיוון המדויק לא"י, יש לעיין מה הדין כאשר הציבור טועים ומתפללים לכיוון צפון בלבד או דרום בלבד ולא נוטים לכיוון מזרח, האם צריך לשנות מהם ולהתפלל לכיוון המדויק או אולי להתפלל עמהם כרגיל, או אולי להתפלל עמהם ולנטות קצת כמש"כ המהר"י אבובא בתשעים מעלות (וכבר הזכרנו לעיל דאין לפשוט מצויר המהר"י אבובא).

וכבר דן בזה הגאון ר' אליהו מלובלין וזוהי התשובה הראשונה שלו ביד אליהו והביאו כאן בבאר היטב (צד-ג) ושאלתו ממש כדבר שאלתנו בבית כנסת שהעמידו בו את ארון הקודש לצד דרום, אבל הצד הנכון לכיוון א"י הוא בדרום מזרח, א"כ צריך

להתפלל באלכסון אבל הציבור מתפללין לצד של ארון הקודש. והשאלה אם המתפלל שם צריך לנהוג כמו הציבור או שצריך לשנות מהם. עוד דן שם במי שנזכר בתוך התפילה שמתפלל לכיוון אחר אם צריך לשנות את הכיוון באמצע התפילה או להמשיך להתפלל כרגיל.

ובשתי שאלות אלו השיב דצריך לשנות ולהתפלל לכיוון הנכון. בשאלה השניה חלק על הט"ז (שכתב להדיא דאין כיוון התפילה מעכב בדיעבד ועל כן יש להמשיך בתפילה ורק יטה פניו כלפי הצד הנכון), וכתב דיש לשנות הכיוון ודימה לדין המתפלל מיושב דאף לדעת הסוברים דאינו מעכב בדיעבד מ"מ באמצע תפילה מחויב לעמוד, והכ"נ במי שנזכר באמצע תפילה צריך לשנות כיוונו אפי' אם צריך לעקור רגליו לכיוון ההפוך (וע"ש שהאריך בזה והבאנו רק דבר אחד מדבריו).

ובזה השיבו הפוסקים דלא דמי למתפלל מיושב כי התם יש דין של 'עומד לפני המלך' ודין זה מחייב אפי' באמצע התפילה, משא"כ כיון התפילה אינו מטעם עומד לפני המלך, אלא הוא דין לכתח' כדי שתתקבל תפילתו, ולכן הטועה בכיוון התפילה לא יעקור את רגליו בשביל לכוון למקום המקדש².

ולגבי השאלה הראשונה, כתב היד אליהו דצריך להתפלל כדין למקום המקדש ואין לחוש בזה משום איבה, וטעמו עמו, דמפורש בגמ' שמי שרוצה להחכים או להעשיר רשאי לשנות כיוון התפילה, וא"כ רשאי להשתמט באחד מהטעמים הנ"ל

¹ ע"ש באותה תשובה מה שהשיבו לו, וכן חלקו עליו הט"ז החיי אדם הגר"ז והמגן גבורים (מובא בשעה"צ ס"ק יב).

שרוצה להחכים או להעשיר, ולכן שפיר יכול לכוון למקום המקדש כהלכה. והנה מצד זה היה מקום לדחוק בגמ' דמיירי במתפלל ביחידות כמו שהזכרנו לעיל, אמנם מסתימת הגמ' לא משמע הכי, וכן הוכחנו לעיל שכן דעת הט"ז.

ובבאר היטב (ס"ק ג) הביא דעת היד אליהו והחולקים עליו ולא הכריע. אמנם **במ"ב** (ס"ק י) הכריע בשתי המחלוקת הללו שלא כדברי היד אליהו אלא כדעת החולקים. אשר על כן נהגו הרבה ת"ח שאם נזמדנו למקום שאין מתפללים בו לכיוון הנכון, שלא לשנות מהם, אמנם גם לפי המ"ב צריך להחזיר פנים למקום המקדש, וז"ל בקיצור **"מ"מ** הבא להתפלל שם יתפלל לצד שהצבור מתפללין אך יצדד פניו למזרח" **עכ"ל**. והביא **בשעה"צ** (ס"ק יג) דמקורו מהחולק על היד אליהו, וכתב ש**"כ** המגן גבורים והמג"א.

והמעייין בדברי המג"א והמג"ג יראה דמיירי בציור דהמהרי"א דהשינוי הוא בצ' מעלות, ולפ"ז יתכן דבשינוי של מ"ה מעלות שפיר יודו שאפשר להטות מעט כי אינו ניכר כל כך השינוי וכ"ש לפי מה שדננו לעיל בדברי הט"ז ע"ש. אמנם ממה שציין שם לחולק על היד אליהו מוכח דגם במ"ה מעלות אסור לשנות מהציבור ורק יטה מעט שהרי מיירי באופן זה שם (אא"כ נאמר שלא היה למ"ב שו"ת יד אליהו, ורק ראה בדברי הבאר היטב³, והרי בבאר היטב לא מפורש דמיירי אף במ"ה מעלות).

אמנם מפורש **במ"ב** (צד-יא) דגם באופן זה של מ"ה מעלות אין לשנות וצריך רק להטות מעט, שהרי העתיק דברי הלבוש ואח"כ דבריו של הדברי המודות דתמה על מנהג העולם שלא עושים כהלבוש והציע דרך חדשה לתרץ את מנהג העולם אמנם סיים בזה"ל **"ומ"מ** דעתי נוטה וכן אני רגיל לעשות, לצדד למזרחית דרומית, אם לא שאני מתפלל ואני עומד בצד דרום הארון שאז יהיה נראה כהופך עורף ולא פנים כלפי הארון, שאז אני הופך פני למזרח בלבד, ודי לי אז בשחיות שאני שוחה בנטייה קצת לדרום" **עכ"ל**. ומבואר מדבריו להדיא דיש לצדד מזרחית דרומית גם למתפלל בציבור, ומאיך משמע דדוקא **"לצדד"** מותר וכמש"כ המ"ב לעיל דיחזיר פניו לצד שהציבור מתפללין.

יב). והנה הזכרנו לעיל דברי הגמ' בב"ב (כה:): **"א"ל** רבי חנינא לרב אשי כגון אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרימו אדרומי, ומנא לן דבבל לצפונה דארץ ישראל קיימא דכתיב **"מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ"** **עכ"ל**. והקשה הגאון ר' משה בן הג"ר זיסקינד מהמבורג (מובא בשו"ת יד אליהו שם) הלא בפשטות המציאות היתה ידועה להם היכן מיקומה של ירושלים לפי הדרך שהיו הולכין בה⁴, וא"כ קשה מה חידש להם ר"ח. עוד הביא דרש"י בברכות (סא:) כתב דרבה הקפיד שלא להיפנות בבבל בין מזרח ומערב משום כבודה של א"י (דלא כהרמב"ם והמור שפירשו משום שכינה). והרי

יג. ובכל המקומות שהביא המ"ב את פסקי היד אליהו כבר הוזכר כן בבאר היטב (נג-מד, צ-טו, כח, שעה"צ תמג-טז).

יד. וז"ל בקיצור "וגם בוודאי לא היה מן הצורך להודיעם לאיזה צד של א"י הם שוכנים, דהא מלתא דגלווי לכל חדא ממהלך הלבנה כנ"ל, וגם היו יכולים לידע מן המשוואות שהשיאו בא"י כדאיתא בראש השנה, ומן מופת שטח הארץ" **עכ"ל**.

מפורש בדבריו דא"י היתה מערבית לבבל, וקשה איך אמר ר"ח שהיא צפונית. וא"א לומר דבבל יש מקומות ויש מקומות, שהרי מוכח בגמ' בר"ה (כ:) ממראה הלבנה שא"י מערבית לבבל ע"ש ברש"י.

ומבוא זה כתב דמוכרחין לומר כדברי הלבוש דעד כה היו מתפללים לרוח אחת (למערב) ובא ר"ח והודיעם דעליהם להתפלל באלכסון לכיוון דרום מערב כי צריכים לדייק לכיוון המקדש. אך דחה פירוש זה דאדרבא מוכח דלא כלהבוש, שהרי שאלה הגמ' מנ"ל דבבל בצפון והביאה על זה פסוק, אלמא מוכרחין לומר דבבל היתה גם מזרחית וגם צפונית לישראל, ועל זה גופא אמר להם אתם מתפללים לכיוון מערב ואתם צריכים לשנות הכיוון ולהתפלל לכיוון צפון כי בבל היא יותר צפונית^{טו}, ומבואר להדיא שלא כדברי הלבוש אלא צריך לבחור צד אחד מד' רוחות השמים והוא הצד היותר קרוב.

גם בפירוש הדברי חמודות (על הרא"ש בברכות שם, ס"ק סח) הביא דברי הלבוש ותמה על העולם שלא נוהגין כן. וכתב בדומה לדרך הנ"ל, דבאמת א"צ לדייק ממש באלכסון אלא צריך לבחור רוח אחת משתי רוחות שירושלים מכוונת כנגדן, וזהו שאמר להם ר"ח כגון אתון וכו', דעד עכשיו

בודאי נהגו כשורה שהתפללו לכיוון מערב, דכיון דבבל ממוקמת בצפון מזרח לא"י הרי שיכולים לבחור איזה מד שירצו משני צדדים או מערב או דרום, ועל זה אמר להם ר"ח דטוב להם שיתפללו לדרום משום דבכך ירוויחו גם את מעלת החכמה שהרי אמרו "הרוצה שיחכים ידרים" (ולפ"ז מובן מדוע הסמיכו בגמ' מימרא זו למימרא דהרוצא שיחכים ידרים), ובכך יישב את מנהג העולם שאין מתפללים באלכסון כדברי הלבוש^{טז} (ולמעשה רק לימד זכות על העולם אבל הוא עצמו לא למד כך, אלא היה מצדד כדברי הלבוש).

אמנם החת"ס (א"ח סי' יט) קיים את דברי הלבוש מהגמ' הנ"ל וביאר דירושלים ביחס לבבל היא באמת מערבית יותר מדרומית, ולכן היו מתפללים תמיד לצד מערב, ועל זה בא ר"ח וחדש להם דיש להם לדייק באלכסון ואדרבא משם גופא הוכיח כדברי הלבוש, ולכן הביאה הגמ' פסוק להראות שבבל נחשבת גם צפונית לישראל ולא רק מערבית (ולא ידעו מכך כי הדרך להגיע לבבל מטעה קצת, עיין כאן בהערה הבאה), וטעמא דנקט קרא 'צפון' אע"ג דהיה ראוי לה יותר שם 'מזרח' משום שצפון הוא בצד 'שמאל' שהוא כנגד מדת הדין^{יז}.

טו. עיין לקמן דמפות של היום רואים ברור שבבל כלפי ישראל הרבה יותר מזרחית מצפונית.
טז. ולשיטתו מה שהצרכו פסוק בגמ' אפשר לומר כמש"כ החת"ס (המובא בסמוך) שבבל בעיקר מזרחית לא"י ולא ידעו שנחשבת גם כצפונית.

יז. וז"ל החת"ס "ולפ"ד דפח"ח ודיחוי מעיקרא לא הוה והדברים נכונים, דמעיקרא הוה ס"ל כמו שסברו קדמונינו שקודם הלבוש דהמדינה לא תקרא צפונית על שם האלכסון אלא מזרחית תקרא, שאדם נוסע מבבל לירושלים ממזרח למערב עד שמגיע אל הקר הישר כנגד א"י ושם פונה צפונה והולך לא"י וע"כ תקרא בבל 'מזרחא' וא"י 'מערבא' ואין מקום לכנות לבבל שם 'צפונה' על שם האלכסון, עד שבא ר"ח ולימד להם אדרימו ומנ"ל מדכתיב מצפון תפתח הרי קרא לבבל צפונה לא"י אי אמרת בשלמא דיכונה על שם האלכסון משום דדרך האלכסון הולכים התפילות לא"י לק"מ, אף על גב דיותר ראוי שם מזרח משם צפון מ"מ כיון דצפון שמאל ומדת הדין הקשה תלה הרעה בצפון, אלא אי אמרת דהולכים דרך הישר למזרח ולא באלכסון איך אמר שקר מצפון תפתח וא"ש ודברי לבוש ודינו נכון" עכ"ל.

נמצאנו למדים כמה שיטות בביאור דברי ר"ח (ב"ב כה:):

א. ר' משה מהמבורג (מובא בשו"ת יד אליהו שם) - צריך לבחור צד אחד בלבד מד' רוחות שהוא בכיוון ירושלים ולא להתפלל בקרן של ב' רוחות, ויש לבחור את הצד העיקרי שבכיוון המקדש, וזהו שאמר להם ר"ח להתפלל לכיוון הצפוני שהוא הכיוון העיקרי בבבל.

ב. דברי המודות (על הרא"ש בברכות ל. ס"ק סח, ביישוב מנהג העולם אך הוא עצמו למד כהחת"ס) - אפשר לבחור צד אחד משתי רוחות, גם את הצד שפחות עיקרי, ולכן אם הצד הטפל הוא בדרום טוב לבחור אותו כי אז הוא מרוויח מעלת החכמה, וזהו שאמר להם ר"ח להתפלל לדרום כי אז ירוויחו מעלת החכמה.

ג. הת"ס (א"ח סי' יט) והדברי המודות - יש להתפלל לכיוון המקדש במדויק ככל האפשר, ולכן אם המקדש מכון בלאכסון ב' רוחות יש להתפלל לשם, וזהו שאמר להם ר"ח בבבל היא גם צפונית ולא רק מערבית ולכן יש להתפלל לרוח מזרחית דרומית, וכדברי הלבוש.

גם בערה"ש (צד-ו, ז) תמה על מנהג העולם

שלא נוהגין כהלכות והבאים אחריו, וכתב ליישב דהנה יש לתמוה על דברי הראשונים שהבאנו לעיל דהלכתא כהך ברייתא בברכות דיש לכוון לכיוון א"י, וכן מוכח ממה שהביאה הגמ' בב"ב מימרא דר"ח בסוף הסוגיא אלמא הכי קי"ל. ותמה בערה"ש היאך שבקו כל הנך תנאי ואמוראי והלכו אחר שיטת יחיד"ל.

וכתב להציע דרך חדשה ביישוב הסוגיא (דלא כהפוסקים) דבאמת כל הנך תנאים ואמוראים בב"ב כ"ה דנח' אם שכינה במערב או בכל מקום לא פליגי אהך ברייתא דברכות ל', דלכולם יש לצדד מעט לכיוון א"י ובזה סגי, ולפ"ז מתיישב דאין חובה לדייק לכיוון א"י בדוקא רק לצדד מעט"ל.

והנה נתבאר לעיל דלמדו הפוסקים הלא המה הרא"ש התוס' והטור דנח' חז"ל לג' שיטות, למ"ד שכינה בכל מקום יכול לבחור איזה צד שירצה להתפלל, ולמ"ד שכינה במערב צריך להתפלל דוקא לכיוון מערב. ויש את השיטה של הגמ' בברכות דיש להתפלל לכיוון המקדש. ולמדו מזה הראשונים דקי"ל כמ"ד דצריך להתפלל לכיוון המקדש ממה שהגמ' בב"ב סיימה

יח. והנה מצד זה יש לומר כי פסקו כמו הברייתא בברכות, אבל נראה דשאלתו מאי אולמי האי מהאי, ועוד שכאן יש ג' דעות למערב זה וג' דעות שכינה בכל מקום, אבל לצד א"י יש רק דעה אחת של ברייתא ושל אמורא. ומ"מ קשה לי באמת אמאי לא הביאה הגמ' בב"ב דברי הברייתא בתור דעה נוספת וכ"ש אם רצו חז"ל לפסוק כן להלכה, הוה להו להביא הברייתא בתור סיוע (כדרך התלמוד בכל מקום שאומר "תניא נמי הכי" וכו').

יט. והביא ראייה שכן משמע ממה שהביאה הברייתא בברכות כמה פסוקים דקאי אמתפלל בריחוק מקום שנאמר בהם לשון "דרך", ורק בפסוק דקאי אמתפלל בקרבת מקום המקדש נאמר "אל הבית הזה", וכלל לא להזכיר לשון "דרך", ומזה למד דכל שנמצא רחוק כל כך ממקום המקדש א"צ לדייק למקום המקדש, וז"ל "אך הטעם נ"ל ד"והתפללו אל המקום הזה" מיירי שם בעמדו בירושלים ויכול לכוין ממש למקום המקדש, אבל "דרך ארצם" מיירי שם כאשר יגלו בגלות ו"דרך העיר" מיירי שם בהמתפללים בכל א"י ע"ש, והדבר מובן דבכל העולם א"א להתפלל נגד א"י ממש דרוחב העולם הוא הרבה גדול מא"י, וכן כל א"י גדול הרבה מירושלים, ולכן אמר "דרך ארצם" כלומר איזו נטייה לשם ויכוין לבו" עכ"ל.

הסוגיא בדעה זו. ולפי דעת ערה"ש דלא פליגי הנך חכמים, ולכן לכ"ע יש לצדד לכיוון המקדש ובצידוד בעלמא סגי. על כן יישבו קשה מאור, שהוא שלא כדעת הראשונים דלמדו דהשיטות חלוקות. אח"כ מצאתי דדעת היד רמה (ב"ב כה.) דהלכה כמ"ד שכינה בכל מקום ויכול לבחור להתפלל לאיזה צד שירצה. אך עדיין הדבר קשה, איך שבקו העולם כל הנך פוסקים וסמכו על שיטת היד רמה. שוב מצאתי במאירי (ברכות ל. ד"ה סומא ומי) שכתב וז"ל "ומ"מ אין המנהג להקפיד כל כך אלא שלא להפוך עורף לארץ ישראל ר"ל להתפלל במערב" עכ"ל.

יג). וראיתי במפה מדויקת של זמנינו, דבבל היא בעיקר מזרחית אלא שהיא גם קצת צפונית. ומדינות אשכנז, גרמניה אוסטריה וצרפת בעיקר מערבית וקצת צפונית כל אחת לפי תחנותיה, ופולין יותר צפונית מהם אבל עדיין היא בעיקר מערבית. והנה הטור חי בגרמניה שהיא כמעט מערבית לגמרי ומובן שכתב שיש לנו להתפלל למזרח, וגם אח"כ ברח לספרד שהיא מערבית לגמרי. אבל הרמ"א והלבוש הרי חיו בפולין שהיא אמנם יותר מערבית אבל בהחלט צפונית וכמעט צפון מערבית באלכסון, וזה מה שחידש הלבוש שמפני היותה גם צפונית צריך להתפלל לצד דרום כשם שבבבל צריכים להתפלל גם לצד דרום.

ונראה מזה דבאמת סברו דהיו יותר מערבית דלא כמו שרואים במציאות של זמנינו, ומשום המרחק הרב שבין הנך ארצות היה קשה לכוון הכיוון המדויק. ונראה להביא ראיה נפלאה מבעלי התוס' בגיטין (ח.) דאיתא בתוס' (ד"ה ר' יהודה) "שאל רבינו פטר לר"ת דבזמן הזה היה להתחייב

לר' יהודה במעשר שאנו במערבה של א"י" עכ"ל בקושיא, וע"ש ובתורא"ש כמה תירוצים. אלמא למדו התוס' דצרפת בכלל גבולות א"י כי היא מערבית לא"י בקו מגביל לגבולות א"י אבל במפה שלנו לא רואים כן כי היא גם צפונית ואין גבולות א"י מקבילין לה, ובאמת שכבר הציע כן בתורא"ש וז"ל "ועוד דשמא אין אנו כנגד אויר ארץ ישראל אלא מן הצדדים למעלה מנחל מצרים או קפלורייא" עכ"ל. ומבואר דהסברא הפשוטה היתה שהיא מערבית ממש וקמ"ל הרא"ש דשמא היא גם צפונית (ואף הרא"ש רק הציע בדרך אפשר ולא היה בטוח בזה).

יד). ניגשו אלי וטענו לי כי אחד מהלומדים רצה לפקפק שאין זו הלכה מחייבת כשאר הלכות אלא היא רק מעלה ולכן מצינו דמי שאינו יכול לכוון לכיוון ירושלים יכול לבו לירושלים. ולענ"ד אדרבא משם גופא מוכח דהוי הלכה המחייבת, דאם הוי רק מעלה אם כן פשיטא דסומא וכיו"ב שאינו יכול לכוון שאינו צריך כלל לכוון, אלא רואים דמחייבין אותו עכ"פ לכוון לבו כי ההלכה בכיוון התפילה היא מחייבת, וכבר ביארנו בסימן הקודם דיש בזה שני חלקים כוונת הלב לחשוב כאילו הוא במקדש וכוונת הגוף, ולפ"ז אמנם אין ראיה.

אמנם לשון הברייתא והפוסקים משמע להדיא דהוי הלכה המחייבת, ולעיל הבאנו דבאמת הדברי המודות (על הרא"ש בברכות שם, ס"ק סח) ניסה ליישב מנהג העולם דשמא אין הלכה זו מחייבת ורשאי להתפלל לאיזה צד שירצה. אבל הוא עצמו כתב על זה דהוי נגד הראשונים (הרא"ש התוס' והטור) דכתבו דהסוגיות חלוקות לדעת הברייתא בברכות חייבין להתפלל לכיוון המקדש. וכן נהג הוא בעצמו לצדד

לכיוון המקדש ולא סמך על מנהג העולם, והמ"ב העתיק הכל.

עוד ראה ממה שמצינו במי שהתחיל להתפלל בטעות ונזכר באמצע תפילתו שאינו מתפלל לכיוון הנכון דנח' בזה הפוסקים, דדעת היד אליהו (סי' א') דשרי לי לעקור רגליו אפילו באמצע התפילה כי הוי צורך חשוב מעיקר דיני התפילה, ודעת החולק שם דאין היתר לעקור רגליו באמצע התפילה כי אין דין זה מעכב בעצם התפילה רק יחזיר פניו לכיוון המקדש, וכ"פ הח"א (א כב"י) והמ"ב (צד-י) בשם הט"ז, אלמא לכ"ע חייב להתפלל לכיוון הנכון, רק שנחלקו אם דין זה לעיכובא או רק לכתחילה.

איברא דדעת המאירי (ברכות ל. ד"ה סומא ומי) והיד רמה (ב"ב כה.) דאין הלכה זו מחייבת אבל כבר ביארנו לעיל דדעת רוב הראשונים דהוי הלכה המחייבת, וכן פסק בטוש"ע (סי' צד).

טז). מסקנת הדברים ודינים העולים:

א. המתפלל צריך לכוון שיהיה לבו וכן פניו וגופו כנגד כיוון א"י ירושלים בית המקדש ובית קדשי הקדשים (ברכות ל. טוש"ע צד-א, ראה בב"י בשם ת"ר יונה שלא די לכוון רק כנגד א"י ישראל), ובזה יתקיים מ"ש (מ"א ט-ג דבה"י ב-ז, טז. גבי תפילת שלמה המלך על ביהמ"ק) "והיו עיני ולבי שם כל הימים".

ב. מי שאינו יכול לכוין הרוחות, יכוין לבו לאביו שבשמים (שם-ג). וכתב בבה"ל

(ד"ה מי שאינו) בשם השלחן שלמה עצה לצדד פניו^{כא}, ואז יהיה לו את מעלת שני הצדדים^{כב}, ובזה קרוב יותר להרוויח שיזכה להתפלל לצד הנכון שהוא כיוון המקדש.

ג. גילו לנו חז"ל סגולה, דהרוצה להחכים רשאי להדרים בתפילתו, וכן אם רוצה להעשיר רשאי להצפין בתפילתו, ובלבד שיכוון כנגד המקדש, ויעשה כן על ידי צידוד (ב"ב כה:), כפי שיתבאר בסמוך.

אופן הצידוד:

א. לדעת רש"י עיקרו לכיוון המקדש ורק ינטה מעט לכיוון דרום או צפון.

ב. לדעת הסמ"ג והמהר"י אבוהב להיפך, עיקרו לדרום או לצפון ורק ינטה מעט לכיוון המקדש.

ג. ובדעת ר' גרשום יש להסתפק, ובפשטות למד דיש לכוון באלכסון ולהרוויח את שני הצדדים יחד בשווה.

והרמ"א (שם-ב) העתיק דברי הסמ"ג להלכה, וכ"כ הלבוש (שם-ג) והפרישה. אבל המ"ב (שם-יב) הביא בשם הט"ז (שם-א) שיותר נכון לעשות כדעת רש"י כדי שלא יהא חלוק בעמידתו מן הצבור. וכתב בפמ"ג (שם) שכן הוא המנהג.

ד. בפשטות נראה דאופן הצידוד הוא בפניו ורגליו מעט לכיוון הצד שמצדד אליו (דהיינו שלא יחלק כיוון פניו מכיוון רגליו), אמנם המשמעות הפשוטה בט"ז ובפרישה (צד-ד במוסגר), וכן מוכח בבה"ל (צד-ג) בשם השלחן שלמה (סי' צד) דהצידוד הוא

כ. ע"ש בהסבר הט"ז שבדיעבד יש לסמוך על מ"ד שכינה בכל מקום ולכן אפשר להתפלל לכל רוח.

כא. כלומר לא יתפלל לצד אחד מדר' רוחות לגמרי אלא בצידוד הפנים.

כב. כגון שיתפלל לכיוון צפון ויצדד למזרח או להיפך וכן בשאר רוחות.

מנורה לאיזה כיוון צריך להתפלל בדרום קלט

מהציבור אך צריך לצדד לכיון המקדש (ב"י בשם המהר"י אבוהב, וכ"פ בספרו שו"ע בס"ב כמבואר שם במג"א וכדקדק במחה"ש).

ח. וראה בבאר היטב שהביא מחלוקת הפוסקים אם מותר לשנות מהציבור כדי להתפלל לכיוון המקדש, שדעת היד אליהו (סימן א) דצריך להתפלל כנגד המקדש גם שמשנה מהציבור, וע"ש דמיירי אף במ"ה מעלות, ויש חולקין (ע"ש בתשובה). ובמ"ב (ס"ק יא, שעה"צ ס"ק יג) פסק כהחולקין, והביא שכ"כ במגן גבורים וכן מוכח במג"א (ס"ק ב) יי. וע"ש שהעתיק גם מש"כ בדברי חמודות ליישב מנהג העולם, אבל הוא עצמו דקדק לצדד לכיוון המקדש באלכסון (ושם מיירי דהכיוון הנכון הוא שונה במ"ה מעלות דהיינו באלכסון ממש, והדברי חמודות כתב דהוא מצדד לשם, ומשמע דכך יש לנהוג).

ט. החכם עיניו בראשו, ולכן המתפלל במקום שהציבור מתפללים לכיוון צפון והכיוון הנכון הוא צפון מזרח, טוב שיקבע את מקומו בצד מערב בית הכנסת ובצד המערבי של הספסל, וכך יוכל להטות קצת יותר לכיון מזרח בלי שתהא עמידתו חלוקה מהציבור וכיון פניו כלפי ארון הקודש.

רק בפנים, כלומר גופו לצד שהציבור מתפללים ומטה רק את פניו לצד המקדש.

ה. לפי שצריך להתפלל לכיוון המקדש נהגו לקבוע היכל שספרי תורה בתוכו בכותל המכוון כנגד מקום המקדש. ומיהו, אפילו קבעו ההיכל בכותל אחר, צריך המתפלל להחזיר פניו למקדש (כנסת הגדולה בשם הר"ש חקאן הלוי ז"ל בתשובה, וכן העתיק במ"ב צד-ט להלכה יג).

ו. גם במקומות שכיוון המקדש הוא באלכסון, כגון בבני ברק שצריך להתפלל לכיוון דרום מזרח או באופקים שצריך להתפלל לכיוון צפון מזרח, יעמידו הכותל שבו ארון הקודש כנגד רוח זו כדי שיכוונו בדיוק לכיוון המקדש (לבוש צד-ג יד, ומ"ב שם יא) כ"ה. ומ"מ גם אם העמידו את הכותל בצד אחר, כבר הבאנו לעיל בשם כנסת הגדולה שיש להתפלל לכיוון המקדש (ולא כנגד ארון הקודש).

ז. אם הציבור טועים ומתפללים לכיוון אחר לגמרי, כגון שכיוון המקדש הוא בצד מזרח והציבור מתפללים לצד צפון, יש להתפלל עם הציבור כדי שלא לפרוש

כג. ותמוה שבכה"ל בסי' קנ נשאר בצ"ע אם להתפלל לכיוון הארון קודש או לכיוון המקדש, ולא הזכיר כלל ממש"כ כאן בלא חולק בשם הכנסת הגדולה.

כד. אמנם עיין בלשון הלבוש שכתב "טוב ונכון", ואולי התכוון לומר דכיון שכבר נהגו העולם להתפלל לכיוון מזרח וזהו רק צורה של תפילה להתפלל בדיוק לדרום מזרח ולא עבירה כמו השח באמצע תפילה, לכן כתב רק "טוב ונכון" אבל באמת סובר שכן צריך לנהוג. ואולי משום הכי המשיט המ"ב לשון זו ונקט שכן צריך לעשות לכתח"י.

כה. והיום בהרבה מקומות אין מקפידים בכך, וכנראה הטעם משום הרשיות שיש בעיה לבנות הכותל באופן שהוא מכוון כנגד המקדש, וכבר כתב כן בערה"ש. ומה שלא בונים את ארון הקודש באלכסון כנראה משום שדבר זה גורם להפסיד הרבה מקומות ישיבה וכיון שבלאו הכי יש עומס של ציבור המתפללים, לכן בונים את הארון קודש באמצע הכותל. גם לא נהגו לקבוע את הארון קודש בצד הכותל, וכנראה הטעם משום שאינו נאה והדרור לבית הכנסת שארה"ק מונח בצד.

כו. ונהיג דהיד אליהו מיירי גם במ"ה מעלות אמנם במג"א ובמג"ג מיירי בתשעים מעלות, ואפשר דהמ"ב לא ראה בתשובת היד אליהו דמיירי להדיא במ"ה מעלות, אמנם הבאנו שעכ"פ הביא להדיא בשם הדברי חמודות שנהג לצדד גם במ"ה מעלות.

ושאלתי למו"ר הגרא"מ קניגסופר ואמר דאכן יש להטות מעט בלי שיהא ניכר שעמידתו חלוקה מן הציבור, ומי שמקומו מערבי יותר באמת רשאי להטות יותר כמש"כ לעיל, וכ"ש אם הוא מוצא פינה להתפלל בה שאינו נראה כחלוק מהציבור, שכן דרך העולם בלאו הכי להטות מעט במקום קרן זוית.

אח"כ ראיתי שגם הגר"ק נשאל על כך (דעת נוטה), שהרי בית הכנסת שלו לא היה לפי דעת הלבוש וצריך להטות שם באלכסון גמור דהיינו מ"ה מעלות לכיון דרום מזרח והשיב דיש לצדד מעט לכיוון הנכון^{כז} (עוד כתב דלכתח' יש לבנות את בית הכנסת כדעת הלבוש^{כח}).

והחוש מעיד דשינוי רב של מ"ה מעלות נראה שונה מהציבור ולכן לא הסכים המ"ב לעשות אלא בציוד, אבל אם מתפלל בצד מערב נראה דיוכל להטות כעשרים מעלות בשופי ועדיין אינו נראה

שונה מהציבור (ומלבד זה רשאי להטות קצת עם פניו), וכ"ש אם מתפלל בפינה דיכול להטות קצת יותר וכמשנ"ת.

ואם הציבור מדברים בסוגיא זו ודנים בה ולכן המדקדק במעשיו ומטה בעשרים מעלות נראה להם כבולט ושונה מהציבור, לא צריך לחשוש לזה, כי בודאי שיראה שונה כשמסתכלים רק עליו לבודקו אם הוא שווה עם הציבור שאז כל שינוי ואף מעט ניכר, ובעיני שאר הציבור בודאי לא ניכר הטייתו^{כט}.

י. והנה הלבוש כתב דיש להתפלל במדויק לכיוון המקדש וכתב המ"ב שכל הפוסקים הסכימו עמו, ואפ"ה מצינו בהרבה מקומות שלא נהגו כהלבוש^ל והאחרונים תמהו על מנהג העולם הלא בסוגיא בברכות מבואר בפשטות דיש להתפלל לכיוון המקדש, וניסו ליישב בכמה דרכים^{לא}, אמנם במ"ב העתיק דבריו הק' של הדברי חמודות דאף שהוא בעצמו כתב ללמד זכות וניסה

כז. ועיין במאיר עוז שגם כן הביא כנ"ל, אלא שהתקשה שלא ראה שהגר"ק בעצמו נהג כן).

כח. וע"ש שנשאל על 'לדרמן' מדוע לא בנוהו כהלבוש והשיב דאין לשאול שאלות על הקבלנים.

כט. וצ"ע אם מותר למחות ביד מי שמטה באלכסון ממש, דמלבד שדעת היד אליהו לעשות כן לכתח' ואף בתשעים מעלות, הלא דעת הט"ז דמעיקר הדין הרוצה להדריס כדי להחכים רשאי להתפלל שונה מהציבור בצ' מעלות ורק צריך להטות פניו לכיוון המקדש. ושם אפשר לדחות דדוקא שם שמטה פניו ממש לכיוון הציבור שפיר דמי וכבר הזכרנו מזה לעיל.

ל. וכבר בזמן המהר"י אבוהב מצינו שטעו אף בתשעים מעלות, וכתב על זה שבאמת צריך לצדד לכיוון המקדש כמשנ"ת לעיל.

לא. מצינו בזה כמה דרכים באחרונים:

א. ר' משה בן הג"ר יוסקינד מהמבורג (מובא בשו"ת יד אליהו שם) - נקטו דצריך לבחור צד אחד בלבד מדר' רוחות שהוא בכיוון ירושלים ולא להתפלל בקרן ב' רוחות, ויש לבחור את הצד העיקרי שבכיוון המקדש (וזהו שאמר להם ר"ח להתפלל לכיוון הצפוני שהוא העיקרי בבבל כדאי' בב"ב כה:).

ב. דברי חמודות (על הרא"ש בברכות ל. ס"ק סח) - נקטו דאפשר לבחור צד אחד משתי רוחות, גם את הצד שפחות עיקרי, ולכן אם הצד הטפל הוא בדרום טוב לבחור אותו כי אז הוא מרוויח מעלת החכמה, וזהו שאמר להם ר"ח להתפלל לדרום כי אז ירוויחו מעלת החכמה.

ג. ערה"ש (צד-ו, ז) - בין למד' שכניה בכל מקום ובין למד' שכניה במערב יש לצדד כנגד כיוון המקדש, ולכן אנו נוהגים כמד' שכניה בכל מקום ורק מצדדים מעט לכיוון המקדש.

וראה לעיל דהבאנו מה שהבאנו בשם הראשונים דדעת היד רמה (ב"ב שם) ששכינה בכל מקום לכן יכול

מנורה לאיזה כיוון צריך להתפלל בדרום קמא

ליישוב את המנהג, מ"מ דקדק בעצמו להחמיר לצדד לקרן דרומית מזרחית. ולפ"ז כ"ש שצריך להזהיר כל אחד בביתו, דהנשים שבלאו הכי מתפללות בבית שלא יתפללו לצד שמתפללים בבית הכנסת (אם אינו מדויק) אלא שיכוונו כמה שיוכלו לכיוון המקדש ובוה יקיימו את דברי הלבוש והפוסקים כראוי.



הרב איתי גייסי

הלכות תפילה - דיני קדושה

יבואר בו בע"ה האם מותר לש"ץ לחזור ולומר קדוש וברוך אחר שהקהל ענה.

נקדש) ואיך יאמר אח"כ שלא בעשרה. וצידד לומר דכיון דהעומד בתפלה מכוון למה שאומר הש"ץ, דקיי"ל בסימן ק"ד סע' ז' דישתוק ויכון למה שאומר הש"ץ כדי לצאת בזה, חשוב כעומד להוציא את הרבים י"ח ויכול לומר אפי' אח"כ. וסיים דאם מתחיל הש"ץ לומר קדוש קודם שסיימו הציבור בוודאי חשיב לציבור עכ"ל ע"ש.

מחלוקת אחרונים

ג] והנה בבן איש חי (פרשת משפטים שנה ראשונה אות ה') כתב, דהעומד בתפילת אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה וכיוצא, אלא ישתוק ויכון למה שאומר הש"ץ ונחשב כעונה לעניין שיצא י"ח לקדיש וקדושה, ואע"ג שנחשב כעונה אין זה נחשב להפסק. ואם הוא עומד רחוק מן הש"ץ ואינו שומע, אין צריך לשתוק אלא יתפלל כדרכו עכ"ל. ובספרו עוד יוסף חי (שם אות ו') סייג את דבריו שכתב, דזהו דווקא באופן ששומע מפי ש"צ קבוע, שדרכו לכוון להוציא י"ח כל הצבור ששומעים קולו בכל דבר שבקדושה, אבל השומע קדיש וקדושה מש"ץ שעמד להתפלל באקראי בלבד, אין לו תועלת מדבר זה, שהרי אין זה מכוון להוציא אחרים, ולא יעלה על לבו דבר זה, לכן אל יפסיק מתפלתו ע"ש. הרי שס"ל דהש"ץ אומר ביחד

א] בשו"ע סימן קכ"ה סעיף א' פסק דאין הציבור אומרים עם הש"ץ נקדישך (ועדות אשכנז אומרים נקדש) אלא שותקין ומכוונים למה שש"ץ אומר עד שמגיע לקדושה, ואז עונים הציבור קדוש ע"כ. והוא מדברי הרא"ש בתשובה כלל ד' סי' י"ט. ברם סתם השו"ע דבריו ולא פירש לנו אם הש"ץ אומר עמהם או אחריהם.

וע"כ יש לעיין לאותם שליחי ציבור אשר קולם נמוך או שיש קהל רב וכשאומרים קדושה קולם נבלע עם הקהל עד שאין המתפללים העומדים בתוך התפילה שומעים אותם, ולכן לא יוצאים י"ח כדקיי"ל בסימן ק"ד סע' ז': מי שעומד בתפילה, אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה אלא שותק ומכוון למה שאומר הש"ץ ויהא כעונה ע"כ. אם יכולים לומר קדושה אחר הקהל ובזה יוציאו את המתפללים י"ח, או דלמא אם יאמר אחר הציבור הוי יחיד האומר קדושה, ואין אומרים קדושה פחות מעשרה.

ספק הביאור הלכה

ב] וכבר הסתפק בזה הביאור הלכה (שם ד"ה אלא) וז"ל ומסתפקנא לענין אם הש"ץ מחויב ג"כ לומר קדוש וברוך בשווה עם הצבור כי הלא הוא אינו מוציא את עצמו מן הכלל, דהא אומר נקדש (דהיינו כולנו ביחד

א. והוא דלא כר"ת, דס"ל דאם נחשב כעונה הוי הפסק, ולכן אין לו לשתוק אלא ימשיך בתפילתו.

עכ"ל. וכן משמע בשו"ת יביע אומר (חלק ו' סי' ט"ז) ע"ש. הרי לנו שמדבריהם שחזור הש"ץ ומוציא אחרים נחשב כאומר בציבור ולא חיישינן כיחיד שאומר קדושה, כיוון שכל תקנתו להוציא י"ח לא משגיחים על אחד או עשרה, דאם אחד מאריך בתפילתו אמאי יפסיד.

האם יש הבדל בין ברכו לקדושה

ד] ובאמת צ"ב על אותן הסוברים דאם הש"ץ חוזר אחר הציבור הוי כיחיד, הרי דלגבי ברכו קיי"ל (סימן נ"ז סע' א') אומר ש"צ: ברכו את ה' וכו' ועונים אחריו: ברוך ה' וכו' וחוזר הש"ץ ואומר: ברוך ה' וכו', ואף שחוזר הש"ץ לבדו אחר הציבור לית לן בה. וכן משמע במג"א (שם סק"ב) שכתב בשם האגודה דאם אין שם עשרה בלא הוא ולא ענה עמהם לא י"ח. הא יש עשרה עונה אחריהם וש"ד נחשב עם הציבור.

ובן הדין בויזמון בעשרה (קצ"ב סע' א') שחוזר אחר העונים. וכן כתב להדיא בבא"ח (קרח אות ב') וז"ל, "אם טעה המזמן בעשרה והעונים לא הזכירו אלקינו, אין יכולים לחזור, אבל אם עדיין לא ענו אחריו יחזור ויזמן בשם, ואם המזמן לא הזכיר השם והעונים הזכירו הוא עונה אחריהם ומזכיר השם מאחר שכבר הזכירו כולם, אבל אם הוא לא הזכיר השם והעונים ג"כ לא הזכירו הנה גם הוא כאשר יענה אחריהם לא יזכיר השם" עכ"ל. ועיין בגר"י עייאש (שם) שכתב דאין חילוק בין קדושה לברכו וזימון, שדין אחד להם. ומאי שנא לדידהו.

ועל המ"ב קשה טובא, חדא בסי' נ"ז סק"ג שם הקשה על המג"א הנ"ל, דאפי' יש עשרה בלתו גם כן לא י"ח עצמו, כיון שלא ענה עמהם ע"ש. ומה קשה הרי כן הוא משמע בשו"ע, ולא ראיתי מי חולק בזה

עם הציבור ולא אחר הציבור. וכן מובא בספר פנינים ואגרות זאב של הרב צ'צ"ק (עמ' לו'), שפעם ניגש הגר"י לש"ץ שאמר קדוש וכו' אחר הקהל, ואמר לו שאין הש"ץ יוצא י"ח בזה, ודייק מרמב"ם (סדר תפילות נוסח ברכות התפילה) שכתב בעת שש"ץ אומר וקרא זה אל זה - כל העם עונים קדוש וכו', וכשהוא אומר איה וכו' - כל העם עונים וכו', וכל אלו הדברים שעונים הציבור הוא קורא עמהם ע"כ. ולפ"ז העומד בתפילה ורוצה לשמוע קדושה מהש"ץ, אם קולו של הש"ץ חלש או נבלע עם הציבור ימשיך בתפילתו ואל יפסיק.

אולם הגר"י עייאש בספרו שו"ת בית יהודה (חלק ב' סימן ג') נשאל, במה שנוהגים בתפילת מוסף של שבת ויו"ט כשמגיע הש"ץ לקרא זה אל זה וכו', עונים הציבור קדוש וחוזר הש"ץ ומנגן וכו', וערער על זה חכם אחד ואמר שיש בזה איסור שאין הש"ץ אומר קדוש עם הציבור ביחד, דהא קיי"ל קדושה כולם כאחד עונים לגבי מלאכי השרת, ואם הקדים אחד או אחר ישרף כמו שכתב רש"י בישעיה בפסוק וקרא זה וכו'. וענה דאין בזה קפידא אלא לגבי הציבור שיזהרו לענות כולם ביחד דומיא דמלאכים, אבל הש"ץ שאין כוונתו אלא להוציא את מי שאינו בקי ש"ד, שחוזר אותן התיבות לשם אותם שאינם בקיאים, לדלדו חשיב כעין חזרת תפילה עכ"ל ע"ש. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג' סימן ד') וז"ל, ובאחד שעומד באמצע התפלה שצריך לשתוק כשאומר הש"ץ קדושה צריך לשמוע כשאומר הש"ץ בעצמו דתרי קלי לא משתמעו ובפרט כשכל הצבור אומרים ביחד, ולכן יש להנהיג שהש"ץ יאמר הקדושה בקול רם אחר שיאמרו הצבור בעצמו כדי שישמעו אלו שעומדים באמצע התפלה

מיד ע"ש. ואילו המתירים התירו נמי אכ"ד כנ"ל נכון ודו"ק.

וכן כתב בתשובות והנהגות (חלק א' סימן קי"א) ובדיעבד תכ"ד מסיום הציבור [וכמבואר בביה"ל סי' קכ"ד ד"ה מיד בד"ה קודם] אפילו הוא אומר קדוש לבד, מצטרף עמהם שעסוקים בקדושה והוה כאומר הקדושה עם הציבור ולכן עונה אחריהם, וכן עדיף, שבזה ישמעו המתפללים בלחש הקדושה ויכונו לאמירת החזן. אלא שחילק שם בין תפילת חול לתפילת שבת, דבחול מהני שיאמר תכ"ד אבל בשבת שמוסיפים כבודו מלא עולם או ממקומך וכו' דלא שייך לקדושה (כמובא במשנ"ב ר"ס קכ"ה) אם הש"ץ אומר אחר תכ"ד מגוף הקדושה, אינו כאומר הקדושה עם הציבור לכן יש לכתחילה לאומרו בקול רם עם הציבור דווקא ע"ש. ודבריו צ"ע שהתחיל ובדיעבד תכ"ד מסיום הציבור וכו' משמע שתכ"ד אינו לכתחילה ועדיף שיאמר עם הציבור. אלא סיים וכן עדיף שבזה ישמעו וכו' ומשמע שלכתחילה עדיף לעשות כן וצ"ע. ונ"ל הא דכתב בדיעבד אליבא דהביאור הלכה, אלא דהוא ס"ל דאף לכתחילה אפשר לעשות כן, ואף עדיף.

אם אין מי שעומד בתפילה

[ו] ומ"מ נראה לכ"ע אם אין מי שעומד באמצע התפילה ואין לש"ץ את מי להוציא, אין לש"ץ לומר אחרי הציבור. ונ"מ אם יש מנין מצומצם של עשרה ביחד עם הש"ץ צריך לומר ביחד הציבור.

האם אחד המתפללים יכול להוציא את המתפלל

[ז] ואף שתיקנו לש"ץ להוציא י"ח את מי שאינו בקי ואת העומדים בתפילה, נראה דאם

והאיך חולק בלא חולק. ותו הא דכתב דאינו יוצא, נראה מפני דהוי דבר שבקדושה והוי יחיד האומר קדושה, וא"כ מאי מספקא ליה לגבי ש"ץ.

ואולי י"ל דס"ל דשאני קדושה של תפילה, שחז"ל תיקנו לש"ץ להוציא את שאינם בקיאים ולעומדים בתפילה י"ח, ואע"ג שבתוך הקהל נמצא אינו בקי אחד או מתפלל אחד, אפי' הכי תיקנו שיחזור על תפילתו, דלא שמענו שצריך לחזר אחר מניין של אינו בקיאים, ולכן לגבי ש"ץ שפיר שייך להסתפק אם יכול לומר דבר שבקדושה אחר הציבור ויחשב כציבור. אלא עדיין קשה הקושיה הראשונה.

ואה"נ דלבא"ח שכתב שאומר אחריהם בזימון כשו"ע, נמי קשה מאי שנא מש"ץ דלא. ואולי י"ל, דאינו רוצה לומר דאין יכול לומר הש"ץ אחר הציבור דמאי שנא מברכו שכתב שיכול, אלא מה שכתב דלא ישתוק, מיירי במכיר את הש"ץ שאומר ביחד עם הקהל וקולו אינו נשמע בזה אין יפסיק תפילתו, אבל אה"נ אם יאמר הש"ץ אחר הציבור, ש"ד ואף עדיף מאשר שלא ישמעו אותו וצל"ע בכל זה.

אלא שלגרי"ז שאסר בשניהם [כן נראה ממה שהביא ראיה מהרמב"ם] אין חילוק בין ברכו לקדושה ולכן אסר בשניהם לא מצאתי דרך ליישבו, ואף שהביא ראיה מהרמב"ם, בשו"ע ובמ"ב משמע דלא חשו לראיה זו.

לחזור אחר הציבור בתכ"ד

[ח] אלא שנראה ליישב דלא אסרו הני רבוותא לש"ץ לחזור אחר הציבור הוא דווקא היכא דחזר אכ"ד ובהא הסתפק נמי הביאור הלכה, אבל היכא דחזר בתכ"ד כ"ע מודו שיכול הש"ץ לחזור ונחשב עם הציבור, כמו שכתב בביאור הלכה סימן קכ"ד ד"ה

לש"ץ שמשלמים לו משכורת או שהוא נמצא הוא עולה, אלא כל מי שעולה מפעם לפעם הוי ש"ץ קבוע לעניין זה כנ"ל.

סיכום

אם הש"ץ חוזר אחר כ"ד נחלקן בזה הפוסקים ולכן נראה דאין לש"ץ להמתין שיעור זמן. אך אם הוא חוזר בתכ"ד ש"ד, ונראה דאף עדיף שכל המתפללים ישמעו וי"ח.

ומ"מ נראה דלא יתחיל שכל הציבור אומרים ביחד אם קולו נבלע עמהם או לא נשמע, אלא יחכה לפחות שרב הציבור יאמרו וכמו שפסק בשו"ע ובמ"ב.

ובאם יודע שהש"ץ העומד מול התיבה חוזר עם כל הציבור וקולו חלש ונבלע עמהם, נראה שיתאם עם המתפלל לידו שיכוון להוציאו והוא התכוון לצאת ושפיר, וצריך בכל יום מחדש מכוון ומוציא דבהא לא אמרינן סתמא מתכוון להוציא את השומע אלא רק בש"ץ. ובאם אין לו את האפשרות הזאת או שלא תיאם עם זה שלידו ימשיך בתפילתו ולא יפסיק.

יאמר לאחד מהקהל להוציאו והלה מכוון להוציאו והוא מכוון לצאת שפיר דמי. וכן כתב נמי בשו"ת אג"מ הנ"ל, ולשמוע מאחד מהצבור שעומד אצלו ושומע מה שאומר לא יצא אם לא שיודיענו קודם התפלה שיכוון להוציאו כי לרמוז לו בתפלה אסור עכ"ל.

האם צריך ש"ץ קבוע להוציא

ח] והנה מה שכתב בספר עי"ח הנ"ל דזהו דווקא ששומע משליח ציבור קבוע שדרכו לכוון להוציא י"ח, וכן הסכים עימו בשו"ת יביע אומר (שם), וכ"כ בספר התפילה והלכותיה של הרב זכאי צ"ב אמאי צריך ש"ץ קבוע, ומה בכך דהא בזמנינו שהכל בקיאים ואין הש"ץ מוציא י"ח בחזרה א"כ אמאי עושים חזרה, אלא כיון שכבר נתקנה התקנה שוב לא נתבטלה ומימלא סתמו להוציא את מי שצריך לצאת י"ח, ה"ה בש"ץ אקראי שסתמו להוציא. וכן כתב להדיא באג"מ שם, דאף שבזמננו אין הש"ץ מוציא מ"מ כיון שנתקן להוציא הוי סתם דעתו לעשות כהתקנה שהוא ממילא כנתכוין להוציא אם יש לאחד צורך לצאת אף שהוא אינו יודע מזה. מ"מ ש"ץ קבוע אין הכוונה



הרב ישראל צבי גרינברג

עיוני הלכה באגדות החורבן*

מזל טוב!

להאי גברא יקרא רחים ומוקיר רבנן ואיהו גופיה צורבא מדרבנן מזכה הרבים הרה"ג ר' און אברהם סקלי שליט"א ראש מערכת הקובץ "מנורה בדרום" לרגל הוצאת הגליון ה-50 לאחר למעלה מ-4 שנות עבודה רצופה.

יהי ד' אלוקיו עמו להמשיך בפועלו הנכבד להגדיל תורה ולהאדירה, ויזכו הוא וכל המסייעים בעדו לשפע ברכה והצלחה ויתברכו בכל מילי דמיטב.

הנושאים: (א) ההלכות שנלמדות מהמעשה בקמצא ובר קמצא. (ב) בביאור הענין של שנאת חינום. (ג) דברים שצריך למסור נפש עבורם חוץ מג' עבירות החמורות. (ד) גרירת ציציות על הרצפה. (ה) קבלת גרים מעמלק. (ו) מינוי גר צדק להיות ראש ישיבה. (ז) איבוד עצמו לדעת למניעת עבירה. (ח) מצות פדיון שבויים (ובדין שחרור חייל יהודי תמורת 1000 מחבלים).²

ההלכות שנלמדות מהמעשה בקמצא ובר קמצא.

(א) (נלמד בימים אלו במסגרת הדף היומי בהלכה) השולחן ערוך (סי' קנ"ג סט"ז) כתב שאדם שהשאל ביתו לביכנ"ס ויש לו מריבה עם אחד מהקהל, אינו יכול לאוסרה עליו לחוריה אלא אם כן אוסר על כל הקהל כאחד. ע"כ. וכתב המשנה ברורה, והטעם נראה, דחששו לבזיון דההוא גברא, עיין גיטין נ"ו (א.ה. במעשה דבר קמצא), משא"כ

כשיאסר לכולם ליכא כיסופא. ע"כ. ויעוין בביאור"ל (ד"ה לאסרה) שהביא תשובת מהר"ש דוראן שאם יש בית כנסת אחר בעיר יכול לאוסרה על היחיד, ורק כשאין עוד בית כנסת בעיר והרי הוא מבטלו מתפילת ציבור רק בזה אינו יכול לאוסרה עליו, וכתב ע"ז הביאור"ל שלפי טעם התקנה שהוא כתב במשנ"ב אין דינו (של מהר"ש דוראן) מוכרח.

(ב) השו"ע (סי' ש"ג סי"ב) כתב, זימן אורחים

א. המאמר הנוכחי מתפרסם לע"נ בני משפחתו של מורינו ראש הכלל הגר"ד גלושטיין שליט"א. רעייתו החשובה מרת שושנה רייזל ב"ר יעקב אלכסנדר שיבדלט"א, ובנותיה חיה שרה וחנה ע"ה. נהרגו בתאונת דרכים מחרידה ליל ט"ו באב תשפ"ב.

תנצב"ה.

ב. הערה נחוצה: המאמר ברובו אינו מהדברים המותרים ללימוד בתשעה באב, ויה"ר שיהפך לנו לדברים

הגיע בגלל שנאת חינם, וכמש"כ בגמ' ביומא (ט:) מקדש שני שהיו עוסקים בתורה ובמצות מפני מה חרב, מפני שהיה בהם שנאת חינם, ע"כ.

והנה צריך ביאור מה מוגדר כשנאת חינם, ומה שייך בכלל לשנאת סתם כך בלי שום סיבה. והנה מה שרגילים לבאר בזה שכל שנאה היא שנאת חינם, שהרי למה אדם שונא את חברו, מפני שציערו או הזיקו וכיו"ב, והרי כל צער שעובר על האדם נגזר משמיא כעונש על העבירות שהוא עשה, וא"כ מה שהוא שונא את חברו מוגדר כ-**שנאת חינם**.

אמנם נראה לענ"ד דעל אף שהדברים הנ"ל נכונים, מ"מ לא נראה שמדרכם של חז"ל בגלל זה לכנות את הענין כשנאת חינם, והוא להו למימר מפני ששנאו זה את זה, או מפני שעברו על "לא תשנא את אחיך בלבבך".

ונראה לבאר ב' ביאורים אחרים מהו שנאת חינם: א) אחד מבעלי המוסר (כמדור' המשגיח הגה"צ ר' חצק'ל לוינשטיין זצ"ל) דייק בלשונות רבינו יונה בשערי-תשובה (ש"ג אות ל"ה ואילך) שכבר הוזהרנו להסיר מנפשינו מידת הגאווה-(הוזהרנו להרחיק מנפשינו צרות העין)-הוזהרנו להסיר מנפשינו מידת האכזריות-הוזהרנו להסיר מנפשינו מידת השנאה. משמע מכל הלשונות הללו שהעבודה המוטלת עלינו היא לא רק לשמור שלא יחדרו המידות הרעות הנ"ל לליבנו, אלא להסיר אותם, כלומר שזה כבר מציאות קיימת שהמידות הרעות הללו בליבנו (ע"י היצה"ר שבא באדם עם לידתו).

והכין להם מיני מגדים, וכתב בכתב כמה זימן וכמה מגדים הכין להם אסור לקרותו בשבת וכו' משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. ובשערי תשובה (סקט"ז) הביא משו"ת שבות יעקב דהמנהג הוא שהשמש קורא מתוך הכתב, דעל השמש מעיקרא לא גזרו אפילו לדבר הרשות שיש לחוש לחורבא ותקלה כעובדא דבר קמצא, לכך התירו לזמן מתוך הכתב שלא יטעה, כן נ"ל בישוב המנהג, עכ"ד.

ג) המג"א (סי' תרנ"ו סק"ח) כתב ז"ל משמע קצת בגיטין דף נ"ו ובמעשה דבר קמצא שמותר לעבור על לא תעשה מפני אימת המלכות עכ"ל. ובמשנ"ב (שם סק"ט) כתב על דברי המג"א - והאחרונים מפקפקים על זה, דהתם פיקוח נפש היה.

ד) השו"ע (סי' ק"ע סק"ה) כתב שכל מה שיאמר לך בעה"ב - עשה. והנה בגמ' בפסחים (פו:) יש נוסחאות דגרסינן חוץ מצא. ועי' בדרישה (שם) שהביא נוסחאות אלו. ובספר דעה"ד ציינו לשפת אמת בפסחים שם שכתב ז"ל חוץ מצא - יש לומר שתקינן כן אחר המעשה דבר קמצא דאיתא בהניזקין, שאירע קלקול עי"ז שהוציאו שנחרב בית המקדש, ולכן אמרו שביד האורח שלא לשמוע לצאת לפעמים כשיהיה לו מזה בוש גדולה, עכ"ל. ויעו"ש שלכן יש שלא גרסו חוץ מצא משום שזה תוספת תנאי שהטילו אחר כך.

בביאור הענין של שנאת חינם

גיטין נה: אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים וכו'. המהרש"א מבאר שהגמרא הביאה את המעשה הזה ללמדינו שהחורבן

להתפתח אט אט לשנאה, וזוהי **שנאת חנם**, שהרי מעולם לא ניסה לברר את המניעים של חבריו בשוב הדעת (וידוע מקרים רבים שהיה נראה להכריע חבריו לכף חובה, ולבסוף התברר שהיה כאן דבר אחר לגמרי).

(**ודבר** מעניין מצאתי בספר של אחד מגדולי הדיינים שליט"א (שמרו משפט ח"ג בפתיחה) שבתוך דבריו מספר קצת על עבודתו בבית הדין, וכתב שם בתוך הדברים בזה"ל ויתירה מזו, פעמים וכו' שבעלי הדינים מגיעים להסכמה והבנה בחדר ההמתנה של בית הדין, כנראה שזו הפעם הראשונה שהחלו לשמוע זה את זה בצורה רצינית. עכ"ל.)

ושמא בזה יש לבאר את השנאת חנם במעשה שהובא בגמ'-אשכחיה (בעל הסעודה לבר קמצא) דהוה יתיב, אמר ליה וכו' קום פוק, א"ל הואיל ואתאי שבקן ויהיבנא לך דמי מה דאכילנא ושתינא, אמר ליה-לא. אמר ליה יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתיך, אמר ליה-לא. אמר ליה יהיבנא לך דמי כולה סעודתיך, א"ל-לא. נקטיה בידיה ואוקמיא ואפקיה. ע"כ. נראה קצת שזה היה השנאת חנם, שאינו מנסה להגיע לדיבורים והבנות ובמקום זה הוא מגיב בתוקפנות ובחדות. וידידי הרה"ג ר"מ שטרן שליט"א ביאר, שהיה בעל הסעודה צריך לנהוג כלפיו בידדות, שאם הגיע למרות השנאה שביניהם מסתמא הוא רוצה להשלים עימו.

והנה הגמ' ממשיכה-אמר הואיל והווי יתיב רבנן ולא מחו ביה. המהרש"א מבאר ששתקו מפני שלא היה בידם למחות או שגברה חנופה. ונראה לבאר באופן אחר על הדרך הנ"ל, דהנה הרמב"ם הנ"ל בהמשך דבריו אומר ז"ל הרואה חבריו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו

וא"כ זה נקרא שנאת חנם, כלומר שדור החורבן השאירו בליבם את המידה הטבעית הרעה של שנאה, כשזו הלכה ונתגדלה בליבם, וכמש"כ מרן החזו"א זצ"ל (אמונה ובטחון פרק א' אות י"ד), וזה לשונו הזהב, שני כחות נבראו בנפש האדם, כח אהבה וכח שנאה, ולעולם אין יחס האדם לרעהו בקפאון של שני הכוחות יחד, אך אחד מהם פועל והשני נאסף בהכרח, שהם שני הפכים מוחלטים ולא יתכן היותם יחד, ההכרעה ביניהם מי יחיה ומי ימות מי ינוח ומי ינוע על הרוב תלוי במעשה וכו'.

ואמנם אף בלי כל סיבה מעשית, יש סיבות צפונות בכוחות הנפש להפק חן ואהבה לרעהו שהוצג לפניו בפעם ראשונה אשר לא הכירו מעולם, ומנקודת אהבה זו הולכת האהבה וגדלה ומתוספת. וכמו כן יש כחות בנפש להפק שנאת מרורות לרעהו בלי כל סיבה מוקדמת, רק בגלל שלא מצא חן בעיניו, והשנאה הולכת ומתפתחת ביניהם עכ"ל.

(**ב**) הרמב"ם (פ"ו מהל' דעות) כתב שהשונא אחד מישראל עובר בלא תעשה וכו'. והוסיף ז"ל כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק (כמו שנאמר ברשעים "ולא דבר אבשלום את אמנון מאומה למרע עד טוב כי שנא אבשלום את אמנון"), אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו-למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך עכ"ל. מבואר בדברי הרמב"ם שהדרך לא לשנוא את חבריו, על ידי שיכיר אצלו מה הסיבה שהוא נוהג כך כלפיו, דמצוי שאדם לא מבין את הנהגתו של חבריו שנוהג כלפיו ואינו טורח כלל לברר למה הוא עושה כך (וזאת מפני שבטוח שהלה יתבצר בעמדתו ולא ישתנה, ומעוד סיבות) ועי"ז נכנסת קפידא בליבו שעלולה

יאמרו שמותר להקריב בע"מ וכי היא לא נדחת מפני פיקו"נ, ומאי אולמא דגזירה דרבנן מאיסור דאורייתא.

ותירץ הקוה"ע עפ"מ שכתב שם בדעת השאלות דהא דפיקוח נפש דוחה כל התורה הוא משום דהוא אנוס וליכא עבירה, אבל באופן שעושה זאת גם מרצון (שלולא האיסור היה עושה זאת ברצון) אזי אסור לעבור אפילו במקום פיקוח נפש, כיון שיש כאן עבירה. (ולכן הקשה השאלות - מובא בתוס' ביומא דף פב: - על מה שכתוב שבג' עבירות החמורות אפילו אם אונסים אותו יהרג ואל יעבור, והקשה השאלות הרי רבא אומר שאין קישוי אלא לדעת, וא"כ כשאונסים אותו פשיטא שלא יעבור שהרי הוא עובר גם ברצון (שלולא האונס היה ג"כ עובר ברצון גמור, יעו"ש בקוה"ע)).

וזה לשונו של הקובץ הערות בקיצור - אבל אם עושה ברצון גמור אסור גם אם ינצל ממיתה, דמכל מקום ישאר האיסור שעבר במזיד, דדוקא היכא שעל ידי הדחיה לא נעשה איסור שרי לעבור, אבל במקום שישאר האיסור, אסור לעבור, דלא התירה תורה אם יהא נמצא שעשה איסור גם לאחר הדחיה. ע"כ. ועפ"ז מיישב הקוה"ע גם את המעשה שמובא בגמ' דידן, דהלא דאורייתא של בעל מום נדחה מפני פיקוח נפש משום דלא נעשה כאן שום איסור כלל, אבל אם מחמת זה יבואו להקריב בעל מום שלא במקום פיקו"נ נמצא שיש כאן איסור, וזאת אין יכול הפיקו"נ לדחות.

אלא שהביא הקוה"ע שהג"ר בנציון פלמן יצ"ל הגאב"ד דזגר (כמדומה סבו של בעל השלמי תורה זצ"ל) שדי ביה נרגא, דהרי הא דגורמים מכשול לדורות הוא לאו דלפני עור, והנה גם זה צריך להידחות מפני פיקו"נ. והביא הקוה"ע דוגמא לזה, דהנה אם

למוטב ולהודיעו שהא חוטא על עצמו במעשיו הרעים. שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. עכ"ל.

ונראה לבאר בדברי הרמב"ם שהעשה של הוכח תוכיח הוא פתרון ותיקון לרישא דקרא ("לא תשנא את אחיך בלבבך"), שעל ידי שמוכיח אותו על מה שחטא כלפיו או כלפי שמיא הרי הוא בא בדברים עם חבריו ועי"ז מתפוגגת הקפידא והשנאה מליבו, אך בדור החורבן "היו שריה כאילים" מה אילים הללו הופכים פניהם אלו תחת אלו, כך גדולי ישראל רואים דבר עבירה והופכים פניהם ממנו, ע"כ. ויש לפרש כנ"ל, שנמנעו מלהוכיח מחשש שמא הלה יתבצר בעמדתו וכפי שאמר הקב"ה גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם. אך מידת הדין אמרה רבש"ע אם לפניך גלוי להם מי גלוי.

היוצא מהדברים - שבכלל הלאו של "לא תשנא" כלול א' לסלק כל שנאה טבעית שבקרבן. ב' לדבר ולהפעיל מגעים עם מי שמזיק לו או מצער אותו כדי למנוע את השנאה מלהכנס לליבו.

דברים שצריך למסור נפש עבורם

חוץ מהג' עבירות החמורות

גיטין נו. אזל שדר בידיה עגלא תלתא, בהדי דקאתי שדא ביה מומא וכו' סבור רבנן לקרוביה משום שלום מלכות. אמר להו רבי זכריה בן אבקולס יאמרו בעלי מומין קריבין לגבי מזבח, ע"כ.

הקובץ הערות (סי' מ"ט) כתב, דהנה ר' זכריה לא טען שזה איסור דאורייתא להקריב בעל מום למזבח, והסיבה לזה היא פשוטה, מפני שפיקוח נפש דוחה כל התורה כולה. ומעתה קשה, וכי הגזירה דרבנן שמא

היה סכנת נפשות. וא"כ לפ"ז ליכא לאוכוחי מהתם.

והנה לעיל בריש דברינו הבאנו שנראה שיש במעשה של בר קמצא מחלוקת בין המג"א לשאר הפוסקים אם היה חשש פיקו"נ או לא. ויתכן לתרץ קושיית הקוה"ע ולומר, שבזה נחלקו רזב"א עם שאר החכמים, דשאר החכמים רצו להקריב משום פיקו"נ. ור' זכריה טען שאסור מכיון שאין כאן חשש פיקו"נ, ואמר להם שאפילו מצד גזירה דרבנן יש לאוסרו.

אלא שצריך ביאור למה חשב ר' זכריה שאין כאן חשש פיקו"נ, ואולי אפשר לומר דמחמת ענותנותו הוא - וכדברי הגמ' ענותנותו של רזב"א החריבה את ביתנו וכו' - שהיה רגיל למחול על עלבוננו, והיה בטוח שגם בר קמצא יתנהג כך, ולכן חשב שאין כאן חשש פיקו"נ.

בענין גרירת ציציות על הרצפה

נו. בן ציצית הכסת-שהיתה ציציתו נגררת על גבי כסתות איכא דאמרי שהיתה כסתו מוטלת בין גדולי רומי. פירש רש"י: ציציתו-ציצת של טליתו. מבואר שהציציות של העשיר בן ציצית הכסת היו נגררות על גבי כסתות. והנה הבית יוסף (או"ח סי' כ"א) כתב בזה"ל כתב האגור בשם הגהות מרדכי כל המגרר ציציותיו, עליו הכתוב אומר "וּטְאָטְאָתִיה בַּמַּטְאָטְאִי הַשְּׂמַד" עכ"ל. ועפ"ז פסק השו"ע (שם ס"ד) ז"ל יש לזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציתיו עכ"ל ויעוין בלבוש שביאר הטעם לזה, משום "שמתבזין הן בזה". ובבאה"ט הביא מהמצת שמורים שהטעם הוא שמה יפסקו.

והנה המג"א (שם סק"ג) הקשה, שהרי השו"ע בסיומן כ"ג כתב שאסור לגרור ציציותיו על גבי הקברות משום לועג לרש,

אונסים אדם להושיט יין לנזיר, והנזיר רוצה לשתותו במזיד, הרי ודאי מותר להושיט היין לנזיר, ואף שיש כאן איסור שעובר הנזיר מ"מ לגבי ידידה ליכא אלא לאו דלפני עור והוא נדחה מפני פיקו"נ.

א"כ חזרנו לשאלה מה הטענה של ר' זכריה יאמרו בעלי מומין קריבין והרי זה נדחה מפני פיקו"נ, וציין הקוה"ע לדברי המאירי בב"ק (פ.ד), דהנה הגמ' שם מספרת, ת"ר, מעשה בחסיד אחד שהיה גונח מליבו, ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שיינק חלב רותח משחרית לשחרית, והביאו לו עז וקשרו לו בכרעי המיטה והיה יונק ממנה משחרית לשחרית לימים נכנסו חבריו לבקרו, כיון שראו אותה העז קשורה בכרעי המיטה חזרו לאחוריהם ואמרו לסטים מזויין בביתו של זה ואנו נכנסין אצלו (פירש רש"י - לסטים מזויין, רועה בשדות אחרים וגוזל את הרבים), ישבו ובדקו ולא מצאו בו אלא אותו עוון של אותה עז, ואף הוא בשעת מיתתו אמר, יודע אני שאין בי עון אלא עון אותה העז שעברתי על דברי חברי, ע"כ.

בחידישי המאירי שם כתב ע"ז ז"ל אע"פ שבמקום פיקו"נ הותרו האיסורין להתרפא בהם, דבר שנאסר מבח תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בה ביותר עכ"ל. מבואר שעל אף שזה לא מג' עבירות החמורות, מ"מ כיון שיש כאן תקנת חז"ל ופסידת אחרים - ימסור נפש. וכונת הקוה"ע דה"נ הכא, התקנה היא חמורה שיש בה צורך גדול וצריך למסור נפש עבורה.

במגיה למאירי ראיתי שמציין לשו"ת הרי בשמים שהביא מהמאירי לסייע לפוסקים שאסור לאדם להציל עצמו בממון חבריו אף במקום פיקו"נ. ובשיירי קרבן דחה דבריו, דמעשה זה מידת חסידות הוא. ובמהרש"א מבואר שבסיפור הנ"ל לא

דנראה כמכבד בהם הבית אבל אם נגררים דרך הילוך אין קפידא כ"כ. הבאה"ט הביא מהיד אהרון שמיישב שיש חילוק בין טלית גדול לטלית קטן, שבטלית גדול שמיוחד רק להתפלל אינו ראוי והגון שיהיה ציציותו נגררין בארץ, וההיא דבית הקברות וציצית הכסת מיירי בציצית שבבגדיהם. בערוה"ש ראיתי שכתב דל"נ כלל דברי הבאה"ט, והביא מהארצוה"ח שרק לגרר דרך בזיון אסור. ולפי"ז מיושבת הקושיא מבית הקברות וכן ציצית הכסת. בכף החיים הביא מהנהר שלום שנראה בדבריו שרק אם כן הוא בדרך קבע שהציציות נגררות אסור, אבל אם לפעמים נופל ונגרר אין בזה קפידא, ורק בביה"ק אסור מצד לוע לרש. ויעו"ש עוד שהביא מהמאמ"ר שרק לדרוך עליהם אסור.

היוצא מהדברים: השו"ע כתב להיזהר מלגרור הציציות על הקרקע,

והאחרונים כתבו אופנים שונים שיתכן להקל בהם, וכדלהלן: (א) כשהציציות נגררות ע"ג מקום גבוה ולא על הקרקע ממש. (ב) כשנגררים דרך הילוך שרי, ורק בשעת הלבישה צריך להיזהר. (ג) בטלית גדול יש להיזהר ובטלית קטן אין קפידא כל כך. (ד) רק בדרך בזיון (ה) בדרך קבע אסור ודרך עראי אין קפידא. (ותמיהני שהמשנ"ב לא הביא כלום מכל זה).

פריטי דינים שנראה יוצאים מהדברים הנ"ל (להלכה ולל"מ) (א) אין לילך עם

הטלית מופשלת והציציות נגררות במקום שהרצפה מלוכלכת, כגון בסמוך למקום שהציבור נוטלים ידיהם. (ב) צריך להיזהר שפתילי הציציות לא יכנסו למקום של ניקוז המים. (ג) ההולך ברחוב יזהר כשעובר בסמוך לאשפה הציבורית שלא יגררו הציציות בכל סביבות האשפה שמצוי שזה מהמקומות המטונפים קצת. (ד) יש להיזהר שלא יגררו

משמע דבעלמא אין איסור בכך שהציציות נגררות. ועוד קשה, שמשמע מהא דבן ציצית הכסת שמחמת רוב עשירותו נגררו ציציותיו על גבי כסתות ואילו אינשי דעלמא נגררו הציציות על גבי הקרקע. והוסיף המג"א לציין למה שכתב בסוף סימן י'. ויעו"ש שהביא שהבית יוסף כתב טעם לפטור מציצית בבגדים ארוכים שלנו מפני שא"כ היו נפסקים בכל עת והיה צורך לתקנם בכל עת, ואיכא למימר דלא חייבה תורה בכך דכל דרכיה דרכי נועם. ובדרכי משה כתב ע"ז בזה"ל וכל זה איננו שוה לי וכו' קשה לי מבן ציצית הכסת שדרשו (גיטין נו). שנקרא כן על שם שציציותיו היו נגררים אחריו ולא חששו למה שהוצרך לתקנם בכל עת, עכ"ל. ויעויין במחה"ש שכתב שכוונת המג"א להקשות דתפוק ליה דאסור מצד שהציציות נגררות על הקרקע.

ותירץ המג"א דכל האיסור בגרירת ציציות הוא רק כשנגררים על הרצפה ואילו בקברים הציציות נגררות במקום גבוה ואין בזה ביזוי (ולכן זה נאסר רק מצד לועג לרש). ומהראיה דבן ציצית הכסת יש לדחות דשל אחרים לא היו נגררים על הארץ. ונראה לי להוסיף דרק כשהיה כסתות שהם מוגבהות הגיעו הציציות לגובה של הכסתות אבל באינשי דעלמא הציציות נשארו תלויות באויר. ואת הראיה מסוף סימן י' לא תירץ המג"א, ונראה לכאור' שיש ליישב דציצית זה מצוה דאורייתא, והטעם שנגררים על הקרקע זה ענין של בזיון לציצית ואינו איסור דאורייתא, וא"כ אין בכוחו לפטור מציצית, אלא רק מצד שיהיו נפסקים שאין זה דרכיה דרכי נועם וסברא הוא שלא חייבה תורה באופן זה.

תירוץ נוסף כתב המג"א שדוקא כשגוררם בשעת לבישה אסור משום ביזוי

עליהן כל המצות של תורה הרי הן כישראל לכל דבר, שנאמר וכו' ומותרין להיכנס בקהל ד' מיד. ע"כ - משמע בדברי הרמב"ם שמקבלים גרים אף מזרע עמלק, וכן ראיתי מצינים שמשמע מדבריו בעוד מקומות (עי' סנהדרין סופי"ח, ומלכים פ"ו ה"ד), בספר חיים שאל (עמ"ס סנהדרין שם) כתב, דהרמב"ם פסק כהגמ' בגיטין וסנהדרין הנ"ל דמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק.

אומנם הרבה מפרשים תירצו את הסתירה באופנים שונים: א) הגליוני הש"ס בסוגיין תירץ, דמשכח"ל באשה מזרע עמלק שנישאת לעכו"ם וילדה בן, שאותו מותר לקבל, שהרי בעכו"ם אזלינן אחר הזכר (יבמות עח:), אלא שלפ"ז נדחק שמבני בניו לאו דוקא, אלא הכונה מיוצאי חלציו.

ב) הגרי"פ לרס"ג (ל"ת רס"ג) הביא מהמגילת ספר שהסיק, שכל האיסור הוא רק לישא בת ישראל כלומר שאסורין בקהל, אבל לקבלם כגרים שרי. והקשה עליו הגרי"פ, חדא, דא"כ מה שכתוב שמכל האומות מקבלים היינו להתירין בקהל, וזה אינו, דהא איכא עמון ומואב שאין מותרין בקהל (ועיי"ש מש"כ ליישב). אך ביותר קשה, שהרי המכילתא אומר שדוד הרג את הגר העמלקי, והיינו על כרחך משום שאינו גר.

ג) החזו"א (יו"ד סי' קנ"ז סק"ה) כתב ליישב ז"ל והא דאיתא במכילתא וכו' אין מקבלין אותן, ואמרו שלא יניח נין ונכד תחת השמים לעמלק, היינו לאחר שנכנסו למלחמה אין מקבלין אותן, דבשאר אומות מקבלין אף אחר כך, וכמש"כ תוס' סוטה ל"ה ב', ולא יניח ד' נין ונכד לעמלק היינו כשעושה מעשה עמלק וכדאמרו ע"ז יב, בקרא לא יהיה שריד לבית עשו בעושה מעשה עשו. עכ"ל. מבואר שהאיסור דוקא במלחמה אבל

הציציות ברחוב במקום שהמים נשפכים כגון כשיש זרם מים על ידי צינור דולף וכ"ש במי שופכין. ה) צריך להיזהר בביהכ"ס שלא יטנפו פתילי ציציותיו, ובפרט הלוכש ציצית מעל כל בגדיו. וראיתי בשו"ר לקט שכתב ז"ל עיין בספר חסידים סימן תשע"ה וז"ל שאול המלך כשעשה צרכיו לא היה המנטל עליו. יש כשעושים צרכיהם בביהכ"ס מפשיטין את המקטורין וכל טלית שיש בו ציצית עכ"ל. ובחלק מהדברים הנ"ל הרי מלבד ביזוי כבוד הציצית הרי אם באמת יטנפו ציציותיו נמצא שמאבד הוא והסובבים אותו את הדברים שבקדושה שהם יאמרו, וגם איסור חמור בדבר.

בענין קבלת גרים מעמלק

גיטין נז: מבני בנין של המן למדו תורה בבני ברק (וכן איתא סנהדרין צו:)

במכילתא (סו"פ בשלח) עה"פ "מלחמה לד' בעמלק מדר דר" איתא, רבי אלעזר המודעי אומר, נשבע הקב"ה בכסאו שאם יבואו מכל אומות העולם להתגייר יקבלו מהם ישראל, ומעמלק לא יקבלו מהם ישראל, שנאמר ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה, ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי, באותה שעה נזכר דוד מה נאמר לו למשה רבו, שאם יבואו מכל אוה"ע להתגייר יקבלו מהם ישראל ומעמלק לא יקבלו מהם ישראל, שנאמר ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך" וגו'. עכ"ד המכילתא. (ועיון לשון התנחומא בפרשת כי תצא - תני בשם ר' אלעאי שבועה נשבע הקב"ה ואמר, ימיני ימיני כסאי כסאי אם יבואו גרים מכל אוה"ע אני מקבלן וזרעו של עמלק איני מקבלן)

והנה הרמב"ם (פי"ב מאיסו"ב הי"ז) כתב כל הגוים כולם כשיתגיירו ויקבלו

שכתב ג"כ עד"ז אך ביאר באופ"א, דיש ב' פרשיות בתורה, בפרשת "בשלח" כתוב מלחמה לד' בעמלק מדור דור שזה ציווי על מלחמה. ויש עוד פסוק אחר בפרשת "כי תצא" ששם כתוב תמחה את זכר עמלק, שזה ציווי על מחייה.

וביאר הגר"מ שהמכילתא ילפא שאין מקבלים גרים מעמלק מהפסוק של מלחמה לד' בעמלק מדור דור, וזה כולל גם את כל הדורות גם אלו שנתגיירו, שאל"כ, מה צריך להוסיף מדור דור, דאל"כ תיפו"ל מצד מה שהוא עמלק בעצמו. (והוסיף הגר"מ לחדש ולדרוש, דאף אם נימא שזה שהוא מזרע עמלק זה עדיין לא כולל אותו בפסוק עד שיהיה כתוב - מדור, אך מ"מ כתוב מדור דור, וכנראה לכך מהני עוד דור למימרא שאף הדורות שנתגיירו מלחמה לד' בהם)

וסיים הגר"מ דכשאימם מעמלק אינם כלולים בפסוק של מלחמה אלא בפסוק של מחייה, ושם אין לנו גילוי בפסוק שלא מהני גירות, ולכן ע"י הגירות נעלמו גם ה"עמלק" וגם ה"זכר" גם ה"שלא יאמרו". (כונתו לדברי רש"י בפ' כי תצא - שלא יאמרו גמל זה של עמלק).

(ו) נראה ליישב ע"ד הפשט, שמה שקיבלו גרים מבני בניו של המן הוא מחמת חוסר ידיעה שהם מעמלק מכיון שסנחריב בילבל את האומות, אלא שחז"ל קיבלו ברוח קדשם דכן הוה. ושור"ר מביאים כן ממחר"ח פלאגי זצ"ל. אלא דבגמ' משמע שהיה איזה תיקון בעולם ע"י שמבני בניהם של כמה רשעים הוו צדיקים, ועו"ע בברכ"מ שם סי' ה'.

מינוי גר צדק להיות ראש ישיבה

גיטין נז: מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים, מאן אינון, שמעיה ואבטליון.

בסתם מקבלין אותן. אלא שא"כ קשה למה דוד לא קיבל את הגר העמלקי. וכתב החזו"א שהיה במלחמה וקיבלוהו שלא כדין. ולכאורה זה דחוק, וגם מה שכתב דרשא בעושה מעשה עמלק דומיא דעושה מעשה עשיו, ומלבד זאת משמע שעמלק הם רעים בעצם, ויעויין בירח למועדים (פורים שיעורים סי' י"ג) שביאר קצת שיטת החזו"א.

(ד) העמק ברכה (הלכות מחיית עמלק) כתב ליישב, דהדין לא לקבל גרים מעמלק הוא מפני שיש מצות עשה למחותם, אבל בדיעבד ודאי דהוו גרים ומקבלים אותם. אלא שלפ"ז נדחק בהא דהרג דוד לגר העמלקי שצריך לומר שלא האמין לו שנתגייר, ובהא דקיבלו גרים מבני בניו של המן, צריך לומר שנודע רק לאחר שנתגייר.

(ה) הג"ר ירוחם אולשין ר"י ליקווד בספרו ירח למועדים (שם) כתב לייסד, דמה שצריך להרוג עמלק הוא אף אחר שנתגייר, כיון שנצטוינו למחות גם זכר עמלק, ולמרות שכשנתגייר הרי הוא כקטן שנולד, מ"מ כיון שהוא עצמו היה עמלקי הרי זה משאיר זכר לעמלק, אבל לגבי המן האגגי כתב האהבת איתן (למהר"י אייבשיץ זצ"ל) שהיה עמלקי רק מצד אימו, וכתב הירל"מ שהגם שבאומות הולכין אחר הזכר, מ"מ בעמלק זה לא מועיל, דצריך לאבד לא רק את האומה אלא גם לא להשאיר זכר לעמלק, וא"כ גם אם הוא עמלקי רק מצד אימו צריך לאבדו, אלא שלזה מועיל הא דגר שנתגייר כקטן שנולד דפקע מיניה האי זכר.

ובענ"ד ג"ז דוחק, דהרי הא דכקטן שנולד הוא "דין", ועדיין מצד המציאות יש כאן זכר לעמלק שנזכרים בעמלק. שור"ר בברכת מרדכי (עמ"ס מגילה סי' ד') להגאון הגדול ר' ברוך מרדכי (בן הינדא מלכה - ד' ישלח דברו וירפאהו) אורחי שליט"א,

ישיבה רוצה אותם, וזה הוי כמו בעה"ב עם פועליו, משא"כ אב"ד ושופט הרי הוא יכול לחייב את כולם ואין אפשרות להתנגד ולעזוב אותו, ורק זה נאסר מצד מינוי שררה, אך אחתי צ"ב. שו"ר בתשובה"נ (יו"ד סי' ש"ה) שיש שאוסרים למנות גר לראש ישיבה. וכתב התשובה"נ דמ"מ למגיד שיעור אפשר למנותו. ועי"ש.

איבוד עצמו לדעת למניעת עבירה

גיטין נז: א"ר יהודה אמר שמואל וכו' מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון. הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים. אמרו, אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העוה"ב. דרש להן הגדול שבהן, אמר ד' מבשן אשיב וכו'. כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים, נשאו ילדים ק"ו בעצמן וכו' אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה. עכ"ד הגמ'. ויעו"ש בתוס'.

והנה הילדות אין חייבות למסור נפשם, דקרקע עולם ניהו ועוד דביאת עכו"ם כביאת בהמה (עי' תוס' כתובות דף ג'). ולכאור' קשה דהרי המאבד עצמו לדעת הוא איסור חמור מאד, יעוין בשו"ע יו"ד (סי' שמ"ה) שאין מתאבלין מספדין וקורעין עליו.

אומנם באמת יש מחלוקת ראשונים ידועה אם אדם רשאי למסור נפש על עבירה שאינה מג' עבירות החמורות. דהרמב"ם (פ"ה מיסוה"ת ה"ד) כתב דמתחייב בנפשו. והכס"מ כתב ששלמים וכן רבים סוברים שצדקה תחשב לו.

באור גדול (סי' א') הקשה על הרמב"ם מסוגיין שהילדות (למרות דקרקע

האגרו"מ (יו"ד ח"ב סי' כ"ו) נשאל, אם אפשר למנות גר צדק להיות ראש ישיבה, דהנה הגמ' בקידושין (עו:): אומרת "שום תשים עליך מלך" כל משימות שאתה משים לא יהיה אלא מקרב אחיך וכו' במערבא אפילו ריש כורי לא מוקמינן מינייהו, בנהרדעא אפילו ריש גרגותא לא מוקמי מינייהו. ויעו"ע בגמ' ביבמות (מה:): שמבואר שאם אמו מישראל שרי.

הרב השואל רצה להוכיח מגמ' דידן שכתוב ששמעיה ואבטליון למדו תורה ברבים והם גרי צדק. ויעוין באגרו"מ שדחה את הראיה, דיש לומר ג' אפשרויות א) שהיתה אימם מישראל, ב) שהם היו הכי גדולים בתקופתם, ויתכן שהיתה הוראת שעה בזה, כמו שמצינו בדבורה הנביאה שהיתה שופטת. ג) יתכן שמעצמם נעשו האב"ד והשופט מחמת גדלותם ולא היה צורך במינוי לשם כך.

אך לגופו של ענין, כתב האגרו"מ ז"ל אבל למעשה יש לידע, שהמצווה של "ואהבתם את הגר" מחייבת אותנו לקרובם ולהקל בכל עניינים אלו. ולפיכך אחר ישוב גדול נראה, שאין להחשיב משרות אלו בתקופתנו כענין של מעשה שררה, דעיקר תפקיד של ישיבה הוא ללמד לתלמידים כשהם רוצים, ומה שיש כח להמנהלים והראשי ישיבה על התלמידים לסלקם או שלא לקבל אותם לכתחילה וכדו' אין זה אלא כמו שררה של בעה"ב על פועליו שאי"ז מעין מינוי של שררה כלל. ולפ"ז משרות אלו אינם אלא כמילוי תפקיד וכענין של עסק עכ"ל.

ונראה להוסיף קצת תוספת ביאור, שראש ישיבה אינו יכול לחייב תלמידים שאינם בני ישיבתו למרותו, אלא שיש תלמידים שרוצים ראש ישיבה מסוים והראש

עולם ניהו וביאת עכו"ם) מסרו נפשיהו, ומדקאמרינן כי עליך הורגנו כל היום משמע דבדין עשו. ולא מסתבר למימר דהפסוק קאי אילדים ולא אילדות, דהא משמע מהא דנשאו הילדים ק"ו בעצמן דגם הילדות עשו כדין. וכתב האור גדול ליישב ז"ל ואפשר דהיתר כוונתם של השבאים לא לצורך עצמן רק להפקירן לקלון ולהעביר, דבכה"ג בפרהסיא מחויב למסור נפשו או אפשר דהיה בשעת הגזירה עכ"ל.

ראיתי במגדל עוז להיעב"ץ שג"כ הבין שהיה זה שעת גזירה, והוכיח שבכה"ג שרי למסור נפשו. (עיי"ש). וכתב וז"ל ואותן ששחטו אותן ואת בניהם בשעת הגזירה מיראתם שלא יוכלו לעמוד ביסורין קדושים הם ודאי, אע"פ שלא היו חייבין לעשותו. עם שכבר הביאו ראיות לדבר, יש בידנו ראיה מפורשת ביותר הלא היא באגדה דהנזקין, בד' מאות ילדים וילדות שנשבו וכו' וקפצו כולן ונפלו לתוך הים. הרי מבואר הדבר שטוב ויפה הוא להמית אדם עצמו אפילו רק כדי להנצל מקלון, ואע"ג דמן הדין לא היו ביהרג ואל יעבור וכו' היכא דאיכא למיחש להעברה על דת לגמרי ולנגידא דקשי ממותא צריכה למימר דשרי ומצוה היא בודאי. אבל לשחוט לזולתו צריך עיון אם מותר מיראת העברה על דת עכ"ל.

ובעיקר הענין, ראיתי ביש"ש בב"ק (פ"ח סי' ז"ט) שהביא דברי הטור בשם הרמ"ה דמותר לאדם לחבול בעצמו דלא פסקינן כהמשנה שם, אך היש"ש פליג וכתב שהלכה כמתניתין וכ"פ ר"י בתוס'. והוסיף היש"ש דנראה דאפילו אם נתפס בידי גוים ומתיירא שיענו אותו עד שיעבוד ע"ז לא ימית עצמו אלא יכבול כל העינויים רח"ל, ואף דאמרינן בעלמא דאלמלא נגדינהו לחנניא, מישאל ועזריה, כבר פלחו לצלמא, הלא

פירשו תוס' דהצלם דנבוכדנצר אינו ע"ז ממש וכו'.

היש"ש מביא את הריטב"א שהביא גליוני תוס' שרבינו תם אמר דכשמתירא שיעבירוהו על דת מותר לחבל בעצמו, והכי איתא במדרש - אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מכאן אזהרה לאדם שלא יחבול בעצמו, יכול אפילו כשאל מלך ישראל ת"ל אך מיעוט ופירש ר"ת ששאל חבל בעצמו מחשש שיעבירוהו על דת, ומכאן לומדים לשחוט הנערים בגזירות מפני העברת דת. וכתב ע"ז הריטב"א והם דברים שצריכים תלמוד ועיון אלא שכבר הורה זקן, ושמענו בשם גדולי צרפת שהתירו בו הלכה למעשה, ע"כ מהריטב"א, והיש"ש אינו מקבל זאת, וכתב שבכמה ראשונים מבואר שאסור. (ואת המעשה כשאל ביאר באופ"א, יעו"ש) וכתב היש"ש ז"ל וק"ו שאסור לשחוט את בניו כדי שלא יטמאו אותם בשמד, כי אפילו בעצמו אין אדם רשאי לחבול ק"ו באחרים עכ"ל ויעו"ש דסיים דאע"פ שאסור לעשות זאת בידים, מ"מ מותר להצית הבית כדי שישרפו הוא ובניו בעת הגזירה. וזה אינו נקרא חובל בעצמו.

עוד נקודה בסוגיא זו, שיש אחרונים שהעירו שאינם יודעים מקור להא דאמרי אינשי שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב. ויש שהביאו ראיה מהכא ששאלו הילדות אם יזכו לעוה"ב ודרש להם הגדול שיזכו לעוה"ב, ומשאלתם משמע דבעלמא ודאי הוא שהמאבד עצמו לדעת (שלא למניעת עבירה) אין לו חלק לעוה"ב רח"ל. ויעו"ע כמה מקורות לזה בעבודת עבודה עמ"ס ע"ז דף יח.

מצות פדיון שבויים

גימין נח. ת"ר מעשה בר' יהושע בן חנניה

בדברי הש"ך והב"ח שפסקו את הטעם של דוחקא דציבורא.

אך בנידו"ד יש כמה סניפים להקל: (א) הבאנו לעיל מהתוס' בסוגיין לחד תירוצא שבמקום פיקו"נ פודין אף ביותר מכדי דמיהם. ולדינא הביא הפת"ש מחלוקת בזה, יעו"ש. וראיתי בחשו"ק חמד שהביא מהגר"ש"א זצ"ל שכיון שמעיקרא דדינא מותר לפדות אף ביותר מכדי דמיהם, אלא דאיכא ספק תקנתא דרבנן, מוקמינן אעיקרא דדינא ולכן מותר לפדות אף ביותר מכדי דמיהם וה"ה לכאורה שמותר לשחרר המחבלים אומנם יעוין בפת"ש מה שהביא מהכנסת יחזקאל, וצ"ע. (ב) לפי התירוצ' בתוס' דבשעת חורבן הבית ל"ש הטעם דלא ליגרבו, ראיתי בחשו"ק חמד בשם הגר"ש"א זצ"ל דבמחבלים הוי כחורבן הבית, שבכל זמן עושים ככל שביכולתם לשבות יהודים. והנה לו יצויר שהיה מופלג בחכמה, היה לנו גם את התירוצ' השלישי של התוס' שבמופלג בחכמה שרי לפדות אף ביותר מכדי דמיו, ואומנם בד"כ ל"ש טעם זה, אך מ"מ אם היה מדובר בחייל שהתקרב והתחיל ללמוד תורה והוא מתעלה ומצליח, יעוין בטור שכתב בזה"ל, וכן לתלמיד חכם, או אפילו אינו ת"ח ורואין אותו מצליח שאפשר שיהיה ת"ח יכולין לפדותו בכל מה שיוכלו עכ"ל. (אך יעוין לשון השו"ע, תלמיד חריף ואפשר שיהיה אדם גדול). ויעוין בבאה"ג ובביאהגר"א שהביאו מקור מהעובדא דהווא תינוק בסוגיין.

והנה לאידך גיסא אם החייל הוא מומר, יעוין במעשה שהובא בגיטין (מז). בההוא גברא דזבין נפשיה ללודאי, ורצה ר' אמי לפדותו, ואמרו לו, האי ישראל מומר הוא דקא חזו ליה דקאכיל נבילות וטריפות.

שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים וכו' הלך ועמד על פתח בית האסורים אמר מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזים. ענה אותו תינוק ואמר הלא ד' זו חטאנו לו וכו' אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה. עכ"ד הגמ'.

ויעו"ש בתוס' שנתקשו דהא במשנה בגיטין (מה). איתא, אין פודין את השבוין יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם. ותירצו התוס' ב' תירוצים א' דכשיש סכנת נפשות פודין אף ביותר מכדי דמיהם. ב' שאני התם דמופלג בחכמה היה. ויעוין בתוס' לעיל בדף מה. שתירצו ג"כ ב' תירוצים, אלא שבמקום התירוצ' של סכנת נפשות כתבו תירוצ' אחר, דהנה הגמ' שם מסתפקת בטעם שאין פודין יתר על כדי דמיהן האם הוא משום דוחקא דציבורא (שמביאם לידי עניות. רש"י) או משום דלא ליגרבו (כלומר שלא ילכו השבאים וישבו יהודים נוספים) ויעוין ברש"י שכתב נפק"מ אם יש לו קרוב עשיר שרוצה לפדותו ולייתו טפי. כתבו התוס' לתרץ דבשעת חורבן הבית לא שייך הטעם דלא ליגרבו כיון דבלא"ה היהודים מופקרים לכך.

והנה הנפק"מ היותר מצויה בכל הנידונים הנ"ל, הוא בפדיון חייל יהודי ששבוי אצל המחבלים בעזה והללו מסכימים לשחררו בתמורה לשחרור 1000 מחבלים, דאם הטעם משום דוחקא דציבורא מותר ואם הטעם משום דלא ליגרבו אסור. ועל כן יש עלינו לדעת כמו איזה טעם נפסק להלכה, ויעוין בשו"ע (סי' רנ"ב ס"ד) שפסק את הטעם דלא ליגרבו אך ראיתי בספר שמרו משפט (ח"ד סי' קמ"ט) שהבין

הדורות עסקו בזה, יעוין בחולין דף ז' שרפב"י הוה קאזיל לפדיון שבויין וכו'. וכן עוד מגדולי הדורות.

בזמנינו [בס"ד] המצוה היא נדירה מאד. ולסיום הדברים נראה להעתיק מה שראיתי בקונטרס "ארי במסתרים" (על הג"ר שריה דבילצקי זצ"ל), שמסופר עליו שם בזה"ל, במשך שנים, לאחר אמירת תיקון חצות שהוא עת רצון, התפלל על האסירים יונתן בן מלכה [פולארד] גלעד בן אהובה [שליט] ושלום מרדכי בן רבקה [רובשקין], הוא לא נח ולא שקט עד ששמע על שחרורם, וכו'.

פעם הגיע אדם לביתו ואמר לו שעוד כמה ימים הנשיא ג'ורג' בוש מסיים את כהונתו כנשיא, ועדיין יש בכוחו לתת חנינה לאסיר היהודי יונתן פולארד ובקשתו שריבנו יפעל למען זה. הרב התקשר לבנו ואמר לו כי הוא אמנם לא יודע מה לעשות, אבל ר' חיים בריסקער כותב שבפיקו"נ לא מסתכלים על סיכויים אלא פועלים מיד. כבר למחרת נסעו הוא ובנו למרן הגריש"א זצ"ל ולמרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל והרב דיבר איתם שידברו עם חברי הכנסת וחברי הממשלה שאולי ישפיעו על ג'ורג' בוש לשחררו. ע"כ מהקונטרס הנ"ל, למרות שלבסוף זה לא הצליח, אבל הנה שכרו איתו ופעולתו לפניו על מסירותו העצומה למען המצוה רבה של שבויים.

אמר להו, אימא לתיאבון הוא דקאכיל. אמרו ליה, והא זמנין דאיכא היתירא ואיסורא קמיה ושביק היתירא ואכיל איסורא. אמר ליה (ר') אמי לשבוי זיל לא קא שבקי לי דאפרקינך. ויעוין בשו"ע יו"ד (רנ"א, ב) וברמ"א (רנ"ב, ו) דמומר להכעיס אפילו למצוה אחת אסור לפדותו. וכתב הט"ז דאף אם עבר רק פעם אחת להכעיס. ואם הוא מומר לתיאבון, פסק הרמ"א (רנא, ב) דאין איסור לפדותו אבל אין מחוייבים בכך.

והנה אם אפשר להיכנס במבצע צבאי ולחלץ את החייל השבוי, יעוין במשנה בגיטין (מה.) אין מבריחין את השבויין מפני תיקון העולם רשב"ג אומר מפני תקנת שבויין. ופירשה הגמ', שהנפק"מ היא כשיש רק שבוי אחד. ופירש רש"י את הנפק"מ, דת"ק חייש לתיקון העולם כולו שמא יקצפו על השבויים העתידין לבוא ויתנום בשלשלאות ובחריצים. ורשב"ג לא חייש אלא"כ יש עכשיו שבויים אחרים עמו שמא יקצפו השבאין לייסרן ביסורין.

להלכה, השו"ע (שם ס"ה) פסק כת"ק, ולכן גם אם הוא שבוי יחיד אסור להבריח אותו. אך אם החייל מצא דרך לחלץ עצמו, יעוין בפת"ש בשם התו"י דשרי ואף מידת חסידות ליכא בזה.

והנה הרמב"ם והשו"ע הכבירו בגודל המצוה של פדיון שבויים, ולהיפך בחומר האיסור להעלים עיניו מפדיון שבויים, וחכמי



הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

מחבר קונטרס מאיר עיניים, נציג משמרת סת"ם בדרום

ברכות מלב אוהב לידידי מזכה הרבים הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א על הוצאת

הגליון ה-50 המסמל 4 שנים תמימות (!) של הירחון התורני הנפלא מנורה בדרום המביא את חידושי תורתם של עשרות תלמידי חכמים ובני עליה מקרב ק"ק אופקים ותפרח שלולי במה נכבדה זו ספק גדול אם היינו זוכים להפיץ וללמוד את אותם פנינים יקרים העולים על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן. יהי רצון שיזכה להמשיך ולהאיר את ה"מנורה" לא רק בדרום אלא בעולם כולו ובקרב ממש נזכה להארת המנורה הטהורה בבית מקדשינו ותפארתנו בב"א!

מאמר זה מוקדש לעילוי נשמת ידידי וידיד הקהילה עשרות בשנים

ר' יוסף אטיה ב"ר דוד זצ"ל

ממייסדי ביהמ"ד בן איש חי, משכים ומעריב לבתי כנסיות ובתי מדרשות, מוקיר רבנן ומאיר פנים לכל אדם.

נתבקש לישיבה של מעלה י' תמוז ה'תשפ"ג לאחר שנודרך ביסורים וקבלם באהבה.

ת.נ.צ.ב.ה.

קונטרס 'מאיר עיניים' - מושגי היסוד בסת"ם

הנני להציג בפני הקוראים הנכבדים כמה פרקים מתוך הקונטרס מאיר עיניים שזיכני השי"ת לכתוב לפני כשני עשורים עם הסכמותיהם הנלהבות של גדולי הפוסקים והמורים (עם שינויים וחידושים פה ושם לפי מה שנתחדש בדור) ויה"ר שיהיה לתועלת לכל המעיינים^א.

והשערות שמשתמשים בהם לתפילין הם מבחמות טהורות). דבר זה נלמד מהפסוק "למען תהיה תורת ד' בפיך", ודרשו חז"ל:

פרק ב' - דין לְשִׁמָּה

ספרי תורה תפילין ומזוזות עשויים מעור בהמה וחיה טהורים. (כמו כן הגידים

א. מטרת הקונטרס להבהיר את מושגי היסוד של מקצוע הסת"ם ולהאיר את עיני הציבור הרחב לפרטים חשובים ופחות ידועים במצוות חשובות אלו. תקותי ותפילתי לזכות להוציא לאור בקרב במלואו בס"ד. הערות והארות וכן שאלות מעשיות בכל הקשור למצוות הסת"ם תתקבלנה בברכה במייל GIDALYAK@GMAIL.COM ובטל. 073-345-4567 שלוחה 6.

חשוב לציין, שגם לפני כל תיקון בסת"ם יש להיזהר לומר "לשם קדושת..." ולכן אם מגיע סופר לביהכ"נ לתקן ס"ת, יש להזכיר לו לתקן לשמה (ולא להתבייש ולסמוך עליו שמסתמא הוא יודע). ואם תיקן מבלי לקדש את כתיבתו, מה שכתב פסול ויש למחוק ולכתוב מחדש לשמה.

ובדין זה של כתיבה לשמה חשוב להדגיש, שאין צורך לכיין שכותב לשמה בכל אות או תיבה שכותב, אלא - מעיקר הדין - די שיאמר הסופר את הנוסח "לשם קדושת..." פעם אחת לפני שמתחיל לכתוב את כל הס"ת או התפילין או המזוזה ואז יכתוב כל אות ותיבה כהלכה (כלי שום כוונות מיוחדות). ומה טוב אם יתרגל הסופר לומר "לשם קדושת..." בכל פעם שבא לכתוב, וישתדל "לחיות" את מה שהוא כותב, ויקרא בפיו כל תיבה לפני שכותב (כמובא במ"ב בשם הב"ח) ואז קרוב לוודאי שיכתוב בלי טעויות. ועיין הערה^ה.

ממין המותר בפיו. להלכה, לא חייבים העורות להיות מבהמות שנשחטו ונמצאו כשרות, כי אם ממין כזה שמותר לאכול, ואפילו מנבילות וטריפות שלהן^ב. משלב עיבוד העורות ואילך, יש לעשות את כל שלבי הייצור והכתיבה של הס"ת או התפילין או המזוזה - "לשמה", שזה כולל: ייצור הקלף^ג, הבתים והרצועות וצביעתם, השרוט בקלף ס"ת ומזוזה (תפילין אינם צריכים שרטוט לשמה) וכמובן - הכתיבה. וכן כריכת הפרשיות בשיער ומטלית והכנסתן לבתים, תפירת התפילין וקשירת הרצועות צריכות להיעשות לשמה. לפני שהסופר מתחיל לכתוב סת"ם חייב לומר בפיו דוקא "הריני כותב לשם קדושת ס"ת/תפילין/מזוזה", (תלוי מה הוא בא לכתוב) (ודלא כבעיבוד העורות, שיש אומרים שמספיק לקדש במחשבה). כמו"כ בשאר כתבי הקודש יש לקדש הכתיבה "לשם קדושת מגילה/נביאים".

ב. ואמנם עפ"י סוד יש ענין לעשות הקלף דוקא משחוטות, ואכן היו צדיקים שהקפידו על זה. אך, כאמור, מעיקר הדין אין קפידא בדבר. ואם יורשה לי לנסות לנבא עתידות, לפי איך שהעולם מתקדם שמחפשים כל מיני סגולות ועניינים לייקר חפצי מצוה וצדקות, לא רחוק היום שנתבשר שניתן להשיג קלף "שליל" של פרה שנשחטה ("בשעה התשיעית" וכו') ע"י בד"ץ לענייני סת"ם שע"י קופת-... ונמצאה גלאט כושר... והקודם זוכה...

ג. בעוה"ר בשנים האחרונות רבים מייצרים גם קלף בחו"ל ע"י גויים (לאחר שאת תחילת העיבוד אמורים לעשות יהודים) ולכן צריך להקפיד היטב מאיפה הקלף מגיע כי כידוע משטח הרצועות יש הרבה חאפרים מפקקים שמתעסקים בזה וחייבים לוודא שאכן יש הכשר אמין בכל אחד מחלקי התפילין. אדם יר"ש סומך על סוחר יר"ש לעשות לו תפילין. יתכן שהפרשיות מהודרות (אפי" מאד), גם הבתים, ואילו הרצועות מיוצרות ע"י איזה גוי בחו"ל וכשר רק בדיעבד (או פסול...) כי הסוחר חיפש משהו בזול וסמך על סוחר אחר שעבד עליו, ויש לנו כלל גדול במשמרת סת"ם: 99% כשר = 100% פסול!

ד. ופעם נתתי לסופר מתחיל לכתוב לי מגילה ואמרתי לו לא לכתוב את העמוד של עשרת בני המן כי חשתי שלא יעשה את זה יפה ונתתי לסופר מומחה לכתוב עמוד זה. לאחר שכתב יפה, שאלתי אם זכר לקדש את כתיבתו לפני הכתיבה. הוא חשב ונזכר שלא אמר לפני שכתב "לשם קדושת מגילה", והוא נאלץ למחוק הכל ולכתוב הכל מחדש... אם היה פחות ירא שמים היה יכול חלילה לשקר כדי לחסוך מעצמו את הבושה ואת תיקון (איי, כמה נסיונות יש במקצוע הזה וכמה זה גורלי לדעת שהסופר שכותב לך הוא יר"ש אמיתי... אני יכול לכתוב קונטרס שלם רק על סיפורי הנסיונות שעוברים על הסופרים ועל כל המתעסקים בסת"ם - כמו בשאר תחומים להבדיל - אבל אין לי ענין להרבות "נערויים" לקוראים).

ה. ובדורנו השפל רבו בעוה"ר הסופרים המאזינים לשירים ולרדיו ("חרידי" כביכול) בטענה שזה עוזר להם

פרק ג' - קדושת האזכרות

מלבד קידוש הכתיבה לשמחה, שהסופר עושה לפני שמתחיל לכתוב כנ"ל, ישנו עוד קידוש שחייב לעשות לפני כל שם ה' שהוא כותב (או בלשון ההלכה "אזכרה"). ישנם עשרה שמות ("אזכרות") שחייבים לקדש לפני כתיבתן: שם הוי"ה (י-ה-ו-ה), שם אדנות (א-ד-נ-י), א-ל, א-להים, א-להי, א-לוה, צב-אות, ש-די, י-ה, ואה-יה (מהפסוקים "אה-יה אשר אה-יה" ו"אה-יה

שלחני אליכם"). אופן קידוש האזכרות הוא, שהסופר מניח אות אחת לפני שם ה', טובל קולמוסו בדיו, כותב האות שלפני השם, אחר כך אומר "הריני כותב לשם קדושת השם" וכותב את השם.

שבת הסופר לקדש כתיבתו לפני שהתחיל וכתב אפילו אות אחת שלא בקדושה, או שלא קידש אפילו אזכרה אחת בכל הס"ת ולא זוכר איזה שם לא קידש, הרי כל הס"ת (או תפילין או מזוזה) שכתב -

להישאר עירניים... והיותר "צדיקים" שומעים דרשות כדי לא להירדם (או "לנצל את הזמן" לדברי תורה כטענת ה"צדיקים" הנ"ל) ולאחרונה גיליתי שסופרים רבים מאזינים ל"ק-תוכן" מיוחד לסופרים עם כל מיני חקרי הלכות וחדשות המקצוע ושאר פטפוטים תוך כדי כתיבה! (וכמובן כל כמה דקות מישוה מעלה עוד רעיון/תגובה/הגיג/טיפ/דבר חכמה/וארט לשבת ואפי' ניגון יפה להנעים את הזמן לסופרים, לשמחת מארגני הקו...) וכדאי לצטט את דברי מרן הגר"ש וואזנר צוק"ל שכתב "ורע עלי המעשה אותם סופרים השומעים טיפקורודר בשעת הכתיבה וראוי למחות בהם". וכאדם מוסיקלי שנהנה משרים, אני מוכרח להודות שכאשר שומעים שיר שאוהבים אזי יכולים בקלות "להיסחף" עם השיר ולזנום אותו תוך כדי העבודה וזה בהחלט מסיח את הדעת מהמילים הקדושות שכותבים ועלולים חלילה לכתוב שם ה' בלי לקדשו וזה פוסל את כל הספר/הפרשה/המזוזה! (ראה על כך בפרק הבא). ואכן, אם אמרו בתחילת הכתיבה "לשם קדושת..." והקפידו לקדש כל אזכרה (=שם ה') לפני כתיבתה, וכתבו בלי טעויות, אין בידני לפסול, אולם עדיף להתרחק מסופרים כאלו ולבחור סופר יר"ש המקפיד על דברי חכמים שאמרו "טוב הוא שיהיה להסופר חדר מיוחד לכתיבה, כדי שלא יבלבלו אותו בשעת כתיבה" (קסת הסופר סי' ד' בלשכ"ה) וכותב בחדר שקט ובריכוז מלא. ובספר "עלינו לשבח" (שמות, עמ' של"ט) מביא בשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שנשאל מסופר ששומע רדיו בשעת כתיבה האם המזוזה כשרה או לא, והשיב שהיא אינה פסולה (לא אמר "כשרה" ודו"ק ג.ג.). אלא שצריך להודיע דבר זה (שכתב כששמע רדיו) לקונה! ומעשה שהיה עם בני נ"י שהפציר בי לרכוש פרשיות מגיסו שהינו סופר מוסמך המוכר כאברך יר"ש (שאני מכיר ממשחות משפחתיות) וביקשתי לראות דוגמא וכאשר הכתב והמחיר התאימו לי אכן הזמנתי ממנו 2 זוגות. לימים הזדמנתי ליד ביתו של הסופר הנ"ל וביקשתי לראות את חדר עבודתו שבו כותבים עוד שני סופרים. ומה גדולה היתה תדהמתי כאשר ראיתי שלוש שולחנות כתיבה ועל כל אחת היה זוג אוזניות... מיד הודעתי לסופר שאיני מתעסק אתו יותר. הוא התחייב לי שכאשר הוא יכתוב עבורי הוא לא ישמע כלום אבל השבתי לו שאני לא צריך שיעשה לי טובות ואם הוא לא מאמין בזה (שזה לא בסדר) אני לא מתעסק עם סופרים כאלה... ולפני זמן פנה אלי אחד הסופרים היקרים שלי - חסיד ברסלב - ואמר שקשה לו להמשיך ולהקפיד לכתוב בחדר שקט כי הוא מרגיש שזה פוגע לו ב"שמחה" (במלעיל, והח' בסגול) והוא לא רוצה שיהיה חלילה גניבת דעת שאני אחשוב שהוא כותב בלי לשמוע, אז הוא מודיע לי. גם אני לא רציתי שיהיה גניבת דעת (מהקונים הבטוחים שהסופרים שלי כותבים עם כל ההידורים) אז נאלצתי להתעסק אתו (אחר זמן נודע לי שהוא גם רכש פל. "לא כשר" רח"ל ואז ידעתי שלא טעיתי בהחלטת...)) וממש השבוע שאלני סופר האם יש בעיה לשמוע (ברקע, בלי אוזניות) "מוסיקה קלאסית" רק כדי שיהיה "אווירה נעימה בחדר". השבתי כנ"ל שזה לא פוסל כל עוד הוא בטוח שקידש את האזכרות אבל זה ודאי ריעותא בסופר... (ושלא יספר סיפורים ששומע רק בטהובן או מוצרט משעממים וכד'. מי שמאזין למוסיקה, מדליק שירים שהוא אוהב ועלול לשיר יחד אתו וזה בד"כ לא נשאר רק "מוסיקת רקע").

1. ישנן שתי סיבות שבגללן מניחים אות אחת לפני כתיבת השם וכותבים אותה בדיו שבו כותבים את השם:

פסולות! (ולא אומרים "בטל ברוב"). [וכבר נתגלה באזורנו, לפני מספר שנים, סופר ירא שמים עם כתיבה יפה ומהודרת אך לא בעל תעודה, ש"גילה" לתדהמתו בעת שמעו שיעור בהלכות סת"ם (של מרן הרב עובדיה זצ"ל במוצ"ש), שצריכים לקדש כל אזכרה לפני כתיבתה, ואם לא קידש - פסול, ורק אז הבין מדוע כ"כ הפצתי בו להוציא תעודת הסמכה ועד אז לא אסכים לסייע לו או להמליץ עליו. והוא מכר המון פרשיות ומזוזות פסולות לחנות ידועה במאה שערים ולאנשים פרטיים! אבל בא ודמעתו על לחיו לבקש תיקון על שמונה שנים שהכשיל את הרבים בתו"מ פסולים. פניתי לשניים מגדולי הפוסקים - מרנן הרב עובדיה והרב ואזנר זצוק"ל - ושניהם ענו כאחד, שאוסרים עליו לאחוז בקולמוס עד שילמד כל ההלכות היטב, יִפְחֶן ויוציא תעודה. והרב ואזנר (שרעד מפחד המעשה הזה!) הוסיף, שעליו להפציר בסופרים אחרים שכותבים ללא תעודה ולהודיעם המכשול הגדול שיצא מתחת ידו, ולזרזם להיבחן אף הם ולקבל הסמכה"ל].

כמו בכל שאר הלכות סת"ם, גם בדין מוק"ג ישנן הלכות רבות, ואין אנו באים במסגרת זו לפרט, כי אין זו מטרת חיבורנו, אבל צריכים לדעת שפסול זה של חסרון הקפת גויל באות נחשב לפסול ב"דיני" האות ולא לפסול מהותי בעצם "צורת" האות. שתי האותיות הדבוקות כתובות בשלמות כדבעי, אולם יש בעיה "טכנית" המעכבת את

פסולות! (ולא אומרים "בטל ברוב"). [וכבר נתגלה באזורנו, לפני מספר שנים, סופר ירא שמים עם כתיבה יפה ומהודרת אך לא בעל תעודה, ש"גילה" לתדהמתו בעת שמעו שיעור בהלכות סת"ם (של מרן הרב עובדיה זצ"ל במוצ"ש), שצריכים לקדש כל אזכרה לפני כתיבתה, ואם לא קידש - פסול, ורק אז הבין מדוע כ"כ הפצתי בו להוציא תעודת הסמכה ועד אז לא אסכים לסייע לו או להמליץ עליו. והוא מכר המון פרשיות ומזוזות פסולות לחנות ידועה במאה שערים ולאנשים פרטיים! אבל בא ודמעתו על לחיו לבקש תיקון על שמונה שנים שהכשיל את הרבים בתו"מ פסולים. פניתי לשניים מגדולי הפוסקים - מרנן הרב עובדיה והרב ואזנר זצוק"ל - ושניהם ענו כאחד, שאוסרים עליו לאחוז בקולמוס עד שילמד כל ההלכות היטב, יִפְחֶן ויוציא תעודה. והרב ואזנר (שרעד מפחד המעשה הזה!) הוסיף, שעליו להפציר בסופרים אחרים שכותבים ללא תעודה ולהודיעם המכשול הגדול שיצא מתחת ידו, ולזרזם להיבחן אף הם ולקבל הסמכה"ל].

פרק ח' - דין "מוקף גויל" (מוק"ג)

הלכה פסוקה היא, שכל אות צריכה להיות

א. שמא יש על הקולמוס ריבוי דיו, או איזה סיב, שעלול לקלקל את השם, לכן מנסים אותו קודם על תיבת חול לפני כתיבת השם (כלומר, סיבה "טכנית"). ב. כי לכתחילה יש לכתוב את השם בדיו שכבר נתקדש. כביכול, הדיו בקסת הוא "סתמי" (כמו "פרוּחָה"), וכאשר כותבים אותו מפסוק הרי הוא מתקדש בקדושת סתו"מ, ואז כותבים את השם בדיו מקודש (כלומר, סיבה "עניינית").

ז. נכנסתי אליו עם מזוזה שהיה כתב. הרב הסתכל ואמר "א שיינע כתב, וי איז דה שילע?" (כתב יפה, איפה השאלה?) אמרתי לו שאין בה שאלה, רק הסופר כעת גילה - אחרי שמונה שנים - שהוא הכשיל את הרבים כי לא ידע שצריכים לקדש את האזכרות. הרב התחיל לרעוד! וזעק מכאב "איך, איך הוא כותב בלי לדעת את ההלכות?! איך הוא מכשיל את הרבים??!" ואז ענה מה שכתבתי.

ח. ולצערי אותו אחד לא טרח יותר מדי לחפש את כל אלה שהכשיל (וגם לא גילה לבעל החנות שקנה ממנו כל השנים הללו, אולי כי לא היה לו דרך לפצות את כל קרבנותיו) ובסוף פגעה בו מידת הדין רח"ל וגאלץ לעשות "הסבה מקצועית" ולהתפרנס מהרצאות בהן הוא מטיב להסביר כמה התורה היא אמת... י"הר שלא ניכשל ולא נכשיל לעולם אמן!

כשרותן, והיא העובדה שאינן מופרדות ומוקפות גויל כל אחת בפני עצמה. אי לכך, זהו פסול בר-תיקון ברוב המקרים ע"י שמפרידים בסכין (הנקרא בהלכה "גרירה") במקום הדיבוק וע"י כך שתי האותיות מוקפות גויל וכשרות, וממילא כל הסתו"מ הוכשר. גרירה זו אינה צריכה להיעשות לשמה, כי היא איננה נחשבת תיקון ביצירת האות, כי צורתה עליה ממילא וכבר נכתבה לשמה, ומשום כך מכשירים בדיעבד גרירת דיבוק שנעשה ע"י נשים וקטנים או ביד שמאל (שלא כבתיקוני אותיות שנפסקו וצריכים לחברן, שזהו תיקון-כתיבה בעצם צורת האות ורק מי שמותר לו לכתוב סתו"מ יכול לעשות תיקוני כתיבה ויעשה לשמה).

מה שחשוב להדגיש בנושא זה של תיקוני דיבוקים הוא, שלא כל הרוצה ליטול את השם "מתקן סת"ם" יבוא ויטול ישנם מקרים רבים בהם אי אפשר לתקן דיבוקים ע"י גרירת מקום הדיבוק. למשל, אם בעקבות דיבוק שתי האותיות נוצרה אות חדשה, כגון כ' ו-י' שנדבקו למעלה, יכולים ליצור את האות מ' [ראה ציור א'], ואם נדבקו למטה יכולים ליצור את האות ט' [ראה ציור ב'] ואז תיווצר בעיה של "חק תוכות" בהפרדת שתי האותיות בגרירה, כי כעת אין כבר את האות כ' והאות ו' אלא מ' או ט', ואם נגרור במקום הדיבוק אנו יוצרים

אות כ' ואת ו' חדשות ע"י חקיקה, ולא בדרך כתיבה כנדרש בהלכה. או לדוגמא כתיבה ובשעריך. אם ה-ש' נדבקה ל-ב' תוך כדי כתיבה [ראה ציור ג'], אזי ה-ב' עלולה ליהפך ל-מ' אפי' לרגע אחד (עד שתושלם ה-ש') ואז, בהשלמת ה-ש' תהפך שוב ל-ב' (דבוקה ל-ש') ממעשה עקיף (ולא בדרך כתיבה כדבעי) וזה נקרא "חק תוכות" (אבל כעת המגיה רק רואה ב' דבוקה ל-ש' וחושב שזה רק בעיה של מוק"ג שמותר לתקן והוא לא מבין שה-ב' הזאת נפסלה כבר קודם לכמה שניות וחזרה להיות ב', והוא מפריד וחושב שכעת כשר). ומפני דברים כאלו התנה החיי אדם עם הסופר שלו "שלא יניף עליהם ברזל" (כלו' שלא יעשה שום תיקונים בסכין, מה שנקרא "גרירה", כי יתכן שהסופר יעשה חק תוכות מבלי להרגיש. והדוגמאות - כאמור - הן רבות. על כן, אין להרשות לשום אדם שאיננו סופר מומחה ובקי בהלכות לתקן סתו"מ, כדי שלא יגרום לפסול בלתי הפיך בבחינת "מעוות לא יוכל לתקון" (כי "תיקון" כזה לעולם לא יתגלה בבדיקות הבאות', וגם אם המגיה/הבודק יראה את סימני הגרירה, לא יוכל לפסול את הסתו"מ בגלל החשש וכל רב שישאל על כך יאלץ להעמידו על "חזקת כשרות" ולהכשירו, כי "אין לדיין אלא מה שענינו רואות", וכעת זה (נראה) כשר"א

ג. "חק תוכות" פירושו יצירת אות לא ע"י כתיבה, אלא ע"י מחיקת ("חקיקת") דיו מהצדדים או תוך האות ואז ממילא נשארת צורת אות. כגון כ' שע"י ריבוי דיו או התזת טיפת מים וכד' הפכה ל-ב'. מחיקת עקב ה-ב' יוצרת מחדש את האות כ' וזה אסור מדין "חק תוכות". אות צריכה להיווצר ע"י כתיבה ולא ע"י פעולה צדדית, או כלשון הגמ' "וכתב ולא וחקק".

י. כמו כל אותן מאות פרשיות ומזוזות שהסופר הנ"ל כתב בלי לקדש את שמות ה' (ראה לעיל בפרק הקודם). יא. ובאמת, אחת הבעיות הקשות הקיימות כיום בענין הכתיבה והתיקונים היא שאם פעם נתעוררה שאלה לגבי "תיקון חשוד" של חשש ח"ת או שלכס"ד, הרב היה מביט בכתב (ואולי גם מברר על היר"ש של הסופר), ועפ"י בד"כ פוסק לקולא בהעמידו את הסופר בחזקת כשרות ומסתמא לא היה עושה תיקון פסול בידעו את ההלכות ובתור סופר יר"ש. אולם בדורנו שרוב הסוחרים (זה התחיל בספרדים ועבר לאחרונה לצערנו

חיי אדם לא כל שכן?! והדבר תלוי מאד
דווקא על הקונים והסוחרים ללחוץ על
הסופרים לחדש תעודותיהם כי לבד הם לא
יחפשו עבודה מיותרת לחזור שוב על
ההלכות ולהיבחן². וברוך ד' לאחרונה נגשו
סופרים יר"ש רבים לבתי הדינים וחדשו את
תעודותיהם ואשרי השומעים לדברי חכמים
וירבו כמותם בישראל!

**ונזכה לקיים כל מצוותינו בכשרות
ובהידור אמנ!**

ולסיום נזכיר את הוראתם של כל פוסקי
הדור שליט"א **ללא יוצא מן הכלל**
שכל סופר ומגיה שתוקף תעודתו פג, חייב
לחדש את התעודה שלו ע"י בחינה מחודשת
כדי לוודא שהוא עדיין שולט בכל ההלכות
הרבות של הכתיבה /התיקון וכו'. והרי
הדברים קל וחומר, אם בכל מקצוע נדרשים
לעבור רענון והשתלמויות כדי לראות
שעדיין העובד ראוי למשרתו, אזי במקצוע
קודש כזו המסוגל להאריך או חלילה לקצר

מו כו ובשעריך במ

ציור ג

ציור ב

ציור א



גם לאשכנזים) מעסיקים מתייגים (שבד"כ אינם מוסמכים ולפעמים אפילו אייפוניסטים רח"ל) כדי להפיק מהסופרים יותר כתיבה (שלא יזבזבו את הזמן בתיוג), והרי ידוע שרוב הסוחרים נוקטים בשיטה "פסלת-שילמת" ולכן יש למתייגים פחד מכל טעות ומנסים "לתקן" מבלי שהתמחו בהלכות הרבות של ח"ת ושלכס"ד, ואז לא הסופר המומחה שבחרת עשה את התיקון כי אם הבחורצ"ק שתייג, שפעל מתוך פחד ולא דוקא מתוך שיקול הדעת ובירור ההלכה. וזהו מצב ה"שוק" היום ולכן חשוב לרכוש סת"ם ממקור מוסמך שבדוק גם דברים "שוליים" אלו.

יב. ואין להם לסופרים ממה לחשוש להיבחן מחדש. כי ממה נפשך, אם הוא חושב שהוא יודע את עיקרי ההלכות הנצרכות, שיגש להיבחן. הרבנים לא מחפשים להכשיל אף אחד בשאלות לא מעשיות. הם בסה"כ "מגלגלים" אתו שיחה לראות שהוא שולט בחומר המעשי. ואם הוא אכן חושש שיכשל במבחן, אז למה הוא ממשיך לכתוב? איפה היר"ש שלו, אולי הוא מכשיל את הקונים שלו? ולאחרונה שמעתי על "כת" מסוימת שמאד מחמירה בכל מיני דברים, שאינם מצריכים את הסופרים שלהם להוציא תעודה למרות תקנת חכמים, ותרגז בטני...

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

חייב ההרחקה מפגעי הזמן כהוראת רבותינו - אבן העזר סי' כ"א

(כסלו תש"ע) "וכבר נאסר האינטרנט באיסור חמור לשימוש בכל בית (כפי שהתפרסם במכתב גדולי ישראל שנת תשנ"ט ושנת תש"ס), גם במקומות עבודה מחוץ לבית שמוכרחים באינטרנט, חל האיסור להשתמש באינטרנט שאינו חסום באופן מוחלט כהלכה מכל דבר ומראה אסור ומהרשות ה"חרדיות" ובעה"ח כל גדולי ישראל מכל העדות והחוגים.

ובתשע"ב כתב מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל "בענין כלי המכונה אינטרנט אשר רבים חללים הפילה ובאשר מרן החזו"א זצ"ל פסק על גיוס בנות יהרג ואל יעבור הנה הכלי המשחית הזה הוא הרבה יותר גרוע ובודאי גם בזה יהרג ואל יעבור".

ובכסלו תשע"ג לבקשת גדול"י כתב מרן הגר"ש ואזנר זצוק"ל מכתב מפורט בענין האינטרנט ולהלן קטעים עיקריים ממנו **"באתי בזה לכתוב בענין הרודף המסית והמדיה הנקרא אינטרנט שנתהוה בעצת בלעם הרשע נגד היסוד של עם ישראל... באמת היה צריך להתרחק מן הדבר הנורא הזה לגמרי ולא לאפשר כלל ההשתמשות בזה גם לא לצורך פרנסה, ועל כן בודאי ובודאי הירא לדבר ה' והחכם עיניו בראשו יתרחק לגמרי לגמרי מהדבר האסור הזה האינטרנט וכל תולדותיו איפון ומכשירים שאינן כשרים וכדו'... אך כיון שבעוונותינו**

משמע בחינוך (קפ"ח) שצריך להיזהר מאוד שתהיה הנהגת האדם בדברים המתחדשים כגדרים שקובעים בהם חכמי דורו.

וכ' מרן הגר"ש ואזנר זצוק"ל (במכתבו) "ורצון ה' שבכל דור יהיה חובתם של בתי הדינים לעמוד בפרץ ולעשות גדרים וסייגים בכל דבר ובפרט בעניני צניעות וקדושה שנא' ושמרתם את משמרת (ויקרא יח) ודרשו חז"ל בגמ' (יבמות כא.) עשו משמרת למשמרת ובספרא להזהיר ב"ד על כך ובגמ' (שבת יג. ובעוד הרבה מקומות) לך לך אמרין לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב".

והנה בדורנו נתהוה "האינטרנט" הנורא שיש בו כל השחתה ופריצות וכפירה ודעות כוזבות וכבר גרם חורבנות בבתי ישראל ושבחורים וכו' התדרדרו רח"ל בדרך המובילה לשאול תחתית ורבים חללים הפיל"א (לשון מרן הגר"ש ואזנר) ואסרו כל גדולי ישראל את השימוש בו באיסור חמור מאוד [מלבד כשמסונן כהלכה במקום העבודה ולצרכי העבודה] כמובא להלן:

"אסור להשהות ברשותו מחשב שקולט אינטרנט לפני שחוסם ומנתק אותו מכל אפשרות חיבור וגישה לאינטרנט". עה"ח פוסקי הדור מרנן הגר"ש אלישיב הגר"ש ואזנר הגר"נ קרליץ זצוק"ל.

א. אשר לא היה משחית כזה מדור המבול (מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל), ונראה שהוא שער הנ' בטומאה המתגלה קודם הקץ (צדיקים שליט"א).

תש"ס תשס"ג תש"ע] שהשימוש באינטרנט כרוך באיסורים חמורים ומאחר שאין שום אינטרנט חסום לחלוטין אסור להכניס את עצמו ומשפחתו לנסיונות ולסיכונים חמורים שכאלו על כן יש לנתק לגמרי כל מחשב נייד או נייד מכל אפשרות חיבור לאינטרנט וכן אין להשתמש בכל מכשיר שיש בו אפשרות חיבור לאינטרנט או בטלפון סוללרי שאינו מאושר... במקרה של הכרה פרנסה... אסור באיסור חמור להשתמש באינטרנט שאינו חסום כהלכה, וחובה למנוע גישה מכל מי שאינו מוכרח, ולעשות ככל שביכולתו לא להחזיקו בבית כלל.

ב. המתחבר לאינטרנט חסום לצורך פרנסה הכרחית צריך שיהיה ע"פ אישור של ב"ד או רב המוסמכים לכך. והננו קוראים לכל רבני השכונות והקהילות להקהל ולעמוד על נפשם ולעשות כנסי הסברה המתריעים כנגד מחריב היהדות - האינטרנט. עה"ח מרנן הגר"ש אלישיב הגר"ל שטינמן הגר"ש ואזנר הגר"מ"ל לפקוביץ הגר"ח קניבסקי הגר"נ קרליץ הגר"ח פ"י שינברג הגר"ש אורבך הגר"מ צדקה צוק"ל.

מכתב גדולי ההוראה שליט"א "באנו לעורר על דבר הפירצה הנוראה בכרם ישראל אשר מתפשט והולך נגע הטלפון הנקרא אייפון אשר רבים חללים הפיל עד שירדו לבאר שחת... והצריכים להשתמש לצרכי פרנסה לא ישתמשו בכלי הנ"ל אלא יבררו אצל מורה הוראה אופנים אחרים באופן המותר ובשום אופן לא באיפון אפילו מסונן... עה"ח (לפי א-ב) הגר"מ בן שמעון, הגר"י גנס, הגר"ש זעפרני, הגר"מ לובין, הגר"נ נוסבוים, הגר"מ פוקס, הגר"מ

הרבים דבר זה נפרץ לכן ראינו צורך לעשות ככל שניתן למען לא יגיעו לאיסורים הנוראים שיש בתוכו. והנה קיצור הוראות וההלכות בענין זה:

א. אינטרנט גם אם הוא חסום בכל צורותיו דעתנו דע"ת שלא יכניסו לביתו כדי למנוע כניסת האינטרנט לבית היהודי.

ב. מי שאינו צריך להשתמש בכלי האינטרנט לצורך פרנסתו אסור לו להשתמש בו כלל ואסור להכניסו למקום עבודתו אפילו אם האינטרנט חסום בכל צורותיו וזה דבר פשוט.

ג. אלו שנתברר שמוכרחים להשתמש בחלק מהאינטרנט לצורך פרנסתם איסור גמור... שישתמשו רק באינטרנט חסום כזה שמרחק כל האפשרות שנכשלו בהם עד היום² ורק לשימוש ההכרחי בלבד... כל הגדרים הללו אינם בגדר חומרא וחסידות כי אם חובה על פי תורה... ומי שאינו מקבל תקנות וגדרים אלו הרי הוא פורץ גדר וחתם ע"ז גם מרן הגר"ח קצוק"ל.

מלבד זאת אסרו רבותנו את הצפייה בסרטים ומשחקי מחשב והחזקת ושימוש בפלאפון שאינו מאושר ע"י והרלע"ת כדלהלן

מכתב גדו"י משבט תש"ע - כסלו תשע"ב "... המחשב על כל צורותיו סרטים אינטרנט משחקים וכדו' מאיימים למוטט את כל קדושת הבית היהודי ומסכנים את עתידנו ועתיד ילדנו, וכבר הכריעו גדולי ישראל בעבר שהצפייה בסרטים המופקים מכל סוג שהוא ובמשחקים במחשב [וכיו"ב] אסורים, וחובה על המחנכים וההורים לעמוד על המשמר...

א. גדו"י פסקו והכריעו במכתבם [תשנ"ט

ב. כפי הידוע נכון להיום אין חברה שיש לה סינון כזה וכל אחד יראה לעשות בזה שאלת רב ומומחה הבקאים

איש ישראל לעמוד בנסיון האחרון נאמן להשי"ת ותורתו ע"י שיטה אוזנו לעשות כהוראות חכמי התורה הק'.

צדקה, הגרמ"מ קארפ, הגר"נ קופשיץ, הגרמ"ש קליין, הגר"ש רוזנברג, הגרש"א שטרן שליט"א.

העולה למעשה: הוראת רבותנו גדולי התורה וההוראה שאסור באיסור חמור להשתמש באינטרנט¹ מלבד כשנצרך לצורך פרנסה בהתקיים ד' תנאים א. שיהיה האינטרנט חסום ככל האפשר לפי הצטרותו ומ"מ באופן שמרחק כל האפשרות שנכשלו בהם עד היום. ב. שלא יכניסנו לבית אלא ישתמש בזה רק במקום העבודה ג. שיהיה השימוש רק לצורך העבודה. ד. בהתר מרב, כן הורו רבותנו שאסור לצפות בסרטים ומשחקי מחשב ושאסור להחזיק ולהשתמש בפלאפון שאינו מאושר ע"י והרלע"ת, עוד אסרו רבותנו קריאת עיתונים וספרים ושמיעת קיום וחדשות שנכתבו ונאמרו ע"י מי שאין רוח חכמים נוחה מהם².

והנה בדורות האחרונים התחילו רשעי ישראל להשפיע מרשעותם על הכלל ישראל, ותחילת כח הסט"א היה בדעות מינות, ובדור זה עיקר כח הסט"א הוא בכח התאוה היינו ההימשכות אחר הרצונות והנאות ההבל ללא שימת לב וללא תכלית, והשי"ת הזהירנו מכ"ז באמרו "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם וגו'" [וכפי' ז"ל אחרי לבבכם זו מינות ואחרי עיניכם זו זנות], ובפרט כעת שרוב אנשי העולם עסוקים במילוי תאוותיהם ויצר הרע פושט צורה ומלביש צורה, ומתחזקים חבלי משיח³, וכל מי שלא יתחזק לשמור עצמו מלסטות מדרך התורה הקדושה ודאי שימשך לטומאת העמים היפוך קדושת ישראל ח"ו, חובת כל



בתחום זה אם יש מה לעשות.

ג. וידוע מצדיקים שליט"א שנראה שטומאת הטכנולוגיה הוא שער הנ' של הטומאה שהוא קודם הקץ וגילויי שער הנ' שבקדושה וכ' מרן הגר"ש ואזנר זצוק"ל במכתבו "ודעו לכם שאינטרנט הזה הוא הנסיון של הדור האחרון לתורה ויראת שמים ואם נבער נגע זה ודומיו וילכו בצניעות הראויות לנשות ישראל הצנועות נקרב בזה משיח צדקנו".

ד. ובכלל זה השימוש בדואר אלקטרוני וכיו"ב, והוראת רבותנו ששו"ת ב'בינה מלאכותית' לכל צורך שהוא דינו כשימוש באינטרנט שאינו חסום.

ה. וכ"ש האיסור ב'למודים אקדמיים' מכל סוג ושהייה במוסדות הצבא ושר"ל וכיו"ב שיש בכל אלו דעת מינות ורוח תאוה יחד וכדברי רבותנו שזה ביהרג ואל יעבור, בקצרה - בדורנו החושך ממלא ארץ וכדי להשמר בקדושה עלינו להבדל מכל הטומאה המסובבתנו ועי"ז לא נתור וגו'.

הרב יוסף דמרי

בענין 'אין מעבירין על המצוות'

שיפגע תחלה בהש"ר יסלקנו מידו ויטול תחלה הש"י ואין בזה משום חשש דמעביר על המצוות, אבל כ"ז אין שייך לדינא דהא לדעת המחבר הנקטינן כוונתה וכן פסקו כמעט כל האחרונים [הלבוש והב"ח והט"ז והנ"א והארה"ח דלא כמ"א] אין חילוק בזה שהוא סובר דאפילו אם התפלין מונחין בתוך כיסן שייך בזה אין מעבירין, וכו'. ע"כ.

לפ"ז צריך למצוא עיצה איך לצאת יד"ח כל הדיעות באופן הנחת התפילין בתוך כיסן [דהינו שכל המדובר שהכיס נמצא בצורה עומדת כגון שמניחו על המדף בארון או כשנושאו ממקום למקום], דה"י גם שלא יונח התפ"ש"י ע"ג התפ"ש"ר כד' המג"א, וגם שלא יהא מעביר על המצוה כד' השו"ע ושאר אחרונים

ונראה למעשה, שיניחן בתוך הכיס כפי דעת השו"ע וש"א, דה"י שיתן בתוך הכיס תחילה התפ"ש"ר ואח"כ התפ"ש"י אבל כשמניחן בתוך הכיס הגדול יתן אותם כשהן נתונים זה בצד זה, והרוכסן לא מלמעלה כנהוג אלא מהצד, וכמו שמתואר בתמונה המובאת לקמן.

ובך יצא יד"ח לכו"ע, ואח"כ כשמגיע למקום הנחתו מוציאן כשהכיס שוכב כמו שרגיל בכל יום, דה"י כסדר הנחתן תפ"ש"י ואח"כ תפ"ש"ר, ללא שום חשש של מעביר על המצוה, וכשמחזירן בסיום הנחתן אין חשש שנותן תפ"ש"י על תפ"ש"ר [הגם שמחזיר לתוך הכיס תפ"ש"ר קודם לתפ"ש"י] דבאותה שעה הרי הן עדין תוך הכיס בשכיבה, ואח"כ שמושיבין

כ' בשולחן ערוך אורח חיים הלכות תפילין סימן כח ס"ב וז"ל:

תפילין של ראש חולץ תחלה, משום דכתיב והיו לטוטפות בין עיניך (דברים ו, ח) כל זמן שבין עיניך, יהיו שתיים. צריך לחלוץ תפילין של ראש מעומד, ויניח בתיק של ראש ועליו של יד, כדי שכשיבא להניחם יפגע בשל יד תחלה.

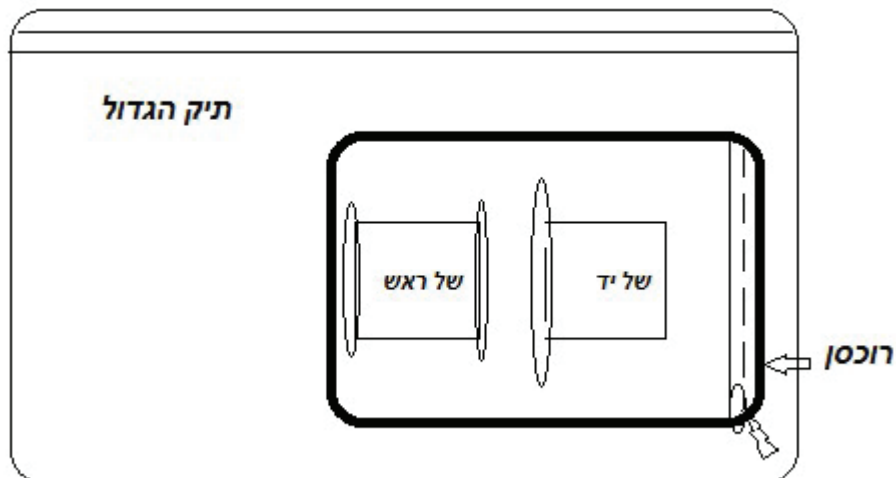
והטעם הוא כדי שלא יעביר על המצוה, וכעין שכ' בסי' כה ס"א, יעו"ש.

וב' המגן אברהם סימן כח ס"ק ד - 'כתב הב"ח שיעשה תיק צר שיהיו מונחים זה ע"ג זה, ול"נ כיון דש"ר קדושתו חמור' כמ"ש סי' מ"ב אסור להניח ש"י עליו כמ"ש בי"ד ססי' רפ"ב, עי"ש עוד מש"כ. משמע שחולק ע"ד השו"ע שכ' ויניח בתיק של ראש ועליו של יד, מטעם דש"ר קדושתו חמורה וכו' (והטעם הוא משום שרובו של שם ש- ד- י כתיב ביה)

וב' בביאור הלכה סימן כה ד"ה שלא יניחו, עיין במג"א שכתב: דנ"ל דאין קפידא בזה (משום 'אין מעבירין') כיון דהתפילין עדיין מונחין בתוך כיסן, וכ' ע"ז בביאור הל' שם דקשה מאוד להקל בהמ"א אחרי דרבים חולקין עליו.

וכן (שם) בד"ה 'שלא יפגע', כ' הפמ"ג לדעת המ"א בא"א אות א' ובמ"ז אות י', דלהמ"א מותר לכתחלה להיות מונחין בשוה תפ"ש"ר ותפ"ש"י בתוך התיק ואף אם יארע

בתוך הכיס הגדול נותן הכיס כאשר הרוכסן על הש"ר, הגם שהכיס עומד, שוב אין לצד (ולא כלפי מעלה כנהוג), דאז אין תש"י החשש דהמג"א, וכנ"ל.



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

מעשה במוכר אתרוגים

דרכנן שאין חייב הפרדסן בעל האתרוגים להחזיר לו את הרווחים, או שמא זו ריבית דאורייתא, שאז צריך המוכר להחזיר לו את כל מה ששילם לו מהרווחים, שנתחייב במצות עשה של השבת ריבית קצוצה.

ובאור השאלה היא על פי מה שמבואר במשנה בב"מ דף ע: **אין מקבלין צאן ברזל מִישראל מפני שהוא ריבית - ופרש"י שם - כל אחריות הנכסים על המקבל ושם אותם עליו במעות, וכל זמן שאין לו מעותיו חולקין השכר * עכ"ל**. ונפסק דין זה להלכה בשו"ע יו"ד סי' קע"ז סעיף א' **בזה"ל - אין מקבלין צאן ברזל מִישראל, דהיינו שמקבל ממנו מאה צאן ויהיו הגיזות והוולדות והחלב לאמצע, לשליש, או לרביע, עד שנה או עד שנתיים כמו שהתנו ביניהם, ואם מתו הצאן הרי המקבל משלם דמיהם, הרי זה אסור, שהרי בעל הצאן קרוב לריוח ורחוק להפסד**. - עכ"ל השו"ע.

והנה החידוש הזה שלקחת חפץ עם קבלת אחריות נחשבת כהלואה וכאילו החפץ שלו לגמרי כמו הלואה כסף ממש, דין זה הוא

מעשה באדם שקיבל מהפרדסן [מגדל האתרוגים] ארגז אתרוגים למכור, בארגז היו (100) מאה אתרוגים שמחיר הקרן שלהם היה 30 ש"ח כל אתרוג (סה"כ 3000 ש"ח), והתנה המוכר עם הלוקח שכל מה שיצליח למכור יותר ממחיר הקרן יתחלקו ברווחים בשווה, למשל אם מוכר אתרוג ב130 ש"ח (נמצא שהרויח 100 ש"ח מעל מחיר הקרן), אז חולקים הרווחים 50 ש"ח למוכר ו50 ש"ח לקונה. עוד אמר המוכר לקונה שאתרוגים שלא תצליח למכור עד מוצאי יוהכ"פ אתה יכול להחזיר לי ולא תצטרך לשלם עליהם, אבל כל אתרוג שלא תחזיר אתה חייב לשלם עליו 30 ש"ח. הקונה הצליח למכור רק חצי מהאתרוגים ולכן חמישים אתרוגים החזיר למוכר, וחמישים אתרוגים מכר במחיר 130 ש"ח (נמצא שהרויח 100*50), ושילם חצי מהרווחים דהיינו 2500 ש"ח למוכר, ולעצמו השאיר חצי מהרווחים. אלא שאח"כ בא לשאול האם עבר איסור ריבית בעסק הזה שעשה, ואת"ל שיש כאן איסור ריבית האם זה רק ריבית

א. משמע מלשונו של רש"י שעיקר התחייבותו של המקבל את הצאן היא לשלם שווי הצאן במעות, אלא שלנותן נשארה זכות שכל זמן שהמקבל לא משלם את דמי הצאן או יש לו חלק בוולדות, וכן ביאר הרשב"א בדברי רש"י בזה"ל - שקנאן בשומא של מעות וכל זמן שלא נתן מעות חולקין בשכר, ומכר גמור הוא אלא שחולקין בוולדות ובכל השבח עד שיפרענו - עכ"ל. אבל הרשב"א חולק על רש"י וסובר שחייב המקבל להחזיר את גוף הצאן לנותן, עיי"ש שהאריך הרשב"א להוכיח כן מהסוגיא ומהירושלמי. וכן הרמב"ן כתב ליישב קושיית רש"י מה חידשה המשנה כאן איסור צאן ברזל הרי כבר שמענו איסור קבלת עיסקא מחמת אחריות החפץ, ותי' הרמב"ן בזה"ל - דהתם מחצה מלוה גמורה היא מעות שלוקח ומוכר בהם לעצמו, אבל כאן כיון דלאו להוצאה ניתנה אלא צאן שלו מחזיר אע"פ שקיבל אחריותו ש"ש שמתנה להיות כשואל הוא, ואיצטריך [לאשמועינן דאף זה אסור] - עכ"ד. מבואר שרש"י לשיטתו דלקחת הצאן ברזל דומה לכל עיסקא והרמב"ן והרשב"א ס"ל דהצאן ברזל אינו ממש מלוה כיון שצריך להחזיר את הצאן עצמו.

הוה ליה ריבית קצוצה דומיא דמשכנתא דאמרן לעיל. ויש לומר כיון דלא יהיב ליה אלא מינייהו ובהו לאו ריבית דאורייתא הוא. א"נ זוי פקדון גינהו בעיסקא, ואחריותיהו כשומר שכר שמתנה להיות כשואל הוא בשכר מחצה. ואי יהיב ליה מעלמא ודאי ריבית דאורייתא היא, אלא מינייהו ובהו דמי לפקדון שקבלו עליו צאן ברזל, ומדרבנן הוא, וביתמי לא גזור- עכ"ל. ולכאורה בפשטות דברי הרמב"ן נראה שתירץ ב' תירוצים, אלא שדבריו צריכים באור דאם בתירוצו הראשון עדיין לא נחית להגדרה שהמעות הם כפקדון, א"כ עדיין לא נתבאר לנו היאך יכול להיות שהלוואה שאדם נוטל ועושה עם המעות סחורה ורווחים יהיה מותר לו לתת מן הרווחים למלוה, וכי התורה מתירה לתת ריבית ממה שהלווה מרויח? וצע"ג. (עיין הערה²)

והנה הרשב"א תירץ כעין דברי הרמב"ן [אבל בנוסח אחר], וזה לשונו -דלאו הלוואה היא אלא עיסקא, דהא מיניה וביה יהיב ליה ולאו מדיליה, ואי נמי בעי למייתי ביה שכרא מרי עיסקא מעכב על ידיה, ואם מת לא נעשו מטלטלין אצל בניו- עכ"ל. ומבואר בדבריו שהמעות אינם נחשבות מלוה

דין דאורייתא כמו שמבואר בסוגיא שם (בב"מ דף ע:): שהמקבל צאן ברזל מן הנכרי נחשב הצאן כשל הישראל וחייב בבכורה מדאורייתא, ולא נחשב כצאן של גוי הפטור מבכורה, ולכאורה היה צריך להיות שקציצת הרווחים של צאן ברזל היא ריבית דאורייתא.²

אלא שבראשונים מבואר שאיסור הריבית בזה הוא דרבנן, דהנה תוס' בבכורות דף טז: [ד"ה אין מקבלין צאן ברזל] כתבו הטעם -דלא הוי ריבית דאורייתא, כיון דאם לא יבוא השבח לא יטול כלום, כמו משכנתא בלא נכיתא שהיא ריבית דרבנן- עכ"ל. אך זה רק לשיטות בסוגיית משכנתא הסוברות דמשכנתא בלא נכיתא לא הויא ריבית דאורייתא, אבל הרבה ראשונים סוברים דגם ספק רווח חשיב ריבית, ולפי שיטתם אי אפשר לומר דהטעם הוא משום שאין רווח ודאי.

ומצינו בדברי הרמב"ן והרשב"א [בדף ע.]: בהא דאמר רב ששת מעות של יתומים מותר להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד, וכתב הרמב"ן בזה"ל - כבר נתפרש בירושלמי דאמר ליה פסידא עלך רווחא ידידי ודידך, וכן פירשו הגאונים. ותמהני הא ריבית קצוצה היא כיון דקביל עליה כולי ממונא במלוה, כי יהיב ליה כלום באגריה

ב. והנה דנו הראשונים מה הדין במי ששוכר חפץ להשתמש בו, ומתנה להיות חייב באונסין שאם ישבר החפץ ישלם כשווי החפץ בשעה ששואלו (כלומר כשעת משיכה), ומשלם שכירות על כל יום של השתמשות, האם תשלום זה יש בו איסור ריבית? הרמב"ן בדף ע. כתב דשכירות כזו יש בה איסור ריבית דאורייתא. והרשב"א כתב שהוי ריבית דרבנן, ומבואר שנחלקו האם לקיחת חפץ באחריות נחשבת בע"כ כהלוואה אפילו שמחזיר את החפץ עצמו, או שיכולה להחשב כשכירות והשתמשות בחפץ, אלא שהוסף על עצמו אחריות חיצונית על אונסין. [ובדעת הרמב"ן דהוי ריבית דאורייתא] מבואר חידוש דאע"ג שאם החפץ ישאר שלם יכול המקבל להשיב לנותן את החפץ אפילו אם הוזל החפץ, וא"כ היה מקום לומר שאין כאן הלוואה ממון (כפי השומא של השווי בשעת הנתינה) שהרי חזינן שמחזיר לו את החפץ אפילו שנפחת מדמיו, מ"מ עדיין נחשב כהלוואה הואיל וקיבל עליו אחריות אונסין אם ישבר החפץ.

ג. ואולי אפשר להגיה בדברי הרמב"ן במקום א"נ לגרוס והני, ואז הכל תירוצו אחד: דכיון דהריוח הוא רק מיניה וביה לכן זה מוכיח שמעות הללו הם פקדון לעיסקא והאחריות היא מחמת שקיבל עליו חיוב אונסין, ונמצא שהכל תירוצו אחד עם הסבר ברור, ודו"ק.

לפני חג הסוכות והוא ימכור אותם באופן אחר, וא"כ אולי כאן יהיה חשש של ריבית מן התורה, וצ"ע.⁷

ולכאורה כל מי שקונה אתרוג ממוכר כזה שנתעסק באופן האסור, נכשל הקונה בלפני עור של ריבית, שהרי מהכסף שלו (ששילם 130 ש"ח על אתרוג) גורם לנתינת ריבית מהמוכר לבעל האתרוגים, והרי אם לא היה קונה את האתרוג לא היה המוכר עובר איסור נתינת ריבית, נמצא דיש כאן ממש לפני עור דאורייתא, שהרי כל קונה וקונה מוסיף ברווחים ולא שייך לומר שאם לא היה קונה היה משהו אחר קונה, שהרי הרבה אתרוגים נשארים בארגז ומוחזרים למגדלי האתרוגים, והרי זה שאלה של ספק דאורייתא שצריך לברר לפני שקונים אתרוג, וצ"ע בכל זה.⁸

העולה לדינא: שצריך לדקדק כשבאים לקנות אתרוגים מאדם המוכר בארגז פתוח, לבדוק שנעשתה העיסקא בהיתר בין המוכר למגדל האתרוגים, כדי שלא יכשלו הלוקחות בלפני עור של ריבית.

כיון דעדיין יש לנוותן זכויות בהם ומעכב את המקבל מהשתמשות גמורה, וכיון שהרווחים יוצאים מתוך המעות הללו שנחשבים קצת בבעלות הנותן לכן אין בהם איסור ריבית.

ויש להוסיף בזה את מה שדייקו האחרונים את דברי הרי"ף על ההלכה הזו של הפלגא מלוה שאם מת לא נעשו מטלטלין אצל בניו, שכתב הרי"ף [בסוף פרק המקבל] בזה"ל - אי איכא סהדי דהני מטלטלי מחמת ההיא עיסקא נינהו, שקיל ליה מלוה בלא שבועה, ואפילו מיתמי... דדיליה נינהו, דלא קני ליה מיתנא אלא לאיעסוקי בהו לחוד וכיון דמת הדר עיסקא למאריה - עכ"ל. משמע מלשונו שהבעלות של המקבל מוגבלת רק לצורך ההתעסקות, וברגע שנסתיימה ההתעסקות חוזרת בעלות הנותן מעצמה כבראשונה, ודו"ק.⁹

והנה לפי טעם זה יש לדון במקרה דידן שלבעל האתרוגים אין קפידא כ"כ על הקונה אם הוא יאבד את האתרוגים, דמ"מ שוה לו לקבל עבור כל האתרוגים את מחיר הקרן, או שהאתרוגים יחזרו אליו כמה ימים



ד. ולא רק בגבייה מיתומי המתעסק אלא אפילו כלפי לקוחות פוסק השו"ע בסי' קע"ז סעיף ל"ב (ומקורו מהרמב"ם) שיכול לגבות את העיסקא שכך כתב שם השו"ע - נתן המתעסק מתנה מהמטלטלין של העסק או מהמעות לאחרים, והביא בעל הממון ראייה ברורה שהם מזה העסק, מוציא מידם. אפילו שינה אותם מקבל המתנה, או מכרם, או נתנם לאחרים, או הפסיד חייב לשלם - עכ"ל השו"ע. מוכח מכאן שהמעות הם ממש בבעלות הנותן עד כדי שהלקוחות חייבים עליהם מדין מזיק, וזה ראייה עצומה שאין המלוה של העיסקא כשאר מעות הלואה שאינם אלא שעבוד וזכות גבייה.

ה. אלא שכל זה צריך בדיקה מה מציאות הדברים אצל הסוחרים בשוק, האם באמת מתחייב הלוקח את הארגז בכל אונס שיקרה, גם אם יוכיח שכל האתרוגים נלקחו ממנו באונס וכדו' או שמא עיקר האחריות היא על גניבה ואבידה, ואז אין כאן הלואה גמורה.

ו. שוב נתעוררתי דאולי מלבד איסור לפני עור יש כאן איסור של 'לא תשימון עליו נשך' שהרי כמו שהעדים והערב המסייעים להלוואה בריבית עוברים איסור ריבית, א"כ אולי גם הלוקחות המרוויחים לו את הממון שמחמתו מתחייב ליתן רווחי הריבית, נמצא שהם משימים עליו חוב נתינת ריבית, וצ"ע בזה.

הרב ישראל מאיר ויינשטיין תפרח

בדין חלב נמרים

שעתה כשהוא יושב אינו יכול לראות. וכנראה כוונת הפר"ח, שאם היתה זו תקנה דרבנן, היה צריך לקיים בדיוק כלשון המשנה שיהא ישראל רואהו, ואיך התירו בגמרא כשיכול לראות ואינו רואהו, וע"כ שאין כאן תקנת חכמים אלא חשש שמא עירב הגוי. ולענין זה סגי במה שהישראל יכול לראות, והגוי מירתת מלערב.

ג. ודימה זאת הפר"ח למוריים של גויים, שגם הוא נמנה במשנה (כט:) בין מאכלי גויים האסורים, דחיישינן שמא עירבו בו יין, ומבואר בגמרא (לד:) שאם דמי היין יקרים מדמי המוריים מותר. ולמד מזה הפר"ח שמוריים לא נאסר במנין, והאיסור רק מפני חשש תערובת יין, ולכן סגי בכל הוכחה שהיא שאין כאן תערובת יין. ומזה נוכל ללמוד לחלב. עד כאן תמצית דברי הפר"ח.

ד. מאי דפשיטא ליה להפר"ח שמוריים לא נאסר במנין, אין כן דעת הראשונים, וזה לשון הרשב"א בת"ה (ב"ג ש"ו צ:): ודבריו שם לענין גבינות הגויים שמפורש בגמרא (לה.) שנאסר במנין מפני כמה חששות. ומאריך הרשב"א שם לבאר, שאפילו אם ע"פ המציאות אין מקום לכל החששות, אפ"ה אסור, דכל שנאסר במנין, אפילו אם בטל הטעם לא בטלה התקנה, ובתוך דבריו כתב וז"ל, ואע"פ שהמוריים שנוי במשנתנו ונאסר משום תערובת יין, ואפ"ה כל מקום שהיין דמיו יקרים מן המוריים מותר, אפ"ה היכא דאיתמר איתמר היכא דלא איתמר לא איתמר, דדלמא כך נאמרה הלכה, מוריים

שאלה: חלב נכרי שיש עליו פיקוח מהממשלה שיהיה חלב פרות בלבד בלי שום תערובת, האם הוא מותר. **שאלה שניה:** חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, אך יש עין אלקטרונית המסריטה את החליבה, וישראל רואה אח"כ את ההסרטה, האם הוא מותר. **שאלה שלישית:** מה שנתחדש בשנים האחרונות חליבה רובוטית, והיא שהחליבה נעשית מאליה ע"י המכשירים, ואין שם אף אחד, לא ישראל ולא גוי, האם הוא מותר.

תשובה: א. נתחיל מן השאלה הראשונה, והיא שאלה שכבר דנו בה הפוסקים, וראש המדברים בזה הוא הפר"ח סי' קט"ו סק"ו, ודעתו היא שחלב נכרי לא נאסר מעולם במנין - פירוש - אין שום תקנה דרבנן לאסור חלב נכרי, ומה שנזכר במשנה ע"ז לה: שחלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו אסור, אין זה תקנה דרבנן, אלא דחיישינן שמא עירב בו הגוי חלב טמא. אבל אם המציאות היא שאין מקום לחוש לזה, כגון עיר שאין בה שום חלב טמא (צ"ע אם יש עיר כזאת), או שחלב טמא הוא יותר ביוקר מחלב טהור, ואין לגוי שום רווח במה שיערב חלב טמא, כל כה"ג, חלב שחלבו נכרי מותר, אע"פ שאין ישראל רואהו.

ב. והוכיח זאת הפר"ח מסוגית הגמ', דלשון המשנה הוא חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, אבל בגמרא (לט:) מבואר, דאיי"צ שיהא הישראל רואה, וסגי אם ישראל יושב במקום שאם יעמוד יכול לראות, אע"פ

גבינה), חשיב כנ"ט. (וכ"ד הרמב"ם פ"ג הי"ג ופ"ט הט"ז) והרבה ראשונים (ראב"ד רמב"ן רשב"א ר"ן), כתבו שאי"צ לתירץ זה, אלא שבכל מאכלי הגויים לא הלכו חכמים אחר נתינת טעם, ואין מטעימין אותו לקפילא, אלא כיון דשכיח בהו טעמא, אוסרין אותו לעולם כדי שלא יפרצו. עכ"ד. ולפי דבריהם, במוריים וחלב וכל המאכלים הנזכרים במשנה, אסור אפילו אם טעמו קפילא, ובידוע שאין כאן טעם איסור. ולדברי הפר"ח שאין כאן שום תקנת חכמים, איך יתכן לאסור זאת. ומעתה, הגם שיש לעיין אם הלכה כדברי הראשונים הנ"ל לאסור בדליכא נ"ט (ואכמ"ל), עכ"פ הנך רואה, שפשוט בעיניהם שכל מאכלי הגויים המנויים במשנה נאסרו בתקנת חכמים.

ב. בדעת הב"י ורמ"א

ז. ועתה נבוא אי"ה לבאר דעת מרן ב"י בזה. הנה הרמב"ם (פ"ג ממאכ"א הט"ו) הביא שנחלקו הגאונים אם חמאת הגויים אסורה, וכתב (הט"ז) שאם בישל אותה עד שהלכו להם צחצוחי חלב ה"ז מותרת. והביא המ"מ, שיש מי שתמה על הרמב"ם (הוא הרשב"א בת"ה הקצר), שאם אתה אומר כן, אף חלב שחלבו גוי, שאסרו מפני תערובת חלב טמא, יהא מותר לגבן ממנו גבינה או לעשות ממנו חמאה, ויבשל עד שילכו ממנו צחצוחי חלב טמא. והשיב המ"מ, דאה"נ לדעת הרמב"ם מותר. ומרן בכ"מ וב"י אישתפוך חמימי על דברי המ"מ, ומרעיש עליו שמיישב דברי הרמב"ם בדבר שהוא מוקצה מן הדעת, וכשם שנגזרה גזירה על הגבינה של גויים, ואין לה שום תקנה, אע"פ שכלו כל צחצוחי חלב שבה, ה"נ חלב של גויים גזרו עליו ואסרוהו סתם, ובכל גוונא אסרוהו, אפילו לעשות ממנו גבינה או חמאה, ולבשלם עד שיכלו כל צחצוחי חלב. ואין זה ענין

במקום שהיין מצוי אסור, במקום שאין היין מצוי ואין לחוש לתערובתו מותר, אבל בשאר הדברים שלא שמענו, לעולם אסורין, דאע"פ שבטל הטעם, האיסור במקומו עומד. עכ"ל הרשב"א. וחזר הרשב"א ושנה זאת בהמשך שער זה [צא:] וז"ל, אע"פ שהמוריים נאסר במנין, וכמו הגבינה וכאותן השנויים במשנתנו, מ"מ לא אסרו לחלוטין כל מוריים עכ"ל.

ה. הרי דפשיטא ליה להרשב"א שהמוריים נאסר במנין, ומקורו לזה מפני שהוא שנוי במשנתנו. והכוונה ברורה, דפשיטא ליה להרשב"א, שכל מאכלי הגויים שנמנו במשנה נאסרו במנין. ובאמת כן הדעת נותנת, שהרי כולם נמנו במשנה זה אחר זה ביחד, וכמה מהם שידענו ממקומות אחרים שנאסרו במנין, (והם יינן פיתן ושמן שמבואר בשבת יז: שהן מגזירות י"ח דבר, וכן גבינות), ומעתה יגיד עליון רעו, ומן הפרט נלמד אל הכלל. ועוד דמה שזכר שגבינות נאסרו במנין, הזכירו זאת רק מפני שאלת ר' ישמעאל לר' יהושע, מפני מה אסרוהו, ור' יהושע לא רצה לגלות לו, משא"כ בשאר מאכליהם היה הטעם מובן ולא הוצרך לשאול. ומזה נלמד, שכל מאכלי הגויים שנמנו במשנה נאסרו מתקנת חכמים, וכדברי הרשב"א מבואר גם בריטב"א (לד. ד"ה והמוריים) והר"ן (יג. בדפי הרי"ף) ד"ה מוריים. וראה מה שהרחיב בזה בת' הרשב"א חלק א' סי' ק'. ומעתה פשוט שגם חלב נאסר במנין, והוא תקנת חכמים גמורה.

ו. ועוד ראייה לזה, דהנה אמרינן בדף לה. (לחד מ"ד), שאסרו גבינות הגויים מפני שמעמידן אותן בעור קיבת נבילה, והביאו הראשונים שהקשה הר"י מיגא"ש אמאי אסור הלא אין בו בנותן טעם, ותירץ דכיון שהוא מעמיד (פירוש שעל ידי הנבילה נעשה החלב

לחמאה, שלא מצינו שגזרו עליה, ורק בזה התיר הרמב"ם. עכ"ד הב"י בקצרה.

ח. הנך רואה, דפשיטא בעיני הב"י שהחלב נאסר במנין, וזה הביאו להרעיש על דברי המ"מ, שלא יתכן להתיר לעשות ממנו גבינה, אף שעתה ידוע שאין בה חלב טמא, שהרי הלכו כל צחצוחי חלב, וחלב טמא א"א לעשות ממנו גבינה, מ"מ אסור מפני תקנת חכמים. והנראה ברור, שהמ"מ מפרש בדעת הרמב"ם שהוא סובר כהפר"ח, שחלב לא נאסר במנין [ואין זה דעת המ"מ עצמו, כי מדברי המ"מ בכל הלכות אלו (יג טו טז) מתבאר שדעתו נוטה לדעת הראשונים הנ"ל אות ו', שמאכלי הגויים אסורים אפילו אם אין בהם נ"ט, אשר לפ"ז ודאי נאסרו במנין. ודבריו רק ליישב את דעת הרמב"ם]. והב"י אינו מקבל זאת, ומפרש דברי הרמב"ם באופן אחר. וביאור סברתו למדנו מדברי האבני נזר (יו"ד סי' ק"ג אות ב), שכל זמן שהחלב עדיין בידי הנכרי, לא נאסר, וגזירת חכמים על החלב חלה רק כשבא לידי הישראל. ועל כן, אם הגוי עצמו יעשה ממנו חמאה, הרי היא מותרת, כי לא גזרו חכמים על חמאת הגויים. אבל אם בא חלב הנכרים לידי ישראל, כבר נאסר, וחלילה להתיר לעשות ממנו גבינה או חמאה.

ט. וכדברי הב"י פסק הרמ"א סי' קט"ו סוף סעיף א', וז"ל, חלב של נכרי שנאסרה, אינו מועיל אם יעשו אח"כ גבינות או חמאה ממנה, אלא נשארת באיסורה, וכל מה שנעשה ממנה אסור. עכ"ל. והפר"ח ס"ק כ"א חולק על הכרעת ב"י ורמ"א, וסובר כדברי המ"מ אליבא דהרמב"ם, שחלב הנכרי מותר לעשות ממנו גבינות. ודברי הפר"ח נכונים ע"פ שיטתו, אך לא נתקבלו דבריו על דעת הפוסקים שלאחריו. ונתבאר לנו מזה שדעת מרן ב"י והרמ"א, שחלב נאסר במנין,

ודלא כחידושו של הפר"ח, וכדברי האחרונים שלאחר הפר"ח יש בזה הרבה דעות לכאן ולכאן. עיי' מה שאסף בדרכי תשובה סק"ו. ומכלל הדברים מתבאר שהאחרונים הסמוכים לדורו של הפר"ח, יש ביניהם דיעות לכאן ולכאן. אך בדורות מאוחרים יותר נתקבל על דעת הכל, שחלב נכרי אסור מתקנת חכמים. (וכן הכרעת הפ"ת סק"ד, בשם תשובת ח"ס). ועיין מה שהאריך בזה הערוך השולחן בדברים נפלאים ונחמדים.

ג. לענין הלכה

י. נתבאר בדברים ברורים, שמדברי הראשונים מתבאר שחלב נכרים נאסר בתקנת חכמים גמורה, ואי"ז רק חשש שמא נתערב חלב טמא. וכן דעת ב"י ורמ"א והסכמת כמעט כל האחרונים, ובוודאי הכי נקטינן, והגם שבחזו"א יו"ד סי' מ"א סק"ד נראה שנקט לעיקר כדעת הפר"ח, בעניותי, אם היו דברי מרן זללה"ה לחומרא, ודאי היה צריך לחוש לשיטתו. אכן עתה שדבריו לקולא, אין בכוחנו לסמוך עליו להקל נגד כל הפוסקים. (ומה שהעיר החזו"א לדון בראיותיו של החת"ס, לפי הנחוץ לענייננו אין אנו צריכים להיכנס לזה, כי יש מקורות אחרים ברורים להחמיר. והחת"ס שהוא מעמודי הוראה הגדולים, נוסף גם הוא אל המחמירין, וקבע הפ"ת הלכה כדבריו).

יא. ומעתה לענין נידון שאלתנו, מאחר שהוכרע להלכה, שחלב נכרים נאסר מתקנת חכמים, ולא רק מחשש תערובת, מעתה יש ללמוד את דין החלב מדין הגבינות, כי הנה הראשונים הביאו בשם ר"ת, שבזמננו כל הטעמים שאמרה הגמרא לאסור גבינות הנכרים אינם שייכים, ויש להתיר את הגבינות. אכן מבואר בב"י סי' קטו בארוכה שאין הלכה כן, ובכל מקומות ישראל

ששמענו שמעם נוהגים לאסור, ואסור לפרוש מכלל ישראל, ולפרוץ גדרן של ישראל קדושים, אשר גדרו אבות העולם חכמי משנה ע"ה, עכ"ל הב"י. וכן פסקו השו"ע ורמ"א להלכה בסעיף ב', והיא הלכה ברורה בפי כל האחרונים (והפר"ח מכללם), ולא עלה על הדעת לנטות מזה. ומעתה ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה, נאמר גם לענין חלב נכרי, שלא יועילו שום אומדנות בעולם, ואין להתיר אלא כשישראל רואהו.

יב. ובספר אגרות משה (יו"ד ח"א סי' מז-מט) גם הוא דעתו להקל, ולא מטעמו של הפר"ח, כי גם הוא מודה שאין הלכה כהפר"ח, אלא שהוא סובר דמה שהגוי מירתת מפיקוח המלכות, נחשב כמו ישראל רואהו. ולדעתו עיקר הגדר להתיר הוא מירתת, ואין נפ"מ אם מירתת מישאל או מכל מי שיהיה. ובעניותי יש לתמוה, הגע עצמך, אם הישראל עומד במקום סתר, וראה את החליבה מתחילתה ועד סופה, והנכרי אינו יודע כלל שישראל רואהו, ולא מירתת, האם יעלה על הדעת שהחלב אסור? והלא פשיטא דשרי. אבל אם נאמר כהגדרת האג"מ, שגדר ההיתר דישראל רואהו הוא מירתת, היאך הוא מותר? והלא אנו מדברים כאן אליבא דהחולקים על הפר"ח, דלדידהו אפילו אם ידוע שאין כאן תערובת חלב טמא אסור, מפני שאנו מחוייבין לקיים תקנת חז"ל כמות שהיא, אפילו אם אין שייך טעם הגזירה. ומעתה אם גדר תקנת חז"ל היא להצריך דווקא מירתת, א"כ היכא דראה ישראל והגוי לא מירתת, היה לנו לאסור, וזה לא עלה על הדעת מעולם.

יג. אכן נראה ברור, שיש גדר אחר בזה, והוא שע"י ראיית הישראל נחשב יד ישראל באמצע, ויש שייכות לישראל בחלב, ואין זה נחשב חלב נכרי, ואע"פ שזו הגדרה

מחודשת. אכן יש להוכיח כן מדברי הפוסקים, דהנה כתב הרמ"א בסעיף ב' לענין גבינות, שאם ישראל רואה את החליבה ואת עשיית הגבינה מתחילתה ועד סופה, לא מיקרי גבינות הנכרים ושרו. והש"ך ס"ק כ' חולק ע"ז בתוקף, שלא נזכר במשנה וגמרא היתר ע"י ראיית ישראל אלא בחלב ולא בגבינה. והפר"ח ס"ק ט"ו מחזיק בכל תוקף במעוז דברי הש"ך, ויסוד דבריו ע"פ שיטתו הנ"ל (אות א') שהוא סובר שחלב נכרים לא נאסר בתקנת חכמים, ואיסורו הוא רק מפני שחוששין לתערובת חלב טמא, אשר לפ"ז סובר הפר"ח, דהיכא שנאסר מתקנת חכמים, ראיית הישראל אינה מעלה ואינה מורידה, כי הראיה היא רק הוכחה שלא נתערב כאן איסור, ובגבינות כיון שנאסרו במנין, אין מועיל שום הוכחה, דסו"ס גבינות נכרים נינהו. (וכנ"ל אות י"א). ולכן דעת הפר"ח שאין להתיר גבינות הנכרים, אלא אם הישראל עשה בהן מעשה, דהיינו שהוא גיבן אותן, וכן חלב של ישראל שהנכרי עשה מהן גבינות בשביל הישראל, מותרות.

יד. ומעתה יובן, מאיזה טעם סובר הרמ"א דמהני ראיית ישראל בגבינות, דהרמ"א לשיטתו שהוא סובר דחלב נכרים נאסר במנין (וכמו שנתבאר באות ט), ועל כן מחלב נלמד לגבינות, דכמו דמהני ראיית ישראל בחלב, ה"נ בגבינות, ומה שלא נזכר במשנה לענין גבינות שיהא ישראל רואהו, אשר מזה הוכיחו הש"ך ופר"ח דלא מהני ראיית ישראל בגבינות, נראה ליישב לדעת הרמ"א שזה לקולא ולא לחומרא, דהנה לענין חלב לשון המשנה היא חלב שחלבו נכרי, ואפילו אם נכרי חולב בהמות של ישראל, צריך שיהא ישראל רואהו. אבל לענין גבינות, הלשון הוא גבינות הנכרים (ע"ז לה). דהיינו שהם שייכות לנכרים, אבל אם נכרי עושה

גבינות מחלב של ישראל, אי"צ שיהא ישראל רואהו (אם ברור שאין כאן תערובת איסור), וכן מפורש בפר"ח שם. ולכן נזכר במשנה ישראל רואהו רק בחלב, כי זה חומרא בחלב, דבעינן בדיוקא ישראל רואהו, ומ"מ בגבינה נמי מהני ישראל רואהו.

טו. ובנידון זה, הסכימו האחרונים להלכה כדעת הרמ"א דמהני, וכדברי הנו"ב (תנינא או"ח ל"ז) הובא בפר"ח סק"ו, שהוכיח כן בראיות ברורות, ומ"מ שני אופני ההיתר שאמר הפר"ח (הובא לעיל אות י"ג) גבינות של נכרי שעשה ישראל מעשה בהעמדתן, וכן גבינות של ישראל שנכרי העמידן, ודאי שהן מותרות. אלא שבדברי הרמ"א נוסף עוד היתר שלישי, והוא שאם הגבינות הם של נכרי, והוא גם המגבן אותן, וישראל רק עומד ורואה, גם זה מותר, והכי קי"ל.

טז. ומעתה ראה נא, שמכל זה מוכח להדיא כההגדרה שאמרנו לעיל אות י"ג, שע"י שישאל רואה את הנכרי חולב, נחשב יד ישראל באמצע ואינו חלב נכרים, דהא לענין גבינה, התרנו אם החלב של ישראל או אם הישראל הוא המגבן. ואם תשאל, במה תלוי איסור גבינות הנכרים, בבעלות הנכרי או בעשיית הנכרי, אם בבעלותו הדבר תלוי, מה מועיל שהישראל עשאו, ואם בעשייתו הדבר תלוי, למה לא נאסור גבינות של ישראל שעשאו נכרי. ואין להשיב על שאלה זו, אלא שההגדרה היא יד ישראל באמצע, וכל היכא שיש לישראל שייכות, או בבעלות או בעשיה סגי בזה להתיר. (ודומה לזה מצינו לענין פת גויים שאם הישראל עושה אחת משלש מלאכות, מותר, וכמ"ש בס"י קי"ב ס"ט).

ומעתה מה שהתיר הרמ"א גבינות ע"י ראיית הישראל, בהכרח גם בזה ההגדרה היא שנחשב יד ישראל באמצע, ומעתה מגבינות נלמד לחלב, שהרי כל המקור להתיר

הגבינות ע"י ראיית הישראל הוא מחלב, וכיון שהוכחנו לענין גבינות, שהגדר הוא שע"י ראיית הישראל נחשב יד ישראל באמצע, בהכרח כך היא ההגדרה גם לענין חלב נכרים.

יז. ומעתה נשוב לנידון השאלה, האם אפשר להתיר חלב נכרים, ע"י שיש פיקוח המלכות שלא יערבו שום חלב אחר, ע"פ האמור פשוט שאינו מועיל כלום, דהא אין כאן יד ישראל באמצע. וכן לענין השאלה השניה, כשיש עין אלקטרונית המסריטה את החליבה, אם היה גדר ההתר, רק מפני שע"י ראיית הישראל מירתת הנכרי, אז היה מקום לומר שגם ע"י עין אלקטרונית מירתת. אכן מאחר שהוכחנו שההגדרה היא שע"י ראיית הישראל נחשב יד ישראל באמצע, מהיכי תיתי לומר כן גם ע"י עין אלקטרונית? אין אלו אלא דברי נביאות, ואין לנו אלא מה שהתירו חז"ל.

יח. ולענין השאלה השלישית בחליבה רבובית, ע"פ האמור פשוט, דכיון שהחלב בבעלות נכרי, ואין כאן שום יד ישראל באמצע, ברור שאין כאן שום מקום להתיר, ואין לנו שום מקום להתחכם, אלא לקיים תקנת חז"ל כמות שהיא, שיהא ישראל רואהו, או עכ"פ שיהא יוצא ונכנס עד שיהא הנכרי מירתת. ומ"מ יש רווח הלכתי במה שנתחדשה החליבה הרבובית, והוא לענין בהמות של ישראל, שהיה הדרך לחלוב ע"י פועלים נכרים, ונאסר. וכחיום, באותם מקומות שעושים ע"י חליבה רבובית, יש להתיר.

ד. קיצור הדברים לדינא

א. דעת הפר"ח שמעולם לא גזרו חכמים לאסור חלב נכרי, ואיסורו הוא רק מפני שחוששין לתערובת חלב טמא. ועפ"ז סובר

בחלב מועיל. אך האחרונים הסכימו שראיית ישראל מועילה גם בגבינות.

ד. לענין גבינות, הדין הוא שאם ישראל מגבן חלב השייך לנכרי מותר, וכן אם נכרי מגבן חלב של ישראל מותר. והוכחנו מזה שגדר ההיתר הוא יד ישראל באמצע. ומעתה מה שהתרנו גבינות ע"י ראיית ישראל, גם בזה ההגדרה היא, שע"י ראיית ישראל נחשב יד ישראל באמצע.

ה. ולפ"ז עולה להלכה, שאין מועיל לא פיקוח הממשלה, ולא עין אלקטרונית, ולא חליבה רובוטית, ואין עצה להתיר חלב נכרי, אלא לקיים תקנת חכמים כמאמרה, שיהיה ישראל שם בשעת החליבה.

הפר"ח, דכל היכא שיש אומדנות המוכיחות שאין שום תערובת איסור יש להתיר.

ב. ורבו מאוד החולקים על הפר"ח, ונתבאר שמדברי הרבה ראשונים מתבאר דלא כהפר"ח, ולא מצינו בראשונים מי שסובר כן, אלא המ"מ שמפרש כן בדעת הרמב"ם, והמ"מ עצמו אינו מסכים לזה. ומרן בכ"מ וב"י חולק בתוקף על המ"מ גם בדעת הרמב"ם, וברור בעיניו שהחלב אסור מתקנת חכמים. וכן פסק הרמ"א, וכן הסכמת כמעט כל האחרונים.

ג. הפר"ח סובר ע"פ שיטתו, שבדבר שנאסר מתקנת חכמים אין ראיית ישראל מועילה, ולכן בגבינות הנכרים, אין מועיל אם ישראל רואה את הנכרי מגבן גבינות, ורק



הרב אריה וינטרוב

סיכום דיני רואה מחמת תשמיש

חלק א'

סעיף א' - איך נעשית רמ"ת

א' האם פעם ראשונה מן המניין - ראב"ד והראשונים.

ב' האם בבדקה מיד אחר תשמיש - טור תרד מן המיטה, ב"י תושיט ידה, ולהלכה רמ"א כהראב"ד כל שסמוך.

ג' וכן על עד שלו - ואפי' לאחר זמן, ודווקא בעד ולא בסדינו.

ד' רצופים - תשמישים רצופים ולא ימים רצופים, - ואם לא בדקה באמצע אינו עולה ואינו סותר.

ה' התחיל אחר הנשואין זמן מה - הרמב"ם היקל בזה, אבל למעשה כל הפוסקים לא חילקו וכל שרמ"ת ג"פ רצופים נאסרת אפי' אחר כמה שנים.

סעי' ב-ג. בדיקת שפופרת

א' בזמן הזה - ש"י הראב"ד והרמב"ן דבזממה"ז אין לסמוך על בדיקת שפופרת דאין בקיאות בה, והרשב"א ורי"ו כתבו להחמיר בזה, אבל כל הפוסקים הכריעו דמהני בדיקת שפופרת אף בזממה"ז.

ב' לא מצאה דם כלל בבדיקה - רוב הפוסקים נקטו דמהני בדיקת שפופרת אף אם לא מצאה דם כלל, וב"י כתב דאין כל הכוחות שוות מהני להקל ולא להחמיר דרוב אין רמ"ת, והסד"ט נקט להחמיר דרק אם מצאה בצדדים מהני להתירה, ואף להדעות המתירות איכא נפק"מ בזה א' חזרה

ביסוד דין רמ"ת - נחלקו הנוב"י והחור"ד ביסוד דין רמ"ת, להנוב"י רמ"ת הוא ווסת כעין ווסת הקפיצות, ווסת קל הוא, להחור"ד יש בו גם מעניין הווסתות וגם מעניין החולי, והנפק"מ: א' להנוב"י רמ"ת הוא דרבנן, דמדא' לא קובעים ווסת לקפיצות וכן לרמ"ת. אמנם בחור"ד לא ברירא כ"כ דעתו בזה ונראה ג"כ דנקט דהוא דרבנן, אבל בבית מאיר כ' דרמ"ת הוא דאורי' ודלא כהנוב"י. ב' וסת קבוע עיקר ווסת של רמ"ת, לכה"פ אם נקבע אחריו ומסתפק הנוב"י בהיה קבוע מעיקרא. משא"כ אם הוא ענין חולי ודאי לא נעקר. ג' רמ"ת בימי עיבור והנקה דלהנוב"י אם קבעה לרמ"ת מותרת בימי עיבור והנקה דלא קובעין וסת לימי עיבור והנקה, ואם ראתה בימי עיבור והנקה ג"פ תליא במח' הש"ך והט"ז אם חיישינן לוסת שאינו קבוע בימי עיבור והנקה, (ובזה הנוב"י לא קבע היתר, ובחת"ס החמיר אא"כ בצירוף עוד טעמים עיי"ש) משא"כ להחור"ד דהוא ענין חולי אף בימי עיבור והנקה שייך ענין זה. ד' ועוד נפק"מ לחומרא בראתה שפע דם, דלהנוב"י אסורה לעולם ולא מהני לה בדיקת שפופרת אפי' אם לא תראה דם בראשו, ומשום דמוכח מעניינה דהיא ממלאה ונופצת, ולזה לא מצאנו דמהני בדיקת שפופרת דרק לוסת מהני, משא"כ להחור"ד דבדיקת שפופרת מהני אף לחולי דממלאה ונופצת דכל רמ"ת הוא גם חולי.

סעי' א-ג: דין רמ"ת ובדיקת שפופרת

סעי' ד-ט: תלויות ברמ"ת ורפואה

סעי' י-סוף: רמ"ת בזמנים שונים

מנורה סיכום דיני רואה מחמת תשמיש בדרום קעט

אוסרים ע"י בדיקה בזמה"ז, ראוי לחוש, ואם עברה ובדקה מהני. וכ' הנוב"י בדיקה לבעל ראשון מהני רק אם מצאה בצדדים ולא אם לא מצאה כלל, (והביאור דאין כל האצבעות שוות ומהני רק אם מצאה בצדדים דחזינן דיש מכה, אבל אחר ג' בעלים כבר הוחזקה לכל האצבעות ומדלא ראתה בשפופרת ש"מ נתרפאה.) והחוו"ד חידש בבדקה לבעל ראשון ומצאה דם בראשו שנאסרה ושוב בדקה ולא מצאה דם דמותרת לכל העולם חוץ מבעל ראשון. (והביאור דכלפי כל העולם הוה ס"ס - ספק אין כל האצבעות שוות וספק נתרפאה משא"כ כלפי בעל ראשון דאינו אלא ספק אחד ואסורה. ולפי"ז אחר ג' בעלים אם בדקה ומצאה דם, ושוב בדקה ולא מצאה לא מהני להתירה דאי"ז אלא ספק אחד שמא נתרפאה.) עברה ושימשה ג"פ מותרת דמוכחא מילתא דנתרפאה. ובמרגשת צער וכאב מהני בדיקה לבעל ראשון.

ד'. בדיקה בימי עיבור והנקה לא מהני כ"כ הנוב"י והחוו"ד (דאף להחוו"ד יש גם עניין ווסת ולא רק חולי) אבל לימי עיבור והנקה מהני, ותחזור לאיסורה כשיעבור הזמן. אבל אם מצאה בצדדים אפשר דמהני.

ו'. חזרה וראתה מ"ת - הסד"ט מחמיר דחזרה לאיסורה, וכ' דאף הרוצה להקל רק עד ג"פ אבל אח"כ ודאי חזרה לאיסורה, והחוו"ד הקיל דאפי' אחר ג"פ שרי, והנוב"י חילק בין מצאה בצדדים דמותרת אפי' אחר ג"פ או לא מצאה כלל דאחר ג"פ שתראה תחזור לאיסורה, והדברי חיים מקיל בכ"ג.

ז'. ז' נקיים - מהר"י הורביץ וכן למד הנוב"י בר"ן ס"ל דא"צ ז"נ אם מצאה בצדדים דודאי דם מכה הוא, והנוב"י הסתפק בזה, אמנם החוו"ד החמיר דאף על הדם עצמו הנמצא בצדדים צריך ז"נ. (והביאור דאף דם

וראתה מ"ת אחר בדיקת שפופרת. ב) בדיקה לבעל ראשון מהני רק אם מצאה בצדדים להנוב"י. ג) בדקה בכיס של פשתן דמהני רק אם מצאה בצדדים. ד) בדיקה בימי עיבור והנקה להנוב"י מהני רק אם מצאה בצדדים. ה) ז' נקיים, דמצאה בצדדים להנוב"י א"צ ז"נ.

ג'. פרטי דיני הבדיקה - במה בודקת - בגמ' כתוב שפופרת של אבר ובתוכה מכחול ובראשו מוך. כ' הסד"ט דקודם מכניסה השפופרת ואח"כ המכחול וכן ביציאה שלא יתלכלך. כ' הרמב"ם דצריכה להכניס עד מקום שהשמש דש עד פתח הרחם, וכ' הש"ך בשם משאת בנימין שאין צריכה להכניס בדוחק גדול, אלא עד מקום שמשערת שהשמש דש. גודל השפופרת כ' המ"ב דצריך להיות בגודל אבר בינוני. בדקה בעץ מהני להתירה אם מצאה בצדדים, ואף אם לא מצאה מהני אלא דדינו כלא מצאה כלל. בדקה במוך בלא שפופרת יש מתירים לכתחילה ויש רק בדיעבד, אבל החת"ס כ' דצריכה להכניס בכוח עד פתח בית הרחם בודאי ולא כמו ע"י שפופרת. בכיס מלא פשתן בסד"ט התיר אם מצאה בצדדים.

ד'. בדיקה לבעל ראשון - שי' רש"י והרמב"ם דלא מהני בדיקה לבעל ראשון, וכ' המ"מ דמה שכ' הרמב"ם לבעל רביעי הוא משום דחוששים שמא יבוא עליה קודם בדיקה אבל אם בדקה לבעל שלישי נמי מהני. אבל רוב הראשונים סברי דמהני בדיקה לבעל ראשון. והר"ן כתב דבגמ' לא אמרו שתבדוק לבעל ראשון כדי להקל עליה דאם תמצא דם בראשו נאסרת לכל העולם, משא"כ בלא בדיקה דמותרת עדיין לבעל שני ושלישי. אלא דהש"ך כתב דלכתחילה אין להורות בבדיקה לבעל ראשון ומשום דרש"י והרמב"ם אוסרים, והראב"ד והרמב"ן

היוצא לדינא - אם שימשה סמוך לוסתה ל"ח רמ"ת. ואם רמ"ת רק בזמנים מסוימים או רק ע"י וסת הגוף ל"ח רמ"ת. ובמכה יתבאר לקמן.

ב'. תליה במכה - בשו"ע סתם וכ' שתולה במכה. בב"י הביא ב' דעות א'. דעת הרשב"א (והרמב"ם) דאפי' מכה שאין ידוע אם מוציאה דם ואפי' בשעת וסתה תולה בה (ואע"ג שכל אשה אסורה בימי וסתה שמא תראה והכא שראתה מותרת, מ"מ כ' הרשב"א דמותרת כיון שא"א למיקם עלה דמילתא) ב'. שי' הגה"מ והמרדכי דבעינן מכה שידוע שמוציאה דם ושלא בשעת וסתה, והטעם דבשעת וסתה ודאי נאסרת ד"וכי לעולם לא תראה", וצ"ע מה דעת השו"ע בזה.

הרמ"א כתב להקל עפ"י מהרא"י וש"ד בשלשה אופנים א) במכה שיודעת שמוציאה דם, ואפי' באשה שאין לה וסת. ב) באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה ואפי' במכה שאינה יודעת שמוציאה דם. והביאור דמכה שמוציאה דם הוא סיבה לומר שהדם הוא דם מכה, וכן שלא בשעת וסתה הוא סיבה לומר שאי"ז דם נדות שהרי עדיין לא בא זמנה, ומהני כל אחד מסיבות אלו לומר שאי"ז דם נדות וממילא איננה רמ"ת, (אמנם בשעת וסתה לא יהי אפי' מכה המוציאה דם ומשום דאיכא ריעותא גדולה שדם זה דם מכה הוא.) ג) עוד התיר רמ"א אפי' באשה שאין לה וסת ומכה שאינה יודעת אם מוציאה דם אם אין ידוע אם הדם בא מהמקור או מהצדדים, ומטעם ס"ס ספק מהמקור או מהצדדים ואת"ל מהמקור ספק דם מכה הוא, ומותרת.

והנו"כ חלקו עליו בפי' דברי הש"ד, הש"ך ס"ל שלעולם לא תולים במכה א"כ

הנמצא בצדדים אפשר דדם המקור הוא שזב לפרוודור ומצאו שם, אלא דלענין רמ"ת דהוא נגד הרוב והוא דרבנן להרבה דעות מקילים משא"כ לענין ז"נ דא"י.

חלק ב'

סעי' ד - ז תליה בוסת ובמכה

א'. "ואם יש לה וסת תולה בוסתה" נאמרו בזה ג' פירושים (ו-ו') שיטות לדינא)-

א'. דעת הרמב"ם הרמב"ן הרשב"א והשו"ע דאם שימשה סמוך לוסתה תולים הדם שראתה דלאו מחמת תשמיש הוא אלא מחמת הוסת. ומשכח"ל א) ביוצא לדרך. ב) בלילה ועונתה ביום להפרישה, ולהש"ך בזה אין תולים. ג) עברה ושימשה. ד) קטנה וקבעה אח"כ וסת.

ב'. שי' רש"י דאם יש לה וסת לקלוקל זה מותרת בין הזמנים האלו. וכ' הב"י דלא פליגי ושניהם אמת לדינא. והרז"ה ס"ל דלא איירי בוסת לזמנים אלא בוסת הגוף - דאם כל פעם שרמ"ת היה לה וסת הגוף אינה חוששת לרמ"ת עד שתקבענו מורכב.

ג'. דעת המרדכי דאם יש לה וסת תולה שדם זה לאו דם נדות הוא שהרי עדיין לא הגיע וסתה - ונאמרו בזה ג' דעות:

א) דעת הב"י והש"ך דהמרדכי מקל אפי' באין לה מכה כלל דתולה בוסתה לחוד.

ב) דעת הרמ"א והב"ח דכוונת המרדכי באשה שיש לה מכה שאינה יודעת אם מוציאה דם ומהני לתלות בזה אם יש לה וסת דמוכח דלאו דם נדה הוא אלא דם מכה.

ג) והט"ז החמיר מכולם וס"ל דתולה בוסתה היינו אם יש לה מכה שהיא יודעת שמוציאה דם מהני לתלות במכה רק בצירוף שיש לה וסת.

מנורה סיכום דיני רואה מחמת תשמיש בדרום קפא

ידוע שהמכה מוציאה דם, ובזה אפשר לתלות אפי' באשה שאין לה וסת, דהכל הולך אחר המכה אם היא מוציאה דם תלינן ומותרת.

לטיבותא גם מכה שידוע שמוציאה דם וגם אשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה, ורק בזה תלינן.

והט"ז חלק עוד והחמיר דבעינן תרתי **היוצא לדינא:**

רמ"ת - תליה במכה		לרמ"א	לש"ך	לט"ז
מכה המוציאה דם	שלא בשעת וסתה	מותרת	מותרת	מותרת
	באשה שאין לה וסת	מותרת	מותרת	אסורה
מכה שא"י אם מוציאה דם	שלא בשעת וסתה	מותרת	אסורה	אסורה
	באשה שאין לה וסת	אסורה א"כ ספק מהמקור	אסורה	אסורה

ולענין ראתה ביום וסתה, בזה לכל הני דעות אין תולים במכה ותלינן דודאי דם נדות הוא דאל"כ וכי לעולם לא תראה, אלא דמ"מ אין זה נוגע לדינא דרמ"ת, דודאי אם ראתה סמוך לוסתה אי"ז רמ"ת דתלינן בוסת.



הרב איתמר וינרב

בעניין היתר טלטול מוקצה ושאר איסורי שבת ויו"ט לצורך מצוה

קודם שיעבור איסור סקילה, והתם מלבד איסור רדיית הפת שנחלקו הראשונים האם היא איסור דרבנן קל של "חכמה ואינה מלאכה", או של עובדין דחול גרידא דקיל טפי, או שהיא בכלל כל איסור דרבנן גמור, איכא נמי איסור טלטול מוקצה, שהרי קודם שתיאפה הפת הבצק הוא מוקצה וגם זה בכלל ההיתר, כמו שהדגיש המ"ב בסימן רנ"ד סק"מ. מיהו התם ההיתר כדי שלא יעבור איסור ובסוגיין ההיתר כדי שיקיים מצוה, וממילא אין משם קושיא על הרמב"ם שלא התיר טלטול מוקצה לצורך קיום מצות כיסוי הדם.

ובספר שער המלך פ"ב מהלכות יו"ט ה"יח הקשה היאך יתפרש לפי הירושלמי והראשונים שהביאוהו המשנה בר"ה ל"ב: דאיתא התם שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה ולא שטין על פני המים ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה. הרי שלא הותר איסור דרבנן לצורך קיום מצות עשה. והנה מרוב הדברים המנויים שם אין מקום להקשות כיוון שאין לדמות שבותין זה לזה, וכמו שכתב הרשב"א בתשובה בעניין זה, מיהו בכלל המנויים שם הוא "אין מפקחין עליו את הגל", שלפי רוב הראשונים ובכללם רש"י, הרשב"א, הר"ן הטור בסימן תקפ"ח וכן להלכה שם במג"א הכוונה שאין מטלטלין האבנים משום איסור מוקצה - הרי שלא הותר איסור מוקצה לצורך קיום מצות

א.איתא במשנה בביצה ב. שאמנם לכתחילה אין לשחוט ביו"ט אא"כ יש לו עפר מוכן מבעו"י, מ"מ בדיעבד אם כבר שחט יכסה בעפר שנעוץ בו דקר נעוץ מבעו"י, אע"ג שלצורך כך עובר על איסור עשיית גומא שזהו חורש ומ"מ דווקא מפני שאין צריך לבור ויש בזה רק משאצל"ג התירו, ורש"י בדף ת. בד"ה "פטור עלי" הוסיף שזה גם מקלקל, וא"כ זהו איסור דרבנן קל מאוד ולא מצינו שהתירו יותר מזה. מיהו בירושלמי איתא שאף אפר שהוא נולד שהגיע מכירה שהוסקה ביו"ט עצמו גם כן הותר לכיסוי אם כבר שחט, והובאו הדברים בראשונים - בתוס', ברא"ש וברשב"א בעבודת הקודש, וכן נפסק בשו"ע בסימן תצ"ח, וכל מה שדנו הפוסקים הוא מה עדיף - האם לכסות באפר כירה או בעפר שהי' בו דקר נעוץ מבעו"י. והרמב"ם לא הביא את היתר הירושלמי ואפשר דס"ל שמסתימת הבבלי משמע דפליג, ופסק כהבבלי. מיהו אף את היתר דקר נעוץ השמיט וכתבנו על כך במקום אחר בשם הבינה לעיתים והאבי עזרי שכל כוונת הגמרא במה שאמרה שאין בעקירת עפר זה אלא איסור דרבנן של עשיית גומא מפני שזו משאצל"ג היינו לבאר מדוע אין בזה מיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא, אך בודאי לא הותר בפועל לעקור עפר זה, ורק בדיעבד אם עקרו ועבר איסור דרבנן מותר לכסות בו.

ובן על זו הדרך איתא בשבת ד. שהמדיק פת בתנור בשבת התירו לו לרדותה

שלא יהי' כיום חול בעיניו.. מיהו בירושלמי בר"ה לא הובא כל השלא וטריא הזה וא"כ אפשר דס"ל לירושלמי כמו שכתבנו, (וצ"ע שהקהלות יעקב בביצה סימן ו' העמיד את השאלה על הירושלמי עצמו היאך יפרש את המשנה בר"ה).

ואף בפירוש הבבלי ס"ל לרי"צ גיאות המובא ברשב"א, וכן לרבינו חננאל וכן לשבולי הלקט בסימן רצ"ד בשם ר"ת שהקשה מה בכך אם יפקחו את הגל, טלטול העלמא הוא ואינו אלא מדרבנן, וליתי עשה דאוריתא ולידחי איסורא דרבנן. ותירץ אי בדאפשר לפקוח בידים הכא נמי, והב"ע בדלא אפשר אלא במרה וחצינא. (והקשה בהערות הגרי"ש אלישיב מה בכלל תמה ר"ת הרי במשנה מפורש שגם איסורי דרבנן כמו לעלות באילן לא הותרו לצורך מצות שופר. ותירץ שכמו שלפרש"י מיירי משנתינו בשתי דרגות בדרבנן אחת שאינה אטו דאוריתא ושני' שהיא אטו דאוריתא, כך לפי ר"ת גם לפי האמת יש חילוק בין שניהם ורק דרבנן שהוא אטו דאוריתא נאסר אף במקום ביטול מצות שופר, ורק בזה עשאו כאיסור תורה שיש בו גם לאו וגם עשה. ומוקצה לשיטתו קל דאינו אטו הוצאה אלא כמו שכתב הרמב"ם, וגדר זה שלא האלימו איסור דרבנן שאינו אטו מלאכה דאוריתא אלא כאיסור ל"ת ולא כאיסור עשה וממילא עשה של שופר או שאר מצוות עשה דוחה ל"ת דמוקצה כבר כתב בשו"ת מהרשד"ם או"ח סימן כ"ב, מובא בפתח הגליון על הגרע"א בשו"ע טלמן בסימן תקפ"ח). הרי שזו מחלוקת ראשונים האם התירו טלטול מוקצה של אבנים לצורך קיום מצות שופר, וכמו שהדגיש המרחשת ח"א סימן ט', וכן בהערות הגרי"ש אלישיב בר"ה ל"ב:.

עשה, וקשיא מאי שנא ממצוות כיסוי הדם שלצורך קיומה הותר איסור מוקצה ?

ויש להדגיש שעיקר הקושי הוא מיני' ובי' בראשונים ובכללם הרשב"א שמחד נקט בעבודת הקודש כהירושלמי שמתיר כסוי באפר שהוא נולד אם כבר שחט ומאידך ביאר בחידושו בר"ה ל"ב: שכוונת המשנה שם לאסור לפקח את הגל משום איסור מוקצה, אך אין זו קושיא על גוף הירושלמי כיוון שניתן לפרש את כוונת המשנה אין מפקחין את הגל משום דבעי מרא וחצינא ועי"ז עובר על מלאכת סותר, וכמו בכמה דוכתי שמוזכר פיקוח הגל: בעירובין ל"ה, ביומא פ"ד: מי שנפלה עליו מפולת מפקחין עליו את הגל והכוונה שאיסור תורה מותר משום פיקו"נ, ובסנהדרין ע"ב: שבכל הני הכוונה שיש בזה איסור תורה עי"ש. והסיבה שהראשונים נטו מזה היא מפני לשון הגמרא שם לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה וכו'. השתא דרבנן אמרת לא, דאוריתא מיבעיא. זו ואין צריך לומר זו קנתי. ואי אמרת דפיקוח הגל היינו באיסור דאוריתא של סותר מאי קשיא לי', דילמא פתחו באיסור תורה של סותר שלא התירו לצורך מצוה (וייתכן שבכלל זה איסור תחומין והתנא ס"ל שתחומין דאוריתא כהתנא המובא בסוטה) ואח"כ הוסיף התנא שאף איסורי דרבנן לא התירו משום מצות שופר. ורק אי נימא שפיקוח הגל הכוונה לאיסור מוקצה גרידא מובנת השאלה שהתנא פתח באיסור דרבנן ואח"כ עבר לאיסור תורה ופרש"י שהכוונה לאיסור דרבנן חמור שהוא הרחקה לדאוריתא וחמיר ממוקצה ומתחומין שהם איסורי דרבנן שאינם הרחקה לאיסור תורה ואין מוקצה כסייג להוצאה כפשטות הגמרא בביצה, אל כהרמב"ם בסוף פכ"ד מהלכות שבת שעניינו

ועל זו הדרך שאל המרחשת מהגמרא בסוכה מ"ג: שם איתא שנחלקן הפרושים והצדוקים האם ערבה ביום השביעי דוחה שבת או לאו, והצדוקים כדי למנוע את העם מזקיפת הערבות כיסו את הערבות באבנים, ועמי הארץ טלטלו את האבנים ובכך איפשרו את קיום המצוה ועשו שלא כדין. ויש לשאול מדוע לפי החכמים אין היתר טלטול האבנים לצורך קיום מצוה ? ונביא שש דרכים ביישוב העניין:

יישוב שער המלך והקהלת יעקב לגאון מליסא

בבספר שעה"מ שהזכרנו לעיל בד"ה "ומן האמור בזה" דהתם גרע טפי שעדיין לא נטל בידו את השופר איתו מקיים את המצוה אלא עוסק בסילוק המוקצה ורק אח"כ יטול את השופר, ועפ"ז כתב שבאופן שהשופר בעצמו מוקצה כגון שעשאו גוי ביו"ט מותר ליטלו ע"מ לתקוע בו, דומיא דכיסוי הדם, וכ"כ המרדכי בסוכה בפרק לולב הגזול אות תשמ"ז בשם רבינו אביגדור והובא בשו"ע בסוף סימן תקפ"ו. והוסיף שעה"מ שעל זו הדרך יהי מותר ליטול ערבה לצורך קיום מצות נטילת ד' מינים ביו"ט ראשון אף אם תלשה הגוי בו ביום, וכתב שהרשב"א בעצמו דן בזה בתשובה ח"א סימן רצ"ז ומסתימת דבריו נראה שאסר, מיהו שעה"מ ביאר שכוונתו לאסור רק ביו"ט שני שמצוותן מדרבנן ובזה לא אלים מ"ע דרבנן מאיסור דרבנן של מוקצה, אך ביו"ט ראשון שמצוותו מן התורה ואיסורו מדרבנן - יקיים המצוה, והביא שהמג"א בסימן תרנ"ה סק"כ חלק וכתב שאף ביו"ט ראשון אסר הרשב"א ונקט המג"א כוותי' דהרשב"א, ותמה שעה"מ על המג"א. וגם בספר קהלת יעקב לגאון מליסא בעל נתיבות המשפט בהלכות יו"ט סימן תצ"ח סעיף ט"ו חילק

כחילוק שעה"מ ומכוח זה חלק על המג"א בהלכות ד' מינים. מיהו לעניין שופר הכריע לאסור כהמג"א בסימן תקפ"ו אך לא מטעמי' שאלא הותר טלטול מוקצה לצורך מצוה, אלא משום שבתקיעת שופר יש גם הנאה ומה"ט מודר הנאה משופר מותר לשמוע תקיעה משופר זה, אך אסור לו לתקוע כדאיתא בב"י בסימן תקפ"ו סעיף ו' בשם גאון ועיי"ש בשו"ע, וממילא לענייננו נהי שטלטול מוקצה הותר לצורך מצוה, מ"מ שימוש במוקצה לא הותר לצורך מצוה, וחילוק זה יתבאר לקמן בס"ד. וגם המרחשת חילק כן ויישב עפ"ז גם את שאלתו מהגמרא בסוכה, וכן כתוב בהערות הגרי"ש אלישיב לסוכה מ"ג:.

(ולפי הראשונים בר"ה ל"ב: דס"ל שאף לצורך פיקוח הגל שאין נוטל את השופר הותר טלטול מוקצה קשה מ"ט התם שהניחו הצדוקים אבנים ע"ג הערבות לא טלטלום החכמים ורק עמי הארץ ? ויישב הגרי"ש אלישיב בר"ה ל"ב: דהתם כיוון שאין המצוה מפורשת בתורה אלא היא רק הלל"מ אין לה כוח דחי' וחידוש הוא שבזה אין עדל"ת ובערוך לנר שם כתב שיפרשו שהסיבה שהצדוקים הניחו ע"ג הערבות אבנים לא הי' משום מוקצה כמו שפרש"י, אלא כדי שכלל לא יראו אותם או כדי שיצטרכו מרא וחצינא כדי ליטלם ויש בזה איסור סותר, ורש"י לשיטתו בר"ה ל"ב: דס"ל דלא הותר איסור מוקצה לצורך מצות עשה עכ"פ היכא דאין נוטל בידו החפצא דמצוה, פירש כן בסוכה מ"ג:)

מיהו לכאורה לצורך יישוב שאלה זו מסוכה מ"ג: אין צריך לחילוק שעה"מ והקהלת יעקב, כיוון שיש מקום לומר שדווקא ביו"ט שרי ובשבת אסור, ולא משום ששבת איסורה במיתת ביי"ד ובכרת

ויו"ט איסורו בלאו, אלא מפני שיסוד היתר טלטול מוקצה לצורך מצוה ביאר בעל נתיבות המשפט בספר בית יעקב בכתובות ז. וכן בספר קהלת יעקב הלכות יו"ט סימן תצ"ח סעיף ט"ו שמבוסס על כך שהותר מוקצה לצורך אוכל נפש ומתוך שהותר לצורך זה, הותר אף לצורך מצוה ובפרט שכל יסוד איסור מוקצה הוא סייג להוצאה, כדאיתא בגמרא בבבא מציעא, ובחס להוצאה קיי"ל שמתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה אף לשאר מילי, ובתנאי שיהי' בזה צורך, וצורך מצוה בכלל צורך, וממילא הוא הדין טלטול מוקצה הותר לצורך מצוה. עכ"ד. וכיוון לזה המרחשת שהזכרנו וכתב שלפי"ז בודאי כל ההיתר הוא דווקא ביו"ט ולא בשבת, והובאו הדברים במנח"ש בשעורים הכלליים סימן ז'. וייתכן דמה"ט שעה"מ מעיקרא לא הקשה קושיא זו מהגמרא מסוכה, אלא רק מהמשנה בר"ה.

ועפ"י חילוק זה ביאר הקהלת יעקב מדוע דווקא טלטול מוקצה הותר לצורך מצוה ולא שימוש במוקצה, דשימוש במוקצה אף לצורך אוכל נפש לא הותר, ואדרבה זה כל יסוד איסורו מפני שלא הוכן לשימוש ולאכילה מבעו"י וילפינן לה מקרא ד"והי' ביום השישי והכינו את אשר יביאו" דבעי הכנה מיום חול, ולרש"י בפסחים מ"ז: זהו דין תורה עכ"פ אליבא דרבא, ולשאר הראשונים זו אסמכתא, (ועיין פמ"ג בפתיחה להלכות יו"ט פרק ג' חלק ב' אות ה' ואות י"ב שהדגיש החילוק בין שני איסורים אלה של טלטול ושימוש). נמצא שאין להתיר מדין מתוך לצורך מצוה שימוש במוקצה מאחר שאפילו לצורך אוכל נפש לא הותר, וזה הטעם שאסר הקהלת יעקב לתקוע בשופר שהוא מוקצה.

ג. והנה בספר הגהות מיימוניות הלכות יו"ט

פ"א אות ע' כתב בשם הראב"ן שכל מה שאמרו שדווקא ע"י גוי מותר לעסוק בצורכי קבורה ביו"ט הני מילי ביחס לבניית הארון ותפירת התכריכים, אך קבורה עצמה מותרת אף ע"י ישראל כיוון שיש צורך מצוה, ומתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה גן לצורך מצוה. וכתב בשו" מהרשד"ם או"ח סימן כ"ב (הובא בלשונו בשו"ע טלמן בפתח הגליון בהלכות ר"ה סימן תקפ"ח, ושער המלך שהזכרנו מביא את עיקר דבריו) שדין מתוך שייך ביחס למלאכות והוצרך לזה הרב"ן כדי להתיר מלאכת הוצאה, אך סו"ס קשה מה יתיר איסור טלטול המת שהוא מוקצה ? ועל כרכך שאיסור מוקצה הותר לצורך מצוה, והיינו שכלל לא העמידו דבריהם במקום מצוה. והוסיף שיש לומר שעד כאן לא חלקו הרמב"ן והרשב"א על הראב"ן אלא מפני שבלאו הכי כריית הקבר שהיא מלאכה תיעשה ע"י גוי, וממילא הוא הדין טלטול המת, אך בעלמא יכולים להודות שהתירו לטלטל מוקצה לצורך מצוה. עכ"ד. מיהו יש להעיר שלפי חשבון הקהלת יעקב גם יסוד היתר טלטול מוקצה לצורך מצוה יסודו בדין מתוך, ומ"מ כך או כך לכאורה שמעינן מהראב"ן שהותר איסור מוקצה לצורך מצוה דאוריתא, עכ"פ דומיא דקבורה שנוטל את החפצא בו עושה מצוה. ודבריו הובאו בשו"ע הלכות יו"ט סימן תקכ"ו. מיהו שעה"מ הנזכר בד"ה "וי לי מן התימה" דחה רא"י זו וכתב שאפשר שהוא היתר פרטי משום כבוד המת דומיא דהיתר איסור דרבנן מפני כבוד הבריות בברכות כ. ובשאר דוכתי, ולא משום מצות קבורה דנילף מינה לשאר מצוות דשרי.

ד. והוסיף שעה"מ שעפ"י חילוק זה צריך להיות הדין שהמוצא חמץ ביו"ט של פסח עכ"פ אם לא ביטלו לפני הפסח

מילה דוחה לאיסור מוקצה. ויש לבאר כנ"ל שכיוון שנוטל את הסכין שבה נעשית המצוה שפיר דמי כנטילת העפר בו מקיים מצות כסוי.

מיהו התקשה שעה"מ בד"ה "וכן יש לתמוה" בשיטת תוס' שמחד גיסא בסוגיא בביצה נקטו כהירושלמי שמותר לטלטל האפר שהוא נולד לצורך מצות כיסוי, ומאידך גיסא כתבו בכתובות ז. שאין לטלטל את החמץ ע"מ לבערו אעפ"י שלא ביטלו, הרי שלא הותר לטלטל מוקצה לצורך מצוה אף באופן שבחמץ עצמו מקיים את המצוה דומיא דאפר, ולא כמו בר"ה שהנידון הוא נטילת האבנים כדי ליטול אח"כ את השופר. ולכאורה אין זה קשה כ"כ דאין להקשות מתוס' במסכת אחת על תוס' במסכת אחרת כיוון שנכתבו ע"י בעלי תוס' שונים, ועיקר הקושי הוא להלכה שמחד נפסק בשו"ע וברמ"א בהלכות יו"ט כהירושלמי להתיר לטלטל את האפר שהוא נולד לצורך מצות כיסוי, ומאידך בהלכות פסח בסימן תמ"ו נפסק שאין לטלטל את החמץ אף אם לא ביטלו. וכן תמה הגרע"א בגליון השו"ע בסימן תרנ"ה על המג"א שמחד התיר לטלטל האפר לצורך כיסוי ומאידך אסר בסימן תרנ"ה ליטול אתרוג שנקצץ ביו"ט, ובסימן תקפ"ה סק"כ אסר לתקוע בשופר המוקצה, וכל ההיתר לתקוע בשופר שעשה גוי בר"ה לפי שיטה זו מבוסס על כך שכיוון שהאיל של הגוי אז כלל אינו מוקצה, או שאמנם השופר הוא נולד, מ"מ קיי"ל כהשיטה שנולד מותר ביו"ט כמו בשבת.

הקדמה ליישוב הקה"י עפ"י הגמרא

בר"ה ל"ב:

הוהנה שעה"מ הטעים את החילוק בין היכא שנוטל את החפצא דמצוה

באופן שמבטל מצות עשה של תשבתו מותר לטלטלו ע"מ לבערו מיד ביו"ט, וכל דברי רב יהודה בפסחים ו. אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי מיירי שביטלו לפני הפסח כך שרק מדרבנן מחוייב לבערו ולצורך מצוה דרבנן לא התירו איסור לטלטל מוקצה, וכ"כ הטור בסימן תמ"ו בשם אהיו רבינו יחיאל, וכ"כ המאירי שם בפסחים ו., וכן דייק הב"י מרש"י שכתב שכופה עליו כלי "דהא לא חזי לטלטולי ולאפוקי, ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטלי בליב"י מאתמול", וכתב הב"י "כלומר אם לא בטלי אפילו ביו"ט יוציאנו וישליכנו לנהר, דאיסור דאוריתא דוחה לאיסור מוקצה שאינה אלא מדרבנן". ולפי"ז רש"י בר"ה ל"ב: שאסר לטלטל האבנים לצורך מצות שופר אינו סותר לדבריו בפסחים מיהו בלאו הכי יש לחלק דהתם בפסחים חמיר טפי דעובר גם על לא תעשה ומה"ט התירו לטלטל מוקצה, וכמו שהתירו לרדות את הפת שכלול בזה היתר לאיסור מוקצה כדי שלא יעבור איסור בישול בשבת. וכן הרשב"א לשיטתו שהתיר בסוגיין לטלטל האפר שהוא נולד לצורך מצות כסוי הדם, התיר בתשובה ח"א סימן ע"א לטלטל החמץ שלא ביטלו ע"מ לבערו, וכ"כ שעה"צ בהלכות פסח בסימן תמ"ו סק"ח בשם הסמ"ג, האו"ז, הר"ן הריב"ש הסמ"ק והאגודה, ובספר מגן האלף של המר"ל צינזו כתב שזו דעת רוב הראשונים. מיהו מסתימת הרמב"ם בפ"ג מחמץ ומצה ה"ח אסר בכל אופן לטלטלו היינו אף אם לא ביטלו, אך אפשר שהוא לשיטתו שאף בסוגיין לענין כסוי הדם לא הותר לטלטל האפר שהוא נולד.

ובעי"ז כתב החזו"א או"ח סימן מ"ט סק"ט שנראה בביאור הגר"א יו"ד סימן רס"ה שיסוד היתר מילה בשבת הוא שמצות

דחי ל"ת אף שאינו בעידינ'. ובהערות הגרי"ש אלישיב תמה מ"ט נחשב מצוה דרבים הרי סו"ס המצוה מוטלת על כל יחיד ואינו דומה לקבנות ציבור שהם בעצמותם מצוה דרבים. ובספר ברכת אברהם כתב ששמע לתרץ שאלת הגרי"ש אלישיב עפ"י מה שיסד הגרי"ז בדעת הרמב"ם שמדרכנן מיהא תיקנו לשמוע התקיעות על סדר חזרת הש"צ, וא"כ נהי דמדאוריתא אין זו מצוה דרבים, מ"מ מדרכנן נחשבת מצוה דרבים, ולצורך זה הי' מותר לטלטל אי לאו דאיכא נמי עשה של שבייתה ביו"ט. ולעיקר היסוד שעשה דרבים דחי ל"ת אף שלא בעידינ' הביא הגרי"ש אלישיב ראי' מגיטין ל"ח: וברכות מ"ז: שרבן גמליאל שחרר עבדו ועבר בעשה דלעולם בהם תעבודו לצורך מצוה דרבים של תפלת ציבור אע"ג דלא הוי בעידינ'. מיהו דחה הראי' עפ"י מה שכתבו הראשונים שכל האיסור לשחרר עבדו הוא כשאין צורך וא"כ בכה"ג דהוי צורך הרבים כלל אין איסור ואינו מדין דחי'.

ולפי שבולי הלקט הדרא קושיא לדוכתה לפי האמוראים החולקים על רב אשי ובספר ברכ"א כתב שעל כרחק יחלקו על יסוד זה וכל יסוד שבולי הלקט ייתכנו רק לפי מאי דקיי"ל כרב אשי. מיהו הגרי"ש אלישיב העלה צד זה ודחאו שדוחק לומר כן. ותירץ שאותם אמוראים יאמרו שמשנתנו מיירי ביחיד שתוקע או שומע ולא ברבים, ואיה"נ לצורך רבים מפקחים את הגל ושאר איסורי דרבנן, אלא דלא קיי"ל כוותיהו אלא כרב אשי, וממילא אף לצורך רבים לא הותרו איסורים אלה.

מיהו ברשב"א ובתוס' הרא"ש שגם שאלו זאת מה נימא לפי החולקים על רב אשי יש תירוצ' אחר דחשיב מכשירין דאפשר

דומיא דאפר, או נטילת השופר שהוא מוקצה או הערכה שהיא מוקצה, להיכא שאינו נוטל דומיא דפיקוח הגל וכתב "דמשעה שנטלה כדי לצאת בה הרי התחיל במצוה". ונראה לבאר יותר את כוונתו עפ"י דברי הקהלות יעקב בסוגיין בסימן ו', ונקדים את דברי הגמרא בר"ה ל"ב: המבארת את טעם המשנה האוסרת לתקוע משום הני איסורים דשופר עשה הוא ויו"ט עשה ול"ת, ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה. וביאר הר"ן שם שכשם שאם הי' באיסורים אלה משום מלאכה ממש אז לא הי' בכוח העשה של שופר לדחות עשה ול"ת, כך אעפ"י שאיסורים רק מדרבנן, מ"מ האלימות חכמים ועשאותם כאיסורי תורה, וממילא אין עשה דשופר דוחה אותם. עכ"ד. והינו דמדינא אף אי איכא עשה ביו"ט ואין עשה דשופר דחי עשה דיו"ט הני מילי עשה דאוריתא, אך כל הני שאסורים מדרבנן נדחים מפני מצוה דאוריתא גם אם יש בהם ביטול עשה מדרבנן דסו"ס לא העמידו דבריהם בפני מצוה דאוריתא, ורק אחר שעשאותם כאיסור תורה וכעשה דאוריתא, אז יש לאסור לצד שאכן ביו"ט איכא גם עשה ולא רק לאו.

ויש לשאול התינח לפי מאי דקיי"ל כרב אשי בשבת כ"ה. דאיכא ביו"ט גם עשה, אך לפי האמוראים דס"ל דליכא ביו"ט אלא ל"ת מאי איכא למימר. ומיושב עפ"י מה שכתב הר"ן הכא שהגמרא חדא מתרי טעמי נקטה, וגם אי ליכא אחא ל"ת ניחא דאסור מפני שאינו בעידינ', שבשעה שעובר איסור דרבנן עדיין אינו מקיים מצות שופר, וכל זה כתב מדנפשי' הטו"א וכבר הקדימו הריטב"א.

מיהו דברי הר"ן בזה אינם מוסכמים שהרי שבולי בלקט בסימן רצ"ד גם כן העיר את הערת הר"ן מדוע הגמרא הוצרכה לזה, ותיפו"ל דאינו בעידינ' ותירץ דעשה דרבים

מאתמול ולהכי אסור. ולפי"ז לכאורה אם רק ביו"ט נוצר הצורך בהם, וצ"ע.

יישוב הקהלות יעקב למרן הגר"י קנייבסקי זצ"ל

ו.ולאחר הדברים האלה נחזור לדברי הקה"י שכתב שכיוון דחזינו בגמרא בר"ה ל"ב: שכדי להתיר איסור דרבנן לצורך מצוה איצטריך לגדרי עשה דוחה ל"ת, ולא סגי לומר שלא העמידו דבריהם במקום מצוה דאוריתא, והוסיף הקה"י בשם ביאור הגר"א בסימן תצ"ח סעיף ט"ו דייק כן בירושלמי בביצה שכדי להתיר איסור דרבנן לצורך קיום מצוה דאוריתא איצטריך להגיע לדין עדל"ת ולא סגי לומר שלא העמידו דבריהם במקום מצוה דאוריתא, דאיתא בביצה ז: בביאור סוף דברי המשנה "שאפר כירה מוכן הוא" הדא דאת אמר באפר שהוסק מערב יו"ט, אבל באפר שהוסק ביו"ט לא. במה דברים אמורים בשלא שחט, אבל אם שחט מוטב שיטול מאפר שהוסק ביו"ט, ואל יחפור בדקר ויכסה. חבריא אמרין שמצות עשה דוחה למצוה בלא תעשה. על דעת' דרבי יונה דו אמר מ"ע דוחה למצוה בלא תעשה אעפ"י שאינה כתובה בצידה נחא, על דעת' דרבי יוסי דו אמר הואיל ואין מ"ע דוחה למצוה בל"ת אא"כ היתה כתובה בצידה, מכיוון שהתחיל במצוה אומר לו מרק. והביא הקה"י שכן מבואר בביאור הגר"א בסימן תצ"ח סעיף ט"ו שכוונת הירושלמי שגם כדי להתיר בדשחט כבר לכסות באפר שהוסק ביו"ט והוא נולד איצטריך לדין עדל"ת.

ומעתה כתב הקה"י שיש לבאר שכל החסרון הוא רק בכה"ג שבזמן שעובר איסור דרבנן לא התחילה המצוה שאז לא הוי בעידנא ואין עשה דוחה ל"ת אלא בעידנא, אך באופן שהתחילה המצוה שפיר

דמי דאז עשה דוחה ל"ת. וממילא יש לומר שכל האיסורים דרבנן שנימנו שם האיסור קדם מצוה כולל נטילת האבנים מהשופר. מה שאין כן באופן שמטלטל האפר לצורך כסוי הדם עדיף טפי עפ"י יסוד פסקי התוס' בזבחים דף צ"ז שכתבו שבעצם הי' מותר לשבור עצם של קרבן פסח כדי לאכול את הבשר שבמוח כיוון שאי אפשר להגיע למוח אלא ע"י שבירת עצם וגם בזה יש דין עדל"ת לולא שיש כלל שאין עדל"ת במקדש. הרי שלמרות שמדובר רק בהכשר מצוה ולא בקיום המצוה עצמה, אפ"ה הי' בזה כוח דחי' לל"ת לולא הכלל שאפילו המצה עצמה לא דוחה ל"ת במקדש. ומעתה לענין כסוי הדם כיוון שיש דרשה בחולין ושחט וכסה במה ששחט יכסה, וכשם ששוחט בידו כך יש לו לכסות בידו, א"כ מוכרח ליטול עפר קודם הכיסוי, וממילא פעולה זו גם כן נכללת בעשה המצוה, ואע"ג שאין מוכרח ליטול עפר שהוא מוקצה, מ"מ כיוון שסו"ס מחוייב ליטול עפר אז פעולה זו ממילא נכללת בגוף מעשה המצוה. מה שאין כן ביחס לכתישת עפר לצורך כסוי שמפורש בגמרא שאין לעשות כן ובזה אין עדל"ת מפני שאינו בעידני התם זו פעולה קודם נטילת העפר ואינה הכשר המחוייב וממילא אינה בכלל מעשה הכסוי. והדגיש שם שעל אף שהאלימו רבנן לאיסורים דידהו ועשאו כאיסורי תורה, מ"מ אפשר שרק עשאו כלאו דאוריתא ולא כשעה דאוריתא, ולכן שפיר דחי עשה דשופר לל"ת דמוקצה. ובדעת שבולי הלקט הודה שאין לומר כן דהרי לדידי' בכל המקרים הנשנים הסיבה שמצנת שופר לא דוחה לאיסור דרבנן אינה משום שאינם באותו הזמן כיוון שזה עשה דרבים, אלא הסיבה היא משום שיש באיסור דרבנן חומרא של ביטול עשה כדאוריתא.

זוהמנח"ש בשיעורים כללים על ביצה בסימן ז' עמוד שנ"ה הקשה שמשמע בקה"י שהביא בתחילת הסימן את התוס' בכתובות שבא ליישב עפ"י היסוד שכתב גם את התוס' בכתובות, ובפרט שכן ההלכה למעשה שאין לטלטל החמץ ביו"ט ראשון אף אם לא ביטלו, והיינו אף דקיי"ל מחד שלעניין כסוי הדם שרי טלטול האפר שהוא נולד, מאידך קיי"ל שלעניין חמץ הנמצא ביו"ט אין היתר לטלטלו, וקשה מדוע יחשב טלטולו לצורך ביעורו כחלק ממצות הביעור, דומיא דטלטול האפר קודם מצות כיסוי. וייתכן שלכן שעה"מ אף שתירץ שכל שכבר הגיע לידו החפץ בו יעשה מצוה מותר אף שהוא מוקצה התקשה בעניין חמץ - מפני שהבין כהמנח"ש. ותירץ המנח"ש בדרך אפשר שכיוון שאפשר טכנית לשרוף את החמץ במקומו, (אעפ"י שדינית אסור לעשות כן כמו שכתבו תוס' הנ"ל בכתובות והובא ברמ"א בסימן תמ"ו וביאר המג"א וביותר מחצית השקל שאסור להביא אש ועצים לצורך החמץ שהוא מוקצה, דלא ניתנו עצים אלא להסיק דבר המותר ולא להסיק מוקצה), לכן כבר אינו הכשר שהוא כחלק ממעשה המצוה כמו נטילת עפר לצורך כיסוי.

והנה הכס"מ כתב בפ"ג מהלכות חמץ ומצה ה"ח בשם הר"מ שהטעם שאסרו לטלטל את החמץ לצורך ביעורו ביו"ט אף שעיי"ז עובר איסור בל יראה ובל ימצא הוא מפני שבזמן שמטלטל את החמץ עדיין לא מקיים מצות תשביתו. ובספר שאגת ארי' בקונטרס אחרון סימן פ"ט הקשה דכיוון שברוב המקרים אי אפשר לשרוף את החמץ אא"כ יטלטלנו תחילה, א"כ גם טלטול החמץ הוא כחלק ממעשה המצה של שריפת החמץ וידחה הל"ת, ועדיין אינו דומה לאיסור לפקח את הגל לצורך מצות שופר

ולא זכיתי להבין איך אפשר לומר כן הרי מפורש בגמרא שהטעם שאין מצות שופר דוחה האיסורים הנזכרים במשנה משום שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, הרי שהאלימו לאיסורים אלה ונתנו בהם גם חומרת עשה ובללם איסור מוקצה, ואין הפירכא רק משיטת שבולי הלקט אלא מגוף הסוגיא, והיינו אם לא היו מונים שם מוקצה הי' ניתן לחלק בין סוגי איסורי דרבנן ונימא דיש איסורים דרבנן חמורים שרק בהם נתנו לזה חומר של דאורייתא שיהי' בזה גם ל"ת וגם עשה, כגון דרבנן שהוא אטו מלאכה, כביאור הגרי"ש אלישיב בר"ה בדעת ר"ת דס"ל דלא התכוונו כלל לטלטול מוקצה אלא לסתירה, וטלטול מוקצה הותר מדין עדל"ת, אך אם כוונת המשנה גם לאיסור טלטול כהבנת רוב הראשונים וכן קיי"ל להלכה, א"כ לכאורה אין מקום לדברי הקה"י. שו"ר שהקשה כן בשיעורי אשר לשלמה על ביצה בדף ח: וטען חתנו הג"ר שלמה ברמן זצ"ל דאף אם נימא כן ביישוב הירושלמי ונימא דס"ל לירושלמי שלא האלימו את איסור מוקצה כאיסור דאורייתא אלא לעניין ל"ת, אך לא עשאוהו כאיסור עשה דאורייתא ולכן דוחה מ"ע דאורייתא לאיסור מוקצה כגון באפר שהוסק ביו"ט עצמו דהוי נולד, מ"מ אי אפשר ליישב כן את הראשונים שהביאו את הירושלמי, כיוון שודאי לא נקטו כהירושלמי נגד הבבלי. עכ"ד. ונראה שאכן הקה"י לשיטתו כמו שהזכרנו לעיל שהעמיד את השאלה מהמשנה בר"ה ל"ב: על הירושלמי עצמו ולא על הראשונים שהביאוהו, כלומר איך יפרש הירושלמי את המשנה, ואז אכן יש לתרץ כתירוצי הקה"י, אך אין זה תירוצי שלם כיוון שהשאלה על הראשונים במקומה עומדת.

דהתם באמת אין זה אלא הכשר מצוה למצות שופר ולכן התם אינו דוחה לל"ת של טלטול מוקצה. וזו ממש שאלת המנח"ש על הקה"י. ואכן כסברת השאג"א כתב המאירי בפסחים ו. שהזכרנו לעיל, וז"ל: מצא חמץ שלו ביו"ט כופה עליו את הכלי שהרי לטלטלו להוציאו בחוץ אסור, וכן שריפתו במקומו אסורה ביו"ט, שהבערה שלא לצורך אסורה. ודבר זה יש מפרשים אותו בשכבר בטלו קודם איסורו, שאין כאן לאו ולא יראה, אלא מצות ביעור מדברי סופרים ואין דוחין טלטול מפני, הא כל שלא ביטלו דוחין איסור טלטול להוציאו, כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ומ"מ גדולי המחברים פרשוהו אף בלא ביטלו קודם איסורו, והוא תמוה שהרי נשמר משני לאוין ומקיים עשה של השבתה בדחיית איסור הטלטול, ואע"פ שבשופר לא התירו קיום מצוה בדחיית טלטול, כגון פיקוח הגל וכו', ולא עוד אלא שבשעת הפיקוח אינו מקיים את העשה. עכ"ל. וש"מ שבחמץ מוגדר שמקיים את העשה בזמן שמטלטלו לצורך ביעורו, וע"כ כהבנת השאג"א והמנח"ש. מיהו בדעת תוס', הר"מ והשו"ע צריך לומר שדווקא שרק מעשה שאי אפשר בלעדיו נחשב כחלק מגוף מעשה המצוה, ולא סגי בכך שעפ"י רוב אי אפשר ללא מעשה זה. ותדע שהרי הקה"י הביא כדמות ראי' ליסוד דבריו מכתובות ל"א דאיתא התם שאילו לא היתה מציאות של אכילת חלב ללא הגבהתו קודם אכילתו אז אף ההגבהה היתה נחשבת כחלק ממעשה העבירה והי' נפטר מחיוב ממון שחל בשעת הגבהת החלב שאינו שלו מדין קלב"מ, כמו בשעת האכילה ממש, ורק מפני דאי בעי גחין ואכיל משום הכי לא מוגדרת ההגבהה כחלק ממעשה העבירה, וה"נ כתבו תוס' בשם ר"ת שכשאי אפשר

לניסוך ללא הגבהה נפטר מדין קלב"מ מחיוב ממון שאמור לחול בשעת הגבהת היין שלא שלו. וכתב הקה"י שמעבירה נלמד למצוה שכאשר אי אפשר ללא ההכשר בשעת הנטילה, נחשבת הנטילה כחלק ממעשה המצוה לדחות ל"ת. עכ"ד הקה"י. ומינה נילף שכמו שלענין עבירה כל שאפשר באופן רחוק ולא מצוי ללא הנטילה כגון להתקופף ולאכול כך תו לא נחשבת הנטילה כחלק ממעשה העבירה, אף שאין זו הדרך הרגילה, ה"נ לענין מצוה כל ששייך לשרוף במקומו, אף שהדרך הרגילה להוציא לחוץ ושם לשרוף או לבער בדרך אחרת, תו לא נחשב הטלטול כדי לבער כחלק ממעשה המצוה לענין שידחה ל"ת של טלטול מוקצה.

ח. ויש להוסיף שעל אף שלדינא נקט השו"ע כהתוס' והר"מ ודלא כהמאירי, מ"מ כל זה לענין לטלטל ע"י ישראל, אך לענין אמירה לעכו"ם שזה איסור קל כתב המג"א שם בשם השל"ה ריש מסכת פסחים ד"ע"ר"ב דשרי ואפילא אם כבר ביטל והנידון הוא רק של קיום מצוה דרבנן של השבתה גם כן שרימפני דאתי עשה דרבנן ודחי ל"ת דרבנן של אמירה לעכו"ם, ואע"ג דלענין שופר שיש על גביו גל של אבנים לא התירו אפילו אמירה לעכו"ם (אף לענין יו"ט ראשון שמצותו מן התורה), מ"מ שאני התם דבעידנא דמיעקר לאו של טלטול מוקצה לא מקיים העשה של שופר, מה שאין כן הכא דבעידנא דמיעקר לאו של טלטול החמץ מקיים העשה של השבתת החמץ, עכ"ה של"ה. והקשה המג"א דהכא נמי בחמץ אין מקיים העשה אלא בשעת שריפה וזה רק אחר שמתחיל בטלטול, דמה"ט לא הותר לו לטלטל בעצמו, ותו אי ס"ל לשל"ה דחשיב בעידני, א"כ מ"ט התיר דווקא ע"י גוי ולא ע"י ישראל.

וכתבו מחצית השקל והגרע"א דס"ל לשל"ה דחלוק מהמשנה בר"ה בעניין פינוי גל האבנים שעל גבי השופר, דהכא משעה שנוטל את החמץ ע"מ לבערו החלה מצות ביעור אלא שלא נסתיימה ולהכי חשיב בעידני', מה שאין כן בגל של אבנים סילוק האבנים הוא רק הכשר למצוה שאח"כ ולכן לא חשיב בעידני'. והיד אפרים הוסיף הסבר בזה וכתב שנחשב בעידנא מפני שכך הדרך הרגילה שמוציא את החמץ מביתו ואח"כ מבערו, ולכן מעשה הטלטול מוגדר כתחילת מעשה ההשבתה, אעפ"י שאין המעשה נגמר עד אשר יטילנו לים, מה שאין כן לעניין שופר שאין פיקוח הגל כתחילת מעשה התקיעה, אלא רק הכשר בעלמא למצוה ולכן אין זה בעידנא. וסיים שחילוק זה מוכח ממקומות רבים.

ובדבר השאלה הנוספת של המג"א דא"כ אף ע"י ישראל נתיר לו אפילו אם ביטל וכ"ש כשלא ביטל, והרי הדין לא כך. ע"כ צריך לומר שזו קולא לעניין איסור קל של אמירה לעכו"ם להחשיב גם דבר הרגיל ואינו מחוייב מהמציאות כחלק מהמעשה ולא כהכשר גרידא, והיינו שלעניין איסור אמירה לעכו"ם שהוא שבות שאין בו מעשה דקיל משאר שבותין, הקל השל"ה כהראשונים דס"ל דכה"ג חשיב בעידני', והיינו כהמאירי ודעימי', אך המאירי גופי' ס"ל כן לגמרי - אף לעניין לעשות כן היהודי בעצמו. ויש להעיר שלפי"ז כ"ש אם לא ביטל ומחוייב מדאוריתא במצות תשבתו שיהי' מותר לומר לעכו"ם וחשיב בעידני'. ומ"מ בדברי המאירי, השאג"א והשל"ה עפ"י ביאור היד אפרים ודעימי' מפורש כדברי הקה"י בחילוק בין פקוח הגל לכסוי הדם, וכל השאלה היאך להתייחס לטלטל חמץ לצורך שריפה. ויש להעיר שגם בדבריהם

וראים שכל הנידון הוא האם בכה"ג חשיב בעידני' או לאו, ואין הנידון מצד שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, ומה שהערנו מלשון הגמרא בר"ה על הקה"י מהווה הערה גם על דבריהם, שו"ר שמחצית השקל שם בד"ה "ועוד קשה דהא הוכחתי" הקשה זאת. ונראה שהמאירי התייחס לקושי זה וכתב בזה"ל "גדולי המחברים פרשוה אף בלא בטלו קודם איסורו והוא תמוה שהרי (ע"י ביעורו) נשמר משני לאווין ומקיים עשה של השבתה בדחיית איסור טלטול. ואע"פ שבשופר לא התירו קיום מצוה בדחיית טלטול, כגון פקוח הגל, (מ"מ יש לחלק) הרי בשופר אין בו אלא עשה גרידא וסרך לאו גמור כעשה גמור בקצת מקומות, ולא עוד אלא שבשעת הפקוח אינו מקיים את העשה עכ"ל. ומשמע מדבריו שאכן לצורך קיום מ"ע גרידא לא היו מתירין עשה ול"ת של יו"ט ובכללם איסור מוקצה ורק מפני שיש בפסח מלבד מ"ע דתשבתו גם לאווין של כל יראה וכל ימצא, הקילו, (וצ"ע מה כוונתו בכותבו סרך לאו). ולפי"ז אי אפשר לבאר עפ"י זאת ההיתר מוקצה לצורך קיום מ"ע של כסוי הדם שאין בה לאו אלא עשה.

תירוץ המרחשת

מ. והנה מחד המרחשת גם כן כתב כהקה"י שמדברי הירושלמי נראה דאיצטריך לדון עדל"ת כדי להתיר טלטול האפר שהוא נולד לצורך קיום מצות כסוי הדם, מ"מ יסד שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, והיינו הבבלי בר"ה ל"ב: דס"ל כרב אשי שיש ביו"ט מלבד ל"ת גם עשה, וממילא אין עשה של שופר יכול לדחות לל"ת של יו"ט, וכן אין עשה של כסוי הדם יכול לדחות איסור דרבנן של מוקצה מדין עדל"ת, דאיכא נמי עשה ביו"ט אלא מדין מתוך שהותר איסור מוקצה לצורך אוכל נפש הותר נמי לצורך

ומדבריו גם כן רואים כמו שהערנו על מרן הקה"י ודעימ' שלדין שיו"ט אסור הן באיסור ל"ת והן באיסור עשה, אי אפשר לומר שמצוה דאורייתא דוחה לאיסור מוקצה מדין עדל"ת אפילו בעידני'. ועל עיקר דבריו יש להעיר שיוצא שכיוון דקיי"ל דמצוות לאו להנות ניתנו קיים היתר לטלטל האפר שהוא נולד לצורך מצוות כסוי וממילא ה"ה דשרי לטלטל החמץ עכ"פ כשלא בטלו לפני פסח כדי לבערו ביו"ט עצמו. וזה תימה רבתי שהרי תוס' בכתובות שכתבו שאסור לטלטלו אף אם לא בטלו כתבו דבריהם לדינא ולא רק בביאור דעת רב יהודה עצמו, ותו הרי כך פסק השו"ע אע"ג דפסק דמצוות לאו להנות ניתנו.

ובעיקר דיוק הקה"י והמרחשת בירושלמי יש להעיר שבמפרשי הירושלמי - הפני משה, קרבן העדה, החרדים ומרן הגר"ח זצ"ל כתבו שאין כוונת הירושלמי במה שאמר עדל"ת לכסוי באפר שהוא נולד, אלא לחפור ממש ביו"ט ולעבור איסור מלאכה, שגם זה הותר אם כבר שחט ולזה איצטריך לדין עדל"ת, ובזה גם לפי הקה"י יש להעיר שאינו בעידני', ובזה יש לפרש את סוף הירושלמי כהמרחשת דאיכא מ"ד דעשל"ת אף לא בעידני' ולמאן דפליג צריך לומר דחשיב בעידני' מפני שכסוי מהווה השלמת השחיטה וכבר התחיל בשחיטה. מיהו בבבלי בסוגיין בדף ח: מפורש שאין להתיר בכה"ג לעשות מלאכת חורש אף אם כבר שחט מפני תרי טעמי: א. דלא הוי בעיני'. ב. שאין עשה דוחה ל"ת ועשה. וייתכן שמודה הבבלי שכסוי מהווה השלמת השחיטה ואעפ"כ לא סגי בזה כדי שיחשב בעידני'.

קושיות המנח"ש על הקה"י

י. מיהו הוסיף המנח"ש להקשות עוד ב' קושיות נוספות על דברי הקה"י (שלפי

אחר, כגון צורך מצוה, וכמו שכתבנו לעיל בשמו ובשם הקהלת יעקב לגאון מליסא, ויש להביא רא' לדבריו שבירושלמי בר"ה על המשנה שאסרה כל הני דברים ועי"ז מתבטל ממצות שופר לא אמרו שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, הרי שאין עשה ביו"ט. וחידש שהירושלמי הוכרח לפרש כן מפני דס"ל דמצוות להינות ניתנו וממילא תו אי אפשר לומר מתוך שהותר לצורך אוכל נפש הותר נמי לצורך מצוה, כיוון שדווקא טלטול מוקצה הותר לצורך אוכל נפש ולא אכילתו או שימוש בו, וכע"ז כתבנו לעיל בשם הקהלת יעקב לגאון מליסא ביחס לתקיעת שופר, והמרחשת הרחיב זאת לכל המצוות אליבא דמאן דאמר מצוות להנות ניתנו. והוסיף עוד דרב יהודה אית לי בר"ה כ"ח. שהתוקע בשופר של עולה לא יצא מפני שאסור בהנאה ומצוות להנות ניתנו, וממילא הוא לשיטתו אמר בפסחים ח. שאם מצוה חמץ בפסח כופה עליו כלי ולא יטלטלנו ולפי תוס' וכך ההלכה אע"ג שלא ביטלו ומבטל מ"ע של תשביתו והטעם שגם זה שימוש במוקצה לשורפו ולקיים בו מצוה ומצוות להנות ניתנו ולכן ליכא דין מתוך להתיר טלטולו, ועי"ש מה שהוסיף בעניין דקר נעוץ מבעו"י.

עוד כתב שם בביאור סוף דברי הירושלמי ששאל התינח למ"ד עדל"ת גם לא בעידני' שזה הכוונה הכא שאין כתב בצידו, דהכא עובר על טלטול מוקצה קודם קיום העשה של כסוי הדם, אלא למ"ד אין עדל"ת אלא בעידני' קשה (ודלא כהקה"י דחשיב בעידני', וכמו שהובא לעיל). ועל כך יישבו שכיוון שמצוות כסוי היא השלמת מצות שחיטה, וכבר התחיל בשחיטה, חשיב הכל כמעשה ארוך וכיוון שכבר התחיל בו, חשיב בעידני'. עכת"ד המרחשת.

ישוב שעה"מ

הסיבה שהקילו לעניין כיסוי הדם מפני שהוא הכניס את עצמו לידי חיוב כיסוי ע"י ששחט, נמצא שאם לא נתיר לו איסור מוקצה וימנע מלכסות מבטל מ"ע בקום עשה. מה שאין כן לעניין שופר וארבעת המינים וגם חמץ בפסח מבטל מ"ע בשב ואל תעשה, ואפילו שבחמץ איכא נמי לאוויין, סו"ס עובר עליהם בשב ואל תעשה וקיל טפי ולכן באלו לא הקילו. ועפ"י דבריו אלה יש ליישב שאלה נוספת שלכאורה עכ"פ בחמץ יש להקל טפי משופר ולולב כיוון דאיכא נמי לאוויין, וכמו שהקילו לעניין רדיית הפת כדי שלא יעבור איסור, ולפי המתבאר יש לחלק דהתם הוא הדביק פת בתנור כך שאם לא יתירו לו לרדותה יעבור איסור בישול בקום עשה, מה שאין כן הכא דלאו מידי עביד ועובר בשב ואל תעשה ולכן אע"ג דעובר גם על לאוויין ולא רק מבטל עשה, לא הקילו באיסור מוקצה, וכ"כ שו"ע הרב בהלכות פסח סימן תמ"ו סעיף ב' שהטעם שהעמידו דבריהם באופן זה שמצא חמץ בפסח אע"ג דעובר על ל"ת ולא רק מבטל עשה, מפני שסו"ס עובר בשב ואל תעשה. (ולא התייחס להדיא לשאלה מאי שנא מהיתר לרדות את הפת כדי שלא יעבור איסור אפי', מיהו בדבריו מיושבת השאלה). ויש להעיר שלפ"ז מה שאמרו ברה"ל"ב: שהטעם שלא התירו טלטול האבנים לצורך מצות שופר דאין עשה דוחה ל"ת ועשה זה רק מפני שסו"ס מתבטל ממצות שופר בשב ואל תעשה ואז אלים עשה דרבנן של מוקצה למנוע מצות שופר, אך כשמתבטל מהמצוה בקום עשה אין בכוח עשה דרבנן שלמוקצה למנוע עשה דאורייתא.

ובספר משברי ים שהזכרנו הביא ראי' לשעה"מ שמוגדר שמבטל מצות

מה שביארנו לעיל הרי אלה קושיות על עיקר תירוץ שעה"מ והקהלת יעקב לגאון מליסא): (א) לפי דבריו יוצא שיהי' מותר לטול שופר שהוא מוקצה ע"מ לתקוע בו, וכן ד' מינים שהם מוקצה ע"מ לצאת בהם, והרי הדין הוא שאין לטלטל שופר שהוא מוקצה או ערבה שהיא מוקצה לצורך קיום המצוה, כמו שכתב במ"ב סימן תקפ"ו סק"פח לעניין שופר, ובסימן תרנ"ה סק"ג לעניין ד' מינים. וכבר העירו זאת שעה"מ והקהלת יעקב והגרע"א. (ויש להעיר שרבינו אביגדור עצמו שהוא מקור השו"ע להתיר בשופר שעשאו הגוי בר"ה וכן בערבה שקצצה הגוי ביו"ט נראה דס"ל שאיסור מוקצה הותר לצורך קיום מצות עשה, עכ"פ היכא דנוטל בידו את המוקצה שאח"י יקיים בו המצוה, כיוון שהביא ראי' לדבריו מפסחים מ"ח. דאיתא התם שאפשר להביא נסכים מן המוקצה, אלא שאלת האחרונים דאנן לא קי"ל לגמרי כדברי רבינו אביגדור. ובדבר ראיתו מהגמרא בפסחים כתב הרדב"ז על הרמב"ם בפ"ה מהלכות מזבח ה"י שדווקא לצורך מזבח הקילו, ולא לכל קיום מצוה. (ב)ממה שמפורש בתוס' בכמה מקומות וביניהם בב"ב י"ג. וכן בגיטין מ"א. ד"ה "לישא" דאיתא בגמרא שמי שחציו עבד וחציו בן חורין שאין יכול לישא לא יהודי' ולא שפחה כנענית כופין את רבו לשחררו כדי שיוכל לקיים מצות פרו ורבו. והקשו תוס' שיבוא עשה שח פרו ורבו וידחה ל"ת של לא יהי' קדש ותירצו דלא הוי בעידני' כיוון שאת העבירה עובר כבר משעת העראה ואילו את העשה של פרו ורבו מקיים רק בגמר ביאה. עכ"ד. הרי לפנינו שאע"ג דאי אפשר לגמר ביאה ללא העראה, מ"מ אין העראה בכלל גוף המצוה להיחשב בעידנא לדחות ל"ת, ודלא כפיסקי התוס' בזבחים.

כסוי בקום עש מפני שנוצר חיוב כסוי ע"י מעשה שחיטה מתוס' ביבמות צ: שכתבו שאילו חיוב ציצית הי' נוצר מיד בלבישה אז תקנת חז"ל שלא להטיל ציצית בסדין היתה עקירה למצה בקום עשה ורק מפני שחיוב ציצית נור רק רגע אחר הלבשה מוגדר שחכמים עקרו מצות ציצית בסדין בשב ואל תעשה.

ובעי"ז כתב בספר קיקיון דיונה המובא במג"א בסימן רנ"ד סק"כב מדוע מחד התירו חכמים לרדות את הפת קודם שיבוא לידי איסור סקילה, ומאידך אסרו בפסחים צ"ב במקום איסור תורה של ביטול קרבן פסח לענין ערל, איזמל והזאה. ותירץ הקיקיון דיונה ובעי"ז כתב החת"ס בשבת ד. שבפסחים לא נעשה איסור ע"י האדם אלא ממילא נדחה מקרבן פסח ע"י שחכמים אסרו לו, מה שאין כן לענין הדביק פת בתנור כיוון שהוא גרם לכך ע"י שהדביק, אז אעפ"י שאם יאסרו עליו לא יתחייב סקילה כיוון שאנוס באיסור רבנן, מ"מ יש עליו תביעה כיוון שהוא גרם, ולכן התירו לו לרדות. וכתב מו"ר הג"ר זאב קרמר שליט"א בספר שערי לימוד פסחים סימן ז' שלפי"ז כל מה שלא התירו לו לטלטל החמץ שמצא ביו"ט זה מפני שהוא אנוס דומיא דערל הזאה ואיזמל, אך אם פשע ולא בדק מקום שעליו לבדוק הרי זה כהדביק פת בתנור שהתירו לו כדי שלא יכשל באיסור תורה. והניח בצ"ע. ואכן יש לפקפק בזה שסו"ס אינו דומה להדביק פת בתנור דעביד מעשה וזו פשיעה גדולה, מה שאין כן הכא רק ביטול חיוב הבדיקה בשב ואל תעשה, וכמו שהדגיש המנח"ש. ומ"מ מדברי קיקיון דיונה והחת"ס מתבאר להדיא חילוק זה דשאני כסוי הדם שהוא פשע וגרם לעצמו ולהכי התירו כדי שלא יבטל חיובו מכוח פשיעתו.

ולפי תירץ זה שעה"מ לשיטתו דפליג על המהרשד"ם וס"ל שהיתר טלטול המת עצמו ביו"ט כדי לקוברו אינו משום קיום המצוה שהרי אם לא יתירו לו אז נמצא שמבטל מצות קבורה בשב ואל תעשה ואינו ככסוי אלא כחמץ, ורק משום כבוד הבריות הקילו. אלא שהעיר שעה"מ על עצמו שבתוס' בסוגיין בדף ח: התייחסו לביטול מצות כסוי הדם כשב ואל תעשה, ולכן הניח העניין בצ"ע. עוד הקשה המנח"ש על תירוצו זה דא"כ מ"ט אסרו סמיכה על הקרבן ביו"ט הרי ה"נ עובר בקום עשה בכך שהכניס את עצמו לידי ביטול העשה במה ששחט שהרי כל חיוב הסמיכה מתחיל רק אחר שחיטה, כדאיתא בזבחים ו..

(ובמאמר המוסגר לכאורה יש תירוצו נוסף לשאלה מ"ט לא התירו לו איסור מוקצה כדי שלא יעבור על לאו של בל יראה ובל ימצא ומאי שנא מהיתר רדיית הפת עפ"י מה שכתב המג"א בהלכות פסח סימן תמ"ו עפ"י תוס' בפסחים בכמה מקומות שהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר על בל יראה ובל ימצא כיוון שאלו לאווין הניתקין לעשה של תשביתו ולאחר שיקיים העשה יעקור למפרע את הלאווין, וממילא אף קודם שנעקרו לא יתירו לו איסור מוקצה לשם כך וסגי בכך שיבערם בחוה"מ ואז יעקור את הלאווין למפרע, ומעתה לא נותר אלא עשה שתשביתו, ומשום העשה לא התירו - או מפני שאינו בעידני', או משום שאין עשה דתשביתו דוחה ל"ת ועשה שיש בטלטול מוקצה ביו"ט. ולפי"ז יוצא שכל זה אם מוצא חמץ ביו"א ראשון א"נ בשבת חוה"מ, אך אם מוצא חמץ בשביעי של פסח שבמוצאי שביעי של פסח כבר לא מצווה בתשביתו, א"כ נמצא שאין משהה ע"מ לבער, וא"כ הלאווין כבר אינם ניתקים לעשה

והעיר המנח"ש שלפי"ז אם נפל הגל של האבנים ביו"ט גופא, או אם הכין שופר מבעו"י ואח"כ נאבד והביאו לו שופר שגוי הכין בו ביום, או אם התחמץ לו חמץ בו ביו"ט עצמו יהי' מותר טלטול המוקצה, שבכל מקרים אלה אין זה כמכשירין שאפשר לעשותם מבעו"י, ועיי"ש מה שיישב מדוע אף בכה"ג אסור טלטול המוקצה. ועדיין התקשה לפי תירוצו סו"ס מ"ט לא התירו לו סמיכה שלא לבטל חיובו הרי התם נמי כל חיוב הסמיכה הוא אחר השחיטה ולא הי' ניתן לעשות דבר מבעו"י ועדיף אפילו על כסוי שיכול הי' לדאוג לעפר מבעו"י רק שלא מוטל עליו דבר זה קודם שחיטה ביו"ט.

שו"ר שכבר קדם המהרש"א למנח"ש בכל דבריו, דהנה בסוכה מ"ב: איתא במשנה שאין לולב ניטל בשבת, והקשתה הגמרא אמאי אינו ניטל, טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת ותירצה דזו גזירה שמא ילך לבקי ללמוד ויעבירונו ד"א ברה"ר. ופרש"י "טלטול בעלמא" - אין בו צד איסור, אלא כמטלטל עצים, וכיוון דמן התורה הוא במקדש כל שבעה למה אסרוהו, מה סייג לתורה מצאו בו. והבין המהרש"א שכוונת רש"י שאמנם הוא מוקצה כעצים, מ"מ אין זו סיבה שידחה מצוה דאוריתא של נטילה במקדש, וכן מפורש בתוס' דכתבו שם בד"ה "טלטול בעלמא" - אע"ג דחזי למצוה שייך בי' איסור מוקצה לטלטול מאחר דאין עשוי כלי וכו'. והקשה המהרש"א שלכאורה דברי רש"י סותרים לדבריו בדף מ"ג: שם פירש שע"י שהניחו האבנים שהם מוקצה ע"ג הערבות, תו אי אפשר לקיים בערבות המצוה, שאין מצות ערבה דוחה לאיסור מוקצה. ותירץ המהרש"א בזה"ל: דכל דבר שאפשר לעשותו מערב שבת אסור לעשותו בשבת אפילו באיסור טלטול אבנים דהכא, מה שאין

ויתירו לו איסור מוקצה כדי שלא יעבור על ל"ת של בל יראה ובל ימצא. ועיין היטב בעניין זה במג"א, מחצית השקל, בשו"ע הרב שם בקונטרס אחרון סק"ב ובמגן האלף. ויש להדגיש שתירוץ זה לא ניתן להיאמר לדעת הרמב"ם שחולק על תוס' וס"ל שהמשהה חמץ ע"מ לבערו עובר על בל יראה ולוקה על כך.)

תירוצי המהרש"א והמנח"ש

יא. המנח"ש נקט שהעיקר לחלק באופן זה דשופר, לולב וחמץ כבר נתחייב מאתמול עליהם כיוון שזמן ממילא אתי וממילא הרי זה כמכשירין שהי' יכול לעשותם מאתמול ולכן לא התירו אפילו טלטול מוקצה, (וכ"ש חמץ שכבר מחצות של יום י"ד בניסן מחוייב הי' לבערם) מה שאין כן לענין כסוי הדם כל חיוב כסויו התחדש רק ביו"ט, ולכן באמת אם שחט בערב יו"ט לא התירו לו לטלטל מוקצה לצורך כך עכת"ד. וכבר הבאנו לעיל בשם הרשב"א ותוס' הרא"ש ברה"ל"ב: שכתבו ליישב בזה מ"ט למ"ד דאיכא ביו"ט רק לאו אין עשה דשופר דחי לל"ת של מלאכה ולא תירצו על דרך הר"ן דלא הוי בעידנא, אלא שהי' לו לדאוג לכך מאתמול, והיינו אף שמצות שופר עצמה חיובה ביו"ט ולא לפני כן, מ"מ החיוב לדאוג שיוכל לקיימה מתחיל קודם יו"ט. והברכת אברהם הקשה על הרשב"א א"כ ה"נ נימא ביחס לכסוי הדם, מיהו המנח"ש חילק דחיוב זה מתחיל רק אחר שחיטה ואינו מחוסר זמן לפני השחיטה אלא מחוסר מעשה, ואין עליו דין לדאוג לאפשרות לכסות קודם היו"ט. מיהו אין זה סותר לכך שבפועל כשבא לשחוט מוטל עליו לוודא שאח"כ יוכל לכסות ואם לאו אסור לו לשחוט, דזה דוקא ממש סמוך לשחיטה ולא מבעו"י.

תירוץ תהלה לדוד

יב. הגר"ר דוד מן זצ"ל בספר תהלה לדוד סימן י"ח חלק על הקהלת יעקב לגאון מליסא ועל המרחשת וכתב דאע"ג דמצוות לאו להנות ניתנו, מ"מ שימוש מיהא הוי ומוקצה אסור בשימוש ולא בהנאה וכמו שכתב המג"א בסימן תק"ט בשם תוס' בפסחים כ"ו: ד"ה "חדש", ומעתה טען הגר"ד מן דמה"ט אין ליטול לולב שהוא מוקצה ואין לתקוע בשופר שהוא מוקצה, וכסוי הדם שאני שאין עיקרו במעשה אלא בתוצאה והמעשה הוא רק מכשיר לתוצאה שהדם מכוסה ולכן לא נחשב שימוש במה שעושה מעשה כיסוי, ומה שממילא מכוסה אין לאסור מפני שימוש דממילא במוקצה לא נאסר, והוכיח כן. ועפ"י יישוב מדוע גם טלטול החמץ ביו"ט כדי לבערו או אפילו כילויו במקומו אסור שגם זה נחשב שימוש, וכשם שאסור לשרוף מוקצה לצורך עצמו, כך אסור לשורפו לצורך קיום מצוה, דקיום מצוה הוא גם כן שימוש, וממילא מיושבת שאלת בית יעקב בכתובות ז. מ"ט לא נימא מתוך שהותר לצורך אוכל נפש הותר לצורך מצוה, דהתם נמי חשיב שימוש במוקצה ואסור. ויש להעיר דכיוון מדהמצוה היא כילוי החמץ א"כ לכאורה דמי לכסוי שהמצוה בתוצאה ולא במעשה ולא יחשב שימוש. וצ"ע.

והנה בע"ז מ"ז: הסתפק ריש לקיש בלולב שנקצץ האם יכול לקיים בו מצוות לולב - האם יש דיחוי אצל מצוות וכתבו תוס' בסוכה ל"א: בד"ה "באשירה" דמיירי שנקצץ ביו"ט גופא, והקשו הערוך לנר שם וכן החלקת יואב בקבא דקשייתא קושיא צ"ג דא"כ תיפול"ל שאסור בלאו הכי משום מוקצה. ויישב הגר"ד מן דמיירי באופן שהי' הלולב במקום שזקוק לו לצורך אוכל נפש

כן באיסור דלולב דאי אפשר לעשותו מערב שבת. והכי אמרינן בפרק שתי הלחם בהך דסידור קנים ונטילתו אין דוחה שבת משום מוקצה כמו דכתבו תוס' שם, אע"ג דהוי סידור קנים ונטילתן דאוריתא, והיינו משום דאפשר לעשות מערב שבת.

ובספר ערוך לנר שם בסוכה מ"ג: העיר על המהרש"א שכתב שהמעשה בצדוקים בסוכה מ"ג: מוגדר אפשר מאתמול כיוון שסו"ס הם הניחו את האבנים בשבת ובמצב שנוצר אי אפשר מאתמול. ואכן הראשונים בר"ה ל"ב: שהתירו לטלטל אצ האבנים לצורך השופר ייתכן שיקילו כן רק אם נפלו האבנים בר"ה גופא ולא לפני כן, וס"ל דנחשב אי אפשר מאתמול, כסברת הערוך לנר. מיהו בדעת רש"י עפ"י ביאור המהרש"א צריך לומר שבמהות הדבר מוגדר אפשר מאתמול, כן ביאר בספר בספר משברי ים בענייני עדל"ת בסימן ל"ח.

(מיהו) מגוף דברי רש"י בסוכה מ"ב: אין הכרח למה שיסד המהרש"א, ויש לבאר בשני אופנים אחרים - א. כדברי שעה"מ דהתם נוטל בידו את החפץ בו מקיים את המצוה ובוה עדיף על נטילת האבנים ע"מ ליטול אח"כ את השופר. ב. עפ"י מה שכתב החזון יחזקאל על התוסתא בסוכה פ"ג ה"ג שכתב שכוונת רש"י בדרך מ"ב: שהיות ולולא מצוותו אין בו צד איסור כללורק משום מוקצה נאסר, א"כ ע"י שנעשה ראוי למוקצה זו כבר סיבה שבטל ממנו שם מוקצה ומקבל שם כלי, שימוש זה שיש לו שמייוחד לקיום מצוה סגי כדי שיחשב כלי. עכ"ד. מיהו בתוס מפורש שאף אחר שראוי למצוה ומיועד לכך, עדיין שם מוקצה עליו.

ידיים את המצוה התירו, אלא שהתקשו לפי"ז מ"ט לצורך ביעור חמץ לא התירו.

ב. בעי"ז תירץ הקה"י לגר"י קנייבסקי והטעים יותר את ההיתר שהכשר שאי אפשר בלעדיו מוגדר תחילת קיום המצוה ממש לעניין עדל"ת, והתבאר עפ"י מ"ט לצורך מצות ביעור חמץ לא התירו שאפשר ללא טלטול המוקצה.

ג. המרחשת תירץ שמחולקים הבבלי והירושלמי האם איכא במלאכת יו"ט רק ל"ת או אף עשה וכן האם מצוות להנות ניתנו, וממילא דווקא לפי הירושלמי דיכא עשה ביו"ט ניתן להתיר טלטול מוקצה לצורך מצוה מדין עדל"ת ולא לפי הבבלי דקיי"ל כרבאשי דאיכא עשה ביו"ט, ואין עדל"ת ועשה. מיהו לדין מצוות לאו להנות ניתנו וממילא אפשר להתיר טלטול מוקצה מדין מתוך שהותר טלטול לצורך אוכל נפש, הותר אף לצורך מצוה, ורק לפי הירושלמי שמצוות להנות ניתנו אי אפשר להתיר טלטול מוקצה לצורך מצוה מפני שנהנה מהמוקצה, ושימוש במוקצה לא הותר לצורך אוכל נפש וכ"ש לא לצורך מצוה, ולפי"ז להלכה (לפי הבנת המרחשת) מותר לטלטל את החמץ לצורך שריפתו ביו"ט ורב יהודה שאסר בפסחים ס"ל שמצוות להנות ניתנו.

ד. שער המלך חילק שתלוי האם הכניס את עצמו בידיים לידי ביטול העשה או שממילא מבטל עשה, וכן לעניין עובר על ל"ת.

ה. המהרש"א והמנח"ש חילקו האם מוגדר אפשר מאתמול ואז לא התירו ללא אפשר מאתמול ואז התירו.

ו. הגר"ד מן בספר תהלה לדוד חילק שכאשר מוגדר משתמש במוקצה לא התירו ועפ"י

דבכה"ג משום טלטול מוקצה שרי, ואמנם שימוש במוקצה אסור וקיום מצוה הוי שימוש וגם בעלמא נטילה גרידא של הלולב ע"מ לקיים בו מצוות נטילת לולב חשיב שימוש, מ"מ בכה"ג שעצם טלטול הלולב שרי לצורך אוכל נפש, אז מה שמכוון גם לצורך מצוה אין בזה כדי לאסור משום שימוש במוקצה, ורק משום דיחוי דנה הגמרא.

ובאופן אחר כתב עפ"י הרא"ש בסוגיין שהטעם שהצריכו דקר נעוץ מבעו"י ואחרת אף אם כבר שחט לא התירו שאמנם התירו אפר שהוא נולד, מ"מ לא התירו אלא איסור דרבנן אחד ולא שניים ואם הדקר אינו נעוץ אז יש בזה גם איסור דרבנן של עשיית גומא באופן של משאל"ג וגם איסור טלטול ולא הותר, וע"י שנעוץ מבעו"י תו ליכא איסור מוקצה, דהוכן מבעו"י. עכ"ד הרא"ש. ומעתה לעניינו לצורך מצות שופר או לולב לא הותר מוקצה כיוון שיש בזה גם איסור טלטול מוקצה וגם איסור שימוש במוקצה שמוגדרים ב' איסורים נפרדים, וכמו שהדגישו הפמ"ג, הבית יעקב והמרחשת, מה שאין כן כשהלולב מותר לטלטלו לצורך אוכל נפש א"כ מצד האוכל נפש אין זה אלא איסור טלטול ושרי, וממילא כלפי קיום המצוה במה שמכוון בנטילת הלולב המונע את אכילתו גם למצוה - אין בזה אלא איסור שימוש ולא טלטול, וזה הותר לצורך מצוה, גם ללא יסוד הבית יעקב שכל ההיתר לצורך מצוה הוא טלטול ולא שימוש.

יג. לסיכום: הבאנו כמה תירוצים מרבתינו האחרונים בסתירה כביכול האם הותר מוקצה לצורך מצוה או לאו:

א. שער המלך וקהלת יעקב לגאון מליסא שרק שכבר אוחו את החפץ בו

קצח

מנורה

הרב איתמר וינרב

בדרום

רוב גם קיום מצוה מוגדר שימוש, אף שאין מוגדר משתמש מפני שעיקרו בתוצאה שמצוות לאו להנות ניתנו, וכסוי הדם שאני שזו הנאה דממילא.



הרב חיים חדד

בהלכות ברכת כהנים

(רבים מהדינים נוגעים לישראל שמתברך)

שכל שאמרו לו לעלות ולא עולה עובר בעשה (והיינו שהפס' רק אומר שאם יש שנים חייב לקרוא להם אבל באחד אין קוראים לו. ומ"מ אם קראו לו בוודאי עובר איסור אם לא עלה, כיון שאין מקרא יוצא מידי פשוטו ש'אמור להם' הכוונה אמור לכ"א ואחד מבני הכהנים וכו') והיינו דאהני לן פשוטו של מקרא כלפי זה - עי' ב"י וב"ח. אולם עי' במאמ"ר ובבית מנוחה שהסבירו ד' הטור שאין הכוונה שקראו לו 'כהנים' אלא רק שאמרו לו לעלות ע"ש [ועיקר הכרח המאמ"ר לזה הם מקו' הט"ז על הב"י - ועי' בס' כה תברכו מע' האלף סי' א' שתי' קו' הט"ז]. אולם ע"ש בס' 'כה תברכו' שהתק' בדבריהם שי"ל שכן כוונת הב"י ואמירת כהנים לאו דווקא אלא ה"ה שאמרו לו לעלות או ליטול ידיו ד'אמור להם' מרבה הכל ע"ש במה שהכריח שכן כוונת הב"י ובמשה"ק על עצם ד' המאמ"ר שחילק בין סוגי האמירות ולכאור' דבריו ברורים [ומ"מ מש"כ הב"י ע"ד הטור איירי רק בקריאת כהנים ולא שאמר להם באופ"א לעלות ע"ש]].

והנה בתוס' (מנחות מ"ד ע"א ד"ה כל כהן) כ' "ומ"מ אומר ר"ת שאפי' כהן אחד עולה לכל הפחות מדרבנן" (ומשמע לכאור' שלכה"פ הוא מדרבנן אולם איהנ"מ אפשר

אמירת 'כהנים' אחר שכבר התחילו

הכהנים בברכה

שאלה: בברכת כהנים היה בדוכן רק כהן אחד ולכן החזן לא אמר 'כהנים' וכשאותו כהן התחיל בברכתו הצטרף אליו כהן אחר שהיה סמוך אליו (עי' הלכה ברורה עמ' של"ח) האם יאמר עתה החזן (או אחד מהציבור למנהג אשכנז) 'כהנים' ?

תשובה: בשו"ע (סי' קכ"ח ס"י) איתא שאם ישנם ב' כהנים קורא להם השליח ציבור 'כהנים' קודם שמברכים (ואי"ז חשוב הפסק משום שקריאה זו היא צורך התפילה - וכך מנהג בני ספרד. אולם בני אשכנז חוששים לסוברים שיש בזה הפסק ולכן אחד מהציבור אומר 'כהנים'). אך אם יש כהן אחד אינו קורא לו אלא הוא מעצמו מברך. והטעם בזה שכתוב "אמור להם" דהיינו "אמור" - לומר לכהנים שיברכו את ישראל. ו"להם" - משמע לשנים (מ"ב - שם סקל"ג). והנה מצאנו לראשונים שנחלקו בעניין כהן אחד שאמרו לו לעלות ולא עלה האם עובר בעשה (בעשה אחד שהוא כג' מצוות עשה - 'כה תברכו' 'אמור להם' ו'שמו את שמי' - מ"ב סק"ח). דעת רבנו פרץ (סמ"ק סי' קי"ג. הו"ד בטור - ע"ש בב"י ובב"ח) שאינו עובר באיסור כיון ש'אמור להם' משמע שדווקא לרבים נאמר (ועי' להלן). אולם דעת הטור

א. והיינו שאחר שילפינו מ'אמור להם' שחייב ברכת כהנים דאו' תלוי באמירה להם הרי שאחד שהתמעט מאמירה זו התמעט ממצוה דאו' של ברכת כהנים (עי' בחי' הגרי"ז סוטה ל"ח ומנחות מ"ד). אולם מובא שם מהגרי"ד

שהוא מדאו'. אולם עי' במ"א סקט"ז ומשמע שהבין שלהתוס' הוא מדרבנן. ועי' ג"כ בבב"ל סכ"ה ד"ה יותר מעשרה. אולם עי' בפר"ח ס"י ובשעה"צ סקמ"א וצ"ע. וע"ע בחמד משה סק"ג שדן שלהתוס' כשעולה מעצמו מקיים מצוה מהתורה ורק שרבנן חייבוהו לעלות מעצמו. אולם פשוט הפוס' מורה שלהתוס' כל מצותו מדרבנן בלבד וע"ש ג"כ בדבריו). ויתכן לומר שבזה נח' רבנו פרץ והטור. והיינו שדעת ר"פ שכל דין עליית כהן אחד לדוכן מדרבנן בלבד - ולכן אפי' אם אומרים לכהן האחד לעלות ואינו עולה אינו עובר בעשה כיון שילפינן מ'אמור להם' שדווקא לשני כהנים אומרים לברך אולם לאחד אין אומרים לברך, והטעם משום שאין ב"כ מהתורה באחד. ואפשר שדעתו שאם אף בכהן אחד יש מצוה מהתורה על הכהן לברך מדוע התמעט כהן אחד מדין אמירה לברך דמדוע לשנים יאמרו לברך ולאחד לא יאמרו לברך (עי' היטב בב"ת. ומ"מ אפשר שכוונת הב"ח רק לומר דמזה מוכח שאין הקריאה מעלה ומורידה אצלו שאם הייתה מעלה אצלו אז לא היה מתמעט מדין אמירה ומ"מ עדיין מקיים מצוה מהתורה כשעולה. ואנו רק לקחנו את הרעיון שבדבריו).

מאידך דעת הטור שכל שהכהן עולה ואפי' מעצמו מקיים מצוה מהתורה והדרשה של 'אמור להם' והיינו שצריך לומר

לב' כהנים לעלות הינה רק שלא יאמרו לכהן אחד לעלות. וכך מסתבר בדעת הטור - שבאם נאמר שמצוות נשיאת כפים מן התורה תלויה באם אמר לכהן לעלות או לא (שהרי אם עובר בעשה והיינו כשאמרו לו לעלות ולא עלה אז בוודאי זה מורה שאם עולה כשאמרו לו מקיים מצוה מן התורה שהרי העשה שעובר הוא מה שלא מברך בב"כ) מדוע שהתורה תמעט דין אמירה לכהן אחד לעלות כאשר באופן זה מתבטלת מצוות נ"כ מן התורה. ואלא ודאי שדרשת 'אמור להם' נאמרה רק שלא יאמרו לכהן אחד לעלות והיינו שרק לא עובר בעשה אם אינו עולה ומ"מ אם עולה מעצמו בוודאי מתקיימת המצוה. וכך מבואר בב"ח שכ' "ודעת רבינו [הטור] דאין מקרא יוצא מידי פשוטו דאמור להם לכ"א ואחד מהם קאמר ואם כן בעל כרחך דאפי' אין שם אלא אחד וקראו לו עובר אם אינו עולה אלא דגזירת הכתוב הוא שלא יהא קורא לאחד אלא יעלה מעצמו ואם לא עלה מעצמו אינו עובר אבל כשהם שנים חייבין לקרוא אותם" ע"כ - ומבואר מדבריו דז"ב שלדעת הטור מקיים מצוה מהתורה כשעולה לדוכן מעצמו.

מאידך לכא' עדיין אפשר שאף לר"פ בעליית כהן אחד מקיים מצוה מהתורה ומ"מ מאמור להם ילפינן שנתמעט לגמרי האמירה לכהן אחד והיינו שאפי' כשאומרים לו לעלות ואינו עולה אינו עובר

שאמר שאף בד' התוס' יש לפרש שהמצוה דבר"כ אינו תלוי באמירה, ואף אם יעלו בלי אמירת עלה גם יש קיום דבר"כ, אלא דכוונת התוס' להוכיח מהא דחזי' דבשנים אומרים עלה ובאחד אין אומרים, ע"כ דהחוב דבר"כ מדאורייתא נאמר רק בשנים ולא באחד, דהוא ראייה דכיון דקריאה הוא רק בשנים א"כ ע"כ דמדאורייתא הוא בשנים, אבל באחד דאין דין לקרותו ע"כ דאינו חייב דבר"כ מדאורייתא - ועי' להלן. שו"ר בראבי"ה (סי' אלף קנ"ה) שכ' בזה"ל "אבל יחיד הנושא את כפיו נ"ל שאין מן התורה הואיל ומיעטו התורה מקריאה, ואני פ"י לך שבלא קריאה אינו עובר אם אינו נושא כפיו דבקריאה או בציווי הקהל תליא מילתא. לפיכך נראה דיחיד מן התורה אינו נושא אבל מדרבנן נושא כדפר"י" ע"כ - ולכא' חזינן מהראבי"ה כהבנת הגר"ז שבקריאה תליא מילתא וצ"ע.

שלא קוראים לו לעלות עי' בס"ב) מ"מ אם עולה יכול לברך ושם כ' מהר"ם מינץ הטעם שאף לר"פ מברך משום שעדיין יש עליו מצווה מהתורה לעלות וכנ"ל (ואף בטעמו השני להשוות זאת למ"ע שהזמן גרמא מוכח מדבריו דהוא לכא' מצוה מהתורה וצ"ע) וא"כ כיצד ציין לד' הטור שלכא' הביא ד' ר"פ שכוונתו שכהן אחד עולה מדרבנן. אא"כ נאמר שציין רק לדינא דמהרמ"מ שכהן אחד יכול לברך אך ס"ל שהטעם שמברך משום שכהן אחד יכול לעלות מדרבנן. אך זה דוחק אחר שציין המ"א בפשיטות למהרמ"מ (באמת יש להתבונן מדוע לא כ' המהרמ"מ שכהן אחד יכול לברך משום שעכ"פ חייב מדרבנן לעלות וכהתוס' וצ"ע).

אולם ראיתי בס' 'כה תברכו' שתמה על הבית מנוחה שהסיע ד' התוס' לד' ר"פ - די"ל שלדעת התוס' אע"פ שאם עולה מעצמו מקיים מצוה מדרבנן בלבד מ"מ אם קראוהו לעלות עובר על עשה אם אינו עולה ומצד שני מקיים מצוה מדא' בכה"ג. ולפי"ז לכא' י"ל אף בדעת הטור גופיה כן שאע"פ שאם קראוהו לעלות עובר על עשה (כהבנת הב"י וכנ"ל) מ"מ אם עולה מעצמו מקיים רק מצוה דרבנן. ומ"מ זהו חידוש גדול וכפי שנתבאר לעיל שקשה לכא' להבין לפי"ז מדוע א"כ מיעטה התורה לומר לכהן אחד לעלות אף שכאשר אומרים לו לעלות מתקיימת מצוות נ"כ מהתורה (ואולי מה שאין קוראים לאחד הינו משום סיבה צדדית [עי' בהע' במה שהבאנו מהבא"י] ומ"מ אם קראוהו לעלות שייך בהחלת הברכה על ישראל דסו"ס משמעותיה דהפס' אמור להם היינו אמור לכ"א ואחד וכנ"ל - אך אי"ז מספיק וצ"ע). ומ"מ לפי"ז אפשר שיש ליישב כוונת המ"א שמש"כ לעיין בטור היינו לדעת הטור גופיה וכפי שנתבאר ואין כוונתו לר"פ

בעשה שהאמירה אצלו אינה מעלה ואינה מורידה (ומה שהתמעט מאמירה הוא גזיה"כ). ולכא' כך נראה שהרי כ' ר"פ שאפי' כשקוראים לו לעלות אינו עובר ואם מהתורה א"צ כלל לעלות לא היה צריך להדגיש שאינו עובר בעשה אלא היה צ"ל שאין לו כלל דין לעלות ודו"ק. שו"ר בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' י"ב) שכ' בזה"ל: "וכן הוריני אמ"ן [אדוני מורה צדק - שם שלח מהרמ"מ שאלה זו למהר"י איסרליין], כשהכהן יחיד עולה לדוכן, שמעתי י"א שאינו יכול לברך בא"י אמ"ה אקב"ו וכו', ויעלה בלא ברכה. ונותנין טעם לדבריהם, דכיון דכתוב בסמ"ק דיחיד אינו עובר אפילו אומרים לו לעלות, דכתיב אמור להם, לשון רבים, א"כ אינו חייב לעלות והויא ברכה לבטלה. ונ"ל דאינו כן, דנהי דלא עובר, מ"מ מקיים מצוות עשה אם עולה, כדמשמע לישנא דסמ"ק גופיה דקאמר אינו עובר, משמע מעבר הוא דלא עביר, הא מ"מ מצוה הוא דרמיא עליה, מדלא קאמר אינו חייב לעלות" ע"כ. ומבואר בפירוש מדבריו כעניין שנתבאר שאף לר"פ יש על הכהן האחד מצוה לעלות והביא ג"כ הראיה מל' ר"פ כעניין שכתבנו.

אולם ראיתי במ"א (סקט"ז עמש"כ השו"ע שלכהן אחד אינו קורא כהנים) "אינו קורא. ואפ"ה מברך אע"ג דאינו מחויב לעלו' כמ"ש ס"ב [רמ"מ סי' י"ב]. כהן א' עול' מדרבנן (תוס' מנחו' דף מ"ד ע' בטור) - ובפשיטות מה שרמז לטור בזה כוונתו לד' ר"פ שהובאו בטור שהם ד' התוס'. ע"ש היטב במחצית השקל. וע"ע ג"כ בפר"ח (קכ"ח ס"י) שכ' שכן דעת רבנו פרץ. וכ"כ בבית מנוחה בפשיטות ע"ש (וכ"כ ביבי"א חיי"א סי' ח' אות ד'). אולם יש לתמוה בזה שהרי ציין המ"א לתשובת מהר"ם מינץ הנ"ל שאע"פ שכהן אחד אינו חייב לעלות (כיון

(דחזינן שלא ציין המ"א לדבריו) - שהוא באמת ס"ל דבעינן לעלות מהתורה וכפי שדייקנו שרק לא עובר בעשה אבל מקיים מצוה מהתורה וכפי שכ' מהרמ"מ - וכיון שלר"פ אין הקריאה מעלה או מורידה הרי מוכח שאף כשעולה מעצמו מקיים מצוה מהתורה. ויש להתיישב עוד בזה.

ולעניין הלכה - בשו"ע (ס"ב) כ' "כל כהן שאין בו אחד מהדברים המעכבים, אם אינו עולה לדוכן אף על פי שביטל וכו' אם היה בבהכ"נ כשקראו כהנים, או אם אמרו לו לעלות או ליטול ידיו" ע"כ. וראיתי לעז"ת (סק"ח) ולמאמר מרדכי (סק"ה) ולכה"ח (סקי"ז) שכ' שמסתם דברי השו"ע

משמע שס"ל כהטור שאף כהן אחד שייך שיעבור על עשה אם אמרו לו לעלות או ליטול ידיו. וכ"כ בהלכה ברורה (עמ' שמ"ז) ע"ש. ולפי"ז לכאור' לדעת השו"ע מתקיים מצווה מהתורה אף בעליית כהן אחד אלא שמ"מ לא אומרים לו כהנים בכדי שלא יעבור על עשה. וכ"כ באול"צ (פ"ח הע' י') וביבי"א (חי"א סי' ח' אות ד') ע"ש. (אולם עי' לעיל בד' הכה תברכו. וע"ע להלן במה שהבאנו מהבה"ל. וע"ע בכה"ח סקע"ב וצ"ע עוד בכ"ז). ובפרט שפשטות ד' הרמב"ם ג"כ מורים שיש מצוות נ"כ מהתורה אף כהן אחד וא"כ מסתבר שכך ס"ל להשו"ע ועי' הערה².

ב. עי' ברמב"ם (הל' תפילה פ"ד ה"ח) שכ' "אם היה הכהן המברך אחד מתחיל לברך מעצמו, ושליח ציבור מקרא אותו וכו', היו שנים או יותר אינן מתחילין לברך עד שיקרא להם שליח ציבור ואומר להם כהנים וכו' - " ומלבד שמבואר מדבריו שהחילוק היחיד בין שנים לאחד שהאחד מברך מעצמו ושנים אינם מברכים אם לא אומרים להם קודם 'כהנים'. עוד ממה שסידר הרמב"ם תחילה הדין באחד חזינן בוודאי שמצוות נ"כ מדאור' מתקיימת באחד כיון שלא מסתבר שיעתיק הרמב"ם דינא דרבנן ככהן אחד קודם הדין שמהתורה בשניים (וע"ע בסוטה ל"ח שם שדיבר אביי מתחילה בשנים ואח"כ בא' וא"כ היה להרמב"ם לכתוב הסדר כדבריו אלא שבא הרמב"ם לומר שלא נחשוב שבא אביי לומר שאין מצוות נ"כ מתקיימת באחד ודו"ק). וביותר אפשר שמשמע מד' הרמב"ם שכהן אחד שלא עולה מעצמו עובר על עשה (והיינו לא רק שמקיים מצוה דאור' בעלייתו אלא שאם אינו עולה עובר על עשה) ושנים עוברים בעשה רק כשקראו להם לעלות (ועי' במשנה הלכות ח"ג סי' קצ"ז שכ' להסביר מהו החילוק בין כהן אחד לשנים בזה) ודו"ק.

שו"מ בבאר יהודה (על הרמב"ם שם. לרבי אברהם שלזאווער - נדפס לפני למעלה ממאה חמישים שנה) שכ' בזה"ל: "לכאורה ה' נראה מלשון הרמב"ם דכהן א' אפי' לא קראו אותו לעלות עובר וה"ט דדוקא בשניהם דהתורה חלקה להם כבוד לקרוא אותן מה"ט כי לא קראו אותן ומחזי כאלו מזולזלי הציבור בברכתן מש"ה פטורי משא"כ בא' דלא הקפידה התורה שיקראו לו והוי מיושב בזה לשון הטור ז"ל [מהע' הב"י וכו' וכנ"ך כיון שאיהנ"מ כהן א' אפי' שלא קראו לו אם אינו עולה מעצמו עובר בעשה] אבל האחרונים ז"ל לא כתבו כן [היינו הב"י והב"ח וכו'] שהסבירו שלהטור רק אם קראו לו לעלות עובר בעשה. אולם ע"ש בט"ז ובפמ"ג" ע"כ. ומ"מ בד' הרמב"ם בוודאי מוכח כן שלאחד אף שלא קראו לו עובר בעשה [דהנידון היה רק בד' הטור].

וע"ע להגרי"ז (סוטה ל"ח ע"א ומנחות מ"ד) שכ' "אמנם היה אפ"ל דאי"ז תנאי בעצם הקיום דבר"כ ואף בא' המברך הוי בר"כ מדאורייתא, אלא דכל המיעוט דממעטי' אחד מלהם הוא כהאי דינא דאמירה לחוד דרך לשנים אומרים עלה ולא לא', אבל בעצם הקיום דברכת כהנים אינו חסר וגם אחד המברך מקיים מצוה דאורייתא, ונמצא דדוקא שני כהנים אינם עוברים אלא באמרו להם עלה דהא קוראין אותם, אבל כהן אחד דאין קוראין אותו עובר אף שלא אמרו לו עלה, דמחוייב בבר"כ אף בלא אמירה, וכן נראה מדברי הרמב"ם וכו' שכ' אם ה' הכהן המברך אחד מתחיל לברך מעצמו וכו', היו שנים או יותר אינן מתחילין לברך עד שיקרא להם ש"ץ ואומר להם כהנים, הרי דהביא הר"מ החילוק בין אחד לשנים לגבי הדין אמירה, דבשנים צריך לומר להם עלה, ובאחד אין צריך אמירה, אבל ודאי אף באחד המברך הוי בר"כ דאורייתא" ע"כ.

יותר מעשרה אנשים ואפי' רק אחד עשר, האחד מברך והעשרה יענו אמן. אלא שהעיר הבה"ל ע"ז שהלא באופן זה שיש שם רק אחד עשר כהנים מוטב היה שיעלו כולם וכו' שבאופן זה שעולים כהנים רבים מקיימים מצוות עשה מהתורה של נשיאת כפיים משא"כ אם יעלה רק אחד כדי שישתיירו עשרה (כמשמעות השו"ע) לדעת כמה פוס' הוא רק מצוות עשה מדרבנן. והסביר הבה"ל שאי"ז קר' כיון שבנידון דידן שכולם כהנים אף באופן שיעלו כמה כהנים לא יקיימו בזה מצווה מהתורה אלא רק מדרבנן ועפ"ד הפמ"ג - כיון שהמצוות עשה של נ"כ היא רק כשאומרים לכהנים לעלות (עי' מ"ב סק"ט וסקל"ג) שכבר תרגם אונקלוס את הכתוב אמור להם "כד יימרון להם" - והיינו שמצוות נ"כ היא רק כשקראו להם לעלות - וכמו"כ למדו מזה (שנא' אמור להם - מכלל שאין מי שקורא להם הוא מהם. עי' סכ"ב ובמ"ב) שרק אמירה של ישראל מחייבת את הכהן לברך. ואע"פ שרבים מהפוס' הורו (עי' מ"ב ס"ק פ"ז) שאין מקפידים בדיעבד אם הקורא כהן זהו רק משום שהכהן קורא 'כהנים' בשליחות ישראל שהיה שם בביהכ"נ משא"כ בנידו"ד שכולם כהנים והכהן הוא זה שקורא אין כאן לא אמירת ישראל ולא שליחות ישראל ולכן הכהנים אינם מצווים לישא כפים מהתורה בכה"ג. ועולה מזה שאף שקריאת כהנים אינה מעכבת שיהיה אסור לכהנים לברך בלא זה (ודלא כהט"ז סק"ג ואכמ"ל) מ"מ נ"כ באופן זה אינה מהתורה אלא מדרבנן בלבד ומברכים על זה ככל מצוות דרבנן (עי' פר"ח ס"י).

וראיתי במחה"ש (סקט"ז) שהבין שלהב"י בדעת הטור שרק אם קרא לכהן אחד לעלות עובר בעשה ה"ה במש"כ התוס' שכהן אחד עולה רק מדרבנן זהו דווקא כשקראוהו לעלות. ולכן תמה על מנהג העולם שכהן אחד עולה אף שלא קראוהו כיצד מברך אשר קדשנו וכו' דהא לא נצטווה לעלות אפי' מדרבנן. ותי' דהוא כמו נשים שמברכות על מצ"ע שהזמן גרמא ע"ש (ועי' בהלכה ברורה עמ' שמ"ז ולכאור' לא דק בד' מחה"ש ואכמ"ל). והנה דעת השו"ע כידוע שאין מברכים על מ"ע שהזמן גרמא וא"כ הדק"ל. אך לא הבנתי מדוע השווה מחה"ש בין העניינים די"ל שמה שכהן א' עולה מעצמו ומברך להטור זהו משום שמקיים מצוה מהתורה (אף שאם לא עולה אינו עובר בעשה). ואיהנ"מ לשי' התוס' שכהן א' אינו מקיים מצוה מהתורה י"ל שמדרבנן חייב לעלות ולכן יכול ג"כ לברך (וכמש"כ שם בדעת הט"ז) ולכאור' כך מסתבר. ועי' ג"כ בפר"ח ס"י שציין לדבריו במחה"ש. ועוד שאולי כשם שלהטור כשעולה הכהן מעצמו מקיים מצוה מהתורה ואם קראוהו לעלות ולא עלה אינו עובר בעשה ה"ה מדרבנן שאם עולה מעצמו מקיים מצוה מדרבנן ואם קראוהו לעלות ואינו עולה עובר באיסור דרבנן (רק שצ"ת אם שייך ד"ז) וצ"ע.

והנה איתא בשו"ע (שם סכ"ה) "ביהכ"נ שכולה כהנים, אם אין שם אלא עשרה כולם עולים לדוכן וכו' ואם יש שם יותר מעשרה היתרים מעשרה יעלו ויברכו והעשרה עונים אחריהם אמן" ע"כ. והנה בבה"ל שם כ' לדקדק מהשו"ע שכל שיש

ולפי"ז י"ל שבוודאי לא יטה השו"ע כ"כ מהרמב"ם עד שיאמר שאפי' כשעולה מעצמו אינו מקיים מצוה מהתורה. אולם צ"ע דלפי"ז מדוע נטה השו"ע מד' הרמב"ם שכהן א' שאינו עולה מעצמו לכאור' עובר בעשה וצ"ע עוד בכ"ז.

ומ"מ הניח הבה"ל דין זה בצ"ע (וע"ע בס' כה תברכו עמ' תמ"ז וכו') ובמה שהביא משו"ת מן השמים. וע"ע בפסק"ת אות ט' במש"כ ע"ד המ"ב וצ"ע).

ולכא' יש להעיר שמד' הבה"ל לכא' חזינן
שהבין שדעת השו"ע אינה ברורה
האם ס"ל כדעת הטור שאף בכהן אחד מקיים מצווה מהתורה. שא"כ מדוע העיר על השו"ע בזה הא השו"ע אזיל היטב לשיטתו שמתקיימת מצווה מהתורה אף בכהן אחד ולכן אף שיש אחד עשר כהנים האחד יעלה לדוכן והשאר יענו אמן. עיר יל"ד שאם אמרינן שלהתוס' כהן א' מדרבנן משום שלא הייתה כאן אמירה, דהאמירה מעכבת, א"כ גם שנים שלא הייתה אמירה אז זה מדרבנן כי האמירה מעכבת. אולם אם אנו אומרים שאחד מקיים מצווה מהתורה כשעולה אז יוצא שאין האמירה מעכבת המצווה מהתורה (ומ"מ ילפינן שאין אומרים לאחד לעלות וממילא אינו עובר בעשה אם אינו עולה ומ"מ כשאמרו לו לעלות עובר בעשה) וא"כ גם שנים אף שלא אמרו להם לעלות אי"ז מעכב המצווה מהתורה דהרי אין אמירה מעכבת (רק שיש מצווה מהתורה לומר להם בשונה מכהן אחד). ולכא' אין לומר שלשנים זה מעכב האמירה ולאחד אינו מעכב שהרי חזינן שאם אמרו לאחד לעלות עובר בעשה כיון שאין מקרא דאמור להם יוצא מידי פשוטו שהכוונה שיאמר לכ"א ואחד מהכהנים לעלות וא"כ שוב אין לחלק שבכהן אחד אם לא אומרים לו הוי מהתורה ואילו לשנים הוי מדרבנן וצ"ע. ולכא' מה שצ"ל בזה שס"ל להבה"ל כמש"כ בס' כה תברכו הנ"ל שאע"פ שלהתוס' (והטור) אם עולה כהן אחד מעצמו אינו מקיים מצווה מהתורה מ"מ אם קראו לו לעלות ואינו עולה עובר בעשה. ויש להתיישב עוד בזה.

ולמעשה - הנה בנידון דידן ישנם ב' כהנים
שמברכים אולם מצד אחד לא קרא החזן מקודם 'כהנים'. ונראה ברור שכל עוד שנמצאים עדיין בברכתם יאמר להם החזן (או אחד מהציבור) עתה 'כהנים' שהרי מה שמברכים אשר קדשנו וכו' זוהי ברכת המצוות בעלמא ועדיין לא התחילו את ברכת הכהנים עצמה ולכן בוודאי שנוהג עדיין הדין לומר כהנים. שו"ר שכ"כ בפסק"ת (אות ט' בהערה) ע"ש. אולם יש להסתפק אם כבר התחילו הכהנים לומר יברכך וכו' האם יאמרו להם 'כהנים' עתה ואז יחזרו הכהנים לתחילת הברכה (של יברכך וכו') אך לא על אשר קדשנו וכו'). והיינו שהרי הברכות מעכבות (ע' מ"ב ס"ק ק"ה וערוה"ש ס"ג) וא"כ כל שלא סיים הברכה עדיין לא חלה הברכה וא"כ יקראו להם עתה כהנים ויחזרו לתחילת הברכה (ומצד בל תוסיף לכא' אין חשש דאינו מוסיף על הברכה אלא חוזר ע"ז חזרה וגם שכל עוד שלא סיים הברכה עדיין הברכה לא חלה וגם שעושה זאת בשביל לקיים את המצווה כצורתה [וע' מ"ב ס"ק ק"ד]). וכ"ש לד' הבה"ל הנ"ל שכל שלא קראו 'כהנים' קודם לכן אזי כל עלייתם לדוכן הינה רק מדרבנן ובאמירת כהנים הרי"ז נעשה מהתורה (שאף שאין אמירת כהנים מעכבת עלייתם וכמש"כ השו"ע שכולם עולים אף שאין מי שיקרא להם מ"מ להבה"ל עולים רק מדרבנן. וע"ע במ"ב סקמ"ט וקצ"ע מלשונו ד'הוא רק מצווה לכתחילה' אם אין נ"כ בכה"ג מהתורה). ומ"מ אפשר שגם אם יחזרו לתחילת הברכה לא יקרא להם הש"ץ 'כהנים' (למנהג ספרד שהש"ץ אומר) אלא יקרא להם אחד מהציבור מחשש הפסק אע"פ שגם בזה לכא' נראה שאין חשש. ויש לעשות בזה שאלת חכם.

אם קורא הש"ץ 'כהנים' לכהן גדול וקטן

שאלה: כשיש ב' כהנים שעולים לדוכן אחד גדול ואחד קטן (שעולה מדין חינוך) האם קורא להם הש"ץ 'כהנים' ?

תשובה: הנה דין הוא (סי' קכ"ח סל"ד) שאע"פ שמחנכים כהן קטן לישא כפיים (כשמגיעים לגיל שידועים לישא כפיים כמנהג הכהנים. ועי' כה"ח ס"ק קצ"ח) מ"מ זהו דווקא כשיש בביהכ"נ בנוסף לקטן, כהן שהוא גדול, שאז הקטן עולה יחד איתו לדוכן ואף מברך (מדין חינוך). אולם אם אותו קטן הוא הכהן היחיד בביהכ"נ אינו עולה לדוכן משום שאין כבוד הציבור להיות כפופים לברכת קטן. ואשר על כן כ' המבי"ט (ח"א סי' ס"ד) שכאשר נמצא הקטן יחד עם כהן גדול דאז הקטן נושא כפיים לא יקרא הש"ץ 'כהנים' שהרי לכהן אחד אין אומרים כהנים וא"כ אמירת כהנים עתה תהיה רק מחמת הכהן הקטן והרי אין כבוד הציבור לקרות לקטן שיברכם.

מאידך הפר"ח (סי' כ' שאומרים כהנים אף באופן זה. ושאלו לחשוש מצד מה שאין כבוד הציבור לקרותו לברך כיון שאין

אמירת כהנים נועדה לומר לכהנים לברך אלא בשביל שיהפכו פניהם ולכן אין גנאי בכך. והנה הפר"ח הביא ראייה לזה שאמירת כהנים נועדה רק לומר לכהנים שיהפכו פניהם מד' הכסף משנה (הל' תפילה פי"ד ה"ה). והנה ז"ל הכ"מ: "וביאור ענין זה לדעת רבינו אין הקורא כלומר ש"צ שקורא כהנים כדי שיחזירו פניהם לברך וכו' " - ובפשטות הבין הפר"ח שהקריאה בשביל שיחזירו פניהם בשביל שיוכלו לברך (שברכת כהנים צריכה להיות פנים מול פנים שכתוב 'אמור להם' דהיינו כאדם שאומר לחברו). אולם ראיתי בשו"ת דברי שלום (או"ח ח"א סי' ע"ו) שכ' שאפשר שבפירוש כסף משנה שהיה לפני הפר"ח לא היה כתוב 'לברך'. וזה דוחק ולכאור' צ"ל כמש"כ וצ"ע. ומ"מ ד' הפר"ח צ"ע (ע"ש בדברי שלום) שהרי פירש"י (סוטה ל"ח ע"א) "אמור להם - מקרא דלהם נפקא לן ששליח צבור מזהיר אותן לברך" (וע"ש עוד ברש"י ד"ה כהן קורא לכהנים). וכן מצאנו לכו"כ ראשונים (עי' בסמ"ג עשין סי' כ' ובטור סי' קכ"ח) שכ' "וכן תניא בספרי אמור להם מלמד שהחזן אומר להם אמרו [דהיינו ברכת כהנים] והוא קריאת כהנים". ועוד שלא מסתבר לומר שהקריאה

ג. וע"ש במבי"ט שכ' 'נר' שלא יקראו כהנים אלא כשהם שנים גדולים אבל א' מהם קטן לא יקראו אותם דקטן אינו מחוייב לברך אלא שהוא עולה עם אחרים להתלמד ולהתחנך וכיון דדרש' מאמור להם שהחזן צריך לומר להם אמרו כדאמר בספרי נר' שאינו או' אלא לגדול שהוא מצווה לברך לא לקטן" - והיינו שמכיון שקטן אינו מחוייב לברך אלא עולה רק להתלמד ולהתחנך כשיש גדול עימו אזי הדין של 'אמור להם' שענייננו לצוותם לברך לא נאמר עליו (והיינו שהמבי"ט טען ב' טענות טענה זו והטענה משום כבוד הציבור. וכך מבאר בפר"ח שהבין כוונת המבי"ט). אך צ"ב שסו"ס כשיש גדול אז עולה הקטן מדין חינוך שהרי אף מברך בכה"ג וא"כ מדוע שלא יאמרו כהנים. וע"ש ג"ב בפר"ח שהק' ע"ד "ואני איני מסכים עמהם דכיון שהוא קטן דבר חינוך הוא וכהן הוי, שייך שפיר למקרינהו כהנים". ואולי י"ל בב' אופנים: א. שס"ל להמבי"ט שדין חינוך לא נאמר על הקטן שמדין חינוך צריך לברך אלא על אביו שצריך לחנכו לברך ולכן לא שייך אצלו חינוך באמירת כהנים שעניינה לצוותו לברך וצ"ע. ב. י"ל שמחנכים הקטן דווקא לחיובו שלו והיינו ברכת כהנים שכשיגדל יהיה חייב בזה. משא"כ אמירת 'כהנים' אינו דין על הכהנים אלא דין על הש"ץ וכו' לומר לכהנים לברך וי"ל שאי"ז שייך לחינוכו של הקטן. אולם הפר"ח הבין שכיון שמחנכים את הקטן לעלות הרי בוודאי שמצורת התפילה ג"כ צריך לומר לו כהנים (ואולי ג"כ נח' בגדר חינוך ואכמ"ל) - וצ"ע עוד בזה.

שברחמיו מברך את ישראל (ורק הקב"ה ציווה שע"י הכהנים תחול הברכה לישראל ולכן כל שהוא משבט הכהונה תחול הברכה על ידו) - מדוע שלא נאמר כן בעניין כהן קטן שיוכל לעלות היות והברכות הם מהקב"ה ולא מהקטן שמברך (ובאמת י"א שקטן אינו יכול לברך משום שאינו יכול להוציא יד"ח את הגדולים ואכמ"ל).

ואולי י"ל שהיות והקטן אינו חייב במצוות נ"כ מהתורה אלא עולה רק מדרבנן להתחנך ולהתלמד הרי שאין הקב"ה מברך עתה את ישראל במה שהקטן מברך וא"כ עתה הציבור באמת כפופים רק לברכתו של הקטן וזה בוודאי אינו כבוד הציבור (ואין לומר שמכיון שעולה רק להתלמד אז ג"כ אין כאן ברכה מצד הקטן וא"כ אין הציבור באמת כפופים לברכתו. כיון שסו"ס הקטן מברך את ישראל בברכת כהנים ועכ"פ בוודאי כך צורת העניין). **אכן לפי"ז** לכאור' יוצא שלשי' התוס' שכהן אחד מצוותו מדרבנן בלבד אם אותו כהן אחד רשע גמור לא יעלה כיון שאין כבוד הציבור להיות כפופים לברכותיו - ולא שמענו דבר זה. **אולם** מלבד שיש לדחות זאת כיון שאין לומר לאדם רשע שיוסיף רשע וימנע מן המצוות וכמש"כ הרמב"ם הנ"ל - דהא תקנת רבנן על כהן אחד לברך ולא חילקו בזה (משא"כ קטן דאינו בר חיובא אז אמרינן כן). **גם יש** לחלק בין כהן שמצוותו מדרבנן והיינו שמדרבנן ציוו אף על כהן אחד לישא כפיים דכל דתקון כעין דאור' תקון לבין מצוות חינוך שכל מטרת החינוך להרגיל את הקטן שכשיגדל יהיה רגיל במצוות. **אלא שאפשר** שזה תלוי בגדר מצוות חינוך (די"ל שחילוק זה נכון דווקא אם אמרינן שמצוות חינוך מוטלת רק על האב ועכ"פ היא מצוה רק להרגיל את הקטן שיהיה רגיל במצוות

היא כדי שיהפכו פניהם ולא בכדי לברך שכיון שעיקר הדבר היא הברכה א"כ מסתמא שעל הברכה הוא מזהירם ולא על הפיכת פנים שאי"ז עיקר הדבר (אא"כ נאמר שלא היה צריך להזהירם לברך כיון שבוודאי עולים על דעת זה אלא שמ"מ מזהירם לברך כהצורה הנכונה פנים מול פנים וצ"ע). ועוד שאף שנאמר שקריאת כהנים בשביל לומר להם להפוך פניהם מ"מ כיון שמטרת העניין לגרום שהברכה תחול ע"י שיברכו בצורה הראויה א"כ י"ל שאין כבוד הציבור לומר זאת לקטן - ולע"ע צ"ע בזה.

והנה בעיקר העניין שאין קטן עולה בפנ"ע משום שאין כבוד הציבור להיות כפופים לברכותיו לכאור' יש להתבונן דהנה איתא בשו"ע (סל"ה וסל"ז ול"ט) שכהן ששפך דמים או עבד ע"ז אינו עולה לברכת כהנים משום שיש לזה מקור מהפס' (ע"ש במ"ב) **אולם** אם עובר על שאר עבירות חמורות ואפי' כשידוע ומפורסם שעובר במזיד על איסור גילוי עריות (שנאמר בו יהרג ואל יעבור) עולה לדוכן. **והטעם** כ' הרמב"ם (פט"ו מהל' תפילה הלכה ו-ז) "לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצוות" והוסיף הרמב"ם "ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקדוש ברוך הוא שנאמר ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, הכהנים עושים מצותן שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו" ע"כ. **ויש** להתבונן שאחר שחזינן שאע"פ שאין כבוד הציבור להיות כפופים לברכותיו של אותו אדם רשע (ואע"פ שכ' הפמ"ג שאותו אדם עובר עבירות אלו לתאבון ולא להכעיס) מ"מ לא חששה לזה התורה כיון שהקב"ה הוא זה

צ"ה והישועות יעקב סקט"ו שלא להעלות את בניהם הקטנים לדוכן כלל ואפילו לא באקראי, וגם במקומות שנהגו שקטנים עולים לדוכן לא נהגו כן רק בשבת ויו"ט וכדו' אך לא בכל יום, ושכן המנהג למעשה. אולם אצל בני ספרד עכ"פ חזינן שעולה קטן עם גדולים. וכן מצאנו לכו"כ פוס' מומננו שהורו כן לעניין מעשה ואכמ"ל).

יחיד המתפלל שמונה עשרה ונמצא אחר הטוב שמך וכו' האם יענה אמן אחר ברכת כהנים

איתא בשו"ע (סי' קכ"ח סי"ט ומקורו ממתני' דברכות ל"ד ע"א) "אין שליח ציבור רשאי לענות אמן אחר ברכה של כהנים". והטעם שמא יתבלבל ולא ידע איזה פס' הוא צריך להתחיל עתה להקרות לכהנים הפס' השני או השלישי (מ"ב). ואף אחר הפס' השלישי של סיום ברכת כהנים לא יענה שמא יתבלבל ולא ידע להתחיל ב'שים שלום' - פוס'). **ומבואר** שאע"פ שהש"ץ נמצא באמצע תפילת שמו"ע אין בעניית אמן אחר ב"כ חשש הפסק שהרי רק מחשש בלבול לא יענה אמן. והטעם משום שאמן זה הוא צורך התפילה ולכן אי"ז מהווה הפסק בתפילתו (תוס' שם והרא"ש הו"ד במ"ב). וע"ש בב"ח שהסביר הדברים שאי"ז דומה להא דסו"ס ק"ד שהנמצא באמצע שמו"ע אסור לו להפסיק לעניית קדיש וקדושה. ששם הוא גרם להפסק זה כיון שאיחר לבא לביהכ"נ ולהתפלל עם הציבור עד שהוא מתפלל בשעה שהש"ץ אומר קדיש וקדושה, ולכן אסרו לו להפסיק כיון שאי"ז הכשר תפילה - אבל באמן שעונים לאחר ב"כ שכך הכשר התפילה שהכהנים נושאים כפיהם לאחר שהש"ץ סיים ברכת הטוב שמך וכו' ומברכים את העם וחיבים כולם לענות אמן

לכשיגדל. אולם אם אמרין שהטילו רבנן מצוות חינוך על הקטן וי"א שהכוונה שעשאוהו חז"ל כבר כגדול ונתנו עליו דין מצוות כגדול אזי לכאור' אין לחלק בין העניינים - עי' מגדנות אליהו ח"ד צ"ח אות י"א ונמ"מ י"ל שרק החילוק בין כהן אחד לקטן בגדר המצוה דרבנן אינו נכון אולם עצם התי' מדוע קטן לא יעלה נכון הוא דסו"ס אין כאן ברכה מצד הקב"ה ומצד שני אין ג"כ הקטן בר חיובא ודו"ק] וצ"ע.

עוד יתכן לתרץ שעיקר העניין בקטן משום שיש בו חסרון בעצם במה שאינו בר חיובא ולכן אע"פ שהקב"ה הוא שמברך אינו ראוי שהברכה על הכלל תחול על ידי הקטן משא"כ בגדול אע"פ שהוא חוטא מ"מ אין בו חסרון בעצם ושפיר מחיל הקב"ה הברכה על ידו (אך מל' אין כבוד הציבור להיות כפופים וכו' ל"מ כן כ"כ) וצ"ע בכ"ז.

ולמעשה במ"ב (סקל"ח) הביא בסתם את דעת המבי"ט שאין קוראים כהנים לב' כהנים כשאחד מהם קטן. אולם הביא שהפר"ח מפקפק בזה (לכאור' צע"ק דהפר"ח חלק ע"ז ולא רק פקפק בזה). והוסיף "ומיהו לפי מנהגנו שהש"ץ אומר אלוקינו ורק שיאמר כהנים בקול רם לא אכפ"ל כלל דליכא הפסק והוא מעין התפלה". ובאמת כיום לא מצוי כ"כ שהש"ץ אומר אלוקינו (עי' פסק"ת אות ל"ב). ולכן לכאור' אזלינן אחר פשוט ד' המ"ב שהעתיק בסתמא את דעת המבי"ט שלא אומרים כהנים בכה"ג. וכ"פ הבא"ח (ש"ר פר' תצוה סי"ג) והכה"ח (ס"ק ס"ד). וכ"פ בהלכה ברורה (עמ' שע"ט) - והכי נקטינן, ובפרט שיש לחשוש (לבני ספרד) להפסק בתפילה כשהש"ץ יקרא כהנים (ועי' בפסק"ת סי' קכ"ח אות ע"א שבהרבה קהילות נהגו כהרמ"ע מפאנו סי'

הב"ח). ובפשטות היינו אומרים בנידון זה 'שב ואל תעשה עדיף' ושלא יענה אמן.

אולם כבר ציינו הפוסקים לתשובת ר"א בן הרמב"ם (הנדפסת בתחילת ספר מעשה רקח) שכ' "אבל צריך אתה לדעת שראינו רוב האנשים וכו' שכשמגיע ש"ץ לעבודה ועלו הכהנים לדוכן ימהרו כולם עד שישלימו תפלתן קודם ברכת כהנים כדי שלא ימנעו מעניית אמן על ברכת כהנים, או שמא יענו ותהיה הפסקה וכו'. וזה הדקדוק, עזיבתו דקדוק, להיותו בעצמו טעות וכו' והוא מביא לידי עון גדול וכו' להיות מחייב המהירות באמירת התפלה ושבוש הכוונה ותליית המחשבה כדי להקדים לש"ץ ותהי' אז צורת התפלה קבע ולא תחנונים וכו' - ועניית אמן בברכת כהנים אינה הפסקה לפי שההפסקה באמן וכיו"ב שהזהירו ממנה היא בשיהיה עונה אמן או קדוש וכיו"ב בלתי היותו מתפלל עם ש"ץ, וכבר העתיק זה וכו' כד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח צבורא דמצלו בלחש דמעכב עד דמסיימי, וכדפתח שליחא דצבורא ומתחיל ה' שפתי תפתח

אי"ז הפסקה לש"ץ בתפלתו ואינו אסור אלא מפני הטירוף ע"ש. ועי' להלן.

מאידך עיין בט"ז (סקי"ד) שהסביר באופ"א והיינו - שבשונה מקדיש וקדושה בב"כ עניית אמן היא מצוה המוטלת עליו בשעת תפלה זו, דאמן שייך לברכה עצמה על כן אין זה הפסק ע"ש ועיין הערה"י. וב' הפמ"ג (שם במשב"ז) "והוי יודע דיחיד העומד בתפלה והגיע להטוב שמך כו' אי רשאי לענות אמן אחר באהבה וכדו' באנו למח' הב"ח והט"ז, להב"ח היה לו [ליחיד] להקדים [ולכן] אינו יכול לענות] ולט"ז שפיר דמי [ועי' בעו"ת סקל"ט שכ' "דלא מצינו בשום מקום חילוק בין השליח צבור שמחזיר התפלה ליחיד המתפלל לענין הפסקה"]. ועא"ר אות ל"ח [שכ' שמשמע מהב"ח שיחיד שנמצא באמצע שמו"ע כשנושאים הכהנים כפיהם אין לו לענות שדווקא לש"ץ אין הפסק. וכ"כ בעולת תמיד (ושם נראה שהבין שכ"כ הב"ח בפ"י וצ"ע)] - ומהפמ"ג משמע שלא הכריע בזה (שאפשר שציין לא"ר רק להראות שכך הבין ג"כ הא"ר בדעת

ד. עי' באג"מ או"ח ח"ד סי' כ"א אות ב' בביאור כוונת הט"ז (וע"ע בדברי צבי סי' קכ"ח). והיינו שהיות שברכת כהנים מקומה שם ועניית האמן הרי היא מכלל הברכה אז יכול לענות (עי' העמק שאלה סי' קכ"ה אות י"ג עמ' מ"א בעניין אמן של ב"כ שהביא מרש"י בברכות דף מ"ז ע"א ד"ה עד שעניית אמן מכלל הברכה. אך שם מבואר שהוא דין כללי בגדר עניית אמן ולא רק בב"כ. וכ"נ ג"כ מהמדרש רבה [דברים רבה ד', א'] שהביאו הפוס' ע"ש ואכמ"ל) וזה בשונה מקדיש וקדושה שאע"פ שהם צורך התפילה מ"מ אי"ז מקום ענייתם. ויש להוסיף עוד שברכת כהנים היא מעין ברכת התפילה עצמה עי' בשו"ע"ר שכ' "לפי שב"כ מכלל התפלה היא" (והיינו 'מכלל' ולא 'צורך' בלבד). וע"ע בשו"ת הלק"ט ח"ב סי' ש"ו שהתייחס לב"כ כאחת מברכות התפילה ע"ש בכ"ד. וא"כ ה"ה עניית האמן שהיא מכלל הברכה. וכמובן שלפ"ז קדיש וקדושה אינם עניין לכך כיון שאינם מכלל תפילת שמו"ע אע"פ שהם ג"כ צורך התפילה - עי' יבי"א ח"ח סי' י"ב. וע"ע בהליכות שלמה (תפילה עמ' קי"ח בדבה"ל) במש"כ בזה. וי"א (שו"ת זכרון יוסף סי' י"ג) שהוא משום שאמן דברכת כהנים מהתורה - ושלפ"ז אין להתיר עניית אמן אחר שמברכים הכהנים אשר קדשנו דברכה זו היא מדרבנן כשאר ברכות המצוות (וכידוע הכסף משנה הסתפק בזה ונח' בזה הפוס' ואכמ"ל). אולם לכאן מלשון התוס' והרא"ש וכו' שכ' שהוא 'צורך תפילה' לא נראה כך שהרי אף קדושה צורך תפילה היא אלא שמ"מ אמן דברכת כהנים הוא מדאו' וצ"ע. וע"ע בהעמק שאלה שם שדחאו שאם עניית אמן היא מהתורה מדוע ביטלו את הש"ץ מעניית אמן דאו' רק מפני הטירוף ואכן חזינן שביטלו הש"ץ לעלות מפני הטירוף אך זה אינו מהתורה כיון שלא קראוהו לעלות ע"ש. ולהלן הרחבנו בעניין זה האם עניית אמן אחר ב"כ היא מהתורה.

אינו 'סיבה' אלא רק 'סימן' לזה שעניית אלו הדברים אינם הכשר תפילתו ולכן אינו יכול לענות עתה על דברים אלו בתפילתו (עי' היטב בלשון הב"ח "הילכך אסור לו להפסיק דאין זה הכשר תפילה") וזה בשונה מברכת כהנים שכך הכשר התפילה שנתקנה ברכת הכהנים במקום זה ולכן אף הש"ץ יכול מצד הדין לענות עתה אמן. וא"כ י"ל שאינה"מ אף להב"ח יחיד שמתפלל עם הש"ץ כשם שעונה על קדושה כך עונה על ברכת כהנים וזה הכשר תפילתו שעונה על דבר בזמנו ובמקומו וכפי שמבואר ג"כ מתשו' ר"א בן הרמב"ם שעניית אמן על ב"כ ועל קדושה שוים. שו"מ שכ"כ בציץ אליעזר (חי"ג סי' נ"א) בדעת הב"ח ע"ש. ואפשר שהפמ"ג לא איירי במי שהתפלל יחד עם הש"ץ אלא כשהגיע כשהיו הציבור באמצע שמו"ע והתחיל למרות שהיה צריך להמתין ולהתחיל עם הש"ץ (כיון שלא היה מספיק לסיים לפני קדושה) שאז ס"ל שאינו עונה אמן על ב"כ כיון שאי"ז הכשר תפילתו וצ"ע.

שו"ר במחצית השקל (עהמ"א סקכ"ט) שהביא ד' הב"ח בצורה זו וז"ל: "אע"ג דקיי"ל שם דאם עומד בתפלה אינו מפסיק אפילו לקדיש או לקדושה, וכאן כ' התוס' דאפילו אמן חשבינן צורך תפלה, תי' הב"ח דשאני הכא דהאי אמן הוא מסדר התפלה, דהא תקנת חכמים לומר ברכות כהנים תוך התפלה, מה שאין כן לעיל בסיומן ק"ד דהקדיש וקדושה אינן מסדר התפילה לומר תוך תפלת י"ח, אלא בא בגרמא דיליה שאיחר להתחיל להתפלל או שהאריך בתפלתו וע"י זה הגיע ש"ץ לקדיש או לקדושה כשהוא עומד תוך תפלת י"ח, לכן אינו רשאי להפסיק" ע"כ. וזהו לכאור' כדברים שכתבנו - ויש להתיישב עוד בזה (דלשון הב"ח דחוקה לפמש"כ בדעתו).

אומר בהדי שליחא דצבורא מלתא מלתא ועני קדושתא בהדי צבורא ושפיר דמי למעבד הכי דלית בה הפסקה וכו' וכמו שיענה קדושה בברכה שלישית ואין זו הפסקה וכו' כך יענה אמן בברכת כהנים בין הודאה ושים שלום ואין זו הפסקה, ההיקש אחד" ע"כ. ומבואר מדבריו שיחיד הנמצא בשמו"ע עונה אמן אחר ברכת כהנים.

וראיתי ביבי"א (ח"ח סי' י"ב) שכ' שמד' ר"א בן הרמב"ם האלו יש להשיג ע"ד הב"ח שהרי אם הטעם שאין ליחיד לענות על קדיש וקדושה באמצע שמו"ע משום שהוא גרם להפסק זה במה שאיחר א"כ אף שהתחיל להתפלל עם הש"ץ לא יענה על קדושה שהרי לא היה לו לאחר (והרי בוודאי עונה על קדושה כשהתפלל עם הש"ץ) - ואלא ודאי שאי"ז כוונת התוס' (ולכן אין לומר שפליגי התוס' על ר"א בן הרמב"ם וס"ל שאין ליחיד לענות) אלא החילוק כדלעיל ושלכן יוכל לענות היחיד על אמן של ב"כ ע"ש היטב בכ"ד (ואולי י"ל ששאני קדושה שמוסיף שבח על תפילתו משא"כ ב"כ דאי"ז שייכא לתפילתו ומכיון שאיחר אינו יכול לענות וצ"ע).

אולם לכאור' מסתבר שאין כוונת הב"ח כפשוטו שרק מכיון שאיחר אסור עליו לענות משא"כ אמן דברכת כהנים בש"ץ - שהרי התוס' כ' שהטעם שעניית אמן על ב"כ לא מהווה הפסק משום שעניית אמן זה הוא צורך התפילה (שו"ר בשו"ת אז נדברו ח"א סי' פ"ה שהק' ממשמעות ד' התוס' האלו ע"ד הב"ח. וע"ש עוד בכ"ד). עוד צ"ע וכי להב"ח אם הגיע אותו אדם בזמן לתפילה ועמד לתפילה יחד עם הציבור אלא שהאריך בתפילתו יוכל לענות בתוך תפילתו אמן של קדיש וכו' (וע"ש באז נדברו). ואלא לכאור' כוונת הב"ח שהאיחור

קכ"ד עמ' רנ"ג). מאידך דעת הגר"ח (שאלת רב עמ' רכ"ו) שלא יענה אמן (וכ"ד כו"כ פוס' בעיקר ע"פ הב"ח הנ"ל). וע"ע בשבה"ל (ח"ג סי' ט"ו) שכ' שיפסיק בשתיקה וישמע הברכה מהכהנים (ומבואר שלא יענה). ומובא שכך נהג החזו"א כשאירע לו שהתפלל עם הש"ץ ששתק והקשיב לברכה (דינים והנהגות פ"ה). ומ"מ הובא בשמו (אעלה בתמר עמ' י"ד) שאף שרשות לעשות כן מ"מ אין חיוב בדבר. ויש להסתפק לאותם רבים מהפוס' שהיחיד יכול אף לענות האם זה נאמר רק כשמתפלל עם הש"ץ מילה במילה וכמש"כ בצי"א (ולפי"מ שנתבאר לעיל יל"ד שאף להב"ח יענו אמן בכה"ג) - או שבכל עניין יכול לענות שנמצא עתה בשמו"ע קודם שים שלום וצ"ע. ונחלקו הפוסקים אם יענה אמן ג"כ על מה שמברכים הכהנים 'אשר קדשנו' וכו' אחר שהיא ברכת המצוות בעלמא (יש בזה אריכות. ומ"מ דעת היב"א שיענה ודעת האול"צ שלא יענה). והנה בנידון דש"ץ כ' המ"ב שאם הש"ץ מתפלל מתוך הסידור כך שמובטח לו שלא יתבלבל רשאי לענות אמן. וצ"ע מדוע רק 'רשאי' לענות אמן ולא 'חייב' לענות אמן (ומ"מ רבים מפוס' ספרד הורו שבכל עניין אין הש"ץ יענה אמן דלא פלוג חכמים ועכ"פ משום שעדיין יש לחשוש שיתבלבל. משא"כ יחיד באמצע תפילתו דאינו דומה לש"ץ - שהרי אין מוטל עליו להקריא לכהנים, אלא הוא שותק ושומע. ועוד שדווקא אצל הש"ץ יש לחוש לטירוף מפני אימת הצבור - עי'

והנה מתשובת ר"א בן הרמב"ם משמע שדווקא כאשר היחיד התפלל יחד עם הש"ץ אז יכול לענות אמן על ברכת כהנים. אולם אם התחיל שמו"ע כשהיו הציבור באמצע עמידה ואפי' אם עמד לתפילה יחד עם הציבור רק שהאריך בתפילתו אינו עונה אמן על ב"כ. ואכן בכמה פוס' שהעתיקו את ד' ר"א בן הרמב"ם לא ראיתי שהדגישו זאת (ועי' ג"כ באול"צ וביב"א) וע"ש ג"כ בצי"א שהעיר זאת. אולם אפשר שאיהנ"מ כוונתם לאופן זה שהרי כ"כ ר"א בן הרמב"ם (ע"ש בצי"א) וצ"ע. אולם לכאור' אם השווה ר"א בן הרמב"ם בין עניית קדושה לברכת כהנים אז לכאור' יש ללמוד שכשם שלעניין קדושה העיקר להלכה שאף אם לא התחיל עם הש"ץ ומ"מ נמצא עתה באמצע שמו"ע יחד עם הש"ץ יכול לענות (עי' בבה"ל סו"ס ק"ט ד"ה אם מתחיל וד"ה שאין ובכה"ח סקל"א. ועי' ג"כ בהליכו"ש תפילה עמ' קי"ז בדבה"ל ובפסק"ת סי' ק"ט את ד' ובהלכה ברורה סי' ק"ט עמ' פ"ח) ה"ה בברכת כהנים שאע"פ שלא התחיל יחד עם הש"ץ מ"מ כל שנמצא עתה קודם שים שלום צריך לענות אמן. ויש להתיישב בזה (ובפרט מדקדוק ד' ר"א בן הרמב"ם וכפי שדייק ג"כ בצי"א).

ולמעשה דעת רבים מהפוס' שיחיד הנמצא באמצע תפילת שמו"ע והגיע להטוב שמך וכו' יחד עם הש"ץ יענה אמן אחר ברכת הכהנים (כ"ד הגרשז"א הצי"א האול"צ והגר"ש"א והיב"א והאז נדברו והחוט שני וכ"פ בפסק"ת ובהלכה ברורה סי'

ה. ועי' באג"מ (ח"ה סי' כ' אות כ"ג) שכ' בעניין השתיקה שבברכת כהנים שאין בזה שום הפסק והיינו לא רק לרש"י (עי' בתוס' ברכות דף כ"א ע"ב ד"ה עד) דמי ששומע מפי החזן קדיש או קדושה ישתוק וישמע. אלא אף לר"ת ולר"י החולקים עליו, וסוברים שכיון ששומע כעונה הוא הפסקה, מ"מ גם לדעתם בברכת כהנים אין חשש כיון שאינו צריך לענות כלום אלא רק לשמוע ולכן אין בזה הפסק (אכן זהו רק משום שהוא צורך התפילה דאל"כ בוודאי שאסור לשהות לחינם בתפילה והרי אם שהה בכדי לסיים את כולה צריך לשוב ולהתפלל).

אלא שראיתי להגרש"ז אויערבך (הליכו"ש פ"י ה"ד) שכ' שאין להפסיק לקדיש וקדושה בשעה שהכהנים מברכים שכיון שהקב"ה בעצמו עומד ומברכו (עי' בטור) אי"ז ראוי עתה להפסיק לכלום ואפי' לדבר שהוא כבודו של מלך כמו קדיש וקדושה ושא"ז דומה להא דמפסיק לקדיש וקדושה באמצע שמו"ע וק"ש כיון שק"ש ותפלה עבודות המלך הן וא"כ אף קדיש וקדושה עבודות המלך הם אבל ברכת כהנים אינה עסק רק בעבודת המלך אלא המלך בעצמו מדבר עמו ומברכו וכיצד לא יאזין לברכה. ולפי"ז לכאו' י"ל שיש לו להפסיק באמצע שמו"ע להקשיב לברכה שהרי המלך בעצמו מדבר עמו ומברכו דתפילת שמו"ע היא רק 'עבודת המלך'. אולם צ"ע דלפי"ז מדוע נצרך הגרשז"א להסביר ההיתר להפסיק באמצע שמו"ע לשמוע ב"כ רק מצד ד' החרדים ולא מטעם זה (ומש"כ שם בטעם השני שמותר להפסיק משום שרוצה להתברך ל"ג שזה כוונתו והיינו שאם ימשיך לא יתברך דכלום יש עבד וכו'. ובאמת לא הבנתי כוונת הגרשז"א דאם אסור לו להפסיק מה אכפ"ל מה שרוצה להתברך. ואם הכוונה שבכה"ג שרוצה להתברך יכול להפסיק הרי חזינן מדבריו שאע"פ שצריך להמשיך מ"מ אינו חשוב כאנוס לקבל הברכה אא"כ נאמר שמכיון שיכול להפסיק שוב אם ממשיך אינו חשוב אנוס אולם עי' להלן במה שהבאנו מהגרש"א דסו"ס עתה מוטל עליו להמשיך בתפילתו וצ"ע). ובנראה שצ"ל שיש לחלק בין מתי שאינו עומד באמצע תפילתו אלא רק נמצא בב"כ שבזה א"צ לענות כלל כיון שעתה מאזין לקב"ה שמברכו, אולם כשנמצא באמצע שמו"ע אין יחס זה שהקב"ה מברכו [וכלום יש עבד וכו'] נאמר כלפיו מפני שהוא הרי עומד באמצע שמו"ע (ואי"ז שייך לזה שעונה על קדושה ששניהם

רדב"ז ח"א סו"ס שמ"ז). ואפשר שכוונת המ"ב שחייב וכו' לשון 'רשאי' אגב מש"כ השו"ע בנידו"ז "אין ש"ץ רשאי לענות וכו' " וצ"ע. ומ"מ מסתבר שיחיד לאותם רבים מהפוס' שעונה אמן אחר ב"כ חייב לענות ולא רק שרשאי לענות (שבו לא שייך בלבול כלל וכונ"ל. אולם עי' באג"מ ח"ה סי' כ' אות כ"ג וצ"ע).

אדם שנמצא בתפילת שמו"ע (בשאר ברכות) ושומע ברכת כהנים האם יפסיק בשתיקה לשמוע הברכה

הנה לעיל נתבאר בעניין אדם שנמצא בתפילת שמונה עשרה והגיע יחד עם החזן ל'הטוב שמך' וכו' האם יענה אמן אחר ברכת הכהנים ונתבאר שנח' בזה הפוסקים והבאנו תשו' ר"א בן הרמב"ם שעונה אמן ועפי"ד פסקו כן רבים מהפוס'. ועתה נדון בעניין אדם שנמצא בשמו"ע בשאר ברכות האם אף שבוודאי אינו עונה עתה אמן על ברכתם (כיון שאי"ז מקומו) מ"מ יש לו להפסיק בשתיקה ולשמוע את ברכת הכהנים או שאין לו להפסיק את תפילתו (שמצד הדין אין להפסיק בשמו"ע אפי' בשתיקה). ולכאו' י"ל שאע"פ שכ' השו"ע (סי' קכ"ח סכ"ו) שבשעה שהכהנים מברכים אין לומר שום פסוק אלא ישתקו ויכוונו לברכה (וא"כ י"ל שאף עתה אין לו להמשיך בתפילתו אלא ישתק ויכוון לברכה) "דכלום יש עבד שמברכים אותו ואינו מאזין" - מ"מ זהו דווקא באמירת פס' (והיינו אף לא פס' שבח והודאה על הברכה שהרי פסק כהשו"ע כאותם אמוראים בסוטה ל"ט ע"ב וכו' שאין לומר אותם פס' שבח) - אולם כשנמצא עתה באמצע תפילת שמו"ע ועומד לפני המלך י"ל שאע"פ שממשיך לא נאמר דבר זה (וכ"כ ביבי"א ח"ז סי' י"ב ע"ש).

סוג עבודה אחת של שבח להקב"ה ע"י בתשובות והנהגות ח"א סי' ע"ח) ודו"ק.

עוד לבאו' יל"ד לדמות זאת למש"כ השו"ע (סו"ס ק"ד) "שהעומד בתפלת שמו"ע לא יפסיק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר השליח צבור, ויהא כעונה" וא"כ ה"ה ברכת כהנים י"ל שצריך להפסיק באמצע שמו"ע ולשמוע הברכה (שנתקנה כחלק מצורת התפילה והיא דבר שבקדושה שהרי אינה נאמרת אלא בעשרה ע"י בבה"ל ס"א ד"ה אין ובמ"ב סק"א). אך יש לדחות שבשונה מקדיש וקדושה שיש עליו מצוה בעצם לענות לקדיש וקדושה ולכן צריך אף עתה להפסיק בתפלתו להקשיב לש"ץ בשביל שיחשב שומע כעונה בברכת כהנים אין מצוה על הישראל לקבל או לשמוע הברכה (לולי ד' החרדים שנדון בו להלן) אף שכשאני שומע אינו מתברך - ולכן כשנמצא עתה באמצע שמו"ע אין עליו כלל דין להפסיק בתפלתו לשמוע הברכה. וע"ש ביבי"א שג"כ כ' לדחות זאת ד"שאני התם שאילו לא היה מתפלל, היה חייב לענות עם הצבור, וכשהוא מתפלל מאזין להש"צ שיהא נחשב שומע כעונה. אבל כאן שאין לצבור אלא שמיעה בלבד, למה יפסיק באמצע תפלתו" - ונראה מדבריו

שמכיון שיש לציבור בברכת כהנים רק שמיעה בלבד למה יפסיק באמצע תפלתו. וצ"ע שאם מוטלת עליהם שמיעה מדוע שלא יפסיק בתפלתו לשמוע הברכה (שהרי כאשר ממשיך את התפילה אינו שומע). ונראה שכוונתו שאין להם מצווה עצמית אלא רק שומעים הברכה אך אין להם מצוה לשמוע (ומש"כ במ"ב סקנ"ג מהספרי שצריך לברך בקול רם כדי שכולם ישמעו הוא דין על הכהנים שיברכו כדי שכולם ישמעו ויתברכו. ומה שאמרו כלום יש עבד וכו' ואינו מאזין אי"ז משום שיש מצוה להאזין אלא שמ"מ כשנמצא בברכה ואינו מאזין הוא כביכול מבעט בברכותיו של הקב"ה) ודו"ק.

וראיתי באג"מ (או"ח ח"ד סי' כ"א אות ב' ובח"ה סי' כ' אות כ"ג) שכ' שיש לו להפסיק בשתיקה ולשמוע ב"כ. וכ"פ הגרשז"א (הליכו"ש פ"י ה"ג) והשבה"ל (ח"ג סי' ט"ו). ועיקר הטעם שצריך להפסיק משום שברכה זו שהיא מצורת התפילה היא שייכת ג"כ לשומעים, דלדעת החרדים (מצוות עשה פ"ד אות י"ח. ועי' ג"כ להמבי"ט אגרת דרך ה' נעילת שערים פ"א מ"ע ט"ו שכ' "והרי הם בכלל המצוות" ע"ש) יש מצווה מהתורה על הציבור לכוון ליבם לקבל ברכתם כדבר ה' וא"כ אף

1. ושם בח"ד כ' שאינו רשאי לזוז ממקומו ולבא נגד הכהנים להתברך והיינו דכה"ג נקרא אנוס ומתברך מהכהנים (דאל"כ לא היה צריך אף להפסיק אחר שבלא"ה אינו מתברך בכה"ג כיון שאינו מול הכהנים). אולם באג"מ בח"ה שם כ' "אבל מסתבר דאם הוא עומד בתפלתו אצל כותל מזרח שהוא אחורי הכהנים, הוא רשאי ומחוייב לילך משם ולעמוד בפני הכהנים, דהליכה לצורך הזה נמי אינו הפסק. ואף שלא ראיתי מפורש דין זה, מסתבר לע"ד כן בפשיטות" ולכאן' סותר עצמו וצ"ע. ואף שלכאן' איירי בבהכ"ג שעשו שלא כשורה ועמדו להתפלל שמו"ע סמוך לבהכ"ג מ"מ מסתבר שאף בעניינינו עשה שלא בסדר במה שנעמד מאחורי החזן אך שהוא בבהכ"ג. אא"כ נאמר שבח"ד איירי שהיה עתיד לסיים התפילה קודם וכגון שהתפלל יחד עם הציבור והאריך בתפלתו ולכן חשיב אנוס בכה"ג וא"צ לזוז באמצע תפלתו לעמוד כנגד הכהנים משא"כ בח"ה איירי שעשה שלא כשורה שהתפלל לכתחילה במקום זה אף שידע שלא יספיק לסיים קודם שיגיע החזן לב"כ וצ"ע.

2. וראיתי מובא מהגרשז"א שלדעת החרדים אף ישראל חרש שאינו שומע את ברכת הכהנים אם הוא עומד כנגד הכהנים ומתכוון להתברך מקיים את המצוה מפני שידוע שהכהנים מברכים והוא מתכוון להתברך.

רוצה להתברך עובר בעשה (הפלאה כתובות כ"ד ע"ב הו"ד במנח"ח מצוה שע"ח. והיינו שאע"פ שבתורה לא נאמר על ישראל ציווי להתברך מ"מ דרך התורה לכתוב הציווי על העושה אף שהמצוה על שניהם ע"ש בראייתו מיבמה [אולם עי' במהרי"א סאד סי' מ"ו ובמגן גיבורים בשלטה"ג סק"א ובדבר אברהם ח"א סי' ל"א במה שהשיבו ע"ד]). או שעל הכהנים ישנה מצוה לחזר אחריה עכ"פ אחר שאומרים כהנים ועל ישראל אין חיוב כלל לחזר אחר ברכת כהנים אפי' אחר שקראו כהנים ואם יצא ולא שמע ב"כ לא ביטל מ"ע, אלא שהמצוה היא רק שאם הכהנים מברכים ישמעו ויכונו לבם להתברך מהם (דבר אברהם ושם דייק ג"כ שההפלאה לא ס"ל כן אלא ס"ל שיש חיוב על ישראל לחזר אחר הברכה כשקראו כהנים ע"ש. וע"ש באות ד' שדן להביא מקור להא שיש מצוה על ישראל להתברך משום דדרשינן אמור להם שצריך הציבור לקרות לכהנים כדמתרגמינן כד יימרון להון ומזה מוכח שמחויב הציבור להתברך ולכן צריך לקרות לכהנים [וזה יתבאר ביותר אם הוא דין שהש"ץ יקרא להם והיינו שהוא שליח של הציבור בזה. ועי' ברש"י שכ' "שש"ץ מזהיר אותן לברך" וצ"ב בכוונת 'מזהיר'. ואולי הוא מלשון מזוז והיינו שמעורר אותם לברך. עי' בשו"ת להורות נתן ח"ב סי' י"ב אות ז'. וע"ע ברשימות שיעורים של הרי"ד סולובייצ'יק ברכות ל"ד ע"א. וע"ע בזה בלשון מחזור ויטרי סי' ק"ל בד"ה ובהלכות גדולות ואכמ"ל]. ולפי"ז כ' חי' גדול שאין מצוה על הציבור להתברך כשיש כהן אחד אף שנאמר שמצוותו מהתורה שהרי אין

המתפלל צריך להפסיק בתפילתו להקשיב ולכוון לקבל הברכה (שבתקנה לברך ברכת כהנים בתפילה נתקן ג"כ לקבל הברכה דהוא חלק בלתי נפרד מברכת כהנים. וכ"ש לד' מהרי"א דלהלן שהם שהשומעים שותפים בעיקר הברכה [אם לא נדון במש"כ להלן]. ובפרט שאף כשנחשיבם כאנוסים הא אנוסים רק חלה עליהם הברכה אך מ"מ אין מקיימים את המצוה שמוטלת על הציבור לקבל הברכה וא"כ אם ימשיך בתפילתו אף שיחשב כאנוס מ"מ לא יקיים מצווה זו - עי' תשובות והנהגות ח"א סי' ע"ז [אולם לכאו' לד' מהרי"א שהסביר שכוונת החרדים רק לזה שהם מסייעים בקבלת הברכה א"כ כל שחל עליהם הברכה הרי שהם מסייעים בקבלת הברכה וא"כ י"ל שאם נחשיבם כאנוסים אין שייך לדון בהם מצד ד' החרדים. ועי' להלן וצ"ע]). אולם ראיתי להגריש"א (בהע' על סוטה ל"ח ע"ב) שכ' שכיון שמשמעות כל הראשונים מורה שלא כד' החרדים" הרי שמכיון שאין מצוה מצד ישראל להתכוון לקבל הברכה שוב אין להתיר להפסיק בשתיקה באמצע שמו"ע אחר שגם הפסק בשתיקה אסור בשמו"ע. וכיון שאסור להפסיק הרי המתפלל חשוב כאנוס וחלה הברכה עליו וכפי שחלה על אחיהם שבשדות. ובוודאי לא נתיר להם להפסיק (ולהקשיב לכהנים) כדי שיחשבו שהם לא אנוסים אלא צריכים הם לקיים הדין שאסור להם להפסיק וממילא הם אנוסים וחלה הברכה עליהם.

והנה כידוע נח' הפוס' בביאור ד' ס' החרדים האם כוונתו שיש מצוות עשה עצמית על ישראל לקבל הברכה ואם אין ישראל

ח. עי' בשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' קס"ז) שכ' ג"כ שלדעת ריה"פ אין מצוה על ישראל להתברך מפי הכהנים (וצ"ע ממש"כ סי' כ"ב ע"ש [מש"כ שם יראים כוונתו לחרדים וכבר העירו כן]).

קוראים כהנים אלא לשנים. ומ"מ ע"ש במשה"ק בזה ואכמ"ל).

או שאין על ישראל מצוות עשה להתברך אלא שמכיון ולא תיתכן ברכת כהנים אא"כ ישנם מקבלי ברכה דהיינו ישראל ובלא ישראל לא שייך קיום העשה של הכהנים לברך ממילא נחשבים הם מסייעים בקיום המצוה (מהר"י אסאד שם. וע"ש ראה לזה מל' החרדים "וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה" - והיינו בכלל המצוה של הכהנים [דהיא המצוה האמורה] ולא שמקיימים מצוה נפרדת בעצמם. וכ"מ מל' המבי"ט שכ' "והרי הם בכלל המצוות". רק שלפי"ד מהרי"א קצ"ע שהרי אף בלא שיש אנשים בבהכ"נ המסייעים לקבלת הברכה הכהנים עולים ומברכים לאחיהם שבשדות וא"כ בלא"ה תמיד יש מי שמקבל הברכה ומה המעלה באנשים שכאן שהרי משמע מהחרדים דהוא דין על האנשים שבבהכ"נ. אכן לד' ההפלאה וכו' ל"ק דאף שהם אנוסים מ"מ אינם מקיימים המצוה וצ"ע).

ויש להסתפק להסוברים שלהחרדים הוא רק מדין מסייע לקיום העשה של הכהנים האם יש ליחיד שמתפלל שמו"ע להפסיק תפילתו ולהקשיב. שמצד אחד י"ל שהיות ולשי' זו כל הציבור חשובים מסייעים (שכ"א ואחד מכלל המצווה אף שבעצם די שכל הכהנים יברכו לישראל אחד) הרי אע"פ שהעשה של הכהנים יכול להתקיים ע"י שאר הציבור ששומעים הברכה מ"מ גם בו נוהג דין זה. אך מצד שני י"ל שמה שכל הציבור שייך בסיוע לקיום העשה אף שדי באחד זהו רק משום שכ"א שנמצא עתה שייך בזה בפנ"ע ואין מתבטל סיועו מחמת האחר. אולם כשעסוק היחיד בתפילת שמו"ע וקיום

העשה מתקיים ע"י שאר הציבור כצורתו בחזרת הש"ץ לא יוכל להכניס עצמו בעסק זה ולהפסיק תפילתו (ועי' לעיל כעין סברא זו במש"כ בד' הגרשז"א. ומ"מ עדיין אי"ז מוכרח די"ל שעצם זה שהיחיד יכול לסייע לברכת הכהנים, הרי שזה גופא משייך את ברכת הכהנים לתפילתו ולכן צריך להפסיק). ועי' לעיל במש"כ בזה (שי"ל שאף אם ימשיכו בתפילה יחשבו כמסייעים לקיום המ"ע של הכהנים כל שהם אנוסים ומקבלים הברכה) וצ"ע עוד בזה.

ובאמת יש להתבונן כיצד יש להתייחס לדעת החרדים לעניין הלכה (דהוא נ"מ לנידו"ד) - ובפרט אחר שמצאנו להבה"ל (ר"ס קכ"ח) שהעתיק דבריו וכ' שהביאוהו האחרונים. והמעין היטב בסוגי' זו יראה שקשה למצוא בזה הכרעה ברורה. כיון שמצאנו לשונות בראשונים לכאן ולכאן (שפשטות ד' הראב"ד בפי' על מס' תמיד סוף פ"ו בשם ס' המקצועות והנימוק"י [מגילה כ"ד ע"א] והר"י מלוניל [מגילה שם] מורים כהחרדים [שכולם כ' לשון על כהנים מסוימים שלא יעלו כיון שאין יכולים להוציא את ישראל ידי חובתם ומשמע שיש חובה על ישראל להתברך. וזהו רק להחרדים עכ"פ להבנת ההפלאה וצ"ע] וכ"פ החו"י וההפלאה ורעק"א [ובדעת התוס' מצאנו מו"מ ואכמ"ל] וכו'. וע"ש בדבר אברהם שהוכיח כהחרדים מהא שאסור להסתכל על הכהנים בשעה שנושאים כפיהם משום היסח הדעת ואם נאמר שאין מצוה על ישראל להתברך מה בכך שיסיחו דעתם [אך אם נאמר כהבנת מהרי"א ל"ק דמ"מ מסייעים הם ומ"מ לא סברין שמקיימים ממש מ"ע כההפלאה והדב"א וצ"ע] וגם שאולי שורש עניין זה משום כלום יש עבד שמברכים אותו ואינו מאזין. ועי' היטב

הברכה של הכהנים וכ"ש שלא מתכוונים לקיים מצוות עשה לקבל הברכה ואלא ודאי שהמנהג שלא כהחרדים (וד' הח"א שהובאו במ"ב סי' ס' לא ברור שיועילו לכאן כיון שי"ל ששומעים הברכה אך לא מתכוונים לקבלה. וגם ד' הח"א לא מוסכמים לגמרי ועכ"פ לכתחילה. אכן לד' מהרי"א דלהלן הדברים מובנים דדי במה שמעמידים עצמם כמתברכים. אכן לפי"ז צ"ל שהגריש"א לא ס"ל כהבנת מהרי"א בדעת החרדים. וכך מסתבר כיון שלא היה להגריש"א לומר שמכל הראשונים מוכח שלא כהחרדים אם כל ד' החרדים רק מדין מסייע ודו"ק). וצ"ע עוד בזה.

ולעניין הלכה הנה ראיתי ביבי"א (וכ"פ בהלכה ברורה) שנקט עיקר שהאדם רשאי להחליט האם להפסיק בשתיקה או להמשיך בתפילתו. וטעמו משום שלא ברירא לעניין הלכה האם נקטינן כהוראת החרדים (באמת יש להתבונן בהוראת החזו"א שבס' אעלה בתמר כ' שדעת החזו"א שלא כהחרדים וא"כ מה שהחזו"א הורה שמותר להפסיק [אך לא חייב] זהו רק כשנמצא אחר הטוב שמך ולך נאה להודות. ומצד שני בתשובות והנהגות הביא מהחזו"א שאף שהוא נמצא באמצע שמו"ע בשאר ברכות [כבנידו"ד] רשאי להפסיק משום שהסתפק כיצד להתייחס לד' החרדים וצ"ע). אולם לדעת רבים מהפוס' צריך להפסיק באמצע התפילה לשמוע הברכה (ובפרט שאף שלא נלמד את ד' החרדים כהפלאה אלא כהדב"א ומהרי"א כדלעיל יל"ד עדיין שצריך להפסיק לשמוע הברכה). ולכא"ו י"ל שמכיון שלדעת כמעט כל הפוס' (מלבד הגריש"א הנ"ל) אין איסור להפסיק בשמו"ע לשמוע הברכה י"ל שעדיף שיעשה כן שהרי לשי' פוס' רבים בדעת החרדים מרויח קיום מצוות

בערוה"ש ס"ד דאם מתברך הוי כבועט בברכתיו של הקב"ה וראוי לעונש. וכ"כ לדחות בהלכה ברורה עמ' של"ג וצ"ע. ואדרבה לכא"ו מדין זה שאסור לומר פס' בשעת ב"כ משום שכלום יש עבד וכו' ולא משום שבכה"ג אינו מקיים מ"ע מוכח שאין קיום מ"ע וצ"ע. ומש"כ השו"ע סכ"ו שצריך לשתוק ולכוון לברכה, אין הכוונה כהחרדים דכוונת השו"ע לכוון למילות הברכה והיינו להקשיב לברכה אך א"צ לכוון לקבל הברכה. ומאידך מהריטב"א סוכה ל"א ע"ב ד"ה מאי לאו מוכח שלא כהחרדים ע"ש שכ' שאין מצוה על הישראל להתברך [ומשמע שאפי' מדרבנן אין בזה מצוה]. והביאו ראיה זו רבים מהאחרונים המנח"ח והמגן גיבורים והמהרש"ם וכו'. וכ"פ שלא כהחרדים המגן גיבורים והחזו"א והגריש"א והגר"ח"ק וכו' [אכן ע"ש בדבר אברהם שדחה הראיה מהריטב"א לפי שיטתו כיון שאין מצוה על הישראל לחזר אחר הברכה אלא שאם הכהנים מברכים יש עליו מצוה לקבל ברכתם ולכן אין שייך להצריך את הכהן לברך שוב בשביל להוציא הישראל יד"ח. ולפי"ז לכא"ו אין ראיה ג"כ מהריטב"א שלא כפי' מהרי"א בחרדים שלפי"ד אין לישראל מצוה בעצם אלא רק מדין מסייע קאתו עלה ודו"ק]].

רק שלע"ע לא התברר לי כיצד הורו כו"כ פוס' להלכה שלא כהחרדים אחר שהבה"ל העתיק בסתמא דבריו לעניין הלכה ע"פ הרבה פוס' (דלא נראה מד' אותם פוס' שכוונתם לחלוק על הבה"ל בהבנת החרדים - שלבה"ל כוונת החרדים כהפלאה ואילו לדעתם כמהרי"א, אלא דהם לא ס"ל כהחרדים. וגם שבד' הבה"ל לכא"ו לא מוכח כפי מי למד את ד' החרדים). ואולי י"ל שהבינו אותם פוס' שכך מוכח ממנהג העולם שהרי אין הציבור מתכוון בפירוש לקבל

אכן בעניין זה האם אמן שאחר הפס' של ברכת כהנים מעכבת או לא מצאנו מח' גדולה בפוס'. דהנה בשו"ע (סי' קכ"ח סכ"ה) איתא: "בהכ"נ שכולה כהנים, אם אין שם אלא י' כולם עולים לדוכן. למי מברכין, לאחיהם שבשדות [שאף שהנשים והטף שבבהכ"נ הם בכלל הברכה מ"מ אינם חשובים מספיק שתהיה הברכה רק כלפיהם ואכמ"ל]. ומי עונה אחריהם אמן - הנשים והטף [בס' שארית נתן על הרמב"ם הל' תפילה פט"ו ה"ט הוכיח מכאן שהיה עזרת נשים, וכן מבואר בסוטה כ"ב ע"א]. ואם יש שם יותר מעשרה, היתרים מעשרה יעלו ויברכו, והעשרה, עונים אחריהם אמן" ע"כ. והיינו שכאשר ישנם בבהכ"נ עשרה כהנים בלבד כולם עולים לדוכן והנשים והטף הם עונים אמן אחר ברכתם של כהנים. אך אם ישנם בבהכ"נ יותר מעשרה כהנים ישארו עשרה לענות אמן והיתר יעלו לדוכן (שעניית אמן של הנשים והטף היא בדיעבד בלבד ואכמ"ל).

ונחלקו הפוסקים באם ישנם בבהכ"נ עשרה כהנים בלבד אך אין שם נשים וטף שיענו אמן כיצד ינהגו. דעת הפמ"ג (משב"ז סקכ"ב וא"א סקל"ח) שאע"פ שאין נשים וטף מברכים הכהנים כיון ש'אין עניית אמן מעכבת'. וכ"פ העו"ת (סקנ"ח). ששם הביא קו' הב"ח מדוע כ' השו"ע שמברכים לאחיהם שבשדות ולא לנשים וטף שנמצאים בבהכ"נ. ותי' בתי' הב' שרצה השו"ע לומר שאין נשים וטף מעכבים את הברכה דאף שאינם בבהכ"נ הברכה חלה על אחיהם שבשדות. ומזה נלמד כמובן שאין עניית אמן מעכבת שהרי אין מי שיענה אמן ואעפ"כ עולים וז"ב) ודרך החיים (הל' יו"ט דיני נ"כ סכ"ח). מאידך בשיירי הקרבן (על הירושלמי

עשה (שהרי אף שממשיך וחלה עליו ברכת הכהנים כיון שחשוב כאנוס מ"מ לא מקיים המצוות עשה וכן"ל. וע"ע בתשובות והנהגות שלדעת החזו"א רשאי להמשיך כשחושב שיפריע לו בכוונת התפילה די"ל שאז חשוב אנוס ומתברך. אולם כשממשיך ללא סיבה זו אפשר שאין מתברך כיון שיכול באותה צורה להפסיק ולקבל הברכה וצ"ע). ומ"מ יש להתיישב עוד בדברים לעניין מעשה.

חשיבות עניית אמן בין פסוק לפסוק בברכת כהנים

הנה בשו"ע (סי' קכ"ח סי"ג) מבואר שאחר כל סיום פס' שבברכת כהנים עונים הקהל אמן. וראיתי בקרית ספר (להמבי"ט הל' תפילה ונ"כ פי"ד) שכ' "ונראה דעניית אמן בברכה שהיא מדאורייתא כגון ברכת המזון וברכת התורה שהוא חיוב לענות אמן מדאורייתא מדכתיב כי שם ה' אקרא הבו גודל דמשמע נמי בכל ברכה שאנו מגדילים ומברכים שמו הבו גודל והיינו בעניית אמן. וכתוב נמי בירמיה אמן כן יעשה ה' יקים ה' את גו' דמשמע דיש בו אמנת דברים וראוי לענות אמן על דבר תפלה ותחנה שהוא לשון מאמן הדברים שיהא רצון שיהא אמת" ע"כ (ועי' בתשובות והנהגות ח"א סי' קי"ז ולכאור' ל"נ כדבריו מהקרי"ס ואכמ"ל). ובפשטות י"ל שאע"פ שעניית אמן בב"כ הינה מדאורייתא (אחר שב"כ הינה מהתורה) מ"מ אם אין עונים אמן אי"ז מעכב את הברכה (לומר שאם לא יענו כלל אמן על הברכה אין לברך - עי' להלן) - שהרי הקרי"ס השווה זאת לברכת המזון וברכת התורה שבוודאי מברך ברכות אלו אף כשאין מי שיענה אמן אחר ברכותיו. ועוד שאם עניית ה'אמן' אכן מעכבת הברכה - הרי שנלמד מעצם ד"ז שהיא מהתורה, שכיצד עניית אמן תעכב אם אינה מהתורה ודו"ק.

תפילה ונ"כ ה"ט) שג"כ כ' כעניין זה וזשה מעכב ע"ש היטב בכ"ד הקדושים.

עוד מצאנו לרעק"א (ציין לדבריו בשעה"צ ס"ק ע"ט) שדעתו שכאשר אין נשים וטף שעונים אמן אף שאין לבטל נשיאת כפים משום כך - מ"מ לא יעלו כולם אלא מקצתם יעלו לדוכן ומקצתם יענו אמן ואף שאינם עשרה (ודלא כהפמ"ג שכולם עולים ואין עניית אמן מעכבת). **ושם בשעה"צ כ'** שמהאחרונים שכ' בסתמא שעניית אמן אינה מעכבת משמע שסוברים שבאופן זה שישנם רק עשרה כל הכהנים ישאו כפיהם ואף שאין מי שיענה אמן ע"ש. ומ"מ לעניין הלכה הכריע המ"ב בזה שעניית אמן אינה מעכבת (ויעלו כל העשרה לדוכן). וכ"פ בכה"ח (ס"ק קנ"ג) ובהלכה ברורה.

אולם ראיתי לאג"מ (ח"ב סי' ל"א) תשובה חשובה ויסודית בגדר עניית אמן שבברכת כהנים. **ושם בחלק הראשון** הוכיח שברכת כהנים הינה דווקא מתי שיש מי שיקבל את הברכה. ולכן כתב שאע"פ שהפמ"ג כ' שעניית אמן אינה מעכבת זהו דווקא משום ש'אחיהם שבשדות' שאנוסים מלבוא לביהכ"נ וממילא ג"כ אנוסים מלענות אמן הם מקבלים את הברכה, **אולם באופן** שאין אנשים באותה העיר שאנוסים מלבא לביהכ"נ (שם הוכיח שדין אחיהם שבשדות זהו דווקא באנשי העיר הזאת ואין הכוונה כלפי העולם והיינו שלולי שהיו אנוסים היו מגיעים לביהכ"נ זו או עכ"פ לבהכ"נ אחרת שבעיר הזו ע"ש היטב) ובבית הכנסת עתה אין מי שיענה אמן (וכגון שישנם שם אנשים המזלזלים בעניית אמן שעניינה לקבל הברכה [שאע"פ שהנשים והקטנים נמצאים בבהכ"נ ועונים אמן מ"מ אינם חשובים בשביל שהברכה תלך עליהם]) אז אין לכהנים לברך (וברכתם לבטלה) שהרי אין

מס' גיטין פ"ה ה"ט ד"ה ומי) כ' בסו"ד "מיהו אי ליכא כהנים יתרים מעשרה ואין שם נשים וטף אין מברכין כלל כיון דאין שם מי שיענה אמן. ובבבלי לא משמע כך וצ"ע" (מסתבר שכוונת הש"ק דבגמ' דידן סוטה ל"ח הק' כיצד אמרו שבהכ"נ שכולה כהנים כולם עולים לדוכן והרי אמרינן שמקצתם עולים ומקצתם עונים אמן. ותי' הגמ' כאן שהשתייר עשרה אחר שעולים וכו' וכנ"ל בשו"ע. ומדוע לא תי' הגמ' שכאן איירי שיש נשים וטף בבהכ"נ שאז כולם עולים. ושם איירי שאין נשים וטף בבהכ"נ ולכן רק מקצתם עולים שיהיה מי שיענה אמן. אלא ודאי חזינן שהבינה הגמ' שאף כשאין נשים וטף אי"ז מעכב ועדיין כולם יעלו כיון שאין עניית אמן מעכבת. משא"כ אם יש יותר מעשרה אז אנו אומרים שמכיון שיש עשרה גדולים שיוכלו לענות אמן על הברכה מוטב שיתקיימו שניהם ויהיו מקצתן עולין והעשרה יענו אמן. עי' בבאר יהודה פט"ו מהל' תפילה ה"ט ואכמ"ל).

ועיין בפמ"ג (א"א סוס"ק נ"ו) שהביא ד' הש"ק וכ' שאין נראה כן שמדוע אי עניית אמן תעכב הברכה. ובפרט שאף הש"ק כ' שמהבבלי מוכח שלא כדבריו ע"ש. **אכן ראיתי** באפיקי מגינים שהסביר היטב ד' השיירי קרבן ע"פ המשנה בסוטה (ל"ז ע"ב) ש'במדינה' [והיינו מחוץ לבית המקדש] מברכים הכהנים ג' ברכות ו'במקדש' ברכה אחת. **ופירש"י** שבמדינה מפסיקים בין פס' לפס' בעניית אמן והוי ג' ברכות, משא"כ במקדש שלא מפסיקים ביניהם משום שאין עונים אמן במקדש הוי כברכה אחת. **וא"כ י"ל** שכאשר אין מי שיענה אמן אין נ"כ משום שאין מה שיפסיק בין הברכות לעשותן ג' ברכות והוי נשיאת כפים שלא כדינה. **שו"מ בצפנת פענח** (על הרמב"ם פט"ו מהל'

מי שיקבל את הברכה. וכמובן שיש ללמוד מכך ש'אמן מעכבת' את קבלת הברכה שעניית אמן היא מהתורה - דלולי זה לא הייתה מעכבת ע"ש באג"מ.

ובחלק השני הוכיח האג"מ שלא כהפמ"ג אף בעניין זה - והיינו שאף אם יש אנשים שאנוסים בשדות מ"מ אם בבהכ"נ הזה אין מי שיענה אמן וכו"ל אין לכהנים לעלות. ודעתו שמה שנאמר ש'למי מברכים לאחיהם שבשדות' וכו"ל זהו דווקא כשיש מי שעונה אמן שאז ברכת הכהנים חלה ומתוך כך מושפעת אף על אחיהם שבשדות (והיינו שאע"פ שאין הנשים והטף חשובים בשביל שהברכה תהיה כלפיהם מ"מ כיון שהם ג"כ מתברכים אגב האנשים אז הם שייכים ג"כ בעניית האמן והיינו לאשר ולאמת את ברכת הכהנים וצ"ע) - אולם כאשר אין מי שיענה אמן בבהכ"נ אז אין לכהנים לעלות כלל. והטעם בכל זה שבלא עניית אמן אין כלל קבלה להברכה ואין נחשבת אמירת הכהנים כלום ואפי' לאלו שבשדות שהם אנוסים כיון שרק ע"י עניית האמן נחשבת ברכתם ברכה - ע"ש בכ"ד. ומ"מ בנקודה זו האחרונה נח' האג"מ אף על המ"ב וכפי שנתבאר לעיל. ומ"מ במקו"א הרחבנו בזה שד' האג"מ האלו הם חידוש ופשטות הסוגי' מורה שלא כהבנתו בזה ואכמ"ל.

העולה מכל זה שלדעת הקרי"ס עניית אמן אחר הפס' שמברכים הכהנים הינה מהתורה דדין עניית האמן כדין הברכה וכיון שב"כ הינה מהתורה אף עניית אמן מהתורה (וכ"פ בשו"ת זכרון יוסף סי' י"ג אולם שם טעמו מצד עניין אחר עי' בזה לעיל). עוד הבאנו מכו"כ פוס' שעניית אמן מעכבת את הברכת כהנים (בין אם נאמר כאפיקי מגינים והצ"פ שלולי כן אזי יש רק ברכה אחת, או

כאג"מ שצריך לענות אמן לקבל את ברכת הכהנים). ולפי"ז נלמד ג"כ שעניית אמן של ברכת כהנים הינה מהתורה שלולי כן מדוע שהיא תעכב את הברכה. ואפשר עוד שאף שנאמר כפשטות הפוס' שאין עניית אמן מעכבת כלל (אף שלאג"מ אי"ז כך בדעת אותם פוס' וכפי שנתבאר) מ"מ אפשר עדיין שעניית האמן הינה מהתורה רק שאי"ז מעכב (אם כהבנת המבי"ט או מטעם אחר). ואף שיש לפלפל עוד בכ"ז (ועי' לנצי"ב בהעמק שאלה סי' קכ"ה אות י"ג שכ' שעניית אמן אחר ב"כ מדרבנן ע"ש) - מ"מ אנו רואים מכ"ז את חשיבות עניית אמן בברכת כהנים ובוודאי יש להזהר בזה (כמובן כ"ז איירי ב'אמן' שאחר הפס' של ברכת כהנים שהרי ה'אמן' אחר הברכה של אשר קדשנו וכו' הינה מדרבנן שהרי עצם הברכה היא מדרבנן. ככל ברכת המצוות).

האם ישנה מצוה לכתחילה לעמוד ממש מול פני הכהנים

שאלה: האם ישנו עניין לעמוד ממש מול הכהנים שמברכים או שדי במה שלא עומדים אחוריהם ?

תשובה: הנה סדר העניין הוא - שמתחילה עולים הכהנים לדוכן ופניהם כלפי ההיכל ואז קורא להם הש"ץ (או אחד מהציבור למנהג אשכנז) 'כהנים' והם מסובכים פניהם כלפי העם - ואם יש רק כהן אחד שאין הש"ץ קורא לו הוא מעצמו מסובב פניו כלפי העם (שו"ע סי' קכ"ח ס"י). ואע"פ שעמידתם היא כשאחוריהם כלפי ההיכל אין בזה חשש וכדאיתא בגמ' בסוטה מ' ע"א "אר"י לעולם יהא אימת ציבור עליך שהרי כהנים כלפי העם ואחוריהם כלפי ההיכל". ודין זה שצריך להיות שפני הכהנים יהיו כלפי העם נלמד (סוטה ל"ח

(ומד' ההפלאה בכתובות כ"ד ע"ב מוכח שלא כהבה"ל ששם כ' שזר העולה לדוכן אינו מתברך וזה למרות שאפשר שמברך עם הכהנים בשוה כלפי הציבור ע"ש וצ"ע) עכ"ד הבה"ל ע"ש.

ולכא' מבואר מסתם ד' הבה"ל שישאל הנמצא בצדדים שלפני הכהנים שמקבל את הברכה יכול להישאר במקומו. ורק כשנמצא בצידי הכהנים ממש צריך להטות עצמו לצד דרום בשביל שיקבל בכלל את הברכה וגם בזה א"צ להגיע מול פני הכהנים. ולכא' כך מסתבר שאחר שמקבל את הברכה כשנמצא בצידי הכהנים הרי שמתקיים הדין של 'אמור להם' וא"כ מדוע שיצטרך בכל זאת ללכת לעמוד מול פני הכהנים (אולם עי' לח"ח בליקוטי הלכות סוטה ל"ח בעין משפט אות ס').

אולם ראיתי מובא שהחת"ס (ליקוטי חבר בן חיים לתלמידו וכן במנהגי החת"ס) היה יורד ממקומו ונעמד בברכת כהנים מול הכהנים ממש. וכך ראיתי מובא מהחור"י (מקור"ח סי' קכ"ח סכ"ד) שהוא ראה מדקדקים נוהגים שהולכים ממקומם עד שהם לפני הכהנים וודאי שיש לעשות כן אם אין קפידא ודוחק וחשש אתי לנצויי. וכן מובא מלקט הקמח החדש שהיו קהילות שהשורות הראשונות מול הארון הקודש שעומדים מול הכהנים ממש היו נמכרים ביוקר והיו קורים אותן ברכת כהנים זיטץ' ובספרי השו"ת מצאנו שקראו לזה בשם ספסל הכהנים דהיינו הספסל מול הכהנים. וע"ע בארחות רבינו (ח"א עמ' ס"ו) שהביא מבעל הקה"י שהיה עומד ממש מול הכהנים ובסמוך להם בעת ברכתם (רק ששם כ' שאפשר שאין ראייה שכך ס"ל לעשות כיון שאפשר שנהג כן משום ששמיעתו הייתה לקויה הרבה שנים). שו"ר בחסד לאלפים (סי')

ע"א) ממש"כ 'אמור להם' שהברכה צריכה להיות כאופן שאדם מדבר עם חברו (פנים מול פנים).

ומ"מ כתב השו"ע (סכ"ד) שדווקא מי שנמצא מאחורי הכהנים אינו בכלל הברכה (אא"כ הוא אנוס) אבל מי שנמצא לפניו ואפי' כשנמצא בצידי הכהנים הרי הוא בכלל הברכה. והיינו לא רק אלו שנמצאים בצידי הכהנים אבל הם לפניו אלא אפי' אלו שנמצאים כנגד צדי הכהנים ממש מ"מ הם בכלל הברכה (מ"ב ס"ק צ"ה ועי' להלן). ושם בבה"ל כ' שאע"פ שכ' במ"ב שאף מי שנמצא בצידי הכהנים ממש מקבל הברכה וכמו מי שנמצא בצידי הכהנים לפניו מ"מ יש חילוק ביניהם שבצדדים שלפניו אזי פניו צריכים להיות דווקא לצד מזרח (דהכהנים עומדים לפני ההיכל שנמצא בצד מזרח. וד' הבה"ל לכא' צ"ע מדוע צריכים שיהיו פניהם בדווקא בצורה ישרה כלפי מזרח ולא שיטו פניהם באלכסון כלפי הכהנים. ועי' ג"כ בהע' על המ"ב הוצא עוז והדר שהתק' בזה ע"ד הבה"ל). אולם אם נמצא בצדדים ממש מסתבר שאין מועיל מה שפניו כלפי מזרח שמכיון שלמדו מ'אמור להם' שצריך פנים כנגד פנים כאדם האומר לחברו הרי"ז לא מצוי כלל ששני אנשים ישבו בשוה ממש וידברו ביניהם כשפני האחד לצד מזרח ופני השני לצד מערב (שפני הכהנים כלפי מערב) - ושלכן באופן זה יצדד המתברך פניו לצד דרום כדי שיהיו פניו נוטים כנגד פני הכהנים. ומ"מ כ' שאפשר שיועיל (כשעומד בשוה בצידי הכהן) אף כשיעמוד עם פניו כלפי מערב וכמו הכהנים שעומדים במזרח ופניהם כלפי מערב כיון שאף זה בכלל כדרך שאומר אדם לחברו כיון שמצוי כמה פעמים שבני אדם יושבים בשוה ומדברים כשפניהם כלפי צד אחד

קכ"ח סקט"ז) שכ' "בשעה שהכהנים וכו' והעם יכונו לברכה ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים (ממש אם אפשר) ולא יסתכלו בהם" ע"כ. ומבואר מדבריו שאם אפשר יהיו פני הציבור כנגד פני הכהנים ממש אע"פ שאי"ז מעכב את הברכה. וע"ע בבא"ח (ש"ר פר' תצוה סי"ט) שכ' "אבל אותם העומדים בצדדים של האויר שלפניהם, הרי אלו בכלל הברכה, דלא בעינן לפניהם ממש כי אם על צד היותר טוב היכא דאפשר וכנז' בחס"ל" ע"כ. ועי' ג"כ בפסק"ת שכ' כן ע"ש (ועי' בחקר ועיון חנוכה תש"פ עמ' 32 בזה). אכן ראיתי בבית ברוך על הח"א (כלל ל"ב ס"ק קמ"ה) שכ' על מה שיש נוהגים לעמוד כנגד פני הכהנים ממש שלע"ע לא מצא סיוע להידור זה ומי שאינו מפורסם בפרישות וחסידות יש להימנע ממנהג זה גם משום יוהרא - ובפרט בדבר כזה שאין כל הציבור יכולים לעשות כן ע"ש.

וראיתי בתשובות והנהגות (ח"ג סי' מ"ו) שדייק ממש"כ הרמב"ם (פי"ד ה"ז) "ומכוונים פניהם כנגד פני הכהנים" שאע"פ שמי שנמצא בצידי הכהנים מתברך (רמב"ם פט"ו ה"ח) מ"מ מצוה לקהל לכוין פניהם כנגד פני הכהנים, שאם עומדים מן הצד יצדדו עד שיהיו פניהם נגד פני כהנים, שזהו דרך ברכה שעומדים נגד המברך לקבל ברכתו (וע"ש מה שדקדק מרש"י, ובמש"כ בכוונת השו"ע שלא הזכיר ל' הרמב"ם 'ומכוונים'). וע"ש דכ' שהוא חידוש שלמרות שמתברכים אותם שבצדדים מ"מ לכתחילה ראוי לעמוד לפניהם ממש או לצדד לעברם. ויש להתבונן האם ד"ז שלכתחילה צריך להיות ממש מול פני הכהנים הוא מצד תועלת הברכה שתחול ביותר (והיינו שכך בוודאי תחול או שכך הברכה תחול יותר. דל"נ מל' החס"ל והבא"ח שעשו כן רק בשביל חביבות

המצוה). וכעניין שהסביר הלבוש העניין שצריכים הכהנים לצדד לצד דרום וצפון בתיבות הברכה שהם לשון נוכח כגון יברך וישמרך וכו' שהוא בשביל שתתפשט הברכה בכלם - ויש לכאן' ללמוד מזה דאיכא התפשטות הברכה למולם ממש יותר מבצדדים (אם כי אי"ז מוכרח די"ל שאחר שמצדדים אז כולם מקבלים הברכה בשווה). או שהוא רק דין לכתחילה בעצם צורת ברכת כהנים שמתקיים בזה ה'אמור להם' ביותר שכך נראה ביותר כ'אדם האומר לחברו' (וא"כ זהו דין לכתחילה בתורה דלא נראה שהוא מדרבנן וצ"ע). אולם הצד השני ק"ק כיון שהדין של אמור להם שיהיו פנים מול פנים הוא דין על הכהנים ולא על המתברכים (ולד' החרדים שגם המתברכים מקיימים מצוה או לכאן' א"ש שמוטל זאת גם על המתברכים וצ"ע).

וראיתי להחת"ם (עה"ת פר' בלק ד"ה ויען בתו"ד) שכ' "והנה ידוע כשם שבלק הקפיד ליקח בלעם ולהוליכו אל מקום שיראה משם העם כדי שע"י הראיית פנים בפנים ידבק בהם קללתו יותר מאשר לא ראה אותם ה"נ הענין בברכה פנים בפנים יותר תחול מאשר תחול כשאינו בפנינו ולכן מצוה על הכהנים לברך פנים בפנים" ומשמע מדבריו שאע"פ שהציבור עומד לפני הכהנים מ"מ בשביל שהברכה תחול יותר צריך שזה יהיה פנים מול פנים (שהרי אף בלעם יכול להיות שהיה לפני עם ישראל ומ"מ הראהו בלק את עם ישראל וא"כ ה"ה בעניין ב"כ). ומ"מ לכאן' מבואר מדבריו שהוא עניין שהברכה יותר תחול. ואולי הגדר בזה שכל שאפשר לכהנים לראות אותם בעצם בזמן הברכה אז מקיימים המצווה לכתחילה (ואע"פ שאין נמצאים ממש מול הכהנים

הכהנים ולא בידיהם] ע"כ. וע"ש במ"ב שכ' שהטעם שלא להסתכל על הכהנים כדי שלא יסיחו הציבור דעת מהברכה (ושלכן כ"ש שלא יסתכלו הציבור על מקו"א). והוסיף המ"ב בשם המ"א שלמרות שמעיקר הדין אסורה דווקא הסתכלות מרובה שאז יכול לבוא לידי היסח הדעת אבל ראייה קצת מותרת, כיון שדווקא בזמן ביהמ"ק שהיו הכהנים מברכים בשם המפורש והשכינה הייתה שורה על ידיהם הייתה אסורה אפי' ראייה קצת משא"כ בזה"ז, מ"מ נוהגים גם כיום זכר למקדש' שלא להביט בכהנים כלל (ועי' בבאר יהודה על הרמב"ם הל' תפילה ונ"כ פי"ד ה"ד שהביא ראייה נפלאה להא שבזה"ז מצד הדין מותרת ראייה קצת מדין כהן שיש מומים בידיו שדין הוא שלא ישא כפיו [קכ"ח ס"ל] ואם אף ראייה קצת אסורה מדוע יאסר על אותו כהן לעלות ולהתבטל ממצוותו דמהיכי תיתי שבכלל יראהו. אלא ודאי שראיה מועטת מן הדין מותרת וכשיש באותו כהן מומים יבואו ג"כ להסתכל בו הסתכלות מרובה [ולפי"ז יוצא שבזמן שבהמ"ק שגם ראייה מועטת אסורה אז היה מותר לכהן בעל מום לעלות לדוכן ועי' בטו"א במגילה]. ואכן יש שדנו לאסור אפי' בראיה מועטת וצ"ע מה ישיבו על ראייה זו. ואולי עדיין יש לחשוש שיבא להסתכל בחוסר כוונה על הכהן ומתוך כך יתבונן עליו. ועי' להלן במה שנביא שי"א שאף בזה"ז יש לאסור להסתכל מצד כבוד השכינה וא"כ יש לאסור אף בראיה מועטת).

ומבואר שדברי הגמ' (חגיגה ט"ז) שהמסתכל על הכהנים ענינו כהות לא נאמרו בזה"ז וכפי שנראה ג"כ מלשון הגמ' "המסתכל בכהנים בזמן שביט המקדש קיים, שהיו עומדין על דוכן ומברכים את ישראל בשם המפורש". ואכן

דמ"מ אין הכהנים צריכים לצדד עצמם בשביל לראותם) וצ"ע עוד בזה.

ולמעשה הנה אע"פ שמצד הדין כל מי שנמצא בצידי הכהנים ולא רק בצידי הכהנים לפניהם אלא אפי' בצידי הכהנים ממש (שנמצא איתם בקו מקביל בשווה) מתברך כיון שהעיקר שלא יהיה מאחורי הכהנים (ומ"מ אלו שבצידי הכהנים ממש צריכים להסב פניהם לצד דרום והיינו לכיוון הכהנים שנמצאים במזרח) מ"מ מצאנו לכמה גדולים שהורו שכשאפשר יעמדו מול פני הכהנים ממש. ומ"מ אם זה טורח בשבילו א"צ להחמיר בזה (דהוא רק דין לכתחילה. ורוה"פ לא הביאו כלל עניין זה. ואדרבה י"א שאין לסתם אנשים לעשות כן. ובפרט שי"א שכל עניין פנים מול פנים אינו דין מהתורה אלא מדרבנן. ובדבר אברהם ח"א סי' ל"א הוכיח כן מהא דאנוסים מתברכים אע"פ שהם מאחורי הכהנים שאם הוא דין בצורת הברכה מדוע שיתברכו ואף דהם אנוסים ואכמ"ל). ולכן נכון כשיש הרבה כהנים שיתפזרו לאורך כל כותל המזרח כדי שיזכו כמה יותר מתפללים להיות מכוונים נגד הכהנים ממש (תורה תמימה נשא אות קל"ט).

איסור הסתכלות על הכהנים בעת הברכה [ובעניין קטנים מתחת גיל חינוך]

בשו"ע איתא (קכ"ח סכ"ג) "בשעה שהכהנים מברכים את העם לא יביטו [הכהנים] ולא יסיחו דעתם, אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומד בתפילה [שהרי מתפללים שיברך השי"ת את ישראל - מ"ב], והעם יכונו לברכה, ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים ולא יסתכלו בהם [לא בפני

מצאנו לרש"י (מגילה כ"ד ע"ב) שהסביר דברי המשנה שכהן בעל מום לא יעלה לפי שהעם מסתכלים בו והמסתכל על הכהנים בשעה שנושאים כפיהם עיניו כהות משום שהשכינה שורה על ידיהם. אולם התוס' בחגיגה הק' ע"ד שמוכח מהגמ' בחגיגה שדווקא בזמן שבהמ"ק קיים חשש זה ושאין לומר שמתני' במגילה איירי בזמן שבהמ"ק קיים וכו' ע"ש. ולכן העלו שבוזה"ז החשש רק מצד היסח הדעת וכמבואר בירושלמי ע"ש. וכך מבואר בראשונים נוספים וברמב"ם (פי"ד ה"ז. שם כ' הרמב"ם ב'פני הכהנים' ובשו"ע כ' 'בהם' וצ"ע) ובכסף משנה ובב"י וכ"פ המ"ב וכדלעיל.

וראיתי במעשה רקח (שם על הרמב"ם) שאחר שכו' שבוזה"ז יש לאסור רק מצד היסח הדעת כ' "ומ"מ לדין נאסר לגמרי זולת להקטנים שאין להקפיד דלא שייך בהו האי טעמא וגם בזה נוהגים להחמיר" - והיינו שאע"פ שקטנים שאינם בגיל חינוך מצד הדין א"צ כלל למנעם מצד היסח הדעת מלהסתכל על הכהנים מ"מ גם בזה נוהגים להחמיר (ובוודאי איירי המעשה רקח בקטנים שמתחת מגיל חינוך שהרי אם הם בגיל חינוך צריך למנעם מדין חינוך). וזהו מקור נכון למה שרבים נוהגים אף כיום למנוע אפי' מקטנים שתחת גיל חינוך מלהסתכל על הכהנים (ומה שיש מכסים את ראשי הקטנים בטלית אפשר שהוא משום שיש לחשוש שעדיין יסתכלו הקטנים על הכהנים. וע"ע במ"ב ס"ק צ"ב שהביא מהדרכי משה שגם העם נוהגים לכסות פניהם בטלית כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים. ולפי"ז מובן מדוע מכסים את ראשי הילדים הקטנים שהרי אין להם טלית [רק צריך לשים לב להסביר לילד שלא האבא הוא זה שמברך אותם]) ודו"ק.

אך יש להתבונן מדוע נהגו למנוע אפי' קטנים שמתחת גיל חינוך להסתכל על הכהנים אחר שהטעם משום 'היסח הדעת'. ולכאור' היה אפשר"ל שאע"פ שדעת פוס' רבים שבוזה"ז שאין בהמ"ק ולא מברכים בשם המפורש הסיבה להימנע מהסתכלות על הכהנים משום היסח הדעת מ"מ הרי יש חולקים ע"ז וסוברים שאף בזה"ז משום כבוד השכינה אין להסתכל על ידי הכהנים ואפשר שעיי"ז ישנו חשש שיכהו העיניים. ומצאנו לתוס' רא"ש (מגילה כ"ד ע"ב) שכ' "ואע"פ שאין עיניו כהות עתה כמו בזמן שבהמ"ק קיים, דבזמן שבהמ"ק קיים עיניו כהות מפני שהיו מברכין לישראל בשם המפורש, אבל עתה שאין מברכין לישראל בשם המפורש אין עיניהם כהות, ואפ"ה אין מסתכלין בהם מפני שהקב"ה מציץ מבין קשרי אצבעותיהם, שנאמר משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים [מדרש שה"ש ב' ט'. וכ' הראשונים שע"פ מדרש זה נהגו הכהנים לחלק את אצבעותיהם וזהו מציץ מבין החרכים - מבין אצבעותיהם של הכהנים שעושים בידם חלונות. ובאמת י"ל שאין כוונת התורא"ש והזוה"ק דלהלן שיש חשש שעייניו יכהו אלא שמ"מ משום כבוד השכינה אין להסתכל עי' בס' שמירת הגוף והנפש סי' ע"ט ס"ב. אולם עי' ביד דוד במגילה ובפתח הדביר שהחילוק בין זמן ביהמ"ק לזה"ז שבזמן ביהמ"ק אף שהיו מסתכלים על פני הכהנים היו עיניהם כהות משא"כ בזה"ז השכינה שורה רק על אצבעות הכהנים ורק שמסתכלים שם יש חשש שיכהו עיניהם ולפי"ז ל"ק מהגמ' בחגיגה דשם איירי שמסתכל בכהנים ולא רק בידיהם. וי"ל שזה ג"כ כוונת התורא"ש ודו"ק] ואף בדעת רש"י (מגילה שם) מצאנו דעות שכך כוונתו (עי' במט"י ובמגן גיבורים. אם כי ברש"י על הרי"ף נראה שבאמת כיום אין איסור זה [ומתני' דמגילה הסביר רש"י

לא רואים כלל את ידיהם. וא"כ עדיין צ"ב במה שעדיין מנהג רבים למנוע אפי' מקטנים שמתחת לגיל חינוך להסתכל על הכהנים שהרי במצב זה שידיהם מכוסות אין כבר חשש מלהסתכל על הכהנים מלבד היסח הדעת (שטעם זה נכון אף המצב זה) וכשהילדים מתחת גיל חינוך כמובן שלא שייך עניין זה וכו"ל.

ולעת עתה מה שנראה לומר בזה שמה שנוהגים למנוע אף מקטנים שמתחת גיל חינוך להסתכל על הכהנים אינו מצד השכינה ששורה בידי הכהנים וכו"ל אלא משום ד' המ"א הנ"ל שנהגו להימנע אף מראיה מועטת בכהנים 'זכר למקדש' - וה"ה נהגו אף למנוע את הקטנים מלהסתכל על הכהנים 'זכר למקדש' - דעניין 'זכר למקדש' הוא שמצאנו שעשו חכמים זכר למצוות מיוחדות שהיו בזמן בהמ"ק (מרור כורך וכו') - וה"ה ברכת כהנים שבזמן בהמ"ק הייתה מצוה מיוחדת עד מאוד שהיו הכהנים מברכים בשם המפורש את ישראל והשכינה הייתה שורה ביותר - עשו זכר למקדש למנוע עתה אף מקטנים מלהסתכל על הכהנים (שאו החשש שעניי המסתכלים יכהו היה שייך אף בקטנים שמתחת גיל חינוך). והיינו שלמרות שכאשר הכהנים מכוסים אין חשש שעניי המסתכלים יכהו (ובזמן בהמ"ק לא היו הכהנים מכסים ידיהם וכו') וא"כ כפי הנהגת הכהנים כיום אף שהיו בזמן בהמ"ק לא היה שייך שיכהו עיני הרואים - מ"מ עשו זכר לעצם אופן הברכה שאז וכדמיון לזה שאף כיום המנהג להימנע מלהסתכל בכלל על הכהנים אפי' בראיה מועטת למרות שכאשר הכהנים מכוסים לא היו עיני המסתכלים על הכהנים כהות. ומ"מ זהו חידוש גדול שהרי כאן נהגו הגדולים איזה דבר עם הקטנים זכר למקדש כלפי הגדולים (ובפרט שעצם ד'

בזמן שבהמ"ק קיים] וכך הביא בפי' ר"א מן ההר ד' רש"י. אולם בחי' הרשב"א קצת משמע שהבין כוונת רש"י לאסור משו"כ אף בזה"ז. ובאמת בריבב"ן שם כ' שגזרינן הא אטו הא אע"פ שאי"ז שייך כיום [ואולי משום שמהרה יבנה בהמ"ק וכו'] ואולי הבין כן ברש"י. ואולי זה כוונת המ"א במש"כ זכר למקדש אך ל"נ כן ועי' להלן). וע"ע בס' האשכול (ח"א סי' ט"ו עמ' ל') ובנחל אשכול שדייק כן מדבריו. ומצאנו כן לזוה"ק (עי' נזירות שמשון מ"א סק"ה וכסא אליהו סק"ג ובפתח הדביר סק"ח ובכה"ח ס"ק ק"מ) שכ' (בתרגום) "משום שהשם הקדוש רמוז באצבעות ידיהם וצריך האדם לירא ואע"פ שאינם רואים השכינה אינם צריכים להסתכל בידיהם של הכהנים כדי שהעם לא יהיו מחוצפים כלפי השכינה" וא"כ י"ל שעפי"ד הזוה"ק החמירו בזה. ועכ"פ חששו לד' הזוה"ק משום הסכנה שבדבר (שעיניהם כהות) ודו"ק.

והנה מצאנו לפוס' שנח' האם בשעת הברכה ידי הכהנים צריכים להיות מחוץ לטלית (כדי שהכהנים בעצמם לא יסתכלו על ידיהם שהם מול עיניהם שאף לכהנים אסור להסתכל על ידיהם בשעת הברכה - רמ"א סכ"ג. וכ"פ המ"ב ס"ק צ"א). או שיש לכהנים לכסות את ידם כדי שהעם לא יסתכלו בידיהם (אולי אצל הכהנים שהם טרודים בברכה ובד"כ עיניהם עצומות לא חששו לזה). ועי' בכה"ח (ס"ק קמ"ג) שהסביר הטעם ע"פ הזוה"ק שלעיל ש"כיון דשכינתא שריא על האצבעות ראוי לכסותן כדי שלא יסתכלו בהן ונקראין עמא חציפאן [ועי"ז לכאור' יכהו עיניהם עי' בפתח הדביר] (וע"ע בכנה"ג הגב"י בשם הרדב"ז וצ"ע).

והנה המנהג כיום אף אצל בני אשכנז שהכהנים מכסים את ידיהם בטלית כך שהעם

המ"א בזכר למקדש הוא דבר מחודש היכן מצאנו מקור לזה [ומ"מ כ"פ המ"ב] ואכמ"ל) וצ"ע עוד בזה.

בדין אמירת או"א כשאין כהנים

בדין אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו כשאין כהנים - הנה דין הוא (שו"ע קכ"ז ס"ב) שכשאין כהנים אומר הש"ץ או"א ברכנו בברכה המשולשת וכו' ואין הציבור עונים אחריו אמן אלא 'כן יהי רצון' (שאמן שייך דווקא כשהכהנים מברכים שאז עונים אמן שהוא לשון קיום וחזיון שמאמין את הדבר שאומרים הכהנים. משא"כ הש"ץ שאינו אומר אלא דרך בקשה שיברכנו השי"ת בברכה שהכהנים מברכים אין נופל בזה לשון אמן אלא כן יהי רצון והיינו שגם אנו מבקשים ממנו יתברך שכן יעשה ויהי כן רצונו יתברך - לבוש [ואכן מצאנו פעמים שאמן הוא בתרגום של כ"ר אך לכאן צ"ל שמכיון שעניין האמן כשיש כהנים אינה מתפרשת כ"ר אם נשאר את האמן ג"כ שאומרים או"א כשאין כהנים יתבלבלו לחשוב שהוא אותו עניין וצ"ע]). וישנו חילוק בין מנהג בני ספרד למנהג בני אשכנז - שלהשו"ע אומרים את הפס' 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם' - שאנו מבקשים מהשי"ת שיעשה עימנו כשם

שהבטחתנו באותם ברכות (שאמרת ואני אברכם. והיינו שאנו מחזקים את בקשת הברכה מהקב"ה בפס' מיוחד שבו הקב"ה הבטיח על כך). מאידך דעת המ"ב שהמנהג לא לומר כן (שכיון שכבר אמרנו שיברכנו בברכה המשולשת מה לנו להוסיף זאת. ובפרט שאין פס' זה נאמר בתורה בלשון ברכה אלא בלשון ציווי לכהנים ולכן אין לש"ץ לאמרו במקום זה שאנו מבקשים על הברכה [אף שמטרתו לחזק את הבקשה כיון שפס' זה אינו מורה ע"כ] - עי' בכ"ז היטב). ומ"מ מש"כ המ"ב (סקי"א) שלא אומרים כ"ר אחר כל פס' אלא אומרים כ"ר פ"א בסוף כיון שמבקש על שלשתם כאחד שאומר או"א ברכנו בברכה וכו' משא"כ כשהכהנים מברכים שאז עונים אמן אחר כל ברכה שכל אחת היא עניין בפנ"ע (סי' קכ"ח סי"ג). הנה מנהג בני ספרד (שבדעת השו"ע יש מח' ואכמ"ל) שאחר כל פס' אומרים כ"ר (שכל פס' מכוון כנגד אחד מהאבות והיינו שאנו מבקשים ברכה בזכותם) וכיום אף מנהג בני אשכנז כן.

והנה יש להתבונן האם צריכים הקהל לעמוד כשהש"ץ אומר או"א וכו' (וכברכת כהנים עי' מ"ב סקנ"א^ט). ועי' במאירי (סוטה מ' ע"א) שכ' "כל שאין כהן לישא את כפיו

ט. הנה בשו"ע (קכ"ח סי"ד) הובא הדין שיש לעמוד על הכהנים ולא על הקהל (ע"ש במ"ב סק"נ המקור להאי דצריך בעמידה. וע"ש במ"ב דהוא לעיכובא. ועי' ג"כ בהלכה ברורה עמ' שצ"ז וכו'). ובאמת המ"א כ' שהציבור רשאים לשבת ורק שיהיו פנים כנגד פנים. והמ"ב (סקנ"א) אחר שהביא ד' המ"א כ' בזה"ל: "המנהג שהכל עומדין וכן משמע במאירי סוטה פ"ז ומגילה פ"ג וכן משמע באשכול (סי' ט"ו) הלכות ברכת כהנים דכתב שהכל צריכין לעמוד לפנייהם באימה ובכבוד ראש" ע"כ. והנה ז"ל המאירי במגילה (כ"ד ע"ב ד"ה הרבה דברים) "במס' סוטה התבאר שברכת כהנים צריכה להיות בלשון הקדש ובנשיאות כפים ובעמידה ומכאן נהגין בספרד להיות כל הצבור עומדין בשעה ששליח צבור אומר ברכת כהנים אפילו במקום שאין נושאין כפיהם" ומש"כ אפי' במקום שאין נושאין כפיהם כוונתו כאשר אין כהנים והש"ץ אומר או"א וכמש"כ בסוטה (מ' ע"א וכפי שהבאנו בהלכה) "כל שאין כהן לישא את כפיו ש"ץ וכו' או"א ברכנו וכו' ואין אומרים ברכה זו אלא בתפלה הראויה לנשיאות כפים על הדרך שביארנו שהרי אינה אלא במקום נשיאות כפים ומכאן [והיינו מכיון שאומרים אותה רק בתפילות הראויות לישא כפיים] נהגו ברוב מקומות להיות הכל עומדים

כשהכהנים מברכים). וכנראה שלא היה מנהג ברור בזה אצל בני אשכנז. וכך ראיתי שכ' בציץ אליעזר (חי"ד סי' י"ח) שהשמיט זאת המ"ב משום שהמנהג כיום לא לעמוד. ועי' ג"כ בפסק"ת (סי' קכ"ז) שלא השתרש מנהג זה כ"כ אלא אצל הספרדים. ובעניין הקהל האם צריכים להסב פניהם לש"ץ כשאומר או"א (כדין ב"כ עי' סכ"ג). עי' בכה"ח (קכ"ז סקט"ז) שהביא בזה מח' (שכיון שאומרה הש"ץ דרך בקשה או"א אין כאן צד של קבלת

ש"ץ אומר וכו' או"א ברכנו וכו' ומכאן נהגו ברוב מקומות להיות הכל עומדים בשעה זו שהרי במקום נשיאות כפים היא" ע"כ. ועי' בדברי שלום (סי' פ"א) שכ' שנוהג וראוי לנהוג שיעמדו. וע"ע בהלכה ברורה (עמ' שכ"ח) שכ' שכך המנהג. אכן המ"ב לא הביא דין זה לגבי אמירת או"א שאומר הש"ץ וזה למרות שציין לד' המאירי הנ"ל שאיירי בזה (והיינו שהביא המ"ב את ד' המאירי רק ביחס לזה שהקהל עומד

בשעה זו שהרי במקום נשיאות כפים היא" ע"כ.

ולכא"ו צ"ב מדוע כ' המ"ב שכן משמע מהמאירי הרי כ' המאירי זאת בפירוש דהתינת בד' ס' האשכול י"ל שכוונתו בעיקר שצריכים להסתדר בצורה שיהיו נמצאים לפנייהם פנים מול פנים (עי' ציץ אליעזר חי"ד סי' י"ח). אולם המאירי הרי כ' בפירוש שצריכים לעמוד. וראיתי בציץ אליעזר שם שכ' שהמאירי איירי רק כשאין כהנים שאפשר שאז צריכים הקהל לעמוד "מפני שהואיל ובמקום נשיאת כפים היא והש"ץ הוא שאומר כן בשם הקהל, ולכן מעלין עליהם הצבור כאילו הם בעצמם אומרים 'הבמקום נשיאת כפים זאת' [והיינו את פס' הברכה] ולכן עומדים" משא"כ כשהכהנים מברכים והקהל רק מתברך. אך זה צ"ע דפשוטות המאירי במש"כ במקום נשיאת כפיים אינו שהם נחשבים כנושאים כפיים אלא שהתפילה הזו נחשבת כנ"כ ולכן יש לה את הדינים של נ"כ וכמש"כ שם שכיון שהיא במקום נ"כ אז אומרים את האו"א דווקא בתפילות שיש בהם נשיאת כפיים. ועוד שמד' המאירי במגילה מבואר שכל הקהל נוהגים לעמוד בשעת ב"כ שהרי כ' המאירי "אפילו במקום שאין נושאים כפיהם". והיינו לא רק במקום שנושאים כפיהם אלא אפי' במקום שאין נ"כ. ועוד שלפ"ד הצי"א מדוע משמעות איכא בכלל מד' המאירי. ומ"מ מסתבר שאע"פ שהבין המ"ב שכך מוכח מד' המאירי מ"מ כיון שלא כ' המאירי כן בפירוש כ' משמע בלבד וצ"ע. שו"ר להגאון הנצי"ב במרומי שדה (סוטה ל"ח ע"א) שכ' "והנה המג"א ז"ל כתב בסי' קכ"ח ס"ק כ"ב דהציבור רשאים לישב. אבל המאירי ז"ל כתב לענין ברכת הש"ץ אלקינו וא"א ברכנו בברכה כו' שהיא במקום נשיאת כפים, ומכאן נהגו ברוב מקומות להיות הכל עומדים בשעה שהוא אומר שהרי היא במקום נש"כ עכ"ל, ומבואר דכו"ע ס"ל הכי בנשיאת כפים עצמה" ע"כ. וחינוך בהדיא מדבריו שלא כהצי"א.

ואולי אפשר לשייך שאינה"מ הבין המ"ב שהוא דבר שכ' במאירי בפירוש שנהגו לעמוד בשעת ב"כ אלא שמ"מ במאירי במגילה משמע שכך נהגו בני ספרד ולכן הביא המ"ב רק משמע מהמאירי שהכל עומדים והיינו אף בקהילות אשכנז כיון שאפשר שכוונת המאירי שרק אצל בני ספרד נהגו. ועי' ג"כ בציץ אליעזר שהעיר כע"ז מד' המאירי וצ"ע. אכן יש להעיר בד' המאירי שבמגילה כ' שהמנהג שכל הציבור עומדים ואילו בסוטה משמע שהמנהג היה ברוב המקומות. ואכן היה אפשר לשייך שכוונתו שרוב המקומות נהגו לעמוד (וע"פ רוב זה החליט שכך מנהג ספרד) ובאותם רוב המקומות שנהגו לעמוד כל הציבור עומד (והיינו שאין חילוק המנהג בתוך הציבור שבמקום אלא במקומות). אולם יתכן עוד לומר שבמגילה כ' מנהג ספרד ובאמת בספרד נהגו כל המקומות לעמוד אולם בסוטה כ' בסתמא והיינו שהתייחס ג"כ למנהג בני אשכנז ושם אפשר שלא נהגו כולם אלא רוב המקומות. או שנאמר שבמגילה התייחס ג"כ לעמידת הקהל בשעת ברכת כהנים (וכמש"כ אפילו) ובוה באמת נהגו כולם לעמוד משא"כ בסוטה התייחס לעמידת הציבור בזמן שאין כהנים והש"ץ אומר או"א וכו' ובוה באמת רק ברוב המקומות נהגו לעמוד וצ"ע עוד בזה.

[ומש"כ בהלכה ברורה בשם אביו הגר"י שביותר צריך לעמוד משום ד' החרדים שיש מצוה להתברך צ"ב מה הוא ענין לכך שצריך לעמוד שרק המברך יש לו מצוה שהוא משרת משא"כ הציבור. וכנראה שכוונתו שאף העם שמקבל הברכה חשוב חלק מקיום המצוה ועי' לעיל במש"כ בד' החרדים וצ"ע.]

ברכה שנצריך זאת. אולם י"א שיש להסב פניהם לש"ץ כדי לקבל אור העליון הנמשך בעת ברכה זו). ועי' ג"כ בהלכה ברורה שציין רק שנח' בזה הפוס'. וע"ש ג"כ בדברי שלום שכ' שא"צ לעשות כן. ובפשטות כך הוא המנהג שאין הקהל מסבים את פניהם לש"ץ

(וכ"נ מהמאירי שציין רק שעומדים ולא כ' שמסבים פניהם. ע"ש בדברי שלום שהסביר העניין שמכיון שמצד הדין א"צ אפי' לעמוד ורק החמירו י"ל שהחמירו דווקא בעמידה ולא החמירו כ"כ להצריכם אף לעמוד מול הש"ץ ע"ש).



הרב אליהו חדש

בעניין כתם פחות מכגרים ועוד בגי"ר של ז"נ

שאלה: המוצאת כתם פחות מכגרים ועוד בגי"ר של ז"נ אי בענין למיחש ממש"כ בספה"ת ופסקו ברמ"א (סי" קצו" סע' י' וק"צ סע' מ"א) דלא תלינן, או דלמא דפחות מכגרים לא גזרו ותלינן.

א. איתא בספה"ת (סי' צ"ב) וז"ל ואם סופרת ז"נ, מסתברא מג' נקיים ואילך הכתמים טהורים ותולה במכה ואינה סותרת, אבל צריכה שתדע בודאי שפסק דם המקור ולכך צריך שלושה ימים ראשונים נקיים לגמרי משבעה ימי הספירה עכ"ל מבואר מדבריו שלא תולה כתם בגי"ר, וכ"כ במדרכי (שבועות תשל"ה) משמו, ובהגהות מימוניות (פ"ט א"ב אות ז') משמו, וכן בר"פ (על תשובות מהר"ם דפוס לבוב סי' קפ"ה,) משמו, וכן פסק באגודה (נדה פרק תינוקת סי' ל"ט), ואורחות חיים (ח"ב סי' ט'אות ב') וכן בת"ה (ס' רמ"ט) וכן הוא בלקט יושר (עמ' 21) וכן בהגהת תשב"ץ קטן (סי' תעו), והובא דבריו בשלט"ג (פ"ב שבועות ב:) וכן בנימוק"י (מגילה כ' ד"ה ואין מוהלין), והובא בב"י בכ"מ (ק"צ סע' י"ח עמוד צ"ט בהוצאת שירת דבורה, וכן בקצ"ו סע' י' עמוד קס"ז בהוצאת שירת דבורה, הביא לדברי הר"פ בבדק הבית סוף סי' ק"ז עמוד קכ"א הוצאת שירת דבורה) וכך הוכרע ברמ"א להחמיר לדברי הספה"ת (ק"צ סע' י' מ"א, וכן קצ"ו סע' י') יעוי"ש.

ב. והנה בת"ה (סי' רמ"ט) כ' וז"ל יראה דדוקא אמר ספה"ת דאינו תולה בחבורה או בדם ציפור והיינו כתם שהוא כגרים ועוד, דפחות מכאן אינו צריך לתלותו בחבורה וכה"ג, אלא תלינן אותו בדם מאכולת, וא"כ סברא לומר דדוקא כתם גדול, דלא שכיחי כולי האי, ואפשר להזהר בו לא תלינן בשלושה ימים הראשונים, אבל כתם פחות מכגרים ודאי תלינן ליה לעולם, דאל"כ אין שום אישה יכולה להיטהר, והכי תניא פ' הרוואה כתם (נ"ח:) אמר רשב"ג לדברי אין קץ דאין לך אשה שהיא טהורה לבעלה לעולם שאין כל מיטה ומיטה שאין עליה כמה וכמה טיפות דם מאכולת, וכו' הא קמן דאין אדם יכול להזהר ממאכולת, וא"כ אי לא תלינן במאכולת בשלושה ימים הראשונים אין אישה יכולה לספור ז"נ עכ"ל ונפקא לן ממאי דכ' בת"ה כמה חידושי דין להלכה, חדא: דמבואר דמה שכ' בספה"ת להחמיר גי"ר הוא כל כתם א. שלא שכיח ב. וגם אפשר להזהר, * מבואר שאם יש כתם שהוא יותר שכיח מהדם וכגון מוכת שחין או מכה שודאי מוציאה דם, אך אפשר להזהר

א. וא"ת מהיכי תיתי לומר דס"ל לת"ה דיש שני גדרים לתליה והם "שכיח" ו"א"א להזהר", שהרי י"ל שמה שכ' וז"ל סברא לומר דדוקא כתם גדול דלא שכיחי כולי האי "ואפשר להזהר בו" "לא תלינן" וכו' כוונתו לטעם אחד והוא שכתם גדול לא שכיח יותר מדם וממילא אפשר להזהר בו, הרי שנפקא שעיניך הטעם הוא מצד דתלינן כתם במצוי, ואם הכתם הגדול לא מצוי כ"כ יותר מדם הנדה תלינן בדם מעיינה המצוי, א"כ בהמשך דבריו שכ' "הא קמן דאין אדם יכול להזהר ממאכולת, וא"כ אי לא תלינן" וכו' הרי שהיה צריך

דאל"כ אין שום אישה שיכולה להטהר וכו' הא קמן דאין אדם יכול להזהר במאכולת, וא"כ אי לא תלינן בגי"ר אין אישה יכולה לספור וכו' עכ"ל מבואר ממאי דנדחק בלשונו לבאר פעם אחר פעם מדוע כתם פחות מכגריס נתלה במאכולת מבואר דרבנן גזרו על כתם פחות מכגריס, אך כיון שמאכולת זהו דבר מצוי א"כ פסקינן כרבנן (דף נ"ח:) ותלינן במאכולת גם אם לא הרגה.^א [וכן מבואר דס"ל דג"כ גדר זה בדעת

לחבושו תלינן^ב, וכן אם א"א להזהר אך זה לא שכיח וכגון כתמים על הבגדים כיום שלא מצוי כתמים על הבגדים, ואפי' שא"א להזהר, אך זה לא שכיח כתמים על הבגדים יותר מדם, ובכל אופן כיון שלא שא"א להזהר תלינן, ועוד: מבואר דס"ל דכתם פחות מכגריס גדרו הוא דתלינן במאכולת ולא שלא גזרו רבנן על כתם זה, כיון שנראה "שנדחק בלשונו" לומר שנתלה כתם פחות מכגריס וז"ל אבל כתם פחות מכגריס ודאי תלינן וכו'

לכ' "הא קמן דמאכולת יותר מצוי מהדם" כיון שעיקר הטעם הוא דתלינן במצוי, אלא מבואר דבאמת איכא תרי טעמא דלא תלינן כתם במכה כיון שאפשר להזהר וכן דתלינן במצוי, וממאי דכ' בהמשך דבריו לתלות פחות מכגריס במאכולת וכ' לטעם משום שא"א להזהר מבואר דסגי בטעם אחד לטהר גם בגי"ר.

וכן מבואר דאיכא תרי אופנים לקולא א': באופן שיותר מצוי לתלות ממקום אחר מאשר לתלות מהמעין, ב: באופן שא"א להזהר תלינן לקולא, ומבואר זאת גם מדברי הלבוש (קצ"ו ס"י) דכ' וז"ל דבשלושה ימים הראשונים של ימי הספירה אפי' מצאה כתם אין תולין אותו להקל וכו', ודווקא כשנמצא כתם שהוא יותר מכגריס ועוד וכו', הכא לא תלינן דכתם גדול כזה לא שכיח, ויכולה אישה להזהר בו, לפיכך לא תלינן אותו בדבר אחר וכו' וטמאה, אבל פחות מכגריס ועוד שיכולים לתלות גם בכנה שהיא שכיח במיטות ובחלוקים, תולים אפי' בגי"ר וה"ה אם ידוע שיש לה מכה בגופה ויודעת שמוציאה דם תולה בה אפי' בתוך גי"ר, ואפי' יותר מכגריס, ועוד, דהשתא דידה הוי נמי שכיח, אלא במכה שאין ידוע שמוציאה דם או בשאר דברים וכו' הכא תוך גי"ר אין מקלין לתלות בהן משום דלא שכיח, וגבי דידה עדין דמים שכיח, עכ"ל, מבואר דס"ל דאיכא תרי סוגי שכיח, חדא: שכיח יותר מהדם, ולכן תלינן, במה שיותר מצוי, ועוד: שיש שכיח מסוג אחר כגון דם מאכולת שהגדר הוא שזה דבר שא"א להזהר בו כגון פחות מכגריס שכיון שבמאכולת מצויות אז זה דבר שא"א להשמר ממנו ולכן באופן הזה ספח"ת לא דיבר, ואפי' שדם נדה יותר מצוי ממאכולת בגי"ר, וממילא נפקא דאיכא תרי קולות בדברי ספר התרומה חדא דבר שא"א להיזהר תלינן לקולא גם בגי"ר כגון מאכולת, ואפי' שדם נדה יותר מצוי ממאכולת, ועוד איכא לתלות באופן שאפשר להזהר אך דם נדה פחות מצוי, וכגון שיש לה מכה שודאי מוציאה דם, אז יש אופנים שאפשר להזהר באופן שתשים תחבושת, אך כיון שדם מכה יותר מצוי מדם נדה תלינן, וזה שהביא בלבוש תרי אופנים לקולא בגי"ר חדא: מאכולת, ותרי: תליה במכה שודאי מוציאה דם (וגבי מה שכתבתי, שדם נדה יותר מצוי ממאכולת, וא"ת והרי מבואר בגמ' נדה נ"ח: שמאכולת היו מאד מצויות במיטות, עד כדי שאמרו רבנן שאם יחמירו בפחות מכגריס אין אישה, שתיהיה טהורה לבעלה, נראה שלא היה כ"כ מצוי כמו דם נדה אחר נדותה עד סוף גי"ר, שהרי לרשב"ג לפני שחזר בו ס"ל דתלינן במאכולת רק בהרגה, ולא יתכן שבמקומו נשים לא היו טהורות לבעליהן, אלא ודאי שמה שאיתא בגמ' "שאין כל מיטה ומיטה שאין כמה טיפות דם מאכולת", אמרה זאת בגדר סניף שבהכי רבנן לא גזרו, אך ודאי דם נדה יותר מצוי ממאכולת).

ב. וכדכ' בדרכי משה (קצ"ו י') ודלא כהש"ך (שם ס"ק י"ג) דפליג על הרמ"א, וגבי מוכת שחין כ' במהר"ם (בתשובה דפוס לבוב סי' קפ"ה) לטהר.

ג. ולגופו של ענין מה דדייק הת"ה בספח"ת מכגריס תלינן נמי בגי"ר של ז"נ, וכל מאי דלא תלינן זהו במכה בגופה, אלא שלולי דמסתפינא דבריו הייתי אומר דאיפכא מבואר בספח"ת כל מה שכ' דלא תלינן בגי"ר של ז"נ, ואחר גי"ר תולין (בס"י צ"ב) זהו רק גבי תליה במכה, וז"ל אמנם כל הכתמים שנמצא בבגדיה טהורים ותולה במכה אפי' אינה יודעת שהמכה מוציאה דם, ואם סופרת ז"נ מסתברא משלושה נקיים ואילך הכתמים טהורים ותולה במכה ואינה סותרת וכו' עכ"ל, מבואר בהידא דכל מאי דס"ל אפי' אחר גי"ר לתלות זהו

באופן שיש לה מכה אפי' שאינה יודעת שהמכה מוציאה דם, אך באופן שאין לה מכה בפשטות לא תלינן אפי' כתם פחות מכגריס, והאיך כ' ת"ה בשיטת ספח"ת דתלינן בפחות מכגריס במאכולת ואפי' תוך גי"ר, והתימה רבתי שהרי בהדיא כ' בספח"ת (סי' פ"ז) גבי דיני ז"נ דלא מטהרת אפי' כתם פחות מכגריס כל ז"נ, שכ' וז"ל ואם מצאה שום כתם במטלית שבודקת עצמה בה או בחלוקה או בסדינה אפי' יום השביעי סותרת כל מה שספרה, וצריכה להתחיל לספור מיום המחרת עכ"ל, מבואר ממאי דכ' שום כתם דמייירי אפי' בכתם כ"ש, וממאי דמייירי על מציאת כתם על מטלית שבודקת עצמה, שבהכי טמאה אפי' בכעין החרדל, נפקא דמייירי על כתם אפי' כל שהוא וסותר כל ז"נ, ודלא כדייק בת"ה בדעת ספח"ת שכתם פחות מכגריס טהור ותלינן במאכולת, ועוד שכל דיוקו דהת"ה הוא ממאי דכ' בספח"ת "דלא תלינן בחבורה או בדם ציפור" הרי מבואר דמייירי בספח"ת בכתם גדול, ומאפי' דייק הת"ה בדעת ספח"ת שבכתם פחות מכגריס לקולא, אלא שלולי דמסתפינא הייתי אומר שהמעין בספח"ת ימצא שכלל לא כ' כהלשון הזו, אלא כ' "שלא תלינן במכה" ותו לא, והלשון שהביא בת"ה זו הלשון המובאת במרדכי (שבועות תשל"ה) בשם ספח"ת, וכפי הנראה לא היה לת"ה את ספח"ת הנ"ל שהרי כ' בת"ה בריש סי' רמ"ט וז"ל שאלה הא דכ' ספח"ת, ובמרדכי ובהגה"ה במימון מייתי לה, דגי"ר וכו' עכ"ל מבואר שראה את מה שהעתיקו לספח"ת במרדכי וההגהות מימון, שהרי אי הוה חזי לספח"ת הוי ליה להביאו לחודיה, נוכחודע דגם לשון השאלה הוא עצמו כ' ומעצמו הסתפק ופתח תשובה, וכמש"כ בש"ך (סי' קצ"ו ס"ק כ') [(אלא שבדוחק י"ל שמיייתי למרדכי כיון שבא לדייק ע"פ ההבנה של המרדכי בספח"ת ואתא לדייק שפחות מכגריס טהור אך באמת היה לו את ספח"ת, אלא שהעירני הגר"א הכהן טווייל שליט"א שטובא י"ל דמאי דכ' בת"ה "שמיייתי לספח"ת במרדכי ובהגהות מימון", משום דאתי למימר דספח"ת הובא בפוסקים להלכה וביותר היה נראה לומר מדברי המרדכי על מה שדייק הת"ה דמייירי על כתם גדול, ופחות וכגריס כל הז"נ טהור, ממש"כ "שלא תולים במכה חבורה או ציפור" דמהמרדכי מבואר איפכא דמייירי בכתם גדול משום שבכתם פחות מכגריס כלל וכלל לא תלינן, וז"ל המרדכי (סי' תשל"ז) ואם מצאה שום כתם באותו מטלית שבודקת או בחלוקה או בסדינה אפי' ביום השביעי סותרת כל מה שספרה עכ"ל, מבואר דהעתיק לספח"ת, ופשטות כתם פחות מכגריס טמא, וכדייקנו בספח"ת (למעלה) , ומאידך כ' המרדכי (שם סי' תשל"ה) וז"ל ואם סופרת ז"נ מסתברא מג' נקיים ואילך הכתמים טהורים, ואם יש לה במה לתלות במכה או בחבורה או בדם ציפור אינה סותרת וכו' עכ"ל, ועל כן היה נראה לומר שהסיבה שמייירי למרדכי בביאור ספח"ת שאחר גי"ר תולים כתם גדול הוא משום שכתם כגריס ותליה במאכולת לא תולים כלל כל הז"נ. ואיפכא ממאי דדיק בת"ה מהכי, (שכיון שמייירי לספח"ת בכתם גדול מבואר שכתם פחות מכגריס תולים במאכולת ואפי' תוך גי"ר,) [ובסברא דמילתא יש לומר שהסיבה שתולים אחר גי"ר כתם במכה או חבורה או ציפור, ולא תולים במאכולת, משום שהן תליות יותר טובות בציפור היה ודאי דם משא"כ במאכולת זה לא ודאות גמורה כציפור (וכהנחבאר בהערה בריש החבורה) [וכהסברא הזו כ' בש"ך קצ"ו סקי"ג שציפור זה תליה יותר טובה ממכה], וכן י"ל שתליה במכה או חבורה זה יותר טוב מתליה בציפור כיון שזה ריעותא מגופה (ובאמת גם תליה במכת בנה או בעלה, חשיב ריעותא מגופה כיון שנוגעים בה תדיר) [וכהסברא הזו כ' בשו"ת נפש חיה עמ' ס"ו שמכה תליה יותר טובה מציפור, וכן מבואר משא"פ שחלקו על הש"ך (שם)] משא"כ מאכולת זהו לא תליה בגופה, ועל כן נראה דס"ל למרדכי והספח"ת שפחות מכגריס לא תלינן במאכולת כל הז"נ.

אלא שבהלכה למעשה זה לא נפק"מ אלא רק בתור צירוף לחומרא שהרי מאי דהובא לחוש למעשה זהו מה שהביאו בב"י ורמ"א (קצ"ו סי' י') לת"ה, ופחות מכגריס ליכא לחוש ומי יבא אחר המלך, אלא שהעירני הגר"א הכהן טווייל שליט"א שאדרבא י"ל דס"ל לת"ה שתליה בציפור וחבורה או מכה היא קלה יותר ממאכולת, והאיך אפשר לדחות את סברת הת"ה בגילי דחיטתא, ושכך מבואר נמ' מהשע"ד (נדה פ"ח) שכפי הנראה זהו העתקה מספר התרומה, ואדרבא שם כ' וז"ל ולכן אם מצאה שום כתם כגריס בבגדה או בחלוק שלח או בסדין שלה, אפי' ביום ז' סותרת כל מה שספרה עכ"ל, ועל כן מבואר שאפי' שכ' שום כתם כוונתו לכתם האסור והוא כגריס ולמעלה, ופחות מכגריס טהור, על כן שפיר י"ל כהבנת הת"ה בספח"ת וכהנפסק בב"י ורמ"א (קצ"ו י') ושא"פ שפחות מכגריס תלינן במאכולת אפי' בגי"ר, עכ"ד, אלא שא"כ איפכא יש לדייק, מהשע"ד שממאי בשינה מלשונו מהספח"ת והוסיף כגריס, ובספח"ת ובמרדכי לא גרסו כך מבואר דס"ל לתרומה אפי' פחות מכגריס טמאה, וכן מבואר ממאי דגם השע"ד ששינה בלשונו וכ' שרק שום כתם

ספה"ת שהגדר של פחות מכגריס הוא תליה ולא שרבנן לא גזרו, ולכן כתב שספה"ת לא מיירי על פחות מכגריס, כלומר שהיה מקום לומר כך ובא להפקיע מהצד הזה, ואם ספה"ת היה ס"ל דפחות מכגריס לא גזרו רבנן, אין בכלל מקום להסתפק בדבריו אי כ' להחמיר גי"ר פחות מכגריס, אלא המבואר דגם ס"ל דפחות מכגריס הוזהר תליה במאכולת וטהור. ג. והיוצא מהנ"ל דבמקום דאפשר להזהר ולא שכיח כתמים כתמיה טמאים בגי"ר, ולפי"ז האידנא דליכא מאכולת כלל, וכן לא מצוי כתמים כמעט ואפשר להזהר, מהיכי תתי לטהר פחות מכגריס תוך גי"ר. וצ"ב.

ותי' במשמרת הטהרה (פ"ג הערה 102) וז"ל תרומת הדשן סי' רמ"ט וכו' ואע"ג דלידן אין מצוי מאכולת, ולא שייך סברא זו של אין לך סדין, מ"מ בעיקר התקנה מבואר דלא גזרו על פחות מכגריס ועוד, עכ"ל מבואר דס"ל דלא גזרו ולכן האידנא לא מחמירים על פחות מכגריס ועוד, ע"כ מבואר דאף דביארנו דס"ל לת"ה דפחות מכגריס ועוד בענין תליה לטהר, ולא שלא גזרו, אכתי חזינן דעת הרמב"ן והרמ"ה דפחות מכגריס לא גזרו, ועל כן האידנא אפי' שלא מצוי כלל מאכולת כתם פחות מכגריס ועוד טהור גם בגי"ר של ז"נ.

"כגריס" מטמא, הוא ג"כ שינה בלשונו מספה"ת והמרדכי שכתבו "שאם מצאה שום כתם במטלית שבודקת עצמה בה או בחלוקה או בסדינה וכו'". ובשע"ד שינה וגרס "אם מצאה שום כתם כגריס בבגדה או בחלוקה שלה או בסדין שלה וכו' עכ"ל. מבואר שלא הביא למטלית שבודקת עצמה בה, ושפיר שייך למימר דהוא משום שכ' שרק כגריס טמא, ובאמת במטלית שבודקת טמא בכ"ש, ועיין עוד מהר"ם (פ"ג ס"א ג') שהביא כלשון המרדכי והספה"ת ונראה שזה העתקה, ויעוין שהביא כלשון השע"ד. **אלא** שאכתי יש לחוש בפחות מכגריס שהרי מה שכ' בת"ה ונפסק ברמ"א דאין לחוש בפחות מכגריס הוא משום דתלינן במאכולת וממילא האידנא דליכא מאכולת שפיר יש לחוש בפחות מכגריס, וכמו שנביא בעז"ה, ובצירוף מאי דמבואר הכא שלכאוף הספה"ת ומהר"ם ומרדכי גופא אסרו כל ז"נ אפי' פחות מכגריס. ד. חזינן דדעת הרמב"ן דכתם פחות מכגריס לא גזרו, שהרי כ' ברמב"ן (פ"ד ה"ג) וז"ל אחד הכתם הנמצא על בשרה ואחד הנמצא על בגדה אינו מטמא עד שיהיה כגריס הקליק ועוד, שהוא יותר מתשע עדשות שהן שלוש על שלוש, נזדמן לה גריס גדול מכאן, משערת בו, ששיעור גריס של כתמים להקל עכ"ל מבואר דס"ל בנמצא כתם או על בגדיה לחוד או על בשרה לחוד פחות מכגריס ועוד טהור, ובהמשך דבריו (פ"ד ה"טז) כ' וז"ל נמצא הכתם על בגדיה ובשרה כאחד, תולה בכל דבר שיש לה לתלות, ובין בבשרה ובין בבגדיה תולה במאכולת, שמא בעת שישבה נהרגה במאכולת ודם זה דם מאכולת הוא, לפיכך אינה מטאמא בכתם שהוא כגריס כמו שביארנו, אבל אם מצאה הכתם יותר מכגריס אינה תולה במאכולת עכ"ל, מבואר דבכתם פחות מכגריס בנמצא בבגדה ובשרה **כאחד** טהור כיון דתלינן במאכולת, וממאי דהרמב"ן ביאר דטהור הכא ובנמצא על בשרה לחוד ועל חלוקה לחוד כ' (בה"ג) שטהור ולא מבאר שתלינן במאכולת, נמצא דבאופן שנמצא על בשרה לחוד או חלוקה לחוד **פחות מכגריס טהור דלא גזרו בו רבנן**, ולא משום דתלינן במאכולת, וכן מבואר כך ממה דקבע הרמב"ן את הלכה זו של פחות מכגריס במקום שכ' הלכות במה רבנן לא גזרו (כגון בגד שלא מקבל טומאה, ולא בתליות) (ובמאמר מוסגר, צ"ב דעת הרמב"ן שהרי בה"ג כ' להביא פחות מכגריס ועוד על גופה לחוד ועל בשרה לחוד, לא גזרו, ובהט"ז כ' שאם נמצא כאחד פחות מכגריס ועוד על בשרה ובגדיה טהור כיון דתלינן במאכולת, וצ"ב מאי שנא נמצא על בשרה ובגדה כאחד דס"ל שהגדר תליה, לבין נמצא על בשרה לחוד ובגדיה לחוד דס"ל שהגדר הוא לא גזרו, ועוד מה בא לחדש בהט"ז שהרי מה הסברא לומר שאם נמצא על בשרה ובגדיה כאחד יש מקום להחמיר אפי' שכבר כ' שאם נמצא על בשרה לחוד ועל בגדיה לחוד פחות מכגריס לא גזרו, אלא מבואר מהרמב"ן שגדר לא גזרו רבנן בפחות מכגריס הוא כדאיתא טעמא בגמ' (נ"ח:): דאין לך אישה שתהיה טהורה לבעלה שהרי אין לך כל מיטה ומיטה שאין בה כמה מיני דם מאכולת, כלומר שהגדר שלא גזרו על כתם פחות מכגריס הוא באופן שנמצא כתם פחות מכגריס באופן מצוי על המיטות לחוד או על בשרה לחוד, אך אם נמצא כתם פחות מכגריס באופן

פחות מכגריס, אם נמצא מחגור ולמטה טמא מחגור ולמעלה טהור, והוא שלא פשטה בגדיה או שלא עשתה שום דבר שתוכל לומר שממקום טמא הוא הכתם, עכ"ל, ומבואר ברמב"ן שכל כתם כגריס טמא כראיה גמורה

ד. וצ"ב הוראה זו, שהרי ברמב"ן מבואר (בפ"ד ה"ג) שפחות מכגריס ועוד טהור כיון שלא גזרו, ומאידך (בפ"ט הכ"ג) כ' הרמב"ן וז"ל ומדיני הכתמים כל כתם שהוא כגריס טמא הוא כראיה גמורה, ואם הוא

לא מצוי וכגון על בשרה וחלוקה כאחד, רבנן כן גזרו כיון שלא שייך טעמם שאין לך אישה שטהורה לבעלה, כיון שבנמצא על בשרה וחלוקה כאחד רבנן כן גזרו, ולכן כ' הרמב"ן בהט"ז דאם יש אופן לתלותו במאכולת לקולא תלינן, (וממילא נפקא לן דלרבנן האידנא אם תמצא כתם פחות מכגריס על חלוקה ובשרה כאחד לא תלינן כיון דבימינו לא מצוי מאכולת. אך בכתם הנמצא על בשרה לחוד או בגדיה לחוד פחות מכגריס ועוד לא גזרו רבנן.

ה. חזינן דדעת הרמ" דכתם פחות מכגריס לא גזרו, שהרי כ' הרמ" פ"ט א"ב ה"ו וז"ל מה בין כתם הנמצא על בשרה לכתם הנמצא על בגדיה, שהכתם הנמצא על בשרה אין לו שיעור, והנמצא על הבגד אינו מטמא עד שיהיה כגריס הקיליקי שהוא מרובע שיש בו כדי תשע עדשות שלוש על שלוש, היה פחות משיעור זה טהור עכ"ל, מבואר מדבריו דכתם פחות מכגריס נמצא על בשרה טמא על חלוקה טהור ובהכ"ג (שם) כ' הרמ" וז"ל נמצא על בגדיה ובשרה כאחד תולה בכל שיש לה לתלות, ותולה במאכולת שמא בעת שישבה נהרגה מאכולת ודם דם מאכולת הוא, ועד כמה עד כגריס, אבל אם מצאה הכתם יותר מכגריס אינה תולה במאכולת, ואפי' היתה מאכולת רצוצה בכתם, הואיל והוא יותר מכגריס אינה תולה במאכולת עכ"ל, מבואר מדבריו דאם נמצא כתם על בשרה וחלוקה כאחד תלינן במאכולת בנמצא עד כגריס.

ונפקא לן ממאי דהכא בנמצא על חלוקה ובשרה כאחד מבאר דפחות מכגריס טהור משום דתלינן במאכולת, ובה"ו כ' שכתם פחות מכגריס נמצא על חלוקה טהור, ולא מבאר דטהור משום דתלינן, מבואר דנמצא על חלוקה כתם פחות מכגריס לא גזרו רבנן אך בנמצא על בשרה וחלוקה כאחד רבנן גזרו, אך שפיר תלינן במאכולת גם אם לא הרגה (וכדברי ר' חנינא ב"א דף נ"ח:) ובנמצא על בשרה לחוד תלינן אך לא במאכולת אם לא הרגה אלא גדר תליות אחרות כגון שחטה ציפור או שוק ש"ט או מכה וכו' שיעורית שיכלה לתלות, ועכ"פ מבואר דפחות מכגריס הנמצא בבגדה לא גזרו רבנן וכן מבואר ממאי בקבע הרמ" את הלכה זו של פחות מכגריס, במקום שכ' במה רבנן לא גזרו כתמים (כגון בגד שלא מקבל טומאה) ולא קבע בה' תליות [אך על חלוקה ובשרה כאחד האידנא דליכא מאכולת, לא נתלה, אם לא בתליה טובה, כגון שוש"ט או מכה או ציפור וכד'], (ובמאמר המוסגר: מבואר דגדר לא גזרו רבנן אליבא דהרמ" הוא רק בכתם פחות מכגריס על בגדיה, אך על בשרה או על בשרה וחלוקה גזרו וצ"ב מהיכי תיתי לרמ' חילוק זה, ומאי שנא כתם הנמצא על בשרה דס"ל לרמ' דלא תלינן במאכולת סתם (אם לא הרגה) ובנמצא על בשרה וחלוקה כאחד תלינן, וכן מאי שנא כתם פחות מכגריס הנמצא על חלוקה דס"ל לרמ' דלא גזרו רבנן, ובנמצא על חלוקה ובשרה כאחד גזרו ובעניין תליה.

אלא מבואר מהרמ" דס"ל בגדר לא גזרו רבנן כתם פחות מכגריס באישה, הוא כדאיתא טעמא בגמ' (נח:) דאין לך אישה שתיהיה טהורה לבעלה שהרי אין כל מיטה ומיטה שאין בה כמה טיפי דם מאכולת, כלומר שהגדר שלא גזרו פחות מכגריס הוא באופן שנמצא פחות מכגריס באופן המצוי שאם נגזור אין אישה טהורה לבעלה וכדאיתא בגמ' שאין לך כל מיטה וכו', ועל כן רבנן לא גזרו אם נמצא כתם על חלוקה או סדינה כיון שאין לך כל מיטה, אך אם נמצא על בשרה על כך רבנן לא דברו ולא גזרו כיון שגם אם נגזור על בשרה אשה יכולה להטהר לבעלה כיון, שכל הסברא שאיתא בגמ' הוא שאין לך כל מיטה וכו' ולא שאין לך כל גוף וגוף שלא מצוי בו כמה טיפי דם מאכולת, ועל כן גזרו רבנן לטמאות כתם הנמצא על בשרה אם לא שיש לה תליה טובה כגון מכה ציפור שוש"ט וכדו', וכן גזרו על כתם פחות מכגריס הנמצא באופן לא מצוי על בגדה וחלוקה, אך תלינן ליה במאכולת, (ובאמת במקום שאין מאכולת, באופן הנ"ל לא תלינן אם לא הרגה,) והטעם הוא מפני שזה אופן לא מצוי רבנן גזרו עליו, וכל מה שלא גזרו הוא על האופן המצוי, משום שאם יגזרו על האופן המצוי אין לך אלא שטהורה לבעלה,) ונפקא לן לדינא הוא האידנא בדעת הרמ' שבכתם פחות מכגריס, נמצא על בשרה בענין תליה טובה כגון מכה ציפור שוש"ט וכדו', בנמצא

ולא כ' כלל דתלינן, וכן כתם פחות מכגריס ועוד מחגור ולמטה תמיד טמא ולא כ' כלל דתלינן ומסתימות דבריו בין נמצא על בשרה ובין נמצא על חלוקה, וכן אם נמצא מחגור ולמעלה טהור ובתנאי שלא עשתה פעולה שיכולה לתלות שבא הכתם מאו"מ, וצ"ב חדא מדוע לא מייתי כלל לדיני תליות ובכל אופן מטמא, ועוד דכ' להדיא (בפ"ד ה"ג) שכתם פחות מכגריס ועוד לא גזרו, א"כ מהיכי תיתי לטמא בכגריס ובפחות מכגריס, אלא ביאר במשמרת טהרה (פ"ה הערה ט) דמיירי בהילכות ז"נ, וז"ל מפורש ברמב"ן בהילכותיו פ"ט הכ"ג, דאף כתם פחות מכגריס ועוד מחגור ולמטה טמא, ואע"פ ששם בפ"ד כ' שלעולם הוא טהור וכו' אלא ודאי דל' ז' נקיים לא מהני פחות מכגריס ועוד לרמב"ן כשיש אפשרות שבא מגופה עכ"ל ומבואר עוד (שם, בסוף הספר בעמוד שס"ט) שבפ"ט ברמב"ן מיירי לגבי ז"נ דכ' ומכאן ואילך תתחיל למנות ימי הספירה, ומדיני הכתמים וכו' עכ"ל מבואר ברמב"ן בפ"ט דמיירי גבי ז' נקיים, וכו' דלא מטהרים כתם כגריס ובפחות מכגריס.

ה. הרי דנפקא לן חידוש גדול להלכה מדברי הרמב"ן אלו, שהרי אי ס"ל לרמב"ן שכתם כגריס (בנמצא על בשרה לחוד או חלוקה לחוד) טהור משום שרבנן לא גזרו, א"כ מהיכי תיתי לטמאות כתם של פחות מכגריס [בנמצא מחגור ולמטה]. בכל עניין (כמש"כ בפ"ט הכ"ג) והרי ק"ל דרבנן לא גזרו, ואפי' אם נמצאת בז"נ הרי לרמב"ן לא גזרו וממילא פחות מכגריס הוא לא כתם שמתמא, אלא מבואר דס"ל לרמב"ן שכל חומרת כתם בז"נ הוא לא משום חומרת

כתמים הרגילה דרבנן החמירו בכתמים, אלא חומרת ז"נ בכתם הוא משום שצריך לראות נקי ז' ימים ומתי שרואה כתם לא חשוב שרואה נקינאו משום שבז"נ לא בענין ראייה עם הרגשה כדס"ל בס"ט (קצ"ד ד) והחז"ד (קצ"ו ג), א"נ משום דס"ל שצריך לראות נקי, ואם ראתה כתם הרי שלא ראתה נקי, וכעין שכיסו לה את העניינים ולא ראתה ולכן צריכה לראות נקי (ושאר הראשונים שלא הביאו את דין זה ס"ל שגם אם מוצאת כתמים בז"נ עדין שפיר מקרי נקי, כל עוד שלא רואה ממש דם, וכן בספה"ת שהחמיר בגי"ר לחוד, ס"ל שאחרי שיעבירו גי"ר ויוצאת מחזקת מעין פתוח, אז גם אם תראה כתם ויש לה במה לתלות שפיר מקרי נקיים, עד שתראה דם, או שתמצא כתם ולא יהיה לה במה לתלות) וממילא ס"ל לרמב"ן דאפי' דפחות מכגריס ועוד (בנמצא על הבגד ועל הבשר כ"א לחוד) לא גזרו רבנן, אכתי שפיר סותרת ע"י כתם כגריס ופחות מכגריס בז"נ, כיון שזה לא משום חומרת רבנן בכתמים אלא משום שצריכה לראות נקי, ואפי' שלא ראתה טמא, אך לא ראתה טהור להדיא, ולפי"ז מבואר דגם אם נסבור דפחות מכגריס ועוד רבנן לא גזרו הרי שבז"נ נטמא כיון שלא קשור כלל לדין חומרת רבנן דכתמים, אלא שצריכה לראות נקי ולא ראתה נקי אפי' אם יש במה לתלות, וממילא הדרה קו' לדוכתי' מדוע האידנא דליכא מאכולת תלינן כתם פחות מכגריס ועוד, שהרי מה שתרצנו שהת"ה תלה במאכולת כיון דהוא ס"ל דפחות מכגריס ועוד גזרו אך תלינן, ואנן ס"ל דלא גזרו רבנן בפחות מכגריס ועוד, לא שייכא הכא, כיון שגם אי ק"ל דפחות

על חלוקה לא גזרו רבנן, ובנמצא על חלוקה ובשרה כאחד, תלינן המאכולת והאידנא דליכא מאכולת טמאה. (אם לא בתליה טובה כגון מכה דם ציפור שוש"ט וכדו').

מכגריס ועוד רבנן לא גזרו משום חומרת כתמים הרי שבז"נ נחמיר ג"כ בפחות מכגריס כיון שזה לא קשור לחומרת כתמים הרגילה, וא"כ מישך שייך לומר דגם הת"ה ס"ל דפחות מכגריס ועוד לא גזרו רבנן בחומרת כתמים אך מה שכ' שפחות מכגריס ועוד על כך לא דיבר ספה"ת כיון דתולים במאכולת, מיירי שם בז"נ והוא מדין אחר ולא מדין חומרת כתמים, וממילא כל הקולא וההיתר שכ' בת"ה (רמ"ט) שספה"ת שהחמיר בגי"ר לא מיירי בפחות מכגריס ועוד כיון דמצוי מאכולת, זהו לא שייך ג"כ האידנא, ולא נימא האידנא שבז"נ ניקל בפחות מכגריס כיון שלא גזרו, אלא ניקל בגדר דכ' בת"ה שאם זה אופן שא"א להזהר או שיותר מצוי מדם נדה תלינן, ולכן תלינן במאכולת כיון שהוא א"א להזהר.

וא"ת והרי הרמב"ן לא נפסק להלכה, א"כ מהיכי תתי להחמיר כהיסוד הנתבאר מהרמב"ן, וי"ל שמהרמב"ן נתבאר דגדר חומרת ז"נ היא לראות נקי ואומנם אמת הוא דשא"ר לא ס"ל לחומרת ספה"ת בגי"ר, סוברים הם דאכתי איכא קולות כתמים בכל הז"נ ואפי' בגי"ר וא"כ לשיטתם נימא דפחות מכגריס לא גזרו אלא מאחר ומבואר מהב"י והרמ"א דיש לחוש לחומרת ספה"ת בגי"ר ולא נקטינן דבז"נ איכא לקולות כתמים, א"כ אכתי איכא לדון מאחר וס"ל לב"י ורמ"א כדברי ת"ה לדינא, כחומרת ספה"ת בגי"ר, יש לדון מדוע לא תולים במכה בגי"ר אי משום שנקטינן שראתה כתם נקטינן דהוא מטמאה ככל כתם, [וממילא נימא דפחות מכגריס אפי' דס"ל לת"ה דתלינן, ודהאידנא

דליכא מאכולת אכתי נקל משום שעיקר תקנת גריס היא שפחות מכגריס לא גזרו,] או שנקטינן לפי חומרת ספה"ת בגי"ר שכשראתה כתם לא תולה משום שצריכה לראות נקי ולא ראתה נקי, ולכן לא תולה במכה, [וממילא נימא בפחות מכגריס אפי' דס"ל לת"ה דתלינן הוא משום דהיה מצוי בזמנם מאכולת אך האידנא דלא מצוי כלל מאכולת שפיר יש לטמאות ולפי"ז השתא י"ל דמאחר וברמב"ן נתבאר דחומרת ז"נ הוא משום שצריך לראות נקי, ואפי' שפחות מכגריס ועוד הגדר הוא שלא גזרו, בז"נ סותר משום שלא ראתה נקי, ולא יועיל מה שלא גזרו על פחות מכגריס ועוד, וממילא שפיר י"ל דהכי סברו ספה"ת והת"ה ומי שירצה להוכיח אחרת יצטרך להביא "ראשון" דס"ל לחומרת ז"נ לגבי כתמים, כספה"ת, ועדיין סבור דפחות מכגריס לא גזרו בז"נ (והמוציא מחבירו עליו הראיה).

וממילא האידנא איכא להחמיר בפחות מכגריס כיון שלא מצוי כלל מאכולת, ושפיר אפשר להיזהר, ולא שייך למימר דלא גזרו כיון דחומרת גי"ר היא לא משום חומרת כתמים, אלא משום שצריך לראות נקי, וזכיתי שדנתי זאת לפני הגה"ג הגרמ"מ קארפ שליט"א והסכים איתי ואמר לי שאה"נ באמת יצטרכו להחמיר ג"כ פחות מכגריס, והגדר הוא הנכתב בת"ה שאם [א.ה. מצוי יותר הכתם בתליה מדם נדה או ש]א"א להזהר נטהר, וכגון שמצא בבגדים שא"א להזהר מקרי', ודע דהן אמת דהשתא לפי הנתבאר ליכא כלל לקולות כתמים (שאמ"ק צבעוני ותליות) בגי"ר של ז"נ ולא רק על

1. ואינני יודע אם חזר בו ממש"כ במשמרת הטהרה (פ"ג הערה 102), או שהיתה הוראה פרטית, כיון שכך יצא לי בסוגיא.

פחות מכגריס ועוד ותן לחכם ויחכם עוד^ז וזכיתי שדנתי זאת בפני הגר"א הכהן טוויל שליט"א והסכים איתי וגילה לי דעתו שהיא סברא פשוטה ומכרעת מצד השכל, משום דבעינן לדעת ספה"ת להחזיק שנקי ג"י, לא יועיל באופן שתראה כתמים, שהרי אפי' שהן כתמים טהורין דאכתי לא ראתה נקי.

תשובה: העולה לדינא דהמוצאת כתם פחות מכגריס ועוד בגי"ר של ז"נ אין יכולה לתלות במאכולת כדפסק הרמ"א לספה"ת הן לבני אשכנז והן לבני ספרד^ח, וגדר חומרת גי"ר של ז"נ דהביא ספה"ת הוא ולפי ראות עיני המורה, אי שייך להזהר אי לאו.



ז. ושוב מצאתי דהכי ס"ל לשע"ד דליכא כלל קולות כתמים בכל הז"נ מלבד תליה במאכולת שהרי כ' (נדה פ"ה) ואם הכתם פחות מכגריס טהורה אע"פ שאין בידה לתלות בשום דבר, תולה במאכולת או פרעוש וטהורה עכ"ל מבואר דס"ל דפחות מכגריס טמאה אך תולה במאכולת ולכן טהורה, וגדרו הוא תליה, ולא שיער של לא גזרו, ועוד כ' בשע"ד (שם פ"ח) גבי דיני ז"נ וז"ל ולכן אם מצאה שום כתם כגריס בבגדה או בחלק שלה או בסדין שלה, אפי' ביום ז' שלה סותרת כל מה שספרה וכו' עכ"ל ואי אתי השע"ד למימר רק דכתם סותר בז"נ הרי שהיה צריך לכתוב "ולכן אם מצאה שום כתם וכו' סותרת", אלא שממאי דכ' "ולכן אם מצאה שום כתם כגריס בבגדה וכו'" מבואר דנחית לתליות הכתמים, ולא אתי רק למימר דכתם סותר בז"נ, אלא אתי נמי למימר איזה סוג כתם סותר בז"נ, וממאי דנחית לתלית מאכולת בז"נ ולא לשאר התליות והקולות של כתמים, מבואר דס"ל דליכא כלל קולות כתמים בז"נ מלבד תלית מאכולת, אלא שהעירני הגר"נ מרציאנו שליט"א דזה אינו ראה כיון שנחית השע"ד לתלית מאכולת שהוא בגוף שיעור הכתם, ובא השע"ד לומר שכתם סותר בז"נ אז כ' את השיעור שסותר, ולכן לא נחית לשאר התליות, אך אינו מוכרח דלא ס"ל לשע"ד שאר קולות כתמים בז"נ, עכ"ד. ובעי מידע דגם אי נימא דס"ל לשע"ד דליכא קולות כתמים כל הז"נ, להלכה לא ק"ל הכי אלא בגי"ר של ז"נ וכמו שפסק ברמ"א (קצו' י') ושא"פ.

ח. לגבי מאי דהמחבר בב"י מייית לספה"ת ובשו"ע לא הביאו, יעויין שו"ת חיים שאל (סי' י"ד ט"ו) דאיפליגו בזה החיד"א והמאמר מרדכי, אם המחבר חזר בו בשו"ע אי לאו, אלא שעכ"פ ס"ל להחיד"א שבני ספרד בא"י נקטינן כרוב חומרות הרמ"א באיסור והיתר.

הרב משה חליוה
מזח"ס 'ענפי משה' ושא"ס

תשובות בעניני בין המצרים

אם מותר לנער בר מצוה הוריו וזקניו ללבוש בגדי שבת כשהבר מצוה בתשעת הימים

כבוד הרה"ג מוה"ר משה דינן שליט"א איתן מושבו בעיה"ת קרית ספר יע"א,
שלמא רבא ונהורא מעליא,

באב ושאר תעניות (סימן ה') ואחר שנו"נ
בזה הבאנו דמו"ר הגה"ג ציס"ע רבי יוסף
ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף
א"ל דמותר. והגה"ג רבי אביגדר נבנצל
שליט"א כתב לן בזה "איני יודע", ברם מו"ר
מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל כתב
לן אהא "לא" (והיינו דאסור).

בכל חותמי ברכה
הק' משה חליוה

קבלתי מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן
רבינוביץ שליט"א את קונטרסו היקר
"מלבושי כבוד" הלכות ומנהגים בעניני בגדי
חתן בר מצוה, וכבר אתמחי גברא בפירות
הדרו, ותשוח"ח.

במ"ש (פ"ג ס"ה) גבי נער בר מצוה הנכנס
לעול מצוות בתשעת הימים ומייתי
מגדולי הפוסקים שהתירו לו להוריו ולזקניו
ללבוש בגדי שבת. הנה עמדנו בזה בס"ד
בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני תשעה



אם מותר לחולה רח"ל לאכול בשר בתשעת הימים כשיש תחליפי בשר

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אורך ושא"ס,
שלו' וברכה וכט"ס,

אכן נודע לו שיש תחליפי בשר פרווה אשר
אף על ידם יתחזק גופו ויכריא אם אפ"ה
מותר הוא באכילת בשר או דלא.

אשר שאל ידידנו הרה"ג רא"ח שצי"ג
שליט"א בחולה שנצרך לאכול בשר
לרפואתו דמותר הוא בזה אף בתשעת הימים,

הנה לכאור' הגם שיש בזה"ז תחליפים לדברים רבים מן הטבע מ"מ אין ערכם הסגולי שווה לדבר טבעי (וכפי שיש תחליפי חלב אם, וחלב אם גופי' עולה עליהם) וממילא בהתירא קאי, וע"ע בספרנו ענפי משה בהל' ועניני יום הכיפורים (סימן מ"ז) מש"כ בס"ד בענין חי' ויולדת דשרי להו לילך בנעלי עור ביוה"כ אם זהו ג"כ בזה"ז דישנם נעלים נוחות מגומי וכיו"ב, דהרבה מרבוותאי התירו זה אף בזה"ז. ונידון דידן עדיפא מהתם, דהא התם גדר ההיתר שיהיה להו נח בהליכתם ובפשיטות אין הבדל משו"ה בין עור לגומי ואדרבה עוד ימצאו בזה"ז נעלי גומי הנוחות טפי מנעלי עור עשרת מונים, משא"כ בתחליפי בשר דכמדו' כו"ע מודו שאין ערוך לבשר

אמיתי על פני תחליפים, כנלפע"ד מקופיא. מיהו שוב אמר ידידנו הרה"ג רא"ח שליט"א הנ"ל דבס' תורת המועדים ע"ס שונה הלכות סי' תקנ"א הביא ממור"ר מרן שה"ת הגר"ח"ק זצוק"ל דאם יש תחליפים לבשר יש לו להחולה לאכול התחליפים ולא את הבשר עצמו, ע"ש.

אכן יל"ע דאפשר דכוונת מור"ר מרן זצוק"ל דאם שוים הם שוה בשוה באופן מושלם יאכל התחליפים אך אם אינו כן קאי בהתירא דבשר. ועוד שפעמים שישנם חומרים בתחליפים אלו הגורמים דברים שונים לגוף משא"כ בבשר, ויל"ע בכל זה. בברכה וביקר
הק' משה חליוה



אכילת בשר בסעודת מלוה מלכה במוצ"ש חזון

בין המצרים יזרח אור לישרים ובתוכם למע"כ ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס, אחדשה"ט וש"ת,

הקילו, וכעין מ"ש רמ"א ז"ל סי' תקנ"א (סעיף י') לענין שתיית יין בהבדלה במוצ"ש חזון דלכתחילה יש ליתנה לתינוק שישתה הגם דהוי כוס של מצוה עכ"ד, וע"ש.

והנה לקושטא דמילתא בספרנו ענפי משה בהל' ועניני תשעה באב (סימן י"ב) הבאנו מכמה מגדולי הפוסקים דסברי רבנן דשרי למיכל בשר בסעודת מלוה מלכה במוצ"ש חזון, וכדינא דסעודת מצוה. ומהשתא צ"ב ליישב הדברים עם מ"ש

הנה בספר לקט הלכות מידידנו הגר"ח ש הלוי סגל שליט"א (ח"ג, עמוד ש"י) מייתי מגליון מים חיים (גליון ר"מ) דנשאל מור"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל מאי שנא סעודת מלוה מלכה שלא התירו לאכול בשר הגם דהוי סעודת מצוה, ואילו בשאר סעודות מצוה כסיום מסכתא או סעודת בר מצוה בו ביום שרינן לאכול בשר והשיב דנראה דהקילו רק בסעודת מצוה שנפגש במקרה בימים אלו אבל סעודת מלוה מלכה שהיא סעודה קבועה בכל מוצש"ק לא

מלכה דהויא כמצוה דבגופו ול"ש לעשותה ע"י
אחר דעל כן שריא לי' נמי אכילת בשר, ודוק
בזה [ועי' בספרנו הנ"ל מאי דמייתנין ממאי
דשמענו בזה ממור"ר מרן הגראי"ל זצוק"ל
וממור"ר מרן הגר"ק זצוק"ל, ע"ש].

בצפיה לנחמת ציון וירושלים בב"א

הק' משה חליוה

מור"ר מרן זצוק"ל עפי"ד רמ"א ז"ל דיין
הבדלה הנ"ל.

ולפענ"ד נראה דיש ליישב זה דסבירא להו
דגבי כוס הבדלה הרי שקיים למצות
ההבדלה בעשותו ההבדלה על היין אך כיון
שיכול ליתנו לקטן לשותותו תו לא הויא השתיה
גופא כמצוה שבגופו ומשא"כ בסעודת מלוה



לבישת עניבה בשמחת בר מצוה בתשעת הימים

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,
שלו' וברכה וכת"ס,

שבת בתשעת הימים כתבנו בזה בספרנו ענפי
משה בהלכות ועניני תשעה באב (סימן ה')
והבאנו מסקנת רבותינו בתשובותינו גם אני
אודך חלק ל"ו (סימן י"ז) ע"ש.

בכל חותמי ברכה

הק' משה חליוה

אשר נשאלתי אם בשמחת בר מצוה וכיו"ב
הנערכת בימי תשעת הימים בעלי
השמחה יכולים ללבוש עניבה או דהוי כבגדי
שבת. לכאורה במידי דסברא נראה דעניבה
מקרי כבגדי שבת מאחר שאין דרך איניש
דעלמא ללבוש עניבה בימי החול (זולתי אם
הוא מכהן בתפקיד תורני וכיוצא בזה). אכן
בעיקר אי שרי לבעלי השמחה ללבוש בגדי



בעניני קריאת מגילת איכה וטלטולה בתשעה באב שחל להיות בשבת

כבוד הרה"ג החו"ב מוה"ר אריה ברינגר שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים איתן מושבו
בעיה"ת בני ברק יע"א,

שלמא רבא ונהורא מעליא,

שאלות ממע"כ נ"י ונתעכבה תשובתי מחמת
הטרדות ועמו הסליחה והנני משיבו בזה על

מוה"ר זמן שקבלתי מידידנו הרה"ג מוה"ר
גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מכתב

איזה משאלותיו.

אשר שאל בתשעה באב שחל בשבת ויש ציבור שאינו יכול לקרוא מגילת איכה במוצש"ק וביום ראשון, אם יוכלו להקדים קריאתה לשבת, הנה כמדוי' דאעיקרא דמילתא לא מצינו הקדמת קריאת מגילת איכה כשא"א לו לקוראה ביום ת"ב, אכן במאי דקמן בלא"ה לפענ"ד קריאת מגילת איכה בציבור בשבת הו"ל כאבלות בפרהסיא ואסור.

ומ"ש לדון אם מותר לטלטל מגילת איכה בשבת שחל בה ת"ב ורצה לדמות זה לדינא דיום ט"ו באדר שחל בשבת שאין קוראים המגילה בשבת דגזרו רבנן שמא ילך אצל חכם ללמדה איך לקרותה ויעבירה ד"א ברה"ר (עי' שו"ע ה' מגילה סי' תרפ"ח ס"ו ובמ"ב שם).

הנה בעיקר הדבר לכאורה י"ל דיום ט"ו באדר יש לו גדר דפורים וכדחזינן בהנפק"מ אם יש לעשות סעודת פורים ומשלוח מנות בשבת זו (עי' במ"ב דהתם

ס"ק י"ח) משא"כ גבי ת"ב דחל בשבת דאתיא שבתא ודחיא לת"ב לגמרי (זולתי הנידון דדברים שבצנעא דנפק"מ בין מרן ז"ל לרמ"א ז"ל כבשו"ע סי' תקנ"ד (סעיף י"ט) ע"ש). אלא דלקושטא דמילתא אין אנו צריכים לחילוק זה מאחר דגבי ט"ו אדר שחל בשבת גופי' כתב המ"ב סי' תרפ"ח (סוס"ק י"ח) וז"ל והנה הפר"ח אוסר לטלטל המגילה בשבת מאחר שאין קורין בו אבל כמה אחרונים חולקין עליו ומתירין עכ"ל ובשעה"צ (שם, ס"ק ל"א) כ' דאחרונים אלו הלא המה האליה רבה והבגדי ישע וחסדי דוד ומטה יהודא ע"ש, ולפי"ז לכאור' מכל שכן דשריא לטלטל מגילת איכה בשבת שחל בה ת"ב (כל שרצונו ללמוד ממנה).

והנני חותם בברכה נאמנה למע"כ נ"י כי יזכה להוסיף להגדיל תורה ולהאדירה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא לאי"ט.

ביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה



נענוע בראשו לשלוי' לחבירו בת"ב

כבוד הרה"ג מוה"ר יוסף אביטבול שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים בעיה"ת בני ברק יע"א, שלוי' וברכה וכט"ם,

הנה בכמה מהנידונים בקונטרסו עמדנו בס"ד בספרנו ענפי משה בהל' ועניני תשעה באב, ואציין בזה חדא, דהנה מ"ש (עמוד מ"ב) לדון אם מותר בת"ב לנענע לחבירו בראשו לשלום או דמיקרי כשאלת שלוי' דאסירא, עי' בספרנו הנ"ל

הנני מאשר בזה קבלת קונטרסו החדש קובץ באר התורה בדיני צום תשעה באב שחל בשבת, אשר קבלתיו מידי ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, ויה"ר שיבנה ביהמ"ק בב"א ויהיו הנידונים הנוגעים שם להלכה ולא למעשה.

מנורה תשובות בעניני בין המצרים בדרום רלט

(סימן ל"ב) דהארכנו בהא והבאנו דכשאלנו זה מקמי' מו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל כתב לן "ינענע לדרך", ולכאוי' כוונת קדשו דלא ינענע בהדיא כלפי חבירו אלא דינענע לדרך בעלמא, והא שריא, וע"ש בספרנו מ"ש לדון בזה ואכמ"ל.

בצפיה לנחמת ציון וירושלים בב"א
הק' משה חליוה



הרב אבינעם טאובנר

בעניני ברכת כהנים (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים)

- א. מעלות ברכת כהנים
- ב. בענין הריבוי של גרים נשים ועבדים לברכת כהנים
- ג. בל תוסיף בברכת כהנים
- ד. האם ברכת כהנים ע"י זר הוי מחלוקת על הכהונה
- ה. הטעם שלא מועילה ברכת הכהנים ללא אמירת החזן
- ו. מעלת אמירת הש"ץ אלוקינו ואלוקי אבותינו וכו' בברכת כהנים
- ז. מי עיקר המברך הקב"ה או הכהנים
- ח. אמן דברכת כהנים
- ט. לא נשאתי כפי בלא ברכה
- י. ספיקות בענין ברכת כהנים
- יא. ברכת כהנים - אם אמירה מעכבת
- יב. ברכת כהנים (כמה פעמים חייב)
- יג. ברכת כהנים בחצי כהן חצי ישראל, וספק כהן ספק ישראל
- יד. לקיים דרבנן לפני דאורייתא

א. מעלות ברכת כהנים

א. הזמן לרכוש אהבה להקב"ה

סוטה לח. הביא המרא דאתרא שליט"א את דברי בעל איה"ש זצ"ל עה"ת פ' נשא, שבזמן ברכת כהנים אפשר לרכוש אהבה להקב"ה ע"כ. ואמר שזה ע"פ מה שאמרו בסוטה שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים עכ"ד. וע"ש שכתב דאם היינו אוהבים את הקב"ה כמו שהוא אוהב אותנו, היינו מאושרים ע"כ. ולכאורה יש להקשות. דהנה שלמה הע"ה אומר במשלי כז, יט: כמים הפנים לפנים, כן לב האדם לאדם, ואיך זה שאהבת הקב"ה אלינו יותר. וכן בפרשת דברים א, כז... ותאמרו בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים וכו'. ופרש"י שם בשנאת ה' אותנו והוא היה אוהב אתכם, אבל

אתם שונאים אותו עכ"ל. וצ"ב כנ"ל כמים הפנים לפנים. ותיירץ הבחור י.מ. שטיין נ"י שי"ל פשוט דכתיב האדם לאדם, אבל הקב"ה אינו אדם. והבח' פ.א.ר.צ.י נ"י הוסיף, דהנה אהבת האב לבנו יותר מאהבת הבן לאב. והביא הבח' נ.ש.ד.ויד נ"י מפ' משפטים כב, א ע"ש ברש"י בענין הבא במחתרת, שרחמי האב על הבן יותר מרחמי הבן על האב ע"כ. והבחור ברנשטיין נ"י הביא לכך משל הדיוט, יותר משהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק. וכן הוסיף אי"ש הלוי נ"י מהפסוק "כרחם אב על בנים" ע"כ.

ב. מבטלת קללות

ועיין בירושלמי סוטה פרק ט' הלכה י"ד: כתיב [תהילים ז יב] ואל זועם בכל

מגמ' זו וגם לאחר שהביא את דברי הריטב"א, באמת מה ילמד מגמ' זו (כלומר אף הריטב"א איך ילמד הגמ').

יש לכוון גם עליהם

ומצינו באחרונים: א. בדבר שאל כ' נפ"מ שצריכים הכהנים לכוין גם עליהם בברכתם ולא להוציאם מכלל הברכה ע"כ. ולכאור' צ"ב מה"ת שלא יכוונו. ושמה י"ל כדברי הב"ח דדייק דדווקא בנ"י חייבין ולא בנות ישראל.

האם הם בכלל השויר

בגמ' שם ע"ב, אמר אדא א"ר שמלאי בית הכנסת שכולה כהנים כולן עולין לדוכן. למי מברכין אמר ר' זירא לאחיהם שבשדות. איני והתני אבא בריה דרב מנימין בר חייא עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה, לא קשיא הא דאניסי הא דלא אניסי. והתני רב שימי מבירתא דשיחורי בית הכנסת שכולה כהנים מקצתן עולין ומקצתן עונין אמן, לא קשיא הא דאישתייר בי עשרה הא דלא אישתייר בי עשרה ע"כ. כלומר אם יש יג' כהנים, ג' עולים ועשרה עונים אמן. אך אם כל הכהנים הם עשרה, כולם עולים. וא"כ שמא קמ"ל שאם יש נשים גרים ועבדים וכו' יהיו הם בכלל השויר וכל הכהנים יוכלו לעלות. אך במג"א שם שלל זאת, וכתב דאח"נ כשיש גרים, אז לא נימא דל"ה בכלל השויר, אלא בוודאי שכל הכהנים עולים, והגרים עונים אמן. אך לגבי נשים ועבדים כ' שם לבסוף שאינם חשיבי לברכה בפנ"ע, וא"כ ל"ח להיות שויר ע"ש. א"כ למסקנת המג"א והעתיקו המשנ"ב, אאפ"ל דהנשים והעבדים הינם בכלל השויר.

וא"כ לסיכום יש כאן ג' אופנים ללמוד ריבוי גרים נשים ועבדים: א. להחשב שויר, וזה נדחה. ב. ללמוד כהחרדים,

יום. אמר רבי זעירא ראשונה ראשונה מתקיימת. מי מבטל (את הקללות) רבי אבין בשם ר' אחא ברכת כהנים מבטלת.

ב. בענין הריבוי של גרים נשים ועבדים לברכת כהנים

לח. תניא אידך כה תברכו את בנ"י, אין לי אלא בנ"י, גרים נשים ועבדים משוחררים (בספרי הגי' עבדים סתם, וכ"כ המג"א וכ' במרומי שדה שיש למחוק המשוחררים כמו המג"א דעבדים משוחררים ה"ה בכלל גרים), ת"ל אמור להם לכולהו ע"כ. וצ"ב לשם מה ריבתה כאן הברייא.

אולי גם הם מצווים להתברך

והנה שיטת החרדים הובא בבה"ל ר"ס קכח כ' מ"ע לברך כהן את ישראל וכו' וישראל העומדים פנים כנגד פנים בשתיקה ומכוונים להם לקבל ברכתם בדבר ה', הם נמי בכלל המצוה עכ"ל. בהפלאה (כתובות כד:) למד את דברי החרדים כפשוטו, דכשם שמצוה עשה לכהן לברך, כך מ"ע לישראל להתברך. והביאו המנ"ח מ' שעת, והסתפק שם אי נשים ועבדים הם בכלל המצוה, ותלה זה אם נשיאת כפים גם בלילה, דאז ה"ל מעשהז"ג, וע"ש שדחה זאת. ולבסוף הביא דברי הריטב"א בסוטה לא: דהמצוה דכהנים הוא לבד עכ"ד. ומשמע שלמד שהריטב"א חולק על החרדים. אך אפ"ל דבא לדחות את דברי ההפלאה, דאין על בנ"י מ"ע בפנ"ע אלא רק כטפל לכהנים, וכמו שהביא בעל איה"ש זצ"ל עה"ת פ' נשא ו, כג בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, דהישראלים הם חפצא דמצוה, שהכהנים מקיימים בהם את המצוה לברך אותם ע"ש. לכאור' צ"ע על המנ"ח בתחילת דבריו, שדן אולי נשים ועבדים לאו בכלל הברכה, א"כ איך למד בגמ' סוטה כאן. וכמו שבאיה"ש שם הביא ראיה לחרדים

ולחולקים צ"ע. ג. כדברי הדבר שאול, שהכהנים צריכים לכוין עליהם, וצ"ע כנ"ל מה"ת דלא יעשו כן.

יש ענין להתברך מפי הכהנים

אולי י"ל דכמו דכל העם בביהכנ"ס חייב להתאמץ לעמוד מול הכהנים פנים אל פנים לפניהם ולא ולאחריהם, ורק העם שבשדות האנוס הם בכלל הברכה. וי"א שאלו שבעיר ל"ח אנוסים ואינם בכלל הברכה (עי' תוס') ורק אלו שבשדות ממש. א"כ י"ל אף הגרים והנשים והעבדים צריכים להתאמץ לקבל ברכת הכהנים, שהיא מהשי"ת שמתאוה לברך את עמו ישראל. ואולי כל זה כלול במילים שהביא איה"ש בשם החזו"א (על הבריי"ת דלעיל): אמנם החזו"א דחה ואמר שזה מובן גם אם אין מצוה ע"כ. כלומר גם אם אין מצוה עשה בפנ"ע להתברך, מ"מ יש ענין להתברך מפי הכהנים את ברכת ה'. ולכאורה זה חידוש שיש דרשה על "ענין" ולא חלות דין, אך למעשה אלו כל הלימודים של לפני הכהנים ודיניהם וכו'.

ג. בל תוסיף בברכת כהנים

וַיִּשָּׂא אֶהָרֶן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרֶכֶם וְגו' (ט')
(כ"ב)

א) איתא בקרא דאהרן בירך את עם ישראל, ופירש רש"י דהברכה היתה הפסוקים דברכת כהנים, יברכך, יאר, ישא. וביאר הפנים יפות דלכאורה היה נראה דהא דאהרן בירכם היה מדינא דברכת כהנים, שנצטוו הכהנים שיברכו ישראל בכל יום.

ולפי"ז ביאר הא דכתיב אחר כך בקרא **'וַיִּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֱלֹהֵי מוֹעֵד וַיִּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם, ופירש רש"י, דבירכו**

יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם, ותיקשי, דאמאי הפסיק אהרן בין ברכת כהנים להאי ברכה, ובירכם רק אחרי שיצא מאהל מועד, ולא בירכם בהאי ברכה ביחד עם ברכת כהנים.

אלא דאיתא בגמרא ראש השנה (כ"ח ב') דכהן שעולה לדוכן אינו יכול להוסיף ברכה אחת משלו, משום לא תעשה דבל תוסיף, לכן אהרן הפסיק באמצע כדי שהברכה דיהי רצון וכו' לא יחשב הוספה על הברכת כהנים. [א.ה. לולי דבריו אפה"ל דיצא משום סיבה אחרת, כגון שרצה לברך עם משה רבינו, וצ"ע. העיר הרב ג.ארצי שליט"א, דלכאורה ברכת כהנים היא ברכה כללית, ויה"ר שתשרה שכינה במעש"י היא פרטית, ואיך מצטרפות ל"בל תוסיף".]

אמנם הא איתא בגמרא ראש השנה (שם) דשלא בזמנו אינו עובר בלאו דבל תוסיף, והא דעובר בבל תוסיף בברכת כהנים, אע"פ דנימא דהוי שלא בזמנו, דכיון דברך ליה עברה לו זמנו, מכל מקום אמרינן דחשיב זמנו, כיון דאילו אתרמי לה ציבור אחריתא מברך פעם שנית.

ולפי"ז הקשה הפנים יפות, דהכא כיון דהוי כל ישראל ביחד לא שייך צבורא אחרינא, דהרי כבר בירכו את כל כלל ישראל, ואם כן הוה שלא בזמנו ואינו עובר בבל תוסיף [א.ה. הקושיא היא על ביאורו ברש"י]. [נתו הקשה דאם היו נצטוו על ברכת כהנים למה לא ברכו כל בני אהרן, ותו הקשה מהא דאיתא בגמרא גיטין (ס' א') ח' פרשיות נאמרו בו ביום ולא חשיב ברכת כהנים, עיי"ש מה שביאר באופן אחר]. [א.ה. שעדיין לא היה ציווי של ברכת כהנים, ואהרן ברוה"ק כיוון למה שנצטוו אח"כ, לכן רק הוא בירך, ועדיין ל"ש בל תוסיף.]

אם צריך אפשרות בפועל של ציבור אחרינא

אמנם יש לעיין בהא דמבואר בגמרא דחשיב תוך זמנו דברכת כהנים מפאת דאילו אתרמי לה ציבור אחרינא מברך פעם שנית, מי אמרינן דבעינן דבמציאות יהא שייך דיברך ציבור אחר, או דילמא מספיק מה דאיכא גוויי דיכול לברך ציבור אחר, ובהכי כבר חשיב דברכת כהנים זמנו כל היום. [א.ה. לא זכינא להבין, אם א"א שיגיע ציבור אחרינא, אמאי עובר.]

ונפקא מינה בגוונא דמברך ברכת כהנים סמוך לגמר היום, דעד שיבוא ציבור אחר יעבור היום, האם איכא כל תוסיף להוסיף עוד ברכה על הברכת כהנים, דאי אמרינן דבעי דבמציאות יכול לברך פעם שנית, הכא אינו יכול, אמנם אי אמרינן דמספיק דאיכא גוויי דמברך שנית, אם כן גם הכא יעבור בבל תוסיף.

וכן נפקא מינה לענין דברי הפנים יפות, דאי נימא כהצד השני, אע"פ דאהרן כבר בירך כל עם ישראל, וכבר לא שייך ברכת כהנים פעם שנית, אפילו הכי חשיב זמנו, ואיכא בהו כל תוסיף להוסיף עוד ברכה. [א.ה. עוד יל"ע על דברי הפני"פ, אמאי לא נימא אצל אהרן דיתחדש ציבורא אחרינא, כגון שיתגיירו עוד עשרה גרים וצ"ע. ושמא י"ל דגרים ל"ח "זמנו", אלא חידוש גמור.]

ד. האם ברכת כהנים ע"י זר הוי מחלוקת על הכהונה

לח. תניא אידך כה תברכו בנשיאות כפיים וכו'. ע"כ.

הנה בשבת קיח: וא"ר יוסי יודע מימי לא עברתי על דברי חברי, יודע אני בעצמי

שאיני כהן, אם אומרים לי חברי עלה לדוכן אני עולה. ובתוס' שם לא ידע ר"י איזה איסור יש לזר לישא כפיו (רק משום ברכת אשר קדשנו בקדשתו של אהרן וכו' דהוי ברכ"ל) ע"כ. והנה בפ' קורח יז, כג "ויגמול שקדים" ופרש"י עה"פ ויגמול שקדים, ולמה שקדים, הוא הפרי הממהר להפריח מכל הפירות, אף המעורר על הכהונה פורענותו ממהרת לבוא, כמו שמצינו בעזיזו "והצרעת זרחה במצחו" וכו' עכ"ל. והק' באיה"ש עה"ת הרי זר העובד חיי"מ ביד"ש, וזה חמור מצרעת ותיירץ: א. או דלאחר שעבד נענש בצרעת ואח"כ במיתה ביד"ש. ב. או כשבא לעבוד לוקה בצרעת, שאז כבר חולק על הכהונה, ולאחר שעבד חיי"מ ע"כ. ולפ"ז לכאורה מדוע לא ידע ר"י מה איסור בדבר, הרי בוודאי כולם מודים שרק הכהנים חייבים בברכה זו, א"כ מדוע ל"ח חולק על הכהונה, וזה האיסור. וצ"ל דדווקא אם עושה עבודה האסורה לזרים (וכמש"כ באיה"ש מהדורה תשס"ו), ואה"נ מה שלא אסור לזרים אין בזה איסור וגם אינו חולק על הכהונה בזה. וטען הבח' אי"ש הלוי נ"י וכיוון למה שהעירני הרב אורייה הכהן שליט"א, דתלוי מה חשב בליבו. שאם רק לברך את ישראל בתור ישראל בלבד אה"נ. אך אם רוצה להידמות לכהנים ולהתהדר בכתר כהונה, בזה לכאורה כן יש איסור שחולק על הכהונה, ומחדש הרב א"כ שליט"א שאפי' דבר שאינו אסור לזרים, רק ה' יראה ללבב. אח"כ ראיתי שכע"ז הקשה בדרכי משה ר"ס קכ"ח על משכ' התוס' דר"י לא ידע מה האיסור. והק' הרי תוס' בכתובות כד: כ' דזר הנושא כפיו עובר בעשה. ותיירץ וז"ל: דאפשר דר"י לא קאמר אלא כשעולה עם כהנים אחרים, אבל לבד הוא עובר בעשה וצ"ע עכ"ל. ואפשר שכוונתו דאם עולה עם אחרים אינה ניכרת ברכתו בפני עצמה, שהרי התקיימה ברכת

כהנים גם בלעדיו. אבל אם עולה בפני עצמו, כאן ניכרת עבודת הזרות שלו ואז עובר.

ה. הטעם שלא מועילה ברכת הכהנים ללא

אמירת החזן

סוטה לח. אמר אביי נקטינן לשנים קורא כהנים וכו' ע"כ. כתב הכלי יקר שהחזן מושך צינור של שפע ממקור הברכות ומוריק אותם על הכהנים, ולכן הוא אומר קודם לכהן יברכה ה' כדי לעשות את הכהן כלי גדוש ומלא ברכת ה', ואח"כ כשהכהן אומר לישראל יברכה ה' הוא מוריק מכלי מלא על כלי ריקן, אבל אם לא היה הכהן מתברך קודם, היה מוריק מכלי ריקן אל כלי ריקן. לכן נאמר "ושמו את שמי על בני ואני אברכם" - תחילה ע"י שיאמר החזן לכהן יברכה ה' עכ"ד. וכתב ע"ז מחותני הרה"ג ר' י"מ ברוך זצ"ל: ויש להתבונן על זה שהרי כל כוחו של החזן למשוך השפע ממקור הברכות הוא מחמת היותו שליח של הציבור, ונמצא א"כ שברכת הכהנים החלה על הציבור היא בזכותו של הציבור גופא עכ"ד. חזינן דאע"ג דהביא בעל איה"ש זצ"ל את דברי הגר"ח ס"ס זצ"ל שעמ"י הם "החפצא" המתברך מפי הכהנים, מ"מ אלמלי רצון החפצא הזה להתברך, לא היו הכהנים יכולים לברך.

ו. מעלת אמירת הש"ץ אלוקינו ואלוקי

אבותינו וכו' בברכת כהנים

סוטה לז: ברכת כהנים וכו'. בשו"ע או"ח קכח, מה: אלו תיבות שהכהנים הופכים בהם לדרום ולצפון: יברכה, וישמרך, אליך, ויחנך, לך, שלום עכ"ל בשם הרוקח. ותפילה הראויה לברכת כהנים באין שם כהן, אומר הש"ץ אלוקינו ואלוקי אבותינו ברכנו וכו' יברכה, יאר, ישא, ובפשטות אין כאן שום חלות ברכה. אך מצאתי (בליל ל"ג

בעומר תשפ"ג) בזוהר חדש בפרשת נשא (דף סא ע"ב) וידבר ה' וגומר, כה תברכו שהש"ץ כשאומר את ברכת הכהנים (אין הכוונה לכהן דא"כ אמאי נקט ש"ץ): במילה "יברכה" יאמר כלפי ההיכל, "וישמרך", יסתכל לצד הימין שלו, ויכוון להמשיך תחילה חוט של חסד ממידת החסד שבימין על עם הקדוש, ואח"כ יאמר "יאר ה'" כלפי ההיכל, וכשיאמר "פניו אליך ויחנך" יסתכל לצד השמאל שלו, כדי לכלול את השמאל בימין. ואז לא יהא שום נזק כלל, וזוהי תפילה שלימה ע"כ. והראוני שכ"כ הבן איש חי בפ' תצוה, בהלכות אות ג' בשם "החסד לאלפים", והביא שם חולקים ע"ש. מ"מ חזינן שאין זה רק אמירה בעלמא, אלא יש כאן מעין חלות ברכה מסוימת מעין דמעין דברכת כהנים, ולכן יש עליו להפוך פניו לצדדים וכו"ל. והוסיף הרב ארצי שליט"א: וכך ראיתי נוהגים בביהנ"ס חב"ד לפני שלושים שנה עכ"ד.

ז. מי עיקר המברך הקב"ה או הכהנים

סוטה לח. טענו הבב' תי"ט ויהו"ל נ"י ואי"ש הלוי נ"י שהברכה תלויה בשניהם, בהקב"ה ובכהנים. אך בספר איה"ש למרן ז"ל עה"ת הביא עה"פ "ואני אברכם" (נשא ו, כז) דלכאורה הוי מחלוקת. דפרש"י שם ואני אברכם, לישראל ואסכים עם הכהנים [א"נ ואני אברכם לכהנים] עכ"ל. וכ' דמשמע שעיקר ברכה היא מהכהנים, והקב"ה מסכים על ידם. וכ' דזה דלא כהרמב"ם פט"ו מנשיאת כפים ה"ז: שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה, שנאמר ושמנו את שמי וכו', הכהנים עושין מצוותן שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו עכ"ל. משמע דעיקר הברכה תלוי בהקב"ה עכ"ד. אך לכאורה צ"ע דהא ברש"י כאן יש את ב' הצדדים ואני אברכם לישראל,

בוודאי, ועצם ההפסק הוא ספק, ונימא שיענה, דאפי' אם הפסיק זה רק איסור דרבנן, ובספיקו נימא ספד"ר לקולא. וכ"כ רבינו ז"ל לקמן.] א.ה ברכת אשר קדשנו וכו' היא רשות לדעת הגר"א ז"ל. אך אין לומר דמשו"ה גם האמן היא רשות, דלאחר שכבר מישוהו בירך, חייבין לענות אמן, דהא ברכה שלימה לפנינו.]

א. ספק האם שרי להפסיק לאמן

הנה יש לעיין היכא דשומע ברכה שצריך לענות אמן, אך קאי במקום שהוא ספק אם מותר להפסיק שם בעניית אמן, האם שרי ליה להפסיק, או דילמא אסור להפסיק.

וצדדי הספק, האם נימא דכיון דכל האיסור להפסיק הוא רק מדרבנן, אם כן הוה ספיקא באיסור דרבנן דלקולא, או דילמא נימא דכיון דמספק אינו מחוייב לענות אמן דכל חיוב עניית אמן מדרבנן, (כמו שכתב בביאור הלכה (סי' רט"ו סע' ד') דספק אמן לקולא), אם כן לא יענה. [א.ה ע"ש שכ' דאף אם יענה אמן אין בזה חשש של "לא תשא".]

[א.ה בענין אמן על ברוך שפטרני. דעת הגר"א ז"ל דיברך עם שם ומלכות, וכך נוהגים תלמידיו, וכך הורה הגאון ר' אברהם דב אויערבך זצ"ל (אחי הגרש"ז זצ"ל) לאחד מצאצאי הגר"א ז"ל לברך. אך על מה שרוב הציבור מברך בלי שם ומלכות, הציבור לא נוהג לענות אמן, ושמא משום שלא הזכירו שם ומלכות כלל. עכ"פ אם מזכירים שם ומלכות אפשר לענות אמן ע"פ הבה"ל הנ"ל, דדעה זו לא נדחתה לגמרי.]

לברך מתוך הגמ' (או מתוך הלימוד)

מעשה עם הגאון בעל שבט הלוי זצ"ל שדרש במסיבת הבר מצוה של בנו, ותוך כדי הדרשה אמר את הברכה עם שם

שמשמע מהקב"ה בעצמו, ואח"כ פירש שאני אסכים על ידם, שמשמע שעיקר הברכה מהכהנים. ותירץ הרב משה אדלר הכהן שליט"א דבוודאי שאין לכהנים כח לברך מעצמם רק מה שהקב"ה נותן בהם. רק רצונו שהם יהיו השלוחי דרחמנא שלו, כעין צינור שדרכם תעבור הברכה לעמ"י. ועפ"ז אפ"ל דאין סתירה בין רש"י לרמב"ם, וכן ברש"י עצמו. דבוודאי הקב"ה מברך, רק הוא מסכים על ידי הכהנים שהם יהיו הצינור להעברת הברכה לעמ"י. ואפ"ל על פירוש זה "ושפתי כהן שפתי דעת". וכע"ז מצאתי בדברי הרשב"ם "כה תברכו את בני" כלומר לא תברכו מברכת פיהם כאדם שאומר תבואתה לראש פלוני כך וכך, אלא אלי תתפללו שאברכם אני, כמו שמפרש יברך ה', ואני אשמע קולכם כאשר תאמרו ואברכם לישראל, כמו שמפורש "ושמו את שמי על בני" כשיברכו כהנים לישראל בשמי ולא בשמם, אני אברכם לישראל עכ"ד.

ה. אמן דברכת כהנים

פוטא לח. הנה מברכים הכהנים אשר קדשנו בקדושתו וכו'. ונחלקו הפוסקים האם השליח ציבור עונה אמן על האי ברכה, [היכא דמובטח לו שלא יתבלבל], האם חשיב הפסק. וכתב במשנה ברורה (סי' קכ"ח בשער הציון אות ס"ב) דשב ואל תעשה עדיף.

ותיקשי, הרי האיסור להפסיק הוי רק מדרבנן ואם כן נימא ספק דרבנן לקולא:

[א.ה הנה בספק אם צריך לענות אמן או לא, בוודאי ל"א נימא דיענה מספק, משום ספד"ר לקולא. (ופ"א זכיתי לשמוע מרבינו ז"ל דבספק אמן יקדים קצת לפני זה את פסוק ברוך ה' לעולם אמן ואמן, ויסיים באמן.) אבל כאן חיוב עניית האמן הוא

לקולא, הדרא האיסור למקומו. אך סברא רחוקה היא, דמכל מקום הא אית ליה חיובא דאמן וכנגדו רק ספק איסור דרבנן.

ד. הוכחה מהערוך לנר

הנה הקשה במגן אברהם (סי' תרמ"ט סק"ב) דבסוגיא דאוונכרי (סוכה ל' א') מבואר דלצורך קיום המצוה מהני ליטול הדסים מקרקע גזולה אם איכא שינוי, והא מכל מקום לא מברכין על גזל אף בקנה בשינוי. ותירץ בערוך לנר (שם) כעין האמור, דהוה שם רק ספק גזול, ואיסור בוצע ברך רק מדרבנן, הלכך מספק לא מחמירין והדר קאי בחיוב ברכה. [אמנם אין הכרח מגוף הסוגיא, דיש לומר דהחשש גזל הוה פחות מספק השקול והלכך לענין ברכה לא חיישינן, תדע דאם היה ספק השקול היאך שרינן ליה לקנות בשינוי]. [א.ה. וכן מבואר בתוס' גיטין נה. מ"ט, שאם קונים חפצא דהגזל קודם המצוה, אין חסרון של מהבב"ע, אך לגבי הברכה אין מברכין. ובערל"נ כ' דבאוונכרי הוי רק ספק גזל ואפשר לברך. חזינן מדברי הערל"נ דמקום ספק דרבנן של "בוצע ברך" אך יש וודאי ברכה, אמרינן בכה"ג שיברך, דאמרינן ספק איסור לקולא.

אם הש"ץ מחויב בוודאי בעניית אמן

[א.ה. מדברי רבינו ז"ל חזינן דדן את ענית אמן של החזן כוודאי, רק האם מספק הפסק יענה או לא. ולולי דבריו היה מקום לומר, דכיון דיש כאן ספק הפסק, א"כ אין זה מקרה של חיוב אמן עם ספק הפסק דעלמא, שהרי בכל ברכת כהנים היא בחזרת הש"ץ, ואין זה מקרה, וא"כ אפ"ל אם למ"ד שיש כאן הפסק לא תקנו חז"ל שיענה, לדידן יש כאן ספק על החיוב, ע"ז כ' בשעה"צ דבכה"ג אמרינן שוא"ת.]

ומלכות. וכן ידוע בשם היעב"ץ שמי שיש לו ספק בשבע ברכות, יאמר הגמ' בכתובות עם הברכות. והעיר הרב ג.ארצי שליט"א דהיעב"ץ לשיטתו שאומרים נוסח הברכה שבגמ' עם שם ומלכות ורבים חלקו עליו ע"כ. וכן בספר "מעילו של שמואל" מובא שהרה"ג ר' ש.א. יודלביץ' זצ"ל, הורה לעשות כן במקום שהיו פטורים מפדיוה"ב, והיה חשש גדול של בזיון, והורה לומר את הברכה שבגמ' על פדיוה"ב ע"כ. ולכאורה צ"ע מה עם אמן לבטלה של כל הציבור במקרים הנ"ל ע' סו"ס רט"ו.

ב. מסבירא יענה אמן

הנה מסבירא יש לומר כהצד השני [א.ה. לכאורה צ"ל הראשון], דכיון דחיוב אמן ודאי, וכנגדו רק ספק איסור דרבנן, אם כן ראוי שיענה אמן. אך דברי המשנה ברורה הנ"ל בברכת כהנים זה שלא כדברינן, דהרי הכי נמי התם אמרינן דמכיון דאיכא ספק אם יענה אמן, אם כן לא יענה. ואולי שאני בברכת כהנים דרוב הפוסקים אוסרים. וצריך עיון. [א.ה. אך אם היה אמן זה ספק השקול, אה"נ היה ראוי לענות עליו.]

ג. ספק איסור משתמש באילן

הגע עצמך, אם יש שופר על אילן בראש השנה, ויש שם ספק אם האילן גבוה ג' טפחים ואז אסירא לקחתו משום משתמש במחובר, בפשוטו יש לקחת השופר כדי לקיים המצוה, אף היכא שחיוב השופר רק מדרבנן, דהרי אם היה שם דבר היתר היה רשאי לקחתו מספק, והשתא בדבר מצוה אטו נימא דלא יקח.

אך אולי נימא דהכא הרי באמת אסור להפסיק שם ורק המצוה דהאמן יחבא שריותא, ואם כן כיון דלגבי המצוה אזלינן

ה. כמה אופנים בזה

הנה יש לדון בזה בעוד גוויני, כגון בנמצא לאחר ברוך אתה ה' של ישתבת, דדן במשנה ברורה (סי' נ"ד סק"ג) האם מותר להפסיק שם לאמן יהא שמייה רבה, נמי מדמינן לברכה קצרה דלא מפסקינן, או מדמינן לברכה ארוכה דמפסקינן], ונשאר בצריך עיון, והשתא האם יענה בשמע קדיש.

ובן נפקא מינה כשאומר פסוקי דזמרה ומסופק אם סליק ענינא או לא, דהרי כתב במשנה ברורה (סי' נ"א סק"ח) דבמקום דלא סליק ענינא לא יענה אמן על ברכה אלא יענה רק אמן יהא שמייה רבה וכיוצא בו.

ט. לא נשאתי כפי בלא ברכה

למ. הנה אמרינן וכן במגילה (כ"ז ב') שאלו תלמידיו את רבי אלעזר בן שמוע במה הארכת ימים, אמר להם מימי לא נשאתי כפי בלא ברכה. [וכן אמר שמימי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת, ולא פסעתי על ראשי עם קדוש]. [א.ה. יל"ע האם ג' הדברים ביחד גרמו לו לאריכות ימים, או דילמא כל בפנ"ע. ושמעתי שפ"א הגיעו למרן בעל איה"ש זצ"ל בפורים, ושאלו הרה"ג ר' יהודה יוספי שליט"א, ילמדנו רבינו במה הארכת ימים, וענה שאיני תנא ע"כ. כלומר היודע להצביע בדיוק במה האריך. אבל על מרן הרב שך זצ"ל אמר בעל איה"ש זצ"ל שהשאירו אותו כאן לצורך הדור. והגרי"ג אדלשטיין זצ"ל אמר ע"ע שהקב"ה האריך ימיו כדי שיוכל לתקן עוד דברים. וחבריו שנפטרו קודם, כבר השלימו תפקידם.]

ופירש רש"י דאירי לענין הברכה שקודם ברכת כהנים, שהכהנים צריכין לברך ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצוונו לברך את

עמו ישראל באהבה. (כמבואר בגמרא סוטה ל"ט א').

והנה תיקשי מהו חידושא דרבי אלעזר בן שמוע, הרי הוה חיוב גמור, דהא חיובא לברך לפני ברכת כהנים כמו בכל ברכת המצות, והרי אמרינן במשנה (תרומות פ"א מ"ו) דאילם לא יתרום כיון שאינו יכול לברך על הפרשתו, שמעינן מזה דאסור לעשות מצוה בלא ברכה, ואם כן הרי לא שייך להשתבח בדבר המחווייב, ועוד לומר שבשביל זה האריך ימים.

ואשכחן על זה כמה תירוצים:

תירוצ' א' - הוא אמינא דלא מברכין

במהרש"א כתב דסלקא דעתך דאין הכהן צריך לברך דעיקר המצוה לטובתן של ישראל שתחול ברכת ה' על ישראל וכדכתיב ואני אברכם. [א.ה. לכאורה צ"ב מה הנפ"מ אם הברכה לטובתן של ישראל שלא יברך, אטו כל מעשה הקרבנות שעושים הכהנים בביהמ"ק ומברכין עליהן כידוע, לא יברכו כי זה לטובתן של ישראל. והיה מקום לומר דבקרבתנות עכשיו זו מצוה ידידה, וכן בברכת כהנים התחדש שזו מצוה ידידה. ובפשטות י"ל ע"פ מה שסיים המהרש"א "שתחול ברכת הקב"ה" על ישראל ומדכתיב ואני אברכם עכ"ל. כלומר כיון שעיקר הברכה זה ע"י הקב"ה והכהנים הוי רק בגדר "צינור" להעביר הברכה, ל"ש לברך אקבש"א. אך קשה דסו"ס זו המצוה. אח"כ מצאתי באגר"מ או"ח ח"ג, יז דכ' כע"ז דהו"א של המהרש"א דברכה זו אינה אלא הכשר מצוה, ולא גמרה שהרי הקב"ה גומר הברכה. וקמ"ל שזו כל המצוה של הכהנים.]

והקשה על זה באגרות משה (או"ח ח"ג סי' י"ז) דנהי דקא משמע לן רבי

אלעזר בן שמוע שמברכין, אך מה שיין לומר שבזכות זה האריך ימים, הרי לאחר שאמר שצריך לברך אם כן נקטינן שזה חיוב, ואם כן אמאי יזכה לשכר מיוחד של אריכות ימים.

לברך את עמו ישראל באהבה

[א.ה. אולי י"ל על השאלה הנ"ל. הנה המשנ"ב בסקל"ז הביא דברי האחרונים בשם הזוה"ק, שאם הציבור שונאין את הכהן או להיפך, שיצא הכהן קודם רצה (כי סכנה אם ישא כפיו (א"א יסיר השנאה מלבד), וע"ז תקנו לברך את עמ"י באהבה ע"כ. (ויל"ע מה יעשה אם יש לו שונא (ל"ע) ולא יצא קודם רצה, וקראוהו לעלות).

ספק שונא

והנה אם כהן מסופק בדבר אם הוא שונא או שונאים אותו [טען הרב ג.ארצי שליט"א בספק שונא יש חזקה או סתמא שאין שונא, כי אם אין סיבה אז מסתמא לא עכ"ד. (או אם הסיר כל השנאה מלבד, או ספק אם הצליח לפייס את את שונאיו), ולא יצא ברצה, לכאורה צ"ל הדין שמשום ספד"א לחומרא יאמר הברכה של יברך וכו', אך לא יברך על זה אשר קדשנו וכו' דהוי ספק ברכ"ל. ואולי י"ל דר"א בן שמוע, שלא היה מודאג משונאים ולא שנא אף אחד, ולא היה לו צל של ספק בענין, לברך ברכה זו בשופי.]

תירוצ' ב' - הוא תיקן הברכה

ובעין זה תירץ בטורי אבן (מגילה שם) דשמא מתחילה לא תיקנו ברכה קודם נשיאת כפים, ורבי אלעזר בן שמוע הוא דתיקן לברך, דהרבה מצות מצאנו שאינן טעונין ברכה.

וכתב דכן נראה קצת בגמרא סוטה (ל"ט א') דמייתי לה להא דשאלו את רבי אלעזר במה הארכת ימים, ואחר כך שואלת הגמרא מאי מברך על ברכת כהנים, משמע דמדרכי אלעזר בו שמוע שמעינן דנשיאת כפים צריך לברך. [א.ה. לכאורה צ"ע, דא"כ הל"ל תקנתי ברכה על ברכת כהנים. ועוד צ"ע דלכא' הכוונה מיום הבר מצוה שלו תיקן ברכה זו, שהרי אמר "מימי לא נשאתי כפי" וכו'. ובדוחק י"ל דמיירי דמה שאמר "מימי" לא קאי גם על זה, דתמוה לומר שדרשת הבר מצוה שלו היתה תקנת הברכה של ברכת כהנים. ושמא בירך מעצמו מאז יום הבר מצוה אך לא בתורת תקנה לרבים, וכשהיה גדול תיקן זאת לכהנים. וח"א מהכולל שליט"א דחה "שמימי" הפירוש מיום שנתמלא זקנו, ואז תיקן הברכה עכ"ד.]

תירוצ' ג' - הוסיף ביהי רצון

במאירי (מגילה שם) תירץ דקאי על מה שאמרינן בגמרא סוטה (שם) דכד מהדר אפיה אומר, רבון העולמים עשינו מה שגזרת עלינו וכו', ורבי אלעזר בן שמוע היה משבח את עצמו שהיה מוסיף בה ברכות עד שמראה מתוך דבריו חבה יתירה ואהבה עזה לעם. [א.ה. למשנת"ל שלראב"ש לא היה כלל חשש ופקפוק על קיום המצוה של "לברך את עמ"י באהבה", א"כ שפיר אמר "עשינו מה שגזרת עלינו".]

תירוצ' ד' - לא יצא בשמוע כעונה

באגרות משה (שם) תירץ דהיה רבי אלעזר בן שמוע משתבח דברכה זו שלפני מצות נשיאת כפים היה מברך בעצמו ולא רצה לצאת בברכה זו מאחרים, אף שבכל ברכות המצות היה יוצא גם מאחרים. ובמגן אברהם (סי' קכ"ח ס"ק י"ז) מביא מהמב"ט (ח"א סי' ק"פ) שבנשיאת כפים לא אמרינן

דאחד יברך והאחרים יענו אמן וייצאו בברכתו, וטעמא מפני הטיורף, והיו הרבה שלא חשו להא דטירוף, וכשראו מרבי אלעזר בן שמוע שלא רצה לצאת אלא היה מברך לעצמו התחילו גם כולם להתנהג כן, נמצא שבזכותו נתקיים המצוה כתיקונה ולכן זכה לאריכות ימים. [א.ה. ולדבריו אין זו תקנת ברכה, שקשה לומר שהוא תיקנה בצעירותו, אלא הנהגה טובה שלא בירך בלי ברכה מקדימה לצאת בעצמו ולא מאחרים. ושייך לומר כאן "מימי", ולמדו אחרים ממנו אולי אף בצעירותו.]

השו"ע שמתחילים הכהנים לומר "יברכך", רמז על הגמ' בסוטה לט: שאין הכהנים רשאים להתחיל בברכה עד שיכלה הדיבור מפי הקורא, וביאר הגר"א שאין מתחילין לומר "יברכך", עד שיכלה קריאת "הכהנים". וא"ת היכן ברכת אקבש"א וכו', ע"ז כ' הגר"א שאין הברכה מעיקר הדין. והוכיח זאת מדברי ראב"ש שאמר מימי לא נשאתי כפי בלא ברכה. ואם אמת שהברכה מעיקר הדין מאי רבותא עכ"ד. ומיאן הגר"א בכל הביאורים הנ"ל.]

?. ספיקות בענין ברכת כהנים

תירוצ' ה' - יפסיד הברכה

ולולי דבריהם הקדושים, נראה ליישב בעוד דרך, דהנה יש לחקור, מהו כשאמרו כהנים, והכהן חייב לעלות, אבל לא יספיק לעלות עד לאחר הברכת המצות, מה יעשה, מי אמרין דיעלה לדוכן בלא ברכת המצות, או דילמא לא יעלה ואז יבטל מצות עשה. [א.ה. והדבר מצוי כאשר יש הרבה כהנים בלעה"ר, ובאים כולם ליטול ידים בב"א.]

ונראה דחייב לעלות, דאטו אלם שאינו תורם מפאת שאינו מברך, האם הוא פטור מכל המצות, הא ודאי דמניח תפילין ואוכל מצה בלא ברכה.

והשתא קאמר רבי אלעזר בן שמוע דלדידיה אף פעם לא אתרמי כהאי גוונא, מפאת דהיה זריז להיות בדוכן להספיק לברך הברכה על ברכת כהנים. [א.ה. דאף שהיה יכול לברך בחפזון, לא רצה להגיע לידי כך, ותמיד בא לאמרה במתינות.] עכ"ד הרב זצ"ל.

תירוצ' ו' (מהרש"א) שהברכה לא מעיקר הדין

[א.ה. בביהגר"א קכ"ח על סעיף יג שם, שכ'

א. לענין לעבור לפני המתפללים לבר"ב. בד"כ מקובל לעבור, אך שמעתי שי"א שהכהנים יברכו כאשר הם שם, כלומר אפילו לא סמוך לדוכן וכן נהג הגרש"ד מונק זצ"ל.

ב. לעבור לפני המתפלל בצדדים שלפניו. כ' ע"ז המשנ"ב דרך בשעה"ד מותר ע"כ. ולפ"ז יל"ע אם מותר לעבור שם כדי להתברך, מי אמרין דהו כשעה"ד ומותר, דאל"ה ל"ה בכלל האנוסים המתברכים, או דילמא כיון דאסור לעבור, הוי בכלל המתברכים דאנוס הוא. ולכאורה אופן ב' נראה יותר.

ג. יל"ע אי שרי בר"ב בלי נט"י ביוה"ב. להרמב"ם שכ' דאין נט"י כלל ביוה"ב.

ד. יל"ע אי שרי בר"ב בלי טלית, כגון שהגיע לדוכן ונמצא שכל הטליתות כבר נלקחו. י"א שיקח את חליפתו במקום. וכך שמענו ממורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל.

יא. ברכת כהנים - אם אמירה מעכבת

סוטה לח. דַּבֵּר אֶל אֶהְרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר כֹּה תִבְרְכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲמֹר לָהֶם (ו' כ"ג)

מה"ת], [א.ה במשנ"ב סק"ט הביא דאחד נושא כפיו אע"ג דאינו מחויב, לפמש"כ בשו"ע שם ס"ב. ולענ"ד כוונתו למש"כ בשו"ע שם ס"ב שכל כהן שלא עולה עובר בג' עשה והוא שהיה בביהכנ"ס כשקורא כהנים או אמרו לו לעלות או ליטול ידי ע"כ. משמע כשלא קראו או אם לא אמרו לו לעלות אינו עובר (ולכאורה גם שנים כך)].

אם לא עקר רגלים ברצה

[א.ה כתב במשנ"ב סק"ט בשם המג"א דאינו רשאי לעלות, אך המהר"ם מינץ מסתפק בזה וכו' המשנ"ב שיצא החוצה שלא יאמרו שהוא פגום, כי מי יודע שלא עקר ברצה עכ"ד. וכן המנהג במקומינו, שכל כהן שלא עקר רגליו בזמן ואח"כ סיים תפילתו, יוצא מביהכנ"ס בברכת כהנים].

ואם כן נימא דשנים לא גרע מאחד, וגם בשנים כשלא קראום, מקיימים המצוה כדין כהן יחיד. אך נראה לא כך, דלא דמי שנים לאחד, דהרי בשנים בטל תורת האחד. וכך קאמר אחד מגדולי הדור שליט"א. [א.ה ולענ"ד להוכיח זאת. דהנה בסק"ט כ' המשנ"ב דבלי קריאת כהנים אינו עולה ע"כ. ולכאורה כוונתו לב' כהנים דהא בב' קוראים ולא באחד, וכמש"כ בס"ק ל"ח. ואפ"ה בסק"ט כ' דכהן אחד נושא כפים ומברך מתחילה אע"פ שאינו מחויב לפמש"כ השו"ע בס"ב. ולעיל הוכחנו דלכא' כוונתו למש"כ כשקראו כהנים. וכיון דבאחד לא קראו א"כ אינו מחויב. אך יש לדחות, דהיי דלא קראו להם, ומשו"ה אינם עולים, אך אם ידחפו ויעלו, שמא כן יקיימו המצוה. ונפ"מ אם עלו, ולא קרא אף אחד "כהנים" ואינם רוצים לעכב הציבור.]

הנה איתא בקרא שנצטוו הכהנים לברך את ישראל. ואמרין בגמרא, אמר אביי נקטינן [א.ה פרש"י בעירובין ב. מסורת מאבותינו ומנהג מרבותינו עכ"ל] לשנים קורא כהנים, ולאחד אינו קורא כהן, שנאמר 'אמור להם' לשנים.

וכן קיימא לן בשולחן ערוך (סי' קכ"ח סע' י') דאם הם שנים קורא להם כהנים ומחזירים פניהם כלפי העם, ואם הוא רק כהן אחד, אינו קורא לו אלא הוא מעצמו מחזיר פניו.

[א.ה שלוש הקירות: יחזור כאן רבינו ז"ל: א. אם הקריאה לכהנים מעכבת, ואם לא קראהו לא יעלה. ב. אם נימא דמעכבת, האם עד כדי כך שאם בכ"ז עלה, אם קיים המצוה או לא. ג. לאחד שלא קוראים, אם לא עלה כלל באותו יום, אם ביטל עשה (או ג' עשה)].

א. אמירה מעכבת

הנה יש לומר דבשני כהנים, אמירת כהנים מעכבת אף מדרבנן, [א.ה כ"כ במשנ"ב סק"ט, דבלא קריאת כהנים אינו עולה]. ואם לא קראו כהנים אינם מקיימים ברכת כהנים כלל. [א.ה זה ח"י גדול של רבינו ז"ל, ולכאורה כן רהיטת המשנ"ב סק"ט דאם לא קראו כהנים, הכהנים אינם עולים. דמשמע דכ"ז שלא קראום אינם רוצים בברכתם. וכן ממה שהביא שם את התרגום: "כד יימרון להון", דמשמע שזה תנאי, כאשר יאמרו להם לברך, יברכו. משמע דבלא"ה אין מצוה.]

וכי תימא הא מביא במשנה ברורה (שם ס"ק ל"ט, ובשעה"צ ס"ק מ"א) דעת הסוברים דבכהן יחיד, אע"פ דלא קראו לעלות, מכל מקום מחוייב לעלות מדרבנן, [ואולי גם

ב. אמירה אינה מעכבת

אך הנה דעת הגרנ"ק דלא כהנ"ל, דאין האמירה מעכבת, ואף כשלא קראו לשני כהנים, מכל מקום אם עולין מקיימין מצות עשה דברכת כהנים. שוב ראיתי כן במנחת חינוך (מצוה שע"ח).

אך גם לפי זה נפקא מינה כהנ"ל, דשנים גריעי מיחיד לענין ביטול העשה, דבתרי אם לא קראו כהנים, לא ביטלו עשה, משא"כ ביחיד כתב במנחת חינוך (שם) דלדעת פרי חדש (שם ס"ק י"ד) ביטל עשה אף כשלא אמרו לו.

ג. ברכת המצוות לפני שראוי להמצוה

הנה אם נימא דאמירת כהנים מעכב, ועלה כהן אחד ובירך אשר קדשנו, והנה מיד בא כהן אחר והצטרף עמו, ובירך ברכת המצות, והנה השליח אומר עכשיו כהנים, האם תעלה הברכת המצוות.

הנה לענ"ד יעלה הברכה, דאפשר לברך אף שטרם ראוי למצוה, כגון בבירך על אתרוג של חבירו לפני שקנאו, ואם כן הכא נמי בנידון דידן.

[א.ה. לכאורה שלושה סוגים של אינו ראוי לברכה: א. כגון אם מברך על לולב לפני עה"ש, כיון שאינו זמן המצוה, אף אינו זמן ברכתה. ב. לברך על ספיה"ע לפני שקיעה, כאן כיון שיש מפרשים בדעת השו"ע בהל' ספיה"ע תפ"ט, ג, שמבעו"י הוא כפשוטו, א"כ כיון דבדיעבד יצא בספירה אף הברכה אינה לבטלה. ג. כשהלולב ביד חבירו טרם שקנאו ביו"ט א'. ולכאורה זה דומה לאות א' שעדיין לא הגיע הזמן, כיון שטרם עשה קנין אינו מ"שלכם" וצ"ע.]

מתי אינו עובר

[א.ה. - א. בטור ר"ס קכ"ח דוקא אם היה

בביהכנ"ס וקראו כהנים. ב. בשם ה"ר פרץ שאם אין שם אלא אחד אינו עובר (אף אם קראו לו), ד"אמור להם", דווקא לרבים. וחולק עליו הטור, דאמור להם היינו לאהרן ובניו, וקאי על כל אחד מהם. ג. בב"י הביא בשם ר' מנוח דאין הכהן עובר כשאין קוראין לו, דווקא בג' עשה, אבל בעשה ד"כה תברכו" עובר, שהכהנים מצווים לברך את ישראל, יאמרו להם או יחדלו ע"כ. והב"י חולק עליו דאין עובר כ"ז שלא קראוהו, או אמרו לו לעלות, או באו ליטול ידי. והוכיח כן מהגמ"י (אות ו') דכ' דאם הש"ץ הוא כהן, לא יאמרו לו לעלות. ואם איתא דהוא עובר בעשה, הל"ל ליה שיעלה כדי שלא יעבור עכ"ד. אך במשנ"ב סקל"ט פ' דאחד אפילו לא קראוהו מחויב לעולם מה"ת בשם המהרל"ח והט"ז (סק"ג). ובשעה"צ שם ס"ק מא הביא מהתוס' במנחות דעכ"פ חייב מדרבנן. ד. אם עלה כבר פ"א היום, אינו עובר אפילו אם קראוהו (לכו"ע), כ"כ התוס' בר"ה כח: ד"ה הכא. אבל מחויב לעלות פ"א ביום, כ"כ המנ"ח בריש מ' שע"ח. והביא את דברי החינוך שכ': שנצטוו הכהנים שיברכו ישראל בכל יום שנאמר כה תברכו את בני' אמור להם עכ"ל. אך ברמב"ם לא נמצא כזה לשון, אולם ברפי"ד כ': בשחרית במוסף ובנעילה הכהנים נושאים את כפיהם עכ"ל.]

יב. ברכת כהנים (כמה פעמים חייב)

סוטה לח. הנה יש לדון בהאי מצוה בכמה נידונים:

א. עלה בפעם השניה

ברכת כהנים חיובא רק פעם אחת ביום, וגם החיוב רק כאשר קוראים לו, ובפעם הב' אף כשקוראים לו אינו חייב.

ואם לא עלה לדוכן בפעם הראשונה כשקראו לו, ואחר כך יעלה בפעם הב' כשיקראו לו, יש לדון האם תיקן למפרע ביטול העשה.

האפשרויות שוים הם, ויניח ביום הראשון שעה משום זריזין.

ד. תאומים

כהן שלפני שעלה לדוכן ביקשוהו שאחר כך יברך במנין סמוך שאין שם כהן, ובירך במנין הראשון, האם יברך שנית אשר קדשנו במנין השני.

ולכאורה דמי למילת תאומים דאמרינן דיסיח דעתו לפני שימול השני, וכן אמרינן בשוחט כמה בהמות, [א"ה, עיין שולחן ערוך יו"ד סי' רס"ה סע' ה', וש"ך שם סקט"ו, ופתחי תשובה סק"י], והכי נמי נימא דהכהן יסיח דעתו.

ומטי בשם החזון איש דבתאומים מברך שנית גם בלא היסח הדעת, ולפי זה יש לומר דהוא הדין בנידון דידן.

יג. ברכת כהנים בחצי כהן חצי ישראל,

וספק כהן ספק ישראל

סוטה לח. (דבר אל אהרן ואל בניו לאמר) כה תברכו את בני ישראל וגו' (ו' כ"ג) פנים כנגד פנים.

אמרינן בקרא מצוות ברכת כהנים, ואיתא בגמרא כתובות (כ"ד ב') דזר המברך עובר בעשה, ופירש רש"י (ד"ה דאיסור) דכתיב בקרא כה תברכו, אתם ולא זרים.

ויש לעיין מהו הדין בחציו כהן חציו ישראל, מי אמרינן שיעלה, דהרי החצי כהן חייב בנשיאת כפיים, או דלמא אמרינן דלא יעלה דהרי החצי זר עובר בהאיסור עשה דזר הנושא כפיו.

וכן יש לעיין בספק כהן ספק זר, כגון טומטום, [דהרי להצד שהוא אשה הוי

ולענ"ד יש לומר דלא תיקן דהרי אז היה מחוייב ולא עלה. ולא אדע אם דעתי אמיתית. [א"ה ולכא' צ"ב דאי נימא כדעת המהרל"ח והט"ז דצריך פ"א ביום לומר בר"כ, א"כ מדוע לא תיקן. וי"ל דאה"נ יצא יד"ח פ"א ביום. מ"מ מה שלא בפעם שקראו לו, ה"ל כאין מעבירין על המצוות, שאת זה לא תיקן בפעם השניה. ונהי דאם עלה פ"א, יכול לסרב בפעם הב'. אבל איפכא אם סירב בפעם הא', כשעולה בפעם הב' לא תיקן את הפעם הא' שהחמיץ.]

ב. לא קראו לו

ואם עלה לדוכן בלא שקראו לו, לכאורה אין כאן קיום מצוה, וכשיקראו לו פעם אחרת ולא יעלה, יבטל המצוה.

אך חזינן לא כך, דהרי ככהן אחד אין קוראים לו ומכל מקום מברך, אם כן הוה ליה קיום מצוה.

ובמנחת חינוך (מצוה שע"ח סק"ב) אייתי דיש אומרים (ט"ז סי' קכ"ח ס"ק ג', פרי חדש שם סק"י) דבכהן אחד אף כשאין קוראים לו מבטל עשה. וזה צריך עיון.

ג. פעם אחת ביום

כתב במנחת חינוך (שם) דברכת כהנים דמי לתפילין שפעם אחת חיובא ופעם השני רשות, [לענין תפילין מבואר הכי בריטב"א (הנדפס מחדש למסכת שבת מ"ט א'). ובביאור הלכה (סי' ל"ז סע' ב') אייתי דברי האחרונים שדנו בזה].

ולפי זה ביכול להניח תפילין או שעה אחת ביום אחת, או חצי שעה היום וחצי שעה למחרת, יניח בשני ימים, אך לא כן במזוזה, דהתם חיובו בכל רגע, ואם כן שתי

דבריו דן המנחת חינוך דבאופן דחצי כהן וחצי ישראל, יעלה, דלית מצוות עשה דברכת כהנים ולידחי איסור עשה דזר, [ונחלקו רבנן בתראי אם עשה דרשות דחי, ואם דחי אז יהא בכל גוונא אף כשכבר נשא כפיו, ואם לא דחי, יהא כן בפעם הראשונה ביום]. אמנם בספק כהן ספק זר, גם להרשב"א לא יעלה, דהא אם יעלה יקיים רק ספק מצוה, ואם כן שב ואל תעשה עדיף.

ג. והנה כתב המשנה ברורה (סי' קכ"ח ס"ק ג') בשם מגן גבורים דלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה, אם אינו מכוון לקיים המצוה דברכת כהנים ליכא איסורא, ולמאן דאמר דמצוות אינן צריכות כוונה, עכ"פ כשמוכח בהדיא לא לצאת, ליכא איסורא.

[וכתב המשנה ברורה (שם) בשם הב"ח דמכיון דבברכת כהנים נשיאת כפים מעכבת, זר שבירך ברכת כהנים בלא נשיאת כפים אינו עובר בהעשה, איברא כתב בשם הפרי מגדים דאיסורא איכא בכל גוונא.

ויש לעיין לדעת הפרי מגדים, דהא חזינו דאיסורא איכא גם כשאינו כצורת המצוה, ואם כן נימא דהוא הדין בלא כוונה, וצריך לומר דבלי כוונה גרע טפי. ויש לעיין להב"ח, אי נימא דמן התורה ליכא נשיאת כפים בלילה, מהו כשזר נושא כפיים בלילה, וכן יש לדון בליכא קול רם, ובליכא מקריא].

ואם כן לכאורה יש לנו עצה, דהחציו כהן וחציו ישראל יכוון שחלק הישראל מכוון שלא לשם מצוה, ואז יהא מותר אף להחולקים על הרשב"א דאין עשה דוחה איסור עשה. וגם להרשב"א יתחייב לעשות כן כיון דאפשר לקיים שניהם. וכן בספק כהן יהא האי תקנתא, שהספק יעלה ויכוון על תנאי שאם אינו כהן לא הוי לשם מצוה, וכדאשכחן תנאי כעין זה בספירת העומר.

כמו זר שאסור בנשיאת כפיים], מי אמרין שיעלה, דהרי מספק חייב בנשיאת כפיים, או דלמא אמרין דלא יעלה דהרי מספק עובר בהאיסור עשה דזר הנושא כפיו.

[והאי אופן דחצי כהן כהן ישראל שייך בכגון דכהן הוי עבד עברי, ולקח חציה שפחה וחציה בת חורין, והולד מה שנולד מהחציה שפחה הוי חציו עבד כנעני, ומה שנולד מהבת חורין הוי כהן. וצריך לומר דהאי חציה בת חורין לא נשתחררה בעצמה דאז הולד חלל, דהרי הויא גיורת, אלא שמשכחת לן דהחצי שפחה וחצי בת חורין היא בת של חצי שפחה חצי בת חורין והאב היה עבד עברי ישראל].

[א.ה רבע כהן חצי לוי ורבע ישראל. במקו"א כ' רבינו ז"ל דלפי הגמ' בבכורות מז. שמזהמים את הולד, כלומר אם עכו"ם בא על לוייה, דאפ"ל שהוא נמשך אחרי העכו"ם, דבישראל אזלינן בתר האם, א"כ ישראל הוא, וכיון שהיא לוייה, לוי הוא אך מזוהם כלומר קצת פגום. וא"כ אם חצי כהן וחצי עבד בא על חשכב"ח, אז מהחצי הב"ח שלה, יולד רבע כהן ורבע ישראל, ומהחצי שפחה שבה יולד חצי עבד. ועכשיו אם הוא יבוא על לוייה גמורה, בנוסף לרבע כהן ורבע ישראל יולד חצי לוי.]

א. וכתב המנחת חינוך (מצוה שע"ח ס"ק ה') דחציו כהן וחציו ישראל, אינו יכול לברך ברכת כהנים, דהמצוות עשה דהחצי כהן אינו יכול לדחות האיסור עשה דהחצי ישראל, וכמו כן בספק כהן ספק ישראל, דהמצווה להצד דהוי כהן, אינו מתיר האיסור להצד דהוי זר.

ב. והנה איתא ברשב"א (הובאו דבריו במשנה למלך פ"א הל' נערה ובתולה ה"ה) דמצוות עשה דוחה איסור עשה, ולאור

ד"ה אבל מלפניהם כ' דאפילו עומדים בשוה עם פני הכהנים דהיינו פניו לצד מערב [א.ה. כמו שפני הכהנים למערב] ג"כ בכלל ברכה הוא, דזה הוא ג"כ בכלל מאמרם כדרך שאומר אדם לחבירו, דמצוי כמה פעמים שבנ"א יושבים בשווה ומדברים עכ"ל. ובכת"ס חזינן דלא סבר כן.

ג. אין זה מבטל עשה דברכת כהנים אלא מקיים. לכאורה י"ל דברכת כהנים יש שני חלקים, א. לברך ב. להתברך. וזה שהוא ספק כהן וספק ישראל, כשהוא עולה לדוכן ועושה תנאי על ברכתו, איך נאמר עליו שהוא מבטל העשה של להתברך מפי הכהנים [אם נאמר שביטול עשה הוי כעין אין מעבירין על המצוות, ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה], הרי הוא משתדל בקיום המצוה בצד של המתברכים, ועכ"פ לא שייך לומר עליו מבטל עשה. וא"ל המרא דאתרא שליט"א, שזה תלוי מה הגדר בדברי החרדים: אם הגדר שהישראלים הם היכי תימצי להכהנים לברך את עמ"י, אה"נ קשה כנ"ל. אך אי נימא שהם "חפצא דמצוה" להתברך, סו"ס הספק הנ"ל אינו מקיים את המצוה להיות "חפצא" להתברך. (באיה"ש עה"פ "אמור להם" כ' שאומרים בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, דבזמן ברכת כהנים הישראלים צריכים לחשוב שהם חפצא דמצוה, שהכהנים מקיימים בהם את המצוה לברך אותם עכ"ל.)

אך נראה דדברי החרדים אינם מוסכמים, דהא הריטב"א (סוכה ל"א ב' ד"ה מאי לאן) סבירא ליה דליכא מצוה, ואף אם הוי ספיקא, הרי בגוונא דידן יש ספק ספיקא לקולא, דילמא הוי כהן, ודילמא לישראל ליכא מצוה. [והנה העירו דאשכחן בתורת כהנים כתב הרשב"ץ כהחרדים, ומכל מקום בפשוטו מכלל ספיקא לא נפקא].

[א.ה. לא זכיתי להבין איך גברא אחד יכוין שחציו אינו מקיים מצוה וחציו מכוין. ובספיה"ע התם גברא אחד הוא ומכוין כוונה אחת בלבד.]

ובך מצאנו בכתב סופר (תשובות או"ח סי' י"ד), שכתב מסברא כדעת המגן גבורים, וכתב לדמות להא דמצאנו דליכא בל תוסיף כשאנו מכוון, [אך התם לא מהני בכוונה הפכית, והכא כתב במשנה ברורה דמהני כוונה הפכית], וכתב דהלכך ספק כהן אית

ג. והנה איתא בהחרדים (פי"ב אות י"ח והובא בביאור הלכה ריש סימן קכ"ח) דיש מצוה לישראל להתברך, ולפ"ז כתב ה'כתב סופר' (שם) דהרי דלמא האי ספק הוי ישראל, וכשעולה מבטל האי מצוה, ומשום הכי כתב שלא יעלה.

ספק כהן לענין ברכת כהנים

[א.ה. כתב "הכתב סופר" דלפי דברי האחרונים שיש מצוה על הישראל להתברך, א"כ אם אותו "ספק" יעלה, יבטל המצוה להתברך על צד שהוא ישראל, וכיוון לכך הבחור ח.ריגלר נ"י. ולכאורה קשה ע"ז: א. אונס: המרא דאתרא שליט"א טען שאותו ספק כהן הוא אנוס כלפי דין "המתברכים", ובמקום אונס קי"ל דהוי בכלל המתברכים [וכיוון לכך הבחור ב.א. ברנשטיין נ"י] ע"כ. ב. עוד הציעו הבחורים י.המברסטון וי.פ.ארצי נ"י שהוא יעמוד לפני הכהנים ויהא בכלל הברכה ע"כ. אך הכתב סופר דחה זאת שהרי צ"ל פנים מול פנים בברכה.

פניו בשווה לכהנים

ומאידך טען הרב יהושע זאבי שליט"א שהרי בבה"ל סימן קכ"ח סכ"ד

א. קידוש בלא כוונה

לכאורה יש לבאר דאין דרבנן בדאורייתא, דאם חייב בהדאורייתא, אינו חייב בהדרבנן. [א.ה. כלומר כיון דמדאור' בשנים צריך לומר להם, ובלא"ה אין חייבין, לא חידשו כאן רבנן מצוה. משא"כ ביחיד, דלעולם לא קרינן ליה מ"מ כאן יכולים רבנן לחדש חיוב.]

וקנגעא בנידון המנחת חינוך (מצוה ל"א) האם אפשר מתחילה לצאת ידי חובת קידוש [א.ה. בשבת] רק מדרבנן, ורק אחר כך לצאת ידי חובת קידוש מן התורה, או דילמא אמרינן דאם עכשיו חייב מדאורייתא, אינו יכול לקיימו באופן שמקיים רק מדרבנן. [א.ה. די"ל דרבנן לא תיקנו תקנה חדשה של קידוש דרבנן, אלא תקנו במקום שיוצאים יד"ח דאור', צריך לעשות כן על הכוס, ובלא"ה אין תקנה דרבנן בפני עצמה.]

אבל באמת לא קנגעא, דשאני הכא דחכמים תיקנו כן רק ביחיד ולא בשנים. [א.ה. אבל בקידוש אפ"ל שרבנן כן תיקנו באופן שלא התמלאו התנאים דאור', שלפחות יצא יד"ח מדרבנן.]

ב. נפקא מינה בקידוש

הנה כתב במנחת חינוך (שם) דנפקא מינה בנידון הנ"ל דקידוש, בגוונא דקידוש פעם אחת על היין במקום סעודה, אבל לא כוון לשם מצוה, נמצא דרק מדרבנן יצא ידי קידוש, דבדיני דרבנן אמרינן דמצוות אין צריכות כוונה, אבל הדאורייתא לא קיים, ואחר כך קידוש שנית וכוון לשם מצוה, אבל לא היה יין או לא היה במקום סעודה, נמצא דיצא ידי קידוש רק מדאורייתא.

והנה כל זה לדעת המגן אברהם (סי' ס' סק"ג) דרק במצוות דאורייתא צריכות

עוד נראה דאף אם נימא כהחרדים, הא ביטול המצוה דהישראל הוי בשב ואל תעשה, וכן אם לא יעלה הוי בשב ואל תעשה, ואם כן יש לומר דמה שירצה יעשה.

[איברא איתא בגמרא מנחות (מ"ד א') דכל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בג' עשה, אבל גם לדעת החרדים ישראל שאינו מתברך עובר רק בעשה אחת. ולפ"ז כתב הכתב סופר דעדיף דיעלה דבכך מספק יקיים ג' מצוות עשה, ויבטל מספק רק עשה אחת, משא"כ אם לא יעלה יקיים מספק עשה אחת ויבטל מספק ג' עשין.]

אך כתב דעדיפא ליה שישתמט משני המצוות, דהיינו שיצא החוצה, וממילא לא יבטל שום עשה, אך כתב דאם הוא כהן יחיד, יעלה, וכן אם יש רק כהן אחד חוץ ממנו, דהמצוה להתברך משנים, ואם כן אם לא יעלה מבטל מצוה.]

ד. והנה קיימא לן דשומע כעונה, והעירו דאם כן אף אם לא נימא כהמגן גבורים, וזר עובר אף בלא כוונת מצוה, אפילו הכי יש תקנה לספק כהן כאשר יש כהן זולתו, דיכול לצאת בשומע כעונה, דאם הוא כהן, מכון לצאת, ואם הוא ישראל אינו מכון לצאת.

יד. לקיים דרבנן לפני דאורייתא

סוטה לח. הנה יש לעיין בעיקר האי דינא, אמאי אמרינן דבשני כהנים דחייבים בברכת כהנים מדאורייתא, כשאננם חייבים מדאורייתא, פטורים לגמרי, ואין בהם עכ"פ החיוב דרבנן כמו כהן אחד דחייב גם כשלא קראו לו, [א.ה. לפמש"כ השעה"צ מ"א דחייב עכ"פ מדרבנן אף אם לא קראו לו] [וכן אם היחיד לא בירך ביטל מצות עשה].

למקדש, אך בשאינו יוצא יד"ח דאו', אולי חיוב זכר למקדש כן יש.]

ד. ראייה מדגול מרבבה

הנה כתב בדגול מרבבה (סי' רע"א סע' ב') דאיש שכבר התפלל מעריב לא יכול להוציא אשה שעדיין לא התפללה, דהרי האיש כבר קיים קידוש דאורייתא בתפילת שמונה עשרה, ועכשיו חיובו רק מדרבנן, ואם כן אינו יכול להוציא אשה שחייבת מדאורייתא, [דשיטתו דליכא ערבות לנשים].

וקשה למה לא אמרינן שהאשה תקיים עכשיו החיוב דרבנן, ואחר כך כשתתפלל תקיים המצוה דאורייתא, אלא על כרחך יש ראייה דאי אפשר לקיים הדרבנן לפני הדאורייתא. [א.ה. אולי י"ל דלכתחילה בעינן שיצאו יד"ח את הדאו' עם הדרבנן, אבל לעולם אימא לך, דהא הקדים הדרבנן יד"ח].

ה. כורך קודם המצה

כתב בפרי מגדים (סי' תע"ה א"א סק"ח) דאם אכל תחילה כורך, המרור יצא והמצה לא יצא, דהרי אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, אבל מצה דאורייתא לא מבטל למרור דרבנן, ואם כן צריך לאכול אחר כך מצה לחוד. ותמהו במגן האלף ובית יצחק, הא כיון דלא יצא המצה שוב לא יצא המרור, דהמצה הוה רשות ומבטל המרור.

אך יש לומר בדעת הפרי מגדים, דמדרבנן צריך להיות כורך זכר למקדש גם על המצה, וזה יצא השתא. ואם כן סבירא ליה דאפשר לצאת הדרבנן קודם. וצריך תלמוד. [א.ה. רבינו ז"ל דן במקו"א על קו' האדר"ת אמאי מי שאכל בלי הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, סגי שיאכל עם המצה את

כוונה, אבל במצוות דרבנן לא צריכות כוונה, אך בביאור הגר"א (סי' תפ"ט סע' ד') נוקט דגם במצוות דרבנן צריכין כוונה, וכן פסק במשנה ברורה (סי' ס' סק"י). [ומקור דברי המגן אברהם מהרדב"ז (סי' אלף צ"ד), והאחרונים נחלקו שאין ראייה מהרדב"ז]. [א.ה. לכאורה צ"ב דהא במשנ"ב שם סימן ס' ס"ק הביא מהחיי"א, דבמקום שמוכח מתוכו שמכוין למצוה, אין חסרון בלי כוונה. ובשלמא בקידוש של הבוקר שרק מברך בפה"ג, אפ"ל אם אמר כן (בלי הפסוקים) דבלי כונה למ"ד דצריך אף מדרבנן, לא יד"ח. אך בקידוש של הלילה הרי מוסיף כל הנוסח של אקב"ו וכו', לכאורה מוכח מתוכו דעביד כן למצוה וצ"ב].

אך יהא הנידון לכולי עלמא, בגוונא שיצא בקידוש בפעם הראשונה על הכוס מקטן, דהחיוב דרבנן כבר יצא, ואחר כך קידש בלא כוס, דיצא רק מדאורייתא. [א.ה. או בגוונא שחולה יכול לצאת יד"ח רק ע"י קטן, ואינו יכול לחזור אחריו, ואינו יודע לקדש בעצמו].

ג. אתרוג חסר ביום הראשון

הנה אתרוג חסר פסול ביום טוב ראשון, וכשר בשאר הימים. וכתב בתשובות חכם צבי (סי' ט') דאם ביום הראשון יש לו רק אתרוג חסר יקחנו, דלא גרע מחול המועד, דאע"פ דאינו יכול לקיים הדאורייתא, עכ"פ יקיים הדרבנן. וזה תליא בהאי נידון דברכת כהנים. [אך למאי דהוספנו דלא קנגעא, לא תליא]. [א.ה. בענין זה אולי י"ל דרבי"ז תיקן שיהא הלולב ניטל שבעה זכר למקדש, קצת משמע שתיקן לכל השבעה. ואף אם לא נימא כן, מ"מ יש לומר דבנטילה ביום א' מדאו' יש כאן ג"כ זכר

המרור, דאת הדאו' של המצה יצא יד"ח, ונשאר לו דין הסיבה, ויקיימנה עם אכילת המרור, ששתיהן דרבנן ע"כ הקו'. ותי' רבינו ז"ל, דחייב הסיבה וחייב אכילת מרור אינן שוות, וחייב ההסיבה כדין הרשות לגבי חיוב המרור ע"כ דבריו שם. ולפ"ז אף כאן נימא דכורך דרבנן של המצה הוי רשות כלפי החייב מרור דרבנן. ואתי רשות ומבטל טעם חובת דרבנן.]

ו. גרושה וחלוצה

בתוספות במכות (י"ג א' ד"ה גרושה) כתבו דאע"פ דכהן הנושא חלוצה לוקה מכת מרדות דרבנן, מכל מקום אשה שהיא גם גרושה וגם חלוצה, לוקה בה רק מלקות דגרושה שהיא דאורייתא, ולא לקי מכת

מרדות דרבנן, דכשיש דאורייתא אין דרבנן. וזה לא תליא בהאמור, דכאן הדאורייתא קיים. [א.ה. לרש"י שם החלוצה דאו' מריבוי וא"ו. ואולי אפ"ל לתוס' דגם הדרבנן הוא מסוג הגרושה דאו' וכשלוקה על הדאו' אין לוקה על הדרבנן.]

ז. חיוב דרבנן לפני ששבע

במגן גבורים כתב דברכת המזון דאורייתא יש גם חיוב דרבנן לפני ששבע וזה לא פקע, ונפקא מינה דזה יוכל לצאת מקטן. ולענ"ד אינו מוכרח. [א.ה. אפ"ל לא שרבנן "הפקיעו" את חיובם מכזית, אלא אם אכל אחר הכזית עד כדי שביעה, א"כ רבנן לא תיקנו כאן, כי תקנו רק כשיש חיוב על פחות משביעה.]



הרב ערן כברה

ראש כולל 'בטחה' המרכזי

בענין בעלות אדם על גופו לאחר מותו

לא הוי בר זכיה, והגוף אינו שלו רק מדין כבוד, אולם "יעקב אבינו לא מת" - והוא חי, נמצא כי הוא עדיין הגוף ברשותו, ויכול להשביעו שלא יקברו במצרים, עיי"ש.

(ב) והרי מבואר מדבריו דלעולם מעיקר הדין אדם שמת אין גופו ברשותו, ורק מדין כבוד המת הוי חשיב הגוף שלו, וטעמא דמילתא משום דבמותו לא הוי בר זכיה, ומה שהיה בידו של יעקב אבינו להשביע את יוסף דאחר מותו יקבור אותו במערת המכפלה, ואף דהמת אין גופו ברשותו, ואין אדם יכול להשביע רק על דבר שברשותו, היינו טעמא כיון דיעקב אבינו לא מת, למימרא דהוי חי ממש לכל הלכותיו, ואי הכי שפיר הוי חשיב גופו ברשותו.

(ג) והנה הקשה חכ"א שיחי' דלכאורה הא דכתב הר"מ דאדם יכול להשביע חבירו בדבר שברשותו, לא אתי לאפוקי רק דאינו יכול להשביע את חבירו בדבר שאינו ברשותו אלא הוי ברשות אחרים, אבל בדבר דהוי

ענף א' - מביא דברי ה"משך חכמה" בביאור היאך הוי מצי יעקב להשביע שיקברוהו אחר מותו במערת המכפלה, והרי אין גופו ברשותו אחר מותו, ומועיר בזה

(א) הנה ראיתי בספר "משך חכמה" (בראשית פרק נ' פסוק ה') בהא דכתיב "אבי השביעני לאמר", דכתב דיוסף לא אמר לפרעה כי הוא בעצמו נשבע לאביו לקבורו בארץ ישראל, וכדכתיב (לעיל פרק מ"ז פסוק ל') "אנכי אעשה כדברך", רק "השביעני", שלא יהיה כבוגד בעמו ובארצו שהמליכוהו ועשו לו טובה הרבה, ובכל זה אביו האלקי אשר קברו היה לתפארת להמצריים, הוציאו ארצה כנען, לכן אמר כי אביו השביעו לקבור בקבר הכין לו בחייו^א, משום דאדם יכול להשביע חבירו בדבר שברשותו כדעת רבינו הר"ם (פ"ק דשבעות), לכן השביעו שיוליך אותו ולא יקברוהו במצרים, כי אמנם אחר שמת האדם אין הגוף דבר שברשותו, שאז

א. (א) הנה מבואר בפשטות מדבריו דלעולם יוסף נשבע מעצמו לאביו לקבורו בארץ ישראל, ומכל מקום לא אמר לפרעה שנשבע מעצמו, כדי שלא יהא בעיני המצריים כבוגד בהן אחר שהמליכוהו, ואע"פ כן הוציאו את אביו ממצרים לקבורו בארץ ישראל.

(ב) ולכאורה תיקשי מהא דכתיב בההוא עובדא דיוסף ויעקב אביו (בראשית פרק מ"ז פסוק כ"ט - ל"א) "ויקברו ימי ישראל למות, ויקרא לבנו ליוסף, ויאמר לו, אם נא מצאתי חן בעיניך, שים נא ידך תחת ירכי, ועשית עמדי חסד ואמת, אל נא תקברני במצרים", ושכחתי עם אבותי, ונשאתני ממצרים, וקברתני בקבורתם. ויאמר, אנכי אעשה כדברך. ויאמר השבעה לי, וישבע לו, וישתחו ישראל על ראש המטה, והרי מבואר בהדיא דיעקב אבינו כבר מתחילה ביקש ממנו להשבע לו שיקבור אותו בארץ ישראל.

(ג) ושמא יש ליישב קצת, דאף דלעולם יוסף לא נשבע מעצמו לאביו שיקבור אותו בארץ ישראל, מכל מקום כיון שיוסף נעתר מיד לבקשת אביו, ולא ניסה לשכנע אותו ליקבר במצרים, א"כ הו"ל כמי שנשבע לאביו מעצמו, וצ"ע.

פטירתו בארץ ישראל, הרי אחר פטירתו אין גופו ברשותו.

ענף ב' - כותב לצדד דקושיית ה"משך חכמה" הוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל האם יש זכיה למת

(א) והנה מצאתי בשו"ת יחל ישראל (סימן ע"א) דכתב לאתווי תשובת הרשב"א (חלק א' סימן שע"ה) דנשאל במי שאמר לחבירו זכה במעות אלו לקנות מצבה על קבורת פלוני שמת, וזכה הלה, ואחר כך חזר בו המזכה ואומר שהמת לא זכה לפי שאינו בעולם, והרי הוא כמזכה לחמור דלא קנה. והלה טוען שהמת זוכה בכל מה שהוא לכבודו, והביא ראיה מאותה ששינו בגמ' בשקלים (פרק ב' משנה ה') מותר המת ליורשיו וכו', הדין עם מי.

(ב) תשובה: הדין עם מי שנתן על ידו, והראיה מאותה שבשקלים דפרישו לה בברייתא בשגבו להם לאחר מיתה, ואע"ג דקיי"ל כרבא דאמר הזמנה לאו מילתא, ומשום דחל איסורא על מה שגבו ליכא, אפילו הכי קתני מותר המתים למתים, ואינו חוזר לנותנין, וטעמא משום דגבאים אלו גבאים לשם מצות צרכי המתים, ולזה נתנו הנותנים, וכשגבו למת אחד נמי מאי שנא, כבר זכו לו הגבאים לצרכו ולכבודו וכו', עכ"ל. והרי מבואר בפשטות בדעתו דסבר דלעולם יש קנין לאדם לאחר פטירתו מהעולם.

(ג) והנה מצינו ב"מחנה אפרים" (הלכות זכיה ומתנה סימן ל"א) דכתב דמי שזיכה מעות למת על ידי חבירו כדי לקנות לו מצבה, האם זכה המת בהן, ראיתי להרשב"א (סימן שע"ה) דכתב שזכה המת, והביא ראיה

ברשות חבירו, ואי נמי בדבר הפקר דאינו שייך לאף אדם, א"כ שפיר הוי יכול להשביעו שיעשה כך, ולפי"ז נמצא שפיר דהוי מצי יעקב אבינו להשביע את יוסף שיקבור אותו בארץ ישראל אפילו אי משכחת לה למימר דאין גופו ברשותו לאחר מותו, שהרי בפשטות לא הוי גרע מהפקר דשפיר הוי מצי אדם להשביע את חבירו לעשות פעולה בדבר של הפקר, וצ"ע.

(ד) ועוד לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בנדרים (מב.) דאמרינן דאדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו, דתנן, האומר לבנו קונם שאתה נהנה לי - מת יירשנו. בחייו ובמותו - אם מת לא יירשנו, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם בכח האדם לאסור נכסיו על בנו אף לאחר מותו, ואי הכי מאי הוקשה לרבינו ה"משך חכמה" היאך ציווה יעקב לקבורו בארץ ישראל, הרי אחר פטירתו אין גופו ברשותו, ונראה להוסיף דאף מאי דדחי הגמ' התם דשאני הכא דקא אמר ליה בחייו ובמותו, למימרא דדוקא באוסר על בנו בפירוש איסור הנאה מנכסיו בחייו ובמותו, ולאפוקי אם אוסר נכסיו בסתמא דאין נאסרין לאחר שיצאו מרשותו, מכל מקום הרי בנידון דידן שפיר ציווה יעקב אבינו בהדיא על אחר זמן פטירתו.

(ה) ואולם שוב ראיתי בחי' ה"קרבן אורה" (שם) באד"ה התנן, דכתב דמסקנת הש"ס דלכולי עלמא יכול לאסור דבר שברשותו לכשיצא מרשותו, והיינו דוקא היכא דהאיסור התחיל בעודו ברשותו, אבל לאסור לאחר שיצא מרשותו לבד, מסתבר דאין יכול לאסור, וכן כתב הש"ך (יו"ד סימן רט"ז סק"ט), עיי"ש. והשתא לפי"ז כיון דיעקב אבינו השביע את יוסף רק על זמן דאחר פטירתו, לפיכך שפיר הקשה ה"משך חכמה" היאך ציווה יעקב לקבורו אחר

שכתב הרשב"א בתשובה הוא מדין מצוה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דסבר לבאר כוונת הרשב"א דאין למת זכיה ממשיה בממון, וכל מה שזיכה לו הרשב"א הוי משום מצוה בלבד.

(ד) ואולם ב"קובץ שיעורים" (ב"ב אות תס"ג) כתב להעיר מהא דמצינו בחי' הרשב"א (ב"ב ח:) באד"ה לשנותן, דכתב דהא תנינן בההיא מותר המת ליורשיו, ואע"פ שגבו אותן לצורך תכריכי המת וקבורתו והותירו, נותנין המותר ליורשיו, ואפילו הם עשירים, אלמא כבר זכה בהן לצרכו, ושל מת הוא להורישו לבניו, עכ"ל. והרי מפורש בדבריו בהדיא דהוי מטעם ירושה ממש, וצריך לומר, כיון דגבו לצורך המת קנה המת, כיון שהוא לצורכו, עיי"ש. והרי חזינן מדבריו דסבר בדעת הרשב"א דיש

מההיא דפרק נגמר הדין (מח.) דמותר המת ליורשיו, עכ"ד. ולעניות דעתי לא הבנתי ראייתו, דהתם היינו טעמא משום דנתבזה המת כשגבו על שמו, אבל לאו משום דיש זכיה למת, ונפקא מינה היכא דליכא בזיון כהאי גוונא נראה דמצי לחזור ביה, ובפ"ק דגיטין (יד:) אמרו שכיב מרע שאמר הולך מנה לפלוני והלך ומצאו שמת, אם היה קיים בשעה שנתן לו, ינתן ליורשיו, ואם לא היה קיים, ינתנו ליורשי משלח, ופירש"י בד"ה הא דליתיה למקבל, משום דהוי זכיה בטעות, עכ"ל. ומשמע דס"ל דיש זכיה למת, דאי לאו הכי תיפוק ליה שאין קנין למת. איברא דהרי"ף והרמב"ם והטור ז"ל פירשו משום שאין קנין למת, וכן נראה עיקר, וכן כתב הרא"ש ז"ל בפרק אלו מגלחין, וכן כתב הרשב"א ז"ל סוף פרקא קמא דגיטין (גיטין יד:) בד"ה הולך מנה לפלוני, ומה

ב. א) ולכאורה צריך ביאור מאי שייכא זכיה במת אף בדבר דהוי לצורכו כלל ועיקר, הרי אפילו לדעת רבי מאיר דסבר דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מכל מקום למי שאינו בעולם לא שמעת ליה.

ב) ושוב מצאתי ב"טור" (חור"מ סימן רע"ה סעיף ד') דכתב שאלה לאדוני אבי הרא"ש ז"ל גר שמת ואין לו יורשין ובזבזו ישראל נכסיו, אם חייבין הן בקבורתו. תשובה: יראה דמיד כשמת הגר הופקרו נכסיו, ושעבוד קבורתו לא מצינו שתהא מוטלת על שעבוד נכסיו, דמחיים לא חל שעבוד זה, שאם בא בעל חוב ונוטל נכסי המת בחיובו, אין מחייבין אותו לקברו, עכ"ל. ואולם הב"ח (שם) האריך להשיג דהלא כל המטלטלין שהן בבית שמת שם חשוב כאילו הכל הוא בתוך ארבע אמותיו של מת, וכיון דתיקון רבנן (ב"מ י.) דארבע אמותיו קונות לו לאדם בכל מקום, כי היכי דלא ליתו לאינצויי, כל שכן שהמת קונה לו נכסיו תוך ארבע אמותיו לקבורה, ובין לטעמא דקבורה משום בזיון, ובין לטעמא משום כפרה, קבורה בארון ותכריכין ובקבר דאורייתא היא, וכדאיתא בפרק נגמר הדין (סנהדרין מו:), וא"כ כל מה שהוא בבית שמת שם חשוב הוא כד' אמות שזוכה בהם המת לקבורתו שהיא דאורייתא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם הוי המת קונה כל דבר לצורך קבורתו בקנין ד' אמות דתקינן רבנן.

ג) ולכאורה תיקשי מאי שייכא למימר דמת הוי קונה בקנין ד' אמות, הרי עד כאן לא תקנו חז"ל קנין ד' אמות רק באדם דהוי בר זכיה, אבל במת דלאו בר זכיה מאי שייכא ביה תקנת קנין ד' אמות כלל ועיקר, תדע, שהרי מצינו בדברי התוס' (קידושין עח:) בד"ה לא צריכא, דסברי דבכל הדברים התלוין בדעתו ומעשיו של האדם הוי גוסס כמת גמור, ואין דבריו ומעשיו קיימין, ולכן אין הגוסס יכול ליתן גט לאשתו ולא ליתן מתנה, ואפילו כשהוא מדבר ודעתו מיושבת עליו, ולא אמרו שהגוסס הוא כחי לכל דבריו אלא לענין דברים החלין ממילא ואינם תלויים בדעת האדם, כגון יבום וירושה וכיוצא, ואע"פ שהוא נודר ומעריך, ונדריים וערכין חלין על ידי האדם שנדר והעריך, שאני התם דהוי מפני חומר ההקדש, שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיט, אבל לא בשאר דברים, עיי"ש. ולפי"ז נראה דכל שכן במת שאין לו כח לקנות לעצמו.

ד) ושוב מצאתי בחי' הגר"ש שקופ (ב"מ סימן כ"ו אות ו') דכתב דנראה לעניות דעתי דיש לדון בדברים הנקברים עם המת, אם הוא סתם איסור הנאה שהתורה אסרתן, או דלמא משום דאף הוי קנין למת, וכל מה

ליישוב את הסתירה שהקשה ה"מחנה אפרים" בדברי הרשב"א (גיטין שם) דמפרש דאין למת קנין, אך להאמור ניחא דלעולם בסתם ממון אין לו קנין, אבל במה שהוא לצורכו יש לו קנין, ועפ"ז תמה על חכ"א שרצה להתיר ניתוחי מתים מטעם שהואיל וגוף המת אינו שייך לאף אחד, והשיג עליו שהרי מפורש ברשב"א שאפילו בצרכיו יש לו למת קנין וזכיה, וכל שכן שגופו שייך לו בעצמו, עיי"ש. ועפ"ז אתי שפיר הטעם שהיה ביד יעקב אבינו להשביע את יוסף שיקבור אותו בארץ ישראל, שהרי במאי דהוי צורך המת

למת קנין, וכן הוא בהגהת הרמ"א (חו"מ סימן ר"י סעיף ג') דכתב דהמקנה דבר למת, כל שהוא לצורך קבורתו וכבודו - קנה (תשובת רשב"א סימן שע"ה), ועוד ראה בביאור הגר"א שם, עיי"ש.

ה) והנה בשו"ת מקור ברוך (חלק ב' סימן כ"ז) יליף מדברי הרשב"א לחלק בין סתם ממון שאינו לצרכו, ואין לו בו כל זכיה וקנין, לבין מה שמזכין לו לצרכו, כגון לארון ותכריכים, דיש לו בהן זכיה וקנין, [א"ה, וכן נראה מדברי ה"קובץ שיעורים" הנ"ל], עכ"ל. וכנראה שבחילוק זה נתכווין ה"מקור ברוך"

שנתייחד למת הוי קנוי למת, וכל מה שקנוי למת לצורך קבורתו הוי אסור בהנאה. ה) והנה נראה מפשטות לשון הגמ' ביבמות (יט:) דאמר רבא קנייה מיתנא, דמשמע שהוא קנוי למת, וכן נראה מהא דכתב ה"טור" (סימן שמ"ט) לאתויי ממסכת שמחות דכל המציע כלים מן המת, הרי זה גזול את המתים, וכן אמרו דכל מה שהמת זוכה בו הוי אסור בהנאה, ואף דקיי"ל דאין זכיה למת, הני מילי רק בדבר שאין בו צורך למת עצמו, אבל בתשמישי המת כמו תכריכין שאני.

ו) ועוד ראה ב"מחנה אפרים" (הלכות זכיה ומתנה סימן ל"א) דהביא חקירה זו אם אחד זכיה ע"י אחר בעבור המת לצורך מצבה, ומביא בשם הרשב"א דזכה המת, ושוב הקשה מסוף פרק קמא דגיטין וכו', ולמאי דכתבתי אין ראיה, דדוקא לצורך תכריכין או מצבה כתב הרשב"א שזכה המת, אבל בסוף פרק קמא דגיטין שמזכה סתם כמו לחי, לא מהני קנין למת.

ז) ועוד נראה דאפילו אם נימא כדברי ה"מחנה אפרים" דלא מהני זכיה למת אף למצבה, נראה לי דזה דוקא דרך זכיה וקנין דהם דרכי הקנין בחי ולא במת, אבל ע"י הזמנה וקבורה מהני קנין וזכיה במת, וכבר בארנו דגם במת שייך דין בעלים בכל דבר הצריך לו גם לאחר מיתה, ורק בגר שמת נעשין נכסיו הפקר, דאינו צריך להן, ואילו יצוייר שצריך להן, כגון אם חייב לבעל חוב, או שצריך להן משום בנו דהוי עובר, למאן דאמר דלית ליה זכיה, הוי הנכסים בחזקתו לענין להוריש לעובר לאחר שיוולד, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בפשטות דאף דמוכח מכמה דוכתין דהמת יש לו קנין לאחר מותו, מכל מקום אי"ז בדרכי הקניינים הנוהגין בחיים, אלא שהתורה חידשה דכל מה דהוי לצורך המת הוי נקנה עבורו אחר מותו, ואי נמי שהיה רכושו בחייו אינו יוצא מרשותו במיתתו, ונראה בפשטות דהוי נפקא לן (סנהדרין מז:) "שם" - "שם" מעגלה ערופה.

ח) ובאמת שוב ראיתי בשו"ת קול מבשר (חלק א' סימן א') דכתב דהמקור דבקבורה ותכריכין יש זכיה למת, הוי משום שאיסור הנאה במת ומשמשו, דהיינו קבר ותכריכין נלמד מעגלה ערופה שאסורה בהנאה משום דכתיב בה כפרה כקדשים, ומצינו בתוס' (כתובות ל:) בד"ה זר שאכל, שכתבו דחיוב מעילה הוא משום גזל הקדש, וכמו כן במת איסור ההנאה הוא משום גזל המת, ומינה ילפינן דאף שאין קנין למת, מכל מקום מה שהוא לצורך קבורתו קנה המת וזכה בו, עיי"ש.

ט) ואלא דלכאורה אחתי תיקשי שהרי קיי"ל (יו"ד סימן שמ"ט סעיף א') כדעת רבא דסבר דהאורג בגד למת מותר, משום דהזמנה מילתא היא, עיי"ש. ולפי"ז הניחא בחפצי המת דהוי קנויין לו בחייו, אי הכי אפשר דכל דהוי משמשין לצורך קבורתו לא יצאו מרשותו במיתתו, אלא הא תיקשי היאך הוי זוכה במעות שאספו לצורך קבורתו, הרי לא עדיף מתכריכין שארגו לצורך קבורתו דלא נאסר בהנאה, למימרא דאין המת זוכה בו, ושוב הובא בדברינו לקמן (אות ז') דבשו"ת אבני נזר (חו"מ סימן מ"א) דכבר העיר בשם הרמב"ן כן, וצ"ע.

יש לו זכיה אף אחר פטירתו, וכל שכן דהוי גופו נשאר ברשותו.

(ו) ואולם מאידך מצינו בחי' היד רמ"ה (סנהדרין מח.) בד"ה תא שמע, מותר המתים לשאר מתים, מותר המת ליורשיו, דכתב היכי דמי, כגון שגבו למת זה, דכולי עלמא מכי נפקי זוזי מידא דנותן קננהו מיתנא, ואע"ג דמת לא בר זכיה הוא, דאפילו לרבי מאיר דסבר דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מכל מקום למי שאינו בעולם לא שמעת ליה (גיטין יג:), גבאי גופיה מכי מטי לידיה קני ליה למעבד ביה צרכי המת, ואישתכח דאית ליה למת זכותא בגויה, עיי"ש. והרי מבואר בדעתו דלעולם אין זכיה למת עצמו, אלא דהגבאי קנאן למעות כדי לעשות בהן צרכי המת.

(ז) וכן מצינו בשו"ת אבני נזר (חו"מ סימן מ"א) דכתב לאתווי דבספר "תולדות האדם" (שער הסוף ענין ההוצאה) בד"ה שקלים, כתב בהא דמותר המת ליורשיו, לאו משום דקנה זה המת בגביה בעלמא, דהא קיי"ל הזמנה לאו מילתא היא, אלא משום שביזו את המת בגביה², ואחולי אחיל זילותא ידיה לגבי יורשיו, עכ"ד. והרי מבואר בדעתו דלעולם אין קנין למת, דאם יש קנין מה בכך דהזמנה לאו מילתא, אך משום דאין קנין למת, ואי הזמנה מילתא ונאסר בהנאה כמת עצמו, מפורש בגמ' ביבמות (סו:) קניה מיתנא דחשוב כגוף המת, אך כיון דהזמנה לאו מילתא, ולא כמת עצמו, שוב אין קנין למת, עיי"ש. ועפ"ז שפיר תיקשי קושיית ה"משך חכמה" דלכאורה היאך הוי מצי

ג. א) לכאורה צריך ביאור מאי שייכא בזיון במת למימרא דכיון שנתבזה בגביה עבורו קנה את המעות, הרי בפשטות כיון שמת מכבר אין לו בזיון כלל ועיקר.

ב) ונראה למאי דאיתא בגמ' בב"ק (פו:) דבעי רבי אבא בר ממל, ביישו ישן ומת, נופירש"י שם, מתוך שנתו ולא הכיר בבשותו שעשה לו זה, עכ"ל, מהו, משום כיסופא נופירש"י שם, חפיית פנים, עכ"ל, הוא, והא מית ליה, ולית ליה כיסופא, או דלמא משום זילותא נופירש"י שם, שמזלזל בו בפני רבים, ואע"פ שאינו שם על לבו, עכ"ל, הוא, והא אוזליה, עיי"ש. והרי מבואר דאף דלעולם מת אין לו בוש, דהיינו חפיית פנים, מכל מקום יש לו זילותא, ולפי"ז אימא לך דבההוא זילותא שמזלזל בעיני הרבים, ואף דאסיפת המעות הוי לטובתו, ואין כוונה לזלזל בו, אפילו הכי אזלינן בתר במציאות שמזלזל בעיני הרבים, ולפיכך שפיר הוי חשיב בעל המעות להורישן ליורשיו.

ג) ולכאורה תיקשי למאי דפשיט לה הגמ' התם מהא דאמר רבי מאיר דחרש וקטן יש להן בוש, שוטה אין לו בוש. אי אמרת בשלמא משום זילותא, היינו דקתני קטן, אלא אי אמרת משום כיסופא, קטן בר בוש הוא. ודחינן, כדאמר רב פפא, דמיכלמו ליה ומיכלם, הכא נמי דמיכלמו ליה ומיכלם. רב פפא אמר, הכי קמבעיא ליה, משום כיסופא ידיה הוא, והוא מיית ליה, או דלמא משום בוש משפחה. תא שמע, חרש וקטן יש לו בוש, שוטה אין לו בוש. אי אמרת בשלמא משום בוש משפחה, היינו דקתני קטן, אלא אי אמרת משום כיסופא ידיה, קטן בר בוש הוא. אמר רב פפא, אין, דמיכלמו ליה ומיכלם, עיי"ש. והרי מבואר דלמאי דבעי רבי אבא בר ממל לא פשטינן האם חיוב תשלומי בוש, דהיינו דקתני קטן, אלא אי זילותא, ולמאי דבעי רב פפא אין שום צד לחייב תשלומי בוש משום זילותא, ואי הכי תיקשי אמאי לא פשיט רבי אבא בר ממל מדקא חזינן דמותר המת ליורשיו, והיינו משום דקנה את המעות משום זילותא, אי הכי שמע מינה דזילותא הוי קונה את המעות, ולפי"ז הוא הדין דהמבייש את המת הוי מתחייב בתשלומי בוש, ומאידך תיקשי נמי לרב פפא דמאי שנא דאין מתחייב בתשלומי בוש משום זילותא, ומאידך הוי המת קונה את המעות משום זילותא.

ד) ושמא יש ליישב דהא דלא פשיט רבי אבא בר ממל מדין מותר המת ליורשיו דשמע מינה דחיוב תשלומי בוש הוי משום זילותא, היינו משום דמסקא האם הדין דמותר המת ליורשיו הוי מהתורה או דלמא מדרבנן

מיתה כדי שיהרג בבית דין, ונראה להוסיף לבאר דאפשר דהטעם שאינו הורג את עצמו בידים, משום דאין לו אומץ לב להמית את עצמו, ואי נמי חושש מהא דאמרו רבותינו ז"ל (גיטין נז:): דכל המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא, [ועוד ראה ב"ערוך השלחן" (יו"ד סימן שמ"ה סעיף א') בזה].

ב) ולכאורה צריך ביאור בדברי הרמב"ם דהניחא דמהאי טעמא לא הוי מצי לחייב את עצמו מיתה, אלא אכתי מאי טעמא דלא מצי לחייב את עצמו מלקות. ושוב ראיתי בחי' הרדב"ז (שם) דכבר עמד בקושיא זו, וכתב לאתויי הא דתניא (ל"מ) דמי שבא לבית דין ואמר הלקוני, אין מלקין אותו, והכי אמרינן בכל דוכתא (יבמות כה:): דאין אדם משים עצמו רשע, והטעם שכתב רבינו לא שייך גבי מלקות, ולפיכך כתב דכללו של דבר גזירת המלך היא, ואין אנו יודעים הטעם, ואפשר לתת קצת טעם, לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה, שנאמר (יחזקאל פרק י"ח פסוק ד') "הנפשות לי הנה", הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגו דמיתה הוא¹, אבל

יעקב אבינו להשביע את יוסף שיקבור אותו בארץ ישראל, והרי אחר פטירתו אין לו זכיה בגופו, והו"ל משביע בדבר שאינו ברשותו.

ענף ג' - האם אדם הוי חשיב בעלים על גופו בחייו או לאו

א) ועוד לכאורה תיקשי בדברי ה"משך חכמה" בהא דנקט בפשיטות דאדם הוי חשיב בעלים על גופו בחייו, והוא למאי דנראה לאתויי ראייה דלעולם אין אדם חשיב בעלים על גופו אפילו בחייו, שהרי מצינו בדברי הרמב"ם (פרק י"ח מהלכות סנהדרין הלכה ו') דכתב דהסנהדרין אין ממיתין, ולא מלקין המודה בעבירה, שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמילין מרי נפש הוא המחכים למות, שתוקעין החרבות בבטנם, ומשליכין עצמן מעל הגגות, שמא כך זה יבוא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג, וכללו של דבר, גזירת מלך היא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דסבר בטעם הדין דאין אדם נאמן לחייב את עצמו במיתה או מלקות, היינו משום דחיישינן שמא הוי חפץ במיתת עצמו, ולפיכך מודה בעבירה שחייב עליה

בלבד, ומאידך רב פפא סבר דכל הדין דמותר המת ליורשיו הוי מדרבנן בלבד, אבל לעולם מדין תורה אין מתחייבין תשלומי בושט משום זילותא בלבד, ודו"ק היטב.

ד. א) הנה נראה במקור דברי הרידב"ז דכתב דמלקות הוי פלגו דמיתה, היינו מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (י). דאמרינן משום רבי ישמעאל אמרו מכות נידון כעשרים ושלשה. ושיילינן, מאי טעמא דרבי ישמעאל. אמר רבא, מלקות במקום מיתה עומדת, [ופירש"י שם, דכיון דעבר על אזהרת בוראו ראוי הוא למות, ומיתה זו קנס עליו הכתוב, והרי הוא כאחת מן המיתות, וכי היכי דסקילה בפני עצמה, ושריפה בפני עצמה, והרג בפני עצמה, הוי נמי מלקות כאחת מן המיתות, עכ"ל]. אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי, אי הכי [ופירש"י שם, דהוא גופיה מיתה הוא, עכ"ל] אומדנא למה לי, [ופירש"י שם, דקתני באלו הן הלוקין (מכות כב). דאומדין אותו אם אינו יכול לקבל ארבעים מלקין אותו לפי מה שיכול לקבל, עכ"ל], לימחייה, ואי מאית לימות. - אמר ליה, אמר קרא "ונקלה אחיך לעיניך", [ופירש"י שם, בשעת שלוקה יהא אחיך, שיכה את החי ולא את המת, וכיון דמית ליה בפלגא, כי מחי על אידך פלגא לאו על החי הוא, עכ"ל], כי מחית - אגבא דחיי מחית, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם הוי מלקות חשיב כעין מיתה, דהיינו דהוי חשיב מיתה דינית.

ב) ועוד ראיתי בספר "גופי הלכות" (פרק כ"ב - כללי אות ת' כלל תקל"ט) דכתב דאף דתיקו דאורייתא דלחומרא, מכל מקום כתב "לחם חמודות" (דף רמ"ד) דספק מלקות להקל דהוא ספק נפשות, שהרי מלקות

ועם כל זה אני מודה שהיא גזירת מלכו של עולם, ואין להרהר, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין אדם חשיב בכלל בעלים על גופו אפילו בחייו, והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי בדברי ה"משך חכמה" מאי שייכא למימר דיעקב אבינו היה בידו להשביע את

ממונו הוא שלו, ומשום הכי אמרינן (ב"מ ג:) דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכי היכי (פרק ב' מהלכות רוצח הלכה ב' - ג') דאין אדם רשאי להרוג את עצמו, כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינה,

במקום מיתה עומדת (סנהדרין י.), עיי"ש. והרי מבואר דמהאי טעמא דמלקות הוי חשיב כמיתה אזלינן בספק מלקות לקולא כמו בספק נפשות, ועפי"ז אתי שפיר דכמו שאין אדם נאמן לחייב עצמו מיתה בהודאתו, א"כ הוא הדין דאינו נאמן לחייב את עצמו מלקות בהודאתו.

ה. ושוב ראיתי בשו"ת קול מבשר (חלק ב' סימן כ"ב) דכתב להאיר דהטעם שנתן הרדב"ז בהא דאין אדם לוקה עפ"י עצמו, כבר הרמב"ם גופיה רמז לזה במקום אחר (פרק א' מהלכות רוצח ושמירת הנפש הלכה ד') דכתב דמוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח, ואפילו נתן כל ממון שבעולם, ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קניינו, אלא קניינו של הקדוש ברוך הוא, עכ"ל. וכן הוא בספר "מורה הנבוכים" (חלק ג' ריש פרק מ"א) דהוסיף דאפילו אם הנהרג עצמו חי אחר כך שעה אחת - ושכלו טוב, ואמר, מחלתי להורג הניחו לו, אין שומעין לו, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין אדם בעלים על עצמו, ולפיכך לא מצי לחייב את עצמו מיתה או מלקות בהודאתו.

ו. א. ואולם נראה לבאר דלעולם אין לאתויי ראייה מהא דמצינו ברמב"ם (פרק ה' מהלכות חובל ומוזיק הלכה א') דכתב דאסור לאדם לחבול בעצמו, ושמע מינה דלעולם אין אדם בעלים על עצמו. שהרי יש לדחות דלא הוי עדיף מהא דקים לן דממונו של אדם הוי ברשותו, תדע, שהרי קיי"ל (גיטין מ.) דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ואפילו הכי אסור לאדם להזיק את ממונו בדרך השחתה, ושמע מינה דאין איסור השחתה הוי ראייה דאינו בעל הממון, ולפי"ז הוא הדין אימא לך דאף דאסור לאדם להזיק לעצמו, מכל מקום שפיר הוי חשיב גופו ברשותו.

ב. ושוב חושבני לדחות למאי דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ו' מהלכות מלכים הלכה ח' - הלכה י') דכתב דאין קוצצין אילני מאכל שחזק למדינה, ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר "לא תשחית את עצה", וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנים, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דאסור להשחית אילנות מהתורה, אבל שאר ממון הוי אסור בהשחתה מדרבנן בלבד.

ג. והשתא לפי"ז אימא לך, דלעולם מצינו להוכיח דמדקא חזינן דהתורה אסרה לאדם להזיק לעצמו, דשמע מינה דאין אדם בעלים על עצמו, ואע"ג דמאידיך חזינן דאדם הוי בעלים על ממונו, ואפילו הכי אסור לאדם להזיק את ממונו, אי"ז רק מדרבנן בלבד, למימרא דלעולם מותר מהתורה להזיק את ממונו, ונראה דאין לאתויי ראייה מהא דאסרה תורה לאדם להשחית אילנותיו. דשאני התם דהוי גזירת הכתוב מיוחדת, תדע, שהרי לא אסרה תורה להזיק רק אילנות בלבד.

ד. ועפי"ז אתי שפיר דברי הרדב"ז דידן דכתב בטעם הדין דאין אדם נאמן לחייב את עצמו מלקות, לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה, הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגו דמיתה הוא, אבל ממונו הוא שלו, ומשום הכי אמרינן דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו, כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינו, עיי"ש. ולכאורה תיקשי הרי אף בממונו של אדם אינו רשאי להשחיתו אף דהוי בעלים על ממונו, ואי הכי מאי שייכא למימר דהטעם דאין אדם נאמן לחייב עצמו מיתה או מלקות, משום דאינו בעלים על עצמו.

ה. ואולם השתא למאי דאמרינן בדעת הרמב"ם דכל האיסור להשחית ממונו הוי מדרבנן בלבד, למימרא דמהתורה מותר לאדם להשחית ממונו, אי הכי שפיר כתב הרדב"ז לחלק בין גופו של האדם דאינו ברשותו לבין ממונו דהוי ברשותו, ודו"ק.

גופו, היינו דכל דהוי משתמש בגופו לטובת עצמו, שפיר הוי חשיב בעלים על גופו, אבל כל שרוצה לאבד את גופו או להזיקו אין לו בעלות על גופו כלל ועיקר.

(ד) והכי איתא בהדיא בגמ' בב"ק (צא:) דאמרין דפליגי תנאי דאיכא למאן דאמר דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, ואיכא מאן דאמר דאדם רשאי לחבול בעצמו. ושיילין, מאן תנא דשמעת ליה דאמר אין אדם רשאי לחבול בעצמו. ומסקינן, האי תנא הוא, דתניא, אמר רבי אלעזר הקפר ברבי, מה תלמוד לומר "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", וכי באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים קל וחומר, ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר, על אחת כמה וכמה, עיי"ש. ומצינו ברמב"ם (פרק ה' מהלכות חובל ומזיק הלכה א') דפסק דאסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, [ועוד

בנו על זמן דאחר פטירתו, והיינו משום דיעקב אבינו לא מת, הרי לעולם אף בחייו של האדם אינו בעלים על גופו כלל ועיקר.

(ג) ונראה ליישב בהקדם הא איתא בגמ' בקידושין (טז.) דאמר רבא, עבד עברי גופו קנוי, והיינו דגוף העבד קנוי לאדון כשורו וחמורו, ולא רב דהוי משועבד לו למלאכה בלבד, ושמע מינה דלעולם הוי אדם בעלים למכור את גופו לעבדות כשורו וחמורו, [ועוד ראה בחי' ה"נחלת דוד" (ב"מ י.) בד"ה שאני פועל דידו כיד בעל הבית], ואף דמאידך אמרינן דאסור לאדם לאבד עצמו לדעת, היינו משום דאף דאמרין דהוי בעלים על גופו, מכל מקום הוי בעלות מוגבלת, למימרא דלא ניתנה לו בעלות על עצמו דיהא מותר לו לאבד עצמו, [והיינו לבר מגוונא דהוי ירא מיסורין, וכמבואר בדברי התוס' (גיטין נז:) בד"ה קפצו כולן, ואכמ"ל], ונמצא דגדר בעלות האדם על

ז. א) ולכאורה תיקשי מהא דאיתא במתני' דב"ק (צב.) דהאומר סמא את עיני, קטע את ידי, שבר את רגלי - חייב, על מנת לפטור - חייב. קרע את כסותי, שבר את כדי - חייב. על מנת לפטור - פטור. ומובא בגמ' (צג.) דאמר ליה רב אסי לרבה, מאי שנא רישא, ומאי שנא סיפא. אמר ליה, רישא לפי שאין אדם מוחל על ראשי איברים. אמר ליה, וכי אדם מוחל על צערו, דתניא, הכני פצעני על מנת לפטור - פטור. אישתיק. אמר מידי שמיע לך בהא. אמר ליה, הכי אמר רב ששת, משום פגם משפחה. איתמר, רב אושעיא אמר, משום פגם משפחה. רבא אמר, משום שאין אדם מוחל על ראשי אברים שלו, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי אמוראי בטעמא דמילתא דהאומר לחבירו שיחבול בגופו על מנת לפטור, דאפילו הכי הוי חייב בתשלומין, דדעת רבה לפי שאין אדם מוחל על ראשי איברים, והיינו דאמדינן דעתיה דהא דמחיל דוקא בצערא דגופא דאינו נעשה בעל מום, אבל לא מחיל בצערא דגופא דהוי נעשה בעל מום, ודעת רב ששת משום פגם משפחה, והיינו דגנאי למשפחה דיש בעל מום במשפחתן.

ב) והשתא כיון דאמרין דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, וטעמא משום דאין גופו של אדם ברשותו רק למעשה ידיו בלבד, אי הכי נמצא דלא הוי בעל דבר למחול על הזיק גופו, והו"ל כמאן דמחיל על הזיקו של חבירו, ואי הכי תיקשי מאי טעמא איצטריכו הני אמוראי למימר הני טעמי דלא מצי לפוטרו מהזיק גופו של חבירו, תיפוק ליה מצד דלא הוי בעל דבר למחול על הזיק גופו כלל ועיקר.

ג) ושמא יש לומר, דאיברא דלעולם לא הוי בעל דבר למחול על הזיק גופו, מכל מקום הכא מיירי סוגיין לענין לחייבו בתשלומין על הזיק גופו של חבירו, ואי הכי אפשר דעד כאן לא חייבה תורה בתשלומין רק בגוונא דהניזק תובעו בתשלומין, אבל בגוונא דמוחל על חובו התשלומין, הו"ל כאומר לו כאילו נתקבלתי דמי, והא דאמרין דלא הוי בעל דבר למחול על הזיק גופו, היינו לענין להתיר גוף האיסור לחבול בחבירו, וכהא דאיתא ברמב"ם (פרק ה' מהלכות חובל ומזיק הלכה א') דכתב דכל המכה אדם כשר מישאל, בין קטן בין גדול, בין איש בין אשה דרך נציון, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (דברים פרק כ"ה פסוק ג')

אמר: הוא אינו בעל הבית על עצמו, עפ"י הלכה צריך לעשות את הניתוח, וצריך לכפות עליו שיעשה את הניתוח, עיי"ש.

(ז) ועוד אמר לי חכ"א שיחי' לצדד בכוונת דברי הרידב"ז בהקדם הא דיש לחלק בין נפשו של האדם לבין גופו של האדם, רצונו לומר, דלעולם גופו של האדם הוא ברשותו, ולכן מותר לאדם למכור עצמו בעבד עברי, והיינו דגופו קנוי לבעלים, והטעם דאסור לאדם לאבד עצמו לדעת, היינו משום שנפשו אינה ברשותו, שהרי הנפש היא חלק אלוה ממעל, תדע, שהרי איתא בגמ' בנדה (לא). דתנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו, אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין, אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין, והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיצת האוזן ודיבור פה והילוך רגלים ובינה והשכל, וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניו, עיי"ש. והרי מבואר שהקב"ה נותן באדם את הנשמה והמסתעף ממנה, ואביו ואמו נותנים בו את הבשר והמסתעף ממנו, ולפיכך אתי שפיר דאין לאדם לאבד עצמו, משום שנפשו היא קניינו של הקב"ה, והכי מוכח מהא דכתב הרידב"ז דהוא הדין דאין כח לאדם לחייב עצמו מלקות, משום דמלקות היא פלגו דמיתה, ולכאורה צריך ביאור אמאי איצטריך לומר האי טעמא דמלקות היא פלגו דמיתה, תיפוק ליה מצד דגופו היא נשחת במלקות, ואין אדם בעלים על גופו להשחיתו, אלא שמע מינה דלעולם הא דאין לאדם לחבול בעצמו לאו משום דאינו בעלים על גופו, אלא משום דמלקות

ראה בדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות שבועות הלכה י"ז), וברדב"ז שם, עכ"ל. ונראה בפשטות דטעמא משום דאין גופו של אדם ברשותו רק למעשה ידיו בלבד.

(ח) ואין לדחות דלעולם אימא לך דגופו של האדם ברשותו, והא דאסור לאדם לחבול בעצמו, הוא מצד איסור בל תשחית, ולא גרע מממונו דאף דהוי ברשותו, ומכל מקום אסרה התורה בהשחתתו. שהרי הגמ' בב"ק (שם) סברא למימר דהאי תנא הוא דסבר דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, דתניא, אמר רבי אלעזר, שמעתי שהמקדע על המת יותר מדאי - לוקה משום בל תשחית, וכל שכן גופו. ודחי הגמ', ודלמא בגדים שאני דפסידא דלא הדר הוא, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותא, ורב חסדא כד הוה מסגי ביני היזמי והיגי, מדלי להו למאניה, אמר, זה מעלה ארוכה, וזה אינו מעלה ארוכה, עיי"ש. והרי מבואר דאין לומר דהא דאין אדם רשאי לחבול בעצמו הוא נפקא מכל שכן מהא דאסרה התורה להשחית ממונו, דהא שאני ממונו דהוי פסידא דלא הדר, [ועוד ראה לעיל (הערה ו') בזה], וקיצרתי.

(ו) ועוד ראיתי בספר "מעשה איש" (חלק ד' עמוד ר"י) דכתב לאתויי הוה עובדא בחולה אנוש שלקביעת הרופאים נותרו לו מספר שבועות לחיות, אך אם ינתחוהו יתכן שיוסיף לחיות כמה שנים, אך עם זאת יתכן שהניתוח עצמו לא יצליח וסכנתו מיידית, החולה התעקש שלא לעבור את הניתוח. והלך בנו של החולה להתייעץ עם מרן החזו"א זצ"ל כדת מה לעשות. והחזו"א קבע שיש לעשות את הניתוח, וכששמע שהחולה עומד על דעתו שלא לעבור את הניתוח.

פסוק י"ב) "ובכל אלוֹקֵי מִצְרַיִם אֵעֲשֶׂה שְׁפִטִים"ח, עיי"ש.

ענף ד' - כותב לדון האם האדמרינן דיעקב אבינו לא מת המכוון דהוי חי ממש או לאו, ונפק"מ לדינא האם יש בו טומאת מת או לאו

א) והנה לכאורה תיקשי בהא דאמרינן דיעקב אבינו היה בידו להשביעו על זמן פטירתו, כיון דיעקב אבינו לא מת, והרי איתא בגמ' בתענית (ה:): דאמר רבי יוחנן, יעקב אבינו לא מת. אמר ליה, וכי בכדי ספדו ספדנייא, וחנטו חנטייא, וקברו קברייא. אמר ליה, מקרא אני דורש, שנאמר "ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה', ואל תחת ישראל, כי הנני מושיעך מרחוק, ואת זרעך מארץ שביים", מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים

הוי פלגו מיתה, למימרא דהוי כמיתה במקצת, ואין נפשו של האדם ברשותו.

ח) ועפ"ז אתי שפיר בהא דכתב ה"משך חכמה" דהוי מצי יעקב להשביע את בנו על זמן דאחר פטירתו, והיינו משום דיעקב אבינו לא מת, והרי אמרינן דהאדם בחייו הוי בעלים על גופו לטובת עצמו, ואי הכי הוי חשיב טובת עצמו להקבר בארץ ישראל, וכהא דאיתא ב"בראשית רבה" (ויחי פרשה צ"ו סימן ה') דהטעם שיעקב אבינו רצה להקבר בארץ ישראל, כיון שסופה של ארץ מצרים ללקות בכינים, ויהיו מרחשות בתוך גופו, לפיכך אמר "אל נא תקברני במצרים". דבר אחר, מפני מה ביקש יעקב אבינו שלא יקבר במצרים, שלא יעשו אותו עבודת כוכבים, שכשם שנפרעין מן העובד, כך נפרעין מן הנעבד, דכתיב (שמות פרק י"ב

ח. א) הנה מצינו דיעקב אבינו ביקש ב' בקשות בענין מקום קבורתו: א) שלא להקבר במצרים. ב) להקבר בארץ ישראל במקום קבורת אבותיו. והנה עד כאן לא פירש ה"מדרש רבה" רק הטעם שלא רצה יעקב אבינו ליקבר במצרים, אבל לא נתבאר בכך הטעם שרצה להקבר דוקא בארץ ישראל, ונראה בפשטות משום שרצה להקבר במערת המכפלה במקום קבורת אבותיו.

ב) ואולם כבר מצינו ב"מדרש רבה" (שם) דכתב למה כל האבות תובעין ומחבבין קבורת ארץ ישראל. אמר רבי אלעזר, דברים בגו. רבי יהושע בן לוי אמר, מהו דברים בגו, "אתהלך לפני ה' בארצות החיים", אמרו רבותינו שני דברים בשם רבי חלבו, למה האבות מחבבין קבורת ארץ ישראל. שמתו ארץ ישראל חיים תחילה בימות המשיח, ואוכלין שנות המשיח. ר' חנינא אמר, מי שמת בחוץ לארץ ונקבר שם, שתי מיתות יש בידו, שכן כתיב (ירמיה פרק כ' פסוק ו') "ואתה פשחור וכל יושבי ביתך תלכו בשבי, ושם תמות ושמה תקבר", הוי יש בידו שתי מיתות, לפיכך יעקב אומר ליוסף "אל נא תקברני במצרים". אמר רבי סימון, א"כ הפסידו הצדיקים שהם קבורים בחוצה לארץ, אלא מה הקב"ה עושה, עושה להן מחילות בארץ ועושה אותן כמערות הללו, והן מתגלגלין ובאים עד שהם מגיעין לארץ ישראל, והקב"ה נותן בהם רוח של חיים והן עומדין, מנין שכן, כתיב (יחזקאל פרק ל"ז פסוק י"ב) "הנה אני פותח את קברותיכם, והעליתי אתכם מקברותיכם עמי, והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, ואחר כך (פסוק י"ד) "ונתתי רוחי בכם וחיייתם". אמר ריש לקיש, מקרא מלא הוא, שכיון שהן מגיעין לארץ ישראל הקב"ה נותן בהם נשמה, שנאמר (ישעיה פרק מ"ב פסוק ה') "נותן נשמה לעם עליה". מעשה ברבי ורבי אליעזר שהיו מהלכין בפלג שחוק לטבריא, ראו ארון של מת שבא מחוצה לארץ להקבר בארץ ישראל, אמר רבי לרבי אליעזר, מה הועיל זה שיצתה נשמתו בחוץ לארץ, ובא להקבר בארץ ישראל, אני קורא עליו (ירמיה פרק כ' פסוק ז') "ונחלתי שמתם לתועבה" - בחייכם, "ותבואו ותטמאו את ארצי" - במיתתכם. אמר ליה, כיון שהוא נקבר בארץ ישראל הקב"ה מכפר לו, דכתיב (דברים פרק ל"ב פסוק מ"ג) "וכפר אדמתו עמו", עיי"ש.

ג) והרי מבואר דמעלת הקבורה בארץ ישראל משום שהצדיקים הנקברים בארץ ישראל חיים בתחילה בימות המשיח, ועוד דהנקבר בארץ ישראל הקב"ה מכפר לו, ולפיכך ביקש יעקב אבינו להקבר בארץ ישראל, ולאפוקי שלא ביקש יעקב אבינו ליקבר בארץ ישראל רק משום גלגול מחילות.

אף הוא בחיים, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות בהא דאמרינן דיעקב אבינו לא מת, לאו כפשוטו הוא דיעקב אבינו לא מת, אלא כיון דזרעו בחיים הוי חשיב כאילו הוא בחיים, וכהא דאיתא בגמ' במו"ק (כז:): דדרשינן בהא דכתיב "בכו בכו להולך", אמר רב יהודה, להולך בלא בניס, עיי"ש. ואי הכי הדר תיקשי היאך היה בידו של יעקב אבינו להשביע את יוסף על זמן פטירתו, הרי אינו בעלים על גופו לאחר פטירתו כלל ועיקר.

(ב) ושמא יש לומר דכוונת רבינו ה"משך

חכמה" להא דאיתא בגמ' בשבת (קנב:): בהנהו קפולאי דהוו קפלי בארעא דרב נחמן, נחר בהו רב אחאי בר יאשיה, אתו ואמרו ליה לרב נחמן, נחר בן גברא. אתא ואמר ליה, מאן ניהו מר. אמר ליה, אנא אחאי בר יאשיה. אמר ליה, ולאו אמר רב מרי, עתידי צדיקי דהוו עפרא. אמר ליה, ומני מרי דלא ידענא ליה. אמר ליה, והא קרא כתיב "וישב העפר על הארץ כשהיה". אמר ליה, דאקרייך קהלת, לא אקרייך משלי, דכתיב "ורקב עצמות קנאה", כל מי שיש לו קנאה בלבו -

ט. (א) וכבר מצינו בספר "בניהו בן יהוידע" (ב"ב קטז). דכתב לבאר בהא דאמרינן דר' יהושע בן לוי לא אזיל לבי טמיא, אלא למאן דשכיב בלא בני, דודאי דהכוונה דשכיב בלא בן זכר, ואין רוצה לומר בלא בני כלל דאין לו אפילו נקיבות, דהא מיייתי עלה מה שאמר רב יהודה בשם רב, להולך בלא בן זכר.

(ב) ולכאורה צריך ביאור למה קשה עליו המת בלא זכר אע"ג דיש לו נקבה. ונראה לבאר דהטעם כיון דליבו נשבר וחלש דעתיה על כי אין לו זרע שיאמר עליו קדיש אחר פטירתו, כי ידוע הקדיש בתרא דברכו דקודם עלינו לשבח מציל אב ואם מדין גיהנום, וגם מעלה אותם מדרגה אחר מדרגה, והבת אינה יכולה לומר קדיש, עיי"ש.

(ג) ועפ"ז נראה לבאר שפיר בהא דאיתא בגמ' בקידושין (פב:): דאמרינן אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקיבות, אשרי מי שבניו זכרים, ואוי לו למי שבניו נקיבות, עיי"ש. והיינו הטעם דאדם דכל בניו נקיבות אין מי שיאמר עליו קדיש אחר פטירתו.

(ד) ומענין לענין, הנה שמענין מדברי ה"בניהו בן יהוידע" דסבר דבמקום שאין לאדם בן, א"כ אין הבת אומרת קדיש על הוריה, וכן מצינו בהדיא בשו"ת תורה לשמה (סימן כ"ז) דנשאל באדם אחד שלא היה לו כי אם בת אחת, וצויה קודם פטירתו שיבואו ח"י בני אדם וילמדו בביתו וזהו ומשניות כל י"ב חודש בימים ובלילות, ואחר הלימוד תעמוד בתו ותאמר קדיש, ורצינו לדעת האם צריך לקיים צוואתו בזה. תשובה: לא אריך למיעבד הכי, וצריך למחות בידה, כיון דאיכא חשש תקלה דילמדו בזה שתאמר קדיש גם בתפילה שהוא קדיש דחויבא, ותפטור את האנשים השומעין, ועוד שהרואה אותה אומרת קדיש חושב שהיא משלמת נמי לעשרה, גם יש לחוש הואיל והיא רוצה לומר קדיש בעבור אביה, תכנס לפנים ממחיצתה ותאמר קדיש של תפילה, לכן צריך למחות בידה, עיי"ש.

(ה) וכן הוא בשו"ת חוות יאיר (סימן רכ"ב) דנשאל באחד שצויה לפני פטירתו שילמדו עשרה כל יום תוך י"ב חודש בביתו בשכרם, ואחר הלימוד תאמר הבת קדיש, ולא מיחו בידה חכמי הקהילה, ואף כי אין ראייה לסתור הדבר, כי גם אשה מצוות על קידוש השם, גם יש מניין זכרים מיקרי בני ישראל, ואף כי מעשה דרבי עקיבא שממנו מקור אמירת יתומים קדיש בבן זכר היה, מכל מקום יש סברא דגם בבת יש תועלת ונחת רוח לנפש כי זרעו היא, מכל מקום יש לחוש שצ"י כך יחלשו כח המנהגים של בני ישראל שגם כן תורה הם, ויהא כל אחד בונה במה לעצמו עפ"י סברתו, ומיחזי מילי דרבנן כחוכא ואטלולא, ויבואו לזלזל בו, וכן מצינו בתוס' (ברכות לד.) בד"ה מלמדיו, בהא דאמרינן דהבא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחילת כל ברכה וברכה, מלמדיו אותו שלא ישחה, וכתבו התוס' שהטעם שלא יבוא לעקור דברי חכמים, שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה, ואין כאן תקנת חכמים, וחיישינן ליוהרא, עכ"ד. ואין לדחות דשאני התם דהוי תקנת חז"ל, דיש לומר דכל שכן זה שלא נזכר בגמרא, ומכל מקום בא ממדרש, ומנהגן של ישראל תורה וצריך חיזוק, וכמבואר בגמ' ביבמות (לו:): דעשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, עיי"ש. [ועוד ראה ב"פסקי תשובות" (או"ח סימן קל"ב אות ל"ג) בשיטות הפוסקים ז"ל בזה, ואכמ"ל].

ואמרין משום דכל בי שמי הוה אתי לביתה, ההוא בי שמשא אתאי שבכתא קא קריה אבבא, אמרה אמתיה, שתיקו, דרבי יתיב. כיון דשמע - שוב לא אתא, שלא להוציא לעז על צדיקים הראשונים, עיי"ש. והרי מבואר דרבי ציווה שידליקו נר שבת עבורו, ומשמע בפשטות שציווה שידליקו בכרכה, ושמע מינה דהוי בחיים אף לאחר פטירתו, והוי מחוייב במצות נר שבת.¹

(ד) ועוד מצינו עדיפא מיניה ב"ספר חסידים" (סימן אלף קכ"ט) דכתב דרבינו הקדוש היה נראה בבגדים חמודות שהיה לובש בשבת ולא בתכריכין, להודיע שעדיין היה בתוקפו, ופטר את הרבים ידי חובתן בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חופשים מן המצוות, כי אם כחי בבגדים כמו שהיה לובש בחייו, והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם, ופטר בקידוש בני הבית, [וכבר הובא בגליון הש"ס בד"ה כל בי שמי], עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם הוי הצדיקים חיים ממש, דאי לאו הכי היאך היו יכולין להוציא את הרבים ידי חובתן, הרי כבר איתא בגמ' בשבת (ל.) דכיון שמת אדם נעשה חופשי מן התורה והמצוות, אלא על כרחין לומר דאין הצדיקים מתים כלל ועיקר, ושפיר הוי ביד רבי להוציא בני ביתו ידי חובת קידוש היום.²

עצמותיו מרקיבים, כל שאין לו קנאה בלבו - אין עצמותיו מרקיבים. גששיה, חזייה דאית ביה מששא, אמר ליה, ליקום מר לגוויה דביתא. אמר ליה, גלית אדעתך דאפילו נביאי לא קרית, דכתיב "וידעתם כי אני ה'", בפתחי את קברותיכם". אמר ליה, והכתיב "כי עפר אתה, ואל עפר תשוב". אמר ליה, ההוא שעה אחת קודם תחיית המתים, עיי"ש. והרי משמע בפשטות דהצדיקים הוי חיים אף בקברן, ואין מתים רק שעה אחת קודם תחיית המתים, שהרי אף שהמשא ומתן היה לענין רקבון הבשר, דרב נחמן שאל אותו היאך אינו חוזר לעפרו, וע"ז אמר לו שיחזור לעפרו שעה אחת קודם תחיית המתים, מכל מקום מקא חזינן שרב אחאי דיבר עם רב נחמן, משמע דלאו רק דלא הרקב בקברו, אלא לעולם הוי חי בקברו ממש, ורק שעה אחת קודם תחיית המתים דחוזרין לעפרן הוי נמי מתים, ואף בהן תתקיים תחיית המתים, תדע, שהרי מצינו בשו"ת הרדב"ז (חלק ב') סימן תרמ"ד) דכתב דהובא בספר "אמונת התחיה" דיהיו שני תחיות, אחת פרטית לצדיקים בימות המשיח, ואחת כללית לכל באי עולם ליום הדין הגדול והנורא, עיי"ש.

(ג) ועוד מצינו בגמ' בכתובות (קג.) דאמרין דרבי ציווה קודם פטירתו שר יהא דלוק במקומו, שולחן יהא ערוך במקומו, מטה תהא מוצעת במקומה. ושיילין, מאי טעמא.

1. (א) ואלא דלכאורה תיקשי למאי דאמרין בגמ' בכתובות (שם) דרבי ציווה את בניו שיזהרו בכבוד אמכם, ומשמע דאשתו היתה קיימת בשעת פטירתו, ואי הכי אמאי הוצרך לצוות שיהא נר דלוק, הרי בלאו הכי היתה מדלקת נר שבת לחובתה. וכי תמא, דרבי ציווה שיהא נר שבת דלוק אף בשבתות שלא תהא אשתו בבית, ואי נמי לאחר פטירתה. הא יש לדחות, למאי דהובא בדברינו לקמן (אות ה') בשם "ספר חסידים" שהיה רבי בא לביתו כל ערב שבת, ומוציא את בני ביתו ידי חובת קידוש, ומשמע בפשטות דכל שבת היו בני ביתו שובתין בביתו, ועוד דמסתבר דכיון שרבי היה מגיע כל שבת לביתו, א"כ ודאי שבני ביתו לא היו עוזבין את הבית.

(ב) ועוד לבר מן דין, לכאורה תיקשי מהא דמבואר בסוגיין דהשפחה היתה נמצאת בזמן שרבי היה בביתו, וא"כ אפילו אי נימא דהיתה שפחה כנענית, מכל מקום אכתי הויה מחוייבת במצוות כאשה, ואי הכי שפיר

ה) ועפ"ז אתי שפיר דברי ה"משך חכמה" בהא דכתב דהוי מצי יעקב אבינו להשביע את יוסף על זמן דאחר פטירתו, ואע"ג דאין אדם בעלים על גופו לאחר מותו, דשאני צדיקים דהוי חשיבי חיים ממש, למימרא דאין נראין מתים רק למראית העין בלבד, ונמצא דהווי בעלים על גופן אף לאחר מותן, ושפיר הוי מצי יעקב להשביע את יוסף שיקבור אותו בארץ ישראל.

ענף ה' - כותב להוכיח דצדיק הוי חשיב מת לכל הלכותיו

א) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי מאידך גיסא מהא דאיתא בגמ' בברכות (כח:): דרבי יוחנן בן זכאי אמר בשעת פטירתו, פנו כלים מפני הטומאה, [ופירש"י שם, טומאת אהל המת בכל הבית, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר

דלעולם הוי צדיק מטמא בשעת פטירתו מהעולם, ועוד מצינו עדיפא מינה בגמ' בסוכה (כה). דתניא, "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו'", אותם אנשים מי היו, נושאי ארונו של יוסף היו, דברי רבי יוסי הגלילי, עיי"ש. והרי אין לך צדיק כיוסף הצדיק, ואפילו הכי הוי מטמא בשעת פטירתו מהעולם, ואי נימא דלעולם הוי צדיקים חשיבי חיים אף בקברן, אי הכי מאי שייכא בצדיקים משום טומאת מת כלל ועיקר.

ב) ושוב ראיתי בספר "פנים יפות" (במדבר שם) דכתב להקשות מהא דאיתא בגמ' בסוכה (כה). דתניא, "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם", ושיילין, אותם אנשים מי היו. נושאי ארונו של יוסף היו דברי רבי עקיבא, ומי לנו מיוסף הצדיק, ואע"פ כן נטמאו נושאי ארונו בטומאת מת. ועוד דהרי

הוי מדלקת נר שבת בברכה משום חיובה, וצ"ע.

יא. א) ואולם שוב ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק א' - הקדמה) דכתב לבאר בההוא עובדא דרבי שהיה מוציא בני ביתו ידי חובת קידוש אחר פטירתו, דלעולם אין הטעם משום דרבי היה בר חיובא בקיום מצוות, תדע, שהרי איתא בגמ' בשבת (ל). דכיון שמת אדם נעשה חופשי מן התורה והמצוות. אלא הטעם כהא דמצינו בדברי התוס' (ע"ז ג.) בד"ה גדול, דכתבו לבאר בטעם דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה, היינו מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצוות בוראו, עכ"ד. ולפי"ז כיון דבעולם האמת אין יצר הרע שולט באדם, אין נפק"מ בינו לבין מי שמצווה ועושה, ולכן יכול להוציא אחרים ידי חובתן, עיי"ש.

ב) ולכאורה תיקשי בהא דכתב להכריח דרבי לא הוי בר חיובא בקיום מצוות, שהרי אמרינן דאדם במיתתו הוי נעשה חופשי מן התורה והמצוות, הרי לעולם אימא לך דהיינו בכל אדם לבר מהצדיקים דלא אמרינן בהן דנעשין חופשים מן התורה והמצוות, למימרא דהא דאמרינן בגמ' בשבת (שם) דמאי דקאמר דוד "לא המתים יהללו יי", הכי קאמר, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות קודם שימות, שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצוות, ואין להקב"ה שבח בו, והיינו דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב "במתים חפשי", כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות, עיי"ש. היינו דעד כאן לא איתמר בכל אדם דעלמא, ולאפוקי צדיקים דלא אמרינן בהן דנעשין חופשין מהתורה והמצוות.

ג) ושוב מצאתי בהדיא ב"ברכי יוסף" (יו"ד סימן שס"ז סעיף א') דכתב דנהגו העולם להתפלל אצל קברות הצדיקים, וקצת טעם כתבנו בעניותנו בקונטרס "שם הגדולים" (דף ה' - מערכת גדולים ערך ראב"ן) בד"ה ומכל מקום, עכ"ד. וב"הערות" (אות א') כתב הטעם משום דצדיקים במיתתן נקראים חיים, ולא אמרינן בהו "נעשה חפשי מהמצוות, וכמו שכתב בספר "חסידים" (סימן תתשכ"ט) בעובדא דרבי שהיה מוציא בני ביתו ידי חובת קידוש, עיי"ש.

ד) ועוד לכאורה צריך ביאור בהא דכתב לבאר דרבי הוי מצי להוציא בני ביתו ידי חובת קידוש, דמה בכך דרבי נמצא בעולם האמת דאין יצר הרע שולט באדם, מכל מקום אכתי הרי בני ביתו ודאי שדואגין תמיד לבטל יצרן, ואי הכי היאך הוי מצי רבי להוציאן ידי חובת קידוש כלל ועיקר, וצ"ע.

לא מת: א) דיעקב אבינו לא מת אף בגוף עצמו. ב) דיעקב אבינו לא מת בנפש כשאר צדיקים, אבל בגוף עצמו היה מת. ועפ"ז כתב המהרש"א דלכאורה דלמאי דאמרין דיעקב אבינו לא מת בנפש לא חש המקשן להקשות - דמפורסמת היא - דלכאורה אמאי נקט יעקב טפי מאברהם ויצחק, דהא ודאי אף הם לא מתו בנפש, ואי נימא דיעקב אבינו לא מת אף בגוף עצמו, א"כ מקשה רב נחמן דכי בכדי ספדו ספדניא וכו'. ומשני רבי יצחק, דודאי בנפש קאמר רב יוחנן דיעקב אבינו לא מת, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהא דאמרין דצדיקים אינן מתים - לאו למימרא דאינן מתים אף בגוף עצמו, אלא אינן מתים רק בנפש בלבד, אבל בגוף עצמו הוי מתים אף הצדיקים עצמן.

ה) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בדברי התוס' (כתובות קג:) בד"ה אותו היום שמת רבי בטלה קדושה, דכתבו שהרב רבי חיים כהן היה אומר, אילמלי הייתי כשנפטר רבינו תם הייתי מטמא לו, דהאי בטלה קדושה דקאמר הכא - היינו קדושת כהונה, וכן מוכח מדקאמר אותו היום, משמע אותו היום דוקא, ותו לא, ובהדיא אמר ב"ירושלמי" (ברכות כג:) דכשמת רבי אמרו אין כהונה היום. ואין נראה לרבי, דכמדומה

מצינו בגמ' בפסחים (טז.) דיליף דמת עצמו מותר במחנה לוי, שנאמר "ויקח משה את עצמות יוסף עמו", במחיצתו, עיי"ש.

ג) ועוד לכאורה תיקשי אמאי הוצרך יעקב אבינו להשביע את יוסף שיקבור אותו בארץ ישראל, הרי אין מצות קבורה רק במתים בלבד, דכתיב (דברים פרק כ"א פסוק כ"ג) "כי קבור תקברנו ביום ההוא", והוא הדין דתיקשי מה הטעם שקוברין את הצדיקים כלל ועיקר, הרי אין מצות קבורה רק במתים בלבד.

ד) ועוד נראה דהכי מוכח נמי מהגמ' בתענית (ה:) בהא דאמרין דיעקב אבינו לא מת, דלאו כפשוטו הוא דיעקב אבינו לא מת, אלא כיון דזרעו בחיים הוי חשיב כאילו הוא בחיים, ושמע מינה דלעולם צדיקים מתים², ואמנם מצינו דפירש"י בד"ה לא מת, אלא חי הוא לעולם, והאי דחנטו חנטיא סבורים היו שמת, עכ"ל. דמשמע מדבריו דלעולם יעקב אבינו הוי חי ממש, מכל מקום כבר מצינו בחי' המהרש"א (שם) בד"ה וכי בכדי, דכתב להעיר בדברי רש"י דהענין דחוק, ועיקר שינויא חסר מן הספר. ועוד מצינו במהרש"א (שם) דכתב דשמע דיש לפרש בב' אופנים הא דאמרין דיעקב אבינו

יב. א) ואגב אבוא העיר בהא דכתיב (בראשית פרק מ"ט פסוק ל"ג) "ויכל יעקב לצוות את בניו, ויאסף רגליו אל המטה, ויגוע ויאסף אל עמיו", ופירש"י שם, ומיתה לא נאמרה בו, ואמרו רבותינו ז"ל יעקב אבינו לא מת (תענית ה:), עכ"ד. והרי כיון דאמרין דהא דיעקב אבינו לא מת, היינו משום דהוי זרעו בחיים, אי הכי תיקשי אמאי נאמרה מיתה באברהם ויצחק (שם פרק כ"ה פסוק ח' - פרק ל"ה פסוק כ"ט), הרי אף בהן נמי נימא מה זרעם בחיים אף הם בחיים.

ב) ושמא יש לומר, דכיון דכלל ישראל יצאו מיעקב אבינו משום הכי דוקא בו אמרין דכיון דזרעו בחיים הוי חשיב אף הוא בחיים. ושוב מצאתי במהרש"א (תענית שם) בד"ה וכי בכדי ספדו ספדניא, דכתב ליישב דלא שייך אלא ביעקב להקישו לזרעו משום דזרעו הוי צדיקים כמותו, מה שאי"כ באברהם ויצחק דזרען ישמעאל ועשו, עיי"ש.

ג) ולכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בב"ב (טז:) דכתיב "וה' ברכך את אברהם בכל", ודרשין שעשה ישמעאל תשובה בימיו, עיי"ש. ואי הכי אמאי הוזכרה מיתה באברהם אבינו. ושמא יש ליישב דכיון דכל זרעו של ישמעאל לא הלך בדרכו של אברהם אבינו לא שייכא להקישו לזרעו, וצ"ע.

(ז) וכן מצינו בחי' הצל"ח (נדה ע:): בד"ה בן שונמית מהו שיטמא, דכתב דהקשה אבי מורי ורבי אמאי לא מיבעיא מבן צרפתי שהחיה אליהו. ויש לומר, דהא אליהו הוי כהן, וכתוב "ויקח אליהו את גו' ויורידהו וגו'", ורבינו חיים כהן אמר אילו הוא היה בימים ההם כשמת רבינו תם היה מטמא לו, משום דצדיקים קדושים הם, ואינן מטמאין, כדאמרין משמת רבי בטלה כהונה, והשתא אבן צרפתי לא קשה מידי, דהא אליהו היה נושא מן העליה ונתן לאמו, כדכתיב "ויתנהו לאמו", והשתא היאך היה נושא אותו, והא כהן הוי כדאמרין. אלא על כרחך משום דבן צרפתי צדיק היה, ולכך אינו מטמא, אבל אבן שונמית ליכא למימר דצדיק היה, דבן שנה הוי", ומיבעיא שפיר, ודו"ק, עיי"ש.

(ח) ואלא דלכאורה תיקשי בדבריהם למאי דמשמע בפשטות בדעת רבי חיים דכל

לרבי דהתם מיירי בטומאת בית הפרס דרבנן, אבל טומאה דאורייתא - לא, עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם מותר לכהנים להטמאות לנשיא ביום פטירתו בטומאה דאורייתא או דלמא רק בטומאה דרבנן, דדעת רבי חיים דלעולם מותר לכהן להטמאות לנשיא ביום פטירתו אפילו בטומאה דאורייתא¹, ודעת התוס' דאין היתר לכהן להטמאות רק בטומאה מדרבנן בלבד.

(ו) ולכאורה צריך ביאור בטעם רבי חיים דמותר להטמאות לרבינו תם ביום פטירתו כלל ועיקר. ושוב ראיתי בחי' הרש"ש בתוד"ה אותו, דכתב נראה לי ראיה לדבריו מה'אגדה' דהביאו התוס' (ב"מ קיד:): בד"ה מהו, באליהו הנביא זכור לטוב שהשיב צדיקים אין מטמאין בפטירתן, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו בטעמו של רבי חיים דהיה מותר להטמאות לרבינו תם ביום פטירתו, היינו מחמת שצדיקים אינן מטמאין במיתתן.

יג. ועפ"ז יליף רבי חיים דהוא הדין דמותר להטמאות לרבינו תם שהיה גדול הדור אף שלא היה נשיא, וכבר מצינו בב"י (יו"ד סימן שע"ד סעיף ג') דכתב דיש לתמוה על הרב ר' חיים כהן שהרי רבינו תם לא היה נשיא, ואם התירו לטמאות לרבי שהיה נשיא, למה יתירו להטמאות לרבינו תם שלא היה נשיא. ושם היה סובר הרב רבי חיים דגדול הדור דינו כנשיא, עיי"ש.

יד. (א) ולכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' ביומא (כב:): דדרשינן בהא דכתיב "בן שנה שאל במלכו", אמר רב הונא, כבן שנה שלא טעם חטא, עיי"ש. והרי מבואר דדימו את שאל לבן שנה שלא טעם חטא, למימרא שהיה צדיק גמור, ואי הכי היאך כתב הצל"ח דבן השונמית לא הוי חשיב צדיק, שהרי היה בן שנה.

(ב) ונראה ליישב בפשטות דלעולם ישנן ב' דברים בעבודת ה': (א) סור מרע. (ב) עשה טוב. ולפי"ז בתינוק בן שנה לא משכחת לה רק דהוי בבחינת "סור מרע", אבל לעולם אינו בבחינת "עשה טוב", ולפי"ז הא דאמרין דשאל המלך הוי חשיב כתינוק בן שנה, המכוון רק שלא טעם חטא בלבד, והא ודאי דשאל היה מלא במצוות, אלא דאחי למימר דהיה נקי אפילו מחטא, ולפי"ז עד כאן לא הוי חשיב אדם בכלל צדיק לאו רק אם הוי סר מרע אלא בעינן נמי שיעשה טוב, ואפילו אי נימא דקטן לא הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, [נראה בחי' הקה"י (יבמות סימן ל"א) בזה], מכל מקום אכתי בעינן שיהא מקיים מצוות בפועל כדי שיהא חשיב צדיק, ולפיכך הוי בן השונמית מטמא בזמן מיתתו.

(ג) ואגב אבוא העיר בהא דלכאורה צריך ביאור היאך משכחת לה למימר דבן השונמית היה בן שנה, והרי כתיב (מלכים ב' פרק ד' פסוק י"ח) "ויגדל הילד, ויהי היום ויצא אל אביו אל הקוצרים", וכי דרכו של תינוק בן שנה לצאת אל הקוצרים.

(ד) ושם יש ליישב דשאני דורות הראשונים שהיו מפותחים יותר מדורות האחרונים, תדע, שהרי איתא בגמ' בסנהדרין (ט:): דאמרין דדורות הראשונים היו יולדין בגיל שמונה, עיי"ש. ואי נמי יש ליישב דהא דאמרין דבן השונמית היה בן שנה - לאו דוקא הוא, אלא רצונו לומר דהיה קטן מאד, ודו"ק.

מה שהיה נטמא לרבינו תם דוקא ביום פטירתו בלבד, והרי כיון דאמרינן בדעתו דסבר דאין צדיקים מטמאין לאחר מיתתן, אי הכי אמאי היה מותר לכהנים ליטמא לרבי רק ביום פטירתו בלבד, וצ"ע.

(י) ושוב מצאתי בחי' הרמב"ן (במדבר פרק י"ט פסוק ב') דכתב לבאר בטעמא דמילתא דאין צדיקים מטמאין, וזה לשונו, וטעם טומאת המת, בעטיו של נחש, כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין, והוא שאמרו צדיקים אינן מטמאין, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהטעם דאין צדיקים מטמאין בפטירתן, לאו מטעמא דאין מיתה בצדיקים, אלא מחמת דכל טעם הטומאה הוי בעטיו של נחש, והמתים במיתה נשיקה אין מטמאין במיתתן, ולכאורה תיקשי בדבריו מכל הני דוכתי דמוכח דצדיקים מטמאין בשעת פטירתן, וצ"ע.

(יא) ועוד נראה להוכיח דלעולם הוי שייכא מיתה בצדיקים מהא דאיתא בגמ' בב"ב (יז.) דאמרינן דארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן, בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אף בצדיקים גמורין נאמרה

(ט) ושוב ראיתי בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ק חלק ב' סימן ל"א) דכבר כתב להעיר שהרי מדאמרו 'אותו היום שמת רבי', משמע שרק בזמן פטירתו מותר להטמאות לו, אבל לילך לקברו לאחר זמן אסור מחמת הטומאה, אלא הטעם כהא דמצינו בדברי הר"ן (כתובות סא:) בד"ה גרסינן באשכבתיא דרבי אותו היום שמת רבי בטלה כהונה, כלומר, שנטמאו בו כהנים, והיינו טעמא דכשם שכהן מטמא למת מצוה, מפני שאין לו מי שיתעסק בקבורתו, כך מטמא לנשיא שמפני שכבודו מרובה, אין בכל המתעסקין בו די לפי כבודו, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין היתר לכהן להטמא אפילו לצדיק, וכל ההיתר להטמא לרבי הוי נפקא מהא דהתירה התורה לכהן להטמאות למת מצוה כפי צרכו, כך מטמא לנשיא שמפני שכבודו מרובה לא סגי בכל המתעסקין בו,

טו. ולכאורה תיקשי דכיון דאמרינן דהטעם דמותר לכהן להטמא לנשיא אף דיש אנשים המתעסקין בו, היינו משום שכבודו מרובה, אי הכי משכחת לה שיהא מותר להטמאות אף לאדם שאינו נשיא או מת מצוה, והוא למאי דאיתא בגמ' בכתובות (יז.) דתנו רבנן, מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, במה דברים אמורים, כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין. ושיילינן, וכמה כל צרכו. אמר רב שמואל בר איני משמיה דרב, תריסר אלפי גברי, ושיתא אלפי שיפורי, [נפירש"י שם, מכריזין עליו שיבואו לכבודו, עכ"ל]. ואמרי לה, תליסר אלפי גברי, ומינייהו שיתא אלפי שיפורי. עולא אמר, כגון דחייגי גברי מאבולא ועד סיכרא, [נפירש"י שם, משער העיר ההיא עד הקבר, עכ"ל]. רב ששת ואיתימא רבי יוחנן אמר, נטילתה [נפירש"י שם, של תורה ממנו כנתינתה בסני, נטילתה היינו כשמת ותלמודו בטל, עכ"ל] כנתינתה, מה נתינתה בששים רבוא, אף נטילתה בששים רבוא, והני מלי למאן דקרי ותני, [נפירש"י שם, מקרא ומשנה, אבל עדיין לא שנה לתלמידים, עכ"ל], אבל למאן דמתני, [נפירש"י שם, לאחרים, עכ"ל], לית ליה שיעורא, [נפירש"י שם, וממילא שמעינן דלמאן דלא קרי ולא תני, אין מבטלין אם יש לו מתעסקין כדי קבורה בעלמא, בשאלות דרב אחאי מצאתי כן, עכ"ל], עיי"ש. ועפי"ז נראה לומר דיהא מותר לכהן להטמא למאן דקארי ותני לעצמו בגוונא דאין שיעור של אנשים לפי כבודו, ומאידיך למאן דמתני לאחרים יהא מותר לכהן להטמאות לו, וצ"ע.

מיתה, ואף בתורה מצינו שנאמרה לשון מיתה אצל הצדיקים, וכהא דכתיב (בראשית פרק כ"ה פסוק ח') "ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה", וכן כתיב (שם פרק ל"ה פסוק כ"ט) "ויגוע יצחק וימת", והיינו לבר מיעקב אבינו דלא כתיב לשון מיתה, וכמובא בדברינו לעיל (הערה ח') בזה.

ענף ו' - כותב ליישב סתירת הסוגיות האם צדיק אחר פטירתו הוי חשיב חי או מת

(א) ונראה דלעולם על כרחין לומר, דלעולם ודאי דהצדיקים מתים כדאשכחן בכמה דוכתין, ולפיכך שפיר הוי מטמאין משום טומאת מת, והא דאמרין דרבי היה מוציא את בני ביתו ידי חובת קידוש, היינו שפעמים נותנין מהשמים חיות בצדיקים לפי שעה, והיינו הא דחזינן בגמ' בשבת (שם) דרב אחאי בר יאשיה דיבר עם רב נחמן כאדם בזמן חיותו ממש.

(ב) ושוב מצאתי בשו"ת יחזקאל דעת (חלק ו' סימן ה') דנשאל בדבר המנהג שנוהגים בירושלים לבקר בבית הקברות בערב ראש חודש ניסן ובערב ראש חודש אלול על קברי הוריהם, ויש שאומרים קדיש בסמוך לקברים אע"פ שאין שם מנין של עשרה אנשים, האם יש לענות אחריהם אמן.

(ג) תשובה: הנה פסק הרמב"ם (פרק ח' מהלכות תפילה הלכה ד' - ה') שאין אומרים קדיש בפחות מעשרה, וכן פסק השו"ע (או"ח סימן נ"ה סעיף א'), לפיכך אין לומר קדיש בבית הקברות אלא כשיש שם עשרה אנשים ששומעים את הקדיש ועונים אמן, וכן האומר קדיש בלי מנין נוהג שלא כדין, ואין לענות אחריו אמן.

(ד) ושוב כתב מרן זצוק"ל: הן אמת דמצינו בגמ' בכתובות (קג.) דאמרו שרבינו הקדוש היה בא לביתו אחר פטירתו בכל ליל שבת, וכתב ב"ספר חסידים" (סימן אלף מאה ועשרים ותשע) שרבינו הקדוש היה בא לביתו אחר פטירתו בליל שבת בבגדי חמודות ואומר קידוש, ומוציא את בני ביתו ידי חובתם, כי אין דינו כשאר מתים שהם חופשים מן התורה והמצוות, כי הצדיקים גם במיתתם נקראים חיים (ברכות יח:), ולכן פוטרין אחרים ממצות קידוש, עיי"ש. ולפי"ז אף כאן נאמר שמותר לומר קדיש סמוך לקברי הצדיקים שראויים הם להצטרף למנין.

(ה) אולם מלבד שאין למידין הלכה מן האגדות, וכמו שאמרו ב"ירושלמי" (פאה פרק ב' הלכה ד'), ועוד ראה בחי' הרשב"א (מגילה טו.), ומכל שכן אגדה זו שהיא חידוש גדול מאוד, שהרי בגמ' בשבת (קנא:) אמרו שאפילו דוד מלך ישראל כיון שמת נעשה חפשי מן התורה והמצוות, ועל כרחין צריך ליישב לדעת ה"ספר חסידים" דהני מילי דוקא בגוונא שניתן רשות לצדיק אחר פטירתו להופיע כמו בחיים חיותו בעולם הזה, וכדוגמת רבינו הקדוש, אבל כשהוא נח על משכבו בקבר פטור הוא מן התורה והמצוות, וכיוצא בזה כתב בשו"ת חתם סופר (חלק ו' סימן צ"ח) בד"ה אבל האמת יורה דרכו וכו' שאליהו הנביא בכל פעם שמתגלה ומתראה לגדולי ישראל, והוא מלוכב בגופו הזך, דינו ככל אדם מחכמי ישראל וחייב במצוות, אבל כשנגלה בנשמתו כמו ביום המילה, דינו כמלאך ה' ופטור מן התורה והמצוות, שנאמר "במתים חפשי", כי מעולם לא עלה אליהו בגופו לשמי מרומים, אלא נשמתו נפרדה מגופו, והיא העולה למעלה לשמש כמלאכי מרום וכו', עיי"ש.

שרבינו הקדוש היה נראה בבגדי חמדות בכל ליל שבת אחר פטירתו, והיה פוטר בני ביתו מקידוש, כי הצדיקים נקראים חיים, ולא כשאר מתים שהם חפשים מן המצוות, ולפי"ז תנוח דעתנו בכל החקירות הנ"ל וכו', עיי"ש. ולפי עניות דעתי במחילת כבוד תורתו אי"ז מן היישוב לאלה שנוהגים היפך הדין להתפלל בבית הקברות, ואף שנאמר שיש לסמוך על ה"ספר חסידים", הני מילי בגוונא שהצדיק נראה כמו בחיים חיות, שרק אז נידון כאדם שחייב במצות ופוטר את אחרים, מה שאי"כ כשהם נחים על משכבותם, שהרי גם בדוד המלך אמרו דרשה זו "במתים חפשי", שכיון שמת נעשה פטור מן התורה והמצוות, ולפי דברינו יש ליישב המעשה שבספר "עמק המלך" שאברהם אבינו השלים מנין, דהתם מיירי שהופיע בגופו הקדוש כמו בחיים חיותו.^{טז}

ועוד ראה בגמ' במו"ק (כו.) אליהו חי הוא וכו', ובגמ' בעירובין (מג.) מאי לאו אליהו אמרינן, ושמע מינה אין תחומין למעלה מעשרה, עיי"ש. ועל כל פנים לגבי שאר צדיקים אין לנו ללמוד מדעתנו מהמעשה של רבינו הקדוש.

(ו) וראיתי למרן החיד"א בספר "שם הגדולים" (הנדמ"ח מערכת ר' אליעזר בר נתן - אות קצ"ט) דכתב דזה כמה שנים שהייתי תמה על מנהג ישראל שמתפללים בזיזארה אצל קברי הצדיקים, והרי אין להתפלל ולקרוא קריאת שמע בתוך ארבע אמות של מת או בבית הקברות, ולדעת הרמב"ם אף בדיעבד לא יצא, וכן פסק השו"ע (או"ח סימן ע"א סעיף ז'), וכיוצא בזה הייתי תמה על מה שכתב בספר "עמק המלך" שאברהם אבינו השלים מנין וכו', עד שמצאתי ב"ספר חסידים" (סימן תתשכ"ט)

טז. א) ועפי"ז נראה בהא דראיתי בספר הזכרון לבעל "הפחד יצחק" (עמ' תרנ"ט - אות ג') דכתב לאתויי דהגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים בעל האדר"ת זצ"ל כתב להקשות לרבינו הגר"ח ברלין זצ"ל בהא דמצינו בגמ' בברכות (מו.) דרבי אבהו ערך סעודה לכבוד רבי זירא שהחלים מחוליו, וכשבאו לברך 'ברכת המוציא' על אכילתן, כיבד רבי אבהו את רבי זירא שיבצע ויברך, ואולם רבי זירא תמה שהרי רבי יוחנן אמר שבעל הבית בוצע על הפת, ולפיכך בצע רבי אבהו על אכילתן, ולאחר שסיימו אכילתן כיבד ר' אבהו את רבי זירא לברך ברכת המזון, ושוב תמה ר' זירא שהרי רב הונא דמן בבל אמר, שהבוצע מברך ברכת המזון, ואולם ר' אבהו דכיבד את ר' זירא לברך ברכת המזון סבר כדאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי דבעל הבית בוצע על הפת, ואורח מברך ברכת המזון, בעל הבית בוצע - כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך - כדי שיברך בעל הבית, עיי"ש.

ב) והקשה הגאון בעל האדר"ת זצ"ל דלכאורה היה לר' אבהו לכבד את ר' זירא לברך ברכת המזון מטעם אחר, והיינו משום דרבי זירא היה כהן, [והא דמבואר ב"תלמוד ירושלמי" (ברכות פרק ג' הלכה א' - כג.): כן], וכבר אמרינן בגמ' בגיטין (נט.): תנא דבי רבי ישמעאל, "וקדשתו", לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, ופירש"י שם, ולברך ראשון בסעודה, עיי"ש.

ג) והגאון בעל האדר"ת זצ"ל כתב אף ליישב קושייתו בהקדם דברי הגמ' במגילה (ז:) דאמרינן דרבה ור' זירא עשו סעודת פורים ביחד, ובאמצע הסעודה קם רבה ושחט את ר' זירא, ואף שלאחר מכן ביקש עליו רבה רחמים והחיה אותו, מכל מקום כבר בטלה מר' זירא קדושת כהונתו, ולפיכך אתי שפיר בהא דלא היה צריך ר' אבהו לכבד את ר' זירא מדין "וקדשתו" לברך ברכת המזון, עיי"ש.

ד) ואולם הגר"ח ברלין זצ"ל כתב להשיב לו, דבאמנה צחוק עשה לי מעלת כבוד תורתו בדברים אלו, יען כי לא אוכל להאמין דנתעלמה ממנו דברי הגמ' בסנהדרין (צ:) דאמרינן דמניין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר "ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרון הכהן", וכי אהרון לעולם קיים, והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה, אלא מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה, מכאן לתחיית המתים מן התורה,

(ז) ומצאתי בספר "חיים וחסד" (דרוש כ' דף קי"ג.) דכתב בדברי ה"ספר חסידים" מבהילים הרעיון שיהיו הצדיקים אחר מותם חייבים במצוות, ומוציאים את אחרים ידי חובתם, ועוד היאך יברכו על היין של הקידוש, והא לאו בני הנאה נינהו. ושוב ראיתי בספר "פתח עינים" דכתב שזהו חידוש גדול וכו', ושיש סמך לכך מדברי בעלי התוספות (פרשת וילך) שבפטירת משה רבינו שכתב ספר תורה, ירד גבריאל ונטל הספר תורה מידו, והעלהו לבית דין הגדול של מעלה, והצדיקים שבמרום קוראים בו בשבתות וראשי חודשים וכו', עכ"ד. וכתב ע"ז ה"חיים וחסד" ואכתי אין מזה שום הוכחה שיכולים להוציא את החיים ידי חובה, ואנו אין לנו עסק בנסתרות, עכת"ד. ולפיכך אין מקום להתיר לומר קדיש סמוך לקברות הצדיקים בלי מנין של עשרה אנשים, ויש למחות במי שעושה כן, ואם עבר ואמר קדיש אין לענות אחריו אמן, שזוהי בכלל אמן יתומה, עיי"ש.

(ח) ועפ"ז נראה ליישב קושיית ה"משך חכמה" דאפשר דנתנו מהשמים חיות ביעקב אבינו עד אחר קבורתו, כדי שתחול שבועתו, וכן מוכח קצת מהא דאיתא בגמ' בסוטה (יג.) דאמרין דנתרן עיניה דעשו ונפלו אכרעא דיעקב, פתחינהו יעקב לעיניה ואח"כ, והיינו דכתיב "ישמח צדיק כי חזה נקם, פעמיו ירחץ בדם הרשע", עיי"ש. ואע"ג דמשמע דרק באותה שעה פתח יעקב אבינו את עיניו, אבל קודם לכן לא היה בו חיות, מכל מקום שמעין מהתם דהיה זמן שהיה חיות ביעקב אבינו, ואי הכי אפשר דאף קודם לכן היה בו חיות עד השעה שהעלוהו לארץ ישראל, והיינו כדי שתחול שבועתו, ואחר כך נטלה ממנו החיות עד זמן שנפלו עיניו של עשו הרשע למרגלותיו, והיינו כדי שיראה צדיק במפלת אותו רשע. ואי נמי אפשר שהיה ביעקב אבינו חיות עד קבורתו, אבל לא הוצרך לפתוח עיניו רק בזמן שנפלו עיניו של עשו הרשע למרגלותיו, ודו"ק היטב.

עיי"ש. והרי מבואר מינה דלעולם כהן שמת וחזר לחיים הרי הוא בקדושת כהונתו הראשונה. (ה) והנה בסיפרי "תורתך שעשועי" (במדבר פרק י"ח פסוק כ"ח - אות ז') נתבאר להעיר בראיית הגר"ח ברלין זצ"ל בהקדם הא דאיתא בגמ' בכתובות (קג.) דאמרין דרבי היה בא לביתו כל ערב שבת, וכבר מצינו בגליון הש"ס (שם) דכתב לאתויי דברי "ספר חסידים" (ת"ת שכ"ט) דכתב שהיה רבי נראה בבגדי חמודות שהיה לובש בשבת, ופוט"ר את הרבים בקידוש היום, ולא כשאר מתים שהם חופשים ממצוות, כי צדיקים חיים ופוטריין בקידוש בני הבית, עכ"ל. והרי מבואר דלעולם אין הצדיקים מתים כשאר בני אדם, למימרא דאף דאיתא בגמ' בנדה (סא:) דאמר רבי יוחנן, כיון שמת אדם נעשה חופשי מן המצוות, מכל מקום שאני צדיקים דהוי ככוחן להוציא אחרים ידי חובתן.

(ו) והשתא לפי"ז מצינו לומר דלעולם כהן שמת בטלה קדושת כהונתו במיתתו, ושאני אהרון הכהן דהיה מכלל הצדיקים דאינן מתים כלל ועיקר, ואע"ג דאף ר' זירא נמי צדיק היה, מכל מקום ר' אבהו ידע שרבי זירא לא יסכים לברך מטעם "וקדשתו", כיון דסובר דלא ירצה ליטול שם צדיק דלא מת בשחיתתו, וכא דמצינו בחי' הט"ז (או"ח סימן קכ"ח ס"ק ל"ט) בזה, ואכמ"ל.

(ז) ואולם למאי דנתבאר בדברי מרן החיד"א זצ"ל דאפילו אי נימא שיש לסמוך על ה"ספר חסידים" דידן, הני מילי בגוונא שהצדיק נראה כמו בחיים חיותו, שרק אז נידון כאדם שחייב במצות ופוט"ר את אחרים, מה שאי"כ כשהם נחים על משכבותם, עכ"ד. ולפי"ז נמצא דלעולם אף צדיקים הוי שייכא בהן מיתה בזמן שנחים על משכבותם, וא"כ ספיר כתב הגר"ח ברלין לאתויי ראיה מאהרון הכהן שאין קדושת הכהונה נפקעת בזמן מיתתו, [ועוד ראה בסיפרי "תורתך שעשועי" (במדבר פרק כ"ז פסוק ז' - אות ט"ו) בזה, וד"ל], וזה פשוט.

ענף ז' - בענין בעלות האדם על גופו לאחר פטירתו, ונפק"מ לדינא האם הבנים יורשין את גופת אביהן

(א) והשתא ניהדר לדברי ה"משך חכמה" בהא דכתב דאדם שמת אין הגוף ברשותו, מטעם דלאו בר זכיה הוא, דנראה לצדד דהוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל האם יש לאדם בעלות באיסורי הנאה או לאו, דדעת רש"י (סוכה לה.) בד"ה שאין בה דין ממון, דלעולם אין לאדם בעלות באיסורי הנאה, ולפיכך אינו יוצא ידי חובה באתרוג של ערלה דהוי אסור בהנאה, כיון דרחמנא אמר "לכם", ואתרוג דאיסורי הנאה לאו שלכם הוא, וכן הוא דעת שו"ת הרשב"א (סימן תשמ"ו - תשמ"ז) דכתב דהמודר הנאה מלולב של חבירו או מלולבו של עצמו, אינו יוצא בו ביום ראשון, דלא הוי שלכם, והכי נקיט לדינא בהגהת הרמ"א (או"ח סימן תרמ"ט סעיף ב') דאין אדם יוצא ידי חובה באיסורי הנאה, דלאו שלכם הוא, מה שאי"כ דעת הריטב"א (סוכה שם) בד"ה ושל ערלה פסול, דלעולם יש לאדם בעלות באיסורי הנאה, והוי חשיב "לכם" לצאת בו ידי חובה, והא דאינו יוצא באתרוג של ערלה, דכיון דהוי אסור בהנאה כתותי מיכתת שיעוריה, והוי חסרון בשיעור של קיום המצוה, עיי"ש.

(ב) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן בהקדם הא דאיתא בגמ' בע"ז (כט:) דמת אסור בהנאה, ונפקא לן מגזירה שווה ד"שם" "שם" מעגלה ערופה, כתיב הכא "ותמת שם מרים", וכתיב התם "וערפו שם את העגלה בנחל", מה להלן אסור בהנאה, אף כאן נמי אסור בהנאה, עיי"ש. והרי מבואר דמת הוי בכלל איסורי הנאה, וכיון דכבר נחלקו רבותינו ז"ל האם יש לאדם בעלות באיסורי הנאה, אי הכי נמצא דהוי נפקא מינה לדינא

דבברי ה"משך חכמה" דיהיב טעמא בהא דאין למת בעלות על גופו, משום דלאו בר זכיה הוא, דעד כאן לא איצטריך להאי טעמא רק לדעת הריטב"א דסבר דיש בעלות באיסורי הנאה, ולפיכך שפיר איצטריך ה"משך חכמה" לאשמועינן דאין למת בעלות על גופו, מטעם דלאו בר זכיה הוא, למימרא דלא גרע משאר נכסיו דיוצאין מרשותו בזמן מיתתו, מה שאי"כ לדעת רש"י אין למת בעלות על גופו, דהא לא גרע מכל איסורי הנאה דאין לאדם בעלות באיסורי הנאה, וא"כ לא איצטריך למימר דאין למת בעלות על גופו, משום דלאו בר זכיה הוא, דאפילו אי משכחת לה למימר דהוי בר זכיה, מכל מקום אין זכיה באיסורי הנאה, ולמאי דנקיט הרמ"א (שם) לדינא דאין בעלות באיסורי הנאה, אי הכי זהו הטעם הנכון דאין למת בעלות על גופו.

(ג) ונראה דהוי נפק"מ לדינא האם יש דין ירושה בגופו של אדם או לאו, למימרא דאם הבנים זוכין בגופת אביהן, [נראה בדברינו לקמן (ענף ח')] מאי נפק"מ לדינא האם הבנים זוכין בגופת אביהן או לאו, דלדעת רש"י דאין בעלות באיסורי הנאה, א"כ אין דין ירושה בגופו של אדם, ולדעת הריטב"א דיש בעלות באיסורי הנאה, א"כ שפיר יש דין ירושה בגופו של אדם, והו"ל כשאר נכסיו של המת דהבנים זוכין בו.

ענף ח' - מביא דברי שו"ת אבן ישראל בדין גזילת קרנית עין ממת

(א) ושוב ראיתי בשו"ת אבן ישראל (חלק ז' - סימן מ"ו אות ב') דנשאל הגר"י פישר זצ"ל היאך הדין ברופא שביצע ניתוח בגופת אדם שנפטר לבית עולמו, וגזל ממנו את קרנית העין על מנת להשתילה בעינו של אדם אחר, האם יש כח ביד בני הנפטר

לתבוע מהרופא את תשלום דמי קרנית העין או לאו.

(ב) תשובה: נראה דלעולם קם דינא דהוי הרופא מחוייב בתשלומי דמי קרנית העין לבני המת, והטעם כיון דלעולם הוי שייכא איסור גזילה מן המת, ואע"ג דהוי בכלל איסורי הנאה, שהרי איסור הנאה אינו הפקר, וכהא דאמרינן בגמ' בקידושין (יז:): דיש דין ירושה באיסורי הנאה, ואע"ג דמת אין לו בעלות על שום דבר בעולם, הני מילי דוקא בעלות על ענייני ממונות בלבד, אבל על גופו שלו הוי בעלים אף לאחר מותו, תדע, דהרי אמרינן בגמ' בב"ב (קיב.) בהא דכתיב (יהושע פרק כ"ד פסוק ל"ג) "ואלעזר בן אהרון מת, ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו", דאין לומר דפנחס קנה את הקרקע וקבר בה את אביו, שהרי כיון שהשדה חוזרת ביובל למוכר כדין שדה אחוזה, א"כ נמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו, וגנאי הוא לצדיק להקבר בקבר שאינו שלו, עיי"ש. והשתא לפי"ז אי נימא דלעולם אין למת בעלות על עצמו, והרי הוא הפקר לכולי עלמא, א"כ מאי פרכינן דנמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו, הרי אף הוא בעצמותו יהא שייך לבעל השדה שהוחזר לבעליו, אלא על כרחך שמע מינה דלעולם הוי האדם בעלים על עצמו אף אחר מיתתו, [א"ה, וראה בדברינו לעיל (הערה ב')] בשם הגר"ש שקופ זצ"ל בביאור הא דיש קנין למת, וכל הנוטל מגופו הרי הוא גוזל את המת.

(ג) והשתא לפי"ז כיון דאי אפשר לשלם למת עצמו את תשלומי קרנית העין, מכל מקום נראה דהוי מחוייב בתשלומין ליורשין, ואף דהיורשין אינם בעלים על המת, ואף דין ירושה אין כאן, שהרי כל הגזילה היתה רק אחר מיתתו, ולא מצינו דין ירושה רק בדבר שזכה בו המת מחיים, [ואפילו כשהוא גוסס

קודם מיתתו, וכהא דאיתא בגמ' בב"ב (קכז:): דאדם גוסס הוי מצי לזכות בנכסים, אך לא מצי להקנותם לאחרים, כיון דניטל ממנו כח הדיבור, אבל אכתי הוי חשיב רשות ממונית דזוכה בנכסים, ולכן הוי מצי לרשת נכסים ממורישיו, עיי"ש. ונמצא לפי"ז דגסיסה הוי שלב אחרון בחיי האדם דמצי לרשת ממון, אבל אחר מותו לא מצי לקנות ממון או להקנות ממון כלל ועיקר, אבל הא לא מצינו דין ירושה במה דיש למת אחר מיתתו, ולירש גוף המת - הא ודאי דאין בו דין ירושה.

(ד) מכל מקום הרי מצינו בתורה בדין כופר דאינו משתלם רק לאחר מיתה, שהרי כל החיוב הוי רק בשעה שהמיתו, ואפילו הכי הרי הוא צריך לשלם כופר ליורשי המת, ואע"ג דשאני התם שנתחייב המזיק בתשלומין בזמן המיתה, ונמצא דחיוב התשלומין והמיתה באין כאחד, מכל מקום הרי תנן במתני' דשקלים (פרק ב' משנה ה') דמותר המת - דהיינו כסף שגבו מהציבור לצורכי המת, וניתותר מהמעות, הרי זה שייך ליורשי המת, וכבר אמרינן בגמ' בסנהדרין (מח.) דטעמא דנותנין מותר המעות ליורשי המת, כיון שהמת נתבזה מחמת דאספו מעות לצורך קבורתו, א"כ אמרינן דהרי הוא מוחל בזיונו ליורשין, והשתא לפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דכיון דאיכא בזיון המת בנטילת קרנית העין, א"כ אמרינן דהמת מוחל בזיונו ליורשין, וצריך לשלם להן, ונראה דהשווי כפי מה שיתן האדם כדי להחזיר מאור עיניו, עיי"ש.

(ה) והנה נראה להעיר בדברי הגר"י פישר זצ"ל בהא דכתב דאין הבנים יורשין את גוף אביהן המת, והוא למאי דראיתי בספר ה"מרחשת" (חלק א' סימן א') דכתב לדון האם יש לאדם בעלות באיסורי הנאה או לאו, ומסיק ה"מרחשת" דלעולם יש בעלות

מהני להוריד טומאה לעורות, כיון דאינן שלו הן, אלא על כרחין מוכח מינה דאיסורי הנאה הוי שלו הן, ולפיכך הוי מהני מחשבת היורשין לאשוויה אוכל כדי לקבל טומאה, אי לא משום דבטלה דעתיה אצל כל אדם, עיי"ש. והרי חזינן בדעתו דסבר דלעולם הוי הבנים יורשין את גוף אביהן המת, ולפי"ז שפיר יוצא דהוי בכח היורשין לתבוע את דמי קרנית עינו של אביהן מדין ירושה", ואולם למאי דהובא בדברינו לעיל (ענף ז') דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם יש זכיה באיסורי הנאה או לאו, א"כ נמצא דהנידון האם הבנים יורשין את גופת אביהן הוי תלי וקאי בדין זכיה באיסורי הנאה.

ו) ואולם שוב ראיתי בספר "מעשה איש" (חלק ד' עמ' ר"י) דמין החזו"א זצ"ל פסק דמותר לעשות ניתוח לאדם בניגוד

באיסורי הנאה, וראיתו מהא דאיתא בגמ' בכריתות (כ:) דאמרין דדם מהלכי שתיים אין בהן טומאה קלה, דהיינו דאין בבשר אדם משום טומאת אוכלין, ושקיל וטרי תלמודא התם (כא:): דהטעם דלא מהני מחשבה במת כדי לטמא טומאת אוכלין, משום דבטלה דעתו אצל כל אדם, והא דאמרין במתני' דעוקצין (פרק ג' משנה ב') דהחותך מן האדם צריך מחשבה והכשר, והרי חזינן דלעולם הוי מהני מחשבה בבשר אדם כדי לטמא טומאת אוכלין, הא מיירי בבשר אדם דהוי חי הוא, עיי"ש. והשתא לפי"ז אי נימא דלעולם אין בעלות באיסורי הנאה, א"כ תיפוק ליה דלא מהני מחשבה במת מחמת דהוי אסור בהנאה, ונמצא דלאו שלו הוא, והרי מחשבה לא מהני בדבר דאינו שלו, וכהא דאיתא בגמ' בב"ק (סו:): דאין מחשבה של גנב או גזלן - לכל מר כדאית ליה - הוי

י.א. (א) ושוב ראיתי בספר "קונטרסי שיעורים" (ב"ק סימן ט' אות י"ב) דכתב דגוף המת הוי שייך ליורשין מדין ירושה, ומדין משפט הממון הרי הם בעלים על גופו של אביהן, ולפיכך הוי שייך מחשבה והכשר טומאה במת, וכמבואר במתני' דעוקצין (פרק ג' משנה ב') כן, נא"ה, ויש להעיר מהא דמבואר בדברי הגמ' בכריתות שם דמתני' דעוקצין מיירי באדם דהוי חי הוא, וכיון דהיורשין הוי בעלים על גוף המת, משום כך הוי מצי הכהן לכפות על יורשי המת להוציא את המת החוצה, כדי שיהא בידו לשוב לביתו, עיי"ש.

ב) והנה מצינו בחי' החת"ס (ב"ב כ. כ.) בד"ה היא גופה תיחור, דכתב לאתויי תשובת מהרי"ל (סימן ס"ה) דכתב דאין הכהנים יכולים לכוף קרובי המת להוציא את המת לקבורה בשעה שאינו לכבודו של מת, והטעם משום דאפילו אם על המזיק להרחיק עצמו, מכל מקום הכא אונס הוא, פירוש, דמהרי"ל סובר דאף דטומאת מת המתפשטת מבית לבית הוי גירא דיליה, ועל המזיק להרחיק עצמו, מכל מקום הכא אונס הוא, נא"ה, ועוד ראה בהערת ה'מגיה' בתשובת מהרי"ל דלכאורה מאי שייכא למימר דאית להו אונס להוציא את המת כלל ועיקר, ואכמ"ל.

ג) ושוב מייתי מהרי"ל ראייה מפרק בתרא דמגילה (כו:): בההוא בי כנישתא דיהודאי רומאי דהוה פתיח לההוא אידרונא דהוה מחית ביה מת, והווי בעו כהני למיעל לצלויי התם, אתו אמרו ליה לרבא, אמר להו, דלו תיבותא אותבוה, דהוה ליה כלי עץ העשוי לנחת, וכלי עץ העשוי לנחת אינו מקבל טומאה, וחוצץ בפני הטומאה. אמרו ליה רבנן לרבא, והא זימנין דמטלטלי ליה כי מנח ספר תורה עילוייה, והוה ליה מיטלטלא מלא וריקם, אי הכי לא אפשר, עיי"ש. והנה לכאורה תיקשי אמאי לא הוציאו המת מההוא אינדרונא, והא דוחק לומר דשבת היה. אלא על כרחך לומר, דלעולם אין היורשין מחוייבין להוציא את המת משום הכהנים כלל ועיקר, עיי"ש.

ד) ואולם החת"ס (שם) כתב דיש לפקפק על ראייה זו, דדלמא שאני התם דבזמן שמת אכתי לא הגיע נזק לכהנים שלא היה זמן תפילה, ושוב כשהגיע זמן תפילה הו"ל סמוך בהיתר, מה שאי"כ כשהכהנים בביתם בשכנותו דהוי המת מזיקן בגירא דיליה מיד, הא מנא לן דאין יכולין לכוף את היורשין להוציא את המת משם, ויש ליישב בזה, עיי"ש.

לרצונו, כיון דאינו בעלים על עצמו^ה, וה'עורך' כתב לדון בענין בעלות אדם על עצמו, וכתב לאתויי דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק י"ח מהלכות סנהדרין הלכה ו') דפסק שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו, אלא על פי שנים עדים, עכ"ל. וכתב הרדב"ז דאפשר לתת קצת טעם, לפי

שאינן נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה, שנאמר "הנפשות לי הנה", הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו וכו', וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו, כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינו, עיי"ש. וכן מצינו בדברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות

יח. א) הנה לכאורה יש לדון באדם שסובל מכאבים בשיניו - והרופא נותן לו ב' אפשרויות לטיפול בשן הכואבת: א) טיפול בשן בהוצאה כספית גדולה. ב) עקירת השן בהוצאה כספית מועטת. ועפ"ז יש להסתפק האם הוי יש בידו לעקור את השן בהוצאה כספית מועטת, או שמא הרי הוא מחוייב לטפל בשן אף בהוצאה כספית גדולה, והטעם משום דאין אדם בעלים לחבול בעצמו, ולפי"ז לא יהא היתר אף לרופא לעקור את השן מאחר דאסור לאדם לחבול בחבירו.

ב) ונראה לומר בפשיטות דלמאי דנתבאר בהוראת מרן החזו"א זצ"ל דאין אדם בעלים על עצמו, א"כ אין לו היתר לחבול בעצמו ע"י הוצאת השן מחמת דהוי הוצאה כספית מועטת, אלא הרי הוא מחוייב בהצלת השן אף בהוצאה כספית מרובה, נומסתבר לומר דלמאי דנתבאר בדברינו לקמן (אות ג') דהוי איסור דלא תעשה לחבול בעצמו, א"כ למאי דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תרנ"ו סעיף א') דפסק דהוי מחוייב ליתן כל ממונו כדי שלא לעבור על לא תעשה, עיי"ש. אי הכי דון מינה ואוקי באתרין, ויש לפלפל. ואלא דאכתי חושבני לצדד לדינא בזה, דבגוונא דאין לאדם אפשרות לשלם את ההוצאה המרובה לצורך הטיפול בשן כלל ועיקר, א"כ הו"ל אנוס בקיום מצות התורה, והרי מותר לו לחבול בעצמו כדי להציל עצמו מהצער שנגרם לו ע"י השן הכואבת, למימרא דאין זו חבלה אלא אדרבה תיקון עצמו, ודו"ק.

ג) והנה נראה להאיר בהקדם הא דמצינו בגמ' בב"ק (צא:) דפליגי תנאי אליבא דרבי עקיבא האם הוי אדם רשאי לחבול בעצמו, ולפיכך אם נשבע להרע לעצמו בהכאה ופציעה, הוי השבועה חלה עליו, או דלמא לעולם אין אדם רשאי לחבול בעצמו, והחובל בעצמו הוי איסורו מן התורה, דכתיב "וכיפר עליו מאשר חטא על הנפשו", וכי באיזו נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים קל וחומר, ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה, נראה בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן תרט"ז בזה), ועוד מצינו בספר ה"תומים" (סימן כ"ז ס"ק א') דכתב לבאר בדעת רמב"ם דהחובל בעצמו הוי עובר בלא תעשה, דכתיב "רק השמר לך, ושמור נפשך מאד", וכל מקום שנאמר "השמר" אינו אלא לא תעשה, עיי"ש.

ד) והנה מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות חובל ומזיק הלכה א') דפסק דאסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם כשר מישאל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציזון, הרי זה עובר בלא תעשה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו לדינא דלעולם אין אדם רשאי לחבול בעצמו, אלא דכל האיסור הוי רק בחובל בעצמו בדרך נציזון בלבד.

ה) ושוב מצאתי בשו"ת אגרות משה (חומ"מ - חלק ב' סימן ס"ו) דכתב לדייק בדעת הרמב"ם דידן דכל האיסור לחבול בעצמו הוי רק שלא לצורך האדם, אבל לעולם בחבלה דהוי לצורך האדם, וכגון בנערה שרוצה לעשות ניתוח כדי ליפות את עצמה, א"כ שפיר מותר לאדם לחבול בעצמו, [א"ה, ועוד ראה בספר "אמרי הצבי" (ב"ק שם) דכתב בהא דאמרינן בגמ' שם דבזמן שרב חסדא היה הולך במקום דיש בו קוצים, היה מרים את בגדיו כדי שלא יקרעו הבגדים, ואע"ג שהיו רגליו נחבלות בקוצים. דנראה לומר בפשיטות דלעולם הא לית מאן דפליג להתיירא מחמת שאינו בדרך חבלה, אלא הוי רק לצורך שמירת בגדיו בלבד, עיי"ש. וכן הוא בשו"ת אגרות משה בנוסח אחר קצת, ודו"ק], עיי"ש.

ו) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דאף דלעולם אדם העוקר שן כואבת לא הוי חשיב בכלל חובל בעצמו בדרך נציזון, מכל מקום אכתי יש לומר בפשיטות דכיון דהוי בידו להציל את השן, א"כ לא הותר לו לעקור את השן מחמת דהוי הוצאה כספית מועטת, וצ"ע.

זוכין את המעות עבור המת, ולא מצי הנותן לחזור בו בטענה דהמת לא זכה במעות מחמת דכבר אינו בעולם, והו"ל כמזכה לחמור דלא קנה, אלא כיון דהמעות ניתנו לצורכי המת, הרי הוא זוכה בהן, ואף דבעלמא קיי"ל (גיטין יד:) דאין קנין למת, ולפי"ז נמצא דהוי היורשין זוכין בממון מדין ירושה, וכן הוא בהגהת הרמ"א (חור"מ סימן ר"י סעיף ג') דכתב דהמקנה דבר למת, כל שהוא לצורך קבורתו וכבודו - קנה, עיי"ש.

ג) ואולם דעת שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן ק"ס) דהטעם משום דאמדינן דעת הנותן דהוי חפץ שהממון המשויר מצרכי המת יהא ליורשי המת, וכן הוא דעת ה"מחנה אפרים" (הלכות זכיה ומתנה סימן ל"א) דכתב דהטעם כהא דאמרינן בגמ' בסנהדרין (מח.) דכיון דנתבזה המת כשגבו המעות עבורו, הרי הוא מוחל בושתי ליורשין, ולפי"ז כשאין למת בזיון הוי מצי הנותן לחזור בו, והא דפירש הרשב"א דהוי המת זוכה במעות שגבו עבורו, הוי רק מדין מצוה, עכ"ד. וכבר מצינו בדברי החזו"א (חור"מ - ליקוטים סימן כ"ב - עמ' רס"ז - יו"ד סימן ר"ט ס"ק ט"ו) דכתב לבאר בדין מותר המת ליורשין, דלעולם אין כאן דין ירושה מאחר שאין המת בר זכיה, אלא כל ממון לדבר מצוה נתפס למצוותו, והוי בכלל צדקה, והטעם דמותר המת הוי ליורשין מחמת שדעת הנותנין שיעשו בצדקתן את המובחר, והמובחר הוא ליתן ליורשין, עיי"ש.

ד) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דהניחא לדעת הרשב"א דסבר בטעם דמותר המת ליורשין, כיון דיש זכיה למת בדבר דהוי לצורך קבורתו וכבודו, ונמצא דהבנים זוכין במותר המת מדין ירושה, א"כ מצינו למימר בפשיטות דהוא הדין דכיון דיש למת זכיה בגופו שלו, ואף דבעלמא אין זכיה

רוצח הלכה ד') דכתב דמוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח, ואפילו נתן כל ממון שבעולם, ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה, שנאמר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח", עיי"ש.

ז) והשתא לפי"ז מסתבר לומר דלעולם אין הבנים יורשין את גופת אביהן המת, שהרי אף האב אינו בעלים בחייו על גופו שלו, אלא יש לו זכות בעצמו רק למעשה ידיו בלבד, וכהא דמצינו בחי' הגר"ש שקופ זצ"ל (יבמות סימן מ"א) דכתב דאין לאדם עצמו בגופו - קנין הגוף שיהא גופו קנוי לעצמו כקנין שאר נכסים, דאין אדם שליט על אבריו, ורק יש קנין לאדם בגופו לעצמו רק למעשה ידים בלבד, עיי"ש.

ענף ט' - כותב לדון בדברי ה"אבן ישראל" בחובת תשלומי גזילת קרנית העין ליורשין כדין מותר המת

א) ואלא דאכתי פש גבן לדון בהא דמסיק הגר"י פישר זצ"ל לדינא דלעולם הוי הרופא מחוייב בתשלומי קרנית העין של המת, והוא מטעם דנקטינן לדינא דמותר המת הוי שייך ליורשי המת, כיון שהמת מוחל בזיונו ליורשין, ולפי"ז הוא הדין דכיון דיש בזיון המת בנטילת קרנית העין מגופו, א"כ אמרינן דהוי המת מוחל בזיונו ליורשין, וצריך לשלם להן, עכ"ד.

ב) ולכאורה נראה לצדד דלעולם לאו מילתא פסיקא היא לדמות תשלומי קרנית העין של המת לדין מותר המת היורשין, והוא בהקדם הא דמצינו דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל בטעם הדין דמותר המת הוי ליורשין, דדעת שו"ת הרשב"א (חלק א' סימן שע"ה) דהטעם הוי מצד דיש זכיה למת בדבר דהוי לצורך קבורתו וכבודו, למימרא דהגבאי הוי

למת בממון כלל ועיקר, והטעם כיון דהוי כבודו של המת שיקבר בשלימותו, א"כ הרי הוא זוכה בגופו שלו, ולפיכך שפיר אמרינן דהרי הוא מוחל בזיונו ליורשין, דהיינו בזיונו שנטלו ממנו קרנית עינו, והוי ביד היורשין לתבוע את דמי קרנית עינו של המת מיד הרופא הגזלן, ודו"ק.

ה) אלא הא לכאורה תיקשי לדעת המהר"ח אור זרוע דסבר דלעולם אין זכיה למת כלל ועיקר, ואף בדבר דהוי לצורך קבורתו וכבודו, וכל הטעם דמותר המת ליורשין משום דאמדינן דעת הנותן דהוי חפץ שהממון המשווייר מצרכי המת יהא ליורשי המת, והשתא לפי"ז נמצא בנידון דידן, דלעולם אין כח ביד היורשין לתבוע את דמי קרנית עינו של המת מיד הרופא הגזלן, שהרי

אין למת זכיה אף בגופו שלו, והא לא דמי לדין מותר המת ליורשין, דשאני התם דדעת הנותן דיהא ממון המשווייר מצורכי המת ליורשין, ודו"ק.

ו) ואולם נראה בדברי הגר"י פישר זצ"ל דכתב דאף דמת אין לו בעלות על שום דבר בעולם, מכל מקום הני מילי דוקא בבעלות על ממונות בלבד, אבל על גופו שלו הוי בעלים אף לאחר מותו, אי הכי שפיר שמעינן בדעתו דסבר כדעת הראשונים ז"ל דהמת יש לו קנין בכל דבר שהוא לצורך קבורתו, ולפי"ז כל הנוטל מגופו הרי הוא גוזל את המת, ואתי שפיר דהוי כח ביד היורשין לתבוע את דמי קרנית עינו של המת מיד הרופא הגזלן, ודו"ק.



בענין האם כל מיתה הוי ע"י מלאך המוות או לאו

ענף א' - מביא דברי רבותינו ז"ל דאדם שאינו מת ע"י מלאך המוות אינו מסריח לאחר פטירתו

א) איתא בגמ' בב"ב (יז.) תנו רבנן, ששה לא שלט בהן מלאך המוות, ואלו הן, אברהם, יצחק ויעקב, משה, אהרן ומרים. אברהם, יצחק ויעקב, דכתיב בהו "בכל", "מכל" "כל". משה, אהרן ומרים, דכתיב בהו "על פי ה'". ומקשינן, והא מרים לא כתיב בה על פי ה'. אמר רבי אלעזר, מרים נמי בנשיקה מתה, דאיתא "שם - שם" ממשה, ומפני מה לא נאמר בה על פי ה', שגנאי הדבר לומר. תנו רבנן, שבעה לא שלט בהן

רמה ותולעה, ואלו הן, אברהם, יצחק ויעקב, משה, אהרן ומרים, ובנימין בן יעקב. אברהם, יצחק ויעקב, דכתיב בהו "בכל", "מכל", "כל". משה, אהרן ומרים, דכתיב בהו "על פי ה'", עיי"ש. והרי מבואר דמרים הנביאה לא שלט בה מלאך המוות, ואף אחר מיתתה לא שלט בה רימה ותולעה.

ב) והנה ראיתי ב"תורה תמימה" (במדבר פרק כ' פסוק א' - הערה ד') דכתב לבאר בהא דאמרינן דמרים לא שלטה בה רימה ותולעה, למאי דאיתא בגמ' בע"ז (כ:): דאמרינן דבשעת פטירתו של חולה, עומד מלאך המוות מעל ראשותיו וחרבו שלופה

מנורה אי כל מיתה ע"י מלאך המוות בדרום רפג

הכלבים בוכים הוי סימן שמלאך המוות בעיר, ומותר לטלטלו בשבת. ולפיכך השיאו הסנהדרין עצה שיאכיל את הכלבים, דשמא הם בוכים רק מחמת רעבון, ואם ימשיכו לבכות אז סימן שדוד מת ע"י מלאך המוות ולא בנשיקה, ולפיכך הוי מותר לטלטלו ע"י ככר או תינוק, עיי"ש.

(ה) ועפי"ז נראה לצדד בהא דאיתא בגמ' בשבת (קנב:) דדרשינן בהא דכתיב "ורקב עצמות קנאה", כל מי שיש לו קנאה בלבו - עצמותיו מרקיבים, כל שאין לו קנאה בלבו - אין עצמותיו מרקיבים, [פירוש, דאין בשרו נרקב בפטירתו, וכדמוכח התם מעובדא דרב אחאי בר יאשיה], עיי"ש. דלעולם אפשר לבאר דאדם שאין קנאה בלבו אינו מת ע"י מלאך המוות, וממילא אין עצמותיו מרקיבים לאחר פטירתו מהעולם.

ענף ב' - כותב להוכיח דאף אדם שאינו מת בידי מלאך המוות הוי מסריח לאחר פטירתו

(א) והנה לכאורה תיקשי בהקדם הא דמצינו דפירש"י (תענית יא.) בד"ה מיתה משונה, דמת בחרב וברעב, וכל מיתה שאינה בידי מלאך המוות, כדרך כל אדם על מטתו, עכ"ל. והרי מבואר בפשיטות דאין מיתה בידי מלאך המוות רק במת במיתה טבעית על מטתו, אבל במת מחרב או רעב אינה מת בידי מלאך המוות.^ט

בידו, וטיפה של מרה תלויה בו, כיון שחולה רואה אותו מזדעזע ופותח פיו, וזורקה לתוך פיו, ממנה מת, ממנה מסריח, ממנה פניו מוריקות, עיי"ש. והרי מבואר דמהטיפה שזורק מלאך המוות ממנה הוי המת מסריח אחר פטירתו, וממילא מתאסף בו רימה ותולעה, וא"כ כיון דאמרינן דמרים מתה על פי ה' ולא ע"י מלאך המוות, א"כ נמצא דלא נזרקה בה הטיפה, וממילא בטלה השליטה מרימה ותולעה, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות דכל אדם שלא מת בידי מלאך המוות אינו מסריח לאחר מותו, שהרי מלאך המוות מטיל באדם טיפה שממנה גופו מסריח לאחר מותו.

(ג) וכן ראיתי בספר ה"מאור הגדול" (שבת ל:) דכתב לתמוה בהא דאמרינן דבזמן שמת דוד המלך ע"ה, שלח שלמה המלך לשאול: אבא מת ומוטל בחמה, וכלבים של בית אבא רעבים, מה אעשה. ולכאורה תימה ששלמה המלך ישאל שאלה על אביו ועל הכלבים בחדא מחתא.

(ד) וכתב הגר"א לבאר דשלמה המלך הסתפק האם אביו מת ע"י מלאך המוות, וא"כ הוי עלול להסריח, ולפיכך מותר לטלטלו בשבת ע"י פת או תינוק, או דלמא לא מת ע"י מלאך המוות, וא"כ אין היתר לטלטלו בשבת. ואולם שוב צדד דאביו מת ע"י מלאך המוות, דהא אמרינן בגמ' בב"ק (ס:) שמלאך המוות בעיר כלבים בוכים, וכיון שראה

י"א (א) ונראה לאתויי זכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' בחולין (לה:): אמר רב אסי, אומר רבי שמעון שחיטתו מכשרת, [ופירש"י שם, את הבשר לטומאה דמשויא ליה אוכלא, עכ"ל], ולא דם, [ופירש"י שם, ונפקא מינה דאילו נפל דם שחיטה על הזרעים, לא הוכשרו, דלא מיקרי דם שחיטה משקה, עכ"ל]. תא שמע, רבי שמעון אומר, דם המת אינו מכשיר, [ופירש"י שם, בהמה שמתה מאליה, עכ"ל], מאי לאו, הא דם שחיטה מכשיר. ודחי הגמ', לא, הא דם חללים מכשיר, [ופירש"י שם, שנהרגה, עכ"ל]. ומקשינן, אבל דם שחיטה מאי, לא מכשיר, לישמעלינן דם שחיטה, [ופירש"י שם, ואע"ג דאיתקוש למים, דכתיב "על הארץ תשפכנו כמים", עכ"ל], וכל שכן דם המת. ומשני הגמ', דם המת איצטריכא ליה, סלקא דעתך אמינא מה לי קטליה איהו,

(ב) ונראה לבאר בפשטות דהטעם דאדם העולם אין הנשמה יכולה לשהות בגוף הנהרג בחרב אין צורך במלאך המוות שנפגע באברים שהנשמה תלויה בהן,² ואולם להמיתו, שהרי מצד הטבע שברא ה' את למאי דהובא בדברינן בהערה א' (אות ב')

מה לי קטליה מלאך המוות, נפירש"י שם, סלקא דעתך אמינא דם המת עדיף דהוי כדם חללים, דמה לי קטלה איהו כולה, אבל דם שחיטה לא מיקרי חלל אלא זבוח, עכ"ל, קא משמע לן, עיי"ש. והרי מבואר דשחיטה הוי מיקרי קטלה איהו, ומת הוי מיקרי קטלה מלאך המוות, ושמע מינה דבהמה שנשחטה אין יציאת נשמתה ע"י מלאך המוות.

(ב) ומכל מקום נראה דלעולם אינה ראייה גמורה היא, דשמא שאני בהמה מאדם. תדע, דהא איתא בגמ' בב"ק (ב:) דשיילינן, מאי שנא גבי אדם דכתיב "כי יגח", ומאי שנא גבי בהמה דכתיב "כי יגוף". ומשני הגמ', אדם דאית ליה מזל, כתיב "כי יגח", נפירש"י שם, לישנא אחרינא, אית ליה מזל, ואינו נוח להמיתו בנגיפה דהיא דחיפת קרן מעט, אלא בנגיחה בכח ובכוונה ובתחיבת קרן בגוף, עכ"ל. וכן מצינו דפירש"י (מגילה ג.) בד"ה מזליהו, שר של כל אדם למעלה, עכ"ל, בהמה דלית לה מזל כתיב "כי יגוף", עיי"ש. והשתא לפי"ז אימא לך, דדוקא בהמה דלית לה מזל מצי אדם להורגה בלא סיוע ממלאך המוות, אבל אדם דאית ליה מזל לעולם בעינן סיוע ממלאך המוות כדי להמיתו, ודו"ק.

ב. ונראה דהנפק"מ לדינא בהקדם הא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן של"ט סעיף ה') דכתב דמנהג לשפוך כל המים שאובים שבשכונת המת, עכ"ל. וכתב הט"ז (ס"ק ד') דהטעם לפי שהמלאך המוות מפיל במים טיפת דם המוות, עיי"ש. ולפי"ז נראה דעד כאן אין צריך לשפוך המים בגוונא דמת בביתו במיתה משונה, שהרי אינה מיתה ע"י מלאך המוות. נעוד ראה בהגהות יד שאול (יו"ד סימן שנ"ט) בשם ה"בית יעקב" בתשובה (סימן ע"ב) לענין יציאת נשים אחר המטה בנהרג בידי אדם, ואכמ"ל.

(ב) ושוב ראיתי ב"חזון עובדיה" (אבילות חלק א' עמ' קי"ב סעיף י') דכתב דמת שנהרג על ידי אדם, אין צריך לשפוך את המים בשכונת המת, כי אין מיתתו ע"י מלאך המוות, כמבואר בזוהר (פרשת וירא עמ' קי"ד). ואין כאן חשש סכנה, עכ"ל. וב"מקורות" הביא דכן העלה בשו"ת ידי דוד (סימן ק"ג) דכתב שהדבר ברור כשמש דכל שלא מת בידי שמים אלא ע"י אדם, אינו מת ע"י מלאך המוות, כדאיתא ב"זוהר" (שם) תא חזי, כל בני עלמא ע"י מלאך המוות נפקא נשמתיהו וכו', אלא מאן דקטיל ליה, אפיק נשמתיה עד לא מטא זמניה לשלטא ביה ההוא מלאך המוות, עכ"ל. ולאפוקי מדברי ה"תורת חיים" (סנהדרין קיב.) בד"ה בהמה, דכתב לבאר דטעמא דמילתא דשחיטה מטהרת מידי נבילה, נראה משום דלא אסרה רחמנא נבילה באכילה וטומאה אלא משום דשלטה בה סטרא אחרא רוח הטומאה, שכל מיתה נעשה ע"י מלאך המוות אפילו מיתת בהמה, כדאיתא בפרק המפקיד (לו:) מלאך המוות מה לי הכא, מה לי התם, ואפילו מי שאינו מת מיתת עצמו אלא נהרג ע"י אחרים, הן אדם הן בהמה יש לו למלאך המוות חלק באותה מיתה, דגמר יציאת הנשמה נעשה על ידו, ולכן ציווה הכתוב לשחוט בהמה חיה ועוף כדי שתצא נשמתו במצות שחיטה, ולא ע"י מלאך המוות, שע"י ששוחטין כהוגן במצות ה' אין למלאך המוות חלק ביציאת נשמתה, כי מצות ה' טהורות וקדושות, ולעולם הטומאה בורחת מן הקדושה, עיי"ש.

ג) והנה חזינן מדברי ה"זוהר הקדוש" בטעם דאדם שנהרג אין מיתתו ע"י מלאך המוות, כיון שלא הגיע זמנו למות, לפיכך לא נמסר בידי מלאך המוות להמיתו, ולכאורה תיקשי היאך שלטה בו יד הרוצח מאחר שלא הגיע זמנו למות.

ד) ואפשר לומר, למאי דמצינו ב"אור החיים" בהא דכתיב (בראשית פרק ל"ז פסוק כ"א) "ויציליהו מידם", דכתב לפרש לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה, מה שאי"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומר "ויציליהו מידם", פירוש, מיד הבחירה, ובזה סתר אומר "ונראה מה יהיו חלומותיו", כי הבחירה תבטל הדבר, ואין ראייה אם יהרגוהו כי שקר דבר, עיי"ש. ונראה הביאור דלאו דאין בידי שמים למנוע מאדם להרוג אחרים, אלא דבמקום שאין מונעין את האדם מלהרוג אחרים, הרי בידו להרוג כל אדם אף שלא הגיע זמנו, אבל ודאי שבידי שמים למנוע מלהרוג אחרים לגמרי, והרי זה דומה לכלב מסוכן לבריות הקשור בשלשלת, דוקאי שיכול להזיק לכל אדם הנמצא בטווח השרשרת, אבל ודאי שהבעלים יכול לקצר את השלשלת שלא יוכל להזיק אחרים.

מנורה אי כל מיתה ע"י מלאך המוות בדרום רפה

בשם ה"זוהר הקדוש" דכתב דמאן דקטיל מבואר דהטעם דאדם הנהרג בחרב וכדומה ליה, אפיק נשמתיה עד לא מטא זמניה הוי נהרג קודם זמנו, ולפיכך אין רשות לשלטאה ביה ההוא מלאך המוות, עכ"ל. הרי

(ה) ועוד נראה לבאר בהקדם הא דאיתא בגמ' בחגיגה (ד:): דמלאך המוות אמר ליה לשלוחיה, זיל אייתי לי מרים מגדלא שיער נשיא. אזל אייתי ליה מרים מגדלא דרדקי. אמר ליה, אנא מרים מגדלא שיער נשיא אמרי לך. אמר ליה, היכי יכלת לה, [ופירש"י שם, מאחר שלא הגיע זמנה, עכ"ל]. אמר ליה, הות נקיטא מתארא בידה, [ופירש"י שם, היתה אוחות בידה האוד של תנור, יעה שחותים בו גחלים, עכ"ל], והות קא שגרא ומחריא תנורא, [ופירש"י שם, מכבדת את התנור, עכ"ל], שקלתא ואנחתא אגבה דכרעה, [ופירש"י שם, הושיבתו על גב רגלה, ונכות והורע מזלה, עכ"ל], קדחא ואיתרע מזלה, ואייתיה, עיי"ש. והרי חזינן דאדם המכניס את עצמו לסכנה, אף דלא הוי סכנת מיתה, מכל מקום הרי הוא בסכנת מיתה, [ועוד ראה בגמ' בשבת (לב.) במכניס עצמו לסכנה ממש], והיינו דאפשר שימות קודם זמנו, והטעם כהא דמצינו דכתיב (בראשית פרק מ"ב פסוק ד') "פן יקראנו אסון", ופירש"י ובבית לא יקראנו אסון, אמר רבי אלעזר בן יעקב, מכאן שהשטן מקטר בשעת הסכנה, עיי"ש. ולפי"ז נראה אף דלעולם אף היוצא לשוק הוי בסכנת מיתה, והוא למאי דאיתא בגמ' בשבת (לב.) דאמרו דאדם יוצא לשוק [ופירש"י שם, מצויים שם מריבות ובעלי דינים נכרים וישראלים, עכ"ל], יהי דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט, עיי"ש.

(ו) ואולם שוב ראיתי שו"ת עשה לך רב (חלק ז' סימן ע"ח) דכתב לאתווי דבתוס' (שמות פרק י"ז פסוק י"ג) פירשו מה שנאמר בתורה "ויחלוש יהושע את עמלק", ולא כתיב "ויכה", לפי שעמלק חוזה בכוכים היה, ובחר לו אנשים שאינם עתידים למות באותה מלחמה, וכן יהושע עשה כן, דכתיב "בחר לנו אנשים", דמשמע קיימים ובריאים, לכך לא היה יהושע יכול להרגם, אלא חתך ידיהם ורגליהם, וזהו "ויחלוש", עכ"ל. ומשמע מדבריהם דאף הנופלים במלחמה אינן נופלין קודם זמנן אלא שכך נגזר מראש.

(ז) ומאידך נראה מדברי הרמב"ם (פרק ז' מהלכות מלכים הלכה ט"ו) דכתב בדבר היורדים למלחמה דחובתן להלחם במסירות נפש, ללא פחד וכו', ועוד כתב כמה דברי עידוד וחיוזוק ללוחמים, והיה לו לכתוב דבר פשוט זה שאין כמוהו לחזק הלוחם, שאין לו לפחד מחמת דכל נופל נגזר עליו ליפול במלחמה, ומי שלא נגזר עליו לא יחשוש כלל ועיקר, ולכן נראה לי שהנפילה בקרב היא מיקרית.

(ח) ועוד דאף מדברי רבותינו חכמי האמת ב"זוהר הקדוש" (וירא עמ' קי"ד). נראה שכל הרוג אין נפשו יוצאת ע"י מלאך המוות, אלא זה ההורג הוא שהוציא נשמתו לפני בוא עתו, וכך נראה גם מדברי רבותינו בגמ' בתענית (יא.) מיתה משונה, ופירש"י מת בחרב וברעב, וכל מיתה שאינה בידי מלאך המוות כדרך אדם על מיטתו, עכ"ל. ואף שאין מזה הכרע ברור, עכ"פ כך נראה דמוות במלחמה הוא ללא מלאך המוות וללא עיתו, ולכן מסתבר שהיא מקרית ולא גזירה מיוחדת על אנשים מסויימים, עיי"ש.

(ט) והנה מצאתי בשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק א' סימן קכ"ט) דנשאל האם צריך לשפוך המים בשכונת הנרצח רחמנא ליצלן. תשובה: הנה בספר "לקט הקמח" (הלכות אבילות) בד"ה יוכיח, כתב לאתווי בשם תשובת בית יעקב (סימן ע"ב) דכתב דאם נהרג שלא מת על מטתו ממלאך המוות אין סכנה, עכ"ד. והרי חזינן דס"ל בפשיטות דהנהרג אינו מת ע"י מלאך המוות, וכן מוכח מדברי רש"י (תענית יא.) בד"ה מיתה משונה, דכתב מת ע"י חרב ורעב וכל מיתה שאינה בידי מלאך המוות כדרך כל אדם על מיטתו, וכן מוכח מדברי התוס' (ב"ב קמב:) בד"ה דהוא, ועוד ראה בסמ"ע (חומ"מ סימן רע"ו ס"ק ז') בזה.

(י) ואמנם ראה ב"דעת קדושים" (סימן של"ט ס"ק ה') דכתב כתבתי במקום אחר דגם בנפל יש לשפוך המים, [אף דנראה דמיתתו מחמת שלא נגמר יצירתו, ולא ע"י מלאך המוות], ואחר כך נראה דמצדד בזה, אבל בספר "מעבר יבוק" (מאמר שפתי נגנות סוף פרק ו') דכתב דאי לא מסתפינא אמינא כי אפילו אותן הנהרגים בידי אדם, מלאך המוות מקדים לבוא שם, ואולי מתלבש בו הרוצח והוא חרבו של מלאך המוות, אך באמת אין מלאך המוות שולט בו ברצונו כי רשע זה קודמו, ומאידך יש ליישב דברי רש"י דאין כוונתו דע"י חרב ורעב אינו ע"י מלאך המוות, אלא רצונו לומר דאינו מסיבת מלאך המוות לחוד כמו בסתם מיתה רחמנא ליצלן, וזהו שהאריך וכתב 'וכל מיתה שאינה בידי מלאך המוות כדרך כל אדם על מיטתו', אלא שהוא ע"י מלאך המוות שלא כדרך כל אדם, וכמו שכתב ה"מעבר יבוק" דרשע זה קודמו, עיי"ש.

ב' גוויני בסרחון המת: א) יש סרחון הבא מחמת טיפת מלאך המוות, וזהו אפילו סמוך למטתו דאכתי לא הגיע לרקבון. ב) ויש סרחון הבא מחמת רקבון כמו של בשר שנרקב המסריח, וכדרך שאמרו בגמ' בסנהדרין (צא:) דאי אפשר שיהא בשר ג' ימים בלי מלח ולא יסריח, וזה היה הנס בהרוגי ביתר שעבר זמן רב אחרי המיתה דאף בלא טיפת מלאך המוות היו ראויין לירקב ולהסריח, ולא נסרחו על פי נס, עיי"ש. ולפי"ז אודא לה דברי ה"תורה תמימה" בהא דכתב לבאר דמרים הנביאה לא שלט בה רמה ותולעה לאחר מיתתה, מחמת דלא מתה בידי מלאך המוות, שהרי אכתי הו"ל להרקב לאחר ג' ימים, וצ"ע.

ענף ג' - מבאר בהא דכתיב "ובלע המוות לנצח" איזו מיתה תתבטל לעתיד לבוא

א) ומענין לענין באותו ענין, הנה מצינו בדברי הרד"ק דפירש בהא דכתיב (ישעיה פרק כ"ה פסוק ח') "בלע המות לנצח, ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים", וזה לשונו, ישחית ויבטל המוות, רצונו לומר מיתה מיקרית לא מיתה טבעית, רצוני לומר, ההריגה שהיו הורגים אותם הגויים בגלות, אז תבטל אותה המיתה והדמעה שהיתה על כל פנים, רצונו לומר, על כל פני עם ישראל שהיו בוכים בגלות תמיד מהרעות שהיו עושים להם הגויים, אז ימחה האל אותה הדמעה מעל פניהם, כי לא תהיה להם צרה עוד, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם לא תתבטל כל מיתה מבני האדם, דהיינו אף המיתה הטבעית, אלא תתבטל רק המיתה שהיו הגויים הורגין בהן, אבל המיתה הטבעית לא תתבטל מבני האדם.

ג) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי בדברי ה"תורה תמימה" דסבר דכל אדם שלא נהרג בידי מלאך המוות אינו מסריח לאחר מותו, א"כ נראה דהוי נפק"מ לדינא בהא דאיתא בגמ' במו"ק (ה:) דאין מצינין על כזית מן המת. ומקשינן, וכזית מן המת אינו מטמא באהל. והא תנן, אלו שמטמאין באהל, כזית מן המת. אמר רב פפא, הכא בכזית מצומצם עסקינן, דסוף סוף מיחסר חסר, מוטב ישרפו עליו תרומה וקדשים לפי שעה, ואל ישרפו עליו לעולם, עיי"ש. ועפי"ז נראה לומר, דהא דאין מצינין על כזית בשר דוקא במת על ידי מלאך המוות דהבשר נרקב ע"י הטיפה שמטיל בו, אבל בנהרג שלא ע"י מלאך המוות שאין הבשר נרקב צריך לעשות ציון אפילו בכזית בשר, ואי הכי תיקשי למאי דנקטינן בפשיטות דאין מצינין על כזית בשר, ולא נחית תלמודא לחלק בין מת בידי מלאך המוות, לבין נהרג שלא ע"י מלאך המוות.

ד) ושוב ראיתי בשו"ת דבר יהושע (חלק א' סימן ל"ב ס"ק י') דכתב דהמפרש המיוחס לרש"י בתענית (יא.) בד"ה מיתה, כתב דכל מיתה שאינה כדרך כל אדם על מטתו אינה על ידי מלאך המוות, וב"מחצית השקל" (או"ח סימן ש"א ס"ק י"ד) שדעתו ג"כ בהמת שנפל מן הגג לא ע"י המלאך המוות הוא. ותמיהני, שלא העילו כלל מהגמ' בחולין (לה:) דקאמר מה לי קטליה איהו, מה לי קטליה מלאך המוות, וא"כ מה הרבותא מהרוגי ביתר שלא הסריחו דמשום הנס הזה תקנו ברכת הטוב והמטיב (ברכות מח:), הלא למאי דאמרינן בגמ' בע"ז (שם) שהמת מסריח ע"י מלאך המוות, א"כ בכל נהרג שלא מת ע"י מלאך המוות היה בדין שלא יסריח.

ה) אלא על כרחך צריך לומר, דלעולם ישנן

ונמצא שבזמן שבלע המוות יאבד השטן
דהוא מלאך המוות, וכיון דחושב שהגיע
זמנו להסתלק מהעולם, א"כ אין לו פנאי
לקטרג על ישראל ביום ראש השנה.

ג) ועפ"ז נראה לעניות לדחות דברי הרד"ק
דהמיתה הטבעית לא תתבטל לעתיד
לבוא, והוא למאי דפירש"י (תענית יא.)
בד"ה מיתה משונה, וזה לשונו, מת בחרב
וברעב, וכל מיתה שאינה בידי מלאך המוות
כדרך כל אדם על מטתו, עכ"ל. והרי מבואר
דרק אדם שמת בדרך כל הארץ הוא מת בידי
מלאך המוות, אבל אדם שנהרג בחרב אינו
מת בידי מלאך המוות.

ד) והשתא לפי"ז נמצא בנידון דידן, דכיון
דאמרינן דרק אדם שמת בדרך כל הארץ
הוא מת בידי מלאך המוות, אבל אדם שנהרג
בחרב אינו מת בידי מלאך המוות, אי הכי
יוצא דהא דאמר ה"ירושלמי" דלעתיד לבוא
תתבטל המיתה הבאה ע"י מלאך המוות, א"כ
על כרחין למימר דתתבטל המיתה הטבעית
הבאה ע"י מלאך המוות, וצ"ע.

ב) ולכאורה תיקשי בדבריו בהקדם הא
דמצינו בדברי התוס' (ר"ה טז:) בד"ה
כדי לערבב את השטן, דכתבו לאתווי דפירש
ב"ערוך" כדאיתא ב"ירושלמי" כתיב "בלע
המוות לנצח", וכתיב "והיה ביום ההוא
יתקע בשופר גדול", כד שמע קל שיפוצא
זימנא חדא, בהיל ולא בהיל, וכד שמע תניין,
אמר ודאי זהו שיפוצא דיתקע בשופר גדול,
ומטא זימניה למתבלע, ומיתערבב ולית ליה
פנאי למעבד קטגוריא, עיי"ש. והרי מבואר
מדברי רבינו ה"ערוך" דרצונו לבאר בהא
דאמרינן בגמ' בר"ה (שם) למה תוקעין
ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין
כשהן עומדין, כדי לערבב השטן, היינו
דבזמן שהשטן שומע קול השופר פעם שניה
עולה בדעתו דהוי שופר הגדול של זמן
הגאולה, והגיע זמנו להסתלק מהעולם, שהרי
כתיב על אותה שעה "בלע המוות לנצח",
וכבר איתא בגמ' בב"ב (טז.) אמר ריש
לקיש, הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך
המוות. במתניתא תנא, יורד ומתעה, ועולה
ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה, עיי"ש.



הרב אוריאל כהן

בדין מראה צהוב (גע"ל)

כחכמים דירוק טהור, ואפשר דרע"ב נמשך בזה אחר פיהמ"ש וכדרכו. ומיהו תימה גדולה לומר דחלילה נעלם מעינו מה שפסק הרמב"ם בחיבורו.

ונראה ליישב ע"פ מה שראיתי שהובא בשם ספר לבנון נטע (ר"ס קפ"ח) שכתב ליישב את הסתירה בין הרמב"ם בחיבורו לפיהמ"ש, דלת"ק תולין הוא דינא רק לטהרות אבל לבעלה גם לת"ק היא טהורה, ולכן בחיבורו בהלכות איסורי ביאה כתב את הנוגע למעשה דהיא טהורה, ואין כאן חזרה. וא"ש דברי הרע"ב דראה דברי הרמב"ם בחיבורו וכו'. ולפ"ז יוצא דגם הרע"ב ס"ל דמצד דינא מראה ירוק - לבעלה טהור הוא. [מיהו בסוף משנה ז' כתב הרע"ב ומימינו לא שמענו מי שטיהר שום מראה דם, אלא הלבן והירוק ככרתי בלבד. ואפשר לפרש

במתני' נדה כ. נחלקו תנאים במראה הירוק, דלחכמים טהור, לת"ק תולין ולעקביא בן מהללאל טמא. וכתבו התוס' שם דירוק דפליגי מיירי בירוק כאתרוג ושעוה וכחלמון הביצה וכזה שיש בו נטיה לאדמומית ובהא פליגי, אבל בירוק ככרתי לכו"ע טהור, וכ"כ המרדכי, רא"ש, רשב"א, ר"ן, אורחות חיים², רב המגיד וטור, וכן מוכח מפרוש המשניות לרמב"ם שכתב "ועקביא בן מהללאל אמר שהמראה אשר הוא כקרן כרכום אם ילקה ישוב ירוק ולכן יטמא הירוק", אלמא דמיירי בירוק הצהוב דדמי לכקרן כרכום. וכ"כ עוד ראשונים.

ולעניין הלכה כתבו כל הראשונים דהלכה כחכמים שטהורה, אבל ברמב"ם בפהמ"ש כתב דהלכה כת"ק וכ"כ ברע"ב שם. אבל בחיבורו חזר בו הרמב"ם ופסק

א. ובטעמא דעקביא אמרו בגמ' אי בעית אימא ל"ל לדרשה דדמיה דמיה לרבות דוקא ד' דמים (ועיין תוס' שם), ואי בעית אימא אית ליה, אלא דס"ל דאדום הוא שלקה. והנה בב"י כתב דמפלוגתיהו דחכמים ועקביא אי ירוק בכלל מראה אדום או לא מוכח דמיירי בירוק הנוטה לאדום. וקשה דהתנינא לתירוצ' קמא, אבל לתירוצ' בתרא לכו"ע לאו אדום הוא דומיא דשחור דלדידן דמטמאנין משום לקותא דאדום. ונראה דלק"מ דס"ל לב"י דב' שינויי לא פליגי באיזה ירוק מיירי, ומדלשינויא קמא ע"כ מוכח דפליגי בירוק הנוטה לאדום, ודאי דה"ה שינויא נמי לא פליגי ע"ז, ופשוט.

בן מוכח בפירוש ר' עובדיה מברטנורא שכתב וז"ל עקביא בן מהללאל מטמא - דסבירא ליה האי ירוק כקרן כרכום הוא, אלא שלקה. וירוק דמטמא עקביא בן מהללאל, היינו כמראה אתרוג, ולא כמראה כרתי, שאינו נוטה לאדמימות כל, הרי לן דאע"פ שמפרש כשינויא בתרא דאדום הוא שלקה, בכ"ז מפרש דע"כ מיירי במראה הנוטה לאדום, וע"כ צ"ל כהנ"ל. ושור"ר להגרש"ק במי נדה יט: מה שתמה על התוס' בזה כעיו קושיתינו הנ"ל. ולדברינו א"ש.

ב. ושם כתב "והרמב"ם כתב בזמן הזה כל דם שיש בו אדמימות וכו' ואם היה ירוק או לבן טהור וירוק שאמרנו בין ירוק כזה בין ירוק ככרתי מטהרין לה עכ"ל", הרי לן סהדותיה דאורחות חיים שכן גם דעת הרמב"ם, ומ"מ בהלכות נדה שלפנינו ליתא.

ג. איברא דבדברי הב"י בסיומ קפ"ח מבואר להדיא דס"ל דלדעת ת"ק תולין גם לעניין בעלה. ומ"מ אין זה סתירה לדברינו דבאנו לבאר דברי רע"ב.

בפירושו למס' עדיות פ"ה במשנה דם ירוק עקביא בן מהללאל מטמא וחכמים מטהרים וז"ל והלכה כמו שביארנו שם בשני של נדה וכן ביארנו שם שהירוק זה לא סוף דבר שהוא ירוק ככרתי אלא אף כזהב, וע"כ ר"ל דהא דטהרו חכמים היינו אף ירוק כזהב, וזה היפך דבריו שבנדה, וצ"ל או דחור בו והודה לשיטת תוס' דגם ירוק כזהב טהור, או שכתב כאן רק לפרש המשנה, דנוח יותר לפרש דפליגי בכל הירוקים, אבל להלכה מה שכ' במקומו עיקר דחכמים מודים בירוק גע"ל.

אמנם העירו דאינו מוכרח שחזר בו, דאפשר דמסקנתו במסכת נדה דמראה צהוב אסור מצד חומרא דדיהה דמראה דכקרון כורכום, אבל מצד דינא דאורייתא ודאי טהור, וזהו שכתב דחכמים טיהרו "אף" במראה זהב, ולעולם פליגי בכל ירוק, ומ"מ למעשה צריך להחמיר בצהוב משום דהוא דיהה דכקרון כורכום.

מיהו יל"ע ממש"כ המאירי במסכת ברכות ל"א ע"א בנות ישראל הן החמירו על עצמן בספירת ימי נדתן שאפילו ראות בהתחלת הראיה ושלא במנין ז' הנקיים אפי' דם טפה כחרדל וכו', ואל תחוש כלל למה שפרשוה רבים בכתם, שדברים משובשים הם וטעות מפורסמת, וכן רבים פשוו בדמיון החרדל שלא נאמר לענין כמותו אלא לענין צבעו שהוא ירוק, ודעתם שהחמירו על עצמם אף בדם ירוק, ואף זה אינו שאע"פ שאין אנו בקיאים במראות הדמים הירוק והלבן מיהא טהורים לגמרי אף בזמן הזה כמו שבררנו במקומו, עכ"ל. והרי חרדל הוא כצהוב ובכ"ז מסקנתו דלמעשה פשיטא שטהור.

והנה הפרוש שהביא המאירי דרואות דם כחרדל קאי על ציבעו, הובא בתלמידי רבנו יונה ברכות דף כ"ב וכתבו ע"ז דאין

דבריו ע"ד החומרא כיון שאין אנו בקיאים במראות הדמים].

ובמאירי שם כתב וירוק זה שאנו מטהרין אנו רגילין לפרש ירוק כרתי, ומ"מ בתוספות פירשוה אפילו בירקרות הנוטה מעט לאדמימות הקרוי גירוק, והביאו ראיה שאלו בירוק ככרתי לא היה עקביא בן מהללאל חולק לאסור, שהרי אין לה שיכות עם מראה דם כלל, אלא בירוק הקרוי גירוק, וכן הביאוה ממה שאמרו במסכת נגעים ירקרק כשעוה, ובבראשית רבה אמרו וירק את חניכיו שהוריקן בזהב כדכתוב ואברותיה בירקרק חרוץ, אלמא ירקרק זהו מראה הזהב או השעוה, ואף על פי שאמרו גם כן וירק את חניכיו שהוריקן בתורה וכן שהוריקן באבן טובה ואבנים טובות שבצבע ירוק ירוק ככרתי הוא, מ"מ משמע שיש ירוק בצבע הקרוי גירוק ועליו ראוי לומר שהיה עקביא מטמא, ומ"מ לדעתי זו ודאי טמאה, שהרי לענין ריאה ירוקה כחלמון ביצה וכמוריקה של כרכום טרפה, ירוקה ככרתי כשרה, אלמא מין זה של ירוקות הנקרא גירוק בכלל צבע הכרכום הוא, והרי פירשנו שכל כקרון כרכום טמאה, ואין לך בו אלא שתאמר שקרן הכרכום נוטה לאדמימות יותר מן הכרכום הבינוני, ואם כך אתה אומר פירצה דחוקה היא ואין לכנס בה בזמן שנתמעט הבקיאיות, ועקביא שהיה מטמא בירוק ככרתי היה מטמא ואף על פי שאין לירוק שום שיכות עם מראה דמים, לא מטעם זה, אלא שהיה סבור שאדום היה ולקה מעט וזהו ירקרותו וכדאיתא בגמרא, ומתוך כך איני מכשיר בזו אלא הירוק הגמור הדומה לכרתי, עכ"ל. הרי דמסקנתו דמראה צהוב טמא.

והקשה בשו"ת שבט הלוי ח"ג סימן קכ"א דהמאירי סותר דברי עצמו שכ'

השל"ה הק' דבהרגשה ודאי צריך להחמיר, ובקינות מסתפק^ה.

ומצאנו חבר למהרש"ל בדברי הריטב"א יט. שאע"פ שכתב דירוק היינו כצחוב והלכה כחכמים, מ"מ הלכה למעשה כתב "מעשה אף בזמן הזה שאין אנו רואין דם, כל שהוא לבן או ירוק ככרתי טהור הוא ואין חוששין לו, וכן הסכימו רבותינו ז"ל כולם". ולכאורה טעמו דכיון דנוטה קצת לאדמומית החמירו בו. ולעיל הבאנו את הרע"ב דכתב ומימינו לא שמענו מי שהתיר שום מראה דם, אלא הלבן והירוק ככרתי בלבד.

אבל בב"י בסי' קפ"ח כתב ע"ד התה"ד הנ"ל "לית דחש ליה בהא, וכל מי ששמעתי וראיתי, נהגו להתיר להדיא בלא שום גמגום כלל". הרי לן סהדותיה דהב"י דהמנהג פשוט כן, וכ"פ בשולחנו הטהור והסכימו עימו הרמ"א והש"ך וכ"מ בביאור הגר"א שם.

נמצא לסיכום דמראה צחוב - דעת הרע"ב דטמא מספק^ה, (ולפי מה שביארנו בדבריו ע"פ הלבנון נטע א"כ לא החמיר אלא ע"ד חומרא וכמהרש"ל), דעת המאירי: במקום אחד כתב דטהור לגמרי, ובמק"א מבואר דטמא מחומרא וכן דעת הריטב"א,

פרוש זה נכון דמראה חרדל טמא מצד דינא ולא מצד חומרא כמבואר בפ"ב דנידה. ולכאורה כונתו שמפרש דפליגי לעניין מראה ירוק ככרתי אבל בצחוב לכו"ע טמא. הרי לן דג"כ נוקט לדינא להחמיר במראה צחוב. ובדברי חמודות בספ"ב דנדה תמה על דבריו מדוע הוא טמא הרי ירוק טהור, ומ"מ להלכה למעשה כתב דצריך להחמיר כדבריו. ועיין חכמת בצלאל שישב דברי תר"י דס"ל כהרע"ב דהלכה כת"ק דמראה ירוק טמא, (ודלא כמו שפרשנו דבריו לעיל דמיירי רק טהורות). ועוד היה אפשר דמפרש כהמאירי דפליגי תנאים בירוק ככרתי, אבל בצחוב לכו"ע טמא. מיהו אכתי לשון תר"י דמפורש בפ"ב דנדה דטמא, והיכן "מפורש".

ובערוך השלחן כתב דודאי החרדל במקומו של רבנו יונה היה שחור ולכן פשט"ל שטמא, אבל בצחוב ודאי טהור^ה.

והתרומת הדשן הובא בב"י בסימן רמ"ו מגמגם להחמיר בירוק כיון דדברי הסמ"ק סתומים בזה.

ובב"ח כתב דכתב מהרש"ל בשם מהר"ם מינץ שצריך להחמיר בצחוב (גע"ל) מפני הטועים. והב"ח גופיה לא הסכים עימו. ועכ"פ כדברי מהרש"ל כ"כ

ד. וכן מוכח לכאורה מדברי הב"י בסימן קפ"ג שהעתיק את דברי תלמידי רבנו יונה ובכ"ז בסימן קפ"ח נקט בפשיטות שמראה צחוב לכו"ע טהור וכאילו אין מי שחולק בדבר, וע"כ צ"ל דס"ל כדברי הערוך השולחן.

ועיין טה"ב בשם הרב המגיה על תוס' ר' יהודה שירליאון דכתב דלא רחוק לומר שנפל ט"ס בתר"י וצ"ל שהרי מן הדין "טהור" וכו' דהא כמראה חרדל "אינו" טמא.

ה. בשבט הלוי כתב דהשל"ה נסתפק בבדיקה, והעיר עליו הטה"ב דהשל"ה מיירי בקינות אבל בבדיקה אולי פשיט"ל דלא מהני. ולכאורה נראה דאינו מוכרח דהרי מצינו בפוסקים דקרו לקינות בדיקה ולהיפך, ומסתברא דכונת השל"ה לבדיקה, דהיאך יניח נידון דבדיקה המצויה וידון על קינות במראה גע"ל דאינו שכח, (ובפרט לפוסקים דקינות דינו ככתם לגמרי) ודו"ק היטב.

ו. כדאמר ת"ק תולין.

ודבריו צ"ב דכיון דנקטינן ע"פ דעת רבותינו הראשונים והאחרונים אשר בית ישראל נשען עליהם דזה מראה טהור בלי פקפוק, א"כ מה בכך שאינה בחזקת טהרה, הרי סמכינן עליהו גם בראיה גמורה בבהרגשה ואמאי בהפס"ט לא נסמוך עליהו, (ומה גם להנידון הוא מצד החומרא). ושור"ר שהביאו מהרש"ם בדעת תורה דהקשה דחזקה מהניא רק בספק במציאות ולא בפלוגתא הפוסקים, וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"ג סימן ר"נ שג"כ עמד ע"ד.

ובשיעורי שבט הלוי דן בזה ולא הכריע בצורה ברורה למעשה, ומ"מ כתב דודאי לדעת מרן השו"ע דסתם דצהוב טהור פשיטא דמהני בהפסק טהרה, וכ"כ הג"ר משה כלפון הכהן בספרו באר משה סי' קפ"ח אות ז'. ודבר פלא ראיתי בספר פתחי טהרה (אמסלם) סי' קפ"ח סק"א "ושמעתי מהג"ר יעקב שכנזי שליט"א ששמע מפי מרן הגר"צ אבא שאול זצ"ל לאסור בהפסק טהרה צבע צהוב כמו בננה במראה שהוא עבה סמך עכ"ד, וכן הביא בסוף ספר תא חזי מכתב הגר"י שיכנזי כנ"ל. וצ"ע דהוא נגד מרן.

וראיתי שכתבו בשם הגר"ח עוזר זצ"ל שביאר דברי החכמ"א דבהפס"ט בעינן בירור על סתימת המעיין, וכיון דנראה

ודעת תלמידי רבנו יונה אינה ברורה, (י"א שלדעתו טמא מספק וכרע"ב, י"א דרק מחומרא, וי"א דטהור לגמרי), והתה"ד מסופק אם איכא בזה חומרא. אבל דעת רוב רבותינו הראשונים אשר בית ישראל נשען עליהם, דמראה צהוב טהור לגמרי ואפילו חומרא ליכא, והעיד הב"י דכן המנהג פשוט להתיר בלי פקפוק, וכן דעת גדולי האחרונים המפורסמים, ועיין דגמ"ר דכתב דאין לזוז מדברי השו"ע בזה. ועיין סד"ט דהביא דברי השל"ה הקדוש הנ"ל וכתב דאין להחמיר לאחרים כדבריו, והמחמיר יחמיר לעצמו'.

והחכמת אדם (כלל קיז סעיף ט) כתב להחמיר בהפסק טהרה וז"ל תקח בגד פשתן לכן ישן (כי החדש הוא קשה ויכולה לקלקל עצמה) או צמר גפן ותכניס באותו מקום לחורין ולסדקין עד מקום שהשמש דש ותראה אם יש בו שום מראה אדמומית או שחור ונראה לי אפילו כמראה געל כשעור ופשיטא כזהב יש להחמיר בבדיקה זו (דאף על גב דקיימא לן בסימן קפ"ח דירוק טהור, כיון דשל"ה כתב בשם רש"ל שכתב מהר"ם מינץ בשם הגדולים דאין לטהר במהירות, ולכן על כל פנים בבדיקה זו שעדיין היא בחזקת רואה יש להחמיר, כן נראה לי), עכ"ל. וכ"כ בלחוש לחם סק"ה.

ז. עיין תשובת חת"ס הובאה בפת"ש בסימן קפ"ג דאשה שראתה מראה המסופק ושאלה לחכם והורה בו היתר, והבעל ת"ח ורוצה להחמיר על עצמו דרשאי ואין כאן ביטול עונה דכל הנשאת לת"ח ע"ד כן נישאת דרכו של ת"ח להתגדל בחסידות. ולכאורה ה"ה בנד"ד. מיהו נראה דדוקא אם דרכו כך תמיד לחשוש כה"ג, דהא הכא הנידון הוא בחומרא דדיעה דהוא או מגזירה דרבנן או מחומרת הגאונים, ורוב הראשונים המפורסמים היקלו בדבר והעידו דהמנהג פשוט להקל בלי פקפוק, ואם דרכו כך תמיד להחמיר ה"נ יכול להחמיר, אבל אם בדברים כגון הא דרכו להקל לא יעלה על הדעת דהכא יחמיר. ושור"ר בבדי השלחן (ס"א ביאורים ד"ה ואין) דנסתפק בזה משום שאדם רשאי להחמיר בדבר אחד בלבד כדאשכחנא "אבוך במאי זהיר טפי". ותימה גדולה דיבחר לו אדם חסידות במקום שבצידו יש ביטול מצות עונה וגורם צער לאשתו, ואין זה משקל החסידות, וכנודע. ועיין בדברי יציב סי' ע"ג מה שהעיר בזה לעניין בזמה"ז, וע"ע באג"מ י"ד ח"ד סי' י"ד שפיקפק בעיקר דברי החת"ס הנ"ל.

מראה אע"פ שהוא טהור ע"פ דין, מ"מ מוכח דלא נסתם המעיין. ואחמהמ"ח הדברים תמוהים, חדא דא"כ אף במצאה מראה לבן לא יהני בדיקה - מה שלא עלה על דעת החכמ"א. ועוד דמלשון החכמ"א מבואר דטעמו משום דכיון שהיא בחזקת רואה יש לחשוש למהרש"ל, ולא כתב משום דלא נסתם המעיין.

ומצאתי להגרשז"א זצ"ל שכתב בשו"ת מנחת שלמה תנינא סימן ע"ב בנוסח שונה מהנ"ל וז"ל וגם אפשר דמשום כך חילקו האחרונים לענין מראה געל כזהב בין הפסק טהרה לסתם בדיקה, כי בשעת הפסק טהרה צריכים לדעת ברור שנסתם מקורה מזיבת דם טמא ולכן במראה געל חוששים שמא מעינה עדיין פתוח אלא שנתערב עם הדם גם ליחה אחרת ולכן נשתנה מראיתו, משא"כ לאחר שכבר פסקה בטהרה והמעיין נסתם תו לא חיישינן להכי וכל שאין לו מראה דם טהור, עכ"ל. והמבורר בדבריו דאין כונתו להסביר את החכמ"א אלא כונתו להסביר למה למעשה נקטו רבים כדבריו, והיינו דנקטו כותיה ולא מטעמיה. [מיהו אכתי הדבר תלוי בחקירת האחרונים שהבאנו במק"א אם דם גמור שנשתנה צבעו קודם שיצא מהגוף אי טהורה או טמאה].

ולפ"ז א"ש דאין זה נגד הפוסקים שפסקו

שהמראה "טהור", דאה"נ שהוא טהור אבל עכ"פ חסרה בדיקת הפס"ט כיון דאולי עדיין לא נסתם מעיין הנידות. וא"ש פסק הגר"ב צ"ד נגד מרן, ובפרט דהחמיר דוקא במראה עבה שבזה יש יותר חשש שמא מעורב אדמומית בתוכו.

ולמסקנא דדינא אכתוב סיכום דעות הפוסקים (חלקם ראיתם בספר הבהיר תא חזי):

המחמירים בהפסק טהרה - ראש המחמירים הוא החכמ"א: והסכימו עמו הטהרת ישראל סי' קפ"ח, מהר"ש ענגיל (ח"ב ס"ס ל"ג) [ומ"מ שניהם הקילו לאשה שקשה להטהר]. חוט השני, [והגרשז"א שם כתב שכך מוריין]. הגר"ב צ"א אבא שאול החמיר בעב. ודעת השב"ח עיין הערה".

ודעת המקילים: [כ"נ מהנודע ביהודה], שו"ת בית שלמה, מהרש"ם בדעת תורה, לבושי מרדכי (תליתאי או"ח סי' נ"א או' ב') מעיקר הדין, שערי טוהר, שואל ונשאל (ח"ז יו"ד סימן קע"ט) והעיד שכן מנהג המורים, אורחות רבינו (ח"ד עמ' מ"א) בשם החזו"א וכן היה מורה הקה"י, חק וזמן (פ"א ס"ק כ"א) בשם הגרי"ז מבריסק, טה"ב, וכ"כ בלבושי עז בשם הגריש"א זצ"ל"ט ובעוד ספרים חשובים.



ח. דבתחילה כתב כתב לשון "מחמירים" ויאמרו בלי נדר, ומ"מ הרגילה בזה אין חייבים להחמיר, ובלא קיימו פ"ו אפשר דאין להחמיר, ועדיין צ"ע.
ט. מיהו במשמרת הטהרה כתב בשם הגריש"א להחמיר.

הרב אביחיל לוי

בביאור מצות התפילה

פעמים אמר ועבדתם את ה' אלהיכם ואמר ואותו תעבדו ואמר ואותו תעבוד ואמר לעבדו ואע"פ שזה הציווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה.

ובהל' תפילה (א, א) כתב מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם. מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפילה ונאמר לעבדו בכל לבכם אמרו חכמים איזו היא עבודה שבלב זו תפילה ואין מנין התפילות מן התורה ולא משנה התפילה הזאת מן התורה ואין לתפילה זמן קבוע מן התורה.

וכתב עוד בהל' ב ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפילה לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא.

וחזינן בשיטת הרמב"ם שמצות תפילה היא מדאורייתא. וכן חזינן ברמב"ם שטעם חיוב נשים בתפילה הוא משום שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא.

וברמב"ן על הרמב"ם בספר המצות חולק על הרמב"ם שכתב אלא ודאי כל ענין התפילה אינו חובה כלל אבל הוא מעדות חסד הבורא יתברך עלינו ששומע ועונה בכל קוראינו אליו ועיקר הכתוב ולעבדו בכל לבבכם מצות עשה שתהיה כל עבודתנו לאל בכל לבבנו. כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו ובאין הרהור רע לא שנעשה המצות בלא כוונה על הספק אולי יש בהם תועלת, ומה שדרשו ולעבדו זו תפילה אסמכתא היא.

תנן בברכות כ. שנשים חייבות בתפילה.

ואיתא התם בגמ' כ: משום דרחמי ניהו. מהו דתימא הואיל וכתוב בה ערב ובוקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמ"ל.

ולכאן' צ"ב אם חיוב תפילה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

ועוד צ"ב לצד זה שחיוב תפילה מדאורייתא אם חיוב תפילה לנשים הוא מדאורייתא או מדרבנן.

ועוד צ"ב אם נשים חייבות בכל השלש תפילות שביום או די אף בתפילה אחת.

ועוד צ"ב בהא דקאמר בגמ' מהו דתימא הואיל וכתוב בה ערב ובוקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, אם ההו"א הזו היינו שמא היא מצות עשה דאורייתא שהזמן גרמא או דרבנן שהזמן גרמא.

ועוד צ"ב אם גם במצות עשה דרבנן יש חילוק בין שהזמן גרמא ללא הזמן גרמא.

ועוד צ"ב אחר שהיה הו"א שהיא מצות עשה שהזמן גרמא איך הסברא דרחמי היא מחייבת.

ועוד צ"ב בהא דמייתי בגמ' הפס' ערב ובוקר וצהרים ולא קאמר שיש זמן לתפילות שהרי זמן התפילות לא ילפינן מפס' זה וכדאיתא בגמ' כו:

וברמב"ם בספר המצות מצוה ה' כתב שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה

וכתב עוד או לומר שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהינה ענינו ולבנו אליו לבדו כעני עבדים אל יד אדוניהם יעו"ש.

וחזינן בשיטת הרמב"ן דס"ל שמצות תפילה מדרבנן ולא מדאורייתא.

ובחינוך מצוה תלג במצות התפילה כתב ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות.

וכתב עוד ועובר על זה ועמד יום ולילה בלא תפילה כלל ביטל עשה זה כדעת הרמב"ם. ומי שצר לו ולא קרא אל ה' להושיעו ביטל עשה זה כדעת הרמב"ן ועונשו גדול מאד שהוא כמסיר השגחת ה' מעליו.

ולשיטת הרמב"ם צ"ב בהא דקאמר בגמ' שנשים חייבות בתפילה משום דרחמי נינהו והרי חיוב נשים בתפילה הוא משום שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא ולא משום דרחמי נינהו.

ועוד צ"ב לשיטת הרמב"ם בהו"א שבגמ' שמא משום דכתיב ערב ובוקר וצהרים שמא מצות עשה שהזמן גרמא והרי מנין התפילות וזמנם הוא מדרבנן ואיך יפטור את התפילה דאורייתא שחייבות.

ונראה לבאר ע"פ הא דחזינן ברי"ף דלא גרס בגמ' דרחמי נינהו שכתב שנשים חייבות בתפילה דהוה ליה מצות עשה שלא הזמן גרמא שנשים חייבות.

ונראה עוד ליישב שיטת הרמב"ם דאע"ג שתפילה היא מצות עשה שלא הזמן גרמא היינו התפילה מדאורייתא שהיא לבקש דבר מהקב"ה, אולם מנין התפילות ונוסח התפילה דרבנן, וא"כ שמא נאמר שחייבת האשה רק במה שחייבת מן התורה ולא

בנוסח התפילה ומנין התפילות, ובמתני' לא חילק ומשמע שחייבת כאיש, ועל זה קאמר בגמ' שהיה הו"א שמנין התפילות והנוסח שהוא דרבנן הוי מצות עשה שהזמן גרמא ופטורה מדרבנן שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וקמ"ל דרחמי נינהו ולכן חייבת האשה כאיש.

ולשיטת הרמב"ן נמי צ"ב בהא דקאמר בגמ' שהיה הו"א שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, קמ"ל דרחמי נינהו שהרי תפילה דרבנן, וא"כ אמאי קאמר שהיא מצות עשה שהזמן גרמא.

וכן צ"ב אמאי קאמר דרחמי נינהו שהרי י"ל שרבנן חייבו לאשה כאיש.

ולמבואר אתי שפיר שגם במצוה דרבנן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון שחייבת במצות עשה שלא הזמן גרמא וקמ"ל משום דרחמי נינהו לכן חייבום רבנן.

ובפירש"י כתב וחיובין בתפילה דתפילה רחמי היא ומדרבנן היא ותקנוה אף לנשים ולחינוך קטנים.

וחזינן בפירש"י כשיטת הרמב"ן שתפילה דרבנן.

ויש לדחות דרש"י מיירי בנוסח התפילה וזמנה שאף להרמב"ם הוא מדרבנן.

ובתוס' הביאו רש"י לא גרס בגמ' דרחמי נינהו, וההו"א שהיא מצות עשה שהזמן גרמא משום דס"ל שתפילה דרבנן ויישבו שיטתו שכל שתקון רבנן כעין דאורייתא תקון לחייב מצות עשה דרבנן כעין דאורייתא תקון לחייב מצות עשה דרבנן רק כשהזמן גרמא. וכן איתא בתוס' פסחים קח:.

ובהגהות הב"ח הביא גרסת רוב הספרים דגרסי דרחמי נינהו ללא המהו

דתימא וזה ניחא יותר לשיטת הרמב"ן שתפילה מדרבנן.

ונראה עוד לבאר בזה לשיטת הרמב"ם שמצות תפילה היא מצות עשה דאורייתא שאין הזמן גרמא ולכן נשים חייבות יש בזה חידוש שהרי תפילה מצות עשה שהיא פעם אחת מדאורייתא, וא"כ היה מקום לומר שנחשב מצות עשה שהזמן גרמא ואע"ג שאינה תלויה בזמן, י"ל דכיון שהיא פעם אחת ביום חשיב מצות עשה שהזמן גרמא שאינה כמזוזה וברכת המזון שכל רגע ורגע מחייב הבית במזוזה וכן בכל זמן שאוכל צריך לברך ברכת המזון, ומשא"כ תפילה דאע"ג שבכל שעות היום יכול לקיימה מדאורייתא, אולם כיון שהיא רק פעם אחת ביום יש מקום לחושבה כשהזמן גרמא, ועל זה בא החידוש ברמב"ם דאע"ג שהיא פעם ביום כיון שזמנה מדאורייתא כל שעות היום נחשב כמצות עשה שלא הזמן גרמא.

ובשו"ע או"ח (קו, ב) כתב ונשים ועבדים אע"פ שפטורים מקריאת שמע חייבים בתפילה מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא.

וכתב המגן אברהם וכן כתב הרמב"ם דסבירא ליה דתפילה מצות עשה דאורייתא הוא דכתיב ולעבדו בכל לבבכם אך מדאורייתא די בפעם אחת ביום ובכל

נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום שאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה.

ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר. והרמב"ן סובר תפילה דרבנן וכן דעת רוב הפוסקים.

ובסמ"ק כתב שמצוה להתפלל בעת צרה.

ומה שדייק במגן אברהם בשיטת השו"ע דס"ל כשיטת הרמב"ם שתפילה דאורייתא הכי נמי כתב בפרי חדש לדייק בשיטת השו"ע ואיהו ס"ל כשיטת הרמב"ן שתפילה דרבנן.

אולם נראה שאין ראייה מלשון השו"ע שהרי זה לשון הגמ' כמבואר שלשון זה סובל גם מצות עשה דרבנן, שהרי כל מה שתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכמש"כ בתוס'.

ובט"ז כתב בשיטת השו"ע שתפילה דרבנן וכמבואר ששייך לומר גם במצוה דרבנן מצות עשה שלא הזמן גרמא שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

וחזינן פלוגתא בשיטת השו"ע שלהמגן אברהם והפרי חדש ס"ל שתפילה היא דאורייתא כשיטת הרמב"ם, ולשיטת הט"ז השו"ע ס"ל שתפילה דרבנן כשיטת הרמב"ן.



בביאור המצוה לומר תפילת ר' נחוניא בן הקנה

מתפלל בכנסתו לבית המדרש וביציאתו

תנן בברכות כח: ר' נחוניא בן הקנה היה

תפילה קצרה. אמרו לו מה מקום לתפילה זו, אמר להם בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי, וביציאתי אני נותן הודאה על חלקי.

ואיתא התם בגמ' ת"ר בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם.

ביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר. אני רץ והם רצים אני רץ לחיי עולם הבא והם רצים לבאר שחת.

ולכא' צ"ב אם תפילה זו חובה לאומרה או שהיא רשות.

ועוד צ"ב לצד זה שהיא חובה, מדוע רבי הביא מעשה זה ולא סתם לומר הנכנס לבית המדרש מתפלל בכניסתו וביציאתו.

ועוד צ"ב מה נפק"מ בזה ששנה רבי שהיתה זו תפילה קצרה, והיה לו לומר שהיה מתפלל תפילה.

ועוד צ"ב במה שאמרו לו מה מקום לתפילה זו, ולא שאלוהו מהי תפילה זו ולשם מה הוזכר המקום.

ועוד צ"ב בהא דאיתא בגמ' בכניסתו מהו אומר אם מהו היינו מה היה ר' נחוניא אומר או מהו היינו מה צריך כל אדם שנכנס לבית המדרש לומר.

ועוד צ"ב בתפילה שאמר יהי רצון שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, האם וישמחו בי חברי ארישא שלא אכשל בדבר הלכה ולא ישמחו בי חברי על כשלוני, או שהיא תפילה בפני עצמה, יהי רצון שלא אכשל בדבר הלכה ויהי רצון שישמחו בי חברי על שאיני נכשל בדבר הלכה, אלא מכיון לאמיתה של תורה.

וכן צ"ב במה שאמר ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם אם היינו שתפילתו היתה שלא ישמח בכישלונם או שישמח כשאינם נכשלים.

ועוד צ"ב אם תפילה זו שנתקנה בכניסה וביציאה לבית המדרש היינו דוקא למקום שהוא בית המדרש או כל מקום שאדם לומד בו באותו היום נחשב בית המדרש שצריך להתפלל תפילה זו.

ועוד צ"ב במה שאמר אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, הרי גם הם מקבלים שכר על מלאכתם

ועוד צ"ב בשלש דברים שאמר אני משכים אני עמל ואני רץ.

ואשכחן בזה פלוגתא שברמב"ם בפיהמ"ש כתב ואלה שתי התפילות חובה לכל מי שיכנס בבית המדרש לקרות שהרי לא אמרו בכניסתו מה היה אומר כדי שיהיה סיפור למה שהיה אומר ר' נחוניא בן הקנה, ואז יהיה רשות בדינו, אבל אומר בכניסתו מה הוא אומר רצונו לומר כשיכנס לבית המדרש מה חייב לומר ויש לו להתפלל אלה שתי התפילות יושב או עומד או כמו שזודמן לו ולא יחזיר פניו למזרח ולא יברך ולא יעשה השתחוויה בהם ולא נפילת אפים וקרא

מנורה תפילת ר' נחוניא בן הקנה בדרום רצו

קאמר מה היה אומר קאי על ר' נחוניא ולא על כל אדם.

ונראה עוד לבאר שמהו אומר קאי גם על כל אדם שרוצה לאומרה שהרי היא רשות.

וברי"ף וברא"ש העתיקו המשנה והגמ'. ויש לחקור בדבריהם אם כוונתם כהרמב"ם שתפילה זו היא חובה, ולכן הביאו תפילה זו, או דס"ל שהיא רשות, וקמ"ל שאפשר לאומרה, וכמש"כ השיטה מקובצת.

ובמאירי כתב בביאור המשנה הורה בזה שאדם צריך לחדש תפילה על כל דבר שהוא רואה בעצמו שהוא צריך בו לעזור ה', ואז יתמיד מחשבתו בעבודת השם באין פרוד, ואמר על זה החכם שהיה מתפלל בכניסתו לבית המדרש שלא תארע תקלה על ידי הוראתו וביציאתו היה נותן הודאה למי ששם חלקו בגורלן של תלמידי חכמים.

וכתב עוד זהו ביאור המשנה ומה שבא עליה בגמ' כך הוא כשאדם נכנס לבית המדרש אומר יהי רצון מלפניך ה' שלא תארע תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה. וביציאתו אומר מודה אני לפניך ששמת חלקי והודאות אלו אין בהם פתיחה וחתימה ולא הזכרה ומלכות.

וחזינן בשיטת המאירי שתפילת ר' נחוניא בן הקנה היא חובה כשיטת הרמב"ם.

אולם צ"ב אחר דס"ל שהיא חובה אמאי ביאר במשנה שהחידוש הוא שאדם צריך לחדש תפילות בכל דבר שרואה בעצמו שצריך שהקב"ה יעזור לו שהרי לא זה החידוש במשנה אלא שבא לומר שצריך להתפלל תפילת ר' נחוניא.

שמה תפילה על מנהג הלשון שהוא מכנה כל בקשה תפילה.

וחזינן בשיטת הרמב"ם שתפילה זו היא חובה ואינה רשות, וראיתו היא מהלשון דאיתא בגמ' בכניסתו מהו אומר ולא אמר בכניסתו מה היה אומר דמהו אומר היינו כל אדם מה צריך לומר כשנכנס לבית המדרש.

ולכאן צ"ב לשיטת הרמב"ם שתפילה זו היא חובה למה הביא רבי מעשה זה ולא סתם במשנה הנכנס לבית המדרש יתפלל בכניסתו וביציאתו.

ונראה לבאר שרצה לומר דבר בשם אומרו לאשמועינן שר' נחוניא בן הקנה תיקן תפילה זו.

אולם בשיטה מקובצת חולק בזה על הרמב"ם שכתב בביאור משנה זו אידי דאיירי מעניין תפילה אייתי הא תפילה הכא, ולא נפקא לן מידי ואשמועינן דמי שרוצה לומר הכי הרשות בידו.

וחזינן בשיטתו שתפילה זו אינה חובה, שכתב שאין בה נפק"מ אלא ללמדנו שמי שרוצה לאומרה הרשות בידו.

ולכאן צ"ב דפשיטא שהרשות בידו, ואמאי היה הו"א שאסור לאומרה.

ואפשר שהיה הו"א שלא לאומרה משום ביטול תורה בבית המדרש, קמ"ל שרשות לאומרה.

ולשיטתו אתי שפיר בזה שרבי לא סתם לומר הנכנס לבית המדרש יתפלל בכניסתו וביציאתו, אלא הביא מעשה זה שהרי אינה חובה אלא רשות, ולשיטתו צ"ל נמי דהא דקאמר בגמ' מהו אומר אע"ג דלא

ונראה לבאר שהיה קשה למאירי השאלה אמאי הביא רבי המעשה עם ר' נחוניא ולא סתם הנכנס לבית המדרש יתפלל בכניסתו וביציאתו, ועל זה ביאר שממעשה זה לומדים ג"כ שצריך לחדש תפילות בכל מה שצריך האדם שיעזרוהו ה' מלבד מה שלומדים להתפלל תפילת ר' נחוניא.

ובטור או"ח (ק"י) כתב הנכנס לבית המדרש יתפלל שלא יארע תקלה על ידו וביציאתו יודה והביא תפילת ר' נחוניא.

חזינן דס"ל כשיטת הרמב"ם שברכה זו היא חובה. וחזינן נמי שמה שהביא הרא"ש תפילת ר' נחוניא היינו שצריך לאומרה שהרי הטור הוא בנו של הרא"ש, וא"כ י"ל דהכי ס"ל בשיטת הרי"ף שהביא תפילה זו.

ובשו"ע נמי הביא להלכה דין זה שכתב באו"ח (ק, ח) הנכנס לבית המדרש יתפלל יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שלא אכשל בדבר הלכה. וביציאתו יאמר מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש.

ובמתני' תני אמרו לו מה מקום לתפילה זו.

ובגירסא בירושלמי תני אמרו לו מה טיבה של תפילה זו.

ובפירש"י במתני' כתב מה מקום, כלומר מה טיבה שחיבר ב' הגירסאות יחד, שמה מקום היינו מה טיבה של תפילה זו.

ובתפארת ישראל בבוועז כתב לבאר במה שאמרו לו מה מקום לתפילה זו, שבית המדרש הוא מקום העיון והשכל, והוא דרך הקירור והדרישה לא מקום התפילה שעיקרה בחום הלב והתלהבות והרגשותיו לאבינו שבשמים, ולכן שאלו על המקום.

ובזה יש לבאר במה ששנה רבי שהיתה זו תפילה קצרה, ומה נפק"מ בזה, ולהמבואר היינו שמפני ביטול תורה בבית המדרש התפלל רק תפילה קצרה שבית הכנסת הוא מקום התפילה ובית המדרש מקום התורה.

ובביאור ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי אשכחן פלוגתא דרש"י פירש ולא אכשל וישמחו חברי על כשלוני הרי רעות שתיים שיבואו על ידי שאגרום להם שיענשו.

וחזינן בפירש"י שוישמחו בי חברי הוי קאי ארישא שלא אכשל בדבר הלכה, שע"ז ישמחו בי חברי ויענשו בעבור זה.

ולבאו' צ"ב לפי"ז מדוע התפלל על זה בכל יום.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בשבת קמט: ואמר ר' יעקב בריה דבית יעקב כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה.

ובזה יש לבאר שהתיירא שמא יכשל בדבר הלכה ויכשיל בזה את חבריו שישמחו בכשלונו, וכן שיענשו ועי"ז גם הוא יענש שלא יכנס במחיצתו של הקב"ה, וכן התפלל שלא יכשלו חבריו בדבר הלכה ועי"ז שמא ישמח בהם, וכן התפלל שלא ישמח בהם שגם אם יכשלו ישלוט בעצמו שלא ישמח בהם.

ונראה עוד לבאר שילמדו הוא וחבריו תורה לשמה שאז אין אחד שמח בכישלון חבריו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בשבת סג. אמר ר' ירמיה אמר ר' אלעזר

הנראה היה מתפלל שיהיה לו שמחה וגיל בהם שהתורה היא שמחה לעוסקים בה.

וחזינן שהביא מתלמידי ר"י כפירש"י והקשה עליו דלפ"ז אמאי קאמר ואשמח בהם, ולא קאמר ואשמח מהם, אלא ס"ל למהר"י אבוהב כפירוש המהרש"א.

ובערוך השולחן פירש כרש"י שכתב (או"ח קי, טז) כלומר שהם ישמחו כשיחזירוני מן הטעות וכן אני בהם.

ובלבוש פירש כהמהרש"א ומהר"י אבוהב שכתב כלומר שיהיה כל עסקו בתורה ועסק חבריו כולם על פי ההלכה, ואז תהיה לימוד התורה להם לשמחה כי פיקודי ה' ישרים משמחי לב, ואיתא בגמ' ביציאתו מהו אומר מורה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת.

וכתב רבינו יונה אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת. וא"ת למה הוצרך לחזור זה, והלא הוא בכלל מה שאמר תחילה אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, יש לומר שהוא דבר בפני עצמו, ור"ל כשאני רואה שעוברים הימים והזמנים אני מרגיש בעצמי שאני רץ בכל יום ומתקרב למיתה ומפני זה אני מכין צידה לדרך כדי שאזכה לחיי העולם הבא, אבל הם אינם מרגישים במיתתם כלל עד שעת המיתה, ואינם מכינים צידה לדרך.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דתנן באבות (א), (ב) שמעון הצדיק היה משיירי כנסת

שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה לשמה הקב"ה מצליח להם ועולין לגדולה יעו"ש.

ובזה יש לבאר שרצה לזכות לזה על ידי שיעסוק הוא וחביריו בתורה לשמה שלא ישמח אחד בכישלון חבירו.

ואיתא נמי התם שעי"ז זוכין לתורה שניתנה בימין.

בפירוש הר"ב במשניות כתב שלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חבירי הרי רעה שתבוא על ידי שאגרום להם שיענשו ולא כתב כפירש"י שיש שתי רעות.

וביאר בתויו"ט דבריו שהכישלון בדבר הלכה לא חשיב ליה רעה כיון שחביריו רבו עליו, והרי הלכה כרבים ולא יבוא מזה שום תקלה.

אולם במהרש"א ביאר שלא כפירש"י שכתב אחר שהביא פירש"י.

ויותר נראה לפרש שמתפלל כן שבאמת ישמחו חבריו על שנכשלתי, וכן אשמח בה על שלא נכשלו שזה אחד ממ"ח דברים שבו נקנית התורה משמח את הבריות.

וחזינן בשיטת המהרש"א שוישמחו בי חברי היא תפילה בפני עצמה שישמחו חבריו שלא נכשל וכן הוא ישמח בחביריו שלא נכשלו.

ופלוגתא זו אשכחנ נמי בבית יוסף (או"ח קי) דאיתא התם וכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב שתלמידי ר"י פירשו ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם כלומר היה מתפלל שלא יכשלו החברים ותמשך מזה רעה שיהא שמח בכשלונם.

והיה נראה שהיה לו לומר מהם. ולפי

הגדולה הוא היה אומר על שלושה דברים העולם עמוד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים.

ובזה יש לבאר ההודאה שאמר אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים וזה קאי על עמוד התורה.

ואמר אני עמל והם עמלים וזה קאי על העבודה, וכדאיתא בתענית ב. איזו היא עבודה שבלב זו תפילה.

ואני רץ והם רצים כנגד גמילות חסדים, וכדאיתא בשבת קד. שאותיות ג וד שבא"ב רומז לגומל דלים, שהאות ג דומה לאדם שרץ אחר הדל יעו"ש.

ובביאור אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר צ"ב שהרי גם הם עמלים ומקבלים שכר.

ובמפרשים ביארו שהם עמלים ומקבלים שכר על המלאכה שעושים ואם עמלו הרבה ולא השלימו המלאכה אינם מקבלים שכר, אולם אני מקבל שכר שמקבל האדם על העמל בתורה אף שלבסוף לא התקיים תלמודו בידו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בביצה טז. כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד ראש השנה, וא"כ לפי"ז

הם עמלים ואינם מקבלים שכר, שהרי את פרנסתם ומה שנקצב להם מראש השנה יקבלו אף אם לא יעמלו לפרנסתם, אולם אני עמל ומקבל שכר שהרי על עסק התורה והמצוות מקבל האדם שכר רק אם מקיימם.

ונראה עוד לבאר שהשכר על קיום התורה והמצוות הוא נצחי והשכר בעולם הזה הוא חולף ונחשב השכר בעוה"ז לגבי השכר הנצחי כעמלים ואינם מקבלים שכר.

ונראה עוד לבאר שאף העמל לפרנסתו לצרכי הרבים אם מכוין בזה לקיים מצות חסד עם הרבים יקבל על זה שכר, אולם אם מתעסק בצרכי הרבים ומכוין רק לפרנסתו ולא לעשות בזה חסד עם הרבים אינו מקבל על זה שכר, ומשא"כ העוסק בתורה ומצוות אף שלא לשמה מקבל על זה שכר, וכדאיתא בפסחים נ.:

ובזה יש לבאר מה שאמר אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, והיינו שאני עמל בתורה ומצוות שאף שאיני מכוון בזה בכל הזמן לשמה מקבל על זה שכר שהרי מתעסק בתורה ומצוות. אולם הם עמלים ואינם מקבלים שכר רק אם יכוונו שעוסקים בצרכי הרבים לעשות מצות חסד עם הרבים, אולם אם יכוונו רק לצורך פרנסתם אינם מקבלים שכר.



הרב יצחק צבי ליבוביץ

תפרח

בענייני כיבוד אב ואם

ואמו, האם עדיף שלא לגלות לו מה"ט דאשרי מי שלא חמאן, וצ"ע".

ואם כי הכא נקט לה בלשון ספק, לך נא וראה בחשוקי חמד (ברכות לה, ב. עירובין עג, א. יבמות מב, א. סנהדרין יט, ב) שהביא משמיה דמרן הגראי"ל זצ"ל שהורה כן למעשה, שכאשר אין הכרח להכיר את אביו ואמו מוטב שלא יכירם.

ג. והנה בעיקר הענין, מצאתי בשו"ת עטרת פז (להג"ר פנחס זביחי שליט"א, ח"א כרך ב יו"ד סימן ח) שכתב וז"ל "ולכאורה תימא הוא, דמשום חשש זה היכי קאמר ר' יוחנן "אשרי", והא סו"ס מפסיד מ"ע דאורייתא דכיבוד או"א. ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ובודאי דאם התורה ציותה למ"ע זו, אפשר לקיימה. ואף על פי שהוא בטורח, לפום צערא אגרא...

אולם אם נימא דלעולם אף אחר פטירתן מקיים אדם מ"ע דכאו"א דאורייתא, אתי שפיר דלהכי קאמר "אשרי". דמחד גיסא, הוא יכול לקיים את מצוה זו בשלימותה אחר פטירתן ואינו מפסידה כלל. וגם מאידך גיסא, ליכא חשש שיענש עליהם כשלא יכבדם כראוי, כיון שהם אינם במחיצתו". עכ"ל.

ד. עוד יש לציין בזה לביאור נוסף שכתב רבינו יהונתן ביערות דבש (ח"ב דרוש ב) "אמנם אם אין לו אב ואם, והוא מצטער על זה שאין לו אב ואם כדי לקיים מצות כיבוד,

ענף א': "אשרי מי שלא חמאן"

א. איתא בקידושין (לא, ב) "אמר רבי יוחנן: אשרי מי שלא חמאן. רבי יוחנן, כי עברתו אמו מת אביו, ילדתו מתה אמו".

ופרש"י "שאי אפשר לקיים כבודם ככל הצורך והוא נענש עליהם".

ובעי"ז איתא בירושלמי בקידושין (פ"א ה"ז) "רבי זעירא הוה מצטער ואמר, הלואי הוה לי אבא ואימא דאוקרינן ואירת גן עדן. כד שמע אילין תרין אולפנייא, אמר בריך רחמנא דלית לי לא אבא ולא אימא. לא כרבי טרפון הוינא יכיל עביד, ולא כרבי ישמעאל הוינא מקבלה עלוי. אמר רבי אבין פטור אני מכיבוד אב ואם, אמרין כד עברת ביה אימיה מיית אבוהי כד ילידיתיה מיתת".

ב. באילת השחר (קידושין לא, ב, וכן עה"ת פרשת יתרו כ, יב) כתב וז"ל "צריך עיון, הא טוב לאדם אפילו אם הרבה פעמים לא יקיים כיבוד אב, אבל בודאי הרבה פעמים יעשה כיבוד אב, א"כ הרי יהיה לו מצוות, ולמה יותר טוב שלא יהיה לו אבא ואמא, דהא השכר על הפעמים שכן יקיים כיבוד אב ואם זה גדול מאד.

ויש לומר, דמ"מ אין מתקיים רצון השם. דודאי אין חפץ השי"ת שיחטא, אף על פי שעשה גם מצוות". עכ"ל.

והוסיף באילת השחר (יתרו כ, יב) "ויל"ע כשיש אחד שאינו יודע מי אביו

בשולי הענין:

יתכן לומר לפ"ז, דה"ה נמי לענין לדור בריחוק מהוריו. לפי שהדר בבית

הוריו או בקרבתם ורואה אותם תדיר, עי"ז מצוי אצלו יותר שזוכה לכבודם, אך מאידך גיסא עלול ג"כ להכשל לעבור על דבריהם [כעין המבואר בברכות (ח, א) לענין לדור במקום רבו, דתליא האם כייף ליה לרבו או לא].

ואף בכגון דא שייך לומר דאשרי מי שאינו דר אצלם כל שעה, שאם כי בודאי מחויב הכיבוד הוא לבא לבקרם מזמן לזמן, מ"מ הוא איננו מצוי אצלם כ"כ באופן שיזדמן לו בודאי לעבור על כאו"א.

ויש לדון לפי הנ"ל, האם אכן לכתחילה יש לאדם לדור דוקא שלא במקום הוריו. ודו"ק.

ענף ב': "הפותר פתח לחבירו"

הנה אחז"ל (שמות רבה פרשה ד סימן ב) "ומי שהוא פותר פתחו לחבירו, נפשו חייב לו וכו' ולא עוד אלא שכל הפותר פתחו לחבירו, חייב בכבודו יותר מאביו ומאמו. אתה מוצא בעת שנלקח אליהו מאלישע וזכה ליטול פי שנים ברוחו, כמה דתימא "ויהי נא פי שנים ברוחך אלי". היה לו לילך אצל אביו ואמו להחיותם, כמו שהחיה בן אכסניא שלו. וכן אליהו היה לו להחיות אבותיו, כמו בן הצרפית. אלא שמסר נפשו על אכסניא שלו" עכ"ל.

ויש לעמוד ע"ד חז"ל מכמה פנים:

א. העיר הגאון רבי שלמה זלמן מגריידיץ (ש"ב של המהרש"ל, בהקדמתו ליש"ש עמ"ס יבמות. הביאו החיד"א במדבר קדמות מערכת כ אות טו) מדוע הוכיחו במדרש

א"כ יש לו שכר מה' כאילו קיימה בתכלית הקיום ותכליתו של המצוה בלי חיסור כלל, לכך אמרו אשרי מי שלא חמאן". עכ"ל.

ה. בספר כד הקמח לרבינו בחיי (ערך כבוד אב ואם) כתב וז"ל "ולגודל הפלגת חיוב הגדול שיתחייב אדם בכבוד אביו ואמו, היה אומר רבי טרפון אשרי מי שלא חמאן. לפי שאי אפשר לו לבן להשלים חיובו בהן ובא עמהן לידי מכשול עון. ומי שלא ראה אותם ולא השיגו ימיו לכבודם, אינו נתפס עליהם ליום הדין".

ובע"ז כתב גם בפלא יועץ (ערך כיבוד אב ואם) כתב וז"ל "והן אמת שחמור מאד החיוב של כבוד אב ואם, עד שלא כל אדם יכול לצאת ידי חובה כראוי, עד שחכמי הש"ס אמרו אשרי מי שלא הכירן. אבל כל אדם חייב לעשות אשר בכחו לעשות בכל כחו ולא יאבד עצמו לדעת".

משמע מדבריהם, דעיקר מאמרם ז"ל לא בא אלא להראות חומר הענין, אך אין המכוון לומר שאי אפשר כלל לכבודם כל הצורך.

ובע"ז האריך ר' ירוחם זצ"ל (דעת תורה, וזאת הברכה מאמר ס) בגדולת התנאים והאמוראים אשר כל מעשיהם היו בשלימות גדולה, וחששו מכל חסרון קטן במצוותיהם. עד כדי כך דהוה ניחא להו שלא להיות מחוייבים במצוה, שמא לא יקיימוה בשלימות.

ו. השתא דאתינן להכי, דלדעת כמה מרבתינו נ"ע אין כוונת חז"ל כפשטות הלשון, לכאורה אדרבה לגודל מצוה זו, מסתברא שאדם שידוע שהוריו בחיים ראוי לו לחקור ולברר מי הם הוריו כדי לכבדם. וצ"ע למעשה.

ותירץ באגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קעד
ענף א) וז"ל "צריך לומר דאין כוונתם
משום פקוח נפש דהמת, אלא משום פקוח
נפש דהאם שהיתה מצטערת מאד על
שבשביל מצותה הגדולה והאמונה בהש"ת
ובנביאיו לפרנס את אליהו מת בנה, כמפורש
בקרא שטענה זה". וע"ש עוד.

נמצא לפי דברי האגרו"מ, דמה שהחיו
אליהו ואלישע את בנה של בעלת
האכסניא, היה משום פיקוח נפש שלה ולא
משום הכרת הטוב גרידא. ודלא כמשמעות
המדרש. וצ"ע.

ג. הקשה הגאון האדר"ת (חשבונות של
מצוה, מצוה לג), מדוע לולי הטעם של
"הפותח פתח לחברו נפשו חייב לו" היה
להם להחיות את אביהם ואמם, והלא כידוע
ש"נוח לו לאדם שלא נברא" (עירובין יג, ב).
ומבואר נמי במו"ק (כח, א) דאחר שמת ר"ג,
אמר שאף אם הקב"ה יבקשנו לחזור לעזה"ז,
איננו רוצה [אכן שם איכא טעמא אחרינא,
משום ביעתותא דמלאך המות].

ותירץ האדר"ת, דהנה לכאורה יש להקשות
כמו כן על מה שהחיו אליהו ואלישע
את בן הצרפית וכן השונמית. ואמאי החיום,
והלא נוח לו לאדם שלא נברא.

אלא דכבר פירשו רבותינו שבן הצרפית לא
מת עדיין לגמרי (מורה נבוכים א, מב),
וכן בן השונמית לא מת לגמרי (שו"ת חת"ס
יו"ד סימן שלח). ועל כן אתי שפיר, דמשום
פיקוח נפש והצלת חייהם, הוצרכו להחיותם.
מעתה יש לומר, דגם כוונת חז"ל "היה לו
לילך אצל אביו ואמו להחיותם"
היינו בגוונא שעומדים סמוך למיתתם.

אכן אחר המחילה מכבוד תורתו הרמה,
לכאורה הדברים מתמיהים טובא. דאם

תחילה מאלישע, ורק אח"כ הוסיפו "וכן
אליהו היה לו להחיות אבותיו".

ותירץ בג' אופנים:

א) מעיקרא סברו שאין להוכיח מאליהו,
דשאני בן הצרפית שלא מת לגמרי אלא
שפסקה נשימתו [וכמו שפירש הרד"ק (מ"א
יז, יז) והמורה נבוכים (א, מב)] לפיכך יכל
אליהו להחיותו, משא"כ אבותיו שמתו ממש
לא היה בכחו להחיות. אולם אחר שהביאו
כבר מאלישע שהחיה את בן השונמית שמת
ממש [אכן בשו"ת חת"ס (יו"ד שלח) כתב
דאף בן השונמית לא מת לגמרי], ואלישע
הלא קיבל כוחו פי שנים מאליהו, שמע מינה
שאף אליהו היה מחיה מתים גמורים ואפ"ה
לא החיה אבותיו.

ב) מאליהו לא קשיא, דאפשר שלא החיה
את אביו ואמו היות ונסתלק חי לג"ע
עוד לפני מות הוריו. לכן התחילו להקשות
מאלישע [אכן לא ברירא תירוצו, אמאי אחר
שהקשו מאלישע הקשו גם מאליהו. וצ"ע].

ג) מעיקרא סברו שיתכן שאליהו החיה אף
את אבותיו, אך מכיון שאלישע נתברך פי
שנים מאליהו ולא מצינו בו שהחיה יותר
משני מתים, על כרחך שאף אליהו לא החיה
אלא מת אחד, ולא החיה את אבותיו.

ב. הנה ידועים דברי התוס' בב"מ (קיד, ב
ד"ה אמר) "תימה לר"י היאך החיה
[אליהו] בנה של האלמנה כיון שכהן היה
דכתיב "ויתמודד על הילד וגו'". ויש לומר,
שהיה ברור לו שיחיהו לכך היה מותר משום
פיקוח נפש".

וכבר העירו המפרשים על תירוץ התוס',
היכן מצינו שהצורך להחיות מתים
מוגדר כ"פיקוח נפש"?

כוונת חז"ל לזמן בו אביו ואמו סמוכים למיתה, הלא כל מה שיש ביכלתו של אדם לעשות עבור הצלת נפשות מחוייב לעשותו, ובפרט שהם אביו ואמו. וכי משום טעמא ד"הפותח פתח לחברו", יש לו לדחות את הצלתם. וצ"ע.

ד. עוד הקשה האדר"ת (שם), דלכאורה אמאי היה לאליהו ואלישע להחיות את אביהם ואמם, והלא אמרינן דאשרי מי שלא חמאן. וא"כ מה להם להכניס עצמם לכלל חיוב במצות כיבוד אב ואם.

וכתב האדר"ת, שמזה משמע דלאחר שיחיו מחדש לא יהיה מחוייב כלל בכבודם, דפנים חדשות באו לכאן [וע"ש עוד בעיקר ענין זה, וכן בשיח השדה (להגרח"ק) בליקוטים סימן ד ובעוד מספרי האחרונים. ואכה"מ].

אכן העיר האדר"ת בעצמו, דלא אתי שפיר עם מה שכתב לעיל דמירי בעת שהיו אביו ואמו נוטים למיתה, דלא מסתבר שבכה"ג ג"כ ייפטר מכבודם דלכאורה לא שייך בזה "פנים חדשות באו לכאן".

ובחשוקי חמד (עירובין עג, א) תירץ קושיא זו באופן אחר. דהא דאחז"ל "אשרי מי שלא חמאן" היינו משום שכל כך גדולה חובת הכרת הטוב אליהם, שאין יכול לגמול להם כנגד כל הטוב שגמלוהו. אבל באופן שהוא זה שהחיה אותם ובלעדיו לא היה להם קיום, ליכא חומרא יתירא כ"כ בכיבוד אב ואם והו"ל ככל שאר המצוות [וקצת כעין המבואר בקידושין (לג, ב) וברמ"א (יו"ד רמ, ז) לענין בן שהוא רבו של אביו].

ועיין לעיל בענף א' מה שנתבאר כמה דרכים בענין מאמרם "אשרי מי שלא

חמאן", ולפ"ז מיושבת היטב קושיית האדר"ת. ודו"ק.

ה. הנה בעיקר דברי חז"ל אלו, יש להעיר הערה עצומה.

דהנה התייחס באליהו שלא היה לו כח אלא להחיות מת אחד, שפיר אמרינן שהחיה את בן הצרפית ולא את אביו ואמו. אבל אלישע שניתן לו כח להחיות שני מתים, מ"ט אחר שהחיה את בן השונמית השתמש בכח זה לרפאות את צרעת נעמן (סנהדרין מז, א) ולא הלך להחיות את הוריו [ואף שלא יוכל להחיות שניהם, כי כבר החיה מת אחד. מ"מ היה לו להחיות את אביו, שהרי אביו קודם לאמו, כדתנן בשלהי הוריות]. ובמה עדיפא צרעת נעמן מכיבוד אביו. וצ"ע.

ואף אם נתרץ, שלא הספיק לבא אצל קברות אבותיו (או אצל מיטת חוליים, כפי שביאר האדר"ת) עד שבא לפניו נעמן וצרעתו והוכרח לרפאותו, מ"מ תיקשי לדעת הפרד"א (פל"ג) שהמת השני שהחיה אלישע היה לאחר מותו, עם עצמות שלום בן תקוה שנגעו בעצמות אלישע וחי [ובסנהדרין (מז, א) לא פירשו כן, משום דתניא על רגליו עמד ולביתו לא הלך], מ"ט לא פעל בחייו להחיות את אביו.

ודוחק לומר שידע שבחייו יוכל להחיות רק מת אחד, ואת השני יחיה לאחר מותו. וצ"ע.

ועוד יש להעיר בדברי המדרש, האם אכן אדם חייב יותר בכבוד מי שפתח לו פתח אכסניא, יותר מאשר בכבוד אביו ואמו? והלא כאו"א הוא מן המצוות החמורות, וגם היא שורשה מטעם הכרת הטוב. ובמה עדיפה הכרת הטוב לבעלת האכסניא?

נמצא מעתה שאין כוונת חז"ל לומר שחייב לכבד את בעלת האכסניא יתר מאביו ואמו. אלא כוונת חז"ל היא להוכיח מהנהגת אליהו ואלישע כמה גדול חיוב הכרת הטוב לבעלת האכסניא. שהרי הטעם שלא החיו את אביהם ואמם, הוא מחמת שכיון שלא קיבלו על כך הוראה מפורשת מהקב"ה אסור לאדם להחיות מי שהמיתו הקב"ה, דנראה כסותר גזירת שמים. ואעפ"כ מצינו שהחיו את בנה של בעלת האכסניא. הרי, שהבינו שבכה"ג מותר להם להחיותו, דודאי כך רצון ה' שיכירו טובה למי שפתחה להם פתח.

וגם לפי זה, נמצא דלא קשיא נמי קושיית האדר"ת מהא ד"אשרי מי שלא חמאן", דאין כוונת חז"ל כלל שאכן היה להם להחיות את אביהם ואמם. ופשוט.

אכן נראה להציע ביאור פשוט בכל דברי המדרש הללו.

דהנה בב"ק (פה, א) אצטריך קרא "ורפא ירפא" ליתן רשות לרופא לרפאות, ופרש"י דלא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי.

מבואר מזה, שאע"פ שיש לאדם כח ע"י חוקי הטבע הגשמי לפעול דברים, בעינן רשות מהקב"ה לכך.

א"כ כמו כן י"ל, דאדם גדול שזכה בכח שמיימי להחיות מתים אינו רשאי להשתמש בו בלא היתר מן השמים. שאם לא כן, נמצא הקב"ה ממית והוא מחיה [וכן מבואר בתוס' בתענית (ב), א ד"ה שלשה] ע"ש].



הרב יאיר מיינקוס

טנא מלא ברכות נשגור קמיה האי גברא רבה, מזכה הרבים, ה"ה הגאון ר' אברהם און סקאלי שליט"א, אשר זכה להרבות כבוד שמים, ע"י הפצת והרבצת תורה לרבים, שלא ע"מ לקבל פרס, ובסייעתא דשמיא הגענו למעמד רב רושם, של ארבעה שנים ולגליון החמישים, של מרגליות טובות פנינים יקרים, אשר רבים מהם לא היו יוצאים לאור עולם, ובזכות בית המדרש הזה, מודפסים לעין כל, וזוכים ת"ח של קהילה קדושה זו להתחדד זה בזה, ולהחכים בדרום, וכדאמר' בגמ' בבא בתרא (דף כ"ה ע"ב) "אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים, ושיעשיר יצפין, וסימניך שלחן בצפון ומנורה בדרום".

ובברכה שיזכה עוד רבות בשנים להגדיל תורה לאלפים, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ויתברך בכל מילי דמיטב.

בדין דבר שטיבולו במשקה

כדי שלא יתטמאו המשקין על ידיהם, ויפסלו אח"כ גם האוכל.

אי צריך נט"י לאכילת מלפפון חמוץ

מצוי שעורכים קידושא רבא בבית הכנסת בשבת לאחר התפילה, ומגישים קוגל עם מלפפון חמוץ. ויש לדון אם צריך ליטול ידיים קודם אכילת המלפפון, מאחר והוא רטוב במים, או דילמא יש מקום לומר דאי"צ נטילה.

ופשוט שכל הנידון הוא כשהמלפפון רטוב, דרק אז חשיב דבר שטיבולו במשקה, שהרי אם נתנגבו מרוטב שעליהם, ודאי דאי"צ נטילה, כמש"כ בהדיא בב"י (שם ד"ה וכתב רבינו ירוחם) "ולדברי הכל אין דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה, אלא בעוד שהמשקה טופח עליו, אבל אם נתנגב לא, וכ"נ מדברי הכלבו, ופשוט הוא". וכ"כ במ"ב (שם ס"ק כ"ה, וכן בס"ק י"ד).

השו"ע (סי' קנ"ח סעיף ד') כ' "אם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין, שסימנם י"ד שח"ט ד"ם" (דהיינו יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים) ולא נתנגב, ואפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה, צריך נטילה בלא ברכה".

וברמ"א כ' "ואפילו אינו מטבל רק ראש הירק או הפרי, אפ"ה יטול בלא ברכה".

והוספה המשנה ברורה (שם ס"ק י"א) "היינו אפילו ירק ופירות ובשר".

מבואר דכל דבר מאכל שטובל באחד משבעת המשקין, דהם יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים, צריך ליטול ידי קודם האכילה.

ובטעם הדבר כ' הבאר היטב (שם סק"ה), והמ"ב (שם ס"ק י"א) שהידים שניות, ומטמאין משקין להיות תחילה ומשוי, להאוכל שני, ולכן תקנו ליטול את הידים,

משקה, וא"כ גם אי"צ נטילה באכילת פירות וירקות אלו.

אי יש לדמות מי פירות מבושלים למי ירקות כבושים

השתא אפ"ל דכמו דבפירות מבושלים, אי"צ ליטול ידיו קודם אכילתם, כך נימא גם גבי ירקות כבושים, דכבוש כמבושל, ולכן אי"צ ליטול ידיו, קודם אכילת מלפפון חמוץ. וכך באמת כ' בעולת תמיד (סי' קנ"ח סק"ד) "נראה דהמתירין מבושל, גם אם כבוש כ"ד שעות דינו כמבושל, ואין שם משקה עליו", והביאו באלהיה רבה (שם סק"ה).

אולם הפרי מגדים (בפתיחה להלכות נטילת ידים) הביא דהמגן אברהם (שם בס"ק י') חלק על הדרישה, וס"ל דדוקא משקה של עצמו של הפרי חשיב אוכל, אבל רוטב גמור מקרי משקה, וצריך ליטול ידים לזה. וכ"כ בדרך החיים (הלכות סעודה סעיף ז') האוכל פירות מבושלים במים, עם משקה רטובים עליהם, צריך ליטול ידים.

ובן להוסיף דהא דאמרינן בשם העולת תמיד דכבוש כמבושל, לא אתי שפיר לדברי הדרישה גופיא, דהא כתב להדיא (שם סק"ג) דדוקא גבי פירות מבושלים במים אין צריך נטילה, מה שאין כן גבי פירות שאינן מבושלים, כגון אונגרקעס (מלפפון חמוץ בלע"ז), או שלקין, שעדיין רטובים ממי השרייה, צריך נטילת ידים.

ביאור החילוק בין כבוש למבושל

וצ"ב מה החילוק בין פירות מבושלים לפירות כבושים לדברי הדרישה, ואמאי ס"ל דלא אמרינן בזה "כבוש כמבושל"?

ובן אין לומר, דכל מה שחכמים הצריכו נטילה לדבר שטיבולו במשקה, הוא דוקא כשטובל האוכל במשקה, ולא באופן שמוציא את האוכל שהיה מונח בתוך משקה וכדו', שהרי כ' המ"ב (שם ס"ק י"ב) "אותן ששוקעין פירות או ירק במים לנקותן, חשיב טיבולו במשקה", וא"כ לא שנא אי טובל האוכל במשקה, או רק מוציא האוכל מהמשקה, או בכל אופן אחר, שהאוכל רטוב משבעת המשקין, צריך ליטול ידיו.

דין מי פירות מבושלים

ובביאור הצד לומר שאין צריך ליטול על מלפפון חמוץ, הוא משום דהוא כבוש, ואין למים שעליהם דין משקה, אלא מי כבישה, וא"כ אי לא מיקרי מים, שמא אין צריך נטילה, קודם אכילתו.

ובאמת קודם שנברר דין מי הכבישה, יש לדון גבי דין מים שנתבשלו בהם ירקות [ופירות], אי דינם כמשקה, או לא.

והנה הדרישה (שם סק"ג) כ' "פירות מבושלים נראה פשוט דאין צריך נטילה כלל, ואפילו הן עדיין במרק שלהם, דהא על המרק שלהן מברכין בורא פרי העץ, כמש"כ הטור (סי' ר"ב, וסי' ר"ה)".

וב"כ בחיי אדם (כלל ל"ו סעיף ז') "על פירות מבושלים, כיון שמברכים על הרוטב בורא פרי העץ, אין עליו שם משקה. [וכע"ז כ' בכנסת הגדולה שם ד"ה פרות, והביאו באלהיה רבא (שם סעיף ד' סק"ה ד"ה דבר)].

מבואר דכיון דעל המים האלו, שנתבשלו בהם פירות וירקות, דהוא בעצם המרק, אין מברכין ברכת שהכל, אלא ברכת הפרי או הירק, כיון שאין עליהם שם

ונראה לבאר על פי דברי המשנה ברורה (סי' ר"ה סק"ח) דכתב גבי ירקות שנתבשלו במים, דמברך על המים ברכת הירק, ומה שאין כן ברוטב אונגרקעס, דהיינו מלפפון חמוץ, אין מברך על הרוטב ברכת הירק, אלא ברכת שהכל, כיון שהכבישה היא רק בשביל אונגרקעס לבד שיחמצנו, ואין כוונתו בשביל מי הכבישה כלל.

ולפי זה אפשר לחלוק בין בישול לכבישה, דכיון דבבישול הירקות מברך על מרק ברכת הירק, שפיר חשיב הרוטב חלק מהאוכל, ולא צריך נטילת ידים, מה שאין כן בכבישה, אין מברך על מי הכבישה ברכת הירק, דלא חשיב המים חלק מהאוכל, אלא המים בפני עצמם, ולכן חשיב משקה, וצריך ליטול ידיו באכילת ירקות אלו.

[יוצא מתוך הדברים, דהיכא דהדרך לאכול את מי הכבישה, כגון לטבל בו פת ושאר דברים, דאז כוונתו בשביל מי הכבישה, דיברך על המים ברכת הירק, וכן כתב להדיא במשנה ברורה (שם).

ולאו' לפי"ז ה"ה לענין נטילת ידים, כשהדרך לאכול את מי הכבישה, דלא יצטרך ליטול ידים קודם אכילתם, והדין יהיה, כפירות מבושלים].

שיטת המ"ב בדיון מלפפון חמוץ

ולמעשה במשנה ברורה (סימן קנ"ח ס"ק כ"ה) כ' דאף דגבי פירות מבושלים במים, יש דיעות בין האחרונים אם צריך נטילת ידים, דגבי כבושים [כגון אונגרקעס וכהאי גוונא], בוודאי נכון להחמיר ליטול ידים אם לא שנתנגבו ממים שעליהן.

דמבואר דאף אי נימא דבפירות מבושלים לא צריך נטילת ידים, בכל אופן

גבי כבושים סבר המ"ב, דנכון להחמיר ליטול ידים.

השתא מבואר מהמ"ב בהדיא, דצריך ליטול ידים קודם אכילת מלפפון חמוץ, ואין כבר מקום לדון בזה.

אולם מאחר ופוק חזי מאי עמא דבר, ואינו מצוי שמקפידים ליטול ידים, קודם קידושא רבא שמגישים שם קוגל עם מלפפון חמוץ, וא"כ אף דלכתחילה כך ראוי לנהוג, אלא דמצוה לדרוש ולחקור, שמא בכל אופן איכא צד להקל, וללמד זכות על הרבים, שלא נוהגין ליטול בכה"ג.

דין אכילת דבר שטיבולו במשקה ע"י כלי

כששאלתי למה אין הציבור נוטל ידיו לאכילת מלפפון חמוץ, אמרו לי כמה אנשים, שכיון שאוכלים ע"י מזלג אי"צ נטילה.

אבל אי"ז מדויק כלל, שהרי כ' המ"ב (שם ס"ק כ"ו) "אבל מה שדרך ליגע בו בידיו, אף על פי שאוכל בכלי לא מהני".

מבואר דדבר שרגילים לאכול ביד, צריך ליטול ידים קודם אכילה זו, ולא מהני אם ירצה לאכול ע"י כלי. והרי מלפפון מצוי מאוד שאוכלים ביד, ואף הרבה מקומות אין מגישים מזלגות כלל, ואף במקומות שמגישים מזלגות, במלפפון חמוץ עפ"ר אין מזלג, וא"כ אף אם יאכל ע"י מזלג, לכאור' לא יהני, ואכתי צריך נטילה.

אי חומץ חשיב אחד משבעת המשקים

אמר לי הרב יעקב לוי שליט"א, דשמא מלפפון חמוץ בחומץ, דינו שונה ממלפפון במי מלח, דבפשטות חומץ אינו

ובב"י (סי' תע"ג סעיף ו' ד"ה ומה שכ' רבינו שם בשם רבינו תם) כ' דעדיף לטבול בחומץ [ולא בחרוסת בלא חומץ], דכך לכו"ע יצטרך נטילה ושפיר דמי. וכן פסק בשו"ע (שם סעיף ו') "נוטל ידיו לצורך טיבול ראשון, ולא יברך על הנטילה, ויקח מהכרפס פחות מכזית, ומטבילו בחומץ" וכו'.

דמבואר דטבלין את הכרפס בחומץ, ולפני כן נוטלין ידים.

וא"כ מבואר דס"ל לכולהו [מלבד הראש יוסף], דהטובל דבר מאכל בחומץ, צריך ליטול ידיו.

דין אוכל פחות מכזית

הרוקח (סי' שכ"ח) כ' וז"ל "אוכל פחות מכביצה, יטול מספק ולא יברך". והביאו הב"י (סי' קנ"ח ד"ה כתב הרוקח). וכ' "ונראה שטעמו, משום דכיון דפחות מכביצה, אינו מקבל טומאת אוכלין, איכא למימר דלא הצריכו בו חכמים נטילה, ואיכא למימר דסתם הצריכו נטילה לאוכל פת, ולא חילקו בין פחות מכביצה ליותר מכביצה, הילכך יטול מספק ולא יברך".

והביאם הב"ח (שם ד"ה כתב הרוקח), וכ' דמשמע דפחות מכזית א"צ נטילה כלל, דאל"כ הוה לי לאשמועין רבותא, דאפילו פחות מכזית יטול מספק ולא יברך. וסיים דכך היה דעת השו"ע נוטה (שם סעיף ג') וז"ל "אם אוכל פחות מכזית, יש מי שאומר שאין צריך נטילה", עכ"ל.

וב"כ בשו"ע (שם סעיף ב') "יש מי שאומר, שאם אינו אוכל אלא פחות מכביצה, יטול ידיו ולא יברך".

ובמ"ב (שם סק"ט) ביאר אמאי בפחות

משבעת המשקין, ולכן לכהפ"ח במלפפונים אלו אינו צריך נט"י.

ואף דחומץ הוא יין שהתקלקל, ויין חשיב אחד משבעת המשקין, מ"מ מאחר ונשתנה מהותו מיין לחומץ, וכמו שמצינו גבי ברכתו, דכל זמן שהוא יין, מברך בורא פרי הגפן, ואחר דנהפך לחומץ, [כששייך לאכלו כך], נשתנית ברכתו לשהכל, כמו שכ' להדיא בשו"ע (סי' ר"ד סעיף ד').

וכך גם חזינן גבי יין נסך, דרק יין יש בו איסור משום יין נסך, אבל אי נעשה חומץ, אינו נאסר במגע העכו"ם, כמו שכ' השו"ע בהדיא (יו"ד סי' קכ"ג סעיף ו').

וא"כ לכא' אפשר לומר כן, גם לענין דבר שטיבולו במשקה, דמאחר ונהפך היין לחומץ, אין עליו כבר שם יין, ולכן הטובל בו דבר מאכל, אין צריך ליטול ידיו. וכ"כ להדיא בראש יוסף (או"ח סי' תע"ג סעיף כ').

אולם הרשב"ם (פסחים דף קט"ו ע"א ד"ה כל שטיבולו במשקה) כ' וז"ל "כגון ירק בכותח או בחומץ צריך נטילת ידים משום משקה, שהידים שניות" וכו'. וכ"כ בתוס' (שם דף קי"ד ע"א ד"ה מטבל), ובמרדכי (שם). וכך כ' במטה יוסף (חאו"ח ח"ב סי' י"ח סעיף י"א) והביאו הבאר היטב (סי' קנ"ח סק"ו).

דמבואר להדיא דס"ל דאף חומץ חשיב משקה, והטובל דבר מאכל בחומץ, צריך נט"י.

ובעין זה כ' בכל בו (ח"א סי' נ' ד"ה החרוסת), ובאבודרהם (ח"א סדר ההגדה ד"ה וכ' הראב"ד) גבי טבילת הכרפס בליל הסדר, דטבלין, בחרוסת שיש בה חומץ.

מכביצה הוי ספק, "משום דלענין טומאה, פחות מכביצה אינו מקבל טומאה מדאוריתא, ולא יטמא על ידי הידים, לכן יש לומר דגם על הנטילה לא גזרו, או אפשר, דכיון דלענין ברכת המזון חשיבא אכילה, דהא קימא לן דמברכין ברכת המזון על כזית, חשיבא גם לענין נטילת ידיים, ולא פלוג חכמים בתקנתן, ולכן יטול ידיו ולא יברך, דברכה אינה מעכבת הנטילה, והוסיף עוד (שם סק"י) דפחות מכזית לא יטול, כיון דלא חשיבי אכילה, אף לענין ברכת המזון.

וסיים המ"ב "דהט"ז פסק כן לדינא, דאין צריך נטילה, וכן הוא דעת הב"ח, וכן הסכים הגר"א והברכי יוסף, והביא כן בשם הרשב"ץ, אולם דעת הלחם חמודות, והמגן אברהם, והאליה רבה, ועוד אחרונים דאף בפחות מכזית דינו כפחות מכביצה, ויטול ידיו ולא יברך, ועל כן לכתחילה נכון להחמיר בזה".

מבואר דרק על אכילה של כביצה יש ליטול ידיים, ולברך על נטילת ידיים, ובפחות מכביצה יטול מספק, ולא יברך, ובפחות מכזית אין צריך נטילה, אולם מאחר ואיכא דס"ל דפחות מכזית, דינו כפחות מכביצה, פסק המ"ב דלכתחילה נכון להחמיר בזה, וליטול בלא ברכה.

וייש להוסיף דכ"ז הוא באכילת פת, אבל בדבר שאינו פת אלא שטיבולו במשקה, כ' המ"ב (שם סק"ב) וז"ל "ומכל מקום בפחות מכזית, נראה לי שאין להחמיר בזה כלל, דאפילו בפת הרבה אחרונים מקילין".

דמבואר דמאכל שאינו פת אלא שטיבולו במשקה, ס"ל למ"ב דפחות מכזית, אין להחמיר כלל, ואי"צ נטילה.

והשתא אפ"ל דכשאוכלים מלפפון קטן שהוא פחות מכזית, אי"צ נטילה.

אמנם יש שרצו לומר דהמ"ב הדר ביה מדבריו, אלא דבפחות מכזית אי"צ נטילה, משום שכ' הג"ה בשולי הגליון, "אמנם מהטור (סי' תע"ג ותפ"ו) לא משמע כן, עי"ש, ובטלה דעתי מפני דעתו הרחבה".

דמיירי הטור גבי אכילת כרפס בליל הסדר, וכ' דיקח פחות מכזית ויטול ידיו, וא"כ כ' המ"ב דמשמע מדברי הטור, דאף בפחות מכזית, צריך ליטול ידיו על דבר שטיבולו במשקה.

וואף דמדברי הביאור הלכה (סי' תע"ג סעיף ו') נראה דלא הדר ביה, מ"מ אין כאן המקום להאריך].

דין דבר שטיבולו במשקה שטפל למאכל אחר

מו"ח שליט"א אמר לי, דהא דאין נטלים ידיים לאכילת מלפפון חמץ, הוא משום דהמלפפון חמוץ טפל לקוגל, וכמו שלא מברכין עליו ברכה בפנ"ע, שהרי רק בא להוריד ממתיקות הקוגל, כך גם לא יצטרכו ליטול ידיים לזה. וכך גם אמר לי הגר"ט פרלמן שליט"א.

ובתחילה היה נראה לי דבר חידוש, דמאי דמי ברכה לנטילה, ואף דלא מברך על אכילתו, ס"ס נטילה הוא דין אחר, דהוא משום גזירה דטומאה, וא"כ ל"ש אי הוא עיקר או טפל, ובכל אופן יצטרך ליטול.

אולם לאחר עיון מצאתי סמך לדבריו מדברי המ"ב (שם סק"י) דכ' "אם אכל מעט פת למתק חריפות השתיה באופן המבאר (לקמן סי' רי"ב), דאין צריך לברך המוציא, משום שהוא טפל להשתיה, יש אומרים דגם נטילת ידיים אין צריך אף אם יש בו כביצה, ויש אומרים דצריך, עיין אליהו רבה, ובפחות מכזית נראה שבודאי יש לסמוך שלא להצריך

מנורה בד"ן דבר שטיבולו במשקה בדרום שיא

סק"ה). והביאם הבאר היטב (שם ס"ק י"ב).
[וכע"ז משמע בדרישה (שם סק"ג)].

מבואר מדבריו דאף דס"ל דעל דבר מבושל שטיבולו במשקה צריך ליטול ידים לאכלו, בכאו"פ אי אוכלם בכף לא צריך נטילה, כיון דתרי חומרי לא עבדינן.

ולפי"ז אפ"ל דלכאו"ה בדבר כבוש, כגון מלפפון חמוץ, ג"כ אי אוכלו בכף או במזלג ל"צ נטילת ידים, דתרי חומרי לא עבדינן.

דין אכילת מאכל פחות מכזית ע"י כלי

ובפסקי תשובות (שם ס"ק ט"ז) כ' דלפי"ז אפ"ל דכל דבר שטיבולו במשקה, שהוא פחות מכזית, ל"צ נט"י, כיון דתרי חומרות לא עבדינן.

הלכה למעשה

ולמעשה המ"ב (שם סק"כ) כ' י"ש מקצת הראשונים דסברי שלא הצריכו חכמים, נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, אלא בימיהם שהיו אוכלים בטהרה, מה שאין כן עכשיו שכולנו טמאי מתים, ולכך לא יברך על נטילת ידים, שספק ברכות להקל. והנה במגן אברהם הביא בשם הלחם חמודות דהעולם נוהגים שלא ליטול, ויש להם על מה שיסמוכו, היינו על מקצת הראשונים הנ"ל, אבל הרבה אחרונים החמירו מאד בדבר, וכתבו דהעיקר כרוב הפוסקים דצריך נטילה מדינא אף בזמן הזה, ועיין בביאור הגר"א שגם דעתו כן, והחמיר מאד בזה שאף צריך לברך על זה, ולכן אף דהעולם אין נוהגין לברך על כל פנים אין להקל לאכול בלי נטילה, וצריך לזה כל דיני נטילה כמו לפת.

ולגבי אכילת מלפפון חמוץ, שרטוב במים שלו, כ' המ"ב (שם ס"ק כ"ה) דנכון להחמיר ליטול ידים".

נטילה בזה, אף לכתחילה, דבלאו הכי יש מקילין וכנ"ל, אך בכזית או כביצה יטול ידיו, ולא יברך על הנטילה מחמת ספק".

דמבואר מהמ"ב בהדיא דפת שבא למתק שתיה חריפה, והוא טפל לשתייה, דכביצה הוא מחלו' אם צריך נט"י, ולכן יטול מספק, ולא יברך, אבל בפחות מכזית לכתחילה אי"צ נטילה.

א"כ איכא ראייה לדבריהם, דאי פת כשהוא טפל לא צריך ליטול ידיו, לכאו' פשוט דה"ה בגדר טפל שטיבולו במשקה, אי"צ נטילה, אלא דמיירי דוקא בפחות מכזית.

ואף דלקמן כ' המ"ב (הג"ה לסק"כ הובא לעיל) דמהטור משמע דאף בפחות מכזית נוטל ידיו, שמא הכא דאיכא תרתי, דגם הוא פחות מכזית, וגם הוא טפל שמא בזה כו"ע מודו דהמ"ב לא הדר ביה.

וכך מצאתי שכ' בהדיא בהליכות שלמה (מועדים ח"א פ"ט אורחות הלכה הערה 186) דמלפפון חמוץ דהוא טפל לקוגל אי"צ נט"י.

וא"כ יצא דהיכא שאוכל מלפפון קטן שהוא פחות מכזית, והוא טפל לקוגל, אי"צ נטילה. ורק אי אוכל יותר מכזית, פסק המ"ב דצריך ליטול מספק, וכן אי יש לו חביבות למלפפון, או שאוכלו תחילה, וכבר אין לו דין טפל כמש"כ הרמ"א (סי' רמ"א סעיף א'), לכאו' יצטרך גם כן ליטול ידיו קודם אכילתו.

דין אכילת ירקות כבושים ע"י כלי

השיירי כנסת הגדולה (סי' קנ"ח ב"י סעיף ד') כ' "ומיהו בדבר המבושל על ידי כף, אני נוהג לאוכלו בלא נטילה, אף על גב דלאכלו ביד אני רגיל ליטול ידי, תרי חומרי לא עבדינן", והביאו בעולת תמיד (שם

ומי שאינו נוטל ידיו אכילה זו, אם יכול
לנגבו שפיר, ואם לאו לכהפ"ח ראוי
לאכול ע"י מזלג [או ע"י כלי אחר], ולא ביד,
או שיאכל פחות מכזית, ע"י כלי.
[והביאו בשם השולחן הטהור (זר הזהב סוף
סק"ב) דכ' "יוכל להקל ליטול ידיו
בבוקר, ולהתנות עליהם כל היום, ויוכל
לאכול דבר שטיבולו במשקה אף לכתחילה"].



הרב נריה מרציאנו

ברכות הראיה על מעשה בראשית וכוחו וגבורתו

ברכות אלו משאר ברכות השבח על בריאת העולם שמברך אותם כל ל' יום.

ומדברי הטור (שם) נראה שהראב"ד אזיל בזה לשיטתו בברכת שעשה לי נס במקום הזה, דג"כ ס"ל שאינו מברך אותה אלא בפעם ראשונה שרואה את מקום הנס ותו לא, ובאמת לדעת תוס' רא"ש ועוד ראשונים דפליגי התם שמברך ברכת שעשה לי נס במקום הזה כל ל' יום, כמבואר בתוס' ובראשונים בריש פרק הרואה, ה"ה דפליגי הכא שמברך ברכת משנה הבריות כל ל' יום, כמו שכתב שם הטור, וכן פסק הרמ"א (שם הל' ט'). [ובעיקר שיטת הראב"ד בזה למה גבי ברכת שעשה לי נס אינו מברכה אלא בפעם ראשונה שראה את המקום, ביארנו במקום אחר בענין ברכה זו, ואכ"מ].

אולם בדעת השו"ע הדברים צ"ע, דהא לעיל (ס' רי"ח) גבי ברכת שעשה לי נס פסק כדעת תוס' הרא"ש ורוב הראשונים שמברך כל ל' יום, ואילו הכא (ס' רכ"ה סע' ט' י') גבי ברכת משנה הבריות ודיין האמת פסק את דעת הראב"ד שאינו מברך אלא בפעם ראשונה, וע"כ שלמד דאין הנידונים תלויים זה בזה. וכבר עמדו בזה הנחלת צבי א"ר ופמ"ג (ס' רכ"ה). ובאמת אף בדעת הראב"ד גופיה אנו מוצאים חילוק בין הברכות, כמו שהעיר הדרישה לעיל (ס' רי"ח), דהא לגבי ברכת שעשה לי נס במקום הזה כתב הראב"ד דאחר ראייה ראשונה יכול לברך מתי שירצה בתורת רשות, ואילו הכא לגבי משנה הבריות כתב שמכאן ואילך אינו

א. מתי מברך ברכות אלו, ומה שיל"ע בזה.

הנה הדין הוא בכל ברכות הראיה על מעשה בראשית, כמו הרים וגבעות ימים ונהרות, שמברך אותם לפרקים דהיינו רק אם עברו ל' יום מהראיה הקודמת, אבל אם ראה אותם תוך ל' יום אינו חוזר ומברך. כדתנן (דף נ"ד) גבי ברכת הראיה על הים הגדול, דמברך בזמן שרואהו לפרקים, וה"ה לשאר ברכות הראיה כמבואר בתוס' ועוד ראשונים (שם). ובפירוש "לפרקים" הביאו התוס' מהירושלמי דהיינו ל' יום, ועיין במהרש"א שהעיר למה הוצרכו להביא מהירושלמי הרי דבר זה מפורש גם בגמרא דידן (דף נ"ט), ובא"ר (ס' רי"ח) כתב שבאו לאשמועין איך לחשב את הל' יום, דיש לדון אם יום הראיה בכלל כמבואר במג"א (ס' רי"ח ס"ק ד'), יעוי"ש.

עכ"פ מבואר שיש גבול ושיעור לברכות הראיה דאינם אלא פעם בל' יום, וצ"ב מה טיבו ועניינו של שיעור זה, הרי בשאר ברכות כמו ברכת הנהנין וברכת המצוות לא מצאנו שיעור של זמן, אלא כל פעם שאוכל או מקיים מצווה, והסיח דעת מהפעם הקודמת, צריך לברך שנית.

ויל"ע עוד בדעת הראב"ד גבי ברכת משנה הבריות וברכת שככה לו בעולמו, דס"ל שאינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה אותם בחייו, ומכאן ואילך שוב אינו מברך, הביאה הטור (ס' רכ"ה) וכן פסק השו"ע (שם הל' ט' י'). וצ"ב בזה מא"ש

מברך, ומשמע שאינו רשאי לברך כלל אף לא בתורת רשות. וצ"ע.

ב. מבאר שחז"ל תלו ברכות אלו בהתפעלות הנפש.

ונראה בזה דענין השיעור של ל' יום אינו שיעור של הפסק בעלמא, אלא זהו שיעור בהתפעלות הנפש מהבריאה, דחז"ל תקנו ברכת השבח על הבריאה כשבא לאדם התעוררות והתפעלות לשבח את ה', וכדחזינן שלא תקנו לברך על כל ענייני הבריאה, אלא רק על דברים משונים ומיוחדים שניכרת בהם גדלות ה', ומביאים את הנפש לידי התפעלות. ולכן רק אחרי שעברו שלשים יום מברך, דכל שלא עברו שלשים יום מהראיה הקודמת, עדיין לא פג הרושם מאותה ראייה ואין התפעלות הנפש מחדש. ומהאי טעמא אף אם לא בירך בראיה הראשונה אינו חוזר ומברך תוך ל' יום, כמבואר בבאור"ל (ס' רי"ח) ד"ה במקום הזה גבי ברכת שעשה לי נס, ולכאורה ה"ה לשאר ברכות הראיה.

וכן נראה דשלושים יום הוי שיעור בהתפעלות הנפש, מהא דמדמי לה בירושלמי (פ"ט ה"ב) לענין קריעה על חורבן ירושלים, דאם לא ראה ל' יום חוזר וקורע, כיון שבשיעור זה שוב מתעורר לאדם רגש חדש של צער על החורבן. ועיין עוד במג"א (שם) שהשווה שיעור זה לדין סידור תפילה שלא רגיל בה המבואר לעיל (ס' ק'), דהתם הוי ענין של שכחה, ולכאורה השכחה זהו הדבר שמשפיע על התפעלות הנפש.

ויש להביא ראיה ליסוד זה ששיעור ל' יום הוא משום התפעלות הנפש, ממה שכתבו התוס' (דף נ"ז) גבי רואה מרקוליס מברך, דעתה אין אנו רגילים לברך לפי שאנו רואים אותה בכל יום, וכל הנך הרואים אמרו

לעיל דהוי משלשים יום לשלשים יום. הביאם הרמ"א (ס' רכ"ד סע' א') להלכה.

ובכמה אחרונים (מג"א א"ר ונהר שלום שם) מבואר, דאין כוונתם של תוס' רק מצד זה גופא שרואים את הע"ז כל ל' יום ואין שיעור של הפסק, דזה פשיטא ולא היו צריכים להשמיענו, אלא כוונתם לומר שמאחר ורגילים בה ביותר ודשו בה, לא נהגו לברך עליה כלל, אף אם מצד כללי ברכות הראיה דעלמא היה ראוי לברך עליה, דתו ליכא התפעלות הנפש שנותן ארך אפים לעוברי רצונו. וכן משמע מלשונו של הרמ"א בדרכי משה הארוך שכתב, הטעם משום דאין זה דבר חידוש למי שרואה אותה, שהרי אנו מגודלים ביניהם.

ונאמרו בזה כמה אופנים באחרונים מהו החידוש, הביאם המ"ב (ס' רכ"ד ס"ק ג'). המג"א (שם ס"ק ג') כתב, דבא להשמיענו אפילו הולך לעיר אחרת וראה עבודת אלילים אינו מברך, כיון שראה כיוצא בזה בעירו תוך ל'. עוד כתב שבא להשמיענו שאפילו קטן שהגדיל אינו צריך לברך, כיון שראה אותה בקטנותו. ובא"ר ונהר שלום כתבו לחדש שבא להשמיענו שאפילו אם אירע מקרה שלא ראה את הע"ז ל' יום אינו מברך, כיון שדשים בה ואין התפעלות הנפש. ולכאורה מזה יש ללמוד ג"כ למי שדר בסמוך לים ורגיל בו, שאינו מברך אף אם אירע מקרה ולא ראהו ל' יום, ועיין במה שנכתוב בזה לקמן בסוף דברינו.

ומבואר מדברי הא"ר ונהר שלום שיסוד השיעור של ל' יום, משום דאז הוי כדבר חדש אצלו ואיכא התפעלות הנפש, ולכן האידנא שדשו בה ואין התפעלות הנפש, אינו מברך אף שעברו ל' יום. ונראה עוד שגם לדעת המג"א שכתב

בתורת רשות, אלא א"כ ראה שינוי גדול יותר, שאז באמת מברך.

וכיוצא בזה צ"ל גם לגבי ברכת שככה לו בעולמו על בריות נאות, דמבואר בראב"ד וכן נפסק בשו"ע (סע' י') שאינו מברך אלא בפעם הראשונה ולא יותר. דהתם נמי אין ההתפעלות מצד עצם הנוי והיופי כמו הרים וגבעות שההתפעלות מצד עצמותם, דנוי ויופי אינו דבר בעצם אלא ענין יחסי לגבי אחרים, דכשרואה בריה נאה ומיוחדת בתוארה ביחס למה שרגיל לראות אצל אחרים, זה מעורר אותו להתפעלות הנפש מהיופי והנוי שלה, ולכן עד כמה שכבר ראה בריה זו פעם אחת, שוב אינו מתפעל מהיופי שלה גם אחר ל' יום, דכבר אינה שונה ומיוחדת. עכ"פ מבואר מכל דברי האחרונים הנ"ל שיסוד השיעור של ל' יום הוא מצד התפעלות הנפש, ולכן כתבו לחלק דעד כמה שאין התפעלות הנפש כמו במשנה הבריות, שוב אינו מברך אף אחר ל' יום.

ג. חידוש הראב"ד שמברך על חפצא אחר אף תוך ל' יום.

הנה לגבי ברכת ברקים ורעמים ורוחות וזוועות מבואר בירושלמי (פ"ט ה"ב) שמברך על כל ברק ורעם בפני עצמו, דכל אחד מהם עומד לעצמו ומחייב ברכה, ולכאורה כן הוא גם בזוועות ורוחות הבאות בזעף. ומיהו מבואר בירושלמי דהיינו דוקא אם נתפזרו העבים והשמים נטהרו, דאיכא הפסק בין ברק לברק והוי מצב חדש, אבל אם לא התפזרו העבים אינו חוזר ומברך, ועיי"ש דמדמי לה לחנותו של בשם. ולענין זוועות (רעידת אדמה) שאינם תלויים בעבים, מבואר בשערי תשובה (ס' רכ"ז) בשם מהר"ם בן חביב שג"כ יש הגבלה, דהיינו

חידושים אחרים מוכח כן, דהא מקור דין זה הוא בתוס', והתם נתנו טעם לדבריהם מהא דאינו מברך אלא משלשים יום לשלשים יום, וצ"ב מה הראיה שאינו מברך אף על ע"ז שבעיר אחרת. אלא ע"כ שכוונתם להוכיח על עיקר היסוד, דמזה שחז"ל תלו ברכות אלו בשיעור ל' יום, מוכח שברכות אלו תלויים בהתפעלות הנפש, ומהאי טעמא אף אם רואה ע"ז בעיר אחרת אינו מברך, דהאידנא ליכא התפעלות הנפש. ומ"מ סובר המג"א שאם עברו ל' יום ולא ראה מברך, כמו שדייק הנהר שלום מדלא קאמר חידוש זה, דס"ל שגם מי שרגיל בע"ז כל שלא ראה אותה ל' יום מתחדשת אצלו התפעלות הנפש.

ולפי יסוד זה שחז"ל תלו את ברכות הראיה בהתפעלות הנפש, ביארו האחרונים מא"ש ברכת משנה הבריות שלדעת הראב"ד אינו מברכה אלא פעם אחת, ואילו ברכת שעשה לי נס ושאר ברכות הראיה מברכם כל ל' יום. דלגבי ראיית מקום הנס יש התפעלות מעצם ראיית המקום שניכר בו הנס, ולכן דעת הרא"ש שמברך כל ל' יום, וכן הוא בכל ברכות הראיה על מעשה בראשית שניכר מהם גדלות ה' בעצם, ודעת הראב"ד דאמנם אינו חייב לברך כל ל' יום, מ"מ אם רואה ומעורר את התפעלות הנפש, יכול לברך בתורת רשות. משא"כ בברכת משנה הבריות שאין בעצמות הדבר איזה היכר המעורר את כוחו וגבורתו של ה', אלא כל החידוש הוא מה שבריה זו שונה ומזוזה משאר בריות, וזה מה שמעורר את התימה וההתפעלות, ומשום כך עד כמה שכבר ראה את השינוי פעם אחת, שוב אין השינוי עליו גדול מאוד כלשון הטור, וליכא התפעלות הנפש, ולכן מכאן ואילך אינו מברך אף לא

ראהו ל' יום, אבל ברוקים ורעמים שבכל פעם רואה ברק ורעם אחר, חוזר ומברך אף שלא עברו ל' יום מהראיה הקודמת. וכיוצא בחילוק זה כתב גם הר"ר אברהם אב"ד (הביאו הרדב"ז ח"א ס' רצ"ו), ומזה למד לכל ברכות הראיה כגון על מלך או כושי, דאם חזר וראה מלך אחר מברך עליו אף תוך ל' יום לראיה הקודמת, הביאו המג"א (ס' רכ"ד ס"ק י') להלכה.

והא דבחנותו של בשם חוזר ומברך אע"פ שמריח את הדבר בעצמו, כתב הראב"ד (שם) דכיון שהנאתו דומה להנאת אכילה, בכל הפסקה צריך לברך. ובאבודרהם (סוף שער ח') הביא את דברי הראב"ד וכתב תירוץ נוסף על חנותו של בשם, דבריה נמי אינו הדבר בעצמו דהריח מוסיף והולך. ועיין במג"א (סי' רי"ח ס"ק ה') שהביא את שני התירוצים הנ"ל.

[ובעיקר] השאלה מא"ש ברכת רעמים וברקים משאר ברכות הראיה שמברך כמה פעמים בתוך ל' יום, יעוין עוד בהלכות קטנות (ח"א סי' ל"ח) שחילק בין דברים הנצרכים לקיום הבריאה, לבין ברוקים ורעמים שאין בהם צורך בבריאה, וכל עיקרם לא נבראו אלא כדי לעורר את התפעלות הבני אדם. ובשו"ת עמודי אור (ס' ד') כתב לחלק באופן נוסף, דברקים ורעמים הם דבר המתחדש ואינו קיים תמיד, משא"כ הרים וגבעות ימים ונהרות שהם קיימים תמיד, ורק שהם נגלים ונראים לאדם לפרקים]

ד. מתקשה בטעמו של הראב"ד.

ויל"ע לפי דרכו של הראב"ד, מהו הטעם שאם רואה דבר אחר ולא את הדבר בעצמו, חוזר ומברך אף תוך ל' יום. ולכאורה היה נראה שהביאור בהא דמברך על חפצא

דוקא כשהסיח דעתו מהרעידה הקודמת, אבל כל עוד שלא הסיח דעתו אינו חוזר ומברך. ולענין זיקים והוא כמין כוכב שיורה כחץ בשמים (לפי פירוש אחד), מבואר בשערי תשובה שם שאינו מברך פעמיים באותו לילה, אבל בלילה אחר מברך דהיום חשיב כהפסק לענין זה, ונראה הטעם משום שהיום אינו זמן ממשלת הכוכבים.

ומשמע עוד בירושלמי (שם) שכ"ז באותו יום, אבל ביום אחר לעולם מברך על הברקים והרעמים החדשים אע"פ שלא נתפזרו העבים, כמו שכתב המ"ב (ס' רכ"ז ס"ק ח') לדייק מלשון הירושלמי. ועיין באשל אברהם (שם) שהסתפק בזה, והביא שמנהג העולם לברך בכל יום. ומבואר באחרונים שבעניינים אלו שמברך על שבח הבריאה הלילה הולך אחר היום, דהלילה הוא זמן תרדמה וביום העולם מתעורר ומתחדש ענין הבריאה, בדומה למה שמצאנו בברכות השחר שהלילה הולך אחר היום, ובכל בוקר או עכ"פ אחר שנת לילה חל חיוב חדש לברך, כמו שביארנו במקום אחר בענין ברכות השחר.

עכ"פ מבואר שבעניינים אלו כמו ברוקים ורעמים מברך כמה פעמים בתוך ל' יום, כל שנתפזרו העבים או שעבר אותו היום שראה בו. וצ"ב מא"ש ברכות אלו משאר ברכות הראיה על ימים ונהרות הרים וגבעות שאינו מברך אלא אם עברו ל' יום מהראיה הקודמת.

וביאר בזה הראב"ד בהשגות לבעה"מ (והובא בעוד ראשונים משמו) שיש הפרש בין הרואה דבר אחד וחוזר ורואהו, לחוזר ורואה דבר אחר ולא את הדבר בעצמו. דימים ונהרות שחוזר ורואה את הדבר בעצמו, אינו מברך עליו רק אם לא

מעורר התפעלות הנפש. משא"כ בברכת משנה הבריות שאין בה ענין של שבח מצד עצמותה, אלא עיקרה מצד השינוי ביחס לשאר הבריות, ולכן בזה מסתבר שגם אם רואה דבר אחר, כל שהוא כיוצא בדבר הראשון שראה, אין כאן חידוש ושינוי ממה שהורגל לראות. (ומיהו יש לציין שבר"ר אברהם אב"ד מבואר להדיא שאמר דבריו גם לגבי משנה הבריות, מ"מ בדעת המג"א צ"ל דס"ל כוונתה בחדא ופליג עליה בחדא).

וכיוצא בסברה זו כתבנו לעיל (אות ב') בדעת הראב"ד, שאינו מברך ברכת משנה הבריות אלא פעם ראשונה שראה בחייו, ומכאן ואילך אינו מברך אלא א"כ ראה בריאה משונה יותר. ואף דהמג"א התם קאי בשיטת הרמ"א שפסק כדעת הרא"ש שמברך משנה הבריות כל ל' יום, מ"מ לגבי הך מילתא שיברך על דבר אחר אף תוך ל', ס"ל שגם הרא"ש מודה דאין השינוי גדול בעיניו שיברך עליו.

אולם כל זה הוא דוחק בסברא, דלאו מילתא דפסיקתא הוא שתהיה התפעלות הנפש חדשה על כל דבר ודבר, דפעמים הדבר האחר הוי כיוצא בדבר הראשון ממש ואין בו איזה חידוש והתפעלות, ובפרט אם רואה כמה דברים כיוצא בזה באותו יום, כמו שכתב הר"ר אברהם אב"ד שאפילו רואה מאה כושים באותו יום מברך. ועוד קשה דהא בירושלמי מדמי לה לחנותו של בשם, דהתם הוי ברכת הנהנין ואינו ענין להתפעלות הנפש.

ולכן נראה בזה דבר חידוש בגדר ברכות השבח אלו, דאין הביאור שמשבח ל-ה' על כללות הבריאה, ורק שחז"ל העמידו ברכה זאת בשעת ראיית דברים המעוררים לשבח זה, אלא השבח מתייחס לדבר שרואה

אחר אף תוך ל' יום, הוא ע"פ מה שכתבנו לעיל (אות ב') שיסוד השיעור של ל' יום הוא שיעור בהתפעלות הנפש מהבריאה, דאחר ל' יום פג הרושם מהראיה הראשונה ומתעוררת התפעלות חדשה, וא"כ י"ל שכל זה עד כמה שרואה את אותו חפצא עצמו, אבל אם רואה דבר אחר שלא ראהו קודם, יש חידוש והתפעלות בראיה אף בתוך ל' לראיה הקודמת, דגם אם הדבר האחר הוא כיוצא בדבר הראשון שראה ואינו יותר גדול ממנו, מ"מ חלוק הוא בצורתו וסגנונו דלכל דבר יש את הייחודיות שלו.

וכן היה נראה להוכיח בדעת המג"א, דהא לגבי רואה מלך אחר המג"א (ס' רכ"ד ס"ק י') הביא את דברי הרדב"ז שמברך אף תוך ל', וכן נראה שיטתו (ס' רכ"ד ס"ק ג') גבי ראיית ע"ז אחרת, דרק משום דהאידנא רגילים בהם אין מברכים על ע"ז אחרת, אבל בלאו האי טעמא היה ראוי לברך על ע"ז אחרת אף תוך ל' יום [כן נראה שלמד השערי תשובה (ס"ק ט') בדעת המג"א, ודלא כספר יד אליהו שהביא שם]. אולם לקמן (ס' רכ"ה) גבי ברכת משנה הבריות, מבואר במג"א (שם ס"ק י"ט) שאם ראה אחר כיוצא בו אינו חוזר ומברך תוך ל' יום. וכבר עמד הא"ר (ס' רכ"ה ס"ק כ"ב) על סתירה זו בדעת המג"א.

ולכאורה בדעת המג"א נראה כמו שנתבאר שטעם הדבר שמברך על חפצא אחר, משום שחדש הוא אצלו ויש התפעלות אף תוך ל' יום, ולכן יש מקום לשמוע שזהו דווקא בעניינים שיש בעצמותם היכר לכוחו וגבורתו של ה' כמו ימים ונהרות, או עניינים שיש בעצמותם שבח להנהגתו כמו מלך וחכם שנתן מכבודו וחוכמתו לבשר ודם, דבעניינים אלו כל שהוא חדש אצלו זה

ועליו מעמיד את השבח. ומשום הכי כשרואה דבר אחר מברך עליו אף תוך ל', דלגבי דבר זה הברכה לא התייחסה והרי הוא טעון ברכה בפני עצמו.

וביסוד זה שהברכה מתייחסת לדבר שרואה ושומע, נראה מדברי הרמב"ן הר"ן ועוד ראשונים בפסחים (דף ז') שהביאו מהירושלמי דבעינן שהברכה תהיה תוך כדי דיבור לראיה, ולאפוקי מברכות השחר שהם על מנהגו של עולם, ולכן אין קפידה אם מברך אותם אחר זמן, יעוי"ש. וכן נראה קצת ממה שכתב הא"ר (ס' רכ"ז) שאם שמע רעם וראה ברק כאחת, יכול לכתחילה לברך על כל אחד בפני עצמו ולא לכלול אותם בברכה אחת. ולכאורה הטעם משום שיש יחס של ברכה לכל אחד בפני עצמו, דאם ראיית הדבר אינה אלא סיבה לחייב ברכה, ולעולם הברכה מתייחסת לכללות הבריאה, לכאורה היה לו לכלול שניהם בברכה אחת. ואף שהמג"א (שם) פליג עליה בדין זה, נראה דמודה ביסוד שהברכה מתייחסת לדבר, אלא דמ"מ ס"ל שיש לו לכלול שניהם בברכה אחת, ויש לפלפל בזה.

ולפ"ז מסתבר שאין לחלק בין ברכת משנה הבריות לשאר ברכות הראיה, וכמו שבאמת מבואר בר"ר אברהם אב"ד שאף לגבי ברכת משנה הבריות כמו כושי, חוזר ומברך על כל כושי שרואה. ואפשר שדעת המג"א דמחלק בזה, משום שלמד בגדר ברכת משנה הבריות שחלוקה מכל ברכות הראיה, דאינה מתייחסת לאיזה חפצא מסוים אלא לענין השינוי שבזה, כיון שאין השבח בעצמות החפצא אלא בהנהגה של ה' בעולמו שפעמים משנה הבריות.

אלא שיל"ע בעיקר הדבר, נהי שהברכה מתייחסת לחפצא ולגבי החפצא האחר

לא חלה הברכה כמשנ"ת, מ"מ כיון שיש תנאי בברכה שיהא בה התפעלות הנפש כנ"ל (אות ב'), איך מתחייב לברך על חפצא אחר, והא אין בראייתו התפעלות הנפש, דכבר ראה כיוצא בו באותו יום. וכמו שאינו מברך פעם נוספת בתוך ל' יום, אע"פ שעברו הרבה ימים מהראיה הקודמת ואיכא היסח הדעת, והטעם משום שאין התפעלות הנפש חדשה, הכא נמי לא היה לו לברך על חפצא אחר, כיון שאין התפעלות הנפש חדשה. וצ"ע.

ה. מתקשה מכמה מקומות ביסוד דבעינן התפעלות הנפש.

הנה התבאר לנו לעיל (אות ב') שחז"ל תקנו ברכות הראיה דוקא במקום שיש התפעלות הנפש, ומהאי טעמא כל עוד שלא עברו ל' יום מהראיה הקודמת אינו חוזר ומברך, כיון שעדיין לא פג הרושם מהראיה הקודמת ואין התפעלות הנפש מחדש.

ובטעם הדבר שתלו את ברכות הראיה בהתפעלות הנפש, לכאורה זהו משום שחז"ל רצו שהשבח על ענין הבריאה יבוא מתוך התעוררות פנימית של האדם ולא כחוב בעלמא. ולא דמי לברכות הנהנין שלא תלו אותם בהתפעלות הנפש, דהתם חייב לברך מסברא כדאיתא בברכות (דף ל"ה), דאסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה, משא"כ בברכות הראיה שענינם שבח ואין כאן איסור מעילה, לכן ראוי שהשבח יבוא מתוך התעוררות והתפעלות הנפש. באופן שנמצא לפ"ז דגדר התפעלות הנפש הוא תנאי בצורת אמירת הברכה.

אלא שיל"ע בגדר זה, דהנה קימ"ל בברכת המצוות שמברך עליהם עובר לעשייתן, ואילו בברכת השבח על ראיית ענייני הבריאה, מבואר שמברך אחר הראיה ולא

ס"ק ה') כיון שטבע הבריה שאחר הברק יוצא רעם.

וצ"ב בדין זה, דאם הענין של התפעלות הנפש דבעינן בברכות השבח, זהו תנאי בצורת אמירת הברכה שתהיה מתוך התפעלות והתעוררות לשבח, א"כ היאך מברך לפני הראיה והא אכתי אין התפעלות הנפש, וטפי היה לראשונים לומר דמה שאין בברכות השבח דין עובר לעשייתן, משום דאדרבה זהו הצורה העיקרית שקודם יראה ויבוא להתפעלות הנפש, ורק אז יברך וישבח.

ויל"ע עוד ביסוד זה דבעינן התפעלות הנפש כתנאי באמירת הברכה, ממה שכתב המג"א (ס' רכ"ד ס"ק ו') דמשמע בגמרא אפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך. וכוונתו לעובדא דמייתי בגמרא (דף נ"ח) ברב ששת שהיה סגי נהור והלך להקביל את פני המלך ולברכו, ולמד המג"א שברכו בשם ומלכות, וכן מבואר במהרש"א שם. [והא"ר דחה שברכו לשלום ולא ברכה בשם ומלכות, ועיין פמ"ג ומחצית השקל שביארו את הוכחת המג"א].

וצ"ב בדין זה היאך סומא מברך אע"פ שלא ראה, והא אין לו התפעלות הנפש וחסר בצורת אמירת הברכה. והיה מקום לומר שרק לגבי ברכת המלך סומא מברך, דאע"פ שלא הרגיש במלך בחוש הראיה, הרגיש בו בחוש השמיעה, דאימתו מוטלת על הבריות ומפני הכבוד כולם שותקים בשעת בואו, כמבואר בגמרא שם שהמלך בא בקול דממה דקה דומיה דמלכותא דרקיעא, ולכן מצי לברך דאיכא התפעלות הנפש מכבוד המלך שהכל חרדים ושותקים בשעת בואו. וכן מצאתי בפמ"ג (א"א שם) שכתב דזהו דוקא במלך. אולם הגר"ז בסדר ברכות הנהנין (פרק י"ג ה"ט) כתב דה"ה לשאר

עובר לעשייתן, כמו שנראה מסדר המשנה, דתנן (דף נ"ד) הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר וכו', מקום שנעקרה ממנו ע"ז אומר וכו', הרואה את הים הגדול אומר וכו'. וכיוצא בזה איתא בברייתא (דף נ"ח) לגבי עוד ברכות. וכן הוא בטור שו"ע וכל הפוסקים. וצ"ב מא"ש ברכות השבח מברכת המצוות דלא בעינן עובר לעשייתן.

וביארו בזה הרמב"ן והר"ן בפסחים (דף ז') דמה שלא תקנו ברכות השבח עובר לעשייתן, משום שאין ראוי לומר שיתקרב לראות הים הגדול יהא עוצם עיניו ומברך ורואה, אלא רואה ומברך. מבואר מדבריהם שבעיקר הדבר היה ראוי שגם ברכות השבח יהיו לפני הראיה, דאיכא סברה בכל הברכות שהברכה מתייחסת למה שלפניה ולא לאחר מעשה, ומה שלא תקנו כך, כיון שקשה לצוות לאדם שיעצום עיניו עד שיתקרב לראות את הים.

ולפ"ז נראה שאם באמת ירצה לעשות באופן זה ולברך לפני הראיה, שפיר דמי למיעבד הכי. וכן משמע מלשון רבינו דוד בפסחים (שם) שכתב, אלא "דיו" שיברך ברכות של שבח אחר שראה, וכיוצא בזה יש לדייק מלשון המהר"ם חלאוה (שם) שכתב, וברכות של שבח וכו' אפילו לאחר ראה "נמי". דמכל זה משמע דמה שמברך אחר הראיה זהו קולא, אבל אה"נ שיכול לברך גם לפני הראיה, והכי עדיף טפי דהוי עובר לעשייתן. וכן מבואר להלכה בברכ"י (ס' רכ"ז, הובא בשערי תשובה) גבי ברכת ברוקים ורעמים, דאם ראה ברק וכיון לפטור את הרעם שיבוא אחריו יצא, אע"פ שעדיין לא שמע את הרעם. ויש בזה חידוש נוסף דאע"פ שהרעם עדיין לא בא לעולם חלה עליו ברכתו, ובטעם הדבר כתב המ"ב (ס' רכ"ז

ברכות הראיה שמנה בפרק שם דסומא מברך, וכן מבואר בתורת חיים (ס' רכ"ד) עכ"פ לגבי חלק מברכות הראיה, יעוי"ש. ולדבריהם אכתי צ"ע היאך סומא מברך שאר ברכות הראיה והא אין לו התפעלות הנפש.

ויל"ע עוד במה שכתבו הא"ר והנהר שלום (ס' רכ"ד) על דברי הרמ"א, דהאידינא אין מברכים זאת הברכה (הרואה מרקוליס) שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותו תמיד, דקמ"ל אף מי שלא ראה תוך ל' יום אינו מברך. הביאם המ"ב (שם ס"ק ג'). ובטעם הדבר היה נראה, דכיון שאנו רגילים בהם מאוד שוב אין התפעלות הנפש אף אם קרה ולא ראינו אותם ל' יום, וכן מבואר בנהר שלום. אולם הא"ר כתב טעם אחר בזה, דכיון שיש רוב העולם שרואים לכן אין מברכים עליהם כלל אף מי שלא ראה ל' יום. וצ"ב בזה דמה בכך שאחרים רואים, והא מ"מ לדידיה שלא ראה יש התפעלות הנפש ולמה שלא יברך.

ו. מבאר שברכות הראיה נתקנו על דבר שהוא חדש אצלו.

ואשר נראה בזה דמה שחז"ל תלו את ברכות הראיה בהתפעלות הנפש, כדחזינן מזה שאינו מברך אותם אלא אחת לשלשים יום כנ"ל (אות ב'). אי"ז תנאי באמירת הברכה שתהיה מתוך התפעלות הנפש, אלא זהו שיעור בהגדרת החפצא, דחפצא כזה המביא את האדם להתפעלות הנפש נחשב לחדש אצלו, וחייב לברך עליו.

וביאור הדברים, דחז"ל תקנו את ברכות הראיה רק על דברים שיש בהם חידוש או איזה ענין של הפלגה כמבואר במאירי בריש פרק הרואה, וכיוצא בזה כתב הלבוש (ס' רכ"ד סע' א') דאין צריכין לברך

על שום דבר אלא כשרואה אדם דבר "מחודש" ומתמיה עליו. ונראה שהטעם משום שבהם ניכרת גדלות ה'. ונאמר בזה עוד דלא סגי בכך שהחפצא בעצמותו מחודש לכל העולם, אלא בעינן נמי שיהא חדש לאדם שרואהו, דכל שהורגל בו הרי הוא כישן אצלו ולא מברך עליו. ולכן אם לא עברו ל' יום מהראיה הקודמת אינו חוזר ומברך, דכל ל' יום שנשאר הרושם מהראיה הראשונה, יש לדבר יחס שהוא ישן אצלו, ורק אחר ל' יום שמתעוררת התפעלות חדשה, הדבר מקבל יחס של חדש אצלו ומברך עליו. והדברים מבוארים להדיא בתשובת הר"ר אברהם אב"ד (ס' ל"ג) הובא ברדב"ז (ח"א ס' רצ"ו) דכתב, וז"ל אם זה שרואה אותו עתה פעם שניה הוא אותו שראה היום פעם אחרת, יש לו קצבה והוא שרואה אותו אחת לשלושים יום וכו', שיהא לו "דבר חדש" ויהנה בראייתו, עכ"ל. ועיין עוד בלשונו של הר"ר אברהם אב"ד לקמן (ס' ע"ז) שחזר על דבריו דאחר ל' יום הדבר חדש אצלו, ומבואר ג"כ כגדר זה.

באופן שנמצא לפ"ז דאין בברכות הראיה תנאי של התפעלות הנפש, אלא עיקר הברכה תלויה בכך שהדבר חדש אצלו, ורק שבדבר שכבר ראהו פעם אחת התפעלות הנפש מגדירה מה נחשב לחדש אצלו. ולפ"ז מבואר היטב מה שהבאנו לעיל (אותיות ג' ד') מהראב"ד שאם רואה דבר אחר מברך אף בתוך ל' לראיה הקודמת, והתקשנו בזה דהא אין התפעלות הנפש במה שרואה דבר אחר כיוצא בדבר הראשון שראה, אכן לפי מה שנתבאר נחא, דמאי דבעינן התפעלות הנפש זהו באותו דבר כדי להגדיר אותו לחדש אצלו, אבל בדבר אחר שהוא חדש אצלו בעצם דלא ראהו מעולם, מברך עליו אף בלא התפעלות הנפש.

ומעתה לא קשה מידי מכל הנך מקומות שהבאנו לעיל (אות ה') דמבואר ששייך לברך גם בלא התפעלות הנפש, כגון מה שהבאנו מהראשונים שהיה ראוי לברך לפני הראיה כדי שיהא עובר לעשייתן, וגדולה מזו הבאנו מהמג"א הגר"ז והתורת חיים שאף סומא מברך ברכות הראיה, אע"פ שאינו רואה ואין לו התפעלות הנפש. דלפי מה שנתבאר אין תנאי באמירת ברכות אלו שיהיו מתוך התפעלות הנפש, אלא עיקר הדבר תלוי בזה אם הדבר חדש אצלו, ורק שפעמים התפעלות הנפש מגדירה מה נחשב לחדש אצלו, ולכן עד כמה שהדבר מוגדר לחדש אצלו, מברך עליו אף קודם שרואהו, ואף אם הוא סומא ואינו רואהו כלל.

ובזה מבואר ג"כ חידושו של הא"ר גבי ראיית ע"ז, דכיון שיש רוב העולם שרואים אינו מברך. דאע"פ שהוא לא ראה ל' יום ויש לו התפעלות הנפש אינו מברך, כיון דבעינן שהחפצא יהא מוגדר לדבר חדש בעצמותו, וכל שרוב העולם רואים אינו מוגדר לדבר חדש. ואף שאצלו הדבר חדש לא אכפת לו, דבעניינים אלו שבאים להגדיר חפצא הדבר נקבע ע"פ היחס של רוב העולם, ומאחר והעולם רגילים בדבר זה, הו"ל כאדמת מישור שאינה דבר חדש ולא תיקנו עליה ברכה גם למי שהיא חדשה אצלו.

וראיתי בפוסקי זמנינו שדנו לגבי אותם אנשים הדרים סמוך לחוף הים ורגילים לראותו תמיד, ואירע מקרה ולא ראו ל' יום את הים, האם כשחוזרים ורואים אותו אחר ל' יום מברכים, ותלו זאת בחידושו של הא"ר הנ"ל שמאחר ויש אחרים שרואים אותו אינו מברך אע"פ שהוא לא ראהו. אכן לפי מה שנתבאר נראה שכל דברי הא"ר רק היכא שרוב העולם

רגילים לראותו כלשון הא"ר, דבזה אהני ראיית רוב העולם להגדיר את החפצא שאינו דבר חדש בעצמותו, אבל היכא שיש מקצת בני אדם הדרים סמוך לים שרואים תמיד, מסתבר שראייתם לא מועילה להגדיר את החפצא שאינו דבר חדש בעצמותו, דא"כ כל העולם לא היו מברכים על ראיית הים, וקשה לומר דעכ"פ ביחס לעיר הסמוכה לים אין הים מוגדר לדבר חדש, דמ"מ הם רק מיעוט מהעולם, וכל כה"ג אמרינן בטלה דעתם אף לגבי בני אותו מקום.

ומיהו יש לדון לפטור את אותם אנשים הדרים סמוך לים מברכה, לפי טעמו של הנהר שלום (ס' רכ"ד) בדין זה דהאינדא לא מברך על ראיית ע"ז, דכיון שרגיל בדבר ודש בו, שוב גם אם אירע מקרה ולא ראהו ל' יום אינו מברך, דתו ליכא התפעלות הנפש והרי הוא בגדר ישן אצלו. וצ"ע לדינא.

ועכ"פ מבואר לנו יסוד גדול בברכות אלו, דאינם תלויים בהתפעלות הנפש של הגברא, אלא בהגדרת החפצא אם הוא חדש אצלו, וכל שהוא בגדר חדש בעצמותו מברך עליו אע"פ שאין לו התפעלות הנפש ממנו, כמו באם ראה דבר אחר כיצא בו שחזור ומברך, וכן סומא לדעת הגר"ז והתורת חיים.

ועפ"ז יש לדון בכמה אופנים בעניינים אלו, כגון היכא שנתפזרו העבים והאדם לא ידע מזה, דמצד הגברא אין התפעלות מחודשת, אך יש כאן מצב חדש בעצמותו, ולפי מה שנתבאר יהא הדין שיברך שוב על הברקים והרעמים, וכן ראיתי בפוסקי זמנינו. וכיוצא בזה יש לדון במה שכתב המ"ב (ס' רכ"ז ס"ק ח') לדייק מהירושלמי שאם עבר הלילה מברך אע"פ שלא נתפזרו העבים, דהיה מקום לומר שזהו דוקא אם הגברא ישן בלילה ויש לו חידוש והתפעלות, אך לפי

שכב

מנורה

הרב נריה מרציאנו

בדרום

מה שנתבאר מסתבר שהיום החדש מגדיר
זאת למצב חדש בעצמותו, וכיון שכן חוזר
ומברך גם אם לא ישן באותו לילה ואין
לגביו התפעלות מחודשת. וכן ראיתי שכתב
באשל אברהם מבוטאטש (ס' רכ"ז) דכך הוא
מנהג העולם.



הרב טוביה אברהם ניבן

תיתי לידידי הרה"ג ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א, המעלה נר תמיד במנורה שבדרום זה נ' חודשים בקביעות, שמעלת תדיר אין דוחה אותה אלא פרסומי ניסא, והכא דאיתנהו לתרווייהו כ"ה יתן ה' ופ"ה יוסיף לאוי"ט.

מי שנפל המאכל מידו לאחר הברכה

הראשונים בבאור שמעתא זו אי באה לפשוט המימרא הקודמת דנפל תורמוסא אחר הברכה דצריך לחזור ולברך, או עניינה בדין הפסק בין ברכה לאכילה, או חידוש בדין הברכה שצריך לאחוז הדבר שמברך עליו. (ועי' פמ"ג במ"ז ר"ו סק"ו)

ולדעת הרא"ש הכל המשך לדין הקודם, וסיים דלמדין משם שאם היו הפירות לפניו ודעתו לאכלם, ונטל אחד מהם ובירך עליו ונפל מידו ונאבד, צריך ברכה אחרת על הפירות שיאכל ע"כ, ומשמעות לשון הרא"ש דחוזר ומברך אע"ג שהיתה דעתו מתחילה לאכול כולם.

אם מהני כוונה מפורשת

ולפי פירוש דין זה סותר לכאורה את הדין הראשון דבאמת המים אפשר לברך על המים שאינם לפניו בשעת ברכה כיון שכך דעתו מתחילה. ופירש במעדני יו"ט [לבעל התויו"ט] כוונת הרא"ש דגרע באמת המים לפי שלא היתה דעתו על כל אחד בפרטות, דהא מעיקרא היה בדעתו לאכול רק חלק מהפירות ולא כולם. ומה"ט אמרו שם שאם נפל מה שבידו אחר הברכה צריך לחזור ולברך על אחר קודם שיאכלנו. איברא דגם פירוש זה אינו מובן, דאף באמת המים לא נתכוון לשתות מים מסויימים אלא איזה

יבואר בס"ד אם מועילה כוונה לכלול בברכה כל מה שעתיד לאכול, שלכאורה היא מחלוקת המחבר ורמ"א, ולפי"ז יתבארו עוד דינים לשיטתייהו וכמה נפק"מ בדיני כוונת חלות הברכה

תוס' בברכות לט ע"ב (בסוד"ה בצר ליה) הביאו מהירושלמי היכא דברך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה ושקל אחרינא בעי ברוכי זמנא אחריתי. והקשו שם מאי שנא מאמת המים דמברך לשתות והני אזלי והני אחריני נינהו ואי"צ לברך פעם אחרת, ומשני אר"ז הכא הוה דעתו מתחלה לזה שהיה יודע שילכו להן, אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו. מבואר בירושלמי דהיכא דבירך על דבר ולבסוף אוכל ד"א צריך לברך שנית, ולא דמי לאמת המים דהיה בדעתו מתחילה שישתה ממים שאינן לפניו כעת. ועולה מדבריו בפשטות דככל שהוא מכוון בהדיא לברך על דבר אחר מהני אע"פ שאינו לפניו בשעת הברכה.

והרא"ש (סי' כ') הביא את המשך הירושלמי שם, תני רב חייא אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, א"ר חייא בר ווא הדא אמרה אהא דנסב פוגלא ומברך עלוי והוא לא אתי לידיה צריך למברכה עילוי זמן תניינות, וצריך לומר בשכמל"ו ולחזור ולברך לאחר שבא לידו, ע"כ. ונחלקו

שיזדמנו לו כשיגמור הברכה, והדרא קושיא לדוכתה מאי שנא זמ"ז.

ובאמת רוב הפוסקים לא פירשו כן בדעת הרא"ש, אלא כפשטות לשונו דא"א לברך על מה שאינו לפניו בשעה שמברך, ולא מהני לזה אפילו כוונה מפורשת, וכ"ד רבינו יונה. וכן פסקו הטור והשו"ע בסימן ר"ו ס"ה דאין מברכין לא על אוכל ולא על משקה עד שיביאווהו לפניו, ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו צריך לברך פעם שנית. ובסעיף ו' פסקו גם הדין הראשון דנטל בידו פרי לאכלו וברך עליו ונאבד דצריך לחזור ולברך, והוסיפו דזה אע"פ שהיו לפניו עוד מאותו המין בשעת ברכה הראשונה. וכ"ז אינו מתאים למה שאמרו בירושלמי שם דמברך על אמת המים אע"פ ששותה מים שלא היו לפניו בשעת הברכה משום שמעיקרא דעתו לכך.

וכתב הרמ"א על דברי המחבר טוב לזוהר מתחילה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו. וכן בס"ו אהאי דינא דבירך ונפל מידו דצריך לברך שוב על השני כתב הרמ"א רק שלא היה דעתו עליו לאוכלו. ומש"כ דמהני לכוון להדיא בברכה גם על דבר אחר שאינו לפניו משמע דאינו כדעת המחבר דצריך לחזור ולברך. ואמנם בס"ה לענין המשך האכילה ביאר במשנ"ב דאף לדעת המחבר נפטר בסתמא בברכה הראשונה ולא בא הרמ"א לחלוק בזה, כ"ז משום שברכה שכבר חלה פוטרת גם המשך האכילה, אבל היכא דברך ונפל מידו דעדיין לא חלה הברכה כלל לכאורה דעת המחבר דאינה

פוטרת אף מה שלפניו. ומיהו נראה דהרמ"א אזיל לשיטתו בב' ההלכות, דכל שמכוון להדיא להחיל הברכה על כל מה שירצה מהני, ולפיכך כתב דטוב לכוון ע"ז.

ונסמך הרמ"א על ההגהות מיימוני שהביא דעת ר"ת שאם בירך על הכוס ונשפך די לו בברכה הראשונה דמה לי הוא מה לי אחר, וכ"כ הכלבו. וכתב בבית יוסף דנראה שהם סוברים דנקטינן בבעיא דירושלמי דנפל תורמוס אחר הברכה לקולא ואי"צ לחזור ולברך, והמימרא השניה אינה ממשיכה את הראשונה כדעת הרא"ש אלא עוסקת בדין הפסק, וכדעת האבודרהם בשם הראב"ד דלא עדיף מכוס ביד כל המסובים ששותים בברכת המברך ואמרין כולה נבגא דברכתא היא, אלמא כל דמנח קמיה חיילא ברכה עילויא, * וסיים בב"י דלפי"ז צ"ל שמש"כ ר"ת מיירי בשהיה דעתו עליו משעה ראשונה.

והפרישה כתב מהתימא על רמ"א והלבוש, שהשו"ע פסק כהרמב"ם והרא"ש ורבינו יונה ור"נ גאון לחומרא, והם הגיהו עליו רק שלא היה דעתו מתחלה לאוכלו וזהו כדעת ר"ת והראב"ד, ודלא כדעת כל הגאונים הנ"ל שאפילו אם היה דעתו מתחילה לאכול האחרים צריך לחזור ולברך. ודייק לשון הרא"ש דאע"פ שהיו לפניו ונתכוון לאוכלם צריך לחזור ולברך.

ולול"ד הפרישה לכאורה יותר יש לתמוה לאידך גיסא על כל הני ראשונים שלמדו מתוך הירושלמי דלא מהני לכוון בהדיא על דבר אחר מלבד מה שאוחז בידו,

א. ומ"מ אין קושיא מזה לשיטת הרא"ש, דיכול לדחות שהוא משום דשומע כעונה והוה כולם כמי שבירכו בעצמם. אבל דעת הרמ"א בעצמו (קס"ז, ו') דאפילו שחו בינתיים יצאו בדיעבד, ואילו שח מברך עצמו לא יצאו הם אע"פ שלא שחו. וע"כ ס"ל לרמ"א דיוצאים בברכה ידידה והיא חלה על כוסות כולם.

על מה חלה הברכה

ומה שנראה לפרש בדעת הרא"ש דלעולם כשמברך על איזה דבר מאכל הברכה חלה על המאכל ההוא בדווקא, בין שהוא בידו ובין שאינו, ולפיכך אם אחז בידו איזה דבר ונפל צריך לברך על האחר ברכה אחרת. ואמת המים שאני דכל ברכתו היתה על המים שיבואו אח"כ. וזה הדין למד הרא"ש מן הירושלמי, כמש"כ להלן שם דמתוך הירושלמי משמע דהא דאין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא בוצע, היינו טעמא שלא יבצע קודם ברכה שמא תפול הפרוסה מידו ותאבד ויצטרך לחזור ולברך על פרוסה אחרת ויש כאן ברכה לבטלה, אבל כשהוא מברך קודם בציעה על כל הפת אם תפול הפרוסה מידו יפרוס אחרת ולא יצטרך לברך, עכ"ל. והיינו משום דכשמברך על כל הפת ואח"כ פורס, כבר חלה הברכה על כל הפת, ואפילו אם נפלה פרוסה ונמאסה פורס אחרת, משא"כ אם פרס קודם וברך רק על הפרוסה. וע"ז כתב הרא"ש דאע"ג דגמרא דידן פליגא על הדין הזה דבוצע בשעת ברכה, מ"מ למדין מינה דאם בירך על דבר ונפל מידו דצריך לחזור ולברך.

ולפי"ז מה שחלק הרמ"א וכתב דאם היה בדעתו לאכול ממה שלפניו אינו חוזר ומברך, היינו דיכולה הברכה לחול על כל מה שיאכל בפרטות, ולא רק על המאכל הראשון.

ובשנדקדק בסברותיהם במאי פליגי, יתכן לפרש דהרא"ש חידש כאן חידוש שאין הברכה על האכילה ממש, אלא מודה להקב"ה על המאכל או הפרי הזה שניתן לו לאכילה, ור"ת ודעימיה שהרמ"א פסק כמותם סברי דמברך על האכילה, ולפיכך יכול לכוון בברכה עצמה על כל האכילה. [ואפשר שבזה יתבאר גם דברי

והרי מהעומד על אמת המים מוכח דמהני. ובאמת לשון הרמב"ם עצמו אינו מבורר, ורבינו מנוח לא פירש דעת הרמב"ם כהבית יוסף אלא כהרמ"א דאם נתכוון לאכול האחרים מהני כוונה. ומ"מ עדיין קשה על כל הני ראשונים דסברי להדיא דלא מהני. ואולי היה אפשר לחלק דהיכא שאוחז דבר בידו גרע טפי מאמת המים משום שבאחיזתו מפקיע הברכה מכל השאר אע"פ שהם לפניו. ומיהו קצת דוחק הוא דהא אין אחיזת הדבר בשעת הברכה מעכבת אלא רק משום חשיבות וכדי שיכוון לבו למה שמברך, וחדוש גדול הוא דבזה מצמצם הברכה רק למה שבידו. ועוד שזה דחוק מאד בלשון הירושלמי דאמת המים שאני דדעתיה עליויא. וביותר דמוכח בפרישה דלראשונים שפסק המחבר כמותם לא מהני כוונה בשום גווני.

והביא המעדני יו"ט בחיבורו דברי חמודות קושיא זו בשם הבית יוסף, ותירץ דע"כ יש לחלק דשאני דבר התלוי בדעת אחרים וכדו' דאפשר שיארע בו אונס ולא יבוא, אבל אמת המים שבודאי יבואו מים אחרים מהני לכוון עליהם כשמברך. ועפי"ז כתב במשנ"ב (סקי"ט) בשם הא"ר דדבר המונח בתיבה ולא שייך בו שום עיכוב מהני לכוון עליו כיון שהוא מוכן לפניו ואינו תלוי בדעת אחרים, ובפמ"ג מצדד דאפילו שהוא בחדר הסמוך ג"כ אי"צ לחזור ולברך אפילו לדעת השו"ע.

וביזוין שחידשו כן אפילו בדעת השו"ע, שוב צ"ע מאי שנא היכא דבירך ונפל מידו דצריך לחזור ולברך אפילו על מה שהיה לפניו בשעת הברכה, וכבר כתבנו דאין במשמעות לשונו לחלק דמשום שאוחז דבר בידו מפקיע הברכה מן האחרים.

על המאכל הראשון קי"ל דממשיך ואוכל כמה שירצה מכח ברכה זו, כמש"כ בסעיף ה'. ומבואר בראשונים (בסוג' דדיני קדימה לקמן מ"א) דהיינו דרך גררא, דהכל נגרר ממילא אחר האכילה הראשונה. ולפיכך אחר שחלה הברכה על האכילה הראשונה אפילו הביאו לו עוד מאכל אחר שברכתו כברכת הראשון אי"צ לחזור ולברך. ומה שהוסיף הרמ"א דטוב לזהר לכתחילה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו, אזיל לשיטתו כמבואר דיכולה הברכה לחול על כל מה שיאכל ולא רק על המאכל הראשון, ולפיכך כתב הרמ"א דלכתחילה יתן דעתו לברך על כל מה שיאכל.¹

נפק"מ מזה כשהקדים לברך שלא כדין

ונראה עוד שהרמ"א אזיל לשיטתו גם בסימן רי"א ס"ה בדיני קדימה בברכת הפירות, דנחלקו הרא"ש והרמב"ם אם יברך תחילה על פרי מז' המינים או על החביב, וכתב הרמ"א דכל זה שצריך להקדים היינו לכתחילה אבל אם עבר וברך על השני אם הברכות שוות יוצא ואי"צ לחזור ולברך ובלבד שיהא דעתו ג"כ עליו בברכתו. וביאר במשנ"ב בשם הרשב"א (לקמן מ"א ע"א) דרק אם כיוון עליו בפירוש מהני לפטור בברכה אף את החשוב, דאינו

הרא"ש התמוהים לעיל בענין ברכה על בריה שלימה, עיי"ש ואכ"מ].

וכן משמע בלשון החזו"א במכתב (הועתק ע"ס המסכת לעיל דף ל"ח בסוג' דמי פירות, ריש מכתב ג') דבברכות הנהנין מברך להקב"ה שברא המין הזה, והזמן המוכשר להודות הוא כאשר נהנה ממנו.

והעירני מוח"ז הרב זליג אשר הכהן טראובה זצ"ל דלפי"ז דמי יותר לברכת השבח שנתקנה בשעת אכילה, ובודאי אינו כן אלא ברכת הנהנין, שמברך על הנאת האכילה ובל"ז כאילו גוזל כדלעיל ריש פירקין.² ועוד יש להקשות מההיא ירושלמי גופא, דאילו היתה הברכה שבח בעלמא אזי אפילו אם נפל מידו אין ברכתו לבטלה כיון שבשעת ברכה שיבח באמת על מה שניתן לו לאכילה ואח"כ נפל מידו [וכעין מש"כ הריטב"א בחולין ק"ו דהנוטל ידיו לאכילה ונמלך דאין ברכתו לבטלה], ואילו בירושלמי אמרו דצריך לומר בשכמל"ו על ברכה הראשונה. ועל אף שלא זכיתי לירד לעומק כוונתו של החזו"א באמת נראה דזו כוונת הרא"ש, וה' יאיר עיני.³

המשך האכילה

ומ"מ אפילו לדעת המחבר דהברכה חלה רק

ב. וכשלמדנו סוגיא דברכת הריח מצאתי שבמטה משה (שנ"א ד"ה ויש) כתב שעל כל הנאה בעולם מברכין שהרי מברכין על ראיית השמש והירח בחידושם וכו' ועל שמועות טובות ורעות, ועל המימוש מברכין מלביש ערומים, ועיי"ש שהצריך לפרש שאר ברכות השחר עד"ז. הרי לך שהוא כלל חיוב ברכת הריח עם שאר ברכות השבח ולא עם ברכות הנהנין אע"פ שמצאנו לשון גזילה גם אצל המריח ואינו מברך. ובאמת לפני"כ פירש לפי"ד ענין הגזילה כשנהנה בלא ברכה משום שהוא כמכחש בפקדון, שהרי הכל שייך לו יתברך, ויל"ע עוד בזה.

ג. ובשעת עריכת הדברים מחדש עובר לפרסומם כעת ברבים, מצאתי בזכות ציבור הקוראים שבאמת כ"כ בשו"ת הר צבי (ח"א סצ"ט) שבאונס הנפילה לא פקעה מצוותו ולא עבר שום איסור בברכה זו, וביאר ב' עניינים בברכה לבטלה והתיקון שבאמירת בשכמל"ו, עיי"ש.

ד. ואי מהני כוונה שלא לפטור אף מה שלפניו וברעתו לאכול אח"כ הארכנו במקו"א, עתוס' מ"ב ע"ב בסוד"ה ורב ששת, ושו"ע קע"ד ד'.

שאג"א סכ"ז) ולפיכך כתב במשנ"ב דיותר טוב להיות נמלך ולברך עליו ברכה אחרת, מיהו מצוה איכא ליישב שיטת השו"ע. ובשע"ת הביא מהברכי יוסף [ברוב הדפוסים נדפס הר"י, וכנראה הוא ט"ס] שיישב, והוכיח דגדול כח הכוונה לפטור אף פרי העץ, אך צ"ב היאך מהני בכה"ג לשיטת השו"ע שאין כוונה מועלת להחיל הברכה על המשך האכילה.

וע"כ נראה דמה שכתב המחבר כאן אינו שע"י הכוונה חלה הברכה עצמה על פרי העץ, אלא דכשם שלאחר שחלה הברכה יכול להמשיך לאכול כמה שירצה, ומ"מ אם הביאו מין אחר לגמרי אינו נפטר בברכה ראשונה אפילו בדרך גררא, כך הוא כאן בדבר שאין ברכתו כברכת המין הראשון דבסתמא אין הברכה הראשונה גוררתו כלל, דהוי כמין אחר שלא היה לפניו שאינו נגרר אחר האכילה הראשונה. וזה מחדש המחבר כאן דאע"פ שא"א ע"י כוונה להחיל את הברכה על כל האכילה ממש, מ"מ מועילה הכוונה לענין הגרירה אחר האכילה הראשונה.

וא"כ הוא יש בזה נפק"מ גדולה לדינא, דאין הקפידא אם באמת ברכת ב' הפירות שוות, אלא מה שבדעתו. ולפיכך אם המברך סבור שברכותיהם שוות נפטרו שתייהן בברכה אחת, ואם הוא סבור שעליו לברך ב' ברכות משום שאין ברכותיהן שוות באמת יהא עליו

בדין שיפטור שאינו חשוב את החשוב בדרך גררא אלא בדרך כוונה. אבל כשמברך כדין על החשוב נפטר שאינו חשוב אפילו לא כיוון עליו בהדיא.^ה

וב"ז כמבואר בדעת הרמ"א דמהני להחיל הברכה על כל מה שיאכל, אבל לדעת הרא"ש ודעימיה שפסק המחבר כמותם לא מהני לזה כוונה, ולעולם הברכה חלה רק על האכילה הראשונה. ולפי"ז אם בירך שלא כדין על המין שאינו חשוב צריך לחזור ולברך על החשוב, וכמש"כ הרמ"א אם לא כיוון בהדיא לפוטרו. ואם כנים הדברים צ"ע למה מרן המחבר לא הזכיר שבכה"ג צריך לחזור ולברך, ושמא לא הכריע מפני מחלוקת הראשונים וכמש"כ הט"ז שם דבכל מאי דעביד יש לו על מי לסמוך, וצ"ע.

למה מועילה כוונה אף לדעת המחבר

והנה פסק המחבר בס"ב שם דאם היו לפניו פרי אדמה ופרי העץ ובירך על פרי האדמה, אם כיון לפטור גם פרי העץ יצא. וחידוש זה צ"ע, דלפמשנ"ת לעיל דלשיטתו הברכה אינה חלה אלא על הדבר שעליו מברך להדיא ולא מועילה כוונה להחיל הברכה עצמה על דבר אחר, וכ"מ שממשיך ואוכל אינו אלא דרך גרירה, כיון שאין ברכת בפה"א שמברך על פרי האדמה חלה על פרי העץ, מה מועילה כוונה לפוטרו. הן אמנם שבשע"ת הביא דיש חולקין על הלכה זו (עי'

ה. וכמדומה ששמעתי מזה כמה שנים מהגר"ד שטרן שליט"א הערה למעשה דמצוי כשעושים קידוש בבהכנ"ס דמברך במ"מ על דבר העשוי מאורז תפוח, שאם בא אח"ז לאכול עוגה או קוגל דצריך לחזור ולברך, דאינו בדין שיפטור קמח החיטה החשוב שהוא ממין ז' בברכת האורז שאינו חשוב, ובסתמא לא נתן דעתו לכך, [שאילו כן לא היה מקדימן]. ולמעשה מבו' במשנ"ב שם דאם בירך על החביב לא יחזור, דחיישין לשיטת הרמב"ם דחביב קודם, הלכך החביב לו עתה הוא החשוב ופותר את האחרים עמו. [נמש"כ במשנ"ב דלעולם כשיש לפניו א' ממין ז' ומין אחר חביב, דצריך לכיון לפטור בברכה את המין האחר כדי לצאת ידי כולם, יש לו הבנה רק אם נפרש בשיטת הרמב"ם עצמו דמהני לזה כוונה כפירוש רבינו מנוח שהבאנו לעיל ודלא כהב"י ודור"ק].

בדרום

הרב טוביה אברהם ניבן

מנורה

שכח

לברך ב' ברכות אפילו אם יימצא שטעה שהביאו לו מין אחר שלא היה לפניו או
וברכת השני כברכת הראשון,¹ דומיא דמי בדעתו בשעת ברכה, וצ"ע לדינא.



1. והא דכמה פעמים כתבו הפוסקים לברך ברכה א' קודם לחבירתה כדי שלא ייפטרו ב' המאכלים בברכה הראשונה (עי' סר"ח סקכ"ג וכהנה רבות), ולדברינו אם בדעתו שלא לפוטרו ממילא לא ייפטר ולמ"ל הא. י"ל דלא דמי כלל, דהתם מספק"ל אי נפטר מצד שהוא טפל לעיקר, ובזה לא מהני כוונה, דאי נטפל אינו ראוי לברכה מצד עצמו כלל, וע"ע לקמן מ"ד ע"א בסוגיא דעיקר וטפל היאך נפטר הטפל.

הרב נחמיה סגל
תפרח

שנאת חנם

שכוונת הח"ח להוכיח שעיקר התביעה על ישראל לא היתה רק על עצם השנאה מחמת לאו דלא תשנא, אלא בעיקר כוונתו להוכיח שלא רק זה העון הוא שהיה, אלא הכוונה לאיסורים הנלוים כתוצאה מהשנאה, והגמ' מיירי על פגיעה וצער לשני, אבל ה"ה שאר עבירות הבאות כתוצאה מהשנאה, ובדרך כלל הפועל היוצא הוא לשוה"ר, אבל לא שזה מוכח בגמ' שהיה לשוה"ר.

והנה מבואר שעיקר האיסור שנאת חנם אינו חמור כ"כ כג' עבירות כפשוטן הגמ', אלא הכונה לשאר עבירות הנלוות מזה כלשוה"ר, אולם באמת ג"ז צ"ב, דמה ענין חומר לאו דלשוה"ר ושאר איסורי בין אדם לחבירו דהוו טפי מחומרת ג' עבירות, ונהי דהוי בין אדם לחבירו ואין לו כפרה עד שיבקש מחילה כשלהי יומא, מ"מ היכן מצינו שחומר העבירה בעצמה דלשוה"ר חמור מג' עבירות או כמותם. ובשמירת הלשון שער הזכירה פ"ח ד"ה עוד מצינו מייתי להו דלשוה"ר חמור כנגד ג' עבירות, וכשם ששקול כנגדם כך עונשו חמור כג' עבירות ומייתי כן מירושלמי פאה פ"א ה"ה [והובא בסמ"ג] שעל ג' נפרעים בעוה"ז והקרבן הקיימת לעוה"ב ואלו ג' עבירות ולשוה"ר כנגד כולם. ומשמע מכ"ז שלשוה"ר בעצמותו חמור איסורו משאר עבירות [וכ"מ בח"ח כלל א' ס"ד ע"ש ושם הביא הח"ח את מש"כ השערי תשובה שחומר עוון דבעל לשוה"ר הוא דוקא בהעובר ע"ז בקביעות ולא באקראי כדלהלן].

במהות חומר העון דשנאת חנם

א. ביומא דף ט': איתא דמקדש ראשון חרב על ע"ז ג"ע וש"ד, [ואף שמבואר שם שהיו בעלי בטחון בה' מ"מ היו עובדי ע"ז], ובית שני חרב אף שלא היה ג' עבירות דהיה שנאת חנם ביניהם, ומבואר שם בגמ' דמזה שבית ראשון חזר אחר ע' שנה ובית שני כבר הרבה שנים איננו רואים שעון שנאת חנם חמור מהנהו ג' עבירות, וקאמר ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות ע"ז ג"ע וש"ד. והנה הח"ח בהקדמה לספר ח"ח כתב שאע"פ שהגמ' נקטה שנאת חנם שהחריבה את בית המקדש, מ"מ הכוונה הוא גם על לשוה"ר היוצא מהשנאה, דאל"כ לא היו נענשים כ"כ, והיינו דקאמר ששקולה שנאת חנם כג' עבירות וכהאי לישנא איתא בערכין טו: גבי לשוה"ר. והוסיף הח"ח שמגופא דשמעתתא ביומא מוכח כן מדפריך ובמקדש ראשון וכו' ודוקרין את חבריהם וכו' ע"ש. והיינו דפריך וכי במקדש ראשון לא היה שנאת חנם, הרי מבואר עפ"י דרשה מפסוק שהיו בנ"א שהיו אוכלים ושותים זה עם זה ודוקרין זא"ז בחרבות שבלשונם, וקאי על בית ראשון, ומשני דההוא בנשיאי ישראל הוא, אבל כלל הציבור לא היה שנאת חנם.

ולכאז' ילה"ב הא הח"ח רוצה להוכיח שהיה לשוה"ר מלבד השנאת חנם ואיך זה מוכח מהגמ' שאמרה שהיו דוקרים זא"ז, הוא התם לכאז' אי"ז לשוה"ר, אלא אונאת דברים וצער לחבירו, ומנין שהיה לשוה"ר. וביאר לי הגרי"מ ויינשטיין שליט"א ש"ל

במהות חומר האיסור דלשוה"ר

ב. והנה בענין זה דלשוה"ר מהו חומר איסורו טפי מג' עבירות, עמד בזה רבינו יונה בשערי תשובה ש"ג או' רב-רה והקשה איך אפ"ל שלשוה"ר חמור מג' עבירות, הרי בהנהו ג' הדין הוא שיהרג ואל יעבור ובלשוה"ר יעבור ואל יהרג ואיך יתכן שחומרתו יותר מהם. ותי' בג' אופנים, או דכיון ששונה בחטאו הרבה פעמים ואפי' י' פעמים ביום למי שהורגל בכך, ועבירה אחת הרבה פעמים חמורה מעבירה חמורה פעם אחת [כעין יסוד הר"ן פ"ב דיומא גבי היתר לשחוט לחולה בשבת אף שיש בשר נכילה דשחיתת בהמה הוי איסור אחד, ואכילת נבלה כל כזית הוא איסור ודו"ק], ולפי"ז מש"כ שקולה לשוה"ר כנגד ג' עבירות היינו כנגד העובר עליהם באקראי, אבל ודאי שהמשומד להם חמור טפי מלשוה"ר. אופן ב' ביאר שהמרגיל עצמו בעון לשוה"ר הורגל בכך ואיננו שליט ברוחו ותשובתו קשה ואין שפתיו ברשותו, ויתכן שכוונתו שזה נהיה טבעו וקשה לשנותו ואין הוא שולט ע"ז כ"כ, ע"ש. ובאופן ג' ביאר שבעל הלשון חטאו נקל בעיניו כי יאמר אך דבר שפתיים הוא ולא פנה אל נזקיו הרבים וע"כ לא ישוב מדרכו הרעה וגם אם ישוב אין תשובתו שלמה דאינו מכיר גודל חטאו. וככל זה כתב גם אורחות צדיקים שער לשוה"ר. מבואר מזה שאין חומר בעצם העבירה דלשוה"ר טפי משאר עבירות, וע"כ החומר הוא רק בהורגל בכך ונהיה "בעל לשוה"ר" כמו שהביא הח"ח הנ"ל בשמו, [ואף שלאופן הג' אינו רק לבעל לשוה"ר אלא אף באקראי הא אין תשובתו שלמה].

וייש להעיר א"כ מהו שנראה מהח"ח שעצם עון לשוה"ר שקולה כנגד ג' עבירות והח"ח גופיה הביא מרבינו יונה זה שדוקא

בעל לשוה"ר הוא שחמור כ"כ, ומבואר שאין חומר בעצם האיסור אלא או שהורגל בכך וזה חומרתו או שעובר בזה הרבה פעמים. וכן מהו שכתב הח"ח בהקדמה הנ"ל שודאי אין הכוונה שהחורבן היה מחמת שנאת חנם לבד, אלא ודאי היה התוצאה דשנאת חנם שזה לשוה"ר, הרי גם לשוה"ר גופיה אין חומרתו כג' עבירות, אלא הביאור דפשיט"ל לרבינו ז"ל שאם חז"ל מספרים שהיו דוקרין את חבריהם בלשונם [בבית ראשון בנשיאי ישראל, ובבית שני כולי עלמא] היינו שהיו מורגלים בכך ועשו כן בקביעות וזה עיקר החומר וזהו שגרם לחורבן.

ג. ובאמת שמקור דברי הח"ח בזה יש להביא מרבינו יונה מפורש בש"ג או' לט עה"פ לא תשנא את אחיך בלבבך שהוזהרנו להסיר מידת השנאה מנפשנו והיא מדה מעוללת פשעים ומסבבת כמה עלילות נשחתות, כמו לשוה"ר ששקולה כנגד כמה חייבי מיתות ביי"ד, וכמו דרישת רעה שמחה לאיד גרמת נזקים לחברים הליכת רכיל נקימה נטירה ומאבדת טובה הרבה מהנפש. וראה עד היכן הגיע עונש השנאה כי אמרו ז"ל בית שני חרב מפני שנאת חנם שהיתה ביניהם, עכ"ל. נראה מפורש בדבריו שגם הוא פי' בהא דחרב הבית מחמת שנאת חנם אינו רק מחמת עצם החטא של השנאה אלא מחמת "מידת" השנאה, שזה גורם לכמה וכמה איסורים חמורים וגם הביא שלשוה"ר שקולה ככמה עבירות חמורות, והוא ממש כדברי הח"ח, ומבואר גם שזה גופא החומר דלשוה"ר בזה שע"י אופנים מסוימים זה יכול להיות חמור כחמורות או ע"י חזרה על החטא הרבה פעמים, או דקנה טבע כזה וכנ"ל הרי"ז חשוב שה"לשוה"ר חמור כחמורות, וזה גופא גם הפשט בח"ח שלשוה"ר חומרתו כג' עבירות היינו ג"כ

כשע"ת ואין בזה סתירה, דאין ראייה שעצם העון הוא החמור אלא שעל ידו יכול להגיע לחומר כזה גדול.

חומרת השנאת חנם מההפץ חיים

ד. והנה רבינו הח"ח ז"ל בקונטרס אהבת ישראל פ"ב ביאר את הגמ' דילן מהו שחרב הבית מחמת שנאת חנם ומהו החומר המיוחד שיש בשנאת חנם יותר משאר עבירות, ופי' דבכל העבירות אין מצוי שיעבור בכל רגע ורגע, אבל בשנאת חנם עובר בכל רגע ורגע בזמן שמתעוררת השנאה בלבו, ופעמים עומד השנאה חודש או שנה ונתכפלו הלאוין עד אין שיעור, ועי"ז החטא הורשש כ"כ בליבו עד שקשה מאוד מאוד לרפאותו. וסיבה שניה שעון זה גורם לכמה עוונות דהיינו מחלוקת ולשוה"ר רכילות אונאת דברים הלכנת פנים והוצאת שם רע, ולפעמים לרציחה. כללו של דבר כל הצרות שבעולם תחילתן ועיקרן הם ע"י שנאת חנם. ועוד הביא דחזינן שבקל מאוד עובר בלאו זה אם רק נוטר השנאה עובר בלא תטור אם מזכיר לו שלא השאלו קרדומו, וכן מי שלא דיבר עם חבריו מחמת איבה ג' ימים נקרא שונא ופסול לדון אותו עכתו"ד, מבואר שכאן שוב חזר באופן השני על מש"כ בהקדמה לח"ח שחומר שנאת חנם הוא שע"ז בא להרבה חטאים דבין אדם לחבירו, וזה סיוע למה שכתבתי מקודם דמה שכתב שהכוונה ללשוה"ר אי"ז בדוקא אלא כל האיסורים דבין אדם לחבירו שבאים ע"י השנאת חנם. ואופן א' בח"ח כאן פי' ע"ד מש"כ השע"ת גבי לשוה"ר שחומרתו דשונה בחטאו כמה פעמים.

[ובמהרש"א ערכין טו פירש את לשון הגמ' שם תנא דבי ר' ישמעאל כל המספר לשוה"ר מגדיל עוונות כנגד שלה

עבירות ע"ז ג"ע וש"ד ומייתי מקראי, ופי' מהרש"א דלא קאמר גדולה לשוה"ר כג' עבירות דהא לא חייב הכתוב מיתה בלשוה"ר כבג' עבירות, אלא אמר מגדיל עוונות כנגד ור"ל שהיא מביאה לידי כמה עוונות גדולות, ומבואר שאיהו ז"ל ג"כ פי' בפשט הגמ' דלשוה"ר כאופן א' דרבינו יונה הנ"ל, אלא שרבינו יונה גרס בגמ' כמו מה ששלל המהרש"א דהיינו ששקולה לשוה"ר כג' עבירות, ואפ"ה פי' שאין הכוונה כפשוטו אלא שיגרום לחטאים ויצא חומרא טפי מג' עבירות, וכן הח"ח העתיק בשנאת חנם כמו שכתב רבינו יונה ופי' כמותו שהכוונה שיגרום לעבירות חמורות ושמה יש הבדל בין "שקולה" ל"גדולה" (ויש לציין עוד שי"א שהגמ' דלשוה"ר חמורה כג' עבירות היא דרך הפלגה, עי' שו"ת הריב"ש סי' קע"א ועוד). וכג' דרבינו יונה שקולה לשוה"ר כג' עבירות, כ"מ בר"מ בפיחמ"ש אבות פ"א מט"ז.

בהא דשנאת חנם ולשוה"ר גורמים לחורבן הבית

ה. אכן אחר כל הנ"ל בחומר שנאת חנם ולשוה"ר עדין צ"ב דנחי שהעוונות חמורים עד מאוד, וכי בשביל זה מגיע חורבן ביהמ"ק, הרי אפשר לקבל עונש חמור, אבל מדוע להחריב המקדש, ואפשר שזה גופא העונש, אבל יל"פ בעומק טפי והביאור הוא ברור, מובא מהיד הקטנה הלכות דעות פ"ז שמפרט עוד איסורים שיכולים להגרם מכח שנאת חנם, וכולם סובבים סביב קוטב אחד דהיינו חוסר אהבה ואחזה ושל' ורעות בינינו "כי זאת יסוד וקיום כללות העולם וכל התורה", כי אם אין עזר קצתם את קצתם לא היה העולם והתורה מתקיימים, ולפיכך אמר ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה.

וכבר קדמו רבינו בחיי בכ"ז בספרו כד הקמח ערך שנאת חינוס שהביא מאמר הנ"ל שבעון שנאת חינוס חרב ביתנו, ופי' ששנאת חינוס הוא חילוק לבבות ואין השכינה שורה בעם שלבו חלוק שנאמר ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם שיהיו כולם באגודה אחת, ובהמשך ומפני שעוון זה חמור מאוד החמיר בלא תשנא שכל שנאת חינוס וחילוק לבבות בישראל אין השכינה שורה ביניהם ולא ניתנה תורה עד שיהיו לב אחד כדכתיב בכל המסעות ויסעו ויחנו במחלוקת נוסעים וחונים, אבל במתן תורה כתיב ויחן שם ישראל לשון יחיד כדאיתא במכילתא בשלח, ובלתי זה שיהיו כיחיד בלב אחד לא היו ראויים לכך, וכן הכתוב דכתיב בכל האותות אשר עשיתי בקרבם ולא כתיב בקרבם, כי בלתי שיהיו בלב אחד לא היו ראויים לאותות. וכן נודע כן מדברי האוה"ח הקדוש עה"פ ויחן שם ישראל (שמות יט ב') שרק ע"י שנתחברו ונהיו כאיש אחד ראויים לקבלת התורה.

ושו"ר שכן כתב רבינו הח"ח בהמשך ההקדמה לח"ח אימתי מלך בישורון פי' שהקב"ה רוצה להיות מלך שלנו דוקא בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, ולא אגודות אגודות מה שרגיל לבוא ע"י לשוה"ר. ונמצא שמה שחטאים אלו גורמים החורבן אי"ז רק חומר עצם העון דוקא, אלא דעוונות אלו דבין אדם למקום גורמים פירוד, ואין אב רוצה לשכון עם בניו כשרואה שמריבים זב"ז וממילא מסתלק מעמנו, ומעתה קימחא טחינא טחן מי שהחריב הבית, כיון שכבר אין האבא בביתו. ומבואר כן גם בשמירת הלשון שער הזכירה פ"ב.

ב. פרטי דינים בענין שנאת חינוס

כתב הח"ח בספרו אהבת ישראל רפ"ב והנה

אנו מתפללים בתפילותינו ובקשותינו ובפרט בתפילות המוספים לבנין ביהמ"ק, ומצפים אנו ע"ז בכל יום ויום ואין אנו מתבוננים על עיקר העיכוב של בנין ביהמ"ק, ומה אם היה בכח העוון הזה של שנאת חינוס להחריב את בית מקדשינו אע"פ שהיה אצלם תורה וגמ"ח, כ"ש וכ"ש שיש בכחו לגרום שלא יבנה בימינו אם לא נחזק את עצמנו בכל כחנו לסור מעוון זה ולהעביר את השנאה הטמונה בלבנו דבעוונותינו הרבים נתרבה העוון הזה בכל עבר ופינה בין בעיירות גדולות בין בעיירות קטנות ואם לא נתבונן לתקן את אשר קלקלנו אז נהיה ח"ו נמוקים בגולה ועוד נהיה נתבעים על כבוד שמים שנתבזה על ידינו במשך גלותנו המר. וכן המשיך לכתוב בזה בסוה"ס סופ"ה.

והנה פשוט שעוון זה דשנאת חינוס אין הכוונה ששונא חבירו בלא כל סיבה דאטו בשופטני עסקינן שחבירו לא עשה לו כלום ושונאו על לא כלום, וודאי כונת חז"ל בשנאת חינוס שאפי' אם לפי דעתו יש סיבה לשונאו כגון שהכעיסו או הקניטו וציערו או היכהו או אינו משיב את חובו וכה"ג אפ"ה אם עפ"י גדרי ההלכה לפי דין תורה אסור לשונאו הרי"ז חשוב שנאת חינוס ממש ושייך בזה כל חומר האיסור, ומקור לזה עי' להלן, וחידוש חידש הח"ח באהבת ישראל פ"ב [והבאתי לעיל] שהשונא חבירו זמן ממושך, כל רגע שמתעוררת השנאה בליבו אפי' י' פעמים ביום עובר בלאו דאורייתא, דלא תשנא את אחיך בלבבך (ע"ז קאי כמבואר בתחילת הקונטרס ע"ש), וכן יש להוסיף שגם באופנים שעפ"י גדרי ההלכה ליכא לא תשנא כדלהלן כגון לשיטת הרמב"ם שבהכהו והראה השנאה ולא שמרה בליבו אינו עובר בלא תשנא, מ"מ נראה דעדיין הוא בכלל גדר החומר דשנאת חינוס, ובפרט לפימש"כ הח"ח

ובשונאו מחמת קנאה וכיוצ"ב או שנאת חנם עובר אף בהודיעו, כן הביא הקהלות יעקב ערכין סי' ד' וע"ש עוד בשיטת רש"י שגם לדבריו נמצא שעובר אף בהודיעו. ונמצא שהוא מחלוקת ראשונים ולכאור' היה צריך להיות בזה ספק דאור' לחומרא, אבל במשנ"ב ובח"ח פסק לקולא.

אולם גם להרמב"ם שבהודיעו ששונאו אינו עובר בלא תשנא, מ"מ מבואר שם בר"מ שעובר מ"מ בואהבת לרעך כמוך ובלא תקום ולא תטור וממילא שוב ליכא נ"מ לדינא כ"כ. וע"ע בשיטות הראשונים במנחת אשר ויקרא סי' מ"ב.

ב. השונא חבירו למשך זמן כתב הח"ח (אהבת ישראל פ"ב) שכל רגע שמתעוררת השנאה בליבו עובר בלא, והביאו משערי קדושה למהר"ח ח"ב ש"ד ששנאת חנם בלב עובר תמיד ובכל רגע עובר בלא תשנא, ומבטל מצות ואהבת וע"ז אמרו שהיא כלל גדול בתורה שכולה תלויה בה, ומשה זכה למעלותיו שהיה מיצר עם ישראל בצרתם וכו', וכן נקט החקרי לב יו"ד סי' פ', וכששב צריך לעקור השנאה מליבו דבלא זה אינו יכול להתוודות ואין מתכפר לו העוון (אהבת ישראל רפ"ה), מיהו אי"צ לפייס לחבירו על השנאה שבלב אם לא נגרם לו נזק (מאירי חיבור התשובה מאמר משיב נפש מאמר א' פ"ז ד"ה ומעתה, ומובא בספר בין אדם לחבירו פ"י הערה ז').

ג. מי שלא דיבר עם חבירו ג' ימים מחמת האיבה נקרא שונא, ועובר בלא תשנא, (בסנהדרין כז: מבואר כן לענין פסול לדרון אותו, והובא בחרדים ל"ת התלויים בלב פ"א (בחדש פכ"א) אור' י"ט), והוסיף הח"ח באהבת ישראל סופ"ב שמצוי שחמת סכסוך קטן שהיה ביניהם יש להם תרעומת זע"ז אף שלא נראית שנאה גמורה ביניהם מ"מ אינם

גופיה לבאר בטעם חומר איסור שנאת חנם דע"ז יבוא לכמה עבירות חמורות וכמו שהבאתי לעיל, ולפי"ז הא ודאי זה שייך גם באופן שאינו עובר בלא תשנא מ"מ מציאות זו של שנאת חנם מביאה לאיסורים חמורים. ונראה בס"ד כמה פרטי דינים בהלכות אלו, ונעזרתי בזה בספרים הנפלאים שבררו הענין בעומק ורוחב - הבן יקיר לי (הרב זילביגר), יבנה המקדש (בעילום שם) משפטי השלום (הרב סילבר) קונטרס חומת ישראל (בעילום שם) בין אדם לחבירו (הרב גלעד) רבינו הקהלות יעקב חלקים ערכין סי' ד' וח"י סי' נ"ד. ועצות לינצל מכך ע"י אהבת ישראל לח"ח, קונטרס מנחם ציון פרקים טו טז יז, וע"י בספר הראנו בבנינו עמ' קלג והלאה. והדברים דלהלן הם רק לענין איסור השנאה ולא לענין אונאת דברים ולא תשא עליו חטא - הלבנת פנים ואהבת לרעך כמוך ועוד.

א. לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך נחלקו הראשונים בביאורו, דעת הר"מ בסהמ"צ ל"ת שב ובהל' דעות פ"ו ה"ה שאינו עובר אלא כששונאו בליבו בלבד, אבל בהודיעו ששונאו אינו עובר בלאו זה, ומייתי מקור מתו"כ והובא בערכין טז: ע"ש, וכן הוא בחינוך מצוה רל"ח, וכן הביא לדינא הח"ח בספר ח"ח לאוין ז' בבמ"ח וכן במשנ"ב סי' קנ"ו סק"ד.

דעת הרמב"ן עה"ת פ' קדושים שהצטוונו בלאו זה להודיעו לחבירו על אודות הדבר שמחמתו שונאו שמא יתנצל או יברר שאינו כמו שחושב ושמא יבקש מחילתך וכ"ה ביראים מצוה לט', ולפי"ז בהודיעו ששונאו עובר עד שיוודיעו מדוע שונאו, וביראים משמע שאם חבירו אינו מברר מדוע חטא נגדו ואינו מבקש מחילה ליכא ללאו זה, אפי' ששונאו שלא מחמת עבירה לשמים אלא שחטא נגדו או הפסידו שלא כדין,

רוצים להפגש יחד ובלשון בנ"א נקרא ענין זה שאינו שוה בשוה עמו, וחזינן בגמ' שנקרא שונא ועובר בלא תשנא, ויתבונן האדם שבשביל דבר קטן יכשל בעוון החמור הזה שהוא נורא מאוד, [יכול להיות מצוי בשלא החזיר הלואה בזמן או מקפיד על הגבאי וכדו'].

אמנם כתב המהרי"ל דיסקין כתבים סי' כ' אות ד' (הובא במשפטי צדק חו"מ סי' ז' ס"ז בביאור המשפט ד"ה שני) שדבר זה מסור ללב וחדוש הוא שחידשה תורה לסמוך על הסימנים שלא דיבר עמו ג' ימים באיבה שנחשוב שנחשב שונא ויפטר מגלות כשהרגו, אבל בזה לבד אין הוכחה שעבר בלא תשנא ורק שמחמירים עליו לפוסלו לדון, אבל לעדות עדיין כשר, ע"ש, מיהו ביאר המשפטי צדק שבסתמא ודאי כשנמנע מלדבר עמו ג' ימים עובר בלאו, וע"כ הזהירו בספרים שלא נכשל בכך, מיהו אנו לא נפסול אותו לעדות דנדון אותו לכף זכות דשמא אינו מדבר עמו כדי שלא יבוא לידי מריבה, ולא מחמת שבאמת שונאהו.

ד. ואם ברור לפי דרגת השנאה שדרגת שנאה זו מסוגלת לגרום לניתוק יחסים ג' ימים, אף שעתה מדבר עמו מחמת כל מיני סיבות, מ"מ עובר באיסור. וכן המחפש את רעת חברו להצר לו או להנקם ממנו אף שמדבר עמו נחשב שונא וכן השמח לאידו כגון שמח במפלתו וכדו' נחשב שונא דכ"ז מורה על גודל שנאה לחבירו. והאזה"ח הקדוש עה"פ לא תשנא חידש שכל שאין אוהב חבירו בדרך אחיך אלא מרחיקו קצת מליבו עובר בלאו.

ה. השומע מבנו הקטן שנמנע מלשחק עם חברו מחמת שהקניטו וע"כ אין מדבר עמו וכדו' מחוייב ללמדו דין זה שעובר בלא תשנא דחייב לחנכו במצוות.

ו. ראובן השונא את שמעון או את בני ביתו, אסור לשמעון לשונא את ראובן, אבל יכול להתרחק ממנו ובזה יכפה את יצרו שלא ישיב לראובן. [וכ"כ משפטי השל' לא תשנא פ"ב ס"י עפ"י תוס' פסחים ק"ג: (ולא הבנתי הראיה משם) וע"ש עוד].

ז. המתרחק מחבירו ונמנע מחברתו שלא מחמת שנאה, אלא מחמת חילוקי דעות והשקפות חיים, מומים, מחלות, מאיסות מהנהגותיו, או שאינו רוצה ללמוד ממעשיו או שיש חוסר הבנה ביניהם או שסתם לא נעימה לו חברתו אין איסור בדבר, ויזהר לא לשונא אותו ולאהוב אותו [משפטי השל' שם].

ביותר צריך לזהר שלא יהיה שנאה בין איש לאשתו ובפרט שבניהם נקראים בני שנאה, שהם פגומים ומקולקלים במידות רעות ועלולים לצאת לתרבות רעה ח"ו אם לא יעבדו בכל כוחותיהם לתקן מידותיהם. [משפטי השל' שם סל"ה].

ח. כל שנאה שאינה מותרת עפ"י דין תורה חשובה שנאת חנם, ואיזו היא שנאה המותרת עפ"י דין, מבואר בפסחים ק"ג: דהיינו שראהו ביחיד עובר באיסור והתרה בו ולא חזר בו, כן פי' הר"מ פ"ג מרוצח ושמירת נפש הי"ד ושו"ע חו"מ סי' רע"ב סי"א, ומבואר שם שבלא זה אין כל היתר לשונא אפי' שהכעיסו והקניטו וכדו' וכתב אורחות צדיקים שער השנאה שהשונא מחמת שחבירו הזיק לו בממונו או הכהו או ביישו או הוציא עליו שם רע ולא יעשה כן אלא יוכיחנו. [ובראה חבירו עובר עבירה עם עוד משהו שיש בו' עדים עליהם לפנות לבי"ד ולא לעשות דין לעצמם], אכן באופן שחטא נגדו והוכיחו ולא חזר בו ולא נתן טעם לחטאו ולא פייסו, מותר לשנאותו. והנפגע מחבירו באופן שלא הוכיחו כנ"ל הוזהר על

משטמה שכלב, אבל מה שנפגע אין בכך כלום, אבל מותר לענות לפוגע (עי' חינוך מצוה של"ח), ויש דרגה גבוה דנעלבים ואינם עולבים שבזה הוא הנהגה של לפני משורת הדין.

ט. העיצות להנצל מלשנא חבירו, א. לדון לכף זכות ע"י שיחפש טעמים להצדיק את חבירו, וכן יחשוב שמא כבר עשה תשובה. ב. יחשוב שמא גורם השנאה מחמת קנאה הבאה מצידו. ג. יתחזק באמונה שאין אדם נוגע במוכן לחבירו כמלא נימא. ד. כשם שאין פרצופיהם דומים כך אין דעותיהם שוים. ה. יחשוב שחבירו הוא בנו של הקב"ה ואין שונאו. ו. יעשה מעשים של אהבה כנגד השנאה. ז. ילמד מאמרי חז"ל וספרי יראה בגנות וענין השנאה, [הבן יקיר לי סופ"י].

י. ההיתר לשנא בעל עבירה יש בזה כמה דרגות [מקונטרס חומת ישראל כלל ב'].

העובר עבירה המפורסמת לאיסור לכל ישראל מותר לשנאותו (ועי' להלן באין העבירה מפורסמת), אכן אם החוטא הוא ת"ח וירא חטא אשר בשאר ענייני התורה נזהר לטהר מעשיו ולא יכשל, ופעמים רחוקות נכשל אף באיסור חמור כזה המפורסם לאיסור, אף שלא נתברר שעשה תשובה אסור לשנאתו ויש להתנהג עמו כשאר איש ישראל דמסתמא עשה תשובה.

יא. באדם בינוני שהוא מחצה זכויות מחצה עוונות ובדרך כלל נזהר מחטא, ופעמים יכשל, כיון שאינו ת"ח [שהוא נזהר מלהכשל אפי' במקרה] בזה מותר לשנאותו עד שנדע ששב, וה"מ לענין איסור זה דידעין שעבר,

אבל לדבר עליו לשוה"ר לענין שאר איסורים ה"ה ככל ישראל הכשרים, וכ"ש שאסור לצערו ולהלבין פניו וחייבים בכל מצות עשה דואהבת וכו' ככל איש ישראל. וכן כששונאו ישנא רק מחמת העבירה ולא מסיבות אחרות.

יב. באדם הידוע שגם אחר שנכשל פעם אחת עשוי להכשל שוב אם לא יענש בבי"ד, וזהו מכח אומד דעת דידן שמסתמא מסוגל לשנות באיוולתו, באדם כזה מותר לספר לאביו או רבו שיפעלו שלא יחטא שוב, או לבי"ד שייסרוהו כפי כוחם, מ"מ לשאר איש ישראל אסור לספר בגנותו.

דיני מומר, ותינוק שנשבה יש ללמוד בקונטרס הנ"ל היטב עם הרבה פרטים ופרטי פרטים ע"ש.

יג. מיהו גם באופן שמותר לשנא דעבר עבירה וכנ"ל, להר"מ צריך להתרות בו, וביאר המשנ"ב סי' קנ"ו ד' שזה כדי לוודא שחוטא במזיד, וזה בעבירה שאינה כ"כ מפורסמת לאיסור לכל ישראל, ובמפורסמת העבירה לאיסור אי"צ להתרות, אכן להסמ"ג צריך תוכחה בדרכי נועם ובלי לביישו ככל דיני תוכחה, וכשיטתו פסק החזו"א וכתב דכיון שבזה"ז אין מי שיודע להוכיח כראוי אין היתר לשנא הרשעים [ומ"מ אסור להתקרב אליהם שלא ילמד ממעשיהם הרעים].

יד. וכתבו הפוסקים (עי' פרמ"ג או"ח סי' קנו) להסתפק דמבטל עשה אי ג"כ מותר לשנאותו, ומשנת חכמים כתב להיתר. וכן כתב שם שגם בעובר על דרבנן מותר לשנאותו.



הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"י]

תמונות האות נו"ן [כפופה ופשוטה]



משאר ספרים ספרדיים ואיטליניים ישנים



תנ"כים ספרדיים קדומים:



ס"ת בולוניה:



סידורים ספרדיים קדומים:



בכנ"ס עתיקים מספרד:



כתובות מספרד משנות הק"ר:

שלז

מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום

מספרי תורה מתפוצצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



מזרחיים



מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מזמן חז"ל [לפני כ-1500-2000 שנה]:

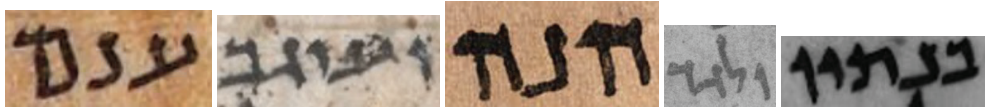


מתקופת הגאונים [לפני כ-1000-1500 שנה]:



שלח מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

הסמכת בסיסי האותיות בלא הסמכת ראשיהן, בכתבים מזמן בית שני



לא יעשה זיינין נוניין' – השוואת זיינין ונוניין ספרדיות



הבלעת אותיות בתוך הנון



בית שני -



ס"ת מהגאונים -



מהרע"פ:

מהרמ"ז:

מהרי"א:



מרוקו:

נוניין' אשכנזיות מתקופת האחרונים, הדומות לגימ"ל ספרדית



האות נו"ן [כפופה ופשוטה]^א

הראש או מעט פנימה, ועכ"פ מחצי הראש וימינה, כשאר ראשי האותיות שעטז"ן צ"ץ [בניגוד לכתב המודרני, שראש האות עשוי כריבוע או מלבן המונח על בסיסו והגוף מתחבר באמצעו].

ה. רגל האות יורדת מתחת לשורה באורך קולמוס או מעט יותר.

מאמרי חז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' זיינין נונין, נונין זיינין".

מדברי בריתא זו, למדנו שהאותיות נו"ן [פשוטה] וזי"ן דומות, ויש להזהר בהן שלא ידמו אחת לשניה ויפסלו.

ב. מנחות (כט:): "אמר רבא: שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין, ואלו הן: שעטנ"ז ג"ץ".

מדברי הגמ' הזו, למדנו שהאות נו"ן צריכה 'ג' זיונין' [ובטיב אלו הזיונין, כבר הארכנו במאמרנו בענין שעטנ"ז ג"ץ].

ג. אותיות דר"ע (נ"ב): "נו"ן מפני מה יריכו לאחריו ופניו כלפי מ"ם, מפני שנראה כמי שהוא נופל ומתחנן לפני המלך להקימו".

מדברי מדרש זה, למדנו שראשה של האות נו"ן פונה אחורה, כלפי האות מ"ם, ואילו ירכה פונה לצד השני [לאחוריו].

ד. מדרש התגין לר"ע: "נו"ן פשוטה ונו"ן

צורת האות נו"ן כפופה

א. ראש האות נו"ן הכפופה, בד"כ דומה לראש הוא"ו, היינו שפונה לצד שמאל בלבד ואין לו כלל בליטה לצד ימין. ויש שעושים את ראשה עבה מעט ואת החיבור בין הגוף לראש מעט בדקות, ועי"כ נוצרת מעט בליטה של הראש לאחוריה [היינו לצד ימין].

ב. ראשה פונה מעט כלפי מעלה - כשאר ראשי האותיות ספרדיות.

ג. על ראשה שלושה תגים.

ד. החיבור בין הגוף והבסיס עגלגל, ולא בעל זווית.

ה. בד"כ בסיס הנו"ן ארוכה מעט יותר מראשה, וככל שניתן מאריכין הבסיס יותר [כגון שיש אחריה אות שאפשר להבליע בה, כהאותיות ילסעצק"ש, אשר יש להן חלק ימני בולט ללא בסיס מתחת].

צורת האות נו"ן פשוטה

א. צורת האות נו"ן הפשוטה, כעין זי"ן ספרדית בעלת רגל ארוכה יותר.

ב. ראש הנו"ן הפשוטה [כשאר ראשי האותיות הספרדיות], פונה מעט כלפי מעלה, ופינותיו מעט עגלגלות ולא זוויתיות.

ג. על ראשה ג' תגים.

ד. רגל האות מחוברת לראשה מעט בדקות בפינה הימנית התחתונה של

א. אף שטרם כתבתי על האות מ"ם, מ"מ דלגתי לאות נו"ן לכבוד גליון החמישים של קובץ מנורה בדרום, כה יתן יי וכה יוסיף שנזכה לאורך ימים ושנים.

כלל לאחוריו, ובשונה מנו"ן פשוטה, שראשה תמיד כראש זי"ן.

ובאמת שמנהג זה קדום הוא אצל הספרדים, וכבר העיד עליו בשו"ת מהר"ם גאלנטי (סי' קכד), בשם מהר"י צרפתי בס' **מכתב אלהים**, וז"ל: "הנה הנו"ן כפופה היא דמות וי"ו עקומה, והנו"ן [=פשוטה] היא דמות זי"ן בראשה, ולמה אין אנו עושים צורת הנו"ן פשוטה דמות נו"ן כפופה? אלא קבלה בידיהם לעשות אופן זה, האי כדיניה והאי כדיניה".

אולם כתב האלפא ביתא [והובא בב"י], וז"ל: "נו"ן [=כפופה] יהיה ראשה כמו זי"ן".

ובן מצאתי גם לריטב"א בשבת (קג:), וז"ל: "זייני"ן נוני"ן וכו' מכאן למדו כי ראש הנו"ן כצורת ראש הזי"ן כזו (?), ולא כצורת וא"ו כזו (?), דא"כ הוה ליה לומר נוני"ן ווי"ן ווי"ן נוני"ן, והוא הדין לנו"ן הכפוף שראשה כראש זי"ן כזו ולא כזו, שאין שום הפרש בין האותיות הכפופות והפשוטות אלא הפשיטה והכפיפה בלבד".

והנה, במאמרנו בענין שיטות הראשונים בסוגיית שעטנ"ז ג"ץ, הבאנו דעת הרבה ראשונים [רש"י, ר"ת, הרא"ם ועוד] שההלכה שנאמרה בגמ' לענין שעטנ"ז ג"ץ, היא שלאותיות אלו יהיה ראש בעל שלוש פינות, כעין ראש הזי"ן, וזה אכן מתאים לדברי הא"ב.

והנה באמת, בהרבה כתבים עתיקים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, עשו לנו"ן ראש עבה העובר משני צדי הגוף. וגם בהרבה כתבים מזמן בית שני, ראשה פונה

זקופה יש להן ג' זיינין לשניהן כנגד ג' כתרים שנתנו לישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. ועוד נו"ן נטויה רגלה מלמטה, לפי שאם סרח מלך או חכם או כהן מטה רגלו, ולמה נטויתה כנגד הימין? שאם חוזרין בתשובה חוזרין לגדולתן כבראשונה. ועוד היא מגולגלת, שכל מי שיש לו ענוה ושפלות הקדוש ברוך הוא מגדלו ומנחילו חיי העולם הבא, שאין לך מדה טובה בעולם כענוה ויראת השם".

דברי הב"י בשם האלפא ביתא

כתב מרן בב"י משם רי"ט באלפא ביתא, וז"ל: "נ' יהיה ראשה כמו זי"ן, והראש קצר ומושבה משוך לצד שמאל היטב יותר מן הראש שלא תדמה לבי"ת. וצוארה קצת ארוך כדי להסמיק אות אצל ראשה. ויהיה לה קצת עקב, שהרי תמונתה כמו זי"ן עומדת תוך וי"ו. ותהיה שמה עגולה כי כתב רא"ם כל האותיות כפופות צריכות להיות עגולות למטה, שאם תפשטנה תהיה פשוטה, וכן משמע בפרק הבונה דהיא עגולה, דאמרינן נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים, ופירש ר"ח נתכוין לכתוב טי"ת ולא הדביק ירכו לצד ימין וכתב נו"ן זי"ן".

ועוד כתב שם, וז"ל: "ן' פשוטה, תואר צורתה כמו זי"ן, אך שהיא ארוכה כשיעור שתהיה ראויה להעשות נו"ן כפופה".

ראש הנו"ן הכפופה [והגימ"ל] הספרדית

כתבנו לעיל, שהנו"ן הכפופה הספרדית ברוב הספרים העתיקים, ראשה הוא כעין ראש וא"ו ולא כעין ראש זי"ן - היינו שפונה ראשה לצד שמאל בלבד בלא בליטה

מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום שמה

שעטנ"ז ג"ץ, ואילו כיוון פנייתו אינו משנה כ"כ.

ובכל אופן עדיין צ"ע, דאף שאולי אין קפידא כ"כ בשינוי, אכתי מדוע שינו מהצורה המקורית?

ויתכן להסביר את הסיבה לשינוי זה, שאמנם בכתבים הקדומים מזמן בית שני, הרבה פעמים לא הקפידו כ"כ על הסמכת ראשי האותיות בתוך התיבה, וכפי הנראה סמכו על הסמכת בסיסי האותיות וסברו שאף שראשי האותיות אינם סמוכים כ"כ ויש ביניהם רווח, מ"מ אין התיבה נראית מחולקת לשתיים כיון שבסיסי האותיות סמוכים ללא רווחים ביניהם [וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר כמה דוגמאות לזה].¹ ועוד, שבהרבה כתבים טובים, רואים שדרכם היתה לכתוב בנטיה קדימה, כך שגגות ובסיסי האותיות משופעים בעליה משמאל לימין, וממילא כשהאותיות כתובות באלכסון יותר קל להסמיכן זו לזו.

אך ידוע, שמרן הב"י בסי' לב הסתפק אי סגי בהסמכת בסיסי האותיות בלבד כאשר ראשיהן מרוחקים מעט, או דילמא דזה נקרא שהתיבה נחלקת לשתיים [והובא ספקו שם במשנ"ב ס"ק קיב ע"ש]. ובאמת נראה שנהגו להחמיר בזה כבר הרבה דורות, בפרט שהם היו כותבים יותר צפוף מאיתנו, ובקל יכולות תיבות בכתב שלהם להראות חלוקות ע"י מעט רווח בין הראשים.

ויתכן שמשום כך רצו למעט ככל האפשר את הרווחים בין ראשי האותיות כדי להסמיכן, וע"כ באותיות גימ"ל ונו"ן [בניגוד לשאר שעטנ"ז ג"ץ] שיש להן בסיס

ימינה בלבד [כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר], וצורה זו מיוצגת גם במדרש אותיות דר"ע, וז"ל המדרש: "נו"ן, מפני מה ירכו לאחריו, ופניו כלפי מ"ם" - הרי שהמדרש מתאר את הנו"ן הקדומה בעלת הראש ההפוך הפונה לכיוון המ"ם. ובכל אופן, לא עשו בד"כ שינוי בין ראשי נו"ן כפופה ופשוטה.

וא"כ, נראה שהצורה הספרדית היא שינוי מהצורה המקורית, ויש לעיין על מה סמכו הספרדים בזה [וכבר כתבנו מזה בס"ד במאמרנו על האות גימ"ל, ונשנה הדברים בקצרה אי"ה].

אמנם, מתקופת רבותינו הגאונים ואילך, ניתן לראות בכמה ס"ת ובהרבה תנ"כים, שהחלו לעשות הנו"ן בראש הפונה שמאלה בלבד, כעין וא"ו, וכאמור, כן הוא ברוב הכתבים הספרדיים הקדומים מלפני הגירוש [גם בס"ת מבולוניה, שמתוארך כבן 700 שנה לערך], וכן בכתובות הספרדיות מלפני הגירוש.

ויש להביא עוד ראייה לצורה זו, ממ"ש האלפא ביתא [השלישי, עמ' רלו], וז"ל: "אמרין נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים, ופי' רבינו הננאל נתכוון לכתוב ט' ולא הדביק ירכו לצד שמאל וכתב נו"ן זי"ן". והנה ראשה הימני של הטי"ת בודאי אינו דומה לזי"ן, כי אם לוא"ו [אולם יש לדעת שבדרכי ר"ח הללו ישנן כמה גירסאות].

וכפי הנראה צריך להסביר, שהבינו הקדמונים שעיקר הקפידא דוקא שיהיה לאות ראש, אף לדעת הגמ' בסוגיית

ג. גם יש שכפי הנראה לא הקפידו כ"כ על דיבוק בין אותיות, וע"כ לא חששו להסמיך הרבה האותיות עד שיגיעו בסיסיהן זה בזה, אולם לדידן דפסקינן דחוסר היקף גייל פוסל, ממילא לא ניתן להסמיך כ"כ.

הפונה קדימה ועובר את ראשן ועי"כ מעט מרחיק ממנה את האות שלפניה, העדיפו להפנות ראשיהן יותר קדימה כדי למעט הרווח [ובאות עי"ן, אף שגם היא ראשה השמאלי הוא כעין זי"ן, לא שינו אותו מאחר וממילא מבליעים בתוכה כמעט תמיד את האות שאחריה].

וראיה לדברינו, שהרי כאמור בנו"ן הפשוטה נהגו כל הספרדים בלא יוצא מן הכלל לעשות לה ראש עבה העובר משני צדי גופה, ומדוע נשתנתה מנו"ן כפופה? אלא ע"כ כדכתיבנא, משום שנו"ן פשוטה אין לה בסיס בולט מלפניה, וגם ממילא א"צ להסמיכה לאות אחרת שהרי תמיד היא אחרונה בתיבה, ע"כ לא שינו את ראשה.

ואמנם האשכנזים מצאו פיתרון אחר לזה, שבאותיות גימ"ל ונו"ן הם מטים ירכי האותיות אחורה, כך שבסיסיהן לא יבלט קדימה, אלא יסתיימו בערך באותו הקו של ראשיהן. אולם יתכן שקדמונינו מיאנו בזה, משום דסברו דעיקום זה הוי שינוי טפי של צורת האות, ועוד שלעתים יכולות להוצר בעיות חמורות מכך, כגון בכתב העירקי-ספרדי המודרני, שמחד גיסא שינו לעקם ירכי האותיות כנ"ל, ומאידך גם עושים ראש הנו"ן פונה רק קדימה ללא בליטה לאחוריו, ובדרך זו, אם מאריכים מעט את ראש הנו"ן [כמו שמצוי הרבה פעמים, מאחר שרוצים שיהי מספיק מקום על ראשה לתת ג' תגים], יכולה האות להדמות בקל לכ"ף קצרה¹.

ובכל אופן, כיוון דחזינן בכתבים הקדומים

דלעתים יש לנו"ן וגימ"ל ראש הפונה לאחוריהן בלבד, א"כ מהיכי תיתי לפקפק באותיות אלה גם כשראשן פונה קדימה בלבד?

[ויש מעט מהספרים הספרדיים, שאמנם כן עשו את החיבור בין גוף הנו"ן לראשה דק במקצת, עד שניכרת איזו בליטה מועטת לאחוריה, אולם הצורה הנפוצה היא כנ"ל].

הבלעת אות בתוך הנו"ן

הבאנו לעיל, שמנהג הספרדים, שכאשר יש אחר האות נו"ן הכפופה, אות בעלת חלק ימני בולט [כהאותיות ילסעצק"ש], נוהגים בד"כ להאריך מעט את בסיס הנו"ן, ולהבליע בתוכה את חלק האות הבולט שאחריה [וראה בתמונות המצורפות למאמר].

וכעי"ז כתב הרי"ט באלפא ביתא השלישי באות נו"ן (עמ' רלד), וז"ל: "נ' כפופה וכו' צוארה קצת ארוך כדי להסמך אות אצל ראשה". וכן מוכח מדבריו בא"ב השניה (עמ' רו), ע"ש. וכעי"ז כתב הברוך **שאמר** (סע' פז, עמ' קמ) בשם ריה"ח, וז"ל: "כשהוא כותב ארצנו תפארנו, יכתוב הוא"ו לתוך הנו"ן". הרי שאף אותיות ארוכות דעתם שיש להבליע בנו"ן. אולם בכתב הספרדי אין נוהגים כן, אלא דוקא אותיות בעלות חלק ימני בולט [האותיות המובאות למעלה].

והנה יש לדעת דיש ערערו ע"ז, כמ"ש המג"א (סי' לב ס"ק לג) בשם הראנ"ח [והיא לוי נדפס'ה בשו"ת מים עמוקים ח"ב סי' עח], וכעת אין כאן המקום

ד. ובדידי הוה עובדא, שעליתי לספר תורה הכתוב בכתב העירקי-ספרדי המודרני [כתוב ע"י סופר ותיק, ובעל כתב נאה], וכל הנונו"ן הכפופות שלו היו כתובות כנ"ל, והרבה מהן דמו לכעין כ"ף קצרה מחמת שהאריך ראשן ועיבה אותן מעט יותר, וממש היו פעמים שכמעט התבלבלתי בקריאה.

הללו, דהלא רחוק שישתנו כ"כ האותיות מצורתן בין הספרדים לאשכנזים עד שיפסלו מצורתן.

וכבר העיר לנכון בזה, מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יהוה דעת (ח"ב סי' ג) מדברי תשובת מהר"ם בן חביב גופה, והיא ל"ו נדפס'ה בשו"ת קול גדול (סי' עח), וז"ל מהרמב"ח שם: "שאלה: בכתב האשכנזים יש איזה אותיות שכשאין כותבים אותן כתיקנן, לדידן פסולות וכו' אם אנו יוצאים באותם תפילין. תשובה: מלתא דפשיטא בתו"מ אין כותבים אותן אלא בכתב אשורית וכו' אמנם צורת כתב אשורית יש הפרש בין האשכנזים והספרדים, כגון דרך משל בין נו"ן לגימ"ל, דנו"ן שלהם לדידן חשיב גימ"ל וכו'".

ואכן, בעבר היה מנהג האשכנזים [אולי בעקבות הא"ב הנ"ל] לעשות עקמומית הנו"ן לא עגולה כ"כ, ומחמת כך לפעמים היתה בולטת ירך הנו"ן למטה, ויכולה להדמות לגימ"ל ספרדית [נראה בתמונות המצורפות למאמר, כמה דוגמאות מס"ת אשכנזיים מהדורות האחרונים, של נוני"ן שנדמות לגימ"ל ספרדית, וחלקן ממש פסולות מעיקר הדין].

ובאמת, מצינו לרבינו המאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א), בסוגיית 'לא יעשה צדי"ן גמיון', וז"ל: "ומכאן אתה למד שהשולים שלה [=של הצד"ן] שטוח הרבה עד שדומה לשולי הגימ"ל, ולא כשולי הנו"ן שמעוגלת מעט במקום חבור הבריה עם השולים". וזה מתאים כאמור לצורת הנו"ן הספרדית.

ראש הנו"ן הפשוטה

הבאנו לעיל [וכן ניתן לראות היטב בתמונות], דהנו"ן הפשוטה הספרדית - אין רגלה מחוברת באמצע

להאריך בדין זה, ואי"ה ניחד לפרט זה מאמר נפרד, ורק זאת נציין, שנראה שמנהג ישראל מאז ומתמיד להבליע אות בתוך אות בעל בסיס ארוך מגגה, מתקופת בית שני, הגאונים, הראשונים, וכן נהגו עוד בדורות הקודמים בתפוצות הספרדים [וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר].

הפינה הימנית התחתונה של הנו"ן עגולה

כתבנו לעיל, שנוהגים הספרדים לעשות הפינה הימנית התחתונה של הנו"ן עגולה.

והנה האלפא ביתא [השלישין] כתב על האות נו"ן כפופה, וז"ל (עמ' רלה): "ויהיה לה קצת עקב בעקמומיתה, שהרי תמונתה כמו זי"ן עומדת תוך וא"ו כמו שאפרש בעז"ה, ותהיה למטה עגולה כי כתב רא"ם שכל האותיות הכפופות צריכות להיות עגולות למטה, שאם תפשטנה תהיה פשוטה, וכן משמע בפרק הבונה דהיא עגולה, דאמרינן נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים, ופירש ר"ח נתכוין לכתוב טי"ת ולא הדביק ירכו לצד ימין וכתב נו"ן זי"ן".

ולכאורה אין דבריו מובנים, דהלא כיוון שיש לנו"ן עקב, ממילא אם בא לפשוט עקמומיתה, לא תהיה רגלה ישרה, אלא תהיה לה באמצע רגלה בליטה לאחוריה, וצ"ע.

והנה, ידועים דברי הרב חיד"א בברכ"י (סי' לב סק"ב), וז"ל: "תפילין מכתב אשכנזי דיש שינוי בצורת האותיות באשורית בין בני אשכנז לבני ספרד, התפילין מכתב אשכנז פסולין לספרדים. הרב מהר"ם ׳ן חביב הנז' בתשובותיו כ"י סי' ד'".

וכידוע שרבים נתחבטו בדברי הברכ"י

מחוברת לאמצע ראשה וכמו שהבאנו במאמרנו על האות זי"ן, אלא מחוברת בפניה הימנית התחתונה של הראש קרוב לסוף הראש מימין, ולמעשה הזי"ן והנו"ן הספרדיות נראות אותו הדבר! [וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר].

ומלבד שכך היא המציאות, מדויק הדבר כמו"כ בדברי הראשונים הנ"ל, כי הלא כתבו לאפוקי משיהיה ראשה כפוף כעין וא"י, ומשמע דכל שאינו כפוף ש"ד.

ויותר מדויק כן בדברי הרשב"א שכתב, וז"ל: "מכאן שצריך לעשות לנו"ן חטוטרט שהיא כצורת זי"ן, ומוכח מדבריו כהנו"ן הספרדית, שהרי חטוטרט משמעותו איזו בליטה בעלמא, והנו"ן המודרנית שהראש עובר בשווה משני עבריה, בודאי לא שייך לכנות את החלק הימני של ראשה חטוטרט, שמשמעו בליטה בעלמא, ופשוט. וא"כ מוכח שהרשב"א הכיר דוקא את צורת הזי"ן והנו"ן הספרדיות.

ואף מ"ש הר"ן הנ"ל: "מכאן צריך להיות הקו הארוך של נון פשוטה באמצע ראשה הגס כצורת זי"ן", יש לפרש כנ"ל, שכוונתו שלא יסמוך הקו בקצה הראש לגמרי, עד שיראה ממש כוא"י, אולם כל שנכנס מעט פנימה כבר נקרא אמצע הראש הגס, ולא התכוון בדוקא ממש לנקודת האמצע המדויקת של הראש.

ומלבד הנ"ל, יש לדעת שצורה זו מפורשת בדברי התוספות במנחות (כט:): בסוגיית שעטנ"ז גי'ן, וז"ל תוס' שם: "שעטנ"ז גי'ן - יש מפרשים ג' זיונים השנים לצד שמאל אחד מלמעלה ואחד מלמטה והאחד לצד ימין כזה (?), ובפי' שבת כתיבת יד רש"י צייר אחד מימין ואחד משמאל

הראש, אלא ראשה מוטה מעט ופניה פונים כלפי מעלה [כשאר ראשי האותיות הספרדיות], ורגלה מתחברת לפניה הימנית התחתונה של ראשה.

ודע, דיש מערערים על צורת הנו"ן הפשוטה הספרדית, מדתניא בשבת (קג:): "וכתבתם, שתהא כתיבה תמה וכו' שלא יעשה זייני"ן נוני"ן, נוני"ן זייני"ן". ונמצא לפי בריתא זו, דצריכות להיות הזי"ן והנו"ן [הפשוטה] להדמות, אלא שההבדל ביניהם בארכן, וכן פירוש הראשונים, דז"ל הרמב"ן שם: "ומדאמרין זייני"ן נוני"ן שפירושה נו"ן פשוטה, ש"מ שהנו"ן ראשה גס ואינו כפוף כוי"ו, אלא כגון הזי"ן לגמרי, מדלא אמרי' ווי"ן נוני"ן".

ובעי"ז ברשב"א שם, וז"ל: "ומכאן שצריך לעשות לנו"ן חטוטרט כזה (?) שהיא כצורת זי"ן, ולא שיעשה אותה בראש כפוף כגון ראשו של וא"ו כזה (?), שאילו כן היה לו לומר ווי"ן נוני"ן נוני"ן ווי"ן". **ובריטב"א**: "ומכאן למדו כי ראש הנו"ן כצורת ראש הזי"ן כזו (?), ולא כצורת וא"ו כזו (?), דא"כ הוה ליה לומר נוני"ן ווי"ן ווי"ן נוני"ן". **ובר"ן**: "מכאן צריך להיות הקו הארוך של נון פשוטה באמצע ראשה הגס כצורת זי"ן כזה, ולא יסמוך הקו הארוך בקצה ראשו כגון וא"ו כזה (?) שאם כן היה לו לומר ווי"ן נוני"ן נוני"ן ווי"ן".

ומדברי הראשונים הנ"ל, יש מקשים כאמור על צורת הנו"ן הפשוטה הספרדית, שאין רגלה מחוברת באמצע ראשה כהאות זי"ן, אלא כאמור מחוברת בקצה ראשה מימין.

אבל באמת שווה טעות גמורה, וחוסר הבנה בסיסי בכתב הספרדי הישן - מכיוון שבכתב הספרדי אף האות זי"ן אין רגלה

שמה **מנורה** מסורת צורת האותיות הספרדית **בדרום**

הימין? שאם חוזרין בתשובה חוזרין לגדולתן כבראשונה. ועוד היא מגולגלת, שכל מי שיש לו ענוה ושפלות הקדוש ברוך הוא מגדלו ומנחילו חיי העולם הבא, שאין לך מדה טובה בעולם כענוה ויראת השם".

וישנם כמה פרטים העולים ממדרש זה:

א. הנוני"ן יש לכל אחת ג' זיונין, דהיינו ג' פינות הראש, כמו שביארנו במאמרנו על שעטנ"ז ג"ץ.

ב. הנו"ן נטויה רגלה למטה, ונטייתה כנגד ימין - ונראה הכוונה במאמר זה, שרגל הנו"ן הפשוטה אינה ניצבת ביושר, אלא צורתה שיורדת בנטיה ימינה.

ואכן, כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות **למאמר** - כמעט בכל הכתבים הקדומים מזמן בית שני, כך צורת הנו"ן הפשוטה, שיורדת רגלה בנטיה ימינה, ושוב מתעגלת מעט בסופה חזרה שמאלה. ונשמרה צורה זו גם בכמה ס"ת מזמן הגאונים. אולם, בתקופה מאוחרת יותר נעלמה צורה זו, ואולי הוא חלק מההתיישרות הכללית של הכתב.

ג. יש נו"ן 'מגולגלת' - ונראה פירושו, כמו שכתבנו לגבי האות זי"ן, שכוונת המדרש לנו"ן אשר ראשה פונה ימינה בלבד, ונראה כאילו הוא מגולגל.

ואחד מלמעלה כזה (?), עוד פי' שיש שעושין שלשתן למעלה כזה (?).

הרי שהצורה הראשונה שהביאו, היא של ראש מרובע, שהרגל מתחברת אליו בפינתו הימנית התחתונה, ועי"כ נוצרים ג' זיונין - אחד בפינה הימנית העליונה, ועוד שנים בשתי הפינות השמאליות [ועי' מה שהארכנו בהסבר דברי התוספות במאמרנו על שעטנ"ז ג"ץ] - וזו ממש הצורה הספרדית של אותיות שעטנ"ז ג"ץ!"

וניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, שכך גם היא צורת האות נו"ן בהרבה מהכתבים האשכנזיים הקדומים.

לסיכום: הנו"ן הפשוטה הספרדית, שרגלה מחוברת לראשה בפינה הימנית התחתונה של הראש, קרוב לקצהו הימני - מהודרת לכתחלה, ומדויקת מדברי הראשונים.

דברי מדרש התגין לר"ע

איתא במדרש התגין לר"ע: "נו"ן פשוטה ונו"ן זקופה יש להן ג' זיינין לשניהן כנגד ג' כתרים שנתנו לישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. ועוד נו"ן נטויה רגלה למטה, לפי שאם סרח מלך או חכם או כהן מטה רגלו, ולמה נטויתה כנגד



ה. מלבד כאמור האותיות גימ"ל ונו"ן כפופה. וכן מלבד שהראשים הספרדיים עגלגלים מעט ולא בעלי פינות חדות, אך בכל אופן המוטיב המרכזי נשמר.

הרב יהונתן פייזקוב

בדיני טוחן

יתבאר בטוחן לאלתר אם מותר כבורר לאלתר, ואם מותר מאי שנא שום שרסקו או שחקו מע"ש. ואם היתר דלאלתר הוי רק בחיתוך, ואם יש בהיתר דלאלתר מחלו' בבלי וירושלמי, ואם הותר בלאלתר אף בכלי, ולאחרים, ולזקנים חולים וקטנים, ולתרנגולים, ולבהמות וכלבים. בשר חי, מבושל, וצלי. שחת וחרובין ובתבלין ומלח. וכשיש שווי אוכלא או מטרח אוכלא. ובראוי לבע"ח ולא לאדם, אם צריך שם אוכל חשוב להיתר דלאלתר. ומתי הולכים אחר רוב לענין חשיבות שם אוכל, ובאינו גידולי קרקע. ולפרר לחם, עץ, עפר, ומתכת. ולהלכה.

עליך להאכילם מותר לאלתר דשווי אוכלא משוינן. עכ"ל.

וכן כתב המאירי (ביצה ל"ד ע"א) ז"ל ופרימת הכרוב והסילקא והכרתי ושאר התבשילין לענין שבת אמרו עליהן חייב משום טוחן וביום טוב מיהא לצורך אוכל מותר ואף בשבת דוקא להצניע לאחר שעה אפילו ליומו אבל לאכול מיד מותר, וזהו שתפסו שם בפרק כלל גדול (עד:) האי מאן דפריס סילקא שהסילקא אינה ראויה היום שאינה ראויה לאוכלה חיה, ואין לומר שלא יהא חייב אלא פורם לצורך מחר כעין סילקא שהרי אמרו שם (עד.) בבורר להניח על השלחן מותר ולהניח אף לבו ביום חייב חטאת.

(שם) ובתלמוד המערב (שבת פ"ז ה"ב) אמרו אהן דשחיק תומא כד מפריך ברישיה חייב משום דש כד מבחר בקליפתיה משום בורר כד שחיק במדוכתיה משום טוחן כד יהיב משקין משום לש גמר מלאכתו משום מכה בפטיש, וודאי לא נאמרה אלא להצניע שאין אסור לאכול שום בשבת

א. בפרטי ההיתר בטחינה לאלתר

כתב הבית יוסף (סימן שכ"א הי"ב) ז"ל ובפרק מפנין (קכח.) גבי הא דתניא חבילי פאה ואיזוב וכו' וקוטם ביד ואוכל ובלבד שלא יקטום בכלי, פרש"י שלא יקטום בכלי כדרך חול כדאמרין מאן דפריס סילקא דמי לטוחן, משמע מדבריו דלא מיחייב אלא כדפריס בכלי דוקא אבל פריס ביד לא, ומיהו אפשר דאיסורא דרבנן מיהא איכא, עכ"ל.

כתב בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' ע"ה) ז"ל דוקא במחתך דק דק כדי לאוכלו למחר או לבו ביום לאחר שעה כסלקא שצריך לחותכו דקד דק לקרב בישולו (אג"ט סע' י"א). ועוד שם: ומן הירושלמי גם כן נלמוד שהכל תלוי בין עושה ואוכל לאלתר לעושה ומניח לבו ביום, דהא דמפריך ראש של שום מחייב משום דש ומשום מכה בפטיש, ואלו לאכול לאלתר כבר התירו בגמרא בפרק תולין, דאתמר התם חרדל שלשו מערב שבת למחר ממחו בכלי ואינו ממחו ביד, ואסיקנא ממחו בין ביד בין בכלי, והלכך אף לפרר לפני התרנגולין שמזונותם

והא דכתב המאירי דשחק לשום מע"ש ניחא כהנ"ל דשחיקה הוי כטחינה ממש ולא הותר לאלתר, אבל לגירסא שלפנינו דקתני שום שרסקו מע"ש דמשמע דשחיקה שרי ר"ל משום דאין טוחן אחר טוחן. וא"כ צ"ל דסבר המאירי דיש טוחן אחר טוחן ולכן מיירי ששחקו מאתמול. ומוכח דריסוק הוי כטחינה ממש ואסור לרסק בשבת מדקתני שום שרסקו מע"ש.

והא דקתני ולא ישחוק, למאירי קאי אפולין וגריסין דהא השום שחוק, ולגרסא דידן דהשום רק מרוסק מע"ש א"כ שפיר דקאי השחיקה גם אשום פול וגריסין. אמנם גבי השום נתבאר לגרסא דידן דשרי לשחקו מדקתני דרסקו מע"ש ואי אסור לשחקו בשבת היה צ"ל שום ששחקו מע"ש וצ"ל דלא ישחוק משום הפול וגריסין שאף לא ריסקן קודם השבת אבל פעולת השחיקה קאי גם השום שהרי עדיין לא שחקו. ונקט לא ישחוק ולא נקט לא ירסקן הגם דפול וגריסין אף מחוסרין עדיין ריסקו, אפשר דהדרך לשוחקן, לכן נקט סוף הפעולה (דמשום שמחיקת השום לא היה צריך לומר שהוא לא ישחק דהא אין טוחן אחר טוחן כנ"ל מדנקטי' שרסקן מע"ש).

ומעתה הרשב"א והמאירי התירו לחתוך או לפרק לאלתר ולא לרסק ולמאירי אף לא לשחוק אחר ריסקו, דהוי כטחינה ממש ולא הביאו ראיה להתיר לצורך לאלתר לכך, אלא בבורר ומכה בפטיש, ולחתוך ולפרק לצורך לאלתר, דאינם כטחינה ממש ולאלתר נראה כדרך אכילה.

ומ"מ הלשון דכתב הרשב"א שמהירושלמי נלמוד שהכל תלוי בעושה לאלתר או להניח לבו ביום קצת קשה דמשמע דאף שחיקת השום דקתני בירושלמי חייב משום טוחן אם יעשה לצורך לאלתר שרי

ולברור את קליפתו, והרי אם שחקו מאתמול אמרו שנותן בשבת פול וגריסין כמו שהתבאר פרק תולין (קמ). והלכך ביום טוב שוחק ונותן משקין ופורס את האוכלין לבשל ולאכול, וכן כתובה גדולי הדור (רשב"א עבוה"ק בית מועד ש"א סי' ז'). עכ"ל.

מבואר במאירי דשרי לאלתר כלומר להניח על השלחן ולא לאחר זמן מדבירושלמי אסר בורר ומכה בפטיש והרי הותר בורר לאלתר ושרי ליתן פול וגריסין בשבת לתוך שום ששחקו מאתמול.

ובגמרא לפנינו הגירסא שום שריסקו מע"ש למחר נותן לתוכו פול וגריסין ולא ישחוק אלא מערב וממשיך אמיתא לתוכן.

ומדקתני לא ישחוק מבואר דאסור לטחון לאלתר.

ולכאז' הוכיחו הרשב"א והמאירי דשרי לטחון לאלתר מבורר ומכה בפטיש דשרי לצורך לאלתר דהא כתבו דשרי לטחון לצורך לאלתר וכ"כ מן הירושלמי ג"כ נלמוד שהכל תלוי בין עושה ואוכל לאלתר לעושה ומניח לבו ביום.

והנה צ"ב דהרשב"א והמאירי הוכיחו מפ' תולין דשרי לטחון לצורך לאלתר והרי בשום ששחקו מע"ש קתני דבשבת נותן לתוכן פולין וגריסין ולא ישחוק, ואמאי לא ישחוק אי שרי לטחון לצורך לאלתר.

עיי' מ"ב (סי' שכא הי"ט סקע"ו) דכתב דשלושה דברים יש בדברים הנידוכין להוציא מהן שמנן ריסקו דיכה ושחיקה, ושחיקה הוא יותר מדיכה, ואפשר דשחיקה הוי כטחינה ממש וכל היתר דלאלתר הוא משום דהוי לצורך אכילה כשהוא נראה דרך אכילה וגם כשסמוך לאכילה הוי דרך אכילה ובלבד שלא שוחקו דהוי כטחינה ממש.

השואל נמי לאסור משום דהיא דומיא דטחינה ממש בזה הכלי).

מבואר בדין טוחן לצורך לאלתר דאינו היתר כשדומה ממש לטחינה.

ועיין טור ושו"ע שכא, יט דשום בוסר ומלילות שריסקו מע"ש אם מחוסרים דיכה אסור לגמור דיכתן בשבת ואם אין מחוסרין אלא שחיקה מותר לגמור בשבת.

מבואר דיש ריסוק מעט ויש ריסוק הרבה שהוא ענין דיכה ובנתרסק כדי דיכה מע"ש וחסר רק שחיקה שרי לגמור השחיקה בשבת דאין טוחן אחר טוחן. (ועיין ב"ח שם).

מעתה שום שריסקו מע"ש (קמ). משמע דהאיסור בריסוק ופעולה שאחריה מותר היינו שכבר ריסק כדי דיכה מע"ש דחסר רק השחיקה. והא דקתני לא ישחוק היינו משום איסור טוחן גבי פול וגריסין שאף לא ריסקן שהרי הפשטות בגמ' שנתנן שלימים בשבת לתוך השום.

כתב הב"י דיוזרה לחתוך חתיכות גדולות קצת. וכתב המאמר מרדכי סק"ז דאפשר דנקט כן לרווחא דמלתא ויש להקל לעת הצורך לחתוך דק דק לצורך לאלתר וכן נוהגין.

וכתב הב"ח (סי' שכא ס"ה) להתיר לחתוך דק דק לאלתר באותה סעודה כבורר.

ודעת הט"ז (סק"י) להתיר לאותה סעודה כבורר אף דמכין קודם הסעודה לאוכלו תוך הסעודה.

וכתב המג"א (סקט"ו) דשרי לאלתר שיאכלו מיד וכן נהגו ואף לצורך תרנגולים שרי, ועכ"פ צריך סמוך לסעודה ממש, וכן משמע בר"ן (סוף פט"ו מב: ד"ה גרסי')

כבמכח בפטיש דממחו אף בכלי (בחרדל שלשו מע"ש).

ואף בירושלמי דשוחק השום משום טוחן לא מיירי ברסקו קודם ולא קתני שריסקו, ונקט שחיקה משום שכך הדרך א"נ לומר דיש טוחן אחר טוחן כלומר אף שריסקו יש טוחן בשחיקתו.

ויתכן דמהירושלמי מיייתי ראייה דשרי לאלתר אף לשחוק, אמנם הגרסא שום שריסקו מע"ש דמשמע דשחיקה אחר ריסוק שרי כיון דאין טוחן אחר טוחן. ומ"מ ר"ל דבירושלמי רואים דשרי טחינה לאלתר רק דפליגי בבלי וירושלמי אם שחקה הותר לצורך לאלתר אי הוי כדרך אכילה [ואפשר דפליגי אי איכא טוחן אחר טוחן כנ"ל] וצ"ע דהא לא כתב בו להדיא דפליגי ועוד צ"ע דכתב הלכך אף לפרר לפני התרנגולין שרי. ואי הוי דק טפי מריסוק א"כ אף ריסוק מותר לצורך לאלתר ודלא כבבלי.

ודוחק לומר דכוונת הבבלי קמ. ולא ישחוק משום דבזה לש אותם זב"ז עם לחות המין שלצידו, דלא ישחוק משמע מדיני טוחן.

ועיין בחזו"א סימן נז סוד"ה אמנם וז"ל ואין סברא לחלק בין כותש במדוכה לחותך דק דק אלא לענין סמוך לסעודה אבל לא בעיקר טחינה באוכלין עכ"ל, מבואר בהיתר דלאלתר הוא בחיתוך ולא בכתישה.

וכתב שו"ת הריב"ש סי' קפד דאף אי נימא דלאלתר שרי כהרשב"א היינו כגון סכין שאינו מיוחד לטחינה אבל המורג חרוץ שמיוחד לטחינה זו (כגון לגרד הגבינה) הרי היא כנפה וכברה לבורר ומכתשת לשחיקת תבלין דהותרה שחיקת תבלין רק בשינוי דקתא דסכינא. (ולעיל כתב

לסעודה כבבור, והעולם לא נזהרין בזה, ואולי סומכין על דעת רי"ו שמתיר בזה ואוסר רק מסעודה לסעודה.

ובעיקר הטעם דנקט הרמ"א ה"ט משום אשוויי אוכלא השיג הגהות הגר"א (סקי"ב) דבסי' שכד ה"ז נקט כרב יהודה לנקוט הטעם משום מטרע באוכלא וא"כ היה צריך להיות מותר לחתוך הבשר החי לפני העופות דק דק דהא שווי אוכלא הוא ושרי דהא אין ראוי לעופות בלי לחתוך הבשר החי דק דק ועיין מ"ב (שכד ה"ז סק"כ) ז"ל דעופות אין יכולין לאכול כי אם כשחותך דק דק עכ"ל וקאי אנבילה ע"ש.

ב. נתבאר לעיל בשו"ת הריב"ש (סי' קפד) דבמורג חרוץ אסור לגרר הגבינה כי כלי מיוחד הוא לטחינה ודומיא דטוחן ממש הוא ולא הוא הותר אף ללאלתר.

ועיין משבצות זהב שכא סק"י דכל לאלתר שרי אף בכלי דאין זה טחינה ואף דבורר בכלי אסור התם דרכו בכך.

ונראה דהמ"ז מודי דאסור במורג חרוץ לגרר הגבינה כי מיוחד לטחינה והוי כבורר דאסור כשדרכו בכך וכל החילוק בורר לטוחן בכלי לאלתר תלוי בדרכו בכך כנ"ל בפרי מגדים, ועיין ריש אות ג' בדיכת תבלין במדוך או אבן או עץ לאכול מיד דהוי באיסור עובדין דחול או חיוב חטאת.

ג. אם היתר דלצורך לאלתר הוי גם בתבלין או בדבר הראוי לעופות ולא לאדם.

כתב הפ"מ במ"ז סי' שכא סק"י ז"ל יש לי בכאן הרהורי דברים וכו' והנה מלח ותבלין לדוך במדוך אבן ועץ לאכול מיד אסור מעובדין דחול או חיוב חטאת, אמנם לחתוך בסכין במלח ופלפלין י"ל כי שרינן מיד היינו דבר אוכל, הא כל שאין אוכל כי

והא"ר סעיף יא אות טו נקט דא"צ לסמוך לסעודה ממש רק שלא יהא מסעודה לסעודה, וכתב התוספת שבת (סקכ"ד) דיש לחוש לשלטי גיבורים דאין היתר דלאלתר בטוחן ועל כן יחתוך חתיכות גדולות קצת והנהגין לחתוך דק דק יזהרו שיהא סמוך לסעודה כבבורר והעולם לא נזהרין בזה ואולי סומכין על דעת רי"ו שמתיר בזה ואוסר רק מסעודה לסעודה.

ופסק הרמ"א (הי"ב) דשרי לחתוך דק דק לאוכלו מיד כבורר לאכול מיד דשרי.

ועיין ה"ט ז"ל מותר לחתוך בשר מבושל או צלי דק דק בסכין. הגה אבל אסור לחתוך דק דק בשר חי לפני העופות דהואיל ואינן יכולים לאוכלו בלא חיתוך קמשוי לה אוכל ועיין לקמן סימן שכד עכ"ל.

מבואר דאסור לחתוך בשר חי דק דק ולא נקט להקל בלאלתר וצ"ע אי בהלכה יב ר"ל להתיר גם בזה לאלתר. דהוי צורך אכילה ולזה נתכוון בהא דכתב לאכול מיד הכל שרי, ולכאור' לא התיר בזה כי תמיד שווי אוכלא ומטרע באוכלא הוי לצורך אוכל ואסור והטעם פירש"י קנה. דה והר"ן דמשוי אוכלא ה"ל אולודי אוכלא בשבת דמעיקרא אינן אוכל, ומיטרע באוכלא שרי כיון דמעיקרא אוכל ומשמע למ"ד דאוסר למטרע אוכלא משום טרעא אסור.

ומעתה הכל שרי קאי רק במידי דהנידון רק אי הוי בשם טוחן ולא בטעמים דאשווי ומטרע באוכלא וכן מבואר במ"ב סי' שכא סקמ"א.

וכתב התוספת שבת (סקכ"ד) דיש לחוש לשלטי גבורים דאין היתר לאלתר בטוחן ועל כן יחתוך חתיכות גדולות קצת והנהגין לחתוך דק דק יזהרו שיהא סמוך

אם למתק אוכלא כמו פלפלין י"ל חייב משום טוחן אף ליתן מיד בתבשיל עכ"ל.

הגם דמיתוק לתבשיל הוי צורך התבשיל לא יהא היתר לחותכן בסכין דק דק דבהכי עדיין דמי לטחינת סמנין משום שצריך לערב התבלין ומלח בתבשיל ועדיין אינם ראויים לאוכלן כך והוי כדבר הנצרך תיקון כגון שצריך לבשלו, וברמב"ם נקט המחתיך את הירק לבשלו. וכן נקט הרמ"א, והשו"ע לא נקט כן.

ובמלח דק שרי, ומה שנקט המחבר ה"ז ה"ח פלפלין ומלח לאסור לחותכן בסכין יש להסתפק אם לחותכו בסכין ליתן בתבשיל מיד אם יחשב בשם אוכל ושרי או אינו בשם אוכל כיון שצריך תיקון, הצד דהוי בשם אוכל כיון דסו"ס חסר רק עירוב בתבשיל ולא תיקון ממש כענין בישול שחסר תיקון בעצם.

ובראוי לעופות ולא לאדם יתכן דחייב או אסור מדרבנן מעין טוחן דיש צד להתיר דסו"ס אוכל הוא ויש צד לאסור או לחייב דצריך שם אוכל בשל אדם דחשוב הוא וכל שאינו כך אינו מתוקן כראוי ליהוי בשם אוכל. ויש להביא ראיה מהרמב"ם (פכ"א הי"ח) אין מרסקין לא את החרובין לפני בהמה בין דקה בין גסה מפני שנראה כטוחן משמע דאינו ראוי לאדם כלל [דשחת וחרובין מאכל בהמה הוא (ולכן הגם דמצי לאוכלו כרשב"י ובנו שאכלו חרובים מ"מ אינו דרך אדם, ואכלום כי זה מה שזימן להם הקב"ה לצורך, לאותה שעה) וכדמבואר בהל' מעשר פ"א ה"ט]. והוי איסור דרבנן. ולא נקט בזה היתר בלאלתר ואדרבה נקט לפני בהמה דלאלתר הוא ואסור. ובסימן שכד ה"ח דאסור משום מטרח דהא חזו שחת וחרובין לבהמה בלי חיתוך משמע דשרי בשויי אוכלא כלומר באינו ראוי לאכילה שרי

לשוויא אוכלא, והא נראה כטוחן כיון דאינו ראוי לאדם לחותכו צ"ל דחותכו לחתיכות גדולות א"נ שרי לחותכו דק דק לאוכלו מיד הגם דאינו ראוי לאדם מ"מ בחותכו דק דק לא לאוכלו מיד נראה כטוחן ואסור ולפני בהמה דנקט הרמב"ם לא ר"ל שמיד תאכל אלא מכין לה האוכל, וק"ק אמאי הוי רק נראה כטוחן ולא חיוב דטוחן דהא חותכו דק דק, ודין דלאלתר לרמב"ם הוי מיד ולא לאח"ז וכדכתב הפ"מ שם לעיל.

ולפי הצד דמשום דאינו ראוי לאדם אסור שפיר דהוי רק איסור דרבנן דהגם דאינו מתוקן לאדם מ"מ אינו חסר תיקון בעצם כדבר החסר בישול דהא ראויין חרובים לאדם בדוחק ומצד הבהמה ראוי לה בלי חיתוך (סי' שכד ס"ח) ואינה צריכה בישול ואין המודד מצד הבהמה לדיני טוחן לפי צד זה.

ואי נימא דאף דלא חזי לאדם שרי לחתוך לצורך הבהמה נתבאר דחותך ולא שתאכל לאלתר א"כ צ"ל דנראה כטוחן ר"ל וחייב דהא חותך דק דק וזה דוחק דלשון כטוחן משמע מדרבנן.

ובהצד דהאיסור לחתוך לפני הבהמה שחת וחרובין דק דק משום שנראה כטוחן כי אינו ראוי למאכל אדם צ"ל בהא שכתב הרמב"ם המחתיך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן וחייב, לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה בין דקה בין גסה מפני שנראה כטוחן ר"ל דמשום שבחותך ירק דק דק כדי לבשלו הוי טוחן כי צריך תיקון ולא ראוי לאוכלו בלי בישול ולכן אינו בשם אוכל כך במרסק השחת וחרובין לפני הבהמה דק דק אסור משום דחסר בשם אוכל כי אינו ראוי לאדם ומ"מ אינו חייב כי אינו חסר תיקון בעצם כדבר בחסר בישול.

ועיין בה"ל סי' שכא ה"ט ד"ה ואינן דמותר לחתוך דק דק בשר חי לעופות לצורך לאלתר והביא דברי הפ"מ וכתב עוד דלקמן סי' שכד (א"א סק"ג) סובר להקל וכן משמע בביאור הגר"א (סקי"ז) וכו' דבשחת וחרובין היה מותר לחתוך לפני בהמה אי לא משום מטרע באוכלא.

ועיין ט"ז סימן שכד סק"ה בביאור דברי הרמב"ם דכתב לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה בין דקה בין גסה מפני שנראה כטוחן ר"ל דמשום דשחת וחרובין ראויין לבהמה בלי ריסוק א"כ טרחא דריסוק הוי ליה נראה כטוחן כי דרך טחינה היא לצורך מחר שהרי כתב הרמב"ם תחילה המחמתן ירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן, דנקט כדי לבשלו לומר דמאחר וחותר הירק להצניעו למחר דהא בשבת לא יבשל, הוי תולדה דטוחן, ובריסוק שחת וחרובין אינו משום טוחן כיון דמתקנו לאכילה לשבת ורק משום טרחא אסור דהא מתקנו טפי, ובזה נראה כטוחן כי בזה הוי כאילו לא לאוכלו בשבת כי אין בו צורך אכילה.

וז"ה שכתב הרמב"ם שאין טחינה בפירות ר"ל דמשהו בריסוק שחת וחרובים אסור משום טרחא כי ראוי לאכילה כבר ואין האיסור משום טוחן כי מתקנו לאכילה לשבת, אבל מחמתכין דלועין לפני בהמה ונבילה לפני כלבים כיון דלתקון אכילה הוא לשבת ובלי זה אין יכולין לאוכלין אין בזה איסור טוחן ולא איסור של טרחא (כלומר אינו אסור גם משום נראה כטוחן).

והשיג במ"ז (סק"ה) דהא טוחן כבורר ולסעודה אחרת אסור אף לבו ביום, ועוד דמשום אטרוחי לדידן אסור אף בחתיכות גדולות משום דמטרע באוכלא

ולפי ה"ט ברמב"ם שרי כיון דאין טוחן בחתיכות גדולות כ"ש שאין איסור של נראה כטוחן בזה.

ד. ויש לדון אם הולכים בתר רוב לענין טוחן כתב הפ"מ (באשל אברהם) סי' שכא סקי"ד דאזלי בתר רובא ולכן מותר לחתוך בשר צלי או מבושל דק דק בסכין כי לרוב בנ"א אין צורך בחיתוך וכיון שאין צורך בתיקון הדבר לרוב האדם אינו במלאכת טוחן, אבל בדבר שהוא גידולי קרקע אסור אם אינו לצורך לאלתר [משום דבג"ק עיקר טחינה שייך בהו כגון עצים פירות, ואף לחם לדעת תרומת הדשן דסובר דיש טוחן אחר טוחן (עיין תרומת הדשן ח"א סי' נו וב"י שכא הי"ב דמביא דבריו)]. והיינו למיעוט כגון זקנים וחולים וקטנים אלו שאינם יכולין בלי חיתוך אבל לרוב שיכולים בלי חיתוך שרי חיתוך אף לאחר זמן דאינו בכלל טוחן כיון שאינן צריכים תיקום ובכגון גרוגרות וחרובים כיון דג"ק בעינן שהוא יכול ללועסו (מחצית השקל שם תוספת שבת סק"ב). אמנם כתב הביה"ל הי"ב ד"ה לפני זקנים דמשום גדולי קרקע אסור לחתוך דק דק אף שיכול ללועסו בלי חיתוך דק דק ונקטי' (בתוספתא דאין מחתכין גרוגרות וחרובין) - ונקטי' לפני הזקנים משום אורחא דמלתא דאינן יכולין בלי חיתוך דק דק וכן נראה דעת הגר"א, ע"ש.

ה. להלכה למעשה:

א. מותר לחתוך בשר צלי או מבושל דק דק בסכין כיון דהוי דבר שאינו גידולי קרקע ואף די"א דהוי ג"ק מ"מ י"ס דבאוכל אין טחינה באוכלין והוי תרי סברות להצטרף לקולא (שו"ע סי' שכא ה"ט מ"ב סק"א) ועיין להלן אות ג'. [ועיין בשו"ע הי"ב דנקט דיש טחינה באוכלין (הי"ב מ"ב סק"ח)].

איכא ולכן יחתוך חתיכות גדולות (והיינו בקשה לגדולים אף דבהדחק אכלי מ"מ שווי אוכלא הוא ושרי וברכה לקטנים), ואם גדולות קצת צ"ע דאפשר דהא דכתב הב"י ס' שכא סוף הי"ב להתיר בחתיכות גדולות קצת היינו ביחס לדין טוחן וע"ע בביאור דבריו ענף א. (סי' שכד ה"ז סק"כ ובה"ל ד"ה ועיין).

ז. מותר לחתוך דלועין לבהמה והיינו בקשה, דברכה הוי מטרח באוכלין, ואסור דק דק דהוי כירק דאית ביה טוחן ס' שכא הי"ב (סי' שכד ה"ו) ולכן לאלתר שרי (שם).

ח. היתר לאלתר אינו מתיר באופן דאיכא מטרח באוכלא רק בדין טוחן (סי' שכד שעה"צ סק"ד).

ט. אסור לחתוך הירקות דק דק דיש טחינה באוכלין לדעת השו"ע ואף שראוי לאוכלן חיין ול"צ תיקון דבישול דסו"ס טוחנן (מ"ב שכא סקל"ח), ולא נקט המ"ב גם טעם דמטרח באוכלין כיון דביחס לאדם הוא (ויש לדון הטעם אי"ה במקומו) וצ"ע.

י. אסור לחתוך דק דק דברים שקשים לזקנים אם הם גדולי קרקע אף דראויין לרוב אנשי בלי חיתוך דק דק דעיקר טחינה בגידולי קרקע הוא (מ"ב סקל"ט).

יא. לחתוך פלפל חריף וכדומה ליתן לסלט וכדומה אסור לחותכו דק דק אלא"כ באותה סעודה (בה"ל בשם פ"מ הי"ב ד"ה לפני) אמנם לב"י אסור אלא"כ חותכו חתיכות גדולות קצת ואלתהר (בה"ל ד"ה המחתיך).

יב. מותר לפרר ליתן לתרנגולין דאין טוחן אחר טוחן. (רמ"א הי"ב).

יג. כשאין טחינה דשרי היינו אף בסכין וכדומה אבל לא בכלי המיוחד לכתישה

ב. לאדם שקשה ללעוס בשר צלי בלי חיתוך דק דק מותר לחותכו דק דק דאולי בתר רובא (מ"ב שם סקל"ב. עיין לעיל סי' ה אות א).

ג. אין טחינה באוכלין הוא כשהרוב יכולין ללועסו בלי חיתוך דק דק, ומ"מ לצורך לאלתר שרי, אמנם כתב הב"י הי"ב להחמיר לחתוך חתיכות גדולות קצת ולצורך לאלתר (מ"ב סקל"ג ובה"ל הי"ב ד"ה המחתיך).

ד. מותר לחתוך בשר חי דק דק לעופות לצורך לאלתר, ולאחר שעה אסור [דקמשי ליה אוכל (כל שעושה שיהא ראוי לאכילה) רמ"א שכ"א ה"ט ומ"ב סקל"ג]. ובמג"א (סק"י י) וא"ר (סקי"ג) וכן הביא הבה"ל (ד"ה דהואיל) דכוונת הרמ"א לדין טוחן ור"ל דהואיל וצריך תיקון לעשותו ראוי לאכילה הוי טוחן מאחר וקשה מסי' שכד ה"ז וכדהקשה ה"ט"ז שם סק"ד דמבואר דהאיסור תלוי במטרח אוכלא (פי' שראויין לאכילה ומייפה אותו והט"ז מסיג בזה דצ"ע היאך יכולין העופות לאכול באינו חותך הבשר חי דק דק) וכן עיקר הטעם לתרומת הדשן, והא דנקט נמי שריא אוכלא כדי נקטינן (הט"ז שם), ומ"מ אינו מדוקדק בלשון הרמ"א סי' שכא ה"ט, ובסי' שכד ה"ז סק"כ נקט דברי המג"א והא"ר].

ה. בדין טוחן אם מסתכלים על הרוב עיין לעיל סימן ד. ועוד בזה - אין מודדים רוב שאוכלין בלי חיתוך דק דק אם אינו עומד לאותם רוב כגון בשר חי ראוי לכלבים וחיות בלי חיתוך דק דק מ"מ אינו עומד לכך אלא לעופות משום חשיבותו דמעטה מודדין לפי רוב האדם שאינן אוכלין כן ואסור לחותכו דק דק אם אינו לצורך לאלתר לעופות כנ"ל סימן ה אות ד.

ו. בשר נבילה לכלבים דק דק יכולין בלי חיתוך זה משום טוחן ליכא אבל מיטרח

כגון מגדרת פומפיה סליסר וכדומה (בה"ל ד"ה לפרר). ויתכן דמשום עובדין דחול הוא דהא מותר לפרר הלחם ואינו טוחן, ואף בכלי המיוחד קצת אסור בדבר שיש בו טחינה כקנון ותמחוי בבורר (בה"ל ד"ה מיד) א"כ נראה דה"ה כאן שאין טחינה אסור משום עובדין דחול. ומשום מחזי כטוחן יתכן לאסור רק כשהלחם בתוך הכלי שטוחנין בו ולא ניכר כ"כ שטוחן לחם דאי ניכר הא שרי לפרר הלחם וניכר הוא.

ובדבר שיש בו טוחן יהא חיוב ביחתוך דק דק בכלי המיוחד כגון פומפיה וכדו', ואיסור דרבנן במיוחד קצת לטחינה ובסכין רגיל וכדו' שרי דהוי דרך אכילה והיינו לאלתר ולב"י אף חתיכות גדולות קצת (בה"ל שם וד"ה המחתך).

יד. שרי לחתוך לצורך אחרים דק דק לאלתר ולב"י חתיכות גדולות קצת ולאלתר (מ"ב סקמ"ג ובה"ל ד"ה המחתך).

טו. בהיתר דלאלתר ביאר המ"ב (סקמ"ד)

משום דדרך אכילתו בכך אינו באיסור טוחן, וכתבו המטה יהודה (סק"ג) וחיי אדם ח"ב כלל יז ס"ב ושאר אחרונים דנכון לנהוג כהב"י לחתוך חתיכות גדולות קצת ולצורך לאחר מ"מ אין למחות ביד המקילין ובלבד שיהא לאלתר והיינו סמוך לסעודה ממש ולא שעה קודם דקרוב לחיוב חטאת ועיין בה"ל סי' שיט ה"ד ד"ה חייב אות א משמע דחושש לב"י.

טז. המפרר חתיכת עץ שנקרב ועושה ממנו אבקה וכן המפרר צרור עפר והנוסר עצים להנות מנסורת שלחן והשף מתכת חייב בכל שהוא, והמחתך עצים דק ועושה אותן קטנים כדי לבשל כגרוגרת מביצה חייב, והחילוק בשיעורים דבעינן שיעור חשוב ובמחתך לבשל שיעור בישול חשוב כגרוגרת מביצה (כמו לענין הוצאה מ"ב סקמ"ב שעה"צ סק"ג ע"ש).

יז. (ועיין עוד חזו"א או"ח סי' נז ד"ה ואמנם ושו"ת חזו"א סי' סה - ע, אג"ט סעיף יא ס"ק כג כד).



הרב אליעזר פלקוביץ

סוגיא של לקיחת תרופה בשבת*

שכח סע' לז השו"ע מפורש מתיר לאדם בריא לקחת תרופה בשבת, וזה על פי דיוק של מרן בב"י. "דמשמע [מהר"ן] שהביא לעיל דכל שאינו חולה כלל מותר לו לאכול ולשתות אוכלין ומשקים שאינם מאכל בריאים דכיון שאינו חולה ליכא למגזר מידי..." וע"ש במגן אברהם ששופך סוללה על פסק זה של השו"ע והוכיח מכמה מקומות שיש איסור גם לבריא לקחת תרופה אלא אם כן מכוון רק לשם אכילה ושתייה "למלאות רעבונו וצמאו", וכן פסק המ"ב שם כהמג"א, וגם הערוך השולחן סי' שח אות מח פסק כהמג"א שאין היתר לאכול או לשתות דברים שהם לא מאכל בריאים אפי' בריא אלא א"כ כוונתו "לרעבונו וצמאו" והוסיף הערוך ה. "ול"י נ' שאין כאן מחלקת וגם כונת הבית יוסף כן הוא דבריא מותר לאכלן סתם שרצונו לאכלן ואינו אוכלן בפירוש לרפואה כלומר שיתחזק כוחותיו יותר..." (ובמאמר של הרב ביטון שליט"א ראיתי שהוא קיבץ קצת אחרונים שפסקו כבית יוסף).

אולם כל הנ"ל שייך לאדם שלא סובל מגדנודי שינה, רק הלילה הזה מסיבה כל שהיא רוצה להיות בטוח שירדם מהר, אבל מי שסובל מבעיה שלא מצליח להירדם יש לע' אם נחשב חולה, מג"א (סי' שכח אות מו) - שמביא שלטי גיבורים "... ומספקני

האם מותר לקחת "מלטונין" - תרופה שעוזרת להירדם בשבת. והנידונים בשאלה זו א. אם לבריא יש איסור לקחת תרופה. ב. אם אחד שסובל מחוסר שינה נחשב "חולה", וא"כ אם נחשב שרק סובל ממיחוש שנאסר בלקיחת תרופה, או כנופל למשכב (למרות שזה נשמע תרתי דסתרי אהדדי שסובל מזה שאינו יכול לישון למצב של נופל למשכב) שמותר לקחת תרופה. ג. אם התרופה מיוצרת בצורה שהוא גם אוכל אם זה מתיר לקחתו בשבת [יש ג'לי לילדים המכיל בתוכו כ - 1 גרם "מלטונין" לעזור להשכיב ילדים, בזמנים מיוחדים אחרי טיסה, בזמן שיש לחץ וכדומה] או בצורת סוכריה. ד. אם יש איזשהו חילוק מתי מותר לתת תרופה לקטן אפי' במקום שמקרה דומה בגדול היה אסור. ה. ואחרון, כיון ששינה הוא מתענוגי שבת אולי לקחת הכדור כדי לענג השבת יותר קל באופן זה דהוי לצורך מצוה, או בציור דומה לעזור לילד לרדם כדי שיצליח לקום אם כוחות ללכת למנין ולנהוג יפה בתפילה!

ובמעט כל הנדונים הנ"ל מפורשים בפוסקים קדמונים או אחרונים, ורק רצוננו לקבץ כאן משקל הדברים לראות איזהו מקום מרווח להתיר ואיזהו נ' לאיסור!

א. מה דין בריא בלקיחת תרופות. שו"ע סי'

א. ראיתי במנורה בדרום מאמר נפלא מהרב י. י. ביטון על לקיחת ויטמינים בשבת [אדר תשפ"ג] ולמרות שהרבה ממה שכתבתי כאן כבר הדפיס הרב הנ"ל במאמר שלו, ומ"מ אין בית מדרש בלא חידוש ויש כאן בדברים שלי איזהו גירי חידוש!

שנה **מנורה** סוגיא של לקיחת תרופה בשבת **בדרום**

וצריך כדור להמשיך תאבון אכילה, שזהו בגדר תרופה כיון שגוף בריא תאב לאכול כשדורש את זאת!^ב וא"כ לפי דברינו עד כה נראה שיהיה אסור לקחת מלטונין בשבת בין לאדם בריא בין למי שנחלה ויש לו מיחוש או סבל מחוסר שינה! - דלפי המ"ב אדם בריא אסור לעסוק ברפואות, ורק יש ל' שאין זה רפואה רק "תענוג" ומ"מ מכיון שהתיקון הוא ע"י בליעת כדור נ' שדומה להכרעת המג"א להחמיר בספיקו של השלטי גיבורים שדל מכאן עובדין דחול יש כאן פעולה ששייכת לרפואה, ובהמשך יבואר שלגבי מליתונין לא פשוט לומר שהוי תרופה ולכאורה נשאר ספקו של הש"ג!

אולם בסעי' מא השו"ע מביא היתר למי שנשתכר שרפואתו לסוך כפות ידיו ורגליו בשמן שמותר בשבת. והט"ז א כז מסביר "שמה שמפקח שכרותו ממנו אין זה רפואה", ויש לדון מכח דבריו שלהסיר עייפות ע"י שינה ג"כ אינו בגדר רפואה. [ויש לדון עוד למה העתיק המ"ב הסבר של הט"ז בנידון הזה, ולא הסבר המג"א כאן שחולק על הסבר הט"ז] ולפי דברי הט"ז יש מקום לומר דאין איסור לקחת כדור שינה שאין זה רפואה, ולא נכלל בגזרת שחיקת סממנים,^ג ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ג כא, שמביא דברי הט"ז אלו לענין לקיחת כדור להסיר עייפות^ד והוא אוסר מכח סוף דברי הט"ז שאוסר להניח אבקה מסויימת בתוך האף לעזור לפקח שכרותו כי אותם סמים

בשפשוף שעושין לייגעי כח כדי להשיב כוחן אליהם ולבטל מהם עייפות צ"ע אם מיקרי רפואה או תענוג, ולפני שאני כותב סיום של פסק המג"א, כל הרואה בעין בוחנת יראה שיש לפנינו דמיון מאד קרוב לנידון שלנו. דהשלטי ג. דיבר על מי שעייף ומותש מפעילות גופניות, וע"י שפשוף מסויים כמו "מאסז" יחזור כוחו אליו מסופק אם זה הוי בגדר רפואה, כי עכשיו גופו לא מתפקד כמו שצריך וע"י פעולה זו יחזור למתכונתו או כיון שבחיי היום יום החזרת כח מפעולת תענוג הוא, אין זה רפואה אלא עיסוק בתענוג בשבת. וזה הוא ממש כמו אצלינו מי שעייף ולא מצליח לישון מספיק, וגופו מותש, וע"י התרופה מצליח לישון וחוזר כוחו אם זהו רפואה או תענוג, לכאורה נכלל ממש בספיקו של הש"ג! והמג"א פסק לאיסור, א. לפי רש"י והטור פעולות אלו אסורות משום עובדין דחול, ואפי' לתענוג אסורות. ורק להרמב"ם אפשר להסתפק, וגם ציין לדבריו שאנחנו פתחנו בו לעיל שאפי' לבריא אסור לעסוק ברפואה, והמ"ב ס"ק ק"ל הביא כל דברי המג"א הנ"ל כהווייתן! אולם לכאורה "עובדין דחול" לא שייך לציור שלנו. ורק נשאר לדון אם הוא מתרפא או עוסק לתענוג! אגב לפי הגדרת האגרת משה, הובא בציון למטה ודאי מי שגופו "מקולקל" ולא מצליח לישון בלי עזרת תרופה, נחשב חולה, ולקחת כדור נחשב תרופה, דר' משה פיינשטיין זצ"ל כתב לגבי מי שחסר לו תאבון

ב. בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' נד כתב תשובה ארוכה להצדיק שיטת הבית יוסף נגד השגות המג"א ולפי האגרת משה יש מקום לפסוק כהב"י, ע"ש ענף ד באמצע, עד כמה הגאון ר' משה פ. מוכן לסמוך על ראייתו שלו וללכת עם הב"י נגד המג"א. בהמשך יבואר יותר!

ג. אחר כך ראיתי (ת"ח) השואל בשו"ת אז נדברו (ח"א סי') שרצה להתיר לקחת כדור שינה על פי דברי הט"ז, והגאון הרב זילבר אוסר!

ד. ולא ברור על איזה כדור מדובר שם, רק לא נ' שמדובר בכדור המכיל "קאפין", דא"כ לא מובן מה שכתב שמה בסוף לאסור, כי עיקר צורת השימוש בכדור הוא לרפאות חולים!

מאד, וכן עי' מג"א א' מא שלמד כלל להתיר כל משאצל"ג בצער יתירה! וכן עי' מג"א אות כט ואות ל - שמדבר על מכה זאת אומרת פצע שגורם שיהיה בבחינת "חולה כל גופו" וא"כ בציור כזה יהיה מותר לקחת תרופה מדין נחלה כל גופו.

ג. תרופה שהוא גם אוכל ויותר מדויק אוכל וגם תרופה! סימן שכח סעי' לז, ומקור הדין שבת קט - שכל אוכלין שהם מאכל בריאים מותר לאכלן ולשתותן לרפואה. וא"כ "ג'לי" או "סוכריה" שנתנו בו המייצרים "מליטונין" [או ויטמין "כ"] לא אמור להיות שום איסור לקחתן בשבת. אולם יש לומר שכאן כיון שמכיל בג'לי תרופה שצריכים זהירות בכמות ההשתמשות, ואין מי שיאכל כעשרה ג'לי כאלו ומי שנותן כמות כזאת לילד יכול להזיק לילד, אין זה נקרא מאכל בריאים אלא בשם תרופה עם עטיפת אוכלה.

אבל לדינא אין בדחיה זו ממש, שכיון שיש לתרופה זו צורת מאכל, אין בו איסור לבלעו בשבת וזה מוכח בברכות לח. תוס' ד"ה והא תנן... "דאפי' עיקרן לרפואה כיון שראוי לאכילה שפיר דמי" ונ' בדעת תוס' שזהו עיקר הוויכוח בין אביי לר' יוסף שם איך להבין פשט במשנה בשבת "שכל האוכלים אוכל אדם לרפואה", שר' יוסף

משתמשים איתם בדרך כלל לרפאות עוד סוגי חולים, וא"כ הוא כן נכלל בגזרת חז"ל, וא"כ כדורי שינה שצריכים מרשם מרופא והם מיועדים לאנשים שנכנסו לגדר חולה מחוסר שינה ודאי הוי תרופה ואסור לקחתם אפי' מי שסתם רוצה לישון טוב, דמוצר השייך לקבוצת סממנים המרפים יש בו גזירת שחיקת סממנים אפי' לקחתו לדבר שאינו בגדר רפואה! אבל מלטונין שהוא אינו תרופה טיפולית אם נאמר כמו הט"ז לפקח שכרותו שאין זה רפואה כמו כן מי שעכשיו אינו מסוגל לישון בקלות לא יהיה איסור לקחתם בשבת! דאין מוצר הזה "תרופה" וגם לא משתמש איתו לרפאות, וכן לשלטי הגיבורים הנ"ל נשאר לענ"ד צד להתיר דשני הדיחוים של המג"א לא קיימים במליטונין דאינו לא עובדין דחול וגם לא ברור שהוא "עסק רפואה לבריא". רק אם "החולה" או הסובל מנדנודי שינה הגיע למצב שאינו מתפקד, ואין לו ישוב הדעת או ריכוז המחשב כלל! דודאי לקחת כדור שינה הוא "רפואה", אולם פשוט שמותר לו כיון שנחלה כל גופו, (ובקוצר עמרים) דמבואר בכמה מקומות בסימן שכח, שחולי (או בעיה אחרת בגוף), כנ"ל שמשבית הנחלה, קוראים זה "נפל למשכב" או חולי כל גופו עי' סעי' ג' ברמ"א, ופוסקים לענין כאב שינים חזק

ה. בספר שיטות קמאי במסכת שבת קט: הובא קטע מחזור ויטרי הל' שבת - "כל האוכלים אוכל בשבת... אם רגילות בחול לאכלן ולשתותן בלא רפואה". ולפי"ז בפשוט סוכריה המכיל תרופה אסור לקחת דאין רגילות לאכול בחול דבר כזה שלא לשם רפואה. וקצת יש לדחות דהשם אוכל כאן הוי סוכריה וזה כן רגילים לאכול בימי חול לא לשם רפואה ולא נפגם השם אוכל בזה שהוא גם "מעטפה" לתרופה!
גם בהנ"ל פסקי ריא"ז - כל אוכלים אוכל אע"פ שמתכוין לרפואה הואיל ודרך הבריאים לאוכלן אין הדבר ידוע שהוא מתכוין לרפואה... שלא אסרו חכמים אלא עד שתהא כוונתו לרפואה וגם כוונתו ניכרת! ואותו יסוד שתרתי בעיני. א. מכיון לרפואה. ב. שיהיה ניכר שעושה לרפואה. נמצא גם בפסקי הרי"ד!
ונראה לומר לפי הסבר זה שלא יהיה איסור לקחת תרופה שהוא מושתל בתוך סוכריה או ג'לי! ואחרי ראיתי לשונות הראשונים הנ"ל יש לע' עוד מהו גדר אוכלים כאלו שמאכיל בתוכם תרופה ממש שמצד אחד הם טובים וצורתם כמאכל ממש מאידך כיון שמכיל בתוכם התרופה הזה מוגבל מאד השימוש כאוכל רגיל, וא"א להשתמש עמו כאוכל רגיל מה דינו. ועי' לשון הסמ"ג! וצ"ע.

מנורה סוגיא של לקיחת תרופה בשבת בדרום שנו

בביתם ויש רעש וכדומה שמקשה על הילד קטן להירדם יהיה מותר לתת לו את התרופה הנ"ל! ועי' תז"א אר"ח סי' נט אות ד שהיקל הרבה יותר לילדי, ופשוט שהכל לפי המצב ואין להגזים ולהפוך "נוחיות" "לצורך" או צורך קטן "לצורך גדול", וברוך ה' הבורא עולם נתן בלב ההורים הרגש כשיש צורך אמיתי לצורך בריאות הילד!

והנושא האחרון - אם יש היתר לעבור על שבות כזה לצורך מצוה. דהנה המ"ב סוף סימן שלט ס"ק לו - אסר לעבור נהר בספינה קטן כדי להציל ממונו מהפסד, וכותב בשם המג"א לאסור אפי' בברי הזיקה. זאת אומרת לא מתירים שבות של "שט בספינה" אפי' בצורך גדול! ומסיים בשם החיי אדם כלל מד אות כ "דאם צריך לעבור במעבר לצורך מצוה עוברת וא"א בענין אחר וכן מי שיש לו חוב אצל עכ"ר והוא בריא הזיקה אם לא יעבור בספינה בשבת אפשר שיש לסמוך ולהתיר! וסיים המ"ב לעי' בשערי תשובה בסוף סימן רמח שמה הובא כמה תשובות שנוטים להחמיר יותר! ועי' שער הציון תריג ס"ק כ - דאוסר להגיע למנין בספינה, וציין לדבריו סי' שלט, ובסימן תקפו ס"ק פה שם מביא החיי אדם שפסק להקל לעבור בספינה לשמוע שופר! ובסימן תרלט ס"ק א - מביא שתי דעות אם הספינה מונהג ע"י גוי לעבור שבות לצורך מצות סוכה, וניכר שדעתו כהמחמירים.¹ ובפשטות אין שום מקום להתיר שבות ע"י ישראל אפי' למצוה עוברת והוא משנה בר"ה

צמצם ההיתר רק למאכל שלא הוכנו במיוחד לצורך ריפוי, ואביי דייק "מכל" אוכלים שגם כה"ג אין בה איסור ע"ש בשתי התוספות.

ועי' שו"ת אגרות משה סי' קל (אר"ח ח"א) תשובה בין ר' משה לבנו ר' דוד, איך להסביר השו"ט בברכות שם בין לאביי לר' יוסף, ונ' בתוך התשובה שעיקר הסיבה שחז"ל לא גזרו על מאכלים אפי' עיקרם לרפואה משום שחיקת סממנים כיון שלא ניכר כלל שעוסק ברפואה. וא"כ הוא הדין כאן. ועוד יותר מזה כאן אפי' אם ההורה המושיט כזה ג'לי לילד כוונתו משום תועלת ה"תרופה" שבו מ"מ כוונת הילד הלוקחו הוא "אכילה" משום הטעם מתוק שלו. ולפי זה לא יהיה שום מניעה לקחת ג'לי המכיל ויטמינים מסויימים או "מלטונין"!

ד. אם יש לילד צורך הנוגע לבריאותו לישון, אבל אין חולי ממש, אם יש מקום להתיר יותר לקחת "כדור" כזה. הרמ"א סעי' יז הביא מהראשונים "... דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי", ואע"פ שהרמ"א שמה שהולך להסביר הנחיצות שיהיה לילד אוכל חם ומזין ולהתיר שגוי יבשל לו. מ"מ זיל בתר סברא גם שינה לילד הוא צורך חשוב, וא"כ יש להתיר לתת כדור במקום שיש לחשוש שלא יהיה לילד מספיק שינה, וכלשון הרמ"א "צרכי קטן". וזה נוגע לאנשים שטסו, ממדינה רחוקה או אחר חתונה של קרוב משפחה בליל חמישי ובשבת יש שבת שבע ברכות ולא ישנים

1. ע"ש שדן להתיר מלאכה דאורייתא, אם יש חשש שקטן יחלה, בשלשול, עצירות, "חום כל שהוא", כאב עיניים!!

2. ועי' פרי מ. א"א סימן שא אות ד שמצדד להתיר לראות צורות בשבת ולקרוא כתב שתחתם למענגים בכך דומיא דבחורים המענגים בריצתם שהתירו להם לרוץ, ושמה בא לבאר דעת המג"א! אבל פשוט שאיסורם בסימן שא, ריצה וכדומה אינו דומה לשבות של שחיקת סממנים! חוץ מזה שהמ"ב בסימן שא לא פוסק כפ"מ!

רק דבר שאוכלים לפעמים בלי כוונה לרפאות בו. וצ"ע.

אדם בריא הרוצה לקחת כדור שינה, לרוב הפוסקים אסור בשבת, אבל לפי האגרות משה הובא למטה בתחילת המאמר, ראוי לפסוק כהב"י שאין איסור לבריא לרפאות עצמו בשבת, אולם גם הוא לא כותב להלכה ולמעשה כן, אולם דעתו נחושה שאפי' המג"א רק דיבר כשלכל הפחות יש בו פעולת רפואה, איזו כאב, אי - סידור בגוף הדרוש, טיפול כל שהוא. אבל מי שבריא לגמרי אפי' למג"א אין שאלה, ומשום כך לדעתו אדם בריא יכול לקחת ויטמינים בשבת, רק מי שכבר נחלש יש איסור. וא"כ לפי האגרות משה מי שמסיבה חיצונית רוצה לקחת כדור שינה פשוט להקל!

ולענין לקחת מלטונין שאינו תרופה, לפי הט"ז וספקן של השלטי גיבורים הדבר קל יותר דנ' שאין זה עסק רפואה. וא"כ ודאי בצירוף דברי האגרות משה, יש מקום להקל כגון למי שחושש משום לחץ, או שינוי שעון לא יצליח להירדם ורוצה לקחת מלטונין, יש מקום גדול להתיר, לעומת מי שסובל כרוני מנדודי שינה ודאי יהיה אסור לקחת כדור שינה, ויש לדון מה דינו בלקחת מלטונין.

ואם הסובל הגיע למצב ש"חלה כל גופו" יהיה מותר לקחת כדור, (ועי' ביאור הלכה סי' שכח ס' לו ד"ה וכן אם נפל למשכב, שמוכח שדבר זה אינו מוסכם לכל הפוסקים, וסיים "ומכל מקום לא נוכל למחות ביד המקילים אחרי שבשו"ע סתם

לב: "שופר של ר"ה אין מעבירים עליו התחום... אין עולין באילן ולא רוכבים ע"ג בהמה ולא שטין על פני המים...". אולם מצאתי בשו"ת מנחת יצחק ח"א סימן קח, שפוסק להתיר לאדם שכדי לקיים מצות עונה בשבת מוכרח לקחת כדור לחיזוק הלב דבלי זה יש סכנה לבריאותו, וע"ש שעיקר ההיתר הוא שאיסור לקחת סממנים "קיל" ויש להתירו לצורך מצוה, כמו אמירה לנכרי, וכמו שהתירו הפוסקים לומר לנכרי לעשות מחיצה מתרת בפני הנר, כדי לקיים עונתו כמו כן מותר השבות של לקחת תרופה.

רק בעניי לא הבנתי פסק של המנחת יצחק. ולכאורה אין היתר בצירוף שלו ולא שלנו לעבור על שבות לצורך מצוה. דזהו כלל גדול בפוסקים גמ' בעירובין^ח, שרק השבות אמירה לנכרי מותר לצורך מצוה שהוא שבות שאין בו מעשה אבל לא שום שבות ע"י ישראל עצמו.

ובקיצור נ' שפשוט שאין להתיר לעבור שבות לצורך מצוה, ורק דנו הפוסקים בשבות של העברה בספינה שהיהודי שב ואל תעשה, וגם בזה רבו האוסרים^ט וגם אין כל המצות שוות, ואין צד להתיר לקחת תרופה משום תענוג של שינה בשבת. רק במקום שיש מחלוקת הפוסקים או כמה צדדים להתיר בלאו הכי, ולפנינו צורך מצוה גמורה יש מקום יותר להקל!

לסיכום: תרופה המיוצר בצורת אוכל, נראה שמותר להשתמש בו בשבת בין לבריא בין לחולה, ויש לע' עוד מהו הגדר המדויק של "אוכל", אם הוא

ח. עירובין סז: - סח. או"ח סי' שז, ה שלא ו תקפו סעי' כא!

ט. ואפשר רק באיסור זה שהוא דומה למה שהתירו בעלי התוס' להכות כפים דאין אנו בקיאים לתקן כלי שרי

אולי אין אנו בקיאים לתקן "חבית של שייטין"!

י. כגון יש רעש גדול, או לא כיבו אורות בחדר!

שנט **מנורה** סוגיא של לקיחת תרופה בשבת **בדרום**

שישן מספק יהיה בכוחו לקיים מצוה גמורה, כגון ללכת למנין רחוק לשמוע פרשת זכור, לבקר ישיש בבית אבות, בכזה יש קצת צירוף, לסמוך יותר על הט"ז או האגרות משה!

ויהי רצון שלא נכשל בדבר הלכה!

אגב, המשכיל יבין שחלק מהחבורה שייך ג"כ לנידון לקחת קל - צום בט' באב או בי"ז בתמוז שחל בשבת!

כוותייהו ומלתא רבנן הוא... וכמדומני כן הוא מנהג כמעט כולי עלמא, אולם בשו"ת משכנות יעקב נוטה להחמיר).

ולקטן הדבר יותר פשוט להקל, ולענ"ד אם ההורים חוששים לבריאות הילד אם לא ישן טוב, אין ספק שמותר והמחמיר לא להשתמש (מדיני הל' שבת) אולי יש לו על מי לסמוך!

ולענין אם כוונת הלוקח כדור שרצונו לישן לענג שבת, אין בזה שיקול, ואם ע"י



הרב חיים פנחסוב

סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך"

מפתחות:

חלק א' - בענין המלאך 'אוריאל'

פ"א - קריאת השם אוריאל

פ"ב - הזכרת שמות מלאכים

פ"ג - בסגולת השם אוריאל ואריאל

פ"ד - המלאכים שבאו לאברהם

חלק ב' - בענין ד' המלאכים

פ"א - מעלתם ותפקידם של ד' המלאכים

פ"ב - ד' המלאכים סביב האדם

חלק ג' - "כי מלאכיו יצוה לך" בזמנינו

פ"א - ליווי של מלאכים לבני אדם

פ"ב - התכבדו מכובדים ושלוש עליכם

פ"ג - מלאכים עם כל אדם או רק עם הצדיקים

שהמלאך שנגלה למנוח לבשרו על לידת בנו שמשון הוא היה אוריאל, וכיון שאמר לו המלאך "למה זה תשאל לשמי והוא פלאי" הרי שגילה בזה דאין רצונו להיות שמו מצוי בפי הבריות.

ודוחה הזכר דוד דאינו מוכרח שהרי מבואר בזוהר פ' בראשית (כ"ג:) דשמו אינו קבוע דכשהוא מקבל מחסד נקרא 'אוריאל' על שם האור, וכשמקבל מהדין ומהגבורה נקרא 'נוריאל' על שם נור דליק, ואם כן זהו הסיבה שאמר "והוא פלאי", יען שמו משתנה לפי מקורו והכנתו, וכן כתב הרב קהילות יעקב בשופטים י"ג.

שם 'אוריאל' בכתובים

וטעם ג' אומר הזכר דוד שלכאורה אין לקרוא בשם אוריאל כיון דהוי שם של מלאך שלא נזכר בכתובים, וכדאמרו

חלק א' - בענין המלאך 'אוריאל'

פרק א' - קריאת השם 'אוריאל'

טעמי המערערים בקריאת השם 'אוריאל'

בספר זכר דוד (לר' דוד זכות מודינא, מאמר א' פרק פ"ג) מביא שיש מערערים על קריאת השם 'אוריאל', ואומרים דלא אריך למעבד הכי, ומביא את טעמיהם ודוחה אותם אחד לאחר.

טעם א' - משום דהוי כמו חילול להשים שם של מלאך על בן אדם להבל דמה.

ודוחה הזכר דוד מה יענו על שם רפאל מיכאל וגבריאל שהם גם כן ממלאכי המרכבה וכבר מצוי בבני ישראל לקרוא בשמותם הקדושים.

טעם ב' - שהרי מבואר בזוהר הקדוש

חכמי האמת דאף בשעת הלימוד אין להזכיר שמות מלאכים שלא נזכרו בקרא.

וזה תימה דהרי כן מצינו שם זה בכתובים, וכמו שכותב הבן איש חי (תורה לשמה סי' תכ"ד) זה ידוע כל מלאך שנקראו בשמו בני אדם מותר להזכירו בפיו, והנה מלאך אוריאל יש בשמו שם אדם וכן הוא בדברי הימים א' ט"ו "לבני קהת אוריאל השר", עכ"ל, ומצינו עוד בדברי הימים פרק ו' פסוק ט', ואוריאל היה מבני קהת נושא ארון ברית ה' בזמן דוד כשהעלה את ארון ברית ה' לירושלים.

והזכר לדוד לשיטתו שלא נזכר בתנ"ך, בכל אופן סובר דאין להמנע מפני כן בקריאת השם 'אוריאל', דאף שלא הוזכר שמו בתנ"ך כל מה שחששו מלהזכיר שמות של מלאכים הוא דוקא בדרך לימוד שההבל הקדוש ההוא עושה רושם בקדושה ואיכא אתערותא דלתתא, אבל כשמזכירים את שמותם בעלמא בדברי חול כמו למי ששמו אוריאל ודאי אותו המלאך אינו מתעורר ובא בדבר זה.

ומוכיח זאת מתשובת הרדב"ז (ח"ב סי' ר"ב) שנהגו לא לכתוב 'שלום' מלא, וזהו דוקא בזמן שאלת שלום שמתכוין לתת שלום לחברו מאת בעל השלום, משא"כ כשקורא לחברו שלום וכדו' לית לן בה, שהרי אינו מתכוין לשם ולא חייל עליה קדושה.

פרק ב' - הזכרת שמות המלאכים

בטעם האיסור להזכיר שמות מלאכים

ומביא את דברי המהר"ו בטעם האיסור להזכיר שמות מלאכים, ובטעם ההיתר לקרוא את השמות המצויים, ובכללם מזכיר את השם 'אוריאל'.

וכך כותב המהר"ו - מורי זלה"ה כשהיה קורא ונזדמן לו איזה שם של מלאך שלא יש כשמותם בשמות בני אדם היה קורא ב' אותיות ראשונות משמותם כגון מ"ט, וכו' ס"מ, וכן כיוצ"ב, אבל שמות המלאכים שכשמותם יש בבני אדם כגון אוריאל רפאל מיכאל וכיוצא אז היה קורא שמם ממש ככתבם ולא היה חושש לכלום, וטעם לזה שמעתי ממורי זלה"ה ואמר כי כשהקב"ה ברא המלאכים והמשמשים צוה אותם כשיקראו אותם וישבעו אותם שיבואו, ולכן בזמן שאדם מזכיר אותם חושבים שקוראים אותם ובאם כששומעים שמם, וכשבאים ורואים שקראו אותם לבטלה יבואו אז נזק למזכיר שמם בפירוש, ואם הוא איש צדיק וטוב מהעליונים ומהתחתונים וידע בעצמו שמימיו לא חטא אז יכול להזכירם ככתבם אפילו אותם שאין בשמותם ואין חשש שיזיקוהו, [ומבאר שם את הטעם שהם מזיקים משום שיש להם הפסד כשמגיעים לארץ, וכ"ש המלאכים שהם מסטרא אחרא שהם בעצמות גורמים רע], ובענין חומר הזכרת שם הס"מ עי' בשער הכונות דף נ"ב עמוד ד' שעובר על לאו "ושם אלהים אחרים לא תזכירו".

ובשער המצוות (למהר"ו פרשת שמות) מביא - פעם אחד שאלתי למורי זלה"ה כי הרי שמות אדנות ואלקים וכיוצא אנו מזכירים אותם תמיד, ואם כן למה אסור להזכיר המלאכים הנבראים, והשיב לי בסוד "ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך וכו'", ופירוש בזהר לפי שהארץ היתה מלאה גילולים, ואם ירד המלאך שם יתלבש באותה הזוהמא אבל הוא יתברך אש אוכלת הוא ואין דבר עומד בפניה ואינו מקבל טומאה ח"ו, ולכן בהזכרת שם המלאך מתלבש הקול הזה באויר העולם אשר יש בו בחי' חומר

הזכרת שמות הקדש לעומת שמות המלאכים

מצינו בדברי האריז"ל הנ"ל חילוק בין שמות הקדש המותרים בהזכרה כיון שלא שייך בו קבלת טומאה ח"ו, לבין שמות המלאכים שאסורים בהזכרה כיון ששייך בהם קבלת טומאה וכו'.

ומאיר הבן איש חי (תורה לשמה תצ"א, וע"ע בס' תכ"ו) שיש שמות קודש שאסורים בהזכרה - מתוך השם ע"ב מ"ב וכ"ב, ובכל אופן אם יש באיזה שם דמיון לדברי חול מותר להזכירם כשמתכוין לדברי חול, מכיון שכל האיסור תלוי בכונת הלב, וכאשר מתכוין לדברי חול שרי, משא"כ בשמות המלאכים אסור להזכירם אף כשמתכוין לדברי חול, וכל ההיתר הוא רק כשיש בשמותם שם של בני אדם, ומעם האיסור אף כשאנו מתכוין כיון דכאשר האדם מזכיר את שמותם הם חרדים כי יחשבו שרוצים להשביעם על פעולת איזה דבר [ואינם יודעים מה כונתו], ובזה הם מתקנאים ומתגרים באדם, אך כל מלאך שכבר נקראו בשמו בני אדם, שכתוב שמותם בתנ"ך על בני אדם, אינו חרד ולא יתקנא ולא יקפיד אם יזכירו שמו למטה בתחנונים, אבל שמות הקודש הנז' אסור להזכירם מחמת גודל קדושת השם עצמו ולכן כל שהוא מתכוין להזכיר את השם הקדוש ההוא אסור להזכירו בפיו אעפ"י ששם זה יש דוגמתו ממש בדברים בעלמא.

בגדר ההיתר

ונתקשה הזכר ליד מדוע באמת האיסור לקרוא בשמות המלאכים תלוי אי השם נפוץ בין בני אדם, מאי שנא משאר שמות המלאכים שהם אסורים, ז"א וכי זה

וקליפה כנודע אבל שמותיו יתברך אינן מקבלין טומאה לכן מותר להזכירם, אבל שם ההוי"ה אף כי גדול על כל השמות צריך להעלימו מרוב קדושתו ומעלתו, אמנם שמות המלאכים שהם נמצאים בבני אדם הנקראים בשמותיו כגון מיכאל גבריאל מותר להזכירם ואין בהם חשש איסור.

הלכה בענין הזכרת שמות המלאכים

בדברי האריז"ל לחלק בין שמות המלאכים לשמות הקדש מצינו בס' העיקרים (לר' יוסף אלבו מאמר ב' פרק כ"ח) שכותב דאין להזכיר בתפילה שמות המלאכים, ולא הוי כההיתר להזכיר שמות הקדש עיי"ש.

וכך כותב להלכה בקיצור שולחן ערוך (קכ"ט ט"ו) שלא להוציא בפה את שמות המלאכים המוזכרים בתפילה שבין התקיעות, והבאנו לעיל שכ"כ הבן איש חי בתורה לשמה, דאין להזכיר בפירוש את שמות המלאכים שאינם מצויים בין הבריות.

מאידך החיי אדם כותב (כלל ה' כ"ז) בענין שמות המלאכים אף על פי שכתבו בשם האר"י ז"ל שאסור להזכירם, צריך לומר דזה דוקא שלא לצורך אלא שרוצה להזכיר שמותם, זה אסור, אבל בדרך תפלה ושבח כדמצינו בפיוטים מותר להזכירם, דלא עדיף משמות הקדושים, וכן שמעתי מפי הגר"א שאמר הפיוטים כמו שנדפסו, אך בלק"ת מפורש להדיא לאיסור.

ומאיר עליו הגר"ב צ מוצפי (ארחות ציון ח"ג פי"א אות כ"ב) ונראה שלא היה בידו ספר שער המצוות כי עדיין לא התפשט שם, וגם לא נדפס בזמנו כנודע, כי להדיא איתא התם ששמות המלאכים אין להזכיר, אבל שמות הקב"ה מותר דרך תפילה ולימוד, כי לרוב קדושת שמותיו יתברך לא יתאחזו בהם החיצוניים.

בספר מלאכי עליון (לר' ראובן מרגליות, ערך אוריאל) מביא בשם הזהר שאוריאל הוא המלאך מ"ט דאתקרי שר הפנים ואיהו רזיאל שזהו בגימטריה אוריאל.

פרק ג' - בסגולת השם אוריאל ואריאל

נגד היצר

מצינו בספר הליקוטים (למהרח"ו ריש פ' וירא) "וירא אליו ה'" דע שמפסוק זה יוצא שם קדוש והוא אוריאל, ויר"א אלי"ו - אריאל וישאר וי"ו והוא שם של ע"ב, [לכאורה משמע מכאן שאריאל ואוריאל הוא אותו שם במהותו אלא שנוסף לו אות ו' משם ע"ב] ויש לו כמה סגולות, האחד כשיראה האדם שתקפו יצרו יכוין בוי"ו של שם ע"ב ויזכיר שם הנזכר י"א פעמים, [נראה דכונתו להזכיר שם אריאל שביחד עם הכונה של וי"ו הוי שם 'אוריאל'], ע"כ.

ועיין שם בס' הליקוטים שהביא עוד חמשה סגולות בשם 'אריאל' ואלו הן - להצליח כנגד שונאו ע"י כתיבה על גבי חרס וכו', עיבור טוב לנשמתו על ידי הזכרתו לאחר הפסקה, להבין כל מה שמעיין על ידי הזכרת שם אריאל רמ"ב פעמים כמספרו, לתיקון הנפש על ידי הזכרת י"א פעמים אריאל בכמה מקומות מסוגלים, לגילוי עינים ע"י הזכרתו רמ"ב פעמים.

זיכרון וסודות התורה

ובעי"ז מצינו דשם 'אריאל' מועיל לזכירה, וכך כותב בקיצור השל"ה (מסכת שבועות עניני לימוד) בשם מהר"ם קורדווארו בהנהגת הת"ח והלומדים, וז"ל - ואח"כ יאמר רמ"ב פעמים 'אריאל' שעולה כמנין זכירה והוא מסוגל לכל מה שילמוד באותו יום שלא ישכח, ר"ל שיכתוב רמ"ב פעמים אריאל על הנייר ויאמרן כדי שלא יטעה

תלוי באדם הראשון שיתחיל לקרוא בהם ואז יהיה מותר.

ומתריץ [ע"פ מה שהביא קודם מהאר"י ז"ל בטעם האיסור לקרוא בשמות מלאכים שהם מקפידים על מי שגורם להם הפסד ע"י הירידה לגשמיות הארץ -] דכיון שאלו המלאכים רפאל מיכאל גבריאל ואוריאל כבר נתגשמו וירדו לארץ בזמנים שונים לצורך הבריות ובפרט לישראל וכו', ע"כ הותרו שמותם אצלנו לא כן שאר המלאכים המשרתים פני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

והנה התורה לשמה (הנ"ל) כותב דגם סתריאל הוא שם שנקרא בשמו אדם, וכנזכר בגמרא דבכורות דף נ"ד העיד רבי ישמעאל בן סתריאל ע"ש, עכ"ל, ומוכח מדבריו דלא צריך שיהיה דוקא בכתובים אלא עצם זה שיש שקוראים בשמו סגי, וצ"ע איך האדם הראשון התחיל בשם זה, ועוד צ"ע דלכאורה לא מצינו שמלאך זה ירד לאיזה שליחות לארץ, וא"כ מוכח שבעל התורה לשמה הבין לא כהזכר דוד.

מעיר הג"ר מאיר מאוזו (קובץ אור תורה תשל"ו, צ"א, עמוד קסה) על דברי הבן איש חי בתורה לשמה שמותר להזכיר את שם אוריאל כיון ששמו בתנ"ך, דלפי זה מה שכתוב בפיט שנאנים שאננים 'ונוריאל שר הפנים' צריך להזכיר אוריאל, מפני שלא נזכר שמו בכתובים בשם אדם, ומובא מהזהר (בראשית כ"ג:) שאוריאל ונוריאל הוא אותו מלאך ומשתנה לפי השליחות, [והגר"מ מאוזו מדייק ממקום אחר בוהר שהיו אלו ב' מלאכים שונים ועיי"ש, וכן עי' בס' פרדס רימונים למהר"ם קודובירו שער כ"ד פ"ו בענין החילוק בין שם אוריאל לנוריאל, ובענין אלו ד' המלאכים].

שיאמר שבע פעמים בנשימה אחת בכל יום בשעה שיקום ממטתו בידים נקיות אוריאל מובטח לו שיצליח באותו היום.

אמירת שם מלאך לסגולה

והנה יש להבין איך הותר לומר בפה שם אוריאל לסגולה, דנהי שקוראים לשם אדם 'אוריאל' ודאי שלא מתכונים לשם של המלאך, אך בענין הסגולה מתכונים לשם המלאך, ולכאורה בזה שייכת אזהרת האריז"ל הנ"ל שלא להזכיר שם של מלאך שעיד"ז גורם שהמלאך בא לארץ ומזיקו וכו'.

והבאנו לעיל מהתורה לשמה שבענין המלאכים אין האיסור תלוי כלל בכונת האדם ואינם מבינים כונות, רק שאם יש בשמותם שם של בני אדם אינם חרדים, ולא חושבים שרוצים להשביעם וכדו', ולכן אינם באם לתחתונים, ולא מתגרים באדם המזכירו.

פרק ד' - המלאכים שבאו לאברהם

מי הם המלאכים שבאו לאברהם

בתחילת פרשת וירא כתוב שבאו לאברהם ג' מלאכים, ומבואר בש"ס (כבא מציעא פ"ו: יומא ל"ז). שהמלאכים היו מיכאל גבריאל ורפאל.

וכותב הבעל הטורים "והנה שלשה" בגימטריה אלו מיכאל גבריאל ורפאל.

וכותב בספר לבנת הספיר "וירא אליו" אותיות אוריאל ואע"ג דלא נזכר, ידוע הוא שכל מקום שיש בו גילוי שכינה, יש שם מיכאל גבריאל רפאל ואוריאל.

ובילקוט הראובני ריש פרשת וירא הביא מגלי רזיא שג' אנשים היו רפאל

וטוב ג"כ להארת הנשמה שיהיה לו עי"ז השגה גדולה בתורה שיתגלו לו עי"ז סודות התורה, גם מסוגל לטהר מחשבותיו, ואח"כ יאמר ברעותא דלבא ג' פסוקים אלו וכו'. והובא ג"כ בספר ימצא חיים להגר"ח פלאג"י סימן ל'.

נגד האויב

כתוב בסידור רבי שבתאי - קבלה אמיתית בשם הרמב"ן ז"ל הפוגע באדם רע יאמר כנגד האויב ויביט בפניו ויאמר ז"פ בנשימה אחת אוריאל ואח"כ יאמר הצילני, ומיד יהפוך לב האויב לאוהב נאמן וירא ממך והוא בדוק ומנוסה.

כתב בס' אמתחת בנימין (לר' בנימין ביניש הכהן נדפס בשנת תע"ו, שערי הצלה והצלחה אות ג') סגולה נפלאה מי שרוצה לילך בדרך או אפילו בעירו שלא יוכל שום אדם בעולם לארע לו באותו שבוע כלל וכלל, ושלא ישלטו שום כישוף וס"א וכל כוחות הטומאה שבעולם, יאמר בהבדלה בשעת ראיות הצפרניים "וראית את אחורי ופני לא יראו" בשם פניא"ל ואוריאל: אג"ף שג"ף נג"ף: פסקו"ן סגרו"ן אטמו"ן, [וצ"ע אם כונתו לומר בפה השמות הנזכרים או בכונה מחמת שאינם מצויים].

טהרה והצלחה

כותב הכף החיים (סימן צ"ח אות י') שם אוריאל טוב להארת הנשמה ולטהר מחשבותיו, ועוד כותב (סימן ק"י אות ל"ז) בראותך אויבך אמור אוריאל ז' פעמים בנשימה אחת או נוראל, ומיד יהפך לאוהב [וי"א דוקא אוריאל], בבואך לדין זכור אוריאל ותצליח.

כותב בספר סגולות ישראל (מערכת ה' אות מ') בשם ספר מנחה בלולה שמי

מנורה סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך" בדרום שסה

ובענין אלו הארבעה יש אריכות בתורת הסוד שהם השורשים לכל העולם, וכמוזכר בזה"ק (פ' וארא דף כ"ג:) עיי"ש, וכן מאריך בזה הרמ"ק בפרדס רימונים (שער ח' פי"א) וכותב שזהו ג"כ ענין ד' הנהרות, ונביא קצת מדבריו לקמן.

וכותב מהר"ם פופרש (בספר מסילות חכמה משנת תקמ"א, כלל י"א) כמו שהשם הוי"ה ב"ה מקור לעשר ספירות ולד' עולמות, כה"ג מקור לד' יסודות, י' מקור ליסוד המים, ה' מקור ליסוד האש, ו' מקור ליסוד הרוח, ה' אחרונה מקור ליסוד העפר, והם סוד ד' חיות המרכבה, פני אריה מימין סוד י', פני השור סוד ה' ראשונה, ופני נשר סוד ו', פני אדם סוד ה' אחרונה, [סוד מלכות הוא א'ד'ס' דוד משיח], כנודע משמשין במרכבתו א'ר'ג'מ'ן אוריאל רפאל גבריאל מיכאל נוריאל, ואוריאל ונוריאל שם אחד הוא, מיכאל משרת לאות י' פני האריה מימין, שר החסד נגד אברהם, גבריאל לאות ה' פני השור משמאל שר הדין נגד יצחק, אוריאל לסוד קו האמצעי סוד ו' פני הנשר, לכן הנשר יעיר קינו במדת הרחמים נגד יעקב, רפאל לאות ה' סוד דוד ושם פ"ר דינים, נוריאל הוא פני אדם הכולל כולם וכו', ולכן היות ד' מלאכים אלו ממונים על ד' יסודות, מים אש רוח עפר, ושריהם מיכאל גבריאל נוריאל רפאל, לכן תראה דחושבנא דדין כחושבנא דדין ועולין מספר תתקנ"ה.

מרכבת החיות

בענין מרכבת החיות מצינו בנבואת יחזקאל (בתחילת ס' יחזקאל) שראה את דמות המרכבה "ומתוכה דמות ארבע חיות וכו'", ודמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאל לארבעתן ופני נשר לארבעתן וכו'".

אוריאל וגבריאל, [ולפי"ז מה שכתוב בגמ' בב"מ שמיכאל בישר את שרה צ"ל להמדרש הזה שאוריאל בישר את שרה], מובא בס' למכסה עתיק להגרמ"ק.

ועוד שם המלאך שבישר את מנוח היה אוריאל ובעבור שלא עשה שליחותו כהוגן כשנתגלה לאברהם ואח"כ היה סיבה שנפטרה שרה והוצרך שיצחק יעקד על גבי המזבח לכך נענש ולא ניתן לו רשות לעלות למקור קדושתו עד זמן מנוח שעלה בלהב העולה וכו'.

חלק ב' - בענין ד' המלאכים

פרק א' - מעלתם ותפקידם של ד' המלאכים

בענין מעלתו של המלאך אוריאל, ותפקידו יחד עם שאר המלאכים - רפאל גבריאל ומיכאל, האריכו חז"ל בזהר הקדוש ובמדרשים, ועיין בספר מלאכי עליון (לר' ראובן מרגליות) בערך 'אוריאל' שהביא דברים נפלאים מחז"ל בכמה וכמה מקומות, ונראה כאן כמה נקודות.

מרכבה לשכינה

כותב השל"ה (במדבר, תורה אור אות ז') באלה שלש עולמות (בריאה יצירה עשייה) תמצא ענין ארבעה, דהינו החיות הנושאות הכסא שהוא הבריאה הם ארבע, אדם נשר שור אריה, אחר כך בעולם היצירה 'מרכבו ארגמן', שהם אוריאל רפאל גבריאל מיכאל נוריאל, ואוריאל נוריאל הוא אחד, כי מיכאל מצד החסד גבריאל מצד הגבורה ואוריאל נוריאל מצד התפארת הכלול מחסד וגבורה, מצד החסד נקרא אור ומצד הגבורה שהוא אש נקרא נור, ורפאל מצד המלכות, אחר כך בעולם העשייה גם כן ארבע, שהם ארבעה יסודות המתלבשים בארבע רוחות.

ולפי דברי השל"ה הנ"ל יחזקאל ראה את המרכבה שבעולם הבריאה, וכמו כן יש מרכבה בעולם היצירה שלמטה ממנו, והוא על ידי ארבעת המלאכים.

ובזוה"ק ע"פ המתוק מדבש (סוף פרשת חקת, הובא להלן) משמע שד' המלאכים המשמשים כביכול את המרכבה העליונה הם בעולם האצילות, והמלאכים שבעולם היצירה הם משמשים את מט"ט, ויל"ע.

ומצינו שייכות בין המלאים לפני החיות כמו שכתוב בזוהר (צו ל"ב: ועוד) שבזמן הקדמון היה יורד מלמעלה דמות דחד אריה והיה רבוץ ע"ג המזבח ואוכל את הקרבנות, ומה שמיה דהאי אריה - אוריאל, דפניו כפני אריה, (ויל"ע בזה).

מרכבת המלאכים

בענין מרכבת המלאכים - כתוב בשיר השירים (פ"ג פ"י) "מרכבו ארגמן", ומבואר בזוה"ק בכמה מקומות - שהמרכבה לשכינה היא ראשי תיבות ארגמן, שהם המלאכים אוריאל רפאל גבריאל מיכאל נוריא"ל, כן הוא בתיקוני זוהר (דף קמד:) עה"פ "ודלת ראשך כארגמן" (שיה"ש פ"ז פ"ו), ועוד.

ומובא (בספר מלאכי עליון שם) מהחסד לאברהם לר"א אזולאי (מעין ב' נהר י"ב) וקהלת יעקב (י"ג ד') ש'רשות' בגימטריה מיכאל גבריאל רפאל אוריאל, שהם רשות יחידו של עולם.

מקומם במרכבה

צורת מקום המלאכים במרכבה מבואר בזוה"ק שזהו כדוגמת ונגד המרכבה העליונה של ד' הפנים הנזכרים ביחזקאל, וכך כתב הזוה"ק (ריש פ' במדבר דף קיח:)

ע"פ פי' מתוק מדבש - כתיב ודמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הימין וגו' דמות אדם כלולה בכולם וכו', לכל חיה היו לה ארבעה פנים לארבע רוחות העולם, כמו שכתוב וארבע פנים לאחת, ועם כל זה היו נבדלים בצורתם, [ור"ל שהפנים שלצד מזרח של כל חיה הוא צורת אדם, והפנים שלצד מערב צורת נשר, והפנים שלצד דרום צורת אריה, והפנים שלצד צפון צורת שור, אלא כל חיה נקראת כפי צד הרוח שהיא עומדת ושם פונה הפנים שלה בצורה זו], וכל פני החיות כלולות בדמות אדם, [כי צורת האדם היתה צורה העיקרית כנזכר לעיל], מיכאל הוא מימין הכסא [שהוא בדרום, והוא שר החסד בחינת פני אריה], גבריאל הוא משמאל הכסא [שהוא בצפון והוא שר הגבורה בחינת פני שור], אוריאל הוא בפני הכסא [שהוא במזרח והוא שר התפארת בחינת פני אדם], רפאל באחורי הכסא [שהוא במערב והוא שר המלכות בחינת פני נשר], השכינה היתה רוכבת על אלו הארבעה מלאכים.

ענין הדגלים במדבר

ובהמשך הזוהר שם מבאר את ענין חניית עם ישראל במדבר וכל ענין הדגלים שהם כדוגמת המרכבה לשכינה, ומבאר שם המתוק מדבש שגם במרכבה של מעלה יש ביחד עם כל מלאך עוד ב' מלאכים, סך הכל הם י"ב מלאכים, כמו י"ב השבטים שחנו סביב למשכן.

כתוב במדרש רבה (פ"ב י') "והחונים קדמה מזרחה דגל מחנה יהודה וגו'" הדא הוא דכתיב "ה' בחכמה יסד ארץ", ברא הקב"ה ארבע רוחות לעולם מזרח מערב צפון ודרום וכו', וכשם שברא הקב"ה ארבע רוחות העולם כך סיבב לכסא ארבע חיות ולמעלה מכולם כסא הכבוד, וכנגדן סידר הקב"ה

[שהוא סוד נשמת דוד המלך], ויצר הטוב עומד עליו [להמשיכו לדרך הטובה כדי לזכות לחיי העולם הבא].

ומבאר המתוק מדבש שאלו הד' מלאכים הם סוד ד' רגלי מרכבת המלכות, ולכן הם מורידים את הנשמה על מרכבתה, ונראה פירושו דכיון שהנשמה היא חלק אלוך ממעל גם היא באה לעולם הזה ע"י המרכבה שהם המלאכים הקדושים האלו.

האבות כנגד המלאכים, ובפרט 'אוריאל'

למדנו מהזהר הנ"ל את השייכות של האבות למלאכי המרכבה, ואת הקשר של כל מלאך לכל אחד מהאבות, ואולי אפשר לומר שמקום האבות במרכבה הוא גם כן כמו שמצינו בדמויות של יחזקאל, ובמלאכים, כל אחד ומקומו סובבים את המרכבה מד' צדדיה.

ובזה אפשר להבין את מה שמצינו בספרים הקדושים רמזים המקשרים בין האבות למלאכים, ומביא בספר **מלאכי עליון** (הנ"ל) בשם ספר מגן עוז (לא מצאתיו) שהמלאך של יעקב אבינו [המלאך הגואל אותי], ועוד] היה אוריאל, ומביא מהאריז"ל דמה שמוזכר שנכנס עם יעקב אבינו גן עדן פי' שאוריאל נכנס עמו, ומביא מהספרא דצניעותא דיעקב נקרא ישראל משום שעולה עם האותיות כמו "נוריאל אוריאל".

וכתב מהר"ם פופרש (מסילות חכמה כלל י"א) שלכן עולה יעקב בגימטריה שני פעמים 'מלאך', כנגד אוריאל ונוריאל.

ובפשטות יש להבין מדוע דוקא מלאך זה שייך יותר ליעקב אבינו, ולפי הנ"ל אתי שפיר שמלאך זה הוא כנגד ובזכותו של יעקב אבינו ע"ה.

הדגלים למשה וכו', [ועי"ש בהרחבה את השייכות בין השבטים לרוחות העולם], כשם שבורא הקב"ה ד' רוחות וכזגדן ד' דגלים אף כך סיבב לכסאו ד' מלאכים מיכאל וגבריאל ואוריאל ורפאל, [וממשיך המדרש בשייכות בין המלאכים לשבטים].

מרכבת האבות

מצינו בחז"ל (בראשית רבה פ"ב ו') האבות הן הן המרכבה, וכידוע שדוד המלך באומרו "האלקים אמר לו קלל" זכה להיות רגל רביעי במרכבה, (עי' בזוה"ק ויצא קנ"ד: ויחי רמ"ח: ומובא כן בשם זהר חדש רות ולא מצאתי, מובא בשמירת הלשון לח"ח שער התבונה פ"ח), וכתוב בספרים הקדושים שייכות ודמיון בין האבות הקדושים לד' המלאכים ובפשטות צריך להבין מה השייכות לדמות ביניהם, ולפי המתבאר א"ש שזה לעומת זה בענין המרכבה לשכינה.

וכך כותב הרמ"ק (בפרד"ר שם) על דברי הזוה"ק (הנ"ל) שכל הנבראים שבעולם הזה הם השתלשלות של ד' ספירות 'חסד גבורה תפארת מלכות', וז"ל - כי כולם נחלקים בד' חלקים אלו כענין מרכבו ארגמן שהוא נגד גדולה גבורה תפארת מלכות, שהם אברהם מיכאל, יצחק גבריאל, יעקב אוריאל או נוריאל, דוד רפאל. וכן ענין חילוק אש ומים ורוח ועפר וכו'.

ובעי"ז כותב הזוה"ק (פ' בא דף מ"א: בתרגום מתוק מדבש) שארבעת המלאכים באים בזכות האבות הקדושים, שכשהנשמה יורדת לעולם אזי אם יש לאדם זכות אבות - יורדים עמו ארבעה מלאכים ללוותו שנאמר בהם (תהלים צ"א י"א) "כי מלאכיו יצוה לך", האחד הוא מיכאל בזכות אברהם, הב' גבריאל בזכות יצחק, הג' נוריאל בזכות יעקב, הד' רפאל בזכות אדם הראשון,

כותב בספר אמרי חיים (להגרח"מ הגר, ח"ג פסח עמוד כ"ו) איתא בספרים הקדושים אשר מלאך אוריאל הוא נגד יעקב אבינו ואותו שלח יעקב לקראת עשיו להכותו ולנצחו, יעקב כולל אברהם ויצחק, וכן אוריאל רומז לג' אבות, שאוריאל בגימטריה 'אברהם', ובגימטריה 'יצחק ל', ובעצמו הוא מדת יעקב.

גלות אדום

כותב בס' אמרי חיים (שם) עשיו הוא אדום גלות האחרון, אוריאל - נוריאל ר"ת בגימטריה 'אדום' (51), שהם נשלחו להכניע את אדום בזכות שלשת האבות, [ועי"ש] שמספר זה נמצא גם כן לגבי גאולת מצרים].

פרק ב' - ד' המלאכים סביב האדם

ד' המלאכים בבריאת האדם

נתבאר בזהר הנ"ל (פרשת בא מ"א:) שכשהאדם יורד לעולם באם עמו ד' המלאכים אם יש לו זכות אבות שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך", וממשיך הזוהר - ואם אין לו זכות אבות הולכים עמו ללוותו ד' מלאכים רעים שהם 'עון משחית אף וחימה', ויצר הרע עומד עליו להמשיכו לדרך רעה כדי לדון אותו לעולם הבא, [ובזה מבאר הזוה"ק מה שכתוב בגמ' ברכות ס"א: רשע יצר הרע שופטו צדיק יצר הטוב שופטו בינוני זה וזה שופטין], ובשביל זה אם הוא בינוני גבריאל שהוא יצר הטוב וס"מ שהוא יצר הרע שניהם שופטים אותו.

ד' המלאכים כנגד ד' היסודות

ואחר כך מחבר הזוהר את ענין המלאכים לד' היסודות, וכך כותב בתרגום מתוק מדבש - לכל אדם שיש בו ד' יסודות אש רוח מים עפר, ד' מלאכים טובים יורדין

עמו ללוות את נשמתו מן הימין שהם מיכאל גבריאל רפאל נוריאל, וד' מלאכים רעים מלואים אותו מן השמאל, שהם עון משחית אף וחימה, [ומצד הגוף שבאמצע מלאך מט"ט יורד עליו מימין רוכב על ד' מלאכים הטובים, והס"מ יורד עליו משמאל רוכב על ד' מלאכים הרעים], ואין לך אדם שאין בו ד' יסודות אש רוח מים עפר, וכל אדם מתגבר בו יסוד אחד יותר משאר היסודות מצד טבעו ומצד מולד נשמתו, [ולפי היסוד שמתגבר בו כך מקדים לבוא אליו המלאך הממונה על אותו היסוד, אם המזל שלו הוא אריה אז מקדים מיכאל לבוא אליו ואחריו בא גבריאל ונוריאל ורפאל, וכן ע"ז הדרך בכל היסודות שהם כנגד ד' המלאכים עי"ש].

ומאיר בס' מסילות חכמה (הנ"ל) ש - מים אש רוח עפר, הם בגימטריה מספר תתקנ"ה, בדיוק כגימטריה שמות המלאכים - מיכאל גבריאל נוריאל רפאל, ועי"ש שכל יסוד שורשו מאות אחת משם הוי"ה ב"ה וכו'.

ויש להקשות בדברי הזוה"ק שבתחילה כתב שהמלאכים המלוים את האדם מיום הגיעו לעולם תלויים אם יש לו זכות אבות שאז באים אליו ד' המלאכים הקדושים, ואם אין לו זכות אבות באם אליו המלאכים מהסטרא אחרא ח"ו, ובהמשך כותב הזוהר שלכל אדם יש את כל המלאכים מכיון שהם תלויים בד' היסודות וכל אדם בנוי מכל הד' יסודות.

ומבאר הרב בעל המתוק מדבש (שם) שאם יש לו זכות אבות קודמים יחד עם כונת אביו בשעת ההולדה אזי הוא זוכה בזה לנשמה קדושה, ושולטים עליו בעיקר ד' המלאכים הקדושים, למרות שודאי שיהיה לו את המלאכים מצד היסודות שנברא בהם.

ד' המלאכים שומרים על האדם

למדנו מדברי הזוהר שלכל אדם מישאל יש ליווי של ד' המלאכים הקדושים בהגיעו לעולם, והנה יש לעיין האם המלאכים ממשיכים ללוות את האדם ולשומרו כל ימי חייו או רק בזמן ביאתו לעולם.

ומשמע בפשטות מדברי הזוהר שהמלאכים מלווים אותו כל ימי חייו, דמה שכתוב בגמ' יצר הטוב שופתו וכו' ודאי אינו מדבר רק על הזמן שנולד אלא על המשך חייו, וכך הבין הרב בעל המתוק מדבש שהרי כתב שאם יש לו זכות אבות ונשמע קדושה אזי המלאכים הקדושים שולטים עליו בעיקר להמשיכו לדרך טובה כדי לזכותו לעולם הבא, ובזה משמע שהמלאכים מלווים אותו כל ימי חייו.

אמנם אפשר להבין שזה תלוי במעשי האדם, והוא בעוונותיו גורם להם להסתלק, ובזכויותיו גורם להם להשפיע עליו ולשומרו.

ובן מצינו בזוהר הקדוש (סוף פרשת קרח דף קעט:) וז"ל בתרגום המתוק מדבש - כפי שהשכינה מלמדת זכות על בעלי התפילות ומקיימי המצוות בכל מצוה ומצוה של התורה וכו', כך יורדת שמירה עליהם, מי שעושה מצוות שלא על מנת לקבל פרס, הקב"ה יורד עליו עם המרכבה שלו לשומרו עם ארבע החיות שלו [שהם ד' מלאכי ארגמ"ן שבאצילות], ומי שעושה מצוות על מנת לקבל פרס הקב"ה יורד עליו במרכבה של מט"ט הנקרא עבד עם ארבעה שומרים שלו [שהם ד' מלאכי ארגמ"ן שביצירה], ולרשעים יורד עליהם כפי המגיע להם על ידי מעשיהם באותם שדים ומזיקים ומלאכי חבלה [דהיינו הס"מ, וד' שרי -] ששמותיהם עוון משחית אף וחימה, כדי להפרע מהם על מעשיהם הרעים.

למדנו מדברי הזוהר אלו שליווי המלאכים והשמירה השמימית תלוי במעשי האדם, והרשעים לא זוכים כלל לליווי של מלאכי הקדושה, רק לליווי של ד' מלאכי החבלה הנזכרים, ואפשר עוד ללמוד מכאן את צדקותו של הקב"ה שגם על הרשעים נאמר שהקב"ה יורד עליהם כפי מעשיהם וזהו בבחינת מה שכתוב "השוכן איתם בתוך טומאותם" ובעזה"י נבאר להלן שגם אצל הרשעים שייך שיהיה מלאכים טובים עי"ש.

בספר פיתוחי חותם (להגה"צ ר' יעקב אבוחצירא פרשת יתרו) מבאר בדרך דרוש את פרשת ה'שרי אלפים' וכו' כנגד ד' המלאכים, וכותב שד' מלאכי המרכבה שומרים את האנשים הראויים לזה, שהם "יראי אלקים אנשי אמת ושונאי בצע", ועי"ש שזהו שכתוב "ושמרת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמישים ושרי עשרות" שכל שר רומז למלאך אחד מד' המלאכים.

תפילה לשמירה

מובא בסידור רש"י ובמהזור ויטרי (בסדר קריאת שמע שעל המטה) דיש לומר בלילה לפני השינה נוסח זה - "מימיני מיכאל משמאלי גבריאל מלפני אוריאל מאחורי רפאל ועל ראשי שכינת אל", [בסידור רש"י מוחלף אוריאל עם רפאל].

והאבודרהם כותב (ברכת הראיה השבח וההודאה) שהיא תפילה לשמירה, וז"ל - היוצא בלילה אומר לשם שמירה מימיני מיכאל ומשמאלי גבריאל ומלפני אוריאל ומאחורי רפאל ושכינת אל על ראשי, הצילני ה' מפגע ומשטן רע.

ובפשטות צריך להבין מה מקום להזכיר את שמות המלאכים בלילה

ובדרך לתפילה, ומדוע כשמזכיר את שמם זהו סיבה לשמירה.

אלו מובאים בס' ליקוטי תורה למהרח"ו על הפסוק הנזכר בתהלים צ"א עיי"ש.

אמירת "כי מלאכיו יצוה לך"

מצוי בסידורים וספרים עתיקים (כן הוא בס' אמתחת בנימין שם אות י"ג, וכן הוא בתמימי דרך הנ"ל בכמה מקומות בתחילת הספר) סגולה לשמירה בדרך, לומר אחר תפילת הדרך פסוק "כי מלאכיו יצוה לך וכו'" כמה פעמים [יש כותבים ג"פ ויש כותבים ז"פ], ולכוין בשם הנ"ל, וכן כתב הכף החיים (סופר סי' ק"י אות כ"ה).

ובן מצינו בזהר הקדוש (תרומה קס"ד). שאמרו רבי יוסי ורבי יהודה ורבי חייא לרבי אלעזר כשנפרדו ממנו את הפרק הזה "כי מלאכיו וכו'" עיי"ש.

[ומוסיף בספר תמימי דרך (הנ"ל בפרק מאמרי חכמינו ז"ל אות ו' בשם האוהב ישראל, ובליקוטים אות א' בשם דורשי רשימות שאמרו במליצה) דמה שכתוב בגמ' (ברכות ס"ד). שהנפרד מחבירו אל יפרד אלא מתוך דבר הלכה הכונה להלכה של "יחיד ורבים הלכה כרבים" שזהו ג"כ ראשי תיבות יוה"ך שם של לוי, ובה מבאר מה שאמר יוסף לאחים "אל תרגזו בדרך, ופירשו חז"ל שלא יעסקו בדבר הלכה, ודייקו באומנם 'דבר הלכה' שכונתם להלכה זו של יחד ורבים וכו' דאמר יוסף לאחים שלא יחשבו שאין להשתמש בשם זה לדרך כיון שהתברר להם עתה שנפסק כהיחיד, אלא ישתמשו בשם זה לשמירה.]

מלאכי המצוות

כתוב במדרש רבה (משפטים פל"ב ו') הנה אנכי שולח מלאך הדא הוא דכתיב "חנה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם" (תהלים ל"ד ח') עושה אדם מצוה אחת

וכנראה שכאשר מזכיר את שמם זה גורם לעורר את כוחם והשפעתם לשמירה עליו, וכמו שכותב המהרח"ו בשם האריז"ל שהבאנו לעיל (בתחילת הסוגיא) שאסור להזכיר את שמות המלאכים לבטלה כיון שבזה הוא גורם להם שיבואו, משמע שעל ידי כח הדיבור הוא גורם להתעוררות כוחם של המלאכים, וכעין זה מצינו בפן השלילי המוזכר בגמ' שאסור לפתוח פה לשטן, שאז יש לשטן את הזכות לידבק בדיבור הרע שלו, וכמו כן כשמזכיר את שמות המלאכים גורם להתעוררות השפעה מצידם, ויל"ע.

חלק ג' - "כי מלאכיו יצוה לך" בזמנינו

פרק א' - ליווי של מלאכים לבני אדם

מלאך של שמירה

כתוב במדרש תנחומא (ריש פ' ויצא) "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" זה שאמר הכתוב "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך וכו'".

ובפשטות צריך להבין את כונת המדרש מהיכן משמע בפסוק שהיו ליעקב אבינו מלאכים המלוים אותו.

ומבאר בספר תמימי דרך (לר' פנחס זליג הכהן שוורץ בקונטרס גנזי יוסף אות ד', בשם גאון וצדיק אחד) דקשה למדרש הלא אפשר לכתוב ויצא מבאר שבע לחרן וא"כ אותיות ויך מ'וילך' וה' מחרנה מיותרים וזהו בא לומר שהלך יעקב בשם אותיות אלו שהם המלאכים הממונים לשמור את הצדיקים בדרך וזהו שכתוב "כי מלאכיו וכו'" שהם סופי תיבות אותיות יוה"ך, [הס"ת

מנורה סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך" בדרום שעא

מה צריך להזכיר פסוק זה ביציאה לדרך, ואם הפסוק מדבר על מלאכים מיוחדים המלוים את האדם לשומרו מפני סכנות הדרך וכדו', צריך להבין מה מועיל מה שאומרים את הפסוק.

ובאמת יש לדון האם יש מלאכים המלוים בקביעות את בני האדם, וכמו כן האם הם נמצאים אצל כל בני האדם או רק אצל הצדיקים וכדו'.

פרק ב' - התכבדו מכובדים ושלוש עליכם

התכבדו מכובדים

בגמ' בברכות ס: הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון וכו'. **וברש"י** אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך".

וכתב ה"ר דוד אבודרהם (הל' ברכות השחר) וכתוב בחדושי דב"ש שברכה זו אין לברכה אלא ירא שמים וחסיד שהשכינה שרויה עליו אבל איניש אחרינא לא משום דמיחזי כיוהרא.

ומביאו הבית יוסף (ריש סי' ג') ומוסיף - ונראה שמפני זה נתבטל מלאומרו כלל בדורות הללו.

ובן פסק בשו"ע (סימן ג' ס"א) כשיכנס לבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים וכו' ועכשיו לא נהגו לאומרו.

בדעת השו"ע להלכה

מצינו בזה מחלוקת קיצונית באחרונים - המטה יהודה (לר' יהודה עייאש על השו"ע בסי' ג') סובר בדעת מרן ז"ל שגם ירא שמים וחסיד שהתיר לו האבודרהם לומר - בימינו אין לו לומר, דמחמת המנהג שלא לומר, הוי יוהרא, [ויש לפלפל בזה].

הקב"ה נותן לו מלאך אחד לשומרו שנאמר חנה מלאך ה', עושה שתי מצות הקב"ה נותן לו שני מלאכים לשמרו שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך", עושה הרבה מצות נותן לו הקב"ה חצי מחנהו שנאמר "יפל מצדך אלף ורובה מימינך" והוא חצי מחנהו שנאמר "רכב אלהים רבתים אלפי שנאן".

ובעי"ז במדרש תנחומא (ויצא ג'), וכע"ז בתחילת פ' ויקהל) בשם רבי מאיר "ויצא יעקב זה שאמר הכתוב "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך" (תהלים צ"א י"א), אמר רבי מאיר עשה אדם מצוה אחת מוסרין לו מלאך אחד, עשה שתי מצות מוסרין לו שני מלאכים, עשה מצות הרבה מוסרין לו מלאכים הרבה, שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך וגו'", ולמה כדי לשמרו מן המזיקין שנאמר "יפל מצדך אלף וגו'".

ויש כאן שינוי במדרשים בכמות המלאכים הנזכרים בפסוק "כי מלאכיו וכו'", למדרש רבה כונת הפסוק לב' מלאכים, ולמדרש תנחומא קאי בפשטות על כל האפשרויות של ליווי המלאכים.

ובאמת צריך להבין מהו פשטות הפסוק בכמות המלאכים לענין השמירה שמדבר הפסוק, וצ"ל שאין בזה כלל אלא תלוי כל אדם לפי זכויותיו, ובמדרש רבה שהביא מקור לכל כמות של מצוות הביא את פסוק "כי מלאכיו" על ב' מלאכים משום שמיעוט רבים שנים.

צריך עיון

וצריך להבין בענין הפסוק "כי מלאכיו וכו'", דממה נפשך אם הפסוק קאי על המלאכים המלוים את האדם תמיד, אזי

שמוחל להם, דאע"פ שה' ציוה לכם ללוני אני מוחל לכם ואל תגרעו בכבודכם, ז"א שה' ציוה למלאכים ללוות את בני האדם ולא מצינו בגמ' חילוק בין בני האדם באמירת התכבדו מכובדים, וקשה א"כ על השו"ע - איך יתכן לומר שציווי ה' נשתנה בזמנינו.

ובן תמהים מאוד היעב"ץ (מור וקציעה סי' ג') והמלבי"ם (ארצות החיים רי"ס ג') על האבודרהם ועל השו"ע שנקט כמותו, דהלא מצינו להדיא בש"ס, בזוהר ובמדרשים, (שיובאו בעזה"י לקמן) שיש מלאכים שמלוים תמיד את האדם ולא מצינו שנפסקו המלאכים בדורות האחרונים, [ונהי דמצינו גם כן בחז"ל שיש ליווי ושמירה מיוחדת ע"י המלאכים דוקא לצדיקים, אפש"ל שזהו מלאכים אחרים שמייוחדים רק לצדיקים, ועי' לקמן].

המטה יהודה (על השו"ע סי' ג') מק' על האבודרהם והשו"ע דביטול אמירת 'התכבדו מכובדים' הוי חומרא דאתי לידי קולא דצריך ליטול רשות מהמלאכים, והרי הוא עכשיו נכנס בלי רשות ואיכא חוצפא, ומת' דמ"מ כיון דמה שנמנע מלאומרו משום דמחזי כיוהרא אין כאן משום חסרון כבוד [ועי' להלן את ביאורו של הגר"ח פלאג'י].

הגר"ח פלאג'י (בס' לב חיים או"ח ריש סי' ס"א) מק' כמה וכמה קושיות על האבודרהם והשו"ע עיי"ש, ובתוכם מק' דאם באמת אין מלאכים סביב האדם א"כ הוי אמירתו כשיקרא ולא שייך ליוהרא, ומביא שסבר המטה יהודה דיש ג' חלוקות בדבר, לסתם בני אדם אין לאומרו דמוציא שקר מפיו, ומי שהוא ירא שמים לא יאמר דמיחזי כשיקרא דאינו מפורסם בעיני הבריות, אבל החסיד יאמר, והגר"ח פ' תמיה עליו בכמה קושיות עיי"ש.

אמנם הרב נזה שלום (להר' שלום שולאל סי' ג') סובר דאין כונת מרן להזהיר על אמירתו אלא שבא לבאר את המנהג, והאדם [אפי' פשוט] שרוצה לאומרו הרשות בידו.

ונראה דהמהלך הרווח באחרונים בדעת השו"ע, דלהלכה אין לומר 'התכבדו מכובדים', ובכ"א לבני אדם הרגילים וכמש"כ האבודרהם, וכ"כ הגר"ח פלאג'י (בשו"ת לב חיים סי' ס"א ד"ה ועוד) לדחות את דברי הנהג שלום בדעת מרן השו"ע, ע"פ הכללים הידועים בדברי השו"ע עיי"ש, אמנם להלכה מסיק דיש לאומרו.

תמיה על השו"ע

והאחרונים תמהים מאוד על השולחן ערוך שנתן תוקף למנהג שביטל את

אמירת 'התכבדו מכובדים', והחיד"א בברכי יוסף מביא תשובה [משנת השי"ג] לחד מרבנן קשישאי המהרי"ק (הרב יחיאל קשטליץ) שהבין בשיטת השו"ע דסובר שאין השכינה ומלאכים מתהלכים עם ע"ה, ומק' א"כ לא יסדר שולחנו ומטתו בע"ש מפני המלאכים וכו', ונתבטל האיסור לילך בקומה זקופה ובגילוי הראש מפני השכינה, והחיד"א דחה דבריו וכתב שיש לחלק.

הגר"ח פלאג'י תמיה על המהרי"ק וכי הצורך לסדר שולחנו הוא מפני המלאכים, הלא הוא מפני מצוות עונג שבת ואם זוכה אזי המלאכים מברכים אותו, וגם אם לא אינו נפטר, והאיסור לילך בקומה זקופה שכתוב בגמ' דשכינה למעלה מראשו, הכונה הוא ע"פ הכתוב "מלא כל הארץ כבודו" והוא חיוב דשייך בכל אדם צדיק או רשע.

כתוב בפרישה (ריש סי' ג') שכשאדם אומר התכבדו מכובדים הוא אומר למלאכים

המלבי"ם מכה קושיותיו חולק על השו"ע להלכה, ותמיה מדוע הו' כרמות רוחא, ובפרט שאומרו לשמירה, ומביא דמצינו בכמה מקומות בש"ס שהאמוראים לא החזיקו את עצמם לצדיקים גמורים, ואפיה"כ היו אומרים 'התכבדו מכובדים', על כן מסיק המלבי"ם שיש לאומרו, ובפרט שהסכים כן האר"י ז"ל.

ביאור דברי האבודרהם

מצאתי ב' גדולים שהק' על היעב"ץ ומבארים את דברי האבודרהם, ואלו הם - הגר"ח פלאג'י (בס' לב חיים או"ח סי' ס"א ד"ה ואחרי, נפטר בשנת תרכ"ח) וליקוטי מהרי"ח (להגרי"ח פרידמאן אבדק"ק ראחוב נפטר בשנת תרפ"ב, ח"א הנהגת ביהכ"ס) שמאירים את עינינו להתבונן במה שכותב האבודרהם קודם, דאמירת 'התכבדו מכובדים' נאמר למלאכים המלוים את האדם, ע"פ הכתוב בגמ' בשבת רבי שילא אומר שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם הם מעידים בו שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך", ולכאורה קשה מה המלאכים עושים, שומרים עליו או מעידים לחובתו, וכותב האבודרהם - לצדדים קתני, אם אדם טוב הוא שומרים אותו ממש, ואם לאו חזרה השמירה ראה ועדות לשמור ולראות מעשיו של אדם ויגידו לבית דין הגדול, ע"כ, ועל כן למרות שודאי דיש מלאכים כמש"כ היעב"ץ, אך לא שייך שהאדם יאמר למלאכים שמוותר על שמירתם בביהכ"ס אדרבה הם באים עמו להעיד עליו גם לחובתו, ומה שייך שיכבד אותם להשאר בחוץ, ולפי זה מה שכותב האבודרהם דהוי כיוהרא, פירושו יוהרא לחשוב שהמלאכים רק מלוים אותך לשמרך, ולא עומדים עליך להעיד על מעשיך].

ולפי עניות דעתי צריך לנו עיון טובא בדברי האבודרהם אלו, וכי הגמ' לא עוסקת באדם צדיק שעומדים עליו מלאכים להעיד עליו, ובפשטות ודאי שלכל אדם באשר הוא יש מלאכים המעידים על מעשיו אם טוב אם רע, ואם כן לדבריו גם בזמן הגמרא שכולם אמרו 'התכבדו מכובדים' קשה מה שייך לומר להם שישארו בחוץ הלא הם עומדים עליו להעידו, וכמו כן מצד שני ודאי שגם לאדם רשע יש מלאכים ששומרים אותו, אמנם פחות מאדם צדיק אבל שמירה מסוימת יש לו והראיה שגם הוא נשמר מפגעי הזמן ע"פ רצון ה', ומה שייך לומר 'לצדדין קתני'.

וההכרח לדבריו ודאי הוא מהגמ' גופא שהביאה את הפסוק 'לשמרך בכל דרכיך' כמקור לכך שהמלאכים מעידים על האדם, ולכאורה זה לא שייך אחד לשני, ומכאן הוציא האבודרהם שלצדדין תקני, **אמנם אפשר ליישב זאת** בפשטות שאותם המלאכים השומרים את האדם ומפני כך נמצאים עמו תמיד, הם גם יכולים להעיד עליו, וכל אדם באשר הוא יש לו תמיד שמירה ועדות.

בטעם אמירת 'התכבדו מכובדים'

מצינו מחלוקת בטעם אמירת התכבדו מכובדים, הפרישה (שהבאנו לעיל) כותב שאומר כן מפני כבוד המלאכים שמוחל להם את הצורך לשומרו, והאבודרהם (שם) כותב טעם אחר, וז"ל - הוא אומר למלאכים אלו שאו כבוד לעצמכם כי אינני כדאי לישא לכם כבוד, 'משרתי עליך' כלומר בשביל שירות השם אתם עמי שצוה אתכם ללוות אותי, תנו כבוד לאלהי ישראל, ומהו הכבוד שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני המתנינו לי עד שאכנס ואצא וכו', ע"כ,

מלאכי המצוות

כותב בס' מצת שימורים (לר' נתן שפירא, שנת ת"כ, מובא במחזיק ברכה סי' ג') אות ב', ובשערי תשובה על השו"ע רי"ס ג') בעת שנכנס האדם בבית הכסא אותן המלאכים שנעשו מהרשימו של הציצית הם מסתלקים ממנו וממתינים שם בחוץ עד שיוצא, לכן אמרו רז"ל במס' כברכות פ' הרוואה בכניסתו לבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים וכו' ופי' רש"י ז"ל אל המלאכים אותו הוא אומר וכו', לכן צריך להזהר שבכל פעם שיכנס בבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים וכו', להפך ממה שכתב הר' דוד אבודרהם בשם חידושי דבר ששת, כי הוא טוב לאומרם כדי להעביר ממנו רוח הטומאה ומחשבות רעות ויהיה לבו פתוח תמיד לדברי תורה ללמוד אותה בקדושה ובטהרה.

ועפ"ז כתב הרב בעל נוח שלום (להר שלום שולאל סי' ג', שנת תקס"ד) דלפי סודן של דברים עיקר אמירת התכבדו מכובדים הוא למי שיש לו ציצית בבגדו.

והגר"ח פלאגי (לב חיים ח"א סי' ס"א ד"ה הרי) מוסיף - לקוצר עניות דעתי אני אומר דה"ה והא הטעם לשאר המלאכים הנעשים משאר המצוות שהם עצמם המלויים לו לאדם תמיד לשומרו ועליהם נאמר ג"כ "כי מלאכיו יצוה לך", ונמביא מקורו מהמדרשים עיי"ש.

בשיטת האר"י ז"ל וחילוק בין עיר לשדה

כתוב בס' אור צדיקים (שנכתב בערך שנת ת"י ונדפס בשנת ת"ן, להמקובל מהר"ם פאפירש סי' א' סעיף ט') דאף שבשו"ע כתוב שלא לאומרו עכשיו עכ"ז חידש לן האר"י ז"ל לאומרו גם עכשיו,

ולפי זה יש להתבונן דביאור האחרונים הנ"ל בדברי האבודרהם לכאורה נפל בבירא, דהליקוטי מהרי"ח מבאר בדברי האבודרהם שלא יכול לומר למלאכים שבאם לחובתו שימתינו לו בחוץ, זהו א"ש אם טעם אמירת 'התכבדו מכובדים' הוא כמו שהבין הפרישה שהאדם אומר למלאכים שמוחל להם את השמירה מפני כבודם, ובאדם שאינו חסיד אינו שייך, אבל הרי האבודרהם כותב טעם אחר שאמירת 'התכבדו מכובדים' הוא מפני כבוד ה', וזה שייך גם באדם רשע.

והגר"ח פלאגי מבאר שפיר - דלהאבודרהם שמירת המלאכים את האדם הוא כדי לתת כבוד לצלמו של הקב"ה, ומביא מהזוה"ק שכשהאדם חוטא אזי מסתלק ממנו ה'צלם אלקים' ולא שייך אצלו השמירה המיוחדת ע"י המלאכים, ואדם רגיל אם יאמר 'התכבדו מכובדים' הוי יוהרא לחשוב שאינו חוטא, **ויעפ"ז מיישב את קו' המטה יהודה הנ"ל** - דאי אמירת 'התכבדו מכובדים' הוי חומרא דאתי לידי קולא דהוי חוסר כבוד למלאכים, ומבאר דכיון שכל הכבוד הוא לצלמו של הקב"ה שלא שייך באדם חוטא עיי"ש.

לאלו מלאכים אומרים 'התכבדו מכובדים'?

האבודרהם כותב 'למלאכים המלויים אותו הוא אומר', ומבאר זאת ע"פ הגמ' על הפסוק "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך" שהמלאכים מעידים על האדם, וסובר שאם הוא חסיד אזי המלאכים עומדים עליו לשמר, ואם אינו כן אזי הם מעידים עליו, ועל כן כותב שאדם שאינו חסיד, והמלאכים צריכים להעיד עליו לא שייך לומר להם להשאר בחוץ.

מנורה סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך" בדרום שעה

שמירה, אלא שהיעב"ץ הבין שגם הנמנע מלאומרו מטעם האבודרהם, בכ"א יש לו לאמרו בדברא מפני השמירה, והנהו שלום והגרח"פ סבר דכיון שהעיקר הוא נתינת כבוד אין לחלק.

ולדעתו של היעב"ץ גם האר"י מודה שאין לאומרו בבתי הכסא שבישוב, ונראה שהסכים כן הבא"ח להלכה (עו"ח שם), ובסידור היעב"ץ (הנהגת הבוקר סעיף ט') מסיק שהשם דרכיו יאמרנה כשנפנה בבית הכסא שבשדה, ומסכים עמו הברכי יוסף להלכה.

המקור חיים (מובא במחזיק ברכה) כותב שהאומרו מיתחזי כרמות רוחא.

ותמיה הגר"ח פלאגי (לב חיים שם ד"ה ומזה) שידוע דהרב מהר"ח הכהן בעל המקור חיים היה תלמיד המהרח"ו ובקי בדברי האריז"ל ואיך כתב דאין לומר התכבדו מכובדים משום דהוי כרמות רוחא.

ומתריץ שודאי אין כונתו לומר את דעת האריז"ל, אלא שבא לתת טעם למנהג העולם שלא לאומרו - דמיתחזי להם כרמות רוחא לדבר למלאכים כאשר ידבר איש אל רעהו שבו פה ושמרוני.

האם יש בזמנינו מלאכים סביב האדם

ובאמת שיש לחקור בכונת האבודרהם והשו"ע האם ס"ל שבאמת אדם שאינו ירא שמים וחסיד, וכמו כן בזמנינו, אין מלאכים שמלוים את האדם, או דלמא שיש מלאכים, ורק דמיתחזי כיוהרא לאומרו, דהוי כמודיע שהוא רואה את המלאכים ומדבר איתם וכדו' [כמו שכתב הגר"ח פלאגי בדעת המקור חיים].

והנה משמע בכל האחרונים שהקשו, וכן כותב הב"ח להדיא שבזמנינו אין

ויועיל זה כדי להנצל מהרהור ד"ת בביהכ"ס, [והביאו המחזיק ברכה שם], וכותב ע"ז השערי תשובה ואולי לא נאמרו הדברים אלא ליחידים אשר תורתם אומנותם ולא זולתם.

ובשלחן הטהור (מקומרנא זר זהב סי' ג' ס"א) כותב שהאר"י הזהיר מאד שיאמרנה כל אדם, כי כל מי שבשם ישראל יכונה מלוין לו שני מלאכים, ומסיק שם שיאמר בקיצור 'התכבדו מכובדים קדושים שמרוני המתינו לי עד שאכנס ואצא' ועי"ש.

הבן איש חי בעוד יוסף חי (פרשת ויצא אות ד') מביא שדעת האר"י ז"ל לומר התכבדו מכובדים, ובמהדורת הרב יוס"ח מזרחי שליט"א העיר שמקורו מספר המיוחס בטעות להאר"י ז"ל ועי"ש.

והיעב"ץ (שם) גם כן סבירא ליה שמעיקר הדין יש לאומרו, רק שמקור וסיבת התקנה היה בדרך תפילה על שבימיהם היו מתרחקים להפנות בשדות ובמקום שאין שם ישוב בני אדם כי ע"כ היו בסכנה עצומה משד של בית הכסא כנודע בתלמוד ועיין פרק הרוואה (ברכות ס"ב), לכך היו צריכין שמירה יתירה ולבקשת רחמים, משא"כ במקומות מושבותינו עכשיו בארצות הללו שהבתי כסאות בעיר אצל הבתים ובאתרא דרבים לא שכיחי מזיקין, ומסיים היעב"ץ שבכל אופן מאחר שלא נהגו בו בארצות הללו יהא מאיזה טעם שיהא, ודאי מיתחזי כיוהרא ולא כל הרוצה ליטול את השם יטול.

הנהו שלום (שם) והגר"ח פלאגי (שם ד"ה עוד ראיתי) מק' על היעב"ץ מה שייך לחלק בין דברא למתא, הרי עיקר אמירת 'התכבדו מכובדים' הוא נטילת רשות דימתינו לו המלאכים ומאי שנא מתא.

ובאמת שבהתכבדו מכובדים יש גם נטילת רשות ונתינת כבוד, וגם בקשת

מלאכים המלוים את האדם, וזה לשון הב"ח - ועכשיו לא נהגו לאומרו דאין אנו מחזיקין עצמנו ליראי שמים שמלאכים מלוים אותנו, והביאו המ"ב שם סק"א.

אמנם להמקור חיים שמביא המחזיק ברכה (שם) - ודאי הוא שהמלאכים מלוים אותנו, רק שכשאומרו זה מיתחזי כרמות רוחא, ומסיים המחזיק ברכה - ובזה נתישב קצת מה שהקשה מהרי"ק [שהק' כקו' האחרונים הנ"ל].

שלום עליכם

הבאנו לעיל מהמהרי"ק המובא בברכ"י שלפי שיטת השו"ע אין לומר ג"כ שלום עליכם, והחיד"א כתב שיש לחלק, ומצינו כמה אחרונים שהסכימו עם הרב יחיאל הנזכר, כן הוא בפשטות דעת החתם סופר, וכן סבר ר' יעקב פרדו דלהלן.

מובא במנהגי החתם סופר (פ"ה ו', ובחדש פ"ד י"ד) שהיה נמנע מלומר פיוט 'שלום עליכם' בליל שבת, וביאר שזהו מאותו טעם שכתב השו"ע שלא לומר התכבדו מכובדים, שאין אנו מחזיקין עצמנו במדרגה שמלאכים ילוו אותנו (כ"כ בליקוטי חבר בן חיים ח"ג בהקדמה) ויש אומרים שהחת"ס היה אומר שלום עליכם בינו לבין עצמו (עי' זכרון למשה מכתב ט' אות ה'), אמנם יש אומרים שטעם החת"ס הוא משום שאין לבקש בקשות מהמלאכים, ועוד טעמים.

והיעב"ץ (שאלת יעב"ץ ח"ב ככ"ה) מעיד על עצמו שאינו אומר שלום עליכם, ואמנם בסידור כותב שנהג לומר רק את הקטע הראשון כדי שלא לשנות את המנהג יותר מדאי, ויל"ע, והאמת שידוע

שאין מקור ברור לפיוט שלום עליכם וכנראה הוא מהמקובלים [כ"כ בס' יסודי ישורון מערכת קידוש עיי"ש], וכן נהגו פשוט כל חכמי הספרדים [ודלא כמ"כ ביסודי ישורון שם], אמנם בהנהגת גדולי הדור האשכנזים מצינו חילוקי מנהגים, כתוב באורחות רבינו (ח"א שבת אות י"א) שהחזו"א לא אמרו, והסטיפער היה אומרו חוץ מצאתכם לשלום שנראה כמגרש המלאכים, ובס' אני אודך תשובות הגר"מ חליוה שליט"א (חלק כ' סי' י"ג) מביא שהגר"נ קרליץ נהג כהחזו"א ולא אמרו, והגר"א"ל שטינמן היה אומרו חוץ מברכוני וצאתכם לשלום, ועי' בסידור תפלה למשה מכת"י הגר"ח קניבסקי זצ"ל שכתב - כמדומה אצלנו לא אמרו רק שני הראשונים וכו', ובסידור הגר"א 'תפלת אליהו' השמיט את הקטע של 'בשבתכם לשלום'.

בספר מנחת אהרן (להרב יעקב פרדו משנת תקס"ט כלל ד' אות ב', מובא בעו"ח הנ"ל) מביא שהחיד"א כתב דיש לחלק בין התכבדו מכובדים לשלום עליכם, ודוחה את דבריו, וז"ל - נראה בעיני דדברי הרב בתשובה כתב יד (הינו הרב יחיאל הנ"ל) צדקו מזהב ומפז רב, דהרי עינינו הרואות לעם בני ישראל שכולם שוים לטובה, מאמינים בני מאמינים שמלאכי השרת מלוים לאדם בליל שבת לביתו, ולפיכך בבואם משמיעים קול בשירה וזמרה למלאכי השרת ואומרים להם "שלום עליכם מלאכי השרת" וכו' "בואכם לשלום", וכופלין כן שלש פעמים, ודבר זה אמאי לא ביטלוהו בדורות הללו שזה מורה לעין שאנו בטוחים וכמעט]- מילה זאת אינה ברורה בספר שם] ודאים שבאים המלאכי השרת, וכ"ש שהאדם כשהולך לבית הכסא אינו משמיע קולו לאחרים, ובליל שבת קודש אומר אותו אפילו ברבים ולא נמצא מי שמחה בזה, ומה נשתנה

מנורה סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך" בדרום שעז

יאמרו בלחישתה], וכעין דברי הבן איש חי כתב הגר"ח פלאג' בלב חיים שם לתרץ את קו' הנוה שלום על המקור חיים שהביא הברכ"י עיי"ש.

סיכום בענין התכבדו מכובדים

באבודרהם כתוב שהמלאכים נמצאים אצל אדם שהשכינה שרויה עליו דהינו אדם ירא שמים וחסיד.

אמנם אצל שאר בני אדם יש לדון האם נאמר עליהם הפסוק "כי מלאכיו יצוה לך" ורק הוי יוהרא לומר כן, או דהפסוק כלל לא נאמר עליהם ולכן הוי יוהרא מצידם לחשוב שהמלאכים מלוים אותם.

והנה האחרונים (הר' יחיאל קשטלץ, היעב"ץ והמלבי"ם) הבינו בדעת האבודרהם והשו"ע שהמלאכים כלל לא מלוים את שאר בני האדם, וכן כתבו להדיא הב"ח והמ"ב, וכן משמע שהבין הבא"ח בס' עוד יוסף חי, [רק דיל"ע מה שכתב שביכ"פ יכול לומר כן, וכי מה שאנו כמלאכים מהוי סיבה שמלאכים ילוו אותנו, וצ"ע].

משא"כ המקור חיים שהביא המחזיק ברכה, וכן היעב"ץ והמלבי"ם בדעת עצמם סוברים דודאי שיש מלאכים סביב כל אדם.

ומביאים בשם ר' שריה דבלציקי זצ"ל (דרך ישרה פל"ג אות י"ז, בהערות עקבי דרך ועיי"ש) דבליל שבת יש לומר התכבדו מכובדים מפני שאז ודאי שיש מלאכים, ומשמע שהבין שטעם השו"ע שאין לומר התכבדו מכובדים משום שאיננו ראויים שילוו אותנו מלאכים, אמנם כבר הבאנו מהאחרונים דיתכן שאין זה הטעם אלא הוי יוהרא לומר שאנו ראויים למלאכים ומדברים איתם וכו'.

התכבדו מכובדים, או ראוי לבטל שניהם או לקיים שניהם.

העולה מדבריו שאין הבנה למה שבטלו את אמירת התכבדו מכובדים, ולא ביטלו את אמירת שלום עליכם, ואדרבא היה ראוי לבטלו קודם שהרי אומרו ברבים ובקול רם, ואי יש חשש יוהרא היה ראוי לבטלו, ואף שבשו"ע לא מצינו מקור לאמירת שלום עליכם בכ"א זהו מנהג שלא מצינו לבטלו, ע"כ סובר שכמו כן אין לבטל את אמירת התכבדו מכובדים.

והבן איש חי בעוד יוסף חי (הלכות פרשת ויצא אות ד') דוחה את דברי האחרונים שקשרו בין אמירת 'שלום עליכם' לאמירת 'התכבדו מכובדים', ומבאר את מה שכתב החיד"א דיש לחלק ביניהם כך - ואנא עבדא אמינא זו הטענה שטענו הרבנים הנזכרים אינה טענה כלל, דהתם בליל שבת דמלאכי השרת מלוין את האדם מבית הכנסת לביתו, לאו בשביל כבודו באים, אלא בשביל כבוד הקידוש של שבת הם באים, בדרך שאמרו רז"ל (פרדר"א סוף פכ"ח) דאליהו ז"ל יבא בכל מצות המילה וכו', ובודאי התם אינו בא בשביל כבוד אבי הבן או המוהל אלא בשביל כבוד המצוה של המילה, וכן כאן אין מלאכי השרת באים עמו ללוותו לביתו בשביל כבודו, אלא בשביל מצות הקידוש שבא לעשות בביתו הם באים, ואחר הקידוש הם יוצאים מה שאין כן בענין 'התכבדו מכובדים', המלאכי השרת מלוים אותו לשומרו ועבורו הם באים, ובודאי אם בזמן הזה יאמר אדם כן לחשוב עצמו כחסידים הראשונים שמתקיים בהם הפסוק (תהלים צ"א י"א) "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך" מיחזי כיוהרא, [ועיי"ש שכותב שביוהכ"פ שעם ישראל כמלאכי השרת יכול לומר התכבדו מכובדים אך

המלאכים של ערב שבת

בגמ' שבת קי"ט: אמר מר עוקבא כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו "וסר עונך וחטאתך תכופר", תניא ר' יוסי בר יהודה אומר שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בע"ש מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע וכשבאו לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו, ואם לאו וכו'.

וכפשוטנו כונת הגמ' בשני המאמרים לאותם המלאכים, וא"כ יש להקשות דמאמרי הגמ' נראים סותרים אחד לשני, דמדברי מר עוקבא משמע שיש ב' מלאכי השרת שמלוין את האדם באופן תמידי, ומדברי ר' יוסי בר"י משמע שהיו מלווין לו רק בערב שבת, נדוחק לומר שבערב שבת לאו דוקא, והם מלוים את האדם תמיד רק שבערב שבת הם מתכוונים אם יתכונן לשבת כראוי או לא.

ועוד צריך עיון בדברי ר' יוסי בר"י גופיה דפשוט שמלאכי השרת הם מלאכים טובים, ואיך יתכן שאחד מהם הוא מלאך רע שמחפש את נגעי האדם ומקלל אותו ח"ו.

והרא"ש גורס בדברי מר עוקבא 'מלאכי השרת', ובדברי הבריתא דר' יוסי בר"י לא גורס 'השרת' אלא סתם מלאכים, וראיתי מביאים שיש גירסאות כאלו בחלק מן הגמרות, ולפי זה אתי שפיר מה שהק' ואין מאמרי הגמ' סתרי להדדי, ומשמע בפשוט שיש ב' זוגות של מלאכים, יש ב' מלאכי השרת המברכים את האדם האומר 'ויכולו', והם המלאכים שמלוים את האדם באופן תמידי, ויש עוד ב' מלאכים שהם טוב ורע

המלוים את האדם לביתו, ומברכים אותו או ח"ו להיפך.

אך לפי זה קצת קשה הנוסח של אמירת 'שלום עליכם מלאכי השרת' או ה'שלום', שאם איירי על מלאכי השרת שמברכים את האדם על אמירת ויכולו, אזי ממ"נ אם הם הולכים תמיד עם האדם כמו שמשמע מלשון הגמ', אז מה מקום לומר להם שלום עליכם דוקא כליל שבת, וגם אם אינם הולכים תמיד עם האדם לא כתוב שהם מלוים אותו לביתו, ואם איירי על המלאכים שמלוים אותו לביתו הרי שניהם אינם מלאכי השרת וגם לא מלאכי שלום.

מי הם המלאכים

ומצינו שנחלקו אחרונים מי הם המלאכים המדוברים בגמ' שמלוים את האדם לביתו.

האליה רבא (רס"ב ב') מביא מהמטה משה (סימן תל"ה) דשני המלאכים הם צדקיאל שהוא המלאך הטוב השייך למזל צדק השולט בשעה האחרונה של ערב שבת, והס"מ שהוא המלאך הרע השייך במזל מאדים השולט בשעה הראשונה של ליל שבת, והם פוגעין זה בזה ומלוים את האדם עד ביתו.

היעב"ץ (מור וקציעה סי' ג'), נפטר שנת תע"ח) והעקידת יצחק (פרשת משפטים שער מ"ז, נפטר לערך שנת ר"ס) סוברים דכונת הגמ' ליצר טוב ויצר רע, וכ"כ העקידת יצחק - במלאכי עליון אין בהם רעים בשום פנים, ולכן מה שכתוב בגמ' מלאך רע אינו כפשוטו וכדלהלן], אבל המה השתי כחות הנמצאות לאדם תמיד, אחד טוב והוא הכח השכלי אשר מצד צורתו, ואחד רע והוא הכח התאנוני אשר מצד חומרו כמ"ש

הזהר ס"ט: שכותב - וצריך לקבל את האורחים שהם המלאכים.

ובענין מהות המלאכים, מבואר בזוהר חדש (דף ס.) קצת שונה מהגמ' אצלנו - **בא וראה** ביום הזה של שבת צריך האדם לשמוח ביום ובלילה וצריך להתקין השלחן ויעשה שמחה לעליונים ותחתונים, **ובא וראה** כשהאדם בא מבית הכנסת הולכים עמו מלאכים קדושים מצד זה ומלאכים קדושים מצד זה והשכינה שורה על כולם כאם על הבנים, ובאותה שעה [יתקיים מה שכתוב] "יפול מצדך אלף וכו' כי אתה ה' מחסי וכו'", כל זה נאמר אם האדם נכנס לביתו בשמחה ומקבל את האורחים בשמחה, וכשהשכינה באה עם המלאכים ויראו נר דלוק ושלחן ערוך והאיש ואשתו בשמחה, באותה שעה השכינה אומרת זה שלי הוא ישראל אשר בך אתפאר, ואם לא [עשה את כל הנזכר לעיל] שכינה הולכת ומלאכים עמה, ויבא היצר הרע עם חייליו ויתחברו עם האיש והאשה, ויאמר זה שלי הוא ומן החיילים שלי, ומיד שורה עליו [היצר הרע] ומטמאתו, ויסתלק י"ה מן איש ואשה וישארו אותיות אש עם אש (עי' סוטה י"ז.), ומאכלו טמא וכו', ועל זה נאמר הבא ליטהר מסייעין בידו הבא ליטמא פותחין לו.

ומבואר בדברי הזוהר האלו שמלאכי השרת מלוים את האדם במיוחד בליל שבת, ורק אם אינו הכין את השבת הם מסתלקים ובמקומם באים המלאכים מהס"א שהם היצר הרע וחיילותיו וכו'.

ואם בן פשוט שמכאן המקור לאמירת שלום עליכם, וכהנוסח המקובל שאומרים 'מלאכי השרת', וא"ש הקושיות הנ"ל, [ודלא כהמקובל להבין שהמקור לפיוט זה הוא מהגמ' בשבת].

הרב המורה פ"י ח"ב, והם הנקראים בלשון חז"ל (ברכות נ"ד.) יצר טוב ויצר רע, וכשאדם יכול לעבודת יוצרו ויזכור את יום השבת ששקולה כנגד כל המצות (ירושלמי נדרים ספ"ג) לקדשו ולכבדו הנה כבר התחיל לענות יצרו הרע ולהרגילו אל רצון הטוב ומעתה כל אשר יאמר לעשות כמוהו יש לו כח גבור' מוספ' יום יום והיצר הרע אשר החל לנפול לפניו לא יוכל לו אבל יענה אמן בעל כרחו ויסייעהו, אמנם כאשר יהיה הענין בהפך ג"כ מלאך טוב עונה אמן שכל אחד יענה אמן למאמר חבריו, [ועיי"ש עוד בענין זה שמצוה גוררת מצוה], ע"כ, ולפי דבריהם ב' המלאכים הינם המלאך גבריאל שנתבאר בזוה"ק (פ' בא דף מ"א:) שהוא היצר הטוב, והס"מ שהוא היצר הרע.

זאת אומרת שלפי המטה משה הם מלאכים מיוחדים שבאים דוקא בזמן הזה, משא"כ לבעל העקידה והיעב"ץ זהו היצר טוב והרע הנמצאים תמיד עם האדם.

ויש להבין מה שייך לקרוא ליצר הרע 'מלאכי השרת' ?

ומבאר היעב"ץ שודאי שניהם כאחד טובים וקדושים בשרשם, וגם יצר הרע מלאך טוב הוא בבחינת התכלית, וכמאמרם ז"ל עה"פ והנה טוב מאד כידוע, ואמרו עוד שטן ופנינה לשם שמים נתכוננו, שהשטן לטובתו של אדם נצמא, ורצון בוראו הוא עושה כדי שיקבל האדם שכר טוב עליו אם ינצחהו וכו', ובאמת ממקום קדוש יתהלך וכו', והדברים עתיקים כבשובנו של עולם הם.

המקור לנוסח 'שלום עליכם' מהזוהר
בעצם הענין שיש צורך לקבל את המלאכים, מקורו בזוה"ק (תיקוני

ומצאתי כעין זה בפרי צדיק (לר' צדוק הכהן מלובלין פ' נח אות ז') דמתקשה לומר שהמקור הוא מהגמ' בשבת מהטעם הנ"ל דמלאך רע אינו מלאך השרת, וכותב דמקורו הוא מהזוה"ק (פרשת אמור דף ק"ה.) דבשבת יש התגלות עתיקא קדישא, ועפ"ז כותב שבאים מלאכי השרת ולהם אומרים שלום עליכם ועיי"ש.

העולה מן האמור - ששיטת הבבלי דיש ב' מלאכי השרת המלוים את האדם תמיד, ובנוסף באים לביל שבת לביתו ב' מלאכים האחד טוב והשני רע, ושיטת הזוה"ק דיש מלאכי השרת שמלוים את האדם במיוחד לביל שבת ומגיעים לביתו לברך אותו ואם אינו ראוי לברכה הם יוצאים ובאם במקומם מלאכים רעים.

ובמות המלאכים שבאים לביל שבת, בגמ' כתוב שהמלאכים המלוים את האדם לביתו הם שנים, והמלאכים המברכים אותו - לא כתוב כמה, ואם הם אותם מלאכים המלוים אותו בתמידות א"כ זה תלוי באדם כמה מצוות עשה וכו', ובזוה"ק משמע בכמה מקומות שבאים לביתו לביל שבת יותר משני מלאכים, והבאנו לקמן מהזוה"ק בתיקונים ס"ט: שיש מלאכים המלוים את הנשמה יתירה, ויש עוד מלאכים המלוים את השכינה עיי"ש, ולהמתבאר לקמן שהכל תלוי בדרגת הנשמה אפשר להבין שגם כמות המלאכים תלויים בדרגת הנשמה יתירה לה זוכה האדם.

נוסח אמירת שלום עליכם

כבר הבאנו שאין מקור ברור לנוסח המזמור 'שלום עליכם', ובסידור אוצר התפילות (משנת תרע"ה) בפירוש עיון תפילה כותב שלא נמצא מקורו בסידורי הקדמונים והתימנים והונהגה אמירתו ע"י הקדמונים לפני מאה שמונים שנה, בסידור הרשב"ץ (לר')

שלמה צבי מקרצאג, לערך שנת תר"ס) כותב שהשערתו הוא שר' יוסי בר יהודה תיקן תפילה זו, כיון שהוא בעל המימרא בגמ' בשבת, [וכותב שם בטעם שתיקנו לומר שלום עליכם כדי להשריש בלב ההמון שאין אנו תחת ממשלת המזלות, ודלא כדת השקר שסברו שבשבת שולט מזל שבתאי המצריך ללבוש שחורים וכו', ועיי"ש]ומה שכתב שמקור הפיוט מבעל הגמ' - כבר כתבנו לעיל שהפיוט לא כל כך מסתדר עם הגמ', וכנראה מקורו רק מהזוה"ק.

אמנם בספר דינרי זהב (לר"ר זאב דינר) על ספר מנהגי מהרי"ץ (ריש פ"י) הביא מקורות דמצינו שגם בזמן הראשונים אמרו איזה נוסח לקבל את פני המלאכים כל אחד כמנהגו עיי"ש.

ובחפשי בנוסחאות הפזמון המצוי בדינו מצאתי כמה וכמה מנהגים, ובנוסח המקובל ביותר יש שינוי בין הבית הראשון לשאר הבתים, שבבית הראשון אומרים מלאכי השרת, משא"כ בשאר הבתים אומרים מלאכי השלום, והיות ואין כאן המקום להאריך בענין זה, אם ירצה המעיין יראה ביאור בספר יחי ראובן ווינברגר, חגיגה דף יב: בשם השר שלום מבעלזא, ועוד ביאור בס' ארוכת בת עמי רקובסקי ח"ז ענין שבת, וע"ע בפרי צדיק לר"צ מלובלין פ' וירא אות ב' ובפ' נח אות ז'.

מתי המלאכים יוצאים

בענין 'בצאתכם לשלום' עי' ביעב"ץ שהק' למה אומרים להם לצאת, וכן הק' הסטיפלער כמו שהבאנו לעיל, ובקונטרס עיון תפילה (לר' שמריה שמרל בראנדריס משנת תרכ"ב לערך) מת' שאומרים כן למלאכי החול [ע"ד הנאמר אצל יעקב עולים ויורדים בו] אך אין זה פשוט כונת מתקן

מנורה סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך" בדרום שפא

המזמור, ועי' במחזיק ברכה סי' רס"ב אות כ' שתי' זאת שהכונה ברכוני בשעה שתצאו, ועל כן כתב הכף החיים (רס"ב אות ט"ז) שמנהגם לחזור על ברכוני אחר שאומרים בצאתכם עיי"ש.

ובטעם המנהג מבאר בספר מאורי אור הנ"ל שבאים לומר דאין אנו חוששים למלאכים שהולכים מאיתנו כיוון שיש עוד מלאכים שנשארים איתנו ללוותינו תמיד, ומה שאומרים ה' ישמרך וכו' לומר שבאמת השמירה באה רק מאת הקב"ה, ולא על בר אלהין סמיכנא, אלא שהם רק הממונים המוכרחים ומופקדים לשמור.

ואמרו אמן

מובא במגן אברהם (סימן ס"ו סק"ז) בשם המטה משה בטעם שאומרים לאחר עושה שלום 'ואמרו אמן', וז"ל - אף כשמתפלל ביחיד יאמר אחר עושה שלום ואמרו אמן שאומר כן להמלאכים השומרים אותו.

וכפשוטו צריך להבין דלפי היסוד של האבודרהם וכמו שפוסק השו"ע שהיום אין אנו מוחזקים שמלאכים מלוים אותנו והוי יוהרא לומר כן, אם כן יש לבטל גם את אמירת 'ואמרו אמן'.

ומבאר השבט הלוי (ח"א סי' ר"ה הערות על השו"ע סי' ס"ו) דלא רצו לשנות נוסח התפלה, ז"א ש'ואמרו אמן' זה נוסח שנתקן כחלק מהתפילה, משא"כ התכבדו מכובדים שזה נוסח שנתקן בפני עצמו, וצ"ע בהבדל ביניהם.

ועוד מבאר השבט הלוי יש לחלק דאף בכל היום אין אנו מוחזקים, מ"מ בשעת התפלה אף אנו זוכים לכך, ובזה א"ש מנהגנו לומר שלום עליכם כליל שבת כשחוזרין מביהכ"נ והחתם סופר לא היה אומר, וחילה מהא דבטלו לומר התכבדו מכובדים, אף למ"ש אתי שפיר, עכ"ל.

ומובא בסידור ישועות ישראל קבלה מרב גדול דכשיש איזה מריבה בבית לא יאמר חרוז זה של בצאתכם לשלום והוא בדוק ומנוסה, וכן מובא בס' תפלה למשה בשם הגר"מ שרעבי זצ"ל, אמנם שמעתי יש אומרים שבכה"ג יכוין שיצאו המלאכים במוצאי שבת.

ובספר מאורי אור (לר' אהרן ווירמש הנדפס לערך שנת תק"ן) מדייק מלשון הגמ' שהמלאכים האלו לא 'הולכים' עם האדם, אלא רק 'מלוים' אותו לביתו ותו לא, וכיון שהם מייד חוזרים לכן מברכים אותם ביציאתם, וכן הבין בפשטות הבן איש חי (בעוד יוסף חי הנ"ל) שהמלאכים באים בשביל הקידוש ולאחר מכן הם יוצאים, ואפשר שמקורו בזה שביאת המלאכים להקידוש הוא מהגמ' בשבת שהמלאכים מברכים את האדם כשאומר 'ויכולו', ז"א כשעושה קידוש ולאחמ"כ הולכים, ולפי"ז א"ש קר' האחרונים הנ"ל, אמנם לפי מה שהבאנו מתיקוני הזוה"ק שהם מלאכים המלוים את הנשמה יתירה, אזי יתכן שנשארים עד צאת השבת, [וע"ע בשו"ת דברי יציב ח"א או"ח סי' קכ"ג שדן במנהגי אבותיו האם המלאכים שייכים לתפילה או לסעודה].

כי מלאכיו יצוה לך

המנהג לומר אחר שלום עליכם פסוק "כי מלאכיו וכו'", ופסוק "ה' ישמור צאתך וכו'", ועי' בבן איש חי (פרשת

במתוק מדבש שם בטעם לזה], ומשמע שזה שייך בכל אדם.

ובזוהר חדש (דף ס.) בא וראה כי תמיד מלאכים קדושים ומלאכים טמאים הולכים עם האדם בכל מקום שהוא הולך, אם האדם הוא צדיק מתחברים עמו מלאכים קדושים, וישמרו אותו בכל מקום שהוא הולך, זהו שכתוב "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך", ואם האדם אינו צדיק אז מסתלקים ממנו מלאכים הקדושים וישלטו עליו מלאכים הטמאים והם מנהיגים אותו לגיהנם, ובאותה שעה נאמר "קראתי ואין עונה" בשעת דחקו, ועיי"ש דברים קשים רח"ל המגיעים לאדם זה מחמת עוונותיו.

מלאכים עם הצדיקים

ומאידך מצינו בכמה מקומות בזוה"ק שהמלאכים מלוים רק את הצדיקים, וכמו שכתוב בפרשת האזינו (דף רצ"ח.) שבכל מקום שעם ישראל שורים השכינה שורה ביניהם, ובמקום שחכמי הדור הולכים הקב"ה הולך עמהם שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך", מנלן דכתיב "ויעקב הלך לדרכו וגו' ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלקים זה" וכו', ע"כ, [הרי שיש הבדל בין השראת השכינה שיש לכלל ישראל, לבין חכמי הדור שהקב"ה גם מלווה אותם בדרךם].

ובזוהר פקודי (רמ"ט:) מבואר שיש מלאכים שהם שומרים כנגד המקטרגים שלא ישלטו על העוסקים בתורה שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך", ע"כ, [ועי' בזוהר שם רנ"ו. שיש ל"ב מלאכים הממונים על העוסקים בתורה תמיד, ויש עוד מלאכים הממונים על הקובעים עתים לתורה עיי"ש], הרי שזהו ברכה מיוחדת להעוסקים בתורה ולא לכל אדם.

ובזוהר לתרץ את קושיית החתם סופר כמו שכתוב העוד יוסף חי הנ"ל, שבשבת ודאי שיש מלאכים סביב האדם, ולא בזכותו אלא בזכות השבת, ובזה אין יוהרא.

פרק ג' - מלאכים עם כל אדם או רק עם הצדיקים

מלאכים מעידים

מצינו בגמ' תענית י"א. דבי רבי שילא אמרי שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם הן מעידין עליו, שנאמר (תהלים צ"א) "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך", ובעי"ז בחגיגה ט"ז. בשם רבי זריקא.

ומוכח בגמ' שהמלאכים מלוים את האדם תמיד, וכמו כן משמע שהמלאכים מלוים כל אדם באשר הוא, דאי לאו הכי כיצד יעידו עליו.

וכן פשוט בזוה"ק בכמה מקומות, עי' בזוהר חדש ק"ג: וכך כתוב בזוהר משפטים (קט"ז:) כמה מלאכים הולכים עם האדם שנאמר בהם "כי מלאכיו יצוה לך", ואין רשות לאדם בגוף הזה להסתכל במלאכים ולשמוע קולם וכו'. ועוד מבואר בזוהר (שם דף ק"ו:) שב' מלאכים מלוים את האדם מיום היותו בן י"ג שנה ושומרים עליו, וכשהוא הולך בדרך הישר הם שמחים עמו ומתחזקים עמו בשמחה, ומכריזין לפניו ואומרים תנו כבוד למי שיש לו צלם של המלך ב"ה, וכשהולך בדרך עקום הם מתאבלים עליו וכו' עיי"ש.

מצינו בזוה"ק (פרשת פנחס רכ"ה:) לגבי תשמיש המטה, דהטעם שיש לשמש מיטתו בצניעות ולהתכסות גם בלילה, מפני המלאכים הנמצאים עמו, שהם היצר הטוב בכמה מחנות, והיצר הרע וכמה מחנות, [ועי']

מנורה סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך" בדרום שפג

בתענית י"א. וחגיגה ט"ז. כתוב שב' מלאכי השרת מעידין לאדם שנאמר "כי מלאכיו וכו'", וכן בזה"ק בכמה מקומות שהבאנו כאן בסוגיא לומד מהפסוק הזה על מלאכים המלוים את כל בני האדם, ומשמע א"כ שאמירת 'התכבדו מכובדים' היא למלאכים המלוים את בני האדם תמיד.

המלאכים מכה נשמת האדם

ונראה לבאר ע"פ הנלמד בזה"ק שהמלאכים שייכים לנשמה ולהקב"ה.

ובמו שראינו בזה"ק האוינו (דלעיל) שכותב שהקב"ה הולך עם עם ישראל שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך", ולבאורה מה השיכות בין ליווי הקב"ה לפסוק זה שמדבר על המלאכים, וצ"ל כמו שכתוב שם בהמשך שהמלאכים מגיעים בדרך של 'מחנה אלקים' כמו שכתוב אצל יעקב.

וא"כ למדנו שכאשר יש יותר השראת השכינה - כמו אצל הצדיקים, אזי יש יותר השפעות מהמלאכים המלוים אותה.

ועוד מבואר בתיקוני זוהר (דף קמ"ב:): שהמלאכים מעידים על כל אדם מפני שהולכין עם הנשמה שלו, [ועוד מבאר שם שהמלאכים מעידים רק על מעשי האדם ולא על עבירות שבלבו, שע"ז רק השכינה מעידה שהיא נמצאת למעלה מראשו של אדם].

ואם כן למדנו שהמלאכים הינם תוצאה של ליווי לנשמה, שהרי היא חלק אלוך ממעל, וכמו שנתבאר לעיל (ע"פ ס' לבנת הספיר) שבכל מקום שיש בו השראת השכינה שם נמצאים ג"כ ד' המלאכים שהם בחינת מרכבה לשכינה.

והוא הדין למלאכים המלוים את האדם בליל שבת כותב הוזה"ק (תיקוני זוהר ס"ט:)

ואם כן צריך עיון בכונת הכתוב "כי מלאכיו וכו'", האם יש מלאכים סביב כל אדם או רק עם הצדיקים.

מלאכים מעידים בזמנינו

עוד צריך עיון בענין 'התכבדו מכובדים', דניחא להאחרונים שיש מלאכים סביב האדם ובכ"א לא אומרים זאת משום יוהרא, לחשוב כביכול רואה אותם ומדבר אליהם, אז אתי שפיר מה שכתוב בגמ' שהמלאכים מלוים לאדם, משא"כ להאחרונים שבאמת כהיום אין מלאכים ולכן נמנעו מלומר 'התכבדו מכובדים', קשה וכי בזמנינו אין המלאכים מעידים, הלא פשוט שלא נשתנה זה בזמנינו, וא"כ צריך עיון ליישב זאת.

וראיתי בשו"ת מרכבות ארגמן (להג"ר מאיר אליהו שליט"א ח"א ס' ח') שביאר דכל אמירת 'התכבדו מכובדים' הוא על המלאכים הנבראים מהמצוות של האדם שהם מלוים ושומרים אותו, ולהם כוונת הפוסקים שאין אנו מוחזקים ליראי שמים שמלאכים מלוים אותנו כי אין אנו יודעים לעשות מצוה אחת כתקנה כדי ליצור מלאכים מעין אלה וגם אם כבר הזדמן שכן יצרנו כאלה י"ל שאין אנו יודעים להחזיק אותם במחיצתנו וע"י מעשה או דיבור של שטות או איזו עבירה קלה דקה מן הדקה מיד בורחים ומסתלקים מאיתנו, משא"כ המבואר בגמ' ובזה"ק שהמלאכים מעידים וכו' הם מלאכי השרת המלוים לו לאדם מעצם בריאתו וגבם לא שייך לומר התכבדו מכובדים וכו', והם נמצאים עם האדם למרות כל העבירות וכו'.

ויש להקשות על המהלך הזה מרש"י, שבגמ' בברכות ס: לגבי התכבדו מכובדים, כותב רש"י שאומר כן למלאכים המלוים אותו שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך", ובגמ'

ביאור השפעת המלאכים בימינו

ולענייננו למדנו שגם אצל המלאכים המלוים את האדם שייך את הענין של ההשתלשלות, ההתפשטות וההתחלקות, וכמו שנשמת האדם מתקדשת יותר ע"י עשיית מצוות מפני שבכך היא מתחברת יותר לשורשה, ומאידך ע"י עשיית עבירות היא מתנתקת משורשה, כך בענין ההשפעות שיש לאדם מהמלאכים זה תלוי באדם וככל שהוא מתקדש יותר ע"י עשיית המצוות וההמנועות מעבירות כך הוא זוכה יותר לשמירה עליונה ע"י המלאכים המלוים אותו.

ובענין הנדון הנזכר - האם המלאכים מלוים את האדם בזמנינו - נראה שהתשובה היא שהמלאכים אינם 'כן' או 'לא', אלא כל ענין ליווי המלאכים הוא השתלשלות, והשפעות רוחניות, והם נמצאים בזמנינו בהתאם לקדושת האדם ולמצוות אותן הוא מקיים, וכמש"כ הרב בעל מרכבות ארגמן הנ"ל שבימינו קשה לעשות מצוה כתיקנה בשלמות, וכמו כן איננו מצליחים להיאחז בדרגה גבוהה הרבה זמן, ודאי שמשוה"כ ההשפעות הינן פחות בכמות הזמן ופחות באיכותן.

ובכך יש לבאר את המניעה מלומר 'התכבדו מכובדים' בימינו, היות ובמאמר זה אינו רק כנטילת רשות ונתינת כבוד למלאכים, אלא שמבקש את זכותם - "עזרוני עזרוני, שמרוני שמרוני" וזהו שייך רק כאשר הקדושה היא בתוקף, וכמו שכותב האבודרהם שיהיה ירא שמים וחסיד שהשכינה שורה עליו, ולמרות שעל כל יהודי יש השראת השכינה, כבר כתבנו שרמת השראת השכינה תלויה בדרגת הנשמה, ובאופן שההשראת השכינה היא בתוקף עד כדי שראוי הוא לשמירה ולעזרה מהמלאכים,

שהמלאכים שבאים בליל שבת הם משמשים את הנשמה יתירה הבאה בשבת, [ומשמע שם ע"ה המתוק מדבש - שיש ב' כתות של מלאכים, חלקם מלוים את הנשמה, וחלקם את השכינה הבאה עמה] ועיי"ש.

חזק השפעת המלאכים תלוי באדם

והשתא דאתינן להכי יש לומר שככל שיש באדם נשמה יותר גבוהה והשראת השכינה יותר חזקה כך ההשפעה מהליווי של המלאכים יותר בתוקפו.

ומצאתי כן באלשיך הקדוש (תורת משה ריש פ' בראשית) על הענין של "ויפח באפיו נשמת חיים", שמקשה איך יתכן מה שמצינו שד' המלאכים יורדין לשליחויות בעולם הזה הלא הם רגלי המרכבה העליונה וצריכים להיות נתונים שם תמיד ולא בעוה"ז.

ומיסד האלשיך - ש'מציאותן ועיקרן נשאר והתפשטותם הוא הבא בלבד, ז"א שגם אצל המלאכים שייך הענין של התפשטות והתחלקות, וכמו שמצינו אצל אליהו הנביא שנמצא בכל מקום בעולם בבריתות, ואף אם יהיו ב' בריתות בעת אחת, מפני שהמלאכים יכולים לחלק את התפשטותם בכמה מקומות, וכן הוא בנשמת ישראל שמקור הנשמה דבוקה תחת כנפי השכינה והחלק שבגוף הוא רק השתלשלות, ועל כן הצדיק אשר לא חטא או שחטא ושב בתשובה הוא מרכבה לשכינה, מפני שבכה"ג ההשתלשלות של הנשמה קשורה בשורשה ואינה נפרדת, משא"כ ע"י החטאים נפסק החוט המקשר כמש"כ "כי עונתיכם היו מבדלים בינכם ובין אלקיכם וכו'" (ישעיה נ"ט ב'), ועיי"ש שהאריך בענין הנפילה של הקב"ה את נשמת האדם.

מנורה סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך" בדרום שפה

רשעותו, ומסיק שברשע גמור המלאכים עוזבים אותו פי' שאינם משגיחים עליו ועיי"ש.

הגר"ה פלאג'י (לב חיים שם) מק' דלא יתכן שהיצר הטוב לא נמצא עם הרשעים, דהרי מצינו שהם עושים תשובה, ומהיכן יש להם את הרצון לזה אם לא מהיצר הטוב.

ומחלק הגר"פ דיש ב' סוגי יצה"ט, וז"ל - מה שנ"ל הוא דמכח היצה"ט והיצה"ר נמסרים לו ג"כ ב' מלאכי השרת מלאכים ממש, או דמצד רוחניותם יש להם שורש קדושה כמלאכי ה', וכשחוטא האדם מסתלקים, אבל היצה"ט והיצה"ר שהוא בגשמיותם בתוך חלל הגוף וטבעי של אדם נשאר לו תמיד לא יסורו ממנו בכל עת ובכל זמן ובכל מקום.

אויביו ישלים עמו [בענין היצר הרע]

בענין השמירה על האדם כתוב בהקדמת הזוהר דף י"ב: כמה מלאכים יוצאים עם כל נשמה ונשמה, שני מלאכים אחד מימין ואחד משמאל [יצה"ט ויצה"ר, מתוק מדבש] אם זוכה אז שניהם שומרים אותו שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך" ואם לא זוכה הם מקטרגים עליו.

ומשמע שב' המלאכים מלוים את האדם בימי חייו, ואם זוכה ע"י מעשיו אזי שניהם שומרים אותו, ואם לאו שניהם מקטרגים עליו.

והראני ידידי הגר"י גולד שליט"א שכתב כן הבן יהודע, בגמ' גיטין מ"ה. עם המעשה שנשבה רב עיליש, יומא חד הוה יתיב גביה ההוא גברא דהוה ידע בלישנא דציפורי, אתא עורבא וקא קרי ליה, אמר ליה מאי קאמר, אמר ליה עיליש ברח עיליש ברח, אמר עורבא שיקרא הוא ולא סמיכנא

אז יכול לומר התכבדו מכובדים, וסתם אדם בימינו האומר כן הוי יוהרא.

מיהו היצר הטוב

מבואר בחז"ל בכמה מקומות (ברכות ה'. נ"ד. ס"א.: ועוד) שיש לכל אדם יצר טוב ויצר רע, ואינם רק כוחות רוחניים אלא מלאכים ממש וכדיתבאר לעיל מדברי הזוה"ק (פרשת בא מ"א:) שיש ב' מלאכים יחד עם האדם, האחד מביא לאדם יצר ומשיכה לטוב והשני להיפך, ושמות המלאכים הם - גבריאל והס"מ, וכמש"כ בזוה"ק הנ"ל.

וכן מצינו במס' ב"ב ט"ז. שהשטן ומלאך המות הוא היצר הרע, ובסוטה י: מבואר שגבריאל נלחם עם הס"מ על הסימנים של תמר לגבי לידת משיח בן דוד, ומשמע שזה עומד לעומת זה.

אמנם בזוהר שם מבואר שארבעת המלאכים מלוים את האדם בזכות שלושה אבות ואדם הראשון [שהוא סוד נשמת דוד המלך], ומסיים הזוהר - ויצר הטוב לעילא מניה, ז"א שהיצר הטוב עומד בנוסף לד' המלאכים למשוך את האדם לטוב, וא"כ נמצינו למדין בפשטות שהיצר הטוב אינו המלאך גבריאל שהוזכר כבר קודם.

וצריך לומר פשוט ע"פ מה שנתבאר לעיל מהאלשיך, שהכל ענין של התפשטות, וכונת הזוהר בזה שיש השתלשלות מהכח של גבריאל למושכו לדרך טובה.

יצר טוב עם רשעים

היעב"ץ (מור וקציעה שם) דן בדברי חז"ל האם המלאך שהוא היצר הטוב עוזב את הרשע או נשאר עמו למרות

היצר הטוב, וזהו מה שכתוב (משלי ט"ז ז') "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו".

ובן הוא להדיא בזה"ק (תולדות קמ"ד:): דכשהאדם בא ליטהר ולהשתדל במצוות התורה אזי היצר הרע משלים עמו כדברי הפסוק הנ"ל, ומתהפך לו לעבד להיות נכנע תחתיו, ואם ח"ו להיפך שהאדם בא ליטמא אזי היצר הרע מתחזק ומתגבר על היצר הטוב,

ויש להאיר שכשהאדם בא ליטמא לא כתוב בזה"ק שהיצר הטוב ג"כ דוחפו לרע, רק מה שמוזכר בגמ' שמלאך טוב עונה אמן בעל כרחו, ונראה הביאור בזה שהיצר הטוב במהותו הוא טוב ואינו מתהפך לרע, רק היצר הרע דלמרות שהוא רע ס"ס רצונו שהאדם יתגבר עליו וכמש"כ בגמ' (בבא בתרא ט"ז). שהשטן נתכוין לשם שמים, על כן כאשר האדם בוחר בטוב אזי היצר הרע בעצמו מתהפך מאויב לאוהב, וכבר הבאנו לעיל מהיעב"ץ בענין ה'טוב' שביצר הרע.

ועי' ביעב"ץ הנ"ל שמבאר דמה שכתוב בגמ' (מכות י'): בדרך שהאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו, ואמרו לשון רבים דקאי על שני המלאכים טוב ורע, שמוליכין את האדם על פי רצונו אם טוב ואם רע, וכל מלאך מחויב להוליך גם לצד שכנגדו בהכרח, וזהו דלא כהמהרש"א שם שביאר דמוליכין אותו קאי על המלאכים שנבראים מהרצון שלו עיי"ש.

סיכום

בפסוק "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך" מצינו בזה"ק שנאמר גם לגבי ד' המלאכים הקדושים, וגם לגבי ב' המלאכים הנמצאים על יד האדם תמיד, שהם היצר הטוב והיצר הרע, אמנם לגבי ההשפעה

עליה, אדהכי אתא יונה וקא קריא, אמר ליה מאי קאמרה, א"ל עיליש ברח עיליש ברח, אמר כנסת ישראל כיונה מתילא, ש"מ מתרחיש לי ניסא וכו' קם ערק וכו', ע"כ, ומק' הבן יהוידע והלא להשי"ת נגלו כל תעלומות וגלוי וידוע לפניו דרב עליש לא יסמוך על דברי העורב, וא"כ למה גזר שיכריז העורב ודי לשלוח לו הבשורה על ידי היונה דוקא שסומך עליה, ונ"ל בס"ד ע"פ מה שכתב רבינו מהרח"ו ז"ל ברמז הכתוב "עשה לך שתי חצוצרות כסף" שיש לאדם שני מלאכים הולכים עמו אחד מצד הטוב הולך לימינו ואחד מצד הרע לשמאלו, ואם האדם צדיק מלאך רע עונה אמן בעל כרחו, שיתהפך הרע וגם הוא יכריז טוב עליו כמו מלאך הטוב, ולז"א עשה לך - בצדקתך שתי חצוצרות, הם שני מלאכים המכריזים, שניהם כסף שיכריזו טוב, עכת"ד ז"ל, ולכן כאן להורות דרב עליש היה צדיק גמור, שגם מלאך דמצד הרע מכריז טוב עליו ונעשה לו לסניגור, לכן שלח לו הבשורה טובה ע"י העורב שהוא כנגד מלאך הרע, וע"י היונה שהיא כנגד מלאך הטוב, ואם היה שולח היונה תחלה היה סומך עליו והיה בורח תכף, ואז כרוז העורב היה ללא צורך ואין בו חידוש, לכן שלח העורב תחילה ואח"כ היונה.

ובזה אפשר לבאר את הגמ' בשבת קי"ט. לגבי ב' המלאכים שמלוים את האדם בערב שבת, ולפי בעל העקידה והיעב"ץ הנז"ל הינם היצר הטוב והיצר הרע, וכתוב בגמ' דכשבאו לביתו ומצאו נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו, ואם לאו וכו', וזאת אומרת שאם האדם עושה טוב הרי שהיצר הרע בעצמו מברך אותו, וכמו כן להיפך לגבי

מנורה סוגיית "כי מלאכיו יצוה לך" בדרום שפז

מהם והשמירה שלהם באדם מצינו חילוקים בין בני האדם.

בענין ד' המלאכים למדנו שמעצם היות האדם בנוי מד' היסודות יש בו השפעה ושמירה מד' המלאכים הקדושים, וככל שהוא יותר צדיק ועושה את המצוות לשמה (כדיתבאר בזה"ק לעיל), כך יש עליו יותר השראת השכינה וממילא יותר שמירה ע"י המלאכים, אלא אם כן הוא רשע שמלוים אותו ד' המלאכים מהסטרא אחרא רח"ל.

וחכמי הדור והעוסקים בתורה יש להם שמירה מיוחדת כנגד המקטרגים, משא"כ שאר אינשי דעלמא השמירה אצלם תלויה במדרגת נשמתם, ומכיון שהנשמה היא חלק אלוך ממעל הרי שיש באדם 'השראת השכינה' כפי אשר הוא מתקדש, ומקשר את

נשמתו למקורה שתחת כסא הכבוד, וכשיעור הזה כן הוא זוכה לליווי ושמירה מהמלאכים שהם 'מחנה אלקים' להיות מרכבה לשכינה.

ובענין המלאכים הכלליים מבואר במדרש הנ"ל שע"י המצוות שהאדם עושה בורא מלאכים, ואינם נמצאים רק בשמים אלא נמצאים סביבו ושומרים עליו, וככל שעושה יותר מצוות כך שומרים עליו יותר מלאכים.

ומהגמ' דב' מלאכים מעידים על האדם, מוכח שיש מלאכים סביב כל אדם, ונתבאר בזה"ק שהם היצר הטוב והיצר הרע, שאם זוכה אזי שניהם שומרים אותו ואם לאו להיפך, וכמו שלמדנו מהגמ' לגבי ב' המלאכים שמלוים את האדם בליל שבת, שכל אחד עונה אמן בעל כרחו לצד שכנגדו.



הרב מרדכי פרוש

חידושים בענייני תפלה

א. מקור לסידור נוסח אשכנז בחלוקת ברכה או"א

ב. שו"ת אודות צינור ביוב חיצוני

ג. טבילת עזרא הסופר

ד. לקום ולהתכונן לקראת תפילת העמידה

ה. האם יחזור ויתפלל בעמידה כשיוכל

ו. כורך ידיו במפה

בתפילת שחרית, ניתן לדלגו בכדי להתפלל
במניין ?

והשיב: כי עיקר תורף שירת הים, זהו
הפסוק מי כמכה וגו' ואת זה
אומרים בברכה בתרא דקריאת שמע
(בשחרית ובערבית) ע"כ תורף דבריו.

חזינן מהא דפסוק 'מי כמכה' זהו ה'אמרו
כולם' שירה.

וא"כ ראוי לאומרו שיהיה ברצף והמשכיות
דווקא, משה ובנ"י לך ענו שירה
בשמחה רבה, ואמרו כולם: מי כמוכה וגו'.

וכן בהמשך, מלכותך ראו בניך בוקע ים
לפני משה ולכן: 'זה אלי' ענו. וגם אמרו:
ה' ימלוך לעולם ועד. עכ"ל הקונטרס
'החיים והשלום'

והשתא בלימוד הנ"ל נמצא מקור לדברים
בטור (אור"ח סוף סימן מט')
וזה"ל: ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה אומר
דלא אמרינן דברים שבכתב אי אתה רשאי
לאומרם על פה אלא להוציא אחרים ידי
חובתן אבל כל אח לעצמו שרי, לכן נוהגים
באשכנז כשמגיע שליח צבור לפסוקים
שבתפלה כגון מי כמוכה באלים ה' (שמות טו
יא) וה' ימלוך לעולם ועד (שם יח) שהוא

מקור לסידור נוסח אשכנז בחלוקת
ברכה או"א

א. בקונטרס 'החיים והשלום' כתבתי הערה
מעניינת אודות הנוסח בסידורי אשכנז
בתפילת מעריב בברכת אמת ואמונה יש
באמצע הברכה הפסקות וחילוקים לא כ"כ
מובן למה, וגם הערתי כי הפיסוק שמה
לפי זה צריך להיות מעט שונה, ובעזרה ש"ת
ע"י הלימוד באליבא דהלכתא נמצא מקור
וסיבת הדברים.

וז"ל בקונטרס 'החיים והשלום' (90,91):
"בברכת אמת ואמונה דבקריאת שמע
דערבית, ברוב הסידורים זה מחולק לג'
קטעים ואיני יודע מי חילקם [הגה- הבחנתי
כי בסידור נוסח עדות המזרח ליתא לחילוק
הזה כלל] ומדוע? וכשנתבונן הרי הכי
קאמר: ומלכותו ברצון קיבלו עליהם, משה
ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה,
ואילו תיבות 'ואמרו כולם' זה כבר הקדמה
לקטע הבא, מה אמרו כולם: מי כמוכה וגו'
ואפרש קמעא טפי, על פי מעשה שהיה,
ששאלו את הגה"צ רבי יחזקאל לווינשטיין
זיע"א משגיח דשיבת פוניבז': כיון דכל כך
חשוב אמירת שירת הים, היאך כה בנקל,
יחסית, בסדר העדיפויות, של המאחר

האם מותר להם כאשר עיניהם תחזינה הצינור הזה או שמא כגרף וכעביט ייחשב וייאסר להם.

והנה אם מדובר בצינור מהמטבח המוביל מי כיור [או גם מי-אמבטיה ומרחץ] אשר ישפך דרך הצינור להביוב הראשי אשר בקרקע החצר, מסתבר לענ"ד כי הגם שבהגיע לבויב הכללי לא ירחק הזמן וייחשבו למי שופכין שיתכן שמרחיקים מהם, אולם בעודם זורמים ועוברים לראשונה מהכיור אל הצינור ודרכו למטה לארץ, עדיין אינם מים מגועלים ובוודאי לא מסריחים. כנלענ"ד פשוט, אולם אם מדובר בצינור מהחדר שירותים, בזה השאלה נכונה.

והנה אם יעשה הצינור מחרס אזי פשוט דהוי כגרף של רעי [אמנם יש מקום לדון בזה, כי לא גרע מבית הכסא פרסא].

אולם אם יעשהו מפלסטיק: האם יש בכך חשש ?

והנה לכאורה במבט ראשון היה נראה כי אין חשש כי הרי מבואר בפוסקים בפשטות שאין הפלסטיק בולע [אמנם גבי פסח לפעמים מחמירים, יתכן כי זה לא בולע גמור אך להאי פורתא הילכך לגבי פסח מצריך לפולטו ולהזהר טפין]

אולם מביאים בשם שו"ת אור לציון (חל"ב פר"ו תשובה יז') שלכאורה ס"ל דבולע כי כתב גבי צינור פלסטיק דבויב הנראה לעין, להחמיר בו כגרף, כי בולע הוא. א"כ גם בסוגיין יש חשש.

אך האמת תורה דרכה כד נדייק בלשונו הזהב חזינן כי גם האור לציון ס"ל דפלסטיק לא בולע דכתב: אודות הצינור הנראה שמלוכלך תמיד בדברים המטונפים, ואף כשעשוי מפלסטיק, או כשעשוי

שותק והקהל אומרים אותו כל אחד ואחד בפני עצמו עכ"ל. ואכן זה טעם ומקור הדברים [וכמש"כ זה מנהג אשכנז בלבד].

ואבתי יש ללמד זכות על החזנין דנהגו לומר בבת אחת 'בשמחה רבה ואמרו כולם' וכן מחברים באמירתן 'זה אלי ענו ואמר' ודלא כמש"כ, וי"ל כי הרי מטרת ההפסקות כנ"ל כדי שיאמרו הציבור יחד ובקול את הפסוקים, הילכך מפסיק להו שמה בדיוק, למרות שלפי כללי הדקדוק הוי טפי כמו שכתבתי.

שו"ת אודות צינור בויב חיצוני

ב. שו"ת שאלת חכם: איש אחד מבתי הקומות ביקש מרעהו האינסטלטור שיבוא לביתו לתקן בצנרת ביתו, ויבוא אליו ויבדוק וירא כי הצנרת בתוככי הקיר כמנהג בתים ישנים רבים, ויאמר לו שמע נא אחי, איעצך, אעשה לך כמין צנרת חדשה, אחורר חור קטן כדי צורכו בקיר החיצוני של הבנין, ומשם הוציאה לך צינור חדש ונקי ומשם יעברו המים, ואזי כך בנקל יסתדרו הדברים, וגם אם ברבות הימים שוב יצטבר ויסתתם, אזי בנקל יבוא איש ויפתח מבחוץ ויתקן בנקל ובמהרה, וגם מחיר וזמן התיקון יתקצר משמעותית.

וישוב בעל הבית ויאמר: תחילה אשאל את חברי דיירי הבניין פן ייצר להן בקלוקל חזית הבנין בצינורות חיצוניים, וישמע האינסטלטור ויאמר קום ותשאלם והשיבני דבר, ויקם וישאל לדעתם וייעתרו לו כולם כאחד.

בעת פונה הוא אל ת"ח לשאול: האם יש בעיה הלכתית, של צינור מי שופכין זה, בהיותו במקום מעבר רבים אשר לבטח שפתותם ירננו שבח ותפילה או דברי תורה,

ממתכת, הוא בולע, שעניינו ראות שלפעמים הוא נשבר ונראה שהוא בלוע וספוג בליכולך ואינו כעביט ממתכת שאין מצויה בו צואה תדיר, ומ"מ אם מכסה את הצינור בבד מועיל. עכ"ל. הרי דס"ל כי פלסטיק בעיקרון לא בולע אלא כיון ששוכן בו הרבה זמן לכם גם בפלסטיק יש חשש.

ומ"מ מזה נדייק כי לא מדבר בצינור העומד מאונך מלמעלה למטה, כהצנור שבסוגיין, כי הרי בצינור הזה אין המי שופכין שוהין בו כלל אלא נשפכין היישר ללמטה, אלא כנראה כוונתו לצינור העבה אשר בדר"כ עושים ממלט או כד' והוא טמון בקרקע בדר"כ, ואם עשאו מפלסטיק עבה אם ארע והוא גלוי על פני הארץ ונראה לעין בזה הנידון שהאור-לציון מחמיר כי דבק ובולע וגם במתכת יתכן שיבלע כהאי.

א"כ בצינור המאונך נראה לכ"ע ניתן להקל מצד המי שופכין העוברים בו.

אגב רצוני להעיר פלא בסברא אודות מי כיון וכד' אשר לא מסריחין כלל אולם בהתחברם והוּו בצינור הגדול של הביוב הופכים למי שופכין שמרחיקין מהן וזה כך להלכה, אולם ק' פלא במציאות היאך זה קורה.

[ומש"כ רבינו האורל"צ: כי בעביט אין שוהין, לכאורה יפלא, הרי מסתבר כי שכיח היה בזמן שהיו משאירים עד שיצטבר ואז זורקים חוצה, וא"כ כן שוהה, ויתכן דכוונתו שיחסית לצנור ביוב הגדול, לזה לא נחשב שהיה רבה]

ג. טבילת עזרא הסופר

עזרא הסופר זיע"א תיקן טבילה לבעל קרי בין לד"ת ובין לתפילה כדי שלא יהיו

תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, כ"כ השלחן ערוך (אור"ח בסימן פח') והמשנה ברורה הוסיף (בסק"א) וגם כי הקרי בא מקלות ראש ודברי תורה צריך להיות באימה ויראה ברתת וזיע כמו בעת נתינתה עכ"ל [ויתכן שרמז בהוספה 'כמו בעת נתינתה' לרמזו כמו שאז היו פרושין זה שלש ימים מנשותיהן וטהורים, ה"נ]

וצריך ביאור מה התועלת בכך הרי אם ניקח למשל אחד שיש לו מקוה בתוך ביתו או סמוך לביתו ויכול בנקל לטבול כמה ואימתי שיחפז, א"כ במה זה ישפיע לגבי הני תרי מילי [שלא יהיו שכיחים כתרנגולין, ושיהיה הלימוד אח"כ באימה]

אולם כד נתבונן בסיעתא דשמיא. חדא = יש כלל ומקורו בדברי הגר"א זי"ע (ועוד) כי מעשה שעושה אדם זה גורם לו לרצות לעשות זאת עוד ועוד.

ועוד נקודה מוכרחים להבין = פעולת המקווה. כאשר האדם נכנס כולו תחת פני המים הרי הוא כאילו נכנס למתחת ל'פני הקרקע' [שניהם חומר דומם וטבעיים, אמנם זה נוזלי ונשפך וזה מוצק, אך בשורשם ומהותם יש להם קרי אופי אחיד וכאילו נכנס לקבר וכיסהו בעפר והדר יוצא לחיים חדשים ולכן אסור שישאר כלשהו בחוץ כי אז אין כניסתו לעולם ההוא שלם] וא"כ הפעולה של הטבילה בעצם הוי כאדם חדש [מבחינה מסוימת] ולפי זה מובן שכאשר טובל והוי פעולה המפסקת ומבדילה לכן זה יעזור לגבי שלא יהיו כתרנגולין, כי הטעם דהוּו כתרנגולין כי העושה פעולה יש עליו רוח לעשות עוד מעשים כאלו וכעת בטבילה הפסיק ותו אין רוח דחף כזה וכל פעם הוי כשלעצמו. וכן לענין קלות ראש שהיה לו

מי שהוכרח להתפלל מיושב, כשיוכל צריך לחזור ולהתפלל מעמד, וכו' עכ"ל.

{ולא אחד כי דבר זה פלא בעיניי, שמצד אחד מורים לו להתפלל ואם אח"כ לא יסתייע לו להתפלל בעמידה עלתה לו תפילה, ואילו אחר שהתפלל אם יוכל לחזור להתפלל, והנה אם נפרש שהעמידה זהו ערך כשלעצמו ומפני שחיסר עמידה שבתפילה לכן יחזור, אך לא מצאתי מי שכתב כן להדיא, וגם זה לכאורה פלא לחזור בשביל העמידה, הרי מקובלנו בשם גאוני בריסק [בית הלוי והגרי"ז זי"ע, גבי נר חנוכה וציצין שלא מעכבין דמילה] שאין מושג לעשות הידור שלא בשעת עשית עיקר המצווה וצריך לי תלמוד גדול בזה }

והנה בסעיף ו' גבי חולה אם לא יכול יתפלל בהרהור בלבד וכתב המשנ"ב ואין צריך לחזור ולהתפלל אפילו אם הבריא בזמן תפילה מאחר שאנוס הוא עתה. עכ"ל. הרי שאם בשעתו הוי תפילה תו לא צריך שנית והגם שיתכן שעקב חוליו התפלל לא בעמידה כלל, ומאי שנא אמאי לא הצריכוהו להתפלל אם יבריא ויתאפשר לו. והשיב לי ידידי הגר"א ק"ש שליט"א שדין מיוחד באנוס שנחשב עתה שכך מצוותו [וכעין שאמר רב אחד לחולה חלש לגבי צום שפטור לגמרי ואם ירצה להחמיר ולצום יצטרך לקבל ע"ע תענית במנחה אמש כי אין לא החיוב הכללי של תענית... ה"נ לגבי חולה הוי כן מצוותו, עוד העיר אם בכלל שייך לעמוד אם מתפלל רק בהרהור, וזה נקודה חדשה וצ"ת] וכן חשבתי גם אנכי בתחילה.

אולם לכאורה בשו"ת תרומת הדשן (חל"ב, סי' נז) משמע אחרת דכתב גבי חולה שאינו יכול לעמוד "דליכא מאן דפליג דאנוס מצי להתפלל מיושב, כדמוכח פ' תפילת

בשעת מעשה, אכתי הפסיק הענין ותו אין את הקלות ראש שהיה לו לאדם אז.

ד. לקום ולהתכונן לקראת תפילת העמידה

ד. כתב הטור וכן השלחן ערוך בסימן צד "בקומו להתפלל וכו' יחזיר פניו כמגד ארץ ישראל וכו' וצריך ביאור הלשון בקומו [אשר לא מצאתי לזה מקור מפורש בגמרא] אתא למימר שמדובר דווקא בקומו לתפילת העמידה צריך לכוון לכיוון ארץ ישראל וקדש הקדשים אך שאר התפילה יושב כרצונו, וזה פשוט [והעיר ידידי רא"ק שליט"א: כי כן נהגו כל הרבנים ביושבם במהלך שאר התפילה ופניהם כלפי העם ואין מהדרין כלל בשאר חלקי התפילה לכוון לבית המקדש]

אכן לפי זה צריך להבין הא דבסימן צג איתא "ישהה שעה אחת קדם שיקום להתפלל וכו' וכי שמה שייך לומר שלפני שמו"ע יחכה וישהה שעה שלימה בין ק"ש לשמו"ע. הרי הא ודאי ליתא. אכן י"ל בפשיטות שהכוונה שעה קודם שמו"ע ואכן במנחה ישהה שעה לפני תחילת התפילה אולם בשחרית השעה זה כולל את הפסוד"ז וק"ש וברכותיה ואה"נ השעה יתחיל לפני שחרית, אולם שעה לפני שמו"ע, שזה כחצי שעה לפני תחילת שחרית וביחד עם פסוד"ז וק"ש הוי הכנה מעלייתא דשעה.

והנה בסימו צו כתב הש"ע לא יחזיק בידו דבר הטורדו וכתב הפמ"ג דה"ה בשעת ק"ש ופסוד"ז. יתכן על פי הנ"ל לדקדק מדלא נקט בזה בקומו [ואין זה ראייה חזקה אולם רמז נאה].

ה. האם יחזור ויתפלל בעמידה כשיוכל

כתב השלחן ערוך (אורח חיים סימן צד, ט)

ויאמר לי: אין לעשות, כי צריך שיהיה ברציפות דומיא דנטילת ידים.

ויוסף ויאמר לי: כי יש לו הוכחה לכך מהתוספות. ע"כ המעשה.

ואני התביישתי לשאול היכן התוס', אולם דודי ר' ריא"ה שליט"א אמר לי שזה בוודאי בגמרא חולין פרק העור והרוטב.

נב. לכאורה יש להוכיח מחידוש זה, כי הכריכה במפה הוי נחשב כנטילה [ולא רק כהתנהגות במקרה של אונס באין עמו מים לנטילה, כפי שרבים חושבים להבין בזה]

ושאלני ידיד הרי גם בנטילה גמורה פעמים שמפסיק והולך לעשות צרכיו וחוזר ונוטל ולא מברך שוב ענט"י, וא"כ אם זה דומיא דנטילה הרי גם בנט"י יש מושג הפסק שאינו הפסק לגמרי? ואשיבהו אכן כן, בדיעבד, זאת אשר יעשה. וכן גבי כריכה הרי פשוט שאם הפסיק והסיר המפה ונגע וטיפל בלחמו וכמש"כ, האם אח"כ לא ימשיך ויחזיר המפה על ידו ויאכל עוד, ה"נ בדיעבד. ויל"פ בזה עוד.

השחר במתניתין בגמרא היה יושב בספינה ובעובדא דלוי ואבנה דשמואל" וכו'. הרי שהשווה יושב בספינה לחולה ועוד דקאמר רשאי להתפלל בישיבה משמע כי אם רק התירו לו להתפלל בישיבה תו אין צריך לעמוד וכקושיתנו בתחילה. וצ"ת.

אכן במשנ"ב לא כתב להדיא שלא עמד, א"כ שמא י"ל חידוש שיש חילוק בין לגבי עמידה שזה יחזור כשיוכל, לבין התפלל במחשבה שזה לא יחזור גם כשיבריא.

כורך ידיו במפה

מעשה שפגשתי את הגאון הגדול רבי חיים קרייזוירט זיע"א ואשאלהו הנה איתא בהלכה אשר הרוצה לאכול לחם ואין עמו מים לנטילת ידים, יכרוך ידיו במפה ויאכל. והשתא אם אחד אוכל כן, את לחמו. ובאמצע חפץ הוא למרוח או להוסיף דבר על לחמו, האם רשאי להפסיק רגע מאכילתו, ולא יאכל כעת, ואז יוציא ידו מהמפה ויגע בידו בלחם וילפתהו כחפצו, הדר יכסה ידיו במפה וימשיך באכילתו, האם רשאי כן או לאו שפיר למיעבד הכי ?



הרב זאב פרעס

מזח"ס 'סימן וסיבה' וש"ס

בענין ספק ממזר

יבאר אי ספק ממזר אסור או מותר ואי הוי מן התורה או מדרבנן, ומה נפסק בזה להלכה, ומה הדין באופן שאי אפשר לתלות באיסור או שאי אפשר לתלות בהתר, ועוד כמה אופנים מעניינים, והאם יש איסור בעצם הקידושין, עוד ידון בגדר ספק דאורייתא, ובסופו יקשה שנתיר כל ספק אף בתרתי דסתרי.

ספק ממזר [אסור]

שיטת רבי אלעזר (קידושין ע"ד). שספק ממזר אסור מדרבנן* כי מעלה עשו ביוחסין (שם ע"ג.), וכן פסקו רב (שם ע"ה.). ורבא (יבמות ל"ז.), [וכן נפסק להלכה ברמב"ם (איסורי ביאה ט"ו כ"א) וטור (אהע"ז ד' כ"ד) ושו"ע (שם), ודלא כהלל (קידושין ס"ט. ע"ה.) שסובר שאין בזה איסור דרבנן, וכדעתו פסק שמואל (שם ע"ה.)], [ולגבי עיקר הדין דאורייתא - עי' להלן בענין ספק ממזר מותר].

ויש לחקור האם זה איסור חדש או שזה רק תלייה לצד האיסור וא"כ הוי סימן שהוא באמת ממזר,

נפ"מ: באופן שאי אפשר לתלות באיסור, כגון באופן שאחר קידש אשה על תנאי שהספק ממזר הזה הוא באמת ממזר, ואדם אחר בא על אשתו ונולדה בת, שיוצא שהבת הזו ממזרת לצד שהספק ממזר הוא באמת ממזר [דאז לא חלו קידושי אביה וא"כ אמה הייתה פנויה כשנבעלה] והיא כשרה לצד שהספק ממזר הוא כשר,

[אמנם] עדיין תליא בחקירה נוספת האם רבנן אסרו את הגברא ששמו והגדרתו "ספק ממזר" [וא"כ נאסר אף באופן הנ"ל] או שאסרו את החפצא דביאת ספק וא"כ באופן הנ"ל אין ביאת ספק וממילא יהיה מותר, ועי' בזה בספר חפצא וגברא קידושין ע"ג. ערך ספק ממזר ד'],

א. כך מבואר ברמב"ם (איסורי ביאה ט"ו כ"א) ומאירי (קידושין ס"ט. בסוף) ותוס' הרא"ש (קידושין ע"ג. ד"ה אמר, עיי"ש) ובית יוסף (אהע"ז ד' כ"ד) ודרישה (שם) ובית שמואל (שם ס"ק ל"ח) וחלקת מחוקק (שם ס"ק כ"ד) שזה רק איסור דרבנן.

אמנם כל זה בדעת הבהלי (קידושין ע"ג.) שאמר דמעלה עשו ביוחסין, ובדעת הירושלמי (קידושין מ"ד:) משמע בקרבן העדה (שם) שרבי אליעזר לא דורש כלל את הדרשה דספק ממזר יבוא וא"כ הוי איסור דאורייתא,

שו"ר שכן כתב בשו"ת באר יצחק (אהע"ז ד' א') דדעת הירושלמי דהוי איסור דאורייתא. ועי' בבית מאיר (אהע"ז ד' כ"ו ד"ה עי' ב"ש) ועצי ארזים (שם ס"ק ל"ט) והמקנה (קידושין ע"ד.) וחתם סופר (אהע"ז חלק א' י') שהוכיחו דדעת הריטב"א (קידושין ע"ג.) והמגיד משנה (איסורי ביאה פרק ט"ו הלכה י"ב וכו', עיי"ש) שאסור מן התורה [לגבי ספק שמתחתן עם פסול], וכן כתב בשטמ"ק (קידושין ע"ה. ד"ה ר' אליעזר), ועי' בחזון איש (אהע"ז ז' ט"ו) שתמה עליהם.

עוד היכי תמצי אם אדם קנה שפחה כנענית
על תנאי שהספק ממזר הזה הוא באמת
ממזר, והיא התגיירה מעצמה שזה חל רק
לצד השני שהוא באמת כשר, דאף בזה ממה
נפשך מותרת כי אם הוא ממזר אז היא
שפחה ואם הוא כשר אז גם היא כשרה,

ש"ר מה שדנו בזה בפני משה (חלק ג' סי'
א') ושער המלך (עירובין ח' ז' ד"ה
ומכלל האמור) לגבי דין ברירה בזה.

ועי' עוד בזה בצפנת פענח (שבת י"ט כ'
ואיסורי ביאה ט"ו י"ב וט"ז א' קטע ב'
ומתנות עניים ד' ר'),

ספק ממזר [מותר]

איתא בגמ' (קידושין ע"ג.) דספק ממזר
מותר מדאורייתא בממזרת

ובישראלית, דכתיב (דברים כ"ג ג') "לא יבא ממזר בקהל ה'" ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ממזר ספק יבא בקהל ודאי הוא דלא יבא הא בקהל ספק יבא, [וכן שיטת הלל (קידושין ס"ט. ע"ה.) שמותר למעשה, וכן פסק שמואל (שם ע"ה.), ולגבי האוסרים בזה - עי' לעיל בענין ספק ממזר אסור],

ויש לחקור האם זה התר חדש נכי הוא
נחשב סוג חדש של "קהל" או שזה
רק תלייה לצד ההתר וא"כ הוי סימן שהוא
באמת לא ממזר.

השיטות דהוי סימן: חידושי הגר"ש שקופ
(יבמות סי' י"ג אות ו'), חזון איש

(אהע"ז א' ל"ד בסוף). נודע ביהודה (אהע"ז

קמא סי' ו') ובית אפרים (אהע"ז תקנת
עגונות דף ו') בדעת שו"ת מהרי"ט^ב (חלק

ב. והנה בגמ' (קידושין ע"ח). אמר אביי קידש לוקה בעל לוקה, קידש לוקה משום לא יקח (ויקרא כ"א ז' ו"ד), בעל לוקה משום לא יחלל (שם פסוק ו"י ב'ט"ו ו"כ"ג), רבא אמר בעל לוקה לא בעל אינו לוקה, משום דכתיב לא יקח ולא יחלל מה טעם לא יקח משום לא יחלל.

ייל'ע לשיטת רבא האם יש איסור בעצם הקידושין אף שאין בזה מלקות,

ובשפות מוצל מאש (סי' ל"ה) הוכיח מהתוס' (ב"מ י' ד"ה דאמר) שאין בזה איסור, ובשער המלך (מעילה מ"ב: ד"ה מאי) שאין בזה איסור, מהתוס' (הנ"ל) שיש בזה איסור, אמנם כתב דעת הריטב"א (קידושין

והפרי מגדים (בספרו שושנת העמקים כלל י' ד"ה והנה בספר הנ"ל) כתב שיש בזה איסור,

ובמנחת חינוך (מצווה רס"ו אות ט' ואות י"ד) הסתפק בזה, עיי"ש,

ועי' עוד בזה בבית מאיר (אהע"ז ט"ו א') ובשו"ת דובב מישרים (חלק ג' קי"א),

ועוד יש לעיין מה הדין בשאר איסורים שלא כתוב בהם לשון קיחה וכגון במזמר,

והפרי מגדים (בספרו שושנת העמקים כלל י' ד"ה והנה בספר הנ"ל) הקשה בזה סתירה, דבתמורה (דף ה:) משמע שיש איסור בקידושין, ובסוטה (דף מ"ד. עיי"ש ברש"י ד"ה כדרבה) משמע שאין בזה איסור, עיי"ש עוד, ועי' עוד בזה בשער המלך (מעילה ז' ב' מד"ה ובהיותי בזה),

יובמנחת חינוך (מצווה רס"ו אות ט') כתב שאין בזה איסור בשאר חייבי לאוין [שאינם איסורי כהונה], עיי"ש עוד.

ויעי' עוד בזה בבית מאיר (אהע"ז ט"ו א') ובשו"ת דובב מישרים (חלק ג' קי"א),

ראי נימא שיש איסור דאורייתא בעצם הקידושין ואף בממזר - א"כ לא יתכנו דברי האחרונים הנ"ל שכתבו שהמהרי"ט התיר [ספק ממזר בממזרת ובישראלית] רק בזה אחר זה, דהא מפורש שם (שו"ת מהרי"ט חלק ב' יו"ד סי' א' סוד"ה ואני) בלשונו "תיתי דסתן בהדי הדדי", וכונתו שהספק ממזר קידש לו ממזרת וישראלית בהדי הדדי דהיינו ששניהם מקודשות לו באותו זמן, ומדוע כתבו האחרונים הנ"ל שהמהרי"ט התיר רק בזה אחר זה,

ויצ"ל דסברו שאין איסור דאורייתא בעצם הקידושין [או מחמת שרבא לא אסר כלל או שלא נאסרו שאר

ב' יו"ד א', ועי' בשיטות דהוי התר חדש). קובץ שיעורים (כתובות כ"ו: אות ע"ד) בדעת התוס' (שם ד"ה אנן).

השיטות דהוי התר חדש: אבני מילואים (סי' ד' ס"ק י"ב ד"ה ולענ"ד נראה ליישב, ועי' בקובץ הערות סי' ג' אות ז' וסי' ד' אות ב' ג') וקובץ שיעורים (חלק ב' סי' מ"ב אות י' וסי' מ"ה אות י"ד וי"ז, ועי' בקובץ הערות סי' ג' אות ז' וסי' ד' אות ב' ג' וסי' נ"ח) ושער המלך (איסורי ביאה ט"ו ט' ד"ה ודרך אגב) בדעת שו"ת מהרי"ט (חלק ב' יו"ד א', ועי' בשיטות דהוי סימן ובהערה שם). שער המלך (הנ"ל) בדעת הרמב"ם (איסורי ביאה ט"ז א' ב'), פתחי תשובה (אהע"ז ד' כ"ד ס"ק כ"ז).

ובשו"ת יד אליהו (רגולר, פסקים סי' ע"א) הסתפק בזה, עיי"ש.

ודו"ק בדברי המהרש"א (קידושין ע"א. ד"ה ושומר בדינו הוא).

וביאור חדש תמצא בספר סימן וסיבה כרך ג' ערך פסק דין דפסול משפחה.

נפ"מ: א. באופן שאי אפשר לתלות בהתר, כגון באופן שאחר קידש אשה על תנאי שהספק ממזר הזה הוא באמת כשר, ואחר בא על אשתו ונולדה בת, שיוצא שהבת הזו כשרה לצד שהספק ממזר הוא באמת ממזר [דאז לא חלו קידושי אביה וא"כ אמה הייתה פנויה כשנבעלה] והיא ממזרת לצד שהספק ממזר הוא כשר,

[אמנם] עדיין תליא בחקירה נוספת האם התורה התירה את הגברא ששמו

והגדרתו "ספק ממזר" [וא"כ הותר אף באופן הנ"ל] או שהתורה התירה את החפצא דביאת ספק וא"כ באופן הנ"ל אין ביאת ספק וממילא יאסר, ועי' בזה בספר חפצא וגברא קידושין ע"ג. ערך ספק ממזר ג'.

עוד היכי תמצא אם אדם קנה שפחה כנענית על תנאי שהספק ממזר הזה הוא באמת כשר, והיא התגיירה מעצמה שזה חל רק לצד השני שהוא באמת ממזר, דאף בזה ממה נפשך נאסר כי אם הוא כשר אז היא שפחה ואם הוא ממזר אז היא כשרה.

עוד היכי תמצא לשיטת אב"י (קידושין ע"ח. ועי' רמב"ם איסורי ביאה ט"ו ב') שיש איסור בעצם הקידושין [ויל"ע אי גם בממזר, (עי' בהערה לעיל בשיטות דהוי סימן)] - האם מותר לספק ממזר לקדש בבת אחת גם ממזרת וגם ישראלית, ועי' בזה במהרי"ט (הנ"ל).

ב. האם לאדם היודע שהוא ממזר מותר להכשיל אחר שאינו יודע שהוא ממזר, (קובץ שיעורים חלק ב' סי' מ"ה אות י"ד ט"ו, ועי' בספר סימן וסיבה כרך ב' ערך ידיעת ערלה בחו"ל וערך ידיעת פסול משפחה בהערה).

ספק דאורייתא

ידועה מח' הראשונים (מובא בשמעתא א') האם ספק דאורייתא מן התורה להחמיר או להקל.

ויש לחקור האם הצד שזה אסור - זה משום שיש חשש שזה באמת אסור, ולחולקים - הצד שזה מותר הוא צד לתלות

עריות] ולכן האיסור דאורייתא שהוא הביאה - הוא בזה אחר זה, ואפשר דהשער המלך (המובא להלן בשיטות דהוי התר חדש) סובר שרבה מודה שיש איסור ואף בשאר עריות ולכן הוכיח דמהרי"ט התיר אף בבת אחת, דהא שתיהן מקודשות לו בבת אחת וכמש"נ.

שזה באמת מותר, או שהחפץ נשאר תמיד בספק, והתורה חידשה שלאדם מותר או אסור לאכול את זה, ואם כן הצד שזה אסור או מותר אינו סימן לכלום אלא הוא סיבה ליצור את הדין על הגברא.

השיטות דהוי כצד הראשון: שב שמעתתא (א' ג'). ר"ן (תשובה נ"א ע"פ נפ"מ ב' דלהלן, ועי' בספר בתים לבדים - בית הספק פרק י"א עמוד מ"א).

השיטות דהוי סיבה: קהלות יעקב (ב"מ סי' ח'), קובץ ביאורים (על השמעתתא אות ח'). שערי יושר (א' ג' ד"ה וע"כ). צמח צדק (סי' ס"ט). ברכת מרדכי (ברכות סי' ז'). חזון עובדיה (פסח עמוד צ"ה).

והנה כתב בשו"ת מהרי"ט (חלק ב' יו"ד א', ועי' חזון איש אהע"ז א' ל"ד בסופו) דספק ממזר שמותר מן התורה (קידושין ע"ג). הוא אף בתרתי דסתרי, [ועי' בזה במה שנבאר לעיל].

וקשה דא"כ יצא דין מחודש שכל ספק דאורייתא שהוא לקולא לדעת הרמב"ם (איסורי ביאה י"ח י"ז וכלאים י' כ"ז וטומאת מת ט' י"ב) יהיה מותר [מדאורייתא] אף באופן שיש סברת מה נפשך לאסור כגון בתרתי דסתרי, [וכמובן רק בתנאים שספיקו לקולא מן התורה, כגון דלא איקבע איסורא (עי' רשב"א ור"ן קידושין ע"ג. ושו"ת מהרי"ט חלק ב' יו"ד א' ושב שמעתתא א' א' וקובץ שיעורים חלק ב' מ"ה י"ח, ועי' משנה למלך איסורי ביאה ט"ו י"א וקרן אורה יבמות ל"ז. ד"ה אך) ושאיין חייבין על זדונו כרת (כסף משנה טומאת מת ט' י"ב ושו"ת הרלב"ח סי' י"א, אמנם עי' בכפות תמרים בהשמטה שבסוף הספר ד"ה וראיתי 2 וד"ה ומתוך)].

אך אין זו קושיא, דמדויק בדבריו [דהמהרי"ט הנ"ל] שכתב שזה רק בספק ממזר ולא בשאר איסורי התורה, דכתב שהראיה להתיר ספק דאורייתא בעלמא [מן התורה] הוא מזה דהגמ' (קידושין ע"ג). הוצרכה לומר שבממזר יש התר מיוחד בתורת וודאי [מהא דהוצרכו לומר דמעלה עשו ביוחסין ולא סייג רגיל כבעלמא (וכמו שהקשה גם בשו"ת אבני נזר אהע"ז י"ח ג')] מוכח דבעלמא יש התר רגיל שרק תולים בהתר,

שו"ר שכעין זה הקשו בכפות תמרים (בהשמטה שבסוף הספר ד"ה ומתוך) ושער המלך (טומאת מת ט' י"ב) וקובץ הערות (סי' נ"ח אות א') איך הרמב"ם השווה ספק ממזר לספק דאורייתא והא כל ספק ממזר הותר בתורת וודאי וספק דאורייתא הוא רק בתורת ספק,

ותרץ בשער המלך (שם) כדברי המהרי"ט הנ"ל דרק בממזר הותר בתורת וודאי ולא בשאר איסורי התורה וכנ"ל.

אך בתשובות הרמב"ם (מכון ירושלים - ספר זרעים סי' קי"ד עמוד קמ"ו, ועי' בתשובות הר"ן סי' נ"א וברשב"א בקידושין ע"ג. ובתורת הבית לרשב"א בית ד' שער א' (בישנים חלק ב' עמוד 22) ובכסף משנה טומאת מת ט' י"ב) כתב דילפינן מספק ממזר דהוא הדין לכל ספק דאורייתא שיהיה מותר מן התורה, משמע שאת ההתר שיש בספק ממזר - לומדים לכל התורה כולה,

וא"כ חוזרת הקושיא שנתיר כל ספק דאורייתא בתרתי דסתרי, דהא בשער המלך (איסורי ביאה ט"ו ט' ד"ה ודרך אגב) הוכיח שאף הרמב"ם (איסורי ביאה ט"ז א' ב') סובר שספק ממזר הוא התר חדש ובתורת וודאי והותר אף כשיש סברת מה נפשך

לאסור, [ואין ראייה מהמהרי"ט שדיבר על הרמב"ן (המובא בר"ן קידושין ל"ט. ובדפי הרי"ף ט"ו): ולא על הרמב"ם],

אמנם השער המלך לא ראה את תשובת הרמב"ם (הנ"ל) שכתב שהוא הדין לכל איסורי התורה, אלא רק את דברי הרשב"א (קידושין ע"ג. ועי' בתורת הבית לרשב"א בית ד' שער א' (בישנים חלק ב' עמוד 22) ושערי יושר א' א' וחוות דעת בית הספק יו"ד סוף סי' ק"י) שהביאו בקיצור ללא לשון "הוא הדין", אך כעת שנתגלתה תשובה זו - הדרא קושיא לדוכתה.

ואתי שפיר לשיטת הנודע ביהודה (אהע"ז קמא סי' ו') ובית אפרים (אהע"ז תקנת עגונות דף ו') שחולקים על השער המלך הנ"ל ואומרים שהמהרי"ט (הנ"ל) לא התכוון

להתיר תרתי דסתרי אלא רק בשני מעשים נפרדים בזה אחר זה, או לשיטת החזון איש (אהע"ז א' ל"ד בסוף) שחולק על המהרי"ט (הנ"ל) ואומר שכל ההתר הוא רק בידיעת הגברא בין בספק ממזר ובין בספק דאורייתא,

[ובשו"ת הרי"מ (יו"ד ט', ועי' אהלי טהרות 135 עמוד ז') כתב בדעת הרמב"ם

דלא הותר ספק דאורייתא בתרתי דסתרי, וכעין זה מבואר בשערי יושר (א' ג' ד"ה ועפ"י) שכתב דקמי שמיא גליא שיש איסור, ועי' לעיל בשיטות דהוי סיבה],

אך לשיטת השער המלך (איסורי ביאה הנ"ל) בדעת הרמב"ם שספק ממזר הותר בתורת וודאי ואף בתרתי דסתרי - קשה מתשובת הרמב"ם הנ"ל שכתב שהוא הדין לכל איסורי התורה, וצ"ע.



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

יסודות מענייני מסכת גיטין [חלק ג']

עשה עמי ואיני זנך (י"ב)
פחות משה פרוטה (יב: מג.)
נטילת ידים (טו:)
איסורי הנאה (כ.)
גדול עומד על גביו (כג.)
ברירה (כ"ה)
השבת אבידה (כו:)
חוקת חיים (כח.)
סמיכה (כח:)
מתנות כהונה (ל.)
מתנות עניים (ל:)
הפרשה מן המוקף (ל:)
הפרשת תרו"מ באומד (לא.)
הפרשת תרו"מ במחשבה (לא.)
הפרשת תרומת מעשר ע"י הבעלים (לא.)
תרומת מעשר
כח דהתירא עדיף (גיטין מא:)

עשה עמי ואיני זנך (י"ב)

הסוגיא בגיטין (יב) דנה לענין עבד כנעני
האם יכול הרב לומר לעבד 'עשה
עמי ואיני זנך', ומסקי' דהוא פלו' אמוראי
דלרב אינו יכול ולריו"ח יכול ע"ש. ולהלכה
קיי"ל כריו"ח דיכול לומר (עי' רמב"ם פ"ט
מעבדים ה"ז וטושו"ע יו"ד רסז, כ). ונחלקו
הראשונים האם דוקא בסתם שנים יכול לומר
כן, אך בשני בצורת שהעבד לא ימצא מרחמים
כשיחזר על הפתחים אינו יכול לומר (כ"כ תוס'
שם ד"ה שמע והרא"ש פ"ק סי' יד, וכ"פ הטור
והרמ"א שם), או שאין חילוק ובכל אופן יכול
לומר (ע"פ דיוק הכס"מ שם והק"נ אות ח
בדעת הרי"ף והרמב"ם שסתמו ולא חילקו כן).

והנה צריך להבין מהו שורש הנידון, והנה
דעת ריו"ח דיכול לומר א"ש
בפשיטות, דהא העבד כנעני הוא כשורו
וחמורו ואין על האדון שום חיוב לזונו. אלא
צ"ב מה סבר רב דאינו יכול לומר.
והאחרונים (עי' ברכ"ש גיטין סי' כא ש'
הגרש"ר אות רכג וסה"ז אהל יצחק
מהגרא"מ שך) ביארו דמודה רב דאין מוטל
עליו חיוב לזונו, אך מ"מ עד כמה שהעבד
צריך למזונותיו אינו קנוי לרבנו לענין זה שיש
לעבד קנין במעשי ידיו לזון את עצמו.

[ולפי הראשונים (תוס' והרא"ש הנ"ל)
שסוברים שבשני בצורת לכו"ע אינו
יכול לומר, ייצא שגם ריו"ח מודה לגדר

בכה"ג שאין לו אפשרות לחזור על הפתחים].

אמנם בחזון יחזקאל (גיטין ו, י) האריך לבאר במהלך מחודש, דלכו"ע יש חיוב על האדון לזון את העבד (וכמש"כ הרמב"ם פ"ו מנדרים ה"ד) כיון שהוא נוטל את מעשי ידיו, אלא דריו"ח סבר דמדין העבדות יכול לומר לו לחזור על הפתחים כמו שיכול לכפותו למלאכה אחרת. ומה"ט ס"ל לראשונים הנ"ל שבשני בצורת אינו יכול לומר, דכיון שאינו מוצא מרחמים ממילא האדון חייב לקיים את חיובו לזונו.

עוד מבואר בגמ' דגם לרב דס"ל דאינו יכול לומר לעבד עשה עמי וא"י, מ"מ יכול לומר לו 'צא מעשי ידיך במזונותיך', ובכה"ג עיקר המעש"י שייכים לעבד, אך העודף על כדי פרנסתו שייך לרב. ובברכ"ש (שם) כ' דבעינן שיאמר לו כן להדיא, אך בלא"ה אינו נפטר מלזונו, והיינו משום דכל זמן שנוטל ממעשי ידיו חייב לזונו, ומשו"ה כל שלא אמר לו להדיא המעש"י שייכים לאדון, ורק כשאומר צא כו' חשיב שנותן לו המעש"י וממילא בטל ממנו החיוב לזונו. אמנם בשי' הגרש"ר (גיטין אות רכה וע"ש) דן די"ל דא"צ אמירה מפורשת, אלא סגי שהאדון לא נוטל המעש"י וממילא אין עליו תביעה לזון את העבד.

ולענין עבד עברי אי' בגמ' בכתובות (מג. ונח:) דכו"ע מודו דאין יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך משום דכתיב "עמך" (וע"ש בתוס'). ובברכ"ש (שם) העלה דיש בע"ע ב' דינים, א' חיוב מזונות דרמיה על האדון. ב' דאם אינו זנו

אינו יכול לומר לו עשה עמי, דבכה"ג המעש"י שייכים לעבד ולא שייך בכה"ג הדין דמה שקנה עבד קנה רבו.

ובן לענין אשתו שמעשי ידיה שלו, אי' בגמ' בכתובות (נח:) דאין הבעל יכול לומר מק"ו מעבד עברי שא"י לומר.

וכמו"כ לענין בת הנזונת מן האחים שלפי רב ששת מעשי ידיה שלהם [אך קיי"ל כרב דאין המעש"י לאחים], אי' התם (מג.) דאין האחים יכולים לומר עשי עמנו כשאניה נזונת מהם, מק"ו מע"ע שא"י לומר.

ובן מבו' בכתובות (צה:) לענין אלמנה אצל היתומים שרק כאשר היא נזונת מהם מעשי ידיה שלהם.

ולענין בתו לפי גי' תוס' בגמ' בכתובות (מג. בד"ה לא) יוצא שע"ז אמרה הגמ' דכל מה שמעשי ידיה שלו היינו רק כשהוא זן אותה וכדין ע"ע. אמנם מרש"י (ב"מ יב. וכתובות מז.) נראה דאף כשאינו זן אותה מעשי ידיה שלו, וכ"מ ברמב"ם (פי"ז מאבדה הי"ד ופ"ג מאישות הי"א).

צא מעש"י במזונותיך - מבו' בגמ' בגיטין (יב.) דאף באופן שאינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך מ"מ יכול לומר צא מעשי ידיך במזונותיך [באשה דוקא בדספקא, ובעבד אפי' בדלא ספק ע"ש]. ויש לחקור בגדר דין זה, האם בכה"ג נשאר עליו החיוב מזונות אלא שפורע חיוב זה במה שנותן המעש"י (כן מבו' בריטב"א כתובות ע.), או שנפקע ממנו החיוב מזונות (כן נקט הקוב"ש בכתובות שם אות רכו ע"ש).

א. ויש שהוסיפו לבאר בזה עפ"ד הגר"ח (פי"ג מאיסור"ב הי"א) שכ' בזה"ל: דבאמת גם נכרי חשוב אין גופו ממון ולא שייך גביה קנין הגוף כלל, והא דיש לישראל בו קנין הגוף הוא רק משום 'דינא דעבדות', ע"ש עוד. ועפ"ז י"ל דבדין עבדות נאמר שכל הזכות שיש לו בעבד לענין מעשי ידיו הוא רק כשיש לו מזונות.

פחות משה פרוטהי (יב: מג.)

ביאור החסרון בפמשו"פ - הנה קיי"ל בכל דוכתי דבפחות משה פרוטה לית ליה דין ממון.

האחרונים דנו מהו החסרון של פמשו"פ, ומצינו בזה כמה מהלכים:

א. האחרונים דייקו מהרמב"ם (פ"ט ממלכים ה"ט - י) שהוא מהילכתא דשיעורין שנקבלו למשה מסיני דשו"פ אינו ממון (כ"כ המנח"ח קל, ד ורכד, ה, שואל ומשיב מהדו"ק ח"א סי' טו, קה"י קידושין סי' ב, וכ"כ מדנפשייהו הלבוש חו"מ פח, א האבנ"מ סו"ס כז והחזו"א אהע"ז סי' קמח לדף יא: ד"ה ובאבני מילואים בביאור הב').

ב. ויש שביארו (בדעת המ"מ פ"א מגניבה ה"ב - בס' 'חמש פרוטות הן' סי' ב) בנו"א, דלעולם פמשו"פ הוי 'ממון', אלא דבהלל"מ נאמר רק כלפי האיסורים הממוניים [כגון גניבה] דבעי שו"פ, ובפחות מכן יש איסור מדין 'חצי שיעור' כבכל האיסורין דגם פחות מהשיעור הוי חפצא דאיסורא.

ג. באופ"א כ' האחרונים דגם פמשו"פ הוי 'ממון', אלא דכיון שדרך בני אדם למחול ואינם מקפידים על כך, זה גופא הסיבה שגורמת שלא יהא לזה דין ממון (כ"כ החזו"א שם בביאור הא', גליוני הש"ס סנהדרין נט. בד' היראים מ' רנז, שערי חיים קידושין ג, ג, וע"ע בס' מנחת אשר ב"ק סי'

סא ועה"ת פר' נח סי' ט ופר' ויקרא סי' ו שהרחיב בזה ודייק כן מהראשונים).

ד. כעיי"ז אך בנו"א כ' הדברות משה (ב"מ מט, ג ועי' אגר"מ יו"ד ח"ג סי' קסא הערה כ) דמה שדרך בנו"א למחול זה 'סימן' שהדבר אינו חשוב וממילא אינו חשוב ממון.

ה. יעויין בקרית ספר (אישות רפ"ג) דזה נלמד מהא דמרבינן מ"ואת אשר חטא מן הקודש ישלם" לרבות פמשו"פ להשבון להקדש, ומשמע דלהדיוט פטור משום דלאו ממוןא הוא [אכן יל"פ גם בדבריו דאי"ז סתם גזיה"כ אלא עם גדר וכו"ל].

מכירת דבר שאינו שוה פרוטה - הנה תוס' בגיטין (מג.) כ' בתי' הב' דעבד מנוול ומוכה שחין שאינו שווה כלום אי אפשר למכרו, אך מהתי' הא' בתוס' נראה דפליג דיכול למכרו.

בטעם השי' שא"א למכרו, דן הקה"י (ב"ק ל, ב) אם הוא משום דדבר שאינו שוה ממון אינו במכירה, ונפק"מ לפי"ז דמה"ט לא מהני מכירה בכל איסורי הנאה שאין להם דמים¹ (והביא הקה"י דכן משמע מלש' רב האי גאון המובא בב"י יו"ד סו"ס רצד), או"ד כוונת תוס' רק ששום לוקח אינו מתכוין לקנות את גוף העבד [אלא רק עבד לקנס] (וכן למד הדרכי דוד), ולפי"ז אם יפרש שרוצה לקנותו יהני.

מהלך נוסף כ' בשערי חיים (גיטין סי' לה אות ג בהערה) דכל דברי התוס'

ב. בעניינים אלו העמיק והרחיב טובא ידידינו הג"ר נחמיה סגל שליט"א מק"ק תפרח בספרו 'חמש פרוטות הן', ונסתייעתי בזה בכתיבת הדברים וע"ש עוד.

ג. ויעויין בס' מכתבי תורה (במכתב רבי מרדכי קאלינא לבעל הצפנת פענח) שכ' לבאר עפמש"כ הצ"פ (תנינא לא ע"א) שבכל בעלות על חפץ ישנם ב' חלקים. א' קנין צורת הדבר. ב' על שוויות הדבר, דנחלקו ב' תי' התוס' האם אפשר למכור רק את גוף הדבר ללא השוויות או לא.

אמורים דוקא בעבד שכל מציאות הקנין שלו הוא רק משום שהוא עומד לשימוש והנאת הבעלים ממעש"י, ואין אפשרות ליהנות מעצם גופו, דלאחר מיתה אסור בהנאה, וגם א"א ליהנות ממנו בדרך של כילוי הקרן, ולכן כשאינו בר שימוש והנאה לא שייך בו חלות קנין ומכירה, משא"כ שאר ממון דאפשר להשתמש בהן בדרך של מכליא קרנא שפיר שייך מכירה אף בדבר שאינו שוה כלום.

ולפי כהצד הא' של הקה"י בביאור"ד התוס' דלא שייך מכירה בדבר שאינו שוה, לכאור' נראה דה"ה בפחות משו"פ ליכא מכירה^ד, וכן נקט הפנ"י (גיטין יב: וכן בפסחים כט.) דא"א להקנות דבר שאין בו שו"פ. אך השערי חיים (שם) והגרש"ר (שי' גיטין יב: אות רכח) נקטו דתוס' כ"כ רק על דבר שאין בו שוויות כלל, אך בדבר שיש בו שווי דפמשו"פ שפיר שייך מכירה, ותמהו על הפנ"י ע"ש.

בשו"ת לבושי מרדכי (ח"מ סי' כז) חילק בין קנין כסף שתלוי בשוויות דלא מהני מכירה בפמשו"פ, לבין שאר קניינים כהגבהה ומשיכה דעיקרן הוא הוראת בעלות דמהני גם בדרך שאינו שו"פ. אמנם בפנ"י מבואר שלא חילק בין סוגי הקניינים.

ובדברות משה (קידושין סי' כג הערה ס) חילק בין מכירה שאפי' אם המעשה קנין הוא במשיכה וכדו', מ"מ ענין המכירה הוא דוקא כשמשלם כסף או שו"כ, וזה לא שייך אלא בשו"פ, משא"כ במתנה או בזכייה מהפקד דליכא ענין כסף שפיר שייך קנין אף בפמשו"פ.

בשי' הגרש"ר (שם וכן בס' שבות יצחק חנוכה יא, ב הערה ב ע"ש) כ' דאף אי נימא כהפנ"י דל"מ מכירה בפמשו"פ, הנ"מ כשהדבר אינו ראוי לשימוש, אך בכגון כלי שראוי למלאכתו, זה גופא חשיבותו ומהני מכירה וא"צ שיהא שו"פ [כדמוכח מהא דקונין בקנין סודר אע"פ שאין בו שו"פ (ע"פ הרשב"א שבועות לט:)].

עוד כ' בשי' הגרש"ר דבשטר קנין שהקונה זוכה בשטר א"צ שיהיה בו שו"פ (כדמפורש בקידושין יג.), משום שההקנאה היא על הראיה שבשטר ולא על עצם הניר.

הפנ"י (שם) כ' דכל מה שנת' דל"מ בפמשו"פ היינו רק בקנין, אך פרעון חוב שפיר שייך גם בפמשו"פ. והיינו (ע"פ השערי חיים שם אות ב) דפרעון חוב לא תליא בגדרי הקנינים דעלמא, אלא דע"י דחייל על עצם הגבייה והפרעון שם פרעון חוב זוכה הבע"ח בהממון מאליו (עי' נתיה"מ שדמ, א).

בעלות בפחות משה פרוטה- הנה רש"י בסוכה (כז: כ') דבסוכה השייכת לכל ישראל שאי אפשר שיהא שוה פרוטה לכל א' חסר ב"לכם" [ובזה ביאר הוכחת הגמ' דמדיוצאים בה יד"ח ע"כ דיוצאים בסוכה שאולה (וע"ש בתוס' שפי' באופ"א)]. המנח"ח (י, כח ושכה, יא) למד בדעת רש"י דאין בעלות על פמשו"פ ולא הוי 'שלו'. ותמה ע"ז מהא דקיי"ל (עי' סנהדרין נז. ורמב"ם פ"א מגניבה ה"ב) שאסור לגזול מדאורייתא אפי' פמשו"פ, ועוד דלא מצינו בכל הפוסקים שצריך להקפיד שיהא במצה

ד. וכן למדו בס' עמק יהושע (לר' יהושע אייזיק שפירא, אבד"ק קוטנא וסלאנים, סי' ו ד"ה וכת) ובשו"ת לבושי מרדכי (לר' מרדכי יהודה ווינקלר, חו"מ סי' כז).

שו"פ לא שייך שיהיה ע"ז שעבוד כיון שאי"ז ממון, וממילא אין בזה גם דין ברירה.

בלבוש מרדכי (ב"ק סי' ו) ביאר דרש"י ס"ל דגדר שותפות היינו שיש לכל א' בעלות על הכל, וממילא כשם שיכול לכוף את חברו לחלוק את החפץ, כמו"כ יכול לכוף לחלוק בזמן, אך כשאין שו"פ שאין יכול לכוף לחלוק את החפץ דאין בזה כדי חלוקה ה"נ אינו יכול לכוף לחלוק בזמן.

הגר"מ זעמבא (חי' הגרמ"ז סי' יד וע"ע מקראי קודש סוכות ח"ג סי' יח) ביאר בנוסח מחודש, דעל כל פמשו"פ יש בעלות מצד צירוף של שאר ממונו, משא"כ כשמסר פמשו"פ לשותפות וחילקו מממונו אז בעי שו"פ דאין ע"ז צירוף.

עוד כ' האחרונים (חי' הגרמ"ז שם, אבנ"ז או"ח שלד, ד) דכל מה שכ' רש"י דיש חסרון בבעלות על פמשו"פ, היינו דוקא כשהחפץ שווה הרבה אלא שיש לו בו רק מעט מהחפץ, אך אם אין בחפץ אלא פמשו"פ סגי בכל שהוא.

באופן דומה כ' בשו"ת להורות נתן (או"ח כד, יא) שזה ודאי שאם קנה דבר שיש בו שו"פ, שוב כל משהו שבתוכו קנוי לו, ואף אם לא נשאר לו אלא פמשו"פ לא פקע קניינו, וכל דברי רש"י הם כשמתחילה לא היה לו בו שו"פ.

ויש שביארו (עי' בס' יפה דעת לר' יצחק הכהן פיגנבוים זצ"ל ראב"ד וורשא, סוכה שם עמ' נב, ונדפס גם בקובץ שערי תורה ח"ג קו' א' א, ד) בדעת רש"י דלעולם גם פמשו"פ הוי שלו, אלא דבמצוה דבעינן

כלילה ראשון וכן בערבה שו"פ דבלא"ה ל"ה "לכם"ה.

בכלי חמדה (פר' צו אות ג) חידש דגדר הבעלות בפמשו"פ היינו 'שלו' אך 'אינו ברשותו', שהרי הגוזל פמשו"פ פטור מהשבה משום מחילה (עי' סנהדרין שם), וכיון שאפשר להפקיע הבעלות מחפץ זה ואינו שליט עליו נחשב לאינו ברשותו [וצ"ב].

בס' מכתבי תורה (במכתב רבי מרדכי קאלינא לבעל הצפנת פענח) כ' עפמש"כ הצ"פ (תנינא לא ע"א) שבכל בעלות על חפץ יש ב' חלקים, א' קנין על צורת הדבר, ב' על שוויות הדבר, דבדבר שאינו שווה יש בעלות רק על גוף הדבר ולא על השוויות (וכן הביא בס' 'חמש פרוטות הן' מס' תפארת ציון להג"ר משה דובער ריבקינ).

אמנם הרבה אחרונים כ' בביאו"ד רש"י דודאי יש בעלות גמורה גם על פחות משו"פ, ודוקא לענין שותפין יש חסרון כשאין לכ"א שו"פ משום שנמצא שמשתמש בחלק חברו (כ"כ השערי תשובה או"ח תפכ, ב, חכמת שלמה או"ח תרנח, ט, וע"ע להלן). ומצינו כמה נוסחאות באחרונים לבאר בגדר הדברים:

האחיעזר (ח"ג סז, ג וכע"ז כ' בשו"ת תורת מרדכי או"ח פח, ה ובדרכי דוד קידושין מח:) ביאר (עפ"ד הר"ן בנדריים מה:) דדוקא כשיש לכ"א מהשותפים שו"פ שייך לומר שיש לו שעבוד להשתמש בחלקו של חברו, ומדין ברירה אמרי' שכשהשתמש היה זה בקנין הגוף שיש לו בחצי, אך כשאין

ה. ע"ע בקובץ 'עיון הפרשה' (גליון קמד תשע"ז, קו' התשובות פר' ויקרא) שהאריכו טובא במראי מקומות על דברי רש"י אלו.

"לכם" בעי שיהיה לו בה שיעור שלם דהיינו שו"פ, דבפמ"פ מקרי 'חצי שיעור' (כמש"כ המ"מ פ"א מגניבה ה"ב).

נטילת ידים (טו):

תנן (ריש ידים ומייתי לה בגיטין טו: נזיר לח. וחולין קז.) נוטלין לידים לאחד ואפי' לשנים, והיינו (ע"פ הסוגיא בחולין שם) דהראשון שנוטל צריך שיהא לו שיעור רביעית, אך לשני סגי שהכלי מחזיק רביעית אך א"צ שיהא רביעית מים, כיון שהמים הם שיירי טהרה.

הטעם שצריך רביעית - כ' הראב"ד (תמים דעים סי' סז) דמפני שעשו את הידים כטמאות, והרביעית הל"מ שהוא מקוה טהרה להטביל בו מחטין וצינוריות [אלא שבטלוהו כדאי' בנזיר (שם)], לפיכך תקנו רביעית שהוא כ' מקוה קטן.

ועוד טעם כ' הראב"ד: אי נמי שיערו חכמים שאין הידים מודחות יפה מן הלכלוך כי אם ברביעית. וע"ש שכ' שב' הטעמים צריכים זה לזה.

בגדר דין שיירי טהרה - דנו האחרונים האם ענינו שע"י נטילת הראשון קיבלו החפצא של המים מעלה שיש בהם כח מטהר (ברכ"ש גיטין סי' כז), או"ד מחשיבים את המעשה נטילה כאילו הראשון והשני

נוטלים בנטילה אחת (עי' חי' ר' ראובן גיטין סי' טו).

בגדר נטילת ידים בכח גברא - יש לחקור האם בנט"י הטהרה היא ע"י עצם הימצאות המים ע"ג היד, אלא דיש 'תנאי' דבעינן שהמים יבואו עליו מכח גברא, או"ד המטהר הוא עצם המעשה נטילה, ואם אין כח גברא חסר בעיקר מעשה הנטילה.

ונפק"מ שיל"ד עפ"ז בנוטל ידיו בבית הכסא וכשיוצא עדיין ידיו רטובות.

ידים אין טהורות לחצאין - כן אי' בגיטין (טו:). האחרונים (עי' חי' הגרא"ל מאלין ח"ב סי' סו וחי' ר' ראובן גיטין סי' יד) חוקרים בגדר דין זה, האם הוא חסרון בעצם המעשה דלא חשיב מעשה נטילה (וכן נקט הברכ"ש שם), או"ד הוי מעשה נטילה אלא דלית ליה כח לטהר.

איסורי הנאה (כ):

בעלות באיסורי הנאה - נחלקו הראשונים האם יש בעלות על איסוה"נ, ונסכם בקצרה את שיטות הראשונים והאחרונים בזה:

א. י"א דאיסורי הנאה אינם של הבעלים, ולא הוי בגדר 'שלו' לענין מצות לולב", ואין הבעלים יכולים למכרו לפי שאין לו עוד

ה. החזו"א (או"ח כד, כו) כ' 'שמעתי אומרים' דבכה"ג מהני, והחזו"א חלק ע"ז דל"מ מהטעם שנת' ע"ש. ולכאור נידון זה תלוי בהא דאי' בגיטין (טו:). דבעי אילפא במשי פלגא פלגא ידידה, ולכאור ק' מה הספק, והרי כיון שאין ידים טהורות לחצאין א"כ מה מועיל מה שיצטרף אח"כ, והרי בשעת הנטילה לא אהני הנטילה הראשונה. וביאר הקה"י (בסה"ז אהל יצחק שם) ע"פ הך גיסא דלא הפלת המים מטהרת, אלא מציאות מה שהמים על היד מכח הכלי, [ואפ"ל דבזה גופא הסתפק אילפא]. אמנם החזו"א (שם) לשיטתו ביאר הספק באופ"א האם מהני מעשה נטילה להחיל הטהרה לאחר זמן, ולפי"ז אין ראייה.

ז. וכן מוכח לפי ביאור החזו"א הנ"ל (בהערה הקודמת) ודו"ק.
ח. כ"כ רש"י (סוכה לה.), ריטב"א (שם) בשם הראב"ד, שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תרב תשמו תשמו וח"ד סי' רב, וע"ע מש"כ בנדרים מז: ובקה"י נדרים סי' לב).

באיסוה"נ, אין הגדר דהוי הפקר גמור, אלא דהוי היתר זכייה וכיון שכל אדם יכול ליטלו מתייבש, אך אי"ז הפקר גמור, ולכן כל זמן שלא זכו בו אחרים הוי של הבעלים.

ו. החת"ס (או"ח סי' תפ) מחלק בין חמץ בפסח דלא הוי בעלים כיון שמחוייב לבערו, לבין שאר איסוה"נ דאע"פ שיש מצוה לשורפם מ"מ אין זה חיוב ולכן נחשב בעלים.

גדול עומד על גביו (כג.)

קיי"ל בדבררים שצריך לעשותן לשמה [כגון גט (גיטין כג.)], כתיבת פרשת סוטה ומחיקתה, ציצית, מצה, עיבוד סת"ם], קטן אינו יכול לעשותן אך כשגדול עומד על גביו מהני, אך בגוי לא מהני מה שישראל עומד על גביו משום שגוי עושה ע"ד עצמו.

הגדר - האחרונים דנים מהו גדר הדין דמהני גדול עומד על גביו:

א. ברש"י (גיטין כג.) ותוס' (שם כב:) מבואר שהגדול מלמדו ומזהירו לעשות לשמה, ונמצא דמהני ע"י כוונת הקטן.

ב. הרשב"א (חולין יג.) כ' בשם רבינו הרב (הרא"ה, ועי' בהערות מוה"ק) שכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הוי עמידה על גבו ככוונת העושה ומדין שליחות, אבל דבר שאי אפשר לעשותו ע"י שליח אף עמידת בן דעת על גבו לא מעלה ולא מוריד במקום

זכות בוט, ולכן אין אדם יכול לבטל חמץ משהגיע זמן איסורו לפי שאינו שלו, וכן כל אדם יכול ליקח דבר האסור בהנאה בע"כ של הבעלים מפני שזה כהפקר שאין לו בעלים"א.

ב. מאידך י"א שאיסוה"נ שייכים לבעלים, ונקראים 'שלו' לענין לצאת ידי מצוה דבעינן בה "לכס" וורק באיסוה"נ שדינם בשריפה פסול משום דכתותי מיכתת שיעוריה², וכן זוכה אדם באיסוה"נ ונעשה בעלים עליהם, ומה"ט ישראל שהגביה ע"ז של גוי זכה בה ונעשית שלו, וכן ישראל זוכה חמץ בפסח שיאסר כדין חמץ שעבר עליו הפסח³, וכן המודר הנאה מנכסים ידועים ונפלו לו בירושה הרי הוא זוכה בהם אף שאסור בהנאתם⁴, ואין אדם יכול ליקח בע"כ של הבעלים דבר שאסור בהנאה⁵.

ג. המחנ"א (זכייה מהפקר סי' ד) מחלק בין כל איסורי הנאה לבין מודר הנאה, דכל איסוה"נ שאסורים לכולי עלמא לא הוי בעלים ע"ז, משא"כ במודר הנאה כיון שלאחרים יש בדבר היתר הנאה אף למודר הנאה יש זכייה בו.

ד. הקצוה"ח (תו, ב) כ' דאף [לדעת הראשונים] דאיסוה"נ הוי 'שלו', מ"מ זה בגדר 'אינו ברשותו', ולכן אינו יכול להפקירם וכיוצ"ב.

ה. הנתיב"מ (ערה, א וקהלת יעקב כח, א) מחדש דאף לדעות דאין בעלות

מ. עי' תוס' (סנהדרין פ.) רש"י (ב"ק מה. ד"ה אינו מוקדש) ושו"ת נוב"י (קמא או"ח סי' יט).

י. רש"י (פסחים ו: ד"ה דלאו), וראה גם ברמב"ן שם (ב. בסוה"ד).

יא. כ"כ הרשב"א (נדרים פה. והו"ד בר"ן שם ע"ש, וע"ע בר"ן ע"ז מב.).

יב. כ"כ הריטב"א (סוכה לה. ד"ה ושל ערלה, ועי' באבנ"מ כח, נו שהק' דהריטב"א סותר את שיטתו בקידושין נו:).

יג. כ"כ הריטב"א (ע"ז מב.).

יד. כ"כ הר"ן בנדרים (מז.).

טו. כן דקדק בשו"ע הרב (קרי"א סי' תלה) מלש' רש"י (פסחים לא:).

מנורה יסודות מענייני מסכת גיטין בדרום תה

המעשה, והמעשה מהני מצד עצמו, ולזה מהני קטן בגעע"ג. ב. שעצם הרצון פועל את החלות ובוזה ל"מ געע"ג.

ברירה (כ"ה)

סוגיית 'ברירה' מפוררת במקומות רבים
בש"ס (עירובין לו: - לו: יומא
נה: - נו: ביצה לו: - לח. נדרים מה: גיטין
כה. - כו. ב"ק נא: סט: תמורה ל.).

פליגי תנאי אי יש ברירה או לא, ויש
שחילקו בין המקרים:

א. תולה בדעת עצמו אין ברירה, ותולה
בדעת אחרים יש ברירה (אביי ורב
משרשיא בגיטין שם, וע"ש בתוד"ה ולכי
שכ' דכן ס"ל לרב). ובביאור החילוק, פי'

שצריך כוונה, ובפשטות נראה לפי"ז דמהני
כוונת הגדול למעשה הקטן^{טז}.

ג. ויש שביארו (מרחשת ח"א סי' כד
שיעורי הגרש"ר גיטין אות קפה ועוד)
דכיון שהקטן עושה המעשה על פיו חשיב
הגדול כעושה המעשה, דהוי כאילו עושה
ע"י מכונה, וממילא הכוונה של הגדול
מצטרפת למעשה^{יז}.

האחרונים נתקשו בהא דקיי"ל בכל דוכתי
דקטן אינו בר הקנאה ואינו בר
גיטין וקידושין^{יח}, מ"ט לא יהני בגדול עומד
על גביו. וכ' האחרונים^{יט} שיש לחלק בין
'כוונה' דמהני ל'רצון' דלא מהני, והיינו דיש
ב' מיני מחשבות, א. שהכוונה אינה פועלת
בחלות הדבר, אלא היא רק מגדירה את

^{טז.} ועי' בחי' הגרש"ש (ק' השליחות סי' כה ד"ה ונראה לענ"ד) שנתפלא ע"ז דמה שייך ענין שליחות על
כוונת לשמה בגט, והיינו דתמיד הכוונה היא ע"י עושה המעשה. וע"ש עוד משה"ק. וכן הק' האחרונים
מ"ט לא מהני גדול עע"ג ע"י כוונת הישראל. ועי' באחרונים שבמהלך הבא שביארו בדבריו ע"פ אמנם
דרכם דנחשב שהגדול הוי גם כעושה המעשה משום שהוא גרם לזה, אך כל זה שייך רק בדבר דאייתה
בשלימות, שבוזה הכוונה תלויה בבעל המעשה ולא בעושה בפועל, ולכן סגי במה שגורם לעשייה.
^{יז.} עי' במרחשת (ח"א סי' כד) שקישר דין זה להא דאי' בב"מ (צג.) דלרב משמר כעושה מעשה דמי, והיינו
ע"י השימור של הגדול נחשב כעושה המעשה בעצמו, ע"ש עוד.

^{יח.} אכן בעל הנוב"י (בס' אור הישר [תשובות על 'הגט מקליוא'], סי' ל דף לו) למד בדברי הירושלמי (ריש
תרומו) דהוא מחלר, ובאמת לדעת רי"ש בנו של ר' יוחנן בן ברוקא חש"ו שקידש והיה געע"ג חלים
הקידושין, ועפ"ז עשה הנוב"י סניף להתיר גירושי שוטה בגעע"ג, ועי' בבית מאיר (אהע"ז קכא, ו) שהרבה
להשיב ע"ז, וכן החת"ס (אהע"ז ח"ב קנ, א) כ' דאין בזה ספק בעולם שאין במעשיו כלום, ולית דין ולית
דיינא לחוש כלל וכלל, ובביאור"ד הירושלמי הביא שכבר פי' הגור"א דלא מיירי כלל בקידושי אשה אלא
בקידוש אפר פרה אדומה.

^{יט.} עי' בית מאיר (אהע"ז קכא, ו). עונג יו"ט (סי' ב) אר"ש (פ"א ממקואות ה"ח אות יג) חי' הגר"ח (פ"ד
מיבום הט"ז), חי' הרי"ם (אהע"ז סי' כג) אבני נזר (אהע"ז קסז, טו) שע"י (ש"ז פ"ו) קובה"ע (סי' עו)
חזו"א (זבחים כ [ב]. סק"א), ויעויין בתוך דבריהם שכל א' כתב בסגנונו, אך כמדו' שכולם לדבר אחד
נתכוונו.

ב. היש"ש (ב"ק פ"ה סי' לב) כ' קונטרס מקיף על ענייני ברירה, וע"ש בסופו שחילקם לד' פרקים ובהם שלשים
דינים מחולקים. ובפתח דבריו כ' בזה"ל: ראיתי בלבי להאריך בברירה, כי היא ארוכה מאד מדה, ורחבה
מיני ים, עם כל שרגיה וענפיה, כי כמה וכמה פנים יש לה, וגדולי עולם טעו בה, מרוב אריכת עומק הפלפול
התלוי בכמה וכמה סוגיות שבתלמוד, וה' יצילנו משגיאות.

ובנוב"י (קמא אהע"ז ס"ו ס"א) כ' בסוף תשובה: ולפי שדיני ברירה מפוררים בהרבה מקומות בש"ס וצריך
עיון בכמה מקומות לא קבעתי מסמרות לחלוטין בדבר זה למעשה...
ומה נענה אנן בתרווייהו, ונשתדל עכ"פ להעמיד את יסודות הענין וה' יצילנו משגיאות!

רש"י שבדעת עצמו כיון שא"א לומר שלבסוף הוברר הדבר שמתחילה היתה דעתו ע"מ שדעתו עכשיו, הרי הוא גילה בדעתו בתחילה שהוא פוסח על ב' הסעיפים, משא"כ בתולה בדעת אחרים הוא גמר בדעתו מתחילה שכוונתו למה שאמר (ועי' בתורא"ש מש"כ ע"ז).

ב. היכא שמברר דבריו ומתנה בפירוש יש ברירה, והיכא שלא מברר דבריו בפירוש אין ברירה (כ"כ תוס' שם ד"ה דברי בדעת ר"מ ור' יהודה וכן בדעת שמואל).

ג. היכא שהדבר עומד להתברר בודאי יש ברירה, אך היכא שאינו עומד להתברר אין ברירה (כ"כ תוס' שם ד"ה רבי בדעת רבי יוסי ושמואל) [אך הרמב"ן כ' שזוהי סברא שאין לה עיקר]. ובגדר 'עומד להתברר' נחלקו האחרונים, דלמהרש"ל פנ"י וקצוה"ח (סא, ג) העיקר שלא יהיה מצב שלא יתברר כלל, אך למהרש"א צריך שיהיה ברור מוחלט מתי הדבר יחול.

ד. בדאורייתא אין ברירה, ובדרבנן יש ברירה (רב אושעיא בביצה לח.).

להלכה – אי' בביצה (שם) דרש מר זוטרא הלכה כרב אושעיא דבדאורייתא אין ברירה ובדרבנן יש ברירה, וכן פסקו רוב הראשונים (עי' רמב"ם פ"א מתרומות הכ"א רפ"ז ממעשר פ"ג מגירושין ה"ד, תוס' גיטין מח. ר"ן ורא"ש נדרים מה: בשם ר"ת, רא"ש ב"ק פ"ק סי' ו וב"ב פ"ז סי' ב ועוד).

אמנם דעת רבינו יצחק (הו' בראשונים נדרים שם, וכן בתוס' תמורה ל.

וברמב"ן ב"ב קז. ברא"ש ב"ב שם) דקיי"ל דיש ברירה אפי' בדאורייתא.

ודעת המרדכי (סוף ביצה) בשם הר"מ דלעולם אין ברירה אפי' בדרבנן.

ולפי מאי דנקטינן כהסוברים דיש חילוק בין דאורייתא לדרבנן, נחלקו הראשונים מהו ביאור החילוק, דיש שפי' שהוא מדין ספק, והיינו דבדאורייתא אין סומכים על ברירה כיון דספק דאורייתא לחומרא, משא"כ בדרבנן סומכים על ברירה משום דספק דרבנן לקולא. ונפק"מ לפי"ז היכא שאם נפסוק בדאורייתא יש ברירה יהיה לחומרא ואם נפסוק בדרבנן שאין ברירה יהיה לקולא הדין יהיה להיפך (כ"כ החזו"א דמאי טז, ו ועי' שאג"א סי' שדן בזה).

ובביאור מאי דהוי ספק, בר"ן (גיטין כה.) נראה דהיינו דיש ספקא דדינא היאך לפסוק, אמנם השעה"מ (פ"ג מגירושין ה"ד) ביאר בדעת הרמב"ם דפוסקים כמ"ד דאין ברירה, אלא דגם להך מ"ד יש ספק על מה חל ונמצא דהוי ספק במציאות.

אמנם היש"ש (ב"ק פ"ה סי' לב) כ' להוכיח מהרמב"ם שהוא מדין ודאי, והיינו שבדאורייתא אין ברירה אפי' לקולא, ובדרבנן יש ברירה אפי' לחומרא.

ביאור המ"ד דיש ברירה – יל"ב בכמה אנפי מה הגדר ב'ברירה', ועפ"ז יל"ד במה חולק המ"ד דאין ברירה^{כא}:

א. כלפי שמיא גליא מה יקרה אח"כ, ומעיקרא חל על צד זה ונחשב מבורר מתחילה^{כב}.

כא. יש לדון הרבה בדברי הראשונים והאחרונים בזה, והדברים דקים מאד, ותן לחכם ויחכם עוד.
כב. כ"כ החת"ס (גיטין כד: ובחי' על סוגיות בסוגיית ברירה).

ביאור המ"ד דאין ברירה - נחלקו הראשונים אליבא דמ"ד אין ברירה, האם חלה חלות לא מבוררת (רש"י גיטין עג: ד"ה ומשני אמר רבה חולין יד. ד"ה אוסרין, ומעילה כב. ד"ה ר' יהודה, תוס' עירובין לו: בשם מהר"י ומנחות עח:), או שלא חלה כלל (תוס' עירובין שם בתחיל"ד, גיטין שם ד"ה תנא, ר"ן נדרים מה:).

ונפק"מ בטבל שהפריש ממנו תרומה באופן שצריך להגיע לברירה, האם מותר לכהנים לאוכלו, שאם חלה חלות אלא שאינה מבוררת לנו, א"כ לכהן ממנ"פ יהיה מותר לאכול דודאי אינו טבל, משא"כ אם לא חלה כלל אסור לכהנים דהוי טבל.

ובטעם הדעה דלא חל כלל, ביאר הרעק"א (מערכה לעירובין לה. וכ"ה לש' הר"ן שם) דלא שייך להחיל חלות על דבר שאינו מבורר ואין בדינו לבררו. והאחרונים הקשו דמצינו בכוכ"כ דוכתי דשייך להחיל חלות ספקי"ה. וחילק הקה"י (שערי תבונה סי'

ב. סגי במה שעומד להיות כך בעתיד להיחשב כמבורר כבר עכשיו, וכל שיתברר אח"כ שלכך היה עומד נחשב מבורר בשעת המעשה^{כג}. וביתר ביאור י"ל כי דמעיכרא החיל סיבה וכת ואח"כ זה חל בפועל [לפי ב' מהלכים אלו לא שייך להחיל על דבר לא מבורר, והסוף מבורר את ההתחלה, אלא דלמהלך א' נחשב שבשעת המעשה זה מבורר, ולמהלך ב' רק בסוף זה מתברר].

ג. שייך להחיל חלות גם כשהדבר אינו מבורר על מה חל, וע"ז גופא חולק מ"ד דאין ברירה דלא שייך להחיל חלות לא מבוררת^{כד}.

ד. הנידון הוא מצד הגמירות דעת, האם כשהדבר לא מבורר ע"מ חל אין לו גמיי"ד להחיל או שיש לו גמיי"די^{כה}.

ה. הנידון הוא אי' אמרי' דאיגלאי מילתא למפרע שכן היה דעתו מעיקרא או לא^{כו}.

כג. כ"כ הרעק"א (מערכה בעירובין לח). ועי' בס' הישר (חלק החידושים סי' שסא) שביאר ר"ת וז"ל: שכן הוא הדין תורה, כעין האופה בשבת, אם ממתנים עד שתאפה חייב ואם יחתה קודם שתאפה פטור, וכן הרבה דברים מוכיח סופן על תחילתן והרי הן כמיגמר ואזלי וגמרי.

כד. ע"פ שערי יושר (ש"ז פ"ח) קוב"ש (ביצה אות לה) חידושי הרי"ם.

כה. כן מבואר בר"ן בנדרים (מה:): שביאר במ"ד דאין ברירה "לפי שאין ראוי לחול על דבר על הספק".

כו. כן משמע לכאור' מרש"י (גיטין כה. ד"ה אמר אביי) שביאר החסרון בתולה בדעת עצמו שאין ברירה דגילה בדעתו שהיה פוסח על ב' הסעיפים וליכא למימר הוברר הדבר דמעיכרא דעתיה להאי, אבל זה שתלה באחרים גמר בדעתיה מעיקרא לאיזו שתצא. יעויין בס' הישר (חלק החידושים סי' שסא) שהביא ר"ת בשם רבינו שמואל שהפלו' אם יש ברירה או לא היא כדוגמת הפלו' אם אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ולכאור' כוונתו דבתרומתו יש חסרון בגמירות דעת [אמנם י"ל ב' באופ"א שלעולם החסרון הוא בחלות על דבר שלא מבורר לפנינו, והר"ז כשם שבדשלב"ל א"א להחיל על דבר שלא קיים לפנינו]. ר"ת מקשה ע"ז דאיכא תנאי דסברי יש ברירה ומאידך ס"ל דאין אדם מקנה דשלב"ל.

כז. כ"ה לשון רש"י בכמה מקומות (עי' עירובין לו: ד"ה לאיזה, מקרי, ליתא למתני', מזרח, ועוד בהמשך שם, גיטין כד: ד"ה לאיזה. וזבחם ג. ד"ה דאין ברירה, חולין יד: ועוד). ויתכן שהוא אותו מהלך ממש כמהלך הקודם. (ר"ת בס' הישר) כ' דהמפרש כן אינו אלא טועה, דאין בית מיחוש לדעת הקונן, ולא נשאל את פיהו מעולם.

כח. כגון: א. קידושין (נא). המקדש אחת מב' אחיות. ב. שם, חלות תורה שאמר יקדשו מ' מתוך פ'. ג. ב"ב (קז:): חצי שדה אני מוכר לך יניח לו חצי שדהו. ד. מנחות (קח:): א' מכבשי הקדש חוששין לבינוני. ה. מעילה (כא:): האומר פרוטה בכיס זה הקדש דכולן בספק ע"ש.

של 'אם' כיון שהחלות חלה רק משעה שיתקיים התנאי לכו"ע דבריו קיימים ואי"ז שייך לברירה.

ב. הרמב"ן כ' דיש חילוק בין המתנה על ב' דברים [כגון אם בא חכם למזרח עירובי למזרח ואם בא למערב עירובי למערב] דבכה"ג המעשה נעשה בודאי אלא שאין ידוע ע"מ יחול אם ע"ז או ע"ז, ובזה יש חסרון של ברירה, לבין אם מתנה על דבר א' שתלוי במעשה [כגון אם בא עירובי למזרח ואם לאו יהא בטל], דבכה"ג אין חסרון של ברירה.

והאחרונים (עי' חי' הגרנ"ט סי' פב ושע"י ש"ז פי"ח) ביארו בכוונתו, דגדר דין תנאי הוא שהמעשה המחיל נעשה על כל צדדים, אלא שהתנאי הוא מילתא אחריתי המעכב את החלות מלחול (וכמש"כ בשו"ת הרא"ש לה, ט), אך זה שייך רק כשמתנה על דבר א', אך כשמתנה על ב' דברים הרי עצם המעשה לא יכול לחול ולכן זה תלוי בדין ברירה. (ועי' ברעק"א עירובין לו: משה"ק על הרמב"ן, ולפי ביאור זה מיושב).

והוסף הרמב"ן שכשתולה את התנאי ברצון של עצמו או של אחרים, אפי' אם מתנה בדבר א' זה תלוי בדין ברירה. והיינו (ע"פ הגרנ"ט) דבכה"ג שהתנאי הוא ברצון הרי חסר בעצם המעשה שלא החליט אם רוצה שהמעשה יתקיים.

כשהבירור הוא רק מכאן ולהבא - נחלקו הראשונים בחלות שלאחר זמן [כגון האומר כל הנלקט מזה יהא מחולל על מעות הללו לאחר שיתלקט (ולא מעכשיו)]:

א. שי' תוס' (ב"ק סט. ד"ה כל הנלקט) הר"ש (מע"ש ה, א) והריטב"א (גיטין

ג אות ג) דדוקא בעושה חלות על דבר מפורט [כגון ב' לוגין שאפריש] צריך שיחול רק על אותו דבר, וכשאינו עומד להתברר אינו יכול לחול, משא"כ כשמחיל חלות ספקי כללי [כמקדש א' מב' אחיות וכיוצ"ב] שבכה"ג הרי מבורר לנו שפיר מה שחל ועל מה חל אלא שעצם החלות הוא ספקי וכללי, בכה"ג לא שייך הך חיסרון.

ובטעם הדעה דחל אלא שלא יודעים על מה חל, ביאר הרעק"א שכיון שיש כח וסיבה לחול סגי אף שלא יצא מן הכח אל הפועל. ובקוב"ש (ביצה אות לה) ביאר בשי' זו דגם למ"ד אין ברירה מבורר עכשיו מה עתיד לעשות, אלא דאפשר שהדבר ישתנה מכמות שהוא עומד להיות עכשיו ואין ראייה מהעתיד אל העבר (ועי' ברעק"א שם משה"ק, ומה שיישב הקוב"ש שם והקה"י שם אות ו).

החילוק בין תנאי לברירה - הראשונים נתקשו מ"ט בכל תנאי אין חסרון של ברירה:

רש"י גיטין (גיטין כה: והסכימו עמו תוס') כ' דבכל התנאים בידו לקיימם ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם, ולכשנתקיים התנאי הדבר חל למפרע, משא"כ כשאין זה בידו ובשעת התנאי הוא ספק והתנאי מתקיים מאליו צריך להגיע לדין ברירה. והיינו דבתנאי המעשה נעשה בתורת ודאי, וברירה עצם המעשה הוא בספק (ועי' ברמב"ן שהק' על רש"י).

השאג"א (סי' צג) כ' דכל מה שכ' רש"י שבתנאי שאין בידו לקיימו יש חסרון של ברירה, היינו דוקא בתנאי של 'מעכשיו' שהתנאי חל למפרע, ובשעת החלות אינו מבורר אם יחול, משא"כ בתנאי

באבידה, ומה"ט אף ע"ה נאמן לומר אלו כלים של פלוני, דבכה"ג דלית ליה הנאה מיניה לא חיישי' שמשקר.

וצ"ב בשי' הר"ן מ"ש מכל דיני ממונות דבעי' ב' עדים. ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. דהמוצא לא חשיב למוחזק, ובכה"ג שאינו מוציא ממוחזק א"צ ב' עדים (פרי יצחק ח"ב סי' נו בשם חמד"ש אהע"ז כג, נז, שו"ת עמודי אור סי' פז ושו"ת ברית אברהם חו"מ כ"ט).

ב. הפרי יצחק (שם) והאחיעזר (ח"א יד, ג) מבארים דהא דמהדרין לצו"מ היינו משום דכתיב בהשבת אבידה "עד דרוש אחיך" וילפי' (ב"מ כז:) דרשהו אם רמאי הוא, וא"כ נתחדש בזה מגזיה"כ דא"צ עדות כבכל דיני ממונות, אלא בעינן דרישה שאינו רמאי. ומה"ט בצו"מ וכן ע"א כשמעיד לאחר דאין חשש שמשקר נאמנים ל'.

ג. השע"י (ו, יד) ביאר באופ"א, שמצד הדיני ממונות סגי בטענת ברי שהאבידה שלו, אלא דמחמת הדין דרישה שצריך לדרוש שאינו רמאי צריך להביא ראיה שהאבידה שלו לא, וכלפי זה מהני צו"מ או ע"א כשאין חשש רמאילב.

ודן השע"י במה שע"א נאמן לפי הר"ן, האם זה משום דעדותו הוי ג"כ טענת ברי, והיינו כדעת הסוברים דברי ע"י אחר מהני, אך לדעת הסוברים דל"מ ברי ע"י אחר (ע"י רמ"א וש"ך ערה, כג) ביאר דצ"ל דס"ל לר"ן

כה). דא"ז תלוי בדין ברירה כיון שבאותו זמן הדבר מבורר ואינו חל למפרע, וכ"כ הנוב"י (מהדור"ק אהע"ז צא) והשאג"א (סי' צב) ע"ש.

ב. שי' הרשב"א (ח"ד סי' קנג הו"ד בקצה"ח סא, ג וע"ש) שגם בכה"ג זה תלוי בדין ברירה.

ג. הנתיה"מ (סא, ג) חילק בין היכא שבשעה שהוברר א"א לעשות את החלות [כגון בקנין ע"מ שירצה אבא שבשעת הקנין אין את רצון האב] שצריך להגיע לדין ברירה, לבין היכא שבשעת הבירור ראוי הקנין לחול דמהני ולא תליא בדין ברירה (ועי' בשערי חיים גיטין סי' מח מה שביאר בד' הנתיה"מ).

השבת אבידה (כז:)

נאמנות צורבא מרבנן בטביעות עין ועד אחד- הנה אי' בגיטין (כז:) וב"מ (כג:) דמחזירים אבידה לצורבא מרבנן על סמך טביעות עין. ומפ"י רבינו חננאל (ב"מ כח.) מבו' דדרשין ליה מקרא ע"ש.

שי' הריטב"א (גיטין כז.) בשם רבו שנאמנות הצו"מ בטביע' היינו רק בדבר שהוא שלו, אך כשאומר על דבר שהוא של אחר ע"פ טביע' אינו נאמן, משום שזה נחשב לעדות, ובעדות לא מהימן לן צו"מ טפי מע"ה.

אמנם שי' הר"ן (חולין צו.) דע"א נאמן

כט. אך הביא הפר"י מהש"ש (ו, ג) שנקט בפשיטות דגם בכה"ג שאין מוחזק אין ע"א נאמן בממון, וכדמוכח הגמ' בב"מ (כח.) דסימנים וסימנים וע"א יניח, והיינו שהע"א אינו נאמן, וכה"ק בשע"י (ו, יד).

ל. משא"כ בסימנים וסימנים וע"א חיישי' לרמאות ומשו"ה יניח. ולפי הריטב"א שחולק על הר"ן הדין של 'דרשה' נמשך אחר הדין ממון, וכיון שברין ממון ל"מ ה"נ כלפי ה'דרשה' ל"מ.

לא. והיינו שלפי השע"י הדין של 'דרשה' הוא לחומרא, משא"כ למהלך הקודם (של הפר"י והאחיעזר הדין 'דרשה' הוא לקולא).

לב. ולפי"ז נוחא הא דבסימנים וסימנים וע"א יניח, משום דהתם יש אחר שטוען כנגדו ברי ולא מהני טענתו בלחוד.

ברי, אך מצד הדין ד'דרשהו אם רמאי הוא' בעינן שיביא גם סימנים.

ה. בנתיח"מ (קמו, ט) מבואר דכשהגיע ליד המוצא חשיב הטוען ברי כמוציא מיד מוחזק ול"מ נגד זה טענת ברי, אמנם האחרונים נוקטים שהמוצא לא חשיב מוחזק ל'.

חזקת חיים (כח.)

תנן בגיטין (כח.) שליח המביא גט והניחו זקן או חולה נותן לה בחזקת שהוא קיים, וכן אשת כהן אוכלת בתרומה, והשולח חטאתו ממדה"י מקריבין עליו, משום דמוקמינן ליה אחזקת חיים.

הגדר והטעם – רש"י מפרש דהוא מדין חזקה הכללי, שפי' בזה"ל 'ולא חיישינן שמא מת ובטל שליחותו, ומדאורייתא נפקא לן בהכל שוחטין (חולין:) העמד דבר על חזקתו'. ולכא"ו זה מתאים עם שי' הש"ש דגם חזקה העשויה להשתנות היא חזקה אלא דהיא חזקה גרועה, וכן מבו' בט"ז (יו"ד שצז, ב) דחזקת חיים היא חזקה קלישתא משאר החזקות, משום דכל חי עומד למות. אך לשי' המהרי"ט דחזקה העשויה להשתנות לא היא חזקה, צ"ב מ"ט מוקמינן אחזקת חיים והרי זה עשוי להשתנות.

דבדליכא ב' בע"ד גם לענין ממון ע"א נאמן כעדות על איסורין, והריטב"א חולק דע"א מופקע מנאמנות על דבר שבממון.

טענת ברי – הפנ"י (כתובות יב:) מקשה למ"ד דברי ושמא ברי עדיף, אמאי בעי באבידה סימנים, והא בלא"ה אפשר להחזיר לטעון ברי, ומצינו בזה כמה מהלכים:

א. לשי' תוס' (כתובות יב: ב"ק מו. ב"מ צו: וב"ב קלה.) דבעינן ברי טוב ושמא גרוע לק"מ, דהכא הוי ברי גרוע ושמא טוב ל'. אך לראשונים שחולקים דמהני גם ברי גרוע ל' הדק"ל.

ב. הפנ"י מיישב דהמוצא מצי למימר דלאו ממנו נפל אלא מרובא דעלמא ל', ואע"ג דאין הולכין בממון אחר הרוב, היינו דוקא להוציא מן המוחזק, משא"כ הכא דלא הוחזק. ועוד דלמ"ד בו"ש ברי עדיף ס"ל נמי דהולכין בממון אחר הרוב.

ג. הרעק"א (חדשות סי' צ) הפרי יצחק (ח"ב סי' נו) והקוב"ש (ח"ב סי' ה) תי' דכלפי כל העולם יש ספק טענת ברי' וזה עדיף מטענת שמא, ונגד זה ל"מ טענת ברי.

ד. השע"י (ו, יד) מיישב ע"פ דרכו הנ"ל, דאיה"נ מצד הדיני ממונות סגי בטענת

לג. השע"י (ו, יד) מקשה ע"ז דהא המוצא אף לא טוען שמא הוא שלו, אלא רק שמא אינו שלך, ובכה"ג בדין טו"נ מהני הטענת ברי.

לד. הפנ"י כ' שכ"ה שי' הרמב"ם, והעירו שלכא"ו צ"ל רמב"ן שהביאו בעל התרומות (סוף שער לט, והר' בתומים עה, כב.) וכמו"כ ילה"ק לפמש"כ תוס' בדעת אב"י שסובר דלא בעי' ברי טוב.

לה. ועי' בפרי יצחק (ח"ב סי' נו ד"ה אכן) שהק' ע"ז עפ"ד הש"ש (ו, ז) דדוקא נגד רוב שבטבע דגם לפי דברי העד זה נגד הרוב אינו נאמן, משא"כ היכא שלפי דבריו זה לא היה מעולם בכלל הרוב נאמן. וע"ע משה"ק השע"י (שם).

לו. עי' תוס' (ב"מ כג. וב"ב כג:), פנ"י (הנ"ל) חת"ס (אהע"ז סי' נו) וקוב"ש (ח"ב סי' ה).

דמוקמינן אחזקת חיים היינו דוקא בגט משום עיגונא, וכן בשביל אכילת קרבן ותרומה, אך בעלמא לא מוקמינן אחזקת חיים, וכן נקט בשו"ת מהר"י ווייל (סי' פח). אמנם מתוס' (בגיטין שם) נראה דעיקר סברת התוס' היא דדוקא בנכסי יתומים החמירו לחוש למיתה [ע"ש], ומדאורייתא לעולם מוקמינן אחזקת חיים, וכן נקט בשו"ת תרוה"ד (סי' שמט) וכן בקצוה"ח (קכב, א). וע"ע בב"ח (חור"מ סי' קכב) שבמהלך הא' נקט דדוקא לענין איסורין אזלי' בתר חזקת חיים, משא"כ לענין ממון לא אזלי' בתרה כשם שאין הולכין בממון אחר הרוב. ובמהלך הב' נקט דאף בממונות אזלי' בתרה [דאיכא דוכתא דאף בממון הולכין אחר הרוב כמש"כ תוס' בסנהדרין (ג:) וה"ה בתר חזקה], ומ"מ לווה שחושש שמא מת המלוה אין לכופו ליתן הממון לשליח המלוה שמא יבא לידי הפסד (וע"ש בדרישה מה שביאר).

כשנודע שמת לאחר נתינת הגט- כ' הריטב"א והר"ן (גיטין עו:). דבכה"ג אין מעמידים אותו בשעת הגירושין על חזקת חיים, כיון שיש חזקה דהשתא דמת לפנינו וכ' הנוב"י (תנינא יו"ד סי' רח) שהחזקה דהשתא מועילה בצירוף החזקת איסור יבמה לשוק. הט"ז (יו"ד שצז, ב) והתורת גיטין (אהע"ז קמא, סח) כ' דהרי זו ספק מגורשת, דהחזקה דהשתא חיים כיון דזה חזקה קלישתא העשויה להשתנות^ל (עי' ^{לז}

ולכא' צ"ל דהאדם מצד עצם טבעו יכול לחיות לנצח, והמיתה שבאה אח"כ ע"י מכת חרב או מלאך המות היא בגדר התחדשות, ומשו"ה ל"ח שהחזקה עשויה להשתנות מצד עצמה. ובנו"א כ' בשו"ת בית אפרים (אהע"ז ח"ג סי' קיא סוד"ה ובהכי) דדוקא כשהזמן גורם ההשתנות [כחזקת קטנות] חשיב דעשויה להשתנות, משא"כ חזקת חיים שאין זמן מסוים שעומד להשתנות בו (וע"ע בפנ"י קידושין סד. קו"א אות צד).

אמנם הפנ"י והחות יאיר (סי' רא) כ' לפרש דחזקת חיים אינה מדין חזקה, אלא מדין רוב, וכדאי' ביבמות (קט). דאיכא רובא דאיתא קמן שרוב האנשים לפנינו בריאים, ורוב עדיף מחזקה. ועפ"ז כ' החו"י דזה שייך אף בבע"ח, אך אם זה היה מכח רוב [כרש"י] אפשר לחלק בין חיותא דאדם דאית ליה מזלא (כב"ק ב:).

הפנ"י יישב עפ"ז מ"ט אזלי' בתר חזקת חיים ולא בתר חזקת איסור לשוק בלא יבום, דלפי דבריו דהוא מדין רוב ניחא דרובא עדיף מחזקה^{לז}. אך הישועות יעקב (אהע"ז קמא, לג) והחידושי הרי"ם (חור"מ קכב, א) ביארו דלעולם הוא מדין חזקה, אך גדר החזקה היינו מדין חזקת הגוף שעדיפה משאר כל החזקות (ע"פ תוס' כתובות עה:).

בשאר דיני התורה- הנה מפשטות ד' התוס' (ב"מ לט: בתי' הא') נראה דכל מאי

לז. האחרונים תירצו עוד על קו' זו דכנגד החזקת איסור לשוק יש חזקת אשת איש המסייעת להכריע כמו החזקת חיים (כתב סופר, אחיעזר ח"ג ט, ב). ועוד דאזלי' בתר החזקה שבמקור הספק (כמש"כ התורא"ש ריש נדה והריטב"א קידושין עט), ומקור הספק הוא באיש אם הוא חי, דדין האשה הוא בתולדה ממצב האיש (שע"י ב, ט).

לח. שם הנידון הוא לענין מי ששמע שמת קרובו ואינו יודע אם זה שמועה קרובה וחייב באבילות ז' ימים או שזה שמועה רחוקה וסגי ביום א', ופסק הט"ז ע"פ הנ"ל דא"צ לנהוג באבילות ז' ימים, וחלק בזה על המהר"י בן לב (ח"ג סי' עב) והב"ח (יו"ד שצז). שנקטו שחייב באבילות ז' מכת החזקת חיים. (וע"ש בט"ז

לעיל), ומ"מ זה רק ספק משום שבמקום החזקה דהשתא יש חזקת אשת איש.

אמנם הנוב"י (קמא אהע"ז סי' לא) והעונג יו"ט (סי קסד בהגהה) ס"ל דגם לאחר שנודע שמת מוקמי' לגבירא בחזקת חיים בשעת הגירושין ומגורשת בודאי ע"ש.

חזקת חי למפרע - בב"ש (אהע"ז יז, פד) נקט דמי שלא הוחזק חי לפנינו ונמצא כעת מת, לא שייך בו חזקת חיים (ועי' בשואל ומשיב מהדו"ק ח"ב סי' קיח שביאר סברתו), אמנם יעויין בט"ז (שם) ובנוב"י (שם) שחלקו ע"ז.

זקן שהגיע לגבורות - אי' בגמ' (גיטין שם) אמר רבא לא שנו [דמוקמינן אחזקת חיים] אלא זקן שלא הגיע לגבורות וחולה שרוב חולים לחיים, אבל זקן שהגיע לגבורות וגוסס שרוב גוססים למיתה לא, ואב"י מוטיב תיובתא, ומשאני דשני זקן מופלגל' כיון דאיפליג איפליג ואין חוששין למיתה. ובירושלמי אי' דאפי' שהה השליח בדרך ק' שנה מוקמינן החזקת חיים. [ובהערות הגריש"א נתפלא מאד היאך סמכינן בכה"ג על חזקת חיים כשהדבר ידוע לכל שודאי כבר מת], ומוכח מכאן שאי"ז נידון של סיכויים, אלא דכ"ה הגזיה"כ בדין חזקה שלא לשנות את המצב שהוחזק לפנינו. אמנם בכת"ס ביאר דבשהגיע לגבורות חיישי' למיתה מדין רוב דרוב העולם מתים באותו זמן, משא"כ כשהפליג יצא מכלל הרוב ושוב אין לו זמן קבוע. [אך

כ' דלפי מאי דאב"י מוטיב תיובתא, היינו משום דסבר דטעם החשש בזקן הוא משום דבהגיע לגבורות החזקה עשויה להשתנות כל שעה, וא"כ כ"ש ממאה ואילך דעשויה להשתנות בכל שעה ושעה].

בתוס' ביומא (נה:) מבואר דנחלקו התירוצים אם מה שחוששים למיתה בהגיע לגבורות היינו דוקא בגט משום חומרת אשת איש משא"כ בשולח חטאתו ושאר דיני התורה, או"ד בכל הדינים חיישי' למיתה כשהגיע לגבורות.

סמיכה (כח:)

חקר הגרא"ו (הו' בסה"ז אהל יצחק עמ"ס גיטין גנזי האהל כח: עמ' רפב) מתי חלה מצות סמיכה, האם כשנתחייב האדם בקרבן תיכף נתחייב גם במצות סמיכה, ויש עליו ב' מצוות - ואם לא הביא הקרבן ביטל ב' מצוות, או"ד מצות הסמיכה אינה אלא בשעה שהביא את הקרבן, אבל אם לא הביא את הקרבן לא ביטל מצות סמיכה (וע"ש שהוכיח מתוס' בגיטין כח: כצד א', ומתוס' בחגיגה ד. כצד ב').

מתנות כהונה (ל.)

גדר הבעלות לפני הנתינה - חקרו האחרונים מהו גדר הבעלות על המתנו"כ לאחר ההפרשה לפי הנתינה לכהן, האם זה 'ממון השבט'^מ, או שזה רק כהפקר לשבט ועתה זה עדיין ברשות הישראל^{מא}.

שהאריך בראיות, ובש"ך בנוקה"כ ובש"ש ג, ח שדחו את דבריו).
 לט. ונחלקו הראשונים מאיזה גיל נחשב שהפליג, האם מגיל צ' (תורי"ד, וכ"ה לש' רש"י ד"ה איפליג), או מגיל ק' (כ"כ הרמ"ה הו' בטור ורמ"א אהע"ז קמא, ח, וכ"ה לש' רש"י ד"ה כיון, ועי' ברש"ש ועוד שנתקשו בסתירת ד' רש"י), וע"ע בשיטמ"ק (ב"מ לט:).
 מ. בעיקר ההגדרה של 'ממון השבט' מן הראוי להעתיק את לשון הגרש"ש (שע"י ש"ו ספט"ו) "... דממון של שבט אינו מיוחס לאישים פרטיים, דלו יצויר עת וזמן שלא יהיה שום איש משבט זה בעולם, בכל זה קרינן

ונפק"מ כשכל הכהנים יעשו הרשאה לכהן א' האם יזכה במתנו"כ מאליו. וכן

על הממון שהוא מתנות כהונה, וממון של שבט הוא רק שם מושאל, אבל אינו זכות של אנשי השבט, ומשור"ה בענין זה אם עד מעיד על הדבר שאינו ממון של השבט מהני עדותו כמו בדין האיסורים, וכן ענין הזמה ודאי לא שייך בזה, דמזיק ממון מתנות כהונה פטור. לפי"ז בענין הוצאת ממון מבעלים לשבט כהנים ודאי צריך שני עדים, אבל להיפוך להעיד לזכות הבעלים ולחוב לכהנים סגי בעד אחד" (ע"ש עוד, וע"ע בחי' הגרש"ש החדש גיטין סי' טו).

מא. נציין להלן כמה ראיות לכאן ולכאן:

א. הנה אי' בחולין (קל:): שהמזיק מתנו"כ פטור, לל"ק הוא מגזיה"כ דכתיב "וזה" דמשמע שאם המתנות אינן קיימות בעין אינו חייב ליתנן, ולל"ב הוא מטעם דהוי ממון שאין לו תובעין, ונחלקו הראשונים לפי הל"ב, דתוס' כ' דהפטור הוא רק בדיני אדם אך בדיני שמים חייב בתשלומין, אך הר"ן חולק שפטור אפי' בדיני שמים. וביאר הקה"י (חולין סי' לו) שפולגתתן היא בחקירה הנ"ל, דלתוס' הוי ממון השבט וא"כ יש חיוב ממון גמור אלא שאין תובע וא"א להוציאו בדיינים, ולר"ן הוי רק כהפקר לכהנים [אמנם יש שלמדו בכוונת תוס' דמה שצריך לצי"ש אי"ז משום דיש כאן חיוב ממוני, אלא דחייב לשלם משום שעשה עוולה לכהנים, ונפק"מ בין ב' הביאורים האם יהני תפיסה של הכהן. וגם בדעת הר"ן דנו ד"ל דלעולם מודה דהוי ממון השבט, אלא דס"ל דכיון דהוי ממון שאין לו תובעין אין בזה חיוב ממון ולכן א"צ לצי"ש (עי' בכ"ז בס' שחיטת חולין שם וכן בס' פתחי אמונה פאה ה, ד)].

ב. הריטב"א (קידושין נח: הו' בקצוה"ח ערה, א) מביא ב' פי' למ"ד טוה"נ ממון האם מה שהגונב תרומה חייב לשלם כפל לבעלים היינו רק כנגד הטוה"נ (וכ"ה שי' תוס' ב"מ ו:), או כנגד כל התרומה משום דחשוב כאילו כולו של הבעלים, ויל"ד בזה ע"פ הנ"ל, וגם לפי הב' בריטב"א עדיין יל"ד מה הגדר למ"ד טוה"נ אינה ממון.

ג. בדין מכירי כהונה פירש"י (גיטין ל:). שזוכים ע"י דאסחי להו שאר כהנים דעתייהו והוי כמאן דמטא ל ידייהו דהני, וביארו האחרונים (אמרי בינה תרומות סי' ד, פרי יצחק ח"א סי' מט וקה"י גיטין סי' כא וב"ב סי' לז) דע"י היאוש נחשב כאילו הוא הכהן היחיד בעולם, וממילא זה שייך לו מדין ממון השבט. והתוס' בב"ב (כג:): ביארו דמשום דהוי מתנה מועטת שאסור לחזור חשיב כמחזק [לענין ירושה], ועי' בקצוה"ח (רעה, טו) שלמד דעצם מה שאסור מלחזור מחשיבו למוחזק ע"ש, אך הנתינה"מ (סקי"א) חלק וביאר דהוא רק משום שיש לו גם זכות תפיסה על המתנות ולכן נחשב שלו. והקה"י (ב"ב סי' לח) ביאר דהנתינה"מ למד דהוי ממון השבט והקצוה"ח חלק ע"ז ע"ש. (וע"ע בערך 'מכירי כהונה' שהרחבנו בכל זה).

ד. עי' באמרי בינה (שם) שהביא מהירושלמי (פ"ק דדמאי) דאיכא מצות השבת אבידה על תרומה קודם שתנתן לכהן, ומב' דהוי ממון השבט, אך מאידך הוכיח מהרמב"ם (פי"ב מתרומות הי"ז) להיפך דלא שייך בזה השבת אבידה.

ה. אי' בתוספתא (תרומות י, ז וכ"פ הרמב"ם פ"ט מתרומות ה"ט) פרתו של ישראל שילדה בכור מאכילו תרומה שהבכור לכהנים. ועי' באמ"ב (שם) שדן לחלק בין בכור דקדוש מרחם אמו דהוי ממון השבט מיד לבין בשאר מתנו"כ.

ו. עי' באפקי"י (ח"א סי' מב) בשם הגדול ממינסק שהוכיח מרש"י (בכורות לו:): דאיכא לאו דלא תגזול על בכור קודם שניתן לכהן, וחזי' דהוי ממון השבט וניש לדחות ע"פ האמ"ב הנ"ל].

ז. עי' בגמ' בב"ב (צד). דיש קנין שינוי בראשית הגז שגזלו ושינה בו שנפטר עי"ז מהנתינה, וחזי' דיש כאן מעשה גזילה מהכהנים, ואי"ז רק מצות נתינה.

ח. מבואר מרש"י (סוכה לה: ד"ה אתיא) ותוס' (שם ע"א ד"ה אתיא) שאתרוג של תרומה ביד ישראל קודם הנתינה לכהן אי"ז בגדר 'לכם'.

ט. בחולין (קלד). פליגי אמוראי אי' מתנו"כ נגזלות או לא, ופי' רש"י ותוס' דנפק"מ בנתנם לאחר האם גובים רק מהשני שהמתנות אצלו או גם מהראשון, וביאר הקה"י (חולין סו"ס לו) דנחלקו בזה גופא אי הוי ממון השבט או הפקר לכהנים. אך הביא שברמב"ם מבואר שלמד באופ"א דאי מתנו"כ נגזלות היינו שע"י הגזילה הופקר זכות הכהנים, ולפי"ז נראה דאינו ממש ממון הכהנים.

לו יצויר ויהיה רק כהן א' בעולם.

מתנות עניים (ל)

הקוב"ש (ח"ב סי' יז) חוקר בגדר הבעלות על המתנות עניים קודם הנתינה,

האם זה ממון העניים, או"ד הוא רק כהפקר לעניים. (ויעו"ש שדן בזה מכמה ראיות)^{מב}.

ובקצוה"ח (רמג, ד) כבר כ' דאע"ג דלענין מתנות כהונה יש זכייה גם

לחש"ו, היינו משום דהתורה זיכתה לכהנים וכי קא זכו מדידהו קא זכו, וא"כ זה שייך

גם בחש"ו כשם שזוכים בירושה, משא"כ במתנות עניים דכתיב "לעני ולגר תעזוב

אותם" א"כ אינו אלא 'עזיבה' שיזכו בו בעצמם, ומשו"ה חש"ו שאין להם יד לזכות

לא זכרי^{מג}.

והנה אי' בירושלמי (גיטין פ"ג ה"ז) דאין דין 'מכירי עני'^{מד} [אלא רק 'מכירי

כהונה']. ולהך גיסא דמתנו"ע שאני ממתנו"כ

דלא הוה ממון העניים א"ש, דדין מכירי כהונה שייך רק משום דהוי ממון השבט^{מה}, וכ"כ הפרי יצחק (ח"א סי' מט ד"ה ולפי"ז).

הפרשה מן המוקף (ל)

תנן (חלה סופ"ג) דאין מפרישין תרומה גדולה [וכן חלה שהיא בכלל תרומה]

שלא מן המוקף. וכן אי' בכמה דוכתי בש"ס (עירובין ל: לב. גיטין ל: חולין ז: ונדה עא:)

דלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. רש"י ושאר המפרשים פ' דמוקף היינו סמוך

והיינו שהתרומה תהא סמוכה לשיריים, אך מהרמב"ם (פיה"מ תרומות ד, ג וחלה שם)

והר"ח (עירובין ל:) נראה דפי' שיהיה מוקף בתוך היקף א' דהיינו בתוך מחיצה א'^{מז}.

נחלקן הראשונים במקור וטעם דין זה:

דעת רוב הראשונים (תוס' גיטין שם ושאר^{מז}) שהוא דין דאורייתא

כדילפי' בירושלמי (תרומות, א) דכתיב

מב. ויעויין בקה"י (נדרים סי' ד) שתלה נידון זה בפלו' הראשונים האם מותר להלוות בריבית הקדש לעניים, דהרשב"א (ח"ד סי' סג הו' בב"י יו"ד סו"ס קס) כ' שקרוב לומר שמותר לפי שאין למעות אלו בעלים ידועים, והרא"ש (כלל יג סי' ח) כ' בשם מהר"ם שאסור דשפיר חשיב רעהו דהעניים הם בעלים של הממון, וע"ש בקה"י שדן עפ"ז בדין של בל תאחר בצדקה.

וע"ע בשע"י (שו"ס פט"ו) שנקט בפשיטות דהוי ממון העניים, וע"ש שביאר גדר הבעלות בזה.

מג. בפשטות דברי הקצוה"ח הם ממש הנידון של הקוב"ש הנ"ל בגדר הבעלות על המתנו"ע, אמנם בהערות 'מלוואי חושן' כ' לפרש [בשם אביו] כוונת הקצוה"ח באופ"א שלפי"ז יוצא שגם מתנו"ע הוה ממון העניים יעו"ש.

מד. אמנם ברמב"ם (פ"ז ממעשר ה"ה) מבואר דגם במתנו"ע שייך דין מכירי עני, ויעויין במל"מ שחילק בין מתנו"ע המתחלק בגרנות שנוטלים העניים בעל כרחו, לבין מתנו"ע המתחלק בתוך הבית שיש טוה"נ לבעלים. אך עי' בחת"ס (יו"ד ח"ב סי' רלז) משה"ק ע"ז, ובמה שביאר בירושלמי באופ"א ולפי דבריו עולה דגם לירושלמי שייך דין מכירי עני [אלא דלענין המלוה את העני על סמך המתנו"ע ל"מ כיון דהוי כדשלב"ל, דזה תלוי במצב אח"כ שיהיה עני, ולא דמי למתנו"כ שזה מצב תמיד], וע"ע באחיעזר (ח"א ג מב, ב) ובדבר אברהם (ח"א סי' א ענף ו בהגהה).

מה. יעויין משנ"ת בהרחבה בערך 'מכירי כהונה'.

מו. וראה בס' עלה יונה (מרצבך עמ' קסא) שהאריך בזה, ותמה על הגר"א (יו"ד סו"ס שכה) והערוך השולחן העתיד (סב, י) שפי' ברמב"ם כרש"י.

מז. [הציונים דלהלן הם ע"פ הדרך אמונה (ציון ההלכה פ"ג מתרומות ס"ק סב - רסד)] ר"י ור"ח (בתוס' יבמות גג:) תוס' (ביצה יג:) רמב"ם (כ"מ ממש"כ בפ"ג מתרומות ה"כ דבתרו"מ הוא מדרבנן, ומשמע דבתרו"ג

דלרש"י כ"כ רק לענין תרו"מ, אך לעולם בתרו"ג הוא מה"ת^{יב} (וכ"כ הר"ש ביכורים ב, ה).

והראב"ד (פ"ג מתרומות ה"כ) כ' שהטעם הוא לפי שתרו"ג ניטלת באומד, ולא יועיל לאמוד את השיעור שקבעו חכמים אלא מן המוקף^{יג}. וכ' הש"ך (יו"ד שלא, מט) דמה"ט בדיעבד אם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה, לפי שמה"ת אפי' חטה א' פוטרת את הכרי והשיעור הוא רק מדרבנן.

טעם נוסף כ' הראב"ד דחיישי' שמא ישכח שהפריש ויעשה אותה פעם נוספת תרומה על אחרים.

ולכאז' לפי הראב"ד הוא דין דרבנן (כשי' רש"י), אמנם במהר"י קורקוס משמע דגם לראב"ד הוא מה"ת אלא שבא ליתן טעם על התורה.

"ממנו"^{מח}, אלא שאם עבר איסור ותרם שלא מן המוקף בדיעבד תרומתו תרומה^{מט}, וביאר הקרי"ס (תרומות פ"ג) דמדילפי' (יבמות צג.) מ"למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים" שמותר להפריש שלא מן המוקף לצורך שבתות וימים טובים, ע"כ דין מוקף אינו לעיכובא. ובשיטמ"ק (תמורה ה. אות כד) ביאר דהמקור שצריך מן המוקף הוא מדכתיב "לא תשא עליו חטא" וגו'^י, וכי היכי דדרשי' (קידושין מו:) מפס' זה שאם הפריש מן הרעה על הטובה אע"פ שעבר על איסור מ"מ חל בדיעבד, ה"נ דין מוקף אינו מעכב בדיעבד.

אך רש"י (גיטין ל:) פי' שהטעם שצריך להפריש מן המוקף הוא מחשש שמא באותה שעה אינה בעין, ולמדו תוס' ושאר בכוננתו דהוא דין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא^{נא}. אמנם הרמב"ן נסתפק דיל"פ

הוא מה"ת, וכ"כ הקרי"ס, אך יש שפי' בד' הרמב"ם דהוא מדרבנן ר"ש (רפ"ב דתרומות ביכורים ב, ה) רשב"א (גיטין ל: ובשול"ח ח"א סי' קכז) תורי"ד (ב"ק קטו:) חי' הר"ן (גיטין ל:) תורא"ש (סוטה ל: גיטין ל: חולין ז.), וכ"נ דעת הריטב"א (גיטין ובמסכתו בב"מ לח. ע"ש) וע"ע ברמב"ן (גיטין שם) שצידד כן, וכ"נ דעת ר"ת (בס' הישר חלק התשובות ד, ב) וכן דעת הגר"א (יו"ד שלא, ע). מח. אלא דנחלקו הראשונים מאיזה פסוק לומדים כן [וראה בס' מעדני ארץ (תרומות פ"ג הי"ז) שהביא את השיטות], האם מ"כל חלבו את מקדשו ממנו" (במדבר יח, כט - וכ"כ הר"ש בכורים ב, ה וטב"ו ד, ז והרשב"א ח"א סי' רצ), או מ"והרמותם ממנו תרומת ה'" (שם פס' כו - וכ"כ רש"י סוטה ל. ראב"ד תרומות ג, כ רא"ש ביכורים ב, ה ורשב"א ח"א סי' קכז), או מ"ונתתם ממנו" (שם יח, כח - וכ"כ התורי"ד ב"ק קטו:), או מ"בהרימכם את חלבו ממנו" (שם יח, לב - כ"כ השיטמ"ק תמורה ה. אות כד והרשב"א פסקי חלה שער ב, וע"ש במעדני ארץ משה"ק על ילפו' זו).

ממ. כ"כ הרמב"ם (פ"ג מתרומות הי"ז), וע"ש בכס"מ מש"כ (ובמעדני ארץ שם שהעיר על דבריו). נ. ראה בהערה לעיל.

נא. וכ"כ הריטב"א (ב"מ לח.) בשם מורו (וכן בנדה ז.) והמאירי (גיטין ל: וחולין ז.).

נב. וכ' בדרך אמונה (שם ציון ההלכה ס"ק רסה) דכ"נ מרש"י בסוטה (ל:) שכ' דמוקף נפקא לן מקרא בספרי, אך העיר מרש"י בחולין (ז.) שכ' דאינה אלא גזירה שמא אינה בעין, ושם מיייר בתרו"ג, וע"כ צ"ל דהספרי שהביא אינו אלא לאסמכתא.

נג. העיר הדגול מרבבה (על הש"ך יו"ד שלא, מט) דלפי"ז בזה"ז שהעמידו דין הפרשת תרומה לע דין תורה דסגי בכ"ש לא ליבעי מן המוקף. ובמעדני ארץ (פ"ג מתרומות ה"כ) כ' דאפשר דכיון שגם בזה"ז נוהג לפעמים דין אומד הדעת וא' מששים במפריש תרו"ג משמן או משעורים ושכולת שועל שראויים גם בטומאה, לכן אי"ז נחשב שנתבטל הטעם ושפיר נשאר גם בזה"ז דין מוקף.

שעליו נאמר "והרמותם ממנו", ומטעם דשמא ישכח ויעשה את התרום תרו"מ על מקום אחר, אך ישראל התורם תרו"מ תורם שלא מן המוקף אין לחוש לכך"י.

הפרשת תרו"מ באומד (לא)

א"י בכמה דוכתי בש"ס (ביצה יב: גיטין לא. מנחות נד: ובכורות נח:) דאבא אלעזר בן גמלא דרש מ"ונחשב לכם תרומתכם" דהוקשה תרומת מעשר לתרומה גדולה לענין שניטלת באומד, וחכמים חולקים, ונחלקו הראשונים בביאור המחלוקת:

ש"י תוס' ושאר שבתרו"ג כו"ע מודו באומד (כדתנן תרומות א, ז), ונחלקו בתרומת מעשר, דלאאב"ג מצותה דוקא באומד, ואף אם מוסיף בכוונה הר"ז כאומד בעין יפה, והעיקר הוא שלא יפחות בכוונה, ולחכמים לכתחילה אין להפריש מאומד, אך בדיעבד מהני.

ש"י הרמב"ן והריטב"א (גיטין שם) מצוה דוקא באומד, ונחלקו בתרו"מ דלאאב"ג מותר לכתחילה בין באומד ובין שלא באומד, ולחכמים לא מהני באומד, ולפי"ז ההיקש לאאב"ג בין תרו"ג לתרו"מ אינו שוה ממש. ועוד כ' הרמב"ן דיל"פ דבתרו"ג מה"ת אין מצוה באומד שהרי אין לה שיעור, אלא דרבנן אמרו דלכתחילה באומד שיטול בעין יפה, וההיקש הוא כלפי הדין דאורייתא.

הטעם – נת' דבתרו"ג לדעת רוב הראשונים יש מצוה לתרום מאומד, ומצינו בזה כמה טעמים:

א. תוס' והר"ש (תרומות א, ז) כ' דהוא כדי שיתרום בעין יפה.

והנה יש שחקרו (ראה ברכת אברהם ביצה ט. בענין חלת חו"ל אות ד) האם הדין שצריך מן המוקף הוא דין בתרומה או בשיריים, ונפק"מ כשאין שיריים הניתרות [כגון בחלת חו"ל] (וע"ש שהביא בזה מחל' ראשונים), ויל"ד בזה ע"פ הטעמים הנ"ל.

בתרומת מעשר – עד כאן נתבאר הדין שצריך להפריש מן המוקף בתרומה גדולה, ודנו הראשונים מה הדין בתרו"מ, והקשו דלכא' יש בזה סתירה, דבבכורים (ב, ה) תנן שתרו"מ ניטלת שלא מן המוקף, ומאידך בגיטין (ל: א') דאף בתרו"מ לא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. ות' תוס' (בגיטין) ושאר [ע"פ שיטתם הנ"ל] דמדאורייתא רק בתרו"ג צריך להפריש מן המוקף ולא בתרו"מ, אבל רבנן גזרו שגם בתרו"מ צריך להפריש מן המוקף גזירה משום תרו"ג.

וברשב"א (ח"א סי' רצ) מבואר דיש נפק"מ, דבתרו"ג דהוי מדאורייתא צריך שיהא נוגע, משא"כ בתרו"מ לא הצריכו חכמים אלא שיהא הכל לפניו, ומטעמא דשמא נאבד (כטעם רש"י הנ"ל), אך מתוס' משמע דאין חילוק בין מוקף דתרו"ג למוקף דתרו"מ.

אך הרמב"ם (פ"ג מתרומות ה"כ) סובר שמותר להפריש תרו"מ שלא מן המוקף, ורק תלמידי חכמים – 'חברים' אינם מפרישים אלא מן המוקף. וביאר הרדב"ז דהוא משום סרך תרו"ג. ובש"ך (שם סקמ"ח) כ' דהוא מצוה מן המובחר.

והראב"ד מחלק בין אם המפריש הוא לוי, שהוא צריך להפריש מן המוקף,

ל"מ הפרשה במחשבה. בשיטמ"ק (ביצה לד: הו' באפיק"י) מבואר דה"ה במע"ש ומ"ע מהני מחשבה.

דעת חכמים - נחלקו הראשונים מהי דעת חכמים בדין זה, ומצינו בזה כמה שיטות: א. חכמים מודים לאב"ג משום שבתרומת מעשר כ' "ונחשב" וא"צ להיקש (כ"כ תוס' בגיטין מנחות ובכורות, וע"ע בריטב"א בביצה). ב. חכמים חולקים דלא מהני מחשבה כלל לא בתרומה גדולה ולא בתרומת מעשר (כ"כ תוס' בבכורות שם דמשמע מתוך פי' רש"י שם). ג. חכמים חולקים רק בתרומת מעשר דלא מהני מחשבה, אך בתרו"ג מודים דמהני מחשבה (כ"כ הרמב"ן בגיטין וכן נסתפקו תוס' בבכורות בתו"ד).

הביאור במחשבה - עוד נחלקו הראשונים מה הביאור ב'מחשבה': א. רש"י (בכל מקומות הנ"ל וכן בקידושין מא: פ') שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, ואע"פ שלא הפריש ולא דיבר כלל (וכן הסכימו תוס' וש"א"ר). ב. פי' נוסף כ' רש"י (בבכורות) שצריך דיבור, ונקרא מחשבה לפי שאינו מונה. ג. דעת הראב"ה (תשו' סי' תתקלז) שמועיל במחשבה בלבד, אך צריך גם הפרשה^{יה}.

ברכה - דנו האחרונים האם כשמפריש במחשבה מברך, דהא הב"י (או"ח סי' תלב) כ' דאין מברכים על ביטול חמץ משום שהביטול הוא בלב ואין מברכין על מחשבה שבלב. ובמעדני ארץ (פ"ב מתרומות הט"ז) צידד דאיה"נ אין ברכה על הפרשה בלב. אך הרבה אחרונים נקטו בפשיטות

ב. בירושלמי (תרומות א, יד הו' ברמב"ן בגיטין) דהוא גזיה"כ שנאמר "ונחשב לכם תרומתכם" שאינה ניטלת אלא באומד.

ג. הרמב"ם (פיהמ"ש שם וביד החזקה פ"ג מתרומות ה"ד) כ' לפי שלא נאמר בה שיעור. וביאר הכס"מ דמשו"ה אין לעשות בענין שנראה שהוא מקפיד על השיעור שלא ציותה תורה. ובמרכבת המשנה ובמעדני ארץ הוסיפו לבאר דחיישינן שמא מתוך שיקפיד על השיעור יבואו לומר שאם הרבה או מיעט משיעור חכמים תרומתו או פירותיו מקולקלין. וברדב"ז פי' ע"פ הירושלמי הנ"ל.

ד. הראב"ד כ' שאם ימדוד יקפיד על שיעור מסויים, ואם יפחות או יוסיף אין תרומתו תרומה מפני שלא נתקיימה מחשבתו ותרומתו או פירותיו מקולקלין.

ה. בפ"י הר"י מלכי צדק (תרומות א, ז) פי' דהוא כדי שלא יבוא לתרום שלא מן המוקף והיינו שאם יוליכנו למנות ולמדוד יש לחוש שלא יחזירנו סמוך לכרי ויתרום שלא מן המוקף (ועי' במעדני ארץ פ"ג מתרומות ה"ד שדן בדבריו).

הפרשת תרו"מ במחשבה (לא).

א' בכמה דוכתי בש"ס (ביצה יב: גיטין לא. מנחות נד: בכורות נח:) דאבא אלעזר בן גמלא דורש מ"ונחשב לכם תרומתכם" דהוקשה תרומת מעשר לתרומה גדולה דמהני הפרשה במחשבה בעלמא.

וב' הרש"ש (גיטין שם) והאפיק"י (ח"ב סי' כא) דהיינו רק בתרו"ג ותרו"מ דילפי' מ"ונחשב", וכן במעשר ראשון (כמבו' בתוד"ה כשם), אך במעשר שני ומעשר עני

נה. השעה"מ (פ"ד מתרומות הט"ז) למד כן בדעת הרמב"ם ובדעת ר"ת שהו' בתוס' (חולין ו:), אך עי' בדבר אברהם (ח"א טז, ד) שדחה דבריו ר"ת קאי רק על מעשר ולא על תרומה, וע"ע מנח"ח (שצו, ב).

שמאפשר לברך עליה. ולא דמי לביטול חמץ דסגי בגילוי דעת שאינו רוצה את החפץ ושחשוב כעפרא דארעא (כמש"כ הר"ן ריש פסחים), דמחשבה כזו אינה חשובה כמעשה.

בשבת - האחרונים (עי' שעה"מ פ"ד מתרומות ה"ו רש"ש גיטין לא. ואפיק"י ח"ב סי' כא) דייקו מהתוס' (שם) דאע"פ דקיי"ל דאין מפרישין תרומות ומעשרות בשבת, מ"מ במחשבה מותר להפריש. וביאר הרש"ש דהוא משום דדרשי' בשבת (ק"ג:) מ"דבר דבר" דיבור אסור הרהור מותר^א. ובשיטמ"ק (ביצה לה.) מבואר דהוא משום עונג שבת. אך כמה אחרונים^ב נקטו גם לתוס' אסור להפריש במחשבה בשבת, וכדעת התורי"ד (שבת קמב.) ותורא"ש (שבת קכז:).

הפרשת תרומת מעשר ע"י הבעלים (לא.)

הדין וההלכה - אי' בכמה דוכתי בש"ס

דמברכים, וישני שהביאו כן מהרא"ש (ע"ז פ"ד סי' ט), ודנו האחרונים מאי שנא מד' הב"י הנ"ל^ג (כה"ק הגר"י פיק ה' בשו"ת רעק"א ח"א סי' כט ול). הרעק"א (שם) הביא שדודו ר' בנימין וולף איגר תי' דכל מה דמצינו בש"ס דמהני תרומה במחשבה היינו רק מדאורייתא, אבל רבנן תקנו שצריך להפריש דוקא בדיבור, ושפיר תקנו ברכה עליה^ה (ובדבר אברהם ח"א סי' טז האריך לקיים תי' זה, ובמעדני ארץ שם הביא שכ"כ בס' חלת לחם ז, ב).

הרעק"א תי' דכיון דשורש ענין הפרשה הוי מעשה ליתנו לכהן, אף שעתה אינו עושה מעשה, מ"מ מחשבתו לקוראו בשם תרומה שסופו לבוא לידי מעשה, משא"כ בביטול בלב דנגמר ונעשה הכל במחשבה^ו.

ובאופ"א ביארו האחרונים^ז דבתרומה ע"י מחשבתו הרי הוא פועל חלות תרומה שע"ז חלה קדושה ונעשה ממון הכהן, ולכן המחשבה גופא חשיבא כמעשה

נו. עי' שואל ומשיב (מהדור"ב ח"ב סי' פו) או"ש (פ"ג ממילה ה"ו) עמודי אש (בשד"ח כללים ב' אות לה). אך עי' במעדני ארץ (פ"ב מתרומות ה"ז) שכ' שיש לדחוק בדברי הרא"ש שלא נתכוין לזה. נז. הקו' היא דמאחר דמהני הפרשה במחשבה, ממילא אף כשמפריש בדיבור לא יהא ברכה, דהמצוה מתקיימת בלא"ה.

נח. במעדני ארץ הוסיף לבאר על תי' זה, דמה"ט גופא תקנו רבנן להפריש בדיבור כי רצו לתקן ע"ז ברכה. עוד הביא שם מהחלת לחם שכ' דאפי' אם כבר הופרש במחשבה, מ"מ עיקר המצוה היא בדיבור ולכן יכול אח"כ לקרות לה שם בפה ולברך שעדיין לא נגמרה המצוה, ועי' במעדני ארץ שהשיג על דבריו דלאחר שכבר הפריש במחשבה לא יועיל להפריש שוב בפה כיון שזה כבר מתוקן.

והרעק"א השיג על תי' זה, דבתוס' מבואר שבע"ש מותר לכתחילה לתרום במחשבה, ובכה"ג עדיין ק' למה מברכים [ולכא' י"ל דכיון שברוך כלל יש מצוה להפריש בפה תקנו ברכה בכל אופן].

נט. האחרונים העירו על תי' זה, דלפי הראשונים שסוברים שההפרשה והנתינה הוו ב' מצוות נפרדות לא שייך תי' זה [נהרי הרמב"ן (סה"מ שורש יב) הוכיח דהוו ב' מצוות מהא דמברכים על ההפרשה, ואם המצוה נגמרת בנתינה היה צריך לברך על הנתינה]. ועו"ק דמשכח"ל כמה גוונים שצריך להפריש וא"צ ליתן לכהן ואפ"ה מברכים (עי' מעדני ארץ שם).

ס. אמרי בינה (דיני שבת סי' כ), הרב מפוניבז' (נדפס בס' אהל מרדכי עמ' קפד) והגר"ח שמואלביץ (כן הו' בס' אמרות אברהם ברכת המצוות כלל א, וראה בשיעורי הגר"ח שמואלביץ עמ"ס פסחים).

סא. לכא' צ"ב דכאן טעם האיסור הוא משום דנראה כמתקן ולא רק משום ודבר דבר. ואולי כוונתו דכשם שהרהור מותר באיסור "ודבר דבר" ה"נ בתיקון. והיינו משום דבכה"ג אינו נראה כמתקן.

סב. עי' אגל"ט (דש קל, כב), מקדש דוד (סי' נה) מעדני ארץ (תרומות ד, טו) וקה"י (ח"ה סי' מז) ע"ש.

(ביצה יג: גיטין ל: - לא. מנחות נד: ובכורות נח: - נט.) דלאבא אלעזר בן גמלא דמקיש תרומת מעשר לתרומה גדולה, כשם שיש לו רשות לבעה"ב לתרום תרו"ג כך יש לו רשות לבעה"ב לתרום תרו"מ. (הרמב"ם פ"ג מתרומות הי"ב) פסק כן להלכה^{סג}, אמנם הטור והשו"ע השמיטו דין זה. ובפשטות הנידון בזה הוא שהרמב"ם למד שחכמים מודים לאבא אלעזר בן גמלא (וכ"כ הרדב"ז והיש"ש גיטין פ"ג סי' כה), והשו"ע למדו שחכמים חולקים עליו דל"מ הפרשת הבעלים (כן משמע בספרי קרח פ' קכב, וכ"כ הריטב"א, וכ"כ בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' פה ובאורים גדולים לימוד סז - הו' במעדני ארץ (שם אות ב) ביאר דגם לטושו"ע להלכה בזה"ז יכול ישראל להפריש אף תרו"מ [על אף דקיי"ל להלכה כחכמים יעו"ש].

גדר הדין - דנו האחרונים בכוונת דברי הראשונים, האם הפרשת תרו"מ ע"י הבעלים היא מצוה המוטלת עליו (כן דייקו המנח"ח שצו, ג והמעדני ארץ שם מתוס' גיטין ל: ד"ה אין, אמנם עי' חזו"א מעשרות ז, יד שנתקשה בביאור ד' תוס', אכן עי' לש' התורא"ש, והמעדני"א למד כן גם בכוונת הרמב"ם פ"ג מתרומות הי"ב), או שזה רשות גמור (סמ"ג עשין קלד, כפתור ופרח פרק כד, חזו"א שם), או שזה רק בדיעבד ובשעת הדחק (כן דייק הבינת אדם שערי צדק פ"י אות ב' מהרמב"ם שם).

במעדני ארץ (שם) דן בגדר הדין, האם הוא גזירה דלענין זה יש לבעלים אותו זכות שיש ללוי לאחר שהמעשר כבר ניתן לו,

ואמרינן תרו"מ מהמעש"ר דומה להפרשת תרו"ג מהמעש"ר עוד קודם שקרא עליהם שם מעשר, או"ד דמיד כשנעשה טבל חשיב כאילו חל על הבעלים חיוב לתקן את הפירות מכל וכל, וכאילו הוא חייב גם בתיקון המעש"ר שצריך ליתן ללויים כל זמן שעדיין לא ניתן להם. ונפק"מ באופן שהמעש"ר הופרש בשיבולים קודם שחל בו דין טבל, דשי' הרמב"ם דטבל לתרו"מ הוא רק מדרבנן, דלצד א' יוכל להפריש כמו בתרו"ג, אך לצד ב' אי אפשר דלאו כל כמיניה להפריש אלא רק דין הטבל מחיל חובת תיקון על הבעלים.

תרומת מעשר

עיקר דין תרומת מעשר הוא שיש מ"ע על הלוי להפריש עשירית מהמעשר ראשון שקיבל מהישראל [לא פחות ולא יותר (תוספתא דמאי ח, י ורמב"ם תרומות ג, י)] וליתנה לכהן.

גדר הדין - באפיקי ים (סי' יא) ובדרך אמונה (פ"ג מתרומות ה"י בביאור"ל) חקרו בגדר חובת תרומת מעשר, האם זה חובת הכרי, והיינו דכשם שצריך להפריש מהכרי תרומה ומעש"ר ה"נ צריך להפריש ממנו תרו"מ, או"ד זה מצוה על הלוי שגם הוא יקיים מצות מתנות כהונה. ונפק"מ במקדים תרומת מעשר לפני המעש"ר, דלצד א' מהני, וכ"ה דעת הרמב"ם (פ"ט ממעשר ה"ה) והחינוך (מ' רפד) [אלא דמבואר ברמב"ם דזה רק בדיעבד ולא לכתחילה משום הלאו ד"מלאתך ודמעך לא תאחר" וככל המתנות

סג. אמנם יעויין בדרך אמונה (פ"ג מתרומות ה"י בביאור"ל, הנ"ל) שביאר בדעת הרמב"ם דפסק דלא כאבא אלעזר בן גמלא, ומה שהבעלים יכול להפריש הוא משום דלחכמים גדר דין תרו"מ הוא תיקון הכרי [עי' לעיל] וא"כ א"צ להיקש של אבא אלעזר בן גמלא ע"ש.

שאסור להקדימם], ולצד ב' לא מהני, וכ"ה דעת הר"ש (ביכורים ב, ג)ס.

כח דהתירא עדיף (גיטין מא:)

א' בכמה דוכתי בש"ס (ברכות ס. עירובין עב: ביצה ב: גיטין מא: חולין נח. ונדה נט: ד"כ דהתירא עדיף).

הועיל בדבריו דהא בלא"ה היינו אוסרים מספק. ועפ"ז כ' דהנ"מ בפלוגתא בדאורייתא, אך בדרבנן דמספק אזלי' לקולא אדרבה כח דאיסורא עדיף, שאם לא הודיענו שהוא אוסר היינו מקילים מספק (וכ"כ בס' חפץ ה' שבת יט:; וכן משמע באו"ז סי' תשמח).

אמנם כמה אחרונים (עי' חת"ס ומהרצ"ח ריש ביצה כתב סופר או"ח סי' עג ושפ"א עירובין מא: ומו"ק יא:) הוכיחו מכמה דוכתי שאפי' באיסור דרבנן אמרי' דכח דהתירא עדיף. ובשו"ת בית יצחק (שלמקיס, או"ח סי' עג) צידד להיפך מהצל"ח, דרק בדרבנן אמרי' דכחא דהתירא עדיף ולא בדאורייתא.

והאחרונים האריכו לדון בראיות לכאן ולכאן ואכמ"ל^{סה}.

רש"י ותוס' (ביצה שם) מפרשים דטוב לו להשמיענו כח דברי המתיר שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האוסרין אינה ראייה שהכל יכולין להחמיר ואפילו בדבר המותר.

הצל"ח מבאר בכוונתם שההיתר נחוץ להשמיענו שהרי אם לא נדע ההיתר בבירור נצטרך להחמיר מספק כדין ספיקא דאורייתא לחומרא, אך האוסר לא



סד. ויעו"ש בדרך אמונה שהאריך לבאר דפליגי בזה ר' יוסי ורבנן בתוספתא (תרומות א, יא), וכן מחלו' אבא אלעזר בן גמלא וחכמים (גיטין לא.) ע"ש, **ובאפיק"י** תלה זאת בפלו' רש"י (ביצה יג.) והרמב"ם (פ"ג ממעשר הי"ט) בהא דא' בביצה (שם) דאמר ר"ל מעשר ראשון שהקדימו בשיבלין שמו טובלו לתרומת מעשר, הואיל ויצא עליו שם מעשר, דברש"י מבו' דמשום שנקרא עליו שם מעשר נתחייב מה"ת בתרו"מ, והיינו דהחייב לא תליא במירוח הכרי אלא בשם מעשר, ולפי"ז קודם שנקרא עליו שם מעשר אינו חייב אף בתר מירוח. אך ברמב"ם מבואר דהשם מעשר טובלו רק מדרבנן, והיינו דס"ל דזה חובת הכרי ולכן מה"ת זה תלוי במירוח ולא בהפרשת המעשר (וע"ש עוד).

סה. בסוגיא זו האריך ידידי הרה"ג ר' אהרן גבאי שליט"א בקובץ 'מנורה בדרום' (גליון ד), ושם הביא י"א הוכחות מהש"ס בכלי וירושלמי ומהראשונים כהצל"ח, ומאידך הביא י' קושיות מהאחרונים על הצל"ח, והאריך ליישב הקושיות אחת לאחת, ע"ש בדבריו הנפלאים (וע"ע בקובץ הנ"ל גליון ה' מה שהעיר על דבריו הרה"ג ר' אברהם יחיאל הלר שליט"א, ובגליון י' מה שהשיב ע"ז הרב גבאי שליט"א).

ארבעה - מי יודע?

לרגל השנה הרביעית לקובץ 'מנורה דרום'!!!!

הקדמה - במהות וכללי המספר ארבע

תורה

דברי אגדה ומוסר

מאורעות ומעשים

ענייני העולם והטבע

נבואות

משכן ומקדש

אנשים

זמנים ותקופות

מקומות

מידות ושיעורים

דינים

אורח חיים

שבת

חושן משפט

אבן העזר

יורה דעה

זרעים

קדשים

טהרות

[ואז ראוי להיות שלם עם זוג שלון], כי פחות

מכאן אין כאן שלימות מספר.

הקדמה - במהות וכללי המספר ארבע

במספר ארבע מצינו היבטים שונים:

* ומאידך גיסא, המספר ארבע הוא מסמל את הכחות החיצוניות שהם נפרדים לארבע צדדים, ולד' קצוות יש בהם העדר לפי שכל אחד ואחד קצה, וכפי שכ' המהר"ל (גבורות ה' פרק ו^ט ופרק י, באר הגולה באר הששי

* מחד גיסא יש בו ענין השלימות, וכמש"כ המהר"ל בגור אריה (פר' תולדות כו, לד) כ' [לענין מספר ארבעים^ט - למה נשא יצחק בן ארבעים] כי מספר זה מספר שלם בעבור שהוא מספר מרובע שיש בו ארבע צדדים

סו. ומבואר הרבה במהר"ל שמספרי העשרות וכן המאות וכו' הם בעצם כפולות של המספרים הקטנים.
סז. שם מבאר את ענין ארבעת המלכים שנלחמו עם אברהם אבינו, וז"ל: כי אלו ארבעה מלכים אשר לקחו את לוט, לא היה כוונתם רק על אברהם... נמצא כי אלו הרשעים מתנגדים למציאות העולם. והיו המלכים הארבעה נוצחים את החמשה, ואברהם יחידו של עולם מנצח הארבעה שהם מתנגדים לעיקר העולם. ואלו

[ב] ובעוד מקומות), וביתר הרחבה כ' המהר"ל (בדרך חיים על אבות פ"ה מט"ו) כ': כי מורה מספר ארבעה על המדרגה הגשמית של עולם (ומציין לעיין מש"כ לעיל במ"א ע"ש), ובפרט כי מספר ארבעה אין בו פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה. וידוע כי אין החילוק רק מצד הגשם בלבד שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חלוק כלל. הרי כי מספר ארבעה הוא היפך מספר עשרה, כי מספר עשרה הוא המדרגה האלהית הנבדלת, ואילו מספר ארבעה מורה על המדרגה הגשמית, אבל מספר שבעה הוא כנגד המדרגה האמצעית... [ע"ש שהאריך בזה, וסיים -] וכל אלו הדברים הם דברי חכמה מאד, והם דברים אמיתיים, כי אלו שלשה מדרגות יש בעולם... ומספר ארבע הוא כנגד מה שאמר הכתוב "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים", וכל אלו הדברים ידועים בחכמה עליונה ואי אפשר לפרש יותר. והנה יבין האדם הדברים האלו על אמתתם, כי אין להאריך.

* מוריניו הגרש"ד פינקוס זצ"ל (בספרו 'ברכות בחשבון' עמ' כב) לאחר שביאר שמציאות כל דבר בנוי משלשה: הכח

המשפיע - שהוא לתת התהוות לדבר, הכח המגדיר - כדי לתת לו צורה, והכח המכריע - לשני הכחות הראשונים שיוכלו להשתתף ביצירת החפץ. ביאר את ענין המספר 'ארבע' - שג' הכחות הנ"ל הם רק ב'כח', אך הפועל הוא מציאות אחרת לגמרי, דישנם הרבה כחות שאינם יוצאים לפועל למעשה, ובכדי שתצא מציאות מכח אל הפועל צריך עוד כח שיש בו הכשרון והיכולת להוציא את הדברים למעשה, וא"כ כשמצטרף לג' הכחות הנזכרים גם הכח של הלמעשה יש מספר 'ארבע' [ועפ"ז ביאר ענין ה'ארבע אמהות' שהם הוציאו את הבכח אל הפועל ע"שס"ח].

* **ארבע אמות** - במקומות רבים מבואר שארבע אמות הוא שיעור מקום בפני עצמו. ומצינו במהר"ל (גבורות ה' פרק נח) שביאר בזה שיש במספר זה ענין ההתפשטות, וז"ל: מספר ארבע יש לו התפשטות באורך ורחב, כי כאשר תניח ארבע נקודות נוחכים אז יש כאן שטח מרובע.

* **ד' זוזי - כ' תוס'** (יומא נה: ומנחות קז:): דבכמה מקומות נקטה הגמ' מספר זה בלאו דוקא, אלא דכן הוא אורחיה דגמ' לנקוט מספר זה"ט.

ארבעה מלכים הם כחות חיצוניות, ולפיכך הם ארבעה כנגד ארבע צדדים שהם כחות חיצוניות, וכנגד זה היו ארבעה מלכים אלו אשר הם כחות חיצוניות, מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד, והוא אברהם שהיה יחיד בעולם.

ועפ"ז ביאר (פ"י) שלכן נגזר על אברהם אבינו גרות של ארבע מאות שנה, וז"ל: ומעכשיו תדע כי המתנגד לכח היחיד הוא מספר ארבעה, לטעם אשר אמרנו למעלה, נמפני כך נגזר על זרעו ארבע מאות שנה שיהיו גרים. כי זמן השיעבוד הוא מתייחס ומתדמה אל דבר שהוא מתנגד לאברהם, ומפני שהמתנגד לאברהם הוא מספר ארבע, לכך זמן המשך המתנגד ארבע מאות שנה.

ועפ"ז מבאר המהר"ל (תפארת ישראל פרק כח ולח) מה שמצינו על עבודת אלילים ד' לאוין זה אחר זה: "לא יהיה לך", "לא תעשה", "לא תשתחוה", "ולא תעבדם", שענין הע"ז הוא לד' רוחות חיצוניות, כי הע"ז היא הסרה לגמרי מהשם יתברך.

סח. והועתק להלן ('אנשים' בהערה).

סט. תוס' מבארים כן בה' מקומות (יומא נד: וחלקו בזה על ד' רש"י שם, גיטין יג. ב"מ סט: ע"ז מט: וערכין כט., אמנם אפשר להוסיף ע"ז עוד הרבה מקומות וכפי שיובא להלן).

תורה

* ת"ר כיצד סדר משנה, משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו, נסתלק אהרן וישב לשמאל משה נכנסו בניו ושנה להן משה פירקו, נסתלקו בניו אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן... נכנסו זקנים ושנה להם משה פירקו נמצאו ביד אהרן ארבעה וכו' וכו', נמצא ביד הכל ארבעה.

- מכאן א"ר אלעזר חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים, וקל וחומר - ומה אהרן שלמד מפי משה ומשה מפי הגבורה כך, הדיוט על אחת כמה וכמה^ע (עירובין נד:).

* אמר ר"ל "כי" משמש בד' לשונות: אי, דילמא, אלא, דהא (פסחים צג: ר"ה ג. תענית ט. גיטין צ. שבועות מט:).

* אמר עולא לשתמש איניש במאן דתני ארבע ולא לשתמש במאן דמתני ארבעה^{עא} כו' (מגילה כח:).

* ארבע פרשיות: שקלים, זכור, פרה אדומה, החודש (מגילה כט:).

* אמר רב ש"מ ממתניתין ארבע ונקיט רב בידיה תלת (קידושין נב. ע"ש).

* א"ל [אליהו לרבה בר אבוה] לא מתני מר

טהרות כו', אמר ליה בארבעה לא מצינא בשיתא מצינא^{עב}... דחיקא לי מילתא דבריה כו' (ב"מ קיד:).

* ר' חנינא סגן הכהנים העיד ארבעה דברין כו' (עדויות פ"ב מ"א - מ"ג).

* עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים, אמרו לו עקביא חזור בך בארבעה דברים ונעשך אב ב"ד לישראל כו' (עדויות פ"ה מ"ו).

* אבא שאול אומר ד' מדות בת"ח: יש אדם שלמד לעצמו ואינו מלמד לאחרים, לאחרים ואינו מלמד לעצמו, הלמד לעצמו ולאחרים, ואינו למד לא לעצמו ולא לאחרים (אבות דרבי נתן כט, ג ע"ש).

* לענין תלמידים דרש רבן גמליאל הזקן ארבעה דברים: דג טמא - בן עניים שלמד מקרא ומשנה הלכות ואגדות ואין בו דעה, דג טהור - בן עשירים שלמד מקרא כו' ויש בו דעה, דג מן הירדן - תלמיד חכם שלמד מקרא כו' ואין בו דעה להשיב, דג מן הים הגדול - ת"ח שלמד מקרא כו' ויש בו דעת להשיב (אבות דרבי נתן מא, ט).

* ד' פרקים בספרים: יואל, יונה, מגילת רות.

* ד' פרקים במסכתות: חלה, בכורים, ראש השנה, תענית, מגילה, קדושין, טבול יום, ידים.

ע. וידוע מה שלמדו מכאן שכשלומדים צריך סוגיא צריך ללומדה ארבע פעמים, וא זה עדיין בגדר לימוד פעם ראשונה ולא בגדר חזרה וכ"כ מרן הסטיפלער זצוק"ל בחיי עולם (ח"ב פ"א, וכמו"כ ע"י באגרותיו 'קרינא דאגרתא' שחזור על כך רבות שצריך ללמוד ד' פעמים ע"ש) [וראה בתשובות והנהגות (סי' תקלט) ששמע מעד נאמן בשם הח"ח שאם לא לומד ד' פעמים אינו יוצא ידי מצות ת"ת! וידוע מה שאומרים העולם דלכן בש"ס מודפס בראש כל עמוד ד' שורות מרש"י ותוס' לרמז על ענין זה (וראה עוד בס' בתורתו יהגה - דרך הלימוד פרק י מה שהביא ע"ז).

עא. פ"י הרי"ף: דתני ד' היינו מי ששונה ד' סדרי משנה, ומאן דמתני פ"י שגמר תלמוד ד' סדרים. וע"ע בר"ן. והמהרש"א פ"י דנקט ד' סדרים כמ"ש בב"מ (קיד: בד' לא מצינא כו' מצינא וכדפירש"י שם (ע"י להלן).

עב. פירש"י: בתמיהה זרעים אינו נוהג בחו"ל וכן טהרות.

דברי אגדה ומוסר

של ישועה לעתיד לבא (שם ע"ש).

* ארבעה הן שפתחו באף ונאבדו באף, ואלו הן: נחש נשר האופים ועדת קרח והמן (ב"ר יט, ב ע"ש).

* ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש את בניו [וי"ג בנו]: אל תדור בשכנציב משום דליצני הוו ומשכי לך בליצנותא, ואל תשב על מיטת ארמית... ואל תבריה עצמך מן המכס דילמא משכחו לך ושקלי מינך כל דאית לך, ואל תעמוד בפני השור בשעה שחולה מן האגם מפני שהשטן מרקד בין קרניו (פסחים קיב:).

* ארבעה אין הדעת סובלתן, אלו הן: דל גאה, ועשיר מכחש, וזקן מנאף, ופרנס מתגאה על הציבור בחינם כו' (פסחים קיג:).

* א"ר יצחק ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה (ר"ה טז:).

* עובר עבירה... מוחלין לו, רביעית אין מוחלין לו^ע (יומא פו:).

* בשביל ארבעה דברים חמה לוקה^ע: על אב בית דין שמת ואינו נספד כהלכה, ועל נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, ועל משכב זכור, ועל שני אחין שנשפך דמן כאחד (סוכה כט:).

* מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה אלא ארבע אמות של הלכה בלבד (ברכות ח:).

* ת"ר ארבעה דברים צריכין חיזוק [ופירש"י - שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כחון], ואלו הן: תורה, ומעשים טובים, תפילה, ודרך ארץ (ברכות לב:).

* המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות כאילו דוחק רגלי שכינה דכתיב מלא כל הארץ כבודו (ברכות מג: קידושין לא: ^ע).

* ת"ר ד' פרוטות אין בהן סימן ברכה לעולם: שכר כותבין, ושכר מתורגמנין, ושכר יתומים, ומעות הבאות ממדינת הים (פסחים נ:).

* ארבעה קנינים קנה הקב"ה בעולמו: תורה, שמים וארץ, בית המקדש, וישראל^ע (פסחים פז: וע"ע חופת אליהו רבה).

* אריו"ח אוי לרבנות שקוברת את בעליה, שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו כו' (פסחים פז:).

* ד' כוסות של תרעלה שהקב"ה משקה את עובדי כוכבים (ב"ר פח, ה).

* וכנגדן הקב"ה משקה את ישראל ד' כוסות

עג. ובקידושין הלשון הוא אסור לאדם שיהיה ד' אמות כו'.

עד. באבות () אי' חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו, ובביאורי הגר"א שם כ' דצ"ל ארבעה קנינים כמש"כ בגמ' ובמכילתא. ועי' במהרש"א שגרס בגמ' ה' וע"ש מה שביאר בזה.

עה. כ"ה הגי' שלפנינו, והיא גי' הראש"ש והראב"ד. אמנם הרי"ף והרמב"ם (פ"ג מתשובה ה"ה) גרסו דביחיד משלישית אין מוחלין לו, ובציבור רק מרביעית אין מוחלין להם. עוד נחלקו הרמב"ם והראב"ד ע"מ זה קאי, דהרמב"ם פ"י דקאי איום הדין שלעת"ל, והראב"ד פ"י דקאי אעוה"ז, דג' עונות נמחלים אם עשה עליהם תשובה, ואף אם הן מן החמורות א"צ יסורים ויוהכ"פ לכפר. וע"ע במהרש"א שפי' דמירי באותה עבירה דעד ג"פ חשיבא כפעם אחת אך בעבירות שונות אין מעבירין אלא רק העבירה הראשונה. אך היעב"ץ מפרש להיפך, דדוקא בג' עבירות שונות מוחלים לו, משא"כ באותה עבירה ששונה בה הרי היא נעשית לו כהיתר.

עו. המהר"ל (באר הגולה באר הששי, ב) כ' שבדוקא נקטו מספר ד', כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל

* לתלמידיהן פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעמים בשבוע (קידושין עא.).

* ארבע מדות בנותני צדקה, הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים - עינו רעה בשל אחרים, יתנו אחרים והוא לא יתן - עינו רעה בשל, יתן ויתנו אחרים - חסיד, לא יתן ולא יתנו לו אחרים - רשע (אבות ה, יג).

* ארבע מדות בהולכי לבית המדרש, הולך ואינו עושה - שכר הליכה בידו, עושה ואינו הולך - שכר מעשה בידו, הולך ועושה - חסיד, לא הולך ולא עושה - רשע (אבות ה, יד).

* ארבע מדות ביושבי לפני חכמים, ספוג - שהוא סופגה את הכל, משפך - שמכניס בזו ומוציא בזו, משמרת - שמוציאה את היין וקולטת את השמרים, ונפה - שמוציאה את הקמח וקולטת את הסולת (אבות פ"ה מט"ו).

* אף הוא אומר בלשון בבלי ד' דברים, נגד שמא אבד שמיה, ודלא משמש חכימא קטלא חייב, ודלא מוסיף פסיד, ודישתמש בתגא אבד ואזיל ליה (אבות דרבי נתן יד, יג ע"ש).

* עקביא בן מהללאל אומר כל הנותן ארבעה דברים^ע אל לבו שוב אינו חוטא, מאין הוא בא, ולאן הוא הולך, ומה עתיד להיות, ומי הוא דיינו כו' (אבות דרבי נתן יט, א).

* ארבעה דברים העושה אותן אוכל פירותיהן בעולם הזה והקין קיימת לעולם הבא, אלו הן: כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד

* ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין: על כותבי פלסתר, ועל מעידי עדות שקר, ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל, ועל קוצצי אילנות טובות (סוכה כט.).

* ובשביל ד' דברים נכסי בעלי בתים נמסרים למלכות: על משהי שטרות פרוצים^ע, ועל מלוי בריבית, ועל שהיה ספק בידם למחות ולא מחו, ועל שפוסקים צדקה ברבים ואינן נותנין (סוכה כט:).

* בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יוצאין לטמיון: על כובשי שכר שכיר, ועל עושקי שכר שכיר, ועל שפורקין עול מעל צואריהן ונותנין על חבריהן, ועל גסות הרוח (סוכה כט:).

* כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו, ומה לאחור (חגיגה יא:).

* חלה ארבעה ימים ומת זו היא מיתת נזיפה (מו"ק כח.).

* שאלו תלמידיו את ר' זירא במה הארכת ימים, אמר להם... ולא הלכתי ד"א בלא תורה ובלא תפילין (מגילה כח:).

* ארבעה חשובין כמת: עני, ומצורע וסומא ומי שאין לו בנים (נדרים סד: ע"ז ה.).

* לעולם יקדים אדם לדבר מצוה שבשכר לילה אחת שקדמתה בכירה לצעירה זכתה וקדמה ארבעה דורות בישראל למלכות (נזיר כג: - כד. ב"ק לח: הוריות י:).

* שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותו

אחד ואחד קצה, וכל אחד מאלו ד' דברים החוטא נוטה את קצה אחד שבו ההעדר, ולכן המאור מקבל ההעדר. וסיים: 'ודברים אלו הם סתרי חכמה'.

עז. בחופת אליהו רבה אי' בנו"א: 'מפני פרוצין'.

עז. אך באבות (רפ"ג) אי' הסתכל בשלשה דברים כו' ע"ש.

כולם (אבות דרבי נתן מ, א, חופת אליהו רבה ועי' פאה א, א שבת קכז. קידושין לט:).

* ד' דברים העושה אותן נפרעין ממנו בעולם הזה ולעולם הבא: עבודת כוכבים, וגילוי עריות, ושפיכות דמים, ולשון הרע יותר מכולן (אבות דרבי נתן מ, א).

* ת"ר ברוך בכלל ברוך בפרט, ארור בכלל ארור בפרט, ללמוד וללמד לשמור ולעשות הרי ארבע ארבע וארבע כו' (סוטה לז:).

* ארבע כיתות אין מקבלות פני שכינה, כת ליצים, וכת חניפים, וכת שקר[ג]ים, וכת מספרי לשון הרע [וסימנך: חשמ"ל] (סוטה מב. וסנהדרין קג:).

* המשוה מלחמה אומר אל העם: "אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו" (דברים כ, ג). - כנגד ארבעה דברים שעובדי כוכבים עושים: מגיפין, ומריעין, צווחין, ורומסין (סוטה מב:).

* בשביל ארבעה פסיעות שלוחה [וי"ג: ארבע אמות שליוהו] פרעה לאברהם אבינו נשתעבד בבניו ארבע מאות שנה (סוטה מו:).

* כל המלוה את חבירו ארבע אמות בעיר אינו ניזוק, רבינא אליה לרבא בר יצחק ד' אמות בעיר מטא לידיה היזיקא ואיתצל (סוטה מו:).

* ומה בשכר ארבע פסיעות ששלמתי לאותו רשע [נבוכדנאצר] שרץ אחר כבודי אתה תמיה, כשאני משלם שכר לאברהם יצחק ויעקב שרצו לפני כסוסים עאכ"ו (סנהדרין צו:).

* ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושליך שלך זו מדה בינונית ויש אומרים זו מדת סדום, שלי שלך, ושליך שלי עם הארץ שלי שלך ושליך שלך חסיד, שלי שלי ושליך שלי רשע (אבות ה, י).

* ארבע מדות בדעות, נוח לכעוס ונוח לרצות יצא שכרו בהפסדו, קשה לכעוס וקשה לרצות יצא הפסדו בשכרו, קשה לכעוס ונוח לרצות חסיד, נוח לכעוס וקשה לרצות רשע (אבות ה, יא).

* ארבע מדות בתלמידים מהר לשמוע ומהר לאבד יצא שכרו בהפסדו, קשה לשמוע וקשה לאבד יצא הפסדו בשכרו, מהר לשמוע וקשה לאבד חכם, קשה לשמוע ומהר לאבד זה חלק רע (אבות ה, יב).

* **ארבעה** דברים^ט הם גנאי לתלמיד חכם: המהלך אחר אשה בשוק ואפי' היא אשתו, והמשחק בשוק, והמונע עצמו מבית המדרש, והמתחבר עם עמי הארץ (חופת אליהו רבה).

* **ארבעה**^פ הקב"ה מעיד עליהם בעצמו: על רווק הדר בכרך ואינו חוטא, ועל הדיין הדן דין אמת לאמתו, ועל עני שמחזיר אבדה, ועל הבודל ממשפחה שיצא עליה ערעור (חופת אליהו רבה).

* **ארבעה** מדות יפות לבני אדם: תלמוד תורה, ומלאכה, ועצת זקנים, ורוח נמוכה (חופת אליהו רבה, מעשה תורה, פירקא דרבינו הקדוש ועי' אבות ב, א ומגילה לא:).

* ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל, עט. אמנם בגמ' (ברכות מג: א) 'ששה דברים' ומוזכרים שם רק ב' מהמופיע כאן: ואל יספר עם אשה בשוק, ואל יסב בחבורה של עמי הארץ.

פ. אמנם בגמ' (פסחים ק"ג.) אי' 'שלושה', ומוזכרים שם רק ב' מהמופיע כאן: על רווק הדר בכרך ואינו חוטא,

ובבית הכסא, והמאריך בתלמודו. בתפלתו - שמא יענה. בשולחנו - שמא יבאו עניים ויהנו ממנו. בבית הכסא - כדי שלא יבא לידו חולי מעים. ובתלמודו - כדי שלא ישכח, דכתי' רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך (חופת אליהו רבה). *ארבעה נקראו נחלה: תורה, וישראל, וירושלם, ובית המקדש. תורה מנין, שנא' וממתנה נחילאל. ישראל מנין, שנא' עמי ונחלתי ישראל. ירושלם מנין, שנא' אשר ה' אלהיך נותן לך נחלה. בית המקדש מנין, שנא' תביאמו ותטעמו בהר נחלתך. ויש אומ', אף יעקב אבינו ע"ה נקרא נחלה, שנא' יעקב חבל נחלתו. יכנס נחלה, בין נחלה לנחלה, ויבנה נחלה, ונקריב קרבן בנחלה, בזכות נחלה (חופת אליהו רבה).

מאורעות ומעשים

* ארבע עבירות היו בדור המבול: ע"ז, גילוי עריות, שפיכות דמים וחמס, וכנגד זה נענשו בארבעים ימי מבול (ע"פ רבינו בחי בראשית ו, יב ע"ש).

* רבי אליעזר אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות^פ, שנאמר "ישלח בם חרון אפו: עברה, וזעם, וצרה, משלחת מלאכי רעים" (הגדה של פסח).

* ליששכר יצא הגורל הרביעי לבני יששכר למשפחותם [-בחלוקת הארץ] (יהושע יט, יז).

* **ארבע** מדות רעות לבני אדם: בטלה, ועצת הילדים, ושיחתן, ורוח גבוהה (חופת אליהו רבה, מעשה תורה, פירקא דרבינו הקדוש).

* **ארבעה** דברים מפסידין שכר העולם הזה ומבטלין פירות של העולם הבא: הלוקח סוס מן השוק לרכוב עליו להתגאות לפני בני אדם, והמעמיד עבדיו לפניו כדי להראות גדולה ברבים, ומי שהשעה משחקת לו ואינו עוסק בתורה ובצדקה ובגמילות חסדים, והמקבל שררה מן המלכות ועושה בה בזרוע (חופת אליהו רבה, פירקא דרבינו הקדוש).

* **ארבעה** דברים אמרו ז"ל: 'הוי משתדל עם מי שהשעה משחקת לו' (פסחים קיג.), 'הוי זהיר מן היועצך לפי דרכו' (סנהדרין עו:), 'ובהיות טוב אל תקרא רע' (ברכות ל. ב"ק פא:), 'ואל תהי חוטא ולא לך' (עי' ב"מ ה: קדושין סג:). (חופת אליהו רבה פירקא דרבינו הקדוש).

* **על** ארבעה דברים נפרעין מן האדם בעולם הזה ובעולם הבא: ע"ז, וגילוי עריות, ושפיכות דמים, ולשון הרע כנגד כולם. ר' אומר, אף על הגזל (חופת אליהו רבה).

* **בארבעה** דברים ישראל מרציין את המקום ברוך הוא: בתפלין של ראש, ושל יד, וציצית, ומילה (חופת אליהו רבה).

* **ארבעה** דברים מאריכין ימיו של אדם^{פא}: המאריך בתפלתו, ובשולחנו,

ועל עני המחזיר אבידה לבעליה.

פא. אמנם בגמ' (ברכות נד:) אי' 'שלשה דברים' וליתא שם 'והמאריך בתלמודו'.

פב. ביארו הריטב"א ועוד ראשונים (עי' אבודרהם, כל בו, ארחות חיים בשם בעל המלמד ורשב"ץ) דבכל מכה לקן בד' יסודות העולם. ובבעל הטורים (שמות אד) פי' הטעם שלקן בד' מכות, כנגד ד' מיני עינויים שמוזכרים בפס': 'וימררו את חייהם: בעבודה קשה, בחומר, ובלבנים, ובכל עבודה בשדה'.

- * ויקם אבימלך וכל העם אשר עמו לילה ויארכו על שכם ארבעה ראשים (שופטים ט, לד).
- * מימים ימימה תלכנה בנות ישראל לתנות לבת יפתח הגלעדי ארבעת ימים בשנה (שופטים יב, מ).
- * ותזנה עליו פילגשו ותלך מאתו אל בית אביה אל בית לחם יהודה, ותהי שם ימים ארבעה חדשים (שופטים יט, ב).
- * [שם -] ויהי ביום הרביעי וישכימו בבוקר ויקם ללכת וגו' (שופטים יט, ה).
- * ויפנו וינוסו המדברה [בני בנימין הנשארים מן המלחמה] וישבו בסלע רמון ארבעה חדשים (שופטים כ, מז).
- * ויהי מספר הימים אשר ישב דוד בשדה פלשתים ימים וארבעה חדשים (שמואל א כז, ז).
- * ויבן שלמה את בית יער הלבנון... על ארבע טורי עמודי ארזים (מלכים - א ז, ב).
- * ויאמר [אליהו] מלאו ארבעה כדים מים ויצקו על העולה ועל העצים (מלכים - א יח, לד).
- * ויהי כקרא יהודי שלש דלתות וארבעה יקרעה בתער הסופר והשלך אל האש וגו' (ירמיה לו, כג ועי' סנהדרין).
- * כשהשליך נבוכדנצאר את חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש: ענה ואמר [- נבוכדנצאר] הא אנה חזה גוברין ארבעה
- * שרין מהלכין בגוא נורא וחבל לא איתי בהון ורוה די רביעא דמה לבר אלהי (דניאל ג, כה).
- * וישלחו אלי כדבר הזה ארבעה פעמים ואשים אותם כדבר הזה (נחמיה ו, ד ע"ש).
- * כי מטו אפתחא דבי רב חנא בר חנילאי נגד רב חסדא ואתנח... ותו הוו פתיחין ליה ארבעה כבי לארבע רוחתא דעלמא כו' (ברכות נח:).
- * מקושש מעביר ארבע אמות ברה"ר הוה (שבת צו:).
- * וא"ר יוחנן כשהיינו לומדים תורה אצל ר' אושעיא בריבי היינו יושבין ארבעה ארבעה באמה^{פג} (עירובין נג:).
- * רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי, אדאכיל ר"ה בדר"י חדא אכיל רב פפא ארבע... (פסחים פט:).
- * אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי מימיו... ולא הלך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין (סוכה כח. ועי' יומא פו. וע"ע מגילה כח:).
- * אבבי הוה מטייל [וי"ג מטלל] קמי דרבא [וי"ג רבה] בארבעה ביעי (סוכה נג. ע"ש).
- * כי הא דשמואל ומר עוקבא כי הוו גרסי שמעתא הוה יתיב מר זוטרא קמיה דשמואל ברחוק ד' אמות [כתלמיד לשמואל דשמואל גדול בתורה יותר ממר עוקבא], וכי הוו יתבי דינא הוה יתיב שמואל קמיה דמר עוקבא ברחוק ד' אמות [משום דמר עוקבא היה נשיא] (מו"ק טז:).

פג. ועוד אי' שם: אמר רבי כשהיינו לומדין תורה אצל רבי אלעזר בן שמוע היינו יושבין ששה ששה באמה. וע"ז פירש"י שהיינו מתקרבין לשמוע מפיו ורוחקין זה את זה. והמהרש"א כ' דששה באמה זה דבר שאי אפשר שיהיה כל איש מהם יושב בפחות מטפה, וי"ל שהיה בנס כהנהו מקומות דהמועט מחזיק המרובה בנס. ומרן בעל האילת השחר וצוק"ל (עי' ימלא פי תהלתך - תורה עמ' צח, רמו, רנג, שנג, שפז) העיר על מה שריו"ח אמר שהיו יושבין ארבעה ארבעה באמה לא פירש"י כלום, וגם המהרש"א לא כ' ע"ז שהיה

* ושדא קמיה, אמר ליה [לשלמה המלך] מכדי כי מיית ההוא גברא לית ליה בהדין עלמא אלא ד' גרמידיפ' כו' (גיטין סח:).

* ההוא גברא דאמר ליה לאריסיה כולי עלמא דלו תלת ואכלי ריבעא, את דלי ארבעה ואכול תילתא כו' (גיטין עד:).

* רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר שכינה למעלה מראשי (קידושין לא:).

* כי עצור עצר ה' [בעד כל רחם לבית אבימלך], רבינא אמר... ארבעה באשה: שכבת זרע, ולידה, וקטנים, ופי טבעת (ב"ק צב:).

* טעותו [של עכו"ם] מותרת, כי הא דשמואל זבן מעכו"ם לקנא דדהבא במר דפרזלא בד' זוזי ואבלע ליה חד זוזא כו' (ב"ק קיג:).

* אבימי בר נאזי חמוה דרבינא הוה מסיק בההוא גברא ארבעה זוזי, גנב גלימא אתיא ניהליה, אוזפיה ארבעה זוזי אחרינא, לסוף הוכר הגנב כו' (ב"ק קטו:).

* ההוא גברא דאשכח ארבעה זוזי דציירי בסדינא ושדו בנהר בירן, אתא לקמיה דרב יהודה, א"ל זיל אכריז (ב"מ כד:).

* מה עשה ר"ע לבש שחורים ונתעטף שחורים וישב לפניו [לפי ר"א] ברחוק ארבע אמות כו' (ב"מ נט:).

* אמר ר' יוחנן נהירנא כד הוו קיימין ארבע

* ר"ל הוה אזיל באורחא מטא עורקמא דמיא, אתא ההוא גברא ארכביה אכתפיה וקא מעבר ליה, א"ל... תנית, א"ל תנינא ארבע סדרי משנה, א"ל פסלת לך ארבעה טורי וטענת בר לקיש אכתפך כו' (מגילה כח:).

* מר עוקבא הוה עניא בשיבכותיה דהוה רגיל כל יומא דשדי ליה ארבעה זוזי בצינורא דדשא כו' (כתובות סז:).

* רב חנינא הוה ההוא עניא דהוה רגיל לשדורי ליה ארבעה זוזי כל מעלי שבתא כו' (כתובות סז:).

* ר"ע התעשר מן גוואז, דזימנא חדא יהיב ארבעה זוזי לספונאי כו' (נדרים נ:).

* רב גמדה יהיב ד' זוזי לספונאי לאתויי בהון מידעם כו' (נדרים נ:).

* אותו ארבעה מילין [שמן חלקו של ראובן ששם מת משה עד חלקו של גד ששם נקבר] מי הוליכו, מלמד שהיה משה מוטל בכנפי השכינה ומלאכי השרת אומרים כו' (סוטה יג:).

* חמרא דרבנא עוקבא יתמא משכוח בארבעה ארבעה ואייקר וקם בשיתא שיתא כו' (גיטין נב:).

* כי יומא מייתו נפחא ומחו קמיה [לפני טיטוס כדי שהיתוש ישתוק], לנכרי יהיב ליה ארבע זוזי כו' (גיטין נו:).

* ארבעה קבין מוח [י"ג תינוקות] נמצאו על אבן אחת (גיטין נח:).

* [אשמדאי] שקל קניא ומשח ארבעה גרמידי

בנס. ואמר שכנראה שזה בדוחק גדול בלי נס. [ומ"מ במציאות קשה שיהיה כך], ואולי גם זה היה נס, אבל גודל הנס היה לפי גודל החשוקה. וע"ש שעורר עפ"ז בחשיבות גדולה ההשתוקקות לתורה [ושוראים שכבר אז היה ירידת הדורות], וכן אמר על האברכים שלומדים תורה מתוך הדחק למרות הקשיים, שגם זה נס. פד. פ' המהרש"א: שהם קברו של אדם דבעי ד' אמות כדאמרי' בב"ב (ק:) וע"ש בתוס', ע"כ. ולכאור' יש

סאין בסלע והווי נפיש נפחתי כפן בטבריא
מדלית איסר (ב"ב צא):
* בנות צלפחד נטלו ארבעה חלקים (ב"ב
קט. ע"ש).

* יחזקיהו מלך יהודה עשה ד' דברים^{פז}
והסכימה דעתו לדעת המקום: גנו ספר
הרפואות, כתת נחש הנחושת, והסיר את
הבמות והמזבחות, וסתם מי גיחון (אבות
דרבי נתן ב, ד).

* בשעה שמינית עלו למטה שנים וירדו
ארבעה (סנהדרין לח):
* שני חוטין של יצאו מבית קודש
הקודשים ונחלקו לארבע ונכנסו שנים
בחוטמו של זה ושנים בחוטמו של זה
ושרפום (סנהדרין נב).

* ההוא יומא אפניא דמעלי שבתא הוה,
ואבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה בד'
גרבי דמיא^{פח} כו' (סנהדרין צה).
* נבוכדנאצר רץ ארבע פסיעות אחר השליח
לשנות את הנוסח 'שלם לאלהא רבא, שלם
לקרתא דירושלם, שלם למלכא חזקיה'.
כדרהיט ארבע פסיעות אתא גבריאל
ואוקמיה^{פז} (סנהדרין צו).

ענייני העולם והטבע
* ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם
יפרד והיה לארבעה ראשים [פישון, גיחון,
חדקל ופרת] (בראשית ב, י - יד).
* ארבע כנפות הארץ (ישעיה יא, יב ועוד).
* כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם^{פח}
(זכריה ב, י). - הכי קאמר, כשם שאי
אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי אפשר
לעולם בלא ישראל (תענית ג:).
* ההוא דאמר ליה לחבריה הב לי שית מאה
זוזי דמסיקנא בך, א"ל ולא פרעתך מאה
קבי עפציי דקיימי בשיתא שיתא, א"ל לאו

להוסיף ע"ז מה שהביאו תוס' (שם מד:) בשם י"א דאין לך אדם שאין לו ארבע אמות בא"י דקרקע אינה
נגזלת, אי נמי דאין לך אדם שאין לו ד' אמות לקברו.
פח. פירש"י: בארבע סאין של מים, ל"א בארבע כורא דמיא - בד' נודות [וי"ג: בורות] של מים.
פז. אמנם (ציון בגליון) א"י 'שלש', וכ"ה ברש"י (ירמיה יב, ה) (ועי' מהרש"א).
פז. אמנם בברכות (י: ו) (ובפסחים נו.) א"י שעשה ששה דברים, על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו
ע"ש.

פח. הספורנו מבאר: כי כשהבדלתי הד' דגלים לא היתה הכוונה שתהיו אומות נבדלות זו מזו, אבל שתהיו כד'
רוחות השמים הנחלקים בשני קוים, שהם בקו הזריחה והשקיעה, ובקו סובב על שני הקטבים, ומ"מ הם
כולם גוף אחד, וכן יהיה ענין ישראל שבהיותם מקובצים יחד תהיה השינה שרויה ביניהם כאמרו "ויהי
בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל"!

* איזהו קטן שאין צריך לאמו [ונפק"מ שאינו יוצא בעירוב אמו וחייב בסוכה]... כל שניעור משנתו ואינו קורא אמה אמה, וכמה, כבר ארבע כבר חמש (עירובין פב).
* מעלות השחר ועד הנץ החמה ארבעת מילי (פסחים צד. וירושלמי ברכות א, א).
* משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין (פסחים צד).

* ת"ר ארבעה שבילין חמה מהלכת: ניסן אייר וסיון - מהלכת בהרים כדי לפשר את השלגים, תמוז אב ואלול - מהלכת בישוב כדי לבשל את הפירות, תשרי מרחשון וכסלו - מהלכת בימים [וי"ג באויר] כדי לייבש את הנהרות, טבת שבט ואדר - מהלכת במדבר שלא לייבש את הזרעים (פסחים צד).

* לרבה ורב יוסף בארבעה יש בהן משום זוגות, ואביי ורבא סוברים שאין בהם משום זוגות [לענין להזיק, אך משום כשפים איכא למיחש - רשב"ם] (פסחים קי).

* אמר ר"ל ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו ומתחייב בנפשו [משום רוח רעה], אלו הן: הנפנה בין דקל לכותל [ובהמשך הגמ' מפרש': לא אמרן אלא דלית ליה ארבע אמות, אבל אית ליה ארבע אמות לית לן בה], והעובר בין שני דקלים והשותה מים שאולין, והעובר על מים שפוכין.

* גרוש שנשא גרושה ארבע דעות במטה, ואי בעית אימא אפילו באלמנה כו' (פסחים קיב).

* אמר רב יהודה ד' מיני ארזים הן: ארז, קרתום, עץ שמן, וברוש (ר"ה כג).

* ארבעה משמרות היו הלילה (ברכות ג: ע"ש).

* אליהו עף בארבע פריחות (ברכות ד:).

* וחס השמש ונמס - בארבע שעות, שאז השמש חם והצל צונן (ברכות כז).

* טבא ביעתא מטליתא מארבע מבושלתא (ברכות מד:).

* אם פגע בנשים בשעה שחוזרות מן המים [שהמלאך המות מרקד ובא לפנייהם וחרבו בידו ויש לו רשות לחבל], לינשוף מדוכתיה ארבע אמות (ברכות נא).

* כמה שיעור עיכול [ונפק"מ לעד אימתי אפשר לברך] כדי להלך ארבע מילין [ונחלקו רש"י ותוס' אם היינו באכילה מרובה או באכילה מועטת] (ברכות נג:).

* שעה רביעית מאכל פועלין (שבת י. ופסחים יב:).

* ואמר שמואל פורסא דדמא חד בשבתא ארבעה ומעלי שבתא כו', ד' [בשבת] דהוא ד' [לחדש], ד' דהוא ארביסר, ד' דהוא עשרים וארבעה, ד' דליכא ארבע [ימים עד סוף החודש, ואיכא דאמרי דליכא ד' בשבת בתריה באותו חדש, ואינו נכון (רש"י)] בתריה סכנתא (שבת קכט:).

* האי מאן דבארבעה בשבא [שנולד ביום רביעי] יהיה גבר חכים ונהיר, מ"ט משום דאיתלו ביה מאורות (שבת קנו).

* הרוצה שלא תשרה חיה רעה בצל קבר נועץ קנה בד' שעות ביום^פ ויראה להיכן צלו נוטה משפיע ועולה משפיע ויורד (עירובין מג:).

פג. ופירש"י - שאותה שעה מתחיל השמש להתחמם והצל צונן ונוח, כדאמר' בבבבכות (כז). וחס השמש ונמס איזו שעה שהשמש חם והצל צונן הוי אומר זה ארבע שעות, ולפיכך חיות מתאווה לצל באותה שעה כו'.

תלב מנורה הרב אברהם ישעיהו קשש בדרום

- * אמרו עליו [על בן קמצר] שהיה נוטל ד' קולמסין בין אצבעותיו, ואם היתה תיבה של ד' אותיות היה כותבה בבת אחת (יומא לח:).
- * לכעוקה שתי בנות הב הב שלש הנה לא תשבענה ארבע לא אמרו הון [-] שאול, ועצר רחם, ארץ לא שבעה מים, ואש לא אמרה הון] (משלי ל, טו - טז ע"ש במפרשים).
- * שלשה הנה נפלאו ממני וארבע לא ידעתים [-] דרך הנשר בשמים, דרך נחש עלי צור, דרך אוניה בלב ים, ודרך גבר בעלמה] (משלי ל, יח - יט).
- * תחת שלשה רגזה ארץ ותחת ארבע לא תוכל שאת [-] תחת עבד כי ימלך, ונבל כי ישבע לחם, תחת שנואה כי תבעל, ושפחה כי תירש גברתה] (משלי ל, כג).
- * ארבעה המה קטני ארץ והמה חכמים מחכמים [נמלים, שפנים, אריה ושממית] (משלי ל, כד - כה ע"ש).
- * ומאי אסותיה [של בעלי ראתן]... וקרע למוחיה, ומייתי ארבע טרפי דאסא ומדלי כל אחד כרעא ומותיב חד ושקיל בצבתא וקלי ליה (כתובות עז:).
- * אמר רבי יוחנן בן דהבאי ד' דברים סחו לי מלאכי השרת, חיגרין מפני מה הויין מפני שהופכים את שולחנם, אילמים - מפני שמנסקים על אותו מקום, חרשים - מפני שמספרים בשעת תשמיש,
- סומין - מפני שמסתכלים באותו מקום (נדרים כ.).
- * מכריסיה דתורא לארעא כמה הוי - ארבעה (ב"ק נא:).
- * וכמה פריצי זיתים, ר"א אמר ארבעת קבין לקורה (ב"מ קה:).
- * וכמה כדי נפילה [שיכול לחזור ולזרוע השדה לשנה הבאה מתבואת שנה זו], רב אמר אריו"ח ארבעה סאין [לגי' הגר"א: קבין] לכור (ב"מ קה: וע"ש בתוס').
- * ה"ד מכת מדינה כו', עולא אמר כגון שנשתדפו ארבע שדות מארבע רוחותיה (ב"מ קה:).
- * עובי כותל כפיסין הוא ד' טפחים (עי' ב"ב ב:).
- * מלא שגר היונה הוא בית ארבעת כורין (ב"ב כג:).
- * היכי דמי סולם המצרי, אמרי דבי רבי ינאי כל שאין לו ארבעה חווקין (ב"ב נט:).
- * הר תבור הוי ארבע פרסי (ב"ב עג:).
- * ארבעה נהרות מקיפין את ארץ ישראל: ירדן, ירמוך, קירמיון ופיגה (ב"ב עד:).
- * רמא תלתא [כוסות מים] ואתא ארבעה חמרא הוא (ב"ב צו:).
- * רבן גמליאל אומר בד' דברין מלכות כותים אוכלת, במכסאות, במרחצאות, ותרטיאות, וארנוניות שלהן (אבות דרבי נתן כה, ד).
- * ד' מדות [וי"ג מכות] הן, יש רואה ונראה -

ויהנו ממנו. בבית הכסא - כדי שלא יבא לידי חולי מעים. ובתלמודו - כדי שלא ישכח, דכתי' רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך (חופת אליהו רבה).

***ארבעה** דברים נאמרו בנחש: הרואה בחלומו - סימן יפה לו, הרגו - אבדה פרנסתו, ויש אומ' נכפלה פרנסתו. נשכו - יהיה לו בן זכר. טוען וקו אחריו - אין לו סימן יפה גדול מזה. (פירקא דרבינו הקדוש וחופת אליהו רבה, ועי' ברכות נז).

***ארבעה** פרוטות אין בהם סימן ברכה: שכר כותבין ושכר מתורגמנין, וריחים, ומעות יתומים, ומעות הבאות ממדינת הים. וי"א אף שכר אשתו והנושא אשה לשם ממון (חופת אליהו רבה).

***ארבעה** משלים אמרו ז"ל: אם יכבס אדם שק ויתלבן, תמצא דעת בכסילים. אם יעלה חמור בסולם, תמצא דעת בכובסים. אם ידור גדי עם נמר, תדור כלה עם חמותה. ואם תמצא עורב לבן כלו, תמצא כשרה בנשים (חופת אליהו רבה, מעשה תורה).

* **ת"ר ד'** סימנין הן, סימן לעבירה - הדרוקן, סימן לשנאת חנם - ירקון, סימן לגסות הרוח - עניות, סימן ללה"ר - אסכרה (שבת לג).

***ארבע** עולמות: עולם הזה, ימות המשיח, תחיית המתים, עולם הבא.

***ארבע** זמנים במשך חיי האדם: נעויות, בחרות, זקנה, שיבה.

כגון הזאב והארי והנמר והדוב הברדלס והנחש והליסטים והגייסות, נראה ואינו רואה - כגון הסייף והקשת והרומח והסכין ומקל וקינוקנות, רואה ואינו נראה - זו מכת רוח רע, אינו נראה ולא רואה - זה מכת חולי מעיים (אבות דרבי נתן מא, י').

* **ארבעה** דברים צ"א קשין לתשמיש המטה: הבא מן הדרך, והעומד מלפני הספר [לגר"א: הקזה], והעומד מלפני החולי, והיוצא מבית האסורין (אבות דרבי נתן מב, ז).

* **אווזא בוזזא וריאה דידה** [המעורבת בסממנין] בארבעה (חולין מט).

***ארבעה** דברים קשין זה מזה: מכת הלב קשה ממכת הגוף, מכת המות קשה ממכת הלב, אשה רעה קשה משניהן, חסרון כיס קשה מכולן (חופת אליהו רבה, מעשה תורה, קה"ר זכו, פירקא דרבינו הקדוש).

***ר' יוסי** אומר, הוי רגיל בארבע דברים ואין אתה בא לידי חולי מעים: הוי רגיל בטיבול בין בימות החמה ובין בימות הגשמים, ולהקפות אכילתך במים, ואל תעכב עצמך מבית הכסא כשאתה צריך לו, סעודה שהנאתך משוך ירך ממנה (חופת אליהו רבה, וכ"ה בגיטין ע. בשם תני ר' חייא צב).

***ארבעה** דברים מאריכין ימיו של אדם צ"ג: המאריך בתפלתו, ובשולחנו, ובבית הכסא, והמאריך בתלמודו. בתפלתו - שמא יענה. בשולחנו - שמא יבאו עניים

צא. אמנם הגר"א גרס 'שלש' ומחק את הדבר הג'.

צב. ובגמ' לא מופיע המילים 'ארבעה דברים'.

צג. אמנם בגמ' (ברכות נד:) אי' 'שלשה דברים' וליתא שם 'והמאריך בתלמודו'.

תלד מנורה הרב אברהם ישעיהו קשש בדרום

***כל** הנבראים בעולם גולמו מחיבור של ארבע יסודות: אש, רוח, מים וארץ (עי' רמב"ם פ"ד מיסודי התורה ה"א-ז שהאריך בזה, וכבר מצינו כן בכמד"ר יד, יב ובזוהר חדש ו:).

***ויאמר ה' אל יהוא...** בני רביעים ישבו לך על כסא ישראל (מלכים - ב י, וטו, יג).

***ונשאר בוצ' עללות כנקף זית....** ארבעה חמשה בסעפיה פריה נאם ה' אלקי ישראל (ישעיה יז, ו).

***ופקדתי עליהם [- על ישראל]** ארבעה משפחות [ר"ל ארבעה מבני עונשין] נאם ה', את החרב להרוג, ואת הכלבים לסחב, ואת עוף השמים, ואת בהמת הארץ לאכול ולהשחית. (ירמיה טו, ד).

***והבאתי אל עילם ארבע רוחות צט** מארבע קצות השמים וגו' (ירמיה נ, לו).

***במעשה מרכבה** שחזה יחזקאל הנביא כתוב: ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחדש... ואבוא והנה רוח סערה באה מן הצפון ענן גדול ואש מתלקחת ונוגה לו סביב... ומתוכה דמות ארבע חיות...

***ארבע** סוגי נבראים בעולם: אדם, חי, צומח, דומם צי.

***ארבע** עולמות: אצילות, יצירה, בריאה, עשייה צה.

***ד'** חלקים באדם: נפש, רוח, נשמה, חיה.

נבואות

*** ארבע** אותיות בשם הוי"ה צי.

*** ארבע** לשונות של גאולת מצרים: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי צי (שמות ו-ז).

*** ארבע** לשונות של גאולה לעתיד לבא: והוצאתים מן העמים, וקבצתים מן הארצות, והביאותים אל אדמתם, ורעיתים אל

צד. ראה בס' הברית (בפתיחה) שהאריך לבאר שזה כנגד הארבע יסודות העולם.
צה. ראה בס' הברית (ח"א מאמר א) שביאר שהם כנגד ארבע יסודות העולם: אצילות - אש, בריאה - רוח, יצירה - מים, עשייה - עפר.

צו. והם כנגד עולמות [אצילות בריאה יצירה ועשייה], וכנגד ארבעת יסודות העולם [אש רוח מים וארץ], וכנגד נפש רוח נשמה חיה.

צז. ומבואר בירושלמי (פסחים פ"י ה"א ובב"ר פח, ה' ומוכא ברשב"ם ותוס' פסחים צט:): דכנגד זה תקנו ד' כוסות בליל הסדר. ובעיקר הביאור בענין הארבע לשונות יעויין בזה"ק (ח"ב כד: -כה.), ארחות חיים (הל' ליל הסדר אות יג), מהר"ל (גבורות ה' פ"ל ד"ה לכן, ופ"ס ד"ה ובמדרש), כלי יקר (וארא ו, ו) כתב סופר (שם), הגדת מעשה ניסים (על 'ברוך המקום'), ובשל"ה (פסחים, מצה שמורה, אות קנח ד"ה מה נשתנה), הגדת הגר"א (ד"ה הא לחמא עניא).

צח. ע"פ פשוטו קאי על חקיהו וסייעתו שהם תוך ירושלים, אך בגמ' (סנהדרין צה:): אי' דקאי על המון חיילי סנחריב שישארו ט' אנשים בלבד.

צט. בפשטות היינו שיתפזרו לד' רוחות כאילו הרוחות ינשבו מכל עבר לפזרם. ובתרגום יונתן פ"י שיבואו עליהם ד' מלכויות מד' קצות הארץ. ויראני ה' ארבעה חרשים (זכריה ב, ג).

ק. מורינו הגרש"ד פינקס זצ"ל בכתביו (נדפס בגליון 'ענינים נחוצים' חג השבועות תשפ"ג) ביאר בזה דברים נפלאים בזה"ל:

כפי מה שמבואר בזוהר והמקובלים, מונה כאן ארבע הקליפות סביב הקדושה, רוח, ענן, אש, ונוגה. כנגדן במצות מילה שלש הראשונות, עור המילה, עור הפריעה, ודם המציצה, והרביעית היא עור הדק על בשר הגיד...

פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר... ארבעה ארבעה פנים לאחד וארבע כנפים לאחד וגו' (יחזקאל פ"י).

* כי כה אמר ה' אלקים אף כי ארבעת שפטי הרעים: חרב, ורעב, וחיה רעה, ודבר, שלחתי אל ירושלים להכרית ממנה אדם ובהמה (יחזקאל יד, כא).

* כה אמר ה' על שלשה פשעי דמשק / עזה / צור / אדום / בני עמון / מואב / יהודה^{קב} / ישראל^{קב} ועל ארבעה לא אשיבנו^{קד} (עמוס א, ג-ב, ו).

* ואשא את עיני ואראה והנה ארבע קרנות

וארבעה פנים^{קא} לאחת וארבע כנפים לאחת להן... וידי אדם מתחת כנפיהם על ארבעת רבעיהם ופניהם וכנפיהם לארבעתם... ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאל לארבעתן ופני נשר לארבעתן... והנה אופן אחד בארץ אצל החיות לארבעת פניו... ודמות אחד לארבעתן על ארבעת רבעיהן בלכתן ילכו... וגבותם מלאות עינים סביב לארבעתן וגו' (יחזקאל פ"א).

ובמראה השני כתוב: ואראה והנה ארבעה אופנים אצל הכרובים... ומראהם דמות אחד לארבעתם... בלכתם אל ארבעת רבעיהם ילכו... והאופנים מלאים עינים סביב לארבעתם אופניהם... וארבעה פנים לאחד

מה שנראה להסביר בענין הקליפות, איך זה מתפרש בעולמינו, שיש ארבעה מעכבים לפני קניית ההשגה האמיתית: האחד רוח סערה, היינו הסער והגעש של החיים, כאשר רוצים לרכו המחשבות למושכלות, דוקא אז באות המחשבות של אני רעב, אני צמא, אני כועס, אני חייב כסף, אני דואג על ענין פלוני, כל הרעש והגעש של החיים שנכנס מיד כשמתחילים להתפלל או ללמוד, וזה המעכב הגדול, רוח הסערה של החיים הטבעיים, רוח היינו עצם החיים וסערה היינו שהחיים סוערים וגועשים.

השני הוא ענן גדול, היינו חושך והסתר, דהיינו חסרון הידיעה, גם כשכבר מצליחים להתרכז בענין, לא יודעים, מפני שלא למדו כראוי, וזה משל לענן וחושך.

השלישי, כאשר זוכים כבר להתרכז וגם לדעת, אז אדרבא, מפני ההשגה מאבדים את האיוון, ומרוב ההתלהבות מאבדים את המידה הנכונה והמשקל הנכון, בגדר לפום חורפא שבשתא, וכמו שרואים הרבה, שדוקא העילוי מרוב ההתלהבות מאבד הכיוון הנכון.

ורביעי, נוגה, היינו כאשר לבסוף רואים אור, מסתפקים בזה ולא מגיעים עד הסוף, כענין תלמיד שלא שימש כל צרכו, ותלמיד שלא הגיע להוראה הנקרא כי רבים חללים הפילה, וכמו שקורה הרבה שלומדים איזו סוגיא ולא עד גמירא, וזה ענין נוגה, היינו נוגה של האור ומפני השמחה של הנוגה זה מעכב להגיע לאור עצמו. קא. בחופת אליהו רבה (ועי' תיקוני זהר ח"ג קלט:): א': ארבע חיות בכסא הכבוד: אדם, ואריה, ושור, ונשר. פני אדם ופני אריה מימינם, פני שור ופני נשר משמאלם. לכל אחת ואחת מארבע חיות שבכסא יש רמז: פני אדם - כצורת יעקב אבינו ע"ה, שאם יחטאו ישראל, מביט הקב"ה בצורתו, ומרחם עליהם. פני אריה - כנגד משיח בן דוד, שהוא משבט יהודה, שנא' בו גור אריה, ואם יחטאו ישראל, ישאג כאריה, ומיד מרחם עליהם. פני שור - כנגד משיח בן אפרים, שכתוב בו בכור שורו, ואם יחטאו ישראל, גועה כשור, ומיד מרחם עליהם. פני נשר - כנגד אליהו זכור לטוב, שטט את העולם כלו בארבעה טיסות, ואם יחטאו ישראל, הוא טס לפני הקב"ה, ומצפצף כנשר, ומיד מרחם עליהם, ומשיב ליעקב, אל תירא עבדי יעקב, ומשיב למשיח בן אפרים, מה אעשה לך אפרים, ומשיב למשיח בן דוד, מה אעשה לך יהודה, ומשיב לישראל, הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו'.

קב. הרד"ק מבאר דהג' הם: מנשה, אמון יהויכין, והד' הוא צדקיהו. קג. בישראל כתוב "על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים", וביאר הרד"ק דאף שעברו על ג' עבירות חמורות, מ"מ לא נחתם גזר דינם אלא על החמס והוא הרביעי. קד. ביומא (פו:) ילפי' מזה דהקב"ה מוחל על ג' פעמים ומהרביעית אינו מוחל.

[רש"י: אלה האומות אשר בד' רוחות השמים אשר נגחו בקרניהם את יהודה וירושלים עד אשר זירום] (זכריה ב, א).

* ויראני ה' ארבעה חרשים (זכריה ב, ג).

* ואשוב ואשא עיני ואראה והנה ארבע מרכבות^ק יוצאות מבין שני הרים וגו' [-עם סוסים אדומים שחורים ולבנים], והמרכבה הרביעית סוסים ברודים אמוצים^ק... אלה ארבע רוחות השמים יוצאות מהתייזב על אדון כל הארץ (זכריה ו, א - ה).

* כה אמר ה' צבאות צום הרביעי... יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים (זכריה ח, יט).

* זה ט' בתמוז שבו הובקעה העיר... ואמאי קרי ליה רביעי, רביעי לחדשים (ר"ה יח: וע"ש בתוס').

* פתרון דניאל על חלום נבוכדנצאר: ומלכו רביעא תהוי תקיפה כפרזלא וגו' (דניאל כ, מ).

* ענה דניאל ואמר חזה הוית בחזוי עם ליליא וארו ארבע רוחי שמיא מגיחן לימא רבא, וארבע חוין רברבן סלקן מן ימא... קדמיתא כאריה... תנינא דמיה לדב... וארו אחרי כנמר ולה גפין ארבע די עוף על גבה וארבעה ראשין לחויתא^ק ושלטן יחיב לה... וארו חויה רביעאה דחילה ואימתני ותקיפא יתירא וגו'. (דניאל ז, ב - ז ע"ש במפרשים). אלן חיותא רברבתא די אנין

ארבע ארבעא מלכין יקומון מן ארעא... אדין צבית ליצבא על חיותא רביעיתא... כן אמר חיותא רביעיתא מלכו רביעאה תהוא בארעא וגו' (שם יז - כג).

* בחזון דניאל ראה: וצפיר העזים הגדיל עד מאד וכעצמו נשברה הקרן הגדולה ותעלנה חזות ארבע [מראה ארבע קרנים] תחתיה לארבע רוחות השמים (דניאל ח, ח). והפתרון: והנשברת ותעמדנה ארבע תחתיה ארבע מלכיות מגוי יעמדנה ולא בכחו (שם, כב, וע"ש שם יא, ד).

* ועתה אמת אגיד לך [- גבריאל למיכאל] הנה עוד שלשה מלכים עומדים לפרס והרביעי יעשיר עושר גדול מכל וגו' (דניאל יא, ב ע"ש ברש"י ובמפרשים).

משכן ומקדש

* בארון - ארבע טבעות על ארבע פעמותיו (תרומה כה, יב וויקהל לז, ג).

* בשולחן - ארבע טבעות על ארבע הפאות אשר לארבע רגליו (תרומה כה, כו, וויקהל לז, יג).

* במנורה - ארבעה גביעים (תרומה כה, לד).

* הפרוכת - ונתת אותה על ארבעה עמודי שיטים... על ארבעה אדני כסף (תרומה כו, לב, וויקהל לו, לו).

* רוחב ארבע באמה היריעה האחת (תרומה כו, ב וח, וויקהל לו, ט וטו).

קה. המפרשים מבארים דהיינו ד' מלכיות בבל מדי יון ואדום וע"ש. קו. הרד"ק מבאר דזהו מלכות רומי שהם חושבים להחזיק בתורת משה שהיא לבנה ככרד, אבל מערבים אותה באמונות רבות. ומה שראה בה ב' גוונים לפי שיש מלכות אחרת עמה שמושלת בעולם, והיא מלכות ישמעאל. קז. ביארו המפרשים שהם ד' מושלים שחילק להם אלכסנדרוס מוקדון במותו את מלכותו בעבור שלא הניח בן אחרי, והם רומנוס ברומניאה, אלכסנדרוס באלכסנדריה, אורדוס בעכו, ואנטיוכוס באנטוכיה.

* אמות ורחב הצלע ארבע אמות סביב סביב
לבית סביב (יחזקאל מא, ה).

* [שם] ואלה מדות המזבח... ומהעזרה
הקטנה עד העזרה הגדולה ארבע אמות...
וההר אל [פי' גובה גג המזבח מן הסוכב
ולמעלה] ארבע אמות ומהאריאל ולמעלה
הקרנות ארבע, והאריאל... רבוע אל ארבעת
רבעיו (יחזקאל מג, יג - טז).

* [שם כ' על חנוכת המזבח שיהא לעת"ל:]
ולקחת מדמו [של הפר] ונתתה על ארבעה
קרנותיו ואל ארבע פנות העזרה אל הגבול
סביב וחטאת אותו וכפרתו (יחזקאל מג, כ).

* [שם] ויוציאני אל החצר החיצונה [היא
עזרת נשים] ויעבירני אל ארבעת מקצועי
החצר... בארבעת מקצועות החצר... בארבעת
מקצועות החצר חצרות קטורות... מדה אחת
לארבעתם מהקצעות, וטור סביב בהם סביב
לארבעתם וגו' (יחזקאל מז, כא - כג).

* [משמרות הלויים על המקדש -] למזרח
הלויים ששה לצפונה ליום ארבעה לנגבה
ליום ארבעה... לפרבר למערב ארבעה
למסילה וגו' (דה"י - א כו, יז - יח).

* ארבעה כהנים נכנסין שנים בידם סדרים
ושנים בידם שני בזיכין וארבעה מקדימין
לפניהם שנים ליטול שני סדרים ושנים
ליטול שני בזיכין כו' (מנחות ז. צט: ומובא
בשבת קלג:).

* ת"ר ארבעה צווחות צוחה עזרה, ראשונה -
צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה'. ועוד
צוחה - צא מיכן יששכר איש כפר ברקאי
שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים... ועוד
צווחה העזרה - שאו שערים ראשיכם ויכנס
ישמעאל בן פיאכי תלמידו של פנחס וישמש
בכהונה גדולה. ועוד צווחה העזרה - שאו

* רבוע יהיה המזבח [החיצון]... ועשית
קרנותיו על ארבע פינותיו... ועשית על
הרשת ארבע טבעות זהב ע ארבע קצותיו
(תרומה כז, א - ב וד' ויקהל לח, א -
ב וה).

* ולשער החצר מסך... עמודיהם ארבעה
ואדניהם ארבעה (תרומה כז, טז וויקהל
לח, יט).

* החושן - רבוע יהיה... ומלאת בו מלאת
אבן ארבעה טורים אבן... והטור הרביעי...
(תצוה כח, טז - כ ופקודי לט, ט - יג).

* מזבח החיצון - רבוע יהיה (תצוה כט, ב).

* את שתי העגלות ואת ארבעת הבקר נתן
לבני גרשון כפי עבודתם. ואת ארבע
העגלות ואת שמונת הבקר נתן לבני מררי
כפי עבודתם ביד איתמר בן אהרן הכהן (נשא
ז, ז - ח).

*...בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החודש
השני למלך שלמה על ישראל ויבן
הבית לה' (מלכים - א ו, א).

* וכן עשה לפתח ההיכל מזוזות עצי שמן
מאת רביעית [פירש"י: מזוזות ההיכל היו
רבועות, וכן תרגם יונתן מן ארבעה סיטריהון
מרבעין] (מלכים - א ו, לג).

* ועביו [של העמודים שהגלה נבוזראדן
מביהמ"ק] ארבע אצבעות נבוב (ירמיה
נב, כא).

* [בנבואת יחזקאל על ביהמ"ק השלישי
כתוב:] ארבעה שולחנות מפה וארבעה
שולחנות מפה לכתף השער שמונה שולחנות
אליהם ישחטו, וארבעה שולחנות לעולה וגו'
(יחזקאל מ, מא).

* [שם] וימד קיר הבית [כותל המערבי] שש

תלח מנורה הרב אברהם ישעיהו קשש בדרום

הקרן כלפי צפון ארבע אמות (תמיד כט. פ"ד מ"א).

* מי שזכה בדישון מזבח הפנימי ובדישון המנורה היו מקדימין וד' כלים בידם: הטני והכזו ושני מפתחות (תמיד ל: פ"ג מ"ו).

* א"ר יוסי מתחילה לא היה [המזבח] אלא כ"ח על כ"ח וכשעלו בני הגולה הוסיפו עליו ארבע אמות מן הצפון וד' אמות מן הדרום (מדות לה: פ"ג מ"א).

* בפתחו של היכל היו ארבע דלתות, שתיים בפנים ושתיים בחוץ (מדות לו: פ"ד מ"א).

* לר' יהודה המעקה מעל ההיכל היה ארבע אמות (מדות לו: פ"ד מ"ו).

אנשים

* אין קורין אמהות אלא לארבע - שרה, רבקה רחל ולאה^{קט} (ברכות טו:).

* ארבעה מלכים^ק [כדרלעומר, תדעל, אמרפל ואריין] (לך לך יד, ט).

* ויולדו לדוד בנים בחברון... והרביעי אדניה בן חגית (שמואל - ב ג, ד וכן בדה"י - א ב, יד)

* את ארבעת אלה [-ישבי בנב, סף, גלית הגתי, ואיש מדון] ילדו להרפה בגת ויפלו

שערים ראשיכם ויכנס יוחנן בן נרדאי תלמידו של פנקאי וימלא כריסו מקדשי שמים... (פסחים נז. כריתות כח.).

* ארבע לשכות היו בבית המוקד [לשת הטלאים, החותמות, ושעושין בה לחם הפנים] (תמיד ג, ג וע"ע מדות א, וק"י ומובא ביומא טו: - טז).

* ארבע לשכות היו בד' מקצועותיה של עזרת נשים [לשכת הנזירים, דיר העצים, המצורעים, ולשכת בית שמניא] (מדות ב, ה ויומא טז).

* מן הטבעת לשולחנות ארבע אמות (מדות ה, א יומא טז:).

* מן השולחנות לנסיין ארבע אמות (מדות ה, א יומא טז: וע"ש ברש"י ותוס').

* בשמחת בית השואבה היו מנורות זהב וארבעה ספלים של זהב בראשיהם, וארבעה סולמות לכל אחד ואחד, וארבעה ילדים מפרחי כהונה ובידיהם כדים כו' (סוכה נא:).

* ארבעה סניפין של זהב היו של [בשולחן של לחם הפנים] מפוצלין מראשיהן כמין דקרנין היו כמין ספינה רוקדת (מנחות צה. צו:).

* ארבעה חלות צריכות שלשה שלשה קנים (מנחות צז:).

* מקום מערכה שניה לקטורת היה משוך מן

קח. במדות במקום לשכת החותמות ובית המוקד כ' לשכה שגנזו בה בית חשמונאי אבני מזבח ששקצום מלכי יון, ולשכה שבה יורדין לבית הטבילה. וכ' תוס' (יומא שם) דטובא איכא לשכות ומיני כלים שמשמשין שנים ושלשה דברים.

קט. מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל (בספרו ברכות בחשבון עמ' כב) ביאר ע"פ דרכו (שהו' לעיל בהקדמה) שענין המספר ארבע הוא להוציא מהכח אל הפועל, וכן ענין האם בבריאה הוא כח הלמעשה, שבאב נמצאים הכחות בכח, והאם מוציאה את הכחות לפועל שמולידה ולד למעשה. ולכן אמהות העולם הן דוקא ארבע. ועפ"ז ביאר בפיוט "ארבעה מי יודע - ארבע אמהות" שזהו ענין האם וכמשנ"ת, ואח"כ חזר שארבע

דר"א דאמר דשבת ויו"ט הסמוכין זל"ז ב' קדושות הן, ואלו הן ד' זקנים: רשב"ג, ור' ישמעאל בר' יוחנן בן ברוקה, ור"א בר"ש, ור' יוסי בר' יהודה סתימתאה, ואיכא דאמרי חד מינייהו רבי אלעזר ומפיק ר' יוסי בר רבי יוחנן בן ברוקה (עירובין לח:).

* ממרא קרית ארבע, א"ר יצחק קרית הארבע זוגות: אדם וחיה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה (עירובין נג:).

* בפרק אחד נתנבאו ד' נביאים וגדול שבכולן הושע... ואלו הן: הושע, ישעיה, עמוס, ומיכה (פסחים פז. וב"ב יד:).

* בסנהדרין ביבנה היו ד' שיכולין לדבר בע' לשון: בן עזאי, ובן זומא, ובן חכנאי, ור"א בן מתאי [נו"א: חנניה בן חנילא] (שקלים פ"ה ה"א).

* וביבנה ארבעה נידעו לדבר בע' לשון: רבי אליעזר, ורבי יהושע, ור"ע, ושמעון התימני דן לפנייהם בקרקע (סנהדרין יז:).

* ואת הכבשה ישלם ארבעתים (שמואל ב - ב יב, ו). - ילד, אמנון, תמר, ואבשלום (יומא כב:).

* ת"ר ארבעה נכנסו לפרדס ואלו הן: בן עזאי, בן זומא, אחר, ורבי עקיבא (חגיגה יד:).

* ת"ר כשמתו בניו של רבי ישמעאל נכנסו ארבע זקנים לנחמו: ר' טרפון, ור' יוסי הגלילי, ור' אלעזר בן עזריה, ור"ע (מו"ק כח:).

* ת"ר ארבע נשים יפיפיות היו בעולם: שרה, ואביגיל, רחב ואסתר (מגילה טו:).

ביד דוד וביד עבדיו (שמואל ב כא, כב).

* וארבעה אנשים [גיחזי וג' בניו] (סוטה מז:). היו מצורעים פתח השער (מלכים ב ז, ג).

* והילדים האלה ארבעתם [דניאל חנניה מישאל ועזריה] נתן להם האלקים מדע והשכל בכל ספר וחכמה וגו' (דניאל א, יז).

* ואישי הוליד... נתנאל הרביעי (דה"י א, ב, יג - יד).

* ואלה נולדו לו [לדוד] בירושלים שמעא ושובב ונתן ושלמה ארבעה לבת שוע בת עמיאל (דה"י א ג, ה).

* ובני יאשיהו הבכור יוחנן והשני יהויקים השלישי צדקיהו הרביעי שלום (דה"י א - ב, יא).

* וישב ארנן וירא את המלאך וארבעת בניו עמו מתחבאים (דה"י א כא, כ).

* ויספרו הלויים... בני שמעי יחת דינא ויעוש ובריעה אלה בני שמעי ארבעה... בני קהת עמרם יצהר חברון ועוזיאל ארבעה... בני חברון יריהו הראש אמריהו השני יחזיאל השלישי ויקמעם הרביעי (דה"י א כג, ג - ט).

* ויכתבם שמעיה [הגורלות על המשמרות]... לשערים הרביעי... יקמעם הרביעי... הרביעי ליצרי... ושכר הרביעי... זכריהו הרביעי (דה"י א כד, ו - כו, יא).

* ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן: בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד וכלאב בן דוד (שבת נה: ב"ב יז:).

* אמר רב הלכה כד' זקנים הללו [ואליבא

* ארבע משמרות עלו מן הגולה, ואלו הן: ידעיה, חרים, פשחור, ואמר (תענית כז).
* **כנגד** ארבעה בנים דברה תורה: אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאול (הגדה של פסח).

זמנים ותקופות

* ויהי ערב ויהי בוקר יום רביעי (בראשית א, יט).

* נאמר בברית בין הבתרים "ודור רביעי ישובו הנה" (לך לך טו, טז).

* פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי (יתרו כה, וכן בכי תשא לד, שלח יד, יח, ואתחנן ה, ט).

* ביום הרביעי נשיא לבני ראובן אליצור בן שדיאור (נשא ז, ל).

* וביום הרביעי [של חג הסוכות] פרים עשרה וגו' (פנחס ל, כג).

* ויהי בשנה הרביעית ליהויקים בן יאשיהו מלך יהודה היה הדבר הזה אל ירמיהו מאת ה' לאמר (ירמיה לו, א).

* בחדש הרביעי בתשעה לחדש הובקעה העיר (ירמיה לט, ב).

* הדבר אשר דיבר ירמיהו הנביא אל ברוך בן נריה... בשנה הרביעית ליהויקים בן יאשיהו מלך יהודה לאמר (ירמיה מה, א).

* אשר הכה [את חיל פרעה מלך מצרים] נבוכדנצאר מלך בבל בשנת הרביעית ליהויקים בן יאשיהו מלך יהודה (ירמיה מו, ב).

* הדבר אשר צוה ירמיהו הנביא את שריה... בלכתו אל צדקיהו מלך יהודה בבל בשנת הרביעית למלכתו (ירמיה נא, נט).

* בחדש הרביעי בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר וגו' (ירמיה נב, ו).

* ארבע משמרות עלו מן הגולה, ואלו הן: ידעיה, חרים, פשחור, ואמר (תענית כז).

* לאחר פטירתו של ר"א נכנסו ארבעה זקנים להשיב על דבריו אלו הן: רבי יוסי הגלילי, ורבי טרפון, ורבי אלעזר בן עזריה ור"ע (גיטין פג).

* כשחלה ר' אליעזר נכנסו ארבע זקנים לבקרו: ר' טרפון, ור' יהושע, ור' אלעזר בן עזריה, ור' עקיבא כו' (סנהדרין קא).

* ארבעה הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא: בלעם, ודואג, ואחיתופל, וגיחזי (סנהדרין צ).

* ארבע דייני היו בסדום: שקראי, ושקרוראי, זיפי, ומצלי דינא (סנהדרין קט:).

* ארבעה חכמים הם: הרואה רבי יוחנן בן נורי בחלום יצפה ליראת חטא, ר"א בן עזריה יצפה לגדולה ולעשירות, ר' ישמעאל יצפה לחכמה, ר"ע ידאג מן הפורענות (אבות דרבי נתן מא, יא ועי' ברכות סא:).

* מאן נינהו ארבעה חרשים, אמר רב חנא בר ביזנא אר"ש חסידא: משיח בן דוד, ומשיח בן יוסף, ואליהו, וכהן צדק (סוכה נב:).

* **ארבעה** מתו בן מאה ועשרים שנה: משה, והלל הזקן, ורבן יוחנן בן זכאי, ור' עקיבא. משה היה במצרים ארבעים שנה ובמדין ארבעים שנה ובמדבר ארבעים שנה. הלל הזקן עלה מבבל בן ארבעים שנה ושמש את שמעיה ואבטליון ארבעים שנה ופרנס את ישראל ארבעים שנה. רבן יוחנן בן זכאי עסק בפרקמטיא ארבעים שנה ושמש תלמידי חכמים ארבעים שנה ופרנס את ישראל ארבעים שנה (חופת אליהו רבה, ספרי ברכה שנו, ילקוט ברכה תתקסה).

הרפאים הנה ערשו ערש ברזל... תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת אישק"א (דברים ג, יא).

* [בית יער הלבנון שבנה שלמה -] וכותרות אשר על ראש העמודים מעשה שושן באולם ארבע אמות (מלכים - א ז, יט).

* [שם] ויעש את המכונות עשר נחשת ארבע באמה ארך המכונה האחת וארבע באמה רחבה וגו' (מלכים - א ז, כז).

* [שם] וארבעה אופני נחשת למכונה האחת, וסרני נחשת וארבעה פעמותיו כתפת להם וגו' (מלכים - א ז, ל).

* [שם] וארבע כתפות על ארבע פנות המכונה האחת (מלכים - א ז, לד).

* [שם] ויעש עשרה כיורות נחושת... ארבע באמה הכיור האחד (מלכים - א ז, לח).

* [על אופן של חטאת שמתו בעליה, מקשי' -] ונברור ארבעה זוזי ונשדי במיא והנך נשתרוק"ב (יומא נה:).

* דאי בעי שקיל ארבעה זוזי מישראל ופסיל ליה [לעבד כהן מלאכול בתרומה] כל היכא דאיתיה (גיטין יג:).

* [באופן שהתערב יין נסך -] א"ל זיל שקול ד' זוזי ושדי בנהרא (ע"ז מט:).

* [באופן שהחרים נכסיו -] א"ל זיל שקול ארבע זוזי אחיל עליהו ושדי בנהרא (ערכין כט:).

* ויהי בשנת ארבע לדירוש המלך היה דבר ה' אל זכריה בארבעה לחדש התשיעי בכסלו (זכריה ז, א).

* הרביעי לחדש הרביעי עשאל אחי יואב (דה"י - א כז, ז).

* בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון... ובחג נידונין על המים (ר"ה טז:).

* אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד (שבת פז: ר"ה ו: כ. סוכה נד: ערכין ט:).

* ארבעה ראשי שנים הן [א' בניסן, א' באלול, א' בתשרי, ואחד או טו בשבט] (ר"ה ב:).

מקומות

* קרית ארבע (חיי שרה כג, ב ועוד. ועי' עירובין נג:).

* בחלוקת יהושע את הארץ ע"פ הגורל כתוב כמה פעמים "ערים ארבע" (יהושע יט, ז, כט, יח - כב - כד - כט - לא - לה - לז).

* מחלקו של ראובן עד חלקו של גד כמה הוי ארבעה מילין (סוטה יג:).

מידות ושיעורים

* [יוסף אמר למצרים] וארבע הידות יהיה לכם לזרע השדה וגו' (ויגש מז, כד).

* כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר

ק"י. ראה בהערה לעיל מה שהעתקנו מהמהר"ל בביאור הענין.

ק"א. הרשב"ם מפרש שעריסה זו היתה לעוד כשהיה תינוק, והניחיה לתמהון על שהיה גדול בקטנותו כ"כ.

ק"ב. רש"י מפרש דוזה שיעור דמי חטאת, אך תוס' חולק עליו ע"ש, ולכן פ"י דאורחיה דגמ' לנקוט שיעור זה כדאשכחן בכמה דוכתי, והביאו לדוגמא את הגמ' בע"ז וערכין דלהלן.

- * בצדוריי [מוכרי בגדי קנבוס] דיהבי ארבעה למאה [הוא שכר קצוב שנותנים למי שטרח במכירתן] (ב"מ נא:).
- * טפח דאורייתא ד' בגודל [פי' שיש בטפח ד' גודלים] (מנחות מא:).
- * אך חוץ לארבע אמות מותר (ברכות כז. ולא:).
- * כמה ישהה בין תפילה לתפילה כדי שתתחולל דעתו עליו. והיינו כדי הילוך ארבע אמות (ירושלמי ברכות ד, ו ומובא בתוס' ברכות ל:).

דינים

אורח חיים

- * גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותן אשר תכסה בה (כי תצא כב, יב).
- * ד' ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת, רבי ישמעאל אומר ארבעתן ארבע מצות (מנחות כח:).
- * אסור לקרוא ק"ש ולקיים מצוות בתוך ד' אמות למת משום לועג לרש (ברכות יח:).
- * צריך להרחיק ממי רגלים ומן הצואה ד' אמות (ברכות כב: וע"ע כג. וכה:).
- * הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ונכנס. (ברכות כג:).
- * הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ד' אמות או ד' פעמים י' אמות יפנה ואח"כ נכנס^{ק"י} (ברכות כג:).
- * היה עומד בתפילה ובקש להתעטש מרחיק לאחריו ד' אמות וכו' (ברכות כד:).
- * כוליה בית כארבע אמות דמי (ברכות כה: עירובין מב:).
- * תפילת השחר... ר' יהודה אומר עד ארבע שעות^{ק"י} (ברכות כז:).
- * אסור לעבור ולשבת כנגד המתפלל,
- * א"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו, מ"ט משום ריחא, וא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות (ברכות מג:).
- * יש מ"ד דברכת המזון שלשה וארבעה [דקסבר ברכת הזימון עד נכרך, או דקסבר הטוב והמטיב דאורייתא] (ברכות מו:).
- * ת"ר ד' דברים נאמרו בפת: אין מניחין בשר חי על הפת, ואין מעבירין כוס מלא על הפת, ואין זורקין את הפת, ואין סומכין את הקערה בפת (ברכות נ:).
- * אמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה [דברים בכוס של ברכה] בלבד: הדחה, שטיפה, חי ומלא^{ק"י} (ברכות נא:).
- * ארבעה צריכין להודות: יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האוסרים ויצא (ברכות נד:).
- * הנכנס לכרך מתפלל... בן עזאי אומר ארבע - שתיים בכניסתו ושתיים ביציאתו, נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד (ברכות נד:).
- * יום הכיפורים שחל להיות בשבת המתפלל

ק"ג. הריטב"א מפרש דהוא משום רפואה. ובשל"ה (שער האותיות קדושת האכילה אות עב - ומובא בקיצור במשנ"ב קסה, א) כ' ע"פ הזוה"ק (פר' תרומה). שהוא משום שהאכילה צריכה להיות בנקיון הגוף לפי שהוא דוגמת השולחן אשר לפני ה' וראוי שלא יקריב שם קיא וצואה. ובליקוטי מהרי"ח (ח"א סדר הנהגת הסעודה) כ' עוד דהוא כדי שיע"ז יזכור שזה הוא הסוף של האכילה ולא יהיה להוט אחר המותרות.

* תנא דבי רבי חייא [ז' מיני חמץ דתנן] ארבעה מיני מדינה [כותח הבבלי, שכר המדי, חומץ האדומי, וזיתום המצרי] ושלשה מיני אומנות (פסחים מב:).

* א"ר אבהו אמר רשב"ל לגבל ולתפילה ולנטילת ידים ארבעה מילין, אמר רנב"י אייבו אמרה וארבעה אמר בה וחדא מינייהו עיבוד דתנן וכולן שעיבדן או שהילך בהן כדי עבודה א"ר אייבו א"ר ינאי כדי הילוך ארבעה מילין (פסחים מו. חולין קכב:).

* וכמה שיעור עיסה [ללוש בפסח ולא יותר שיכול לשומרה מידי חימוץ]... בשעורין [רעות] ארבעה קבין (פסחים מח:).

* ארבע כוסות של יין בליל הסדרקטו (פסחים פרק ערבי פסחים).

* אי זה חינוך [לענין יום הכיפורים] היה רגיל לאכול... בשלש מאכילין אותו בארבע (יומא פב:).

נעילה צריך להזכיר שבת, יום הוא שנתחייב בארבע תפילות (שבת כד:).

* תפילין מרובעות הל"מ (שבת כח: מגילה כד: מנחות לה:).

* כמה הוא שיעורו [של עירוב תחומין]... ר' יוחנן בן ברוקה אומר מככר בפונדיון מד' סאין בסלע (עירובין פב:).

* חצר שהיא פחותה מארבע אמות אין שופכין בתוכה מים בשבת כו', מ"ט אמר רבה מפני שאדם עשוי להסתפק סאתיים מים בכל יום בארבע אמות אם רוצה לזלפן פחות מד' שופכין... ר' זירא אמר ד' אמות תיימי פחות מד' אמות לא תיימי (עירובין פח:).

* חצר שהיא פחותה מד' אמות אין שופכין לה מים בשבת, הא ד' אמות שופכין כו' (עירובין פח:).

* רבי יהודה אומר אוכלין [חמץ] כל ארבע ותולין כל חמש כו' (פסחים ד: יא: וכא:).

קיד. שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות (שם: וכו. עדויות ו, א נדה ח.). קטו. ובתקוני זהר (תקון מז) אי' דאם הוא עני דלית ליה אלא רביעית לוג דאיהי שיעורא דאות ד', אתמר תפילה לעני כי יעטוף, הדחה ושטיפה, הדחה מלגאו ושטיפה מלבר, ורזא דמילה "וטהרו וקדשו".

קטו. בב"ר (פח, ה - ה' ברשב"ם פסחים צט:) ובירושלמי (פסחים פ"א ה"א - ה' בתוס' שם) אי' אמר רב בשם ר' בניה [והרשב"ם גורס רבי אבא] הם כנגד ארבע לשוני גאולה האומרים בגלות מצרים (פר' וארא) והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי.

עוד אי' שם: ר' שמואל בר נחמן אמר כנגד ארבע כוסות שנאמרו כאן [דהיינו בדברי שר המשקים ובפתרון יוסף, וע"ש במפרשים].

ור' לוי אמר כנגד ד' מלכיות.

ר' יהושע בן לוי אמר כנגד ד' כוסות של תרעלה שהקב"ה משקה את עובדי כוכבים כתיב כו', וכנגדן הקב"ה משקה את ישראל ד' כוסות של ישועה לעת"ל שנאמר כו'.

ויש הגורסים שם כנגד ד' פורענויות שלקו מצרים: מכת בכורות, טביעת ים סוף, בימי נבוכדנצאר, ולעת"ל עם חברותיה (כ"כ בארחת חיים הל' ליל הסדר אות יג בשם הראב"ד תשובות ופסקים סי' נד).

ויעניין בהגדש"פ - 'מתיבתא' (עמ' שלו) שליקטו עוד הרבה רמזים על הד' כוסות: כנגד ד' אותיות שבשם הוי"ה, ד' ענייני כפירה של פרעה, ד' זמני חיי האדם, ד' תקופות של עם ישראל, ד' סוגי בכורות שמתו במכת בכורות, ד' פעמים שמוזכר שם אלוקים בזמן פקידתם, ד' אמהות, ד' דורות שפגמו בשם הוי"ה: דור -אנוש, המבול, הפלגה, וסדום, ד' חושים בראש האדם: שמיעה, ראייה, טעם, ריח. לכפר ולהציל מד' מיתות ב"ד. (וע"ש המקורות לכל זה).

הכותל לסיכוך ד' אמות פסולה, הא פחות מכאן כשרה [דקיי"ל הלכה למשה מסיני דמכשרינן סוכה ע"י עקימת דופן עד ארבע אמות חסר משהו] (סוכה ד. ע"ש עוד).

* אמר רב מחלוקת [אם מסככין] בנסרין שיש בהן ארבעה, דר"מ אית ליה גזירת תקרה ורבי יהודה לית ליה גזירת תקרה, אבל בנסרין שאין בהן ארבעה דברי הכל כשרה. ושמואל אמר בשאין בהן ארבעה מחלוקת, אבל יש בהן ארבעה דברי הכל פסולה (סוכה יד.).

* נתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים כשרה, ובלבד שלא ישן תחתיו (שם ע"ש).

* מחצלת ארבעה ומשהו מתרת בסוכה משום דופן [וכן פס ע"ש] (סוכה טז:).

* שיעור לולב ארבעה טפחים (סוכה לב: ע"ש).

* אין לו מקום להוריד כליו [ביו"ט אחרון של חג] פוחת מהסוכה ד' טפחים ופוסלה (סוכה מח.).

* בראשי חדשים ובחולו של מועד קורין ארבעה, אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן, זה הכלל כל שיש בו מוסף ואינו יו"ט קורין ארבעה (מגילה כא.).

* אמר רבא ראשון שקרא ארבעה משובח, שני שקרא ארבעה משובח, שלישי שקרא ארבעה משובח ק"י (מגילה כא:).

* אמר רב יהודה אמר שמואל מותר לאדם

* היכי דמי חילול ה'... רבי יוחנן אמר כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין (יומא פו. וע"י סוכה כח.).

* מחלוקת ר"י ורבנן בסוכה גבוהה למעלה מכ' אמה] בשאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות, אבל יש בה יותר מארבע אמות על ארבע אמות אפי' למעלה מעשרים אמה כשרה (סוכה ב:).

* רבי אומר כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה [וחכמים מכשירים ע"ש] (סוכה ג: וע"ע בקטע הבא).

* בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה, ומן המעקה, ואינו מיטמא בנגעים, ואינו נחלט בבתי ערי חומה, ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה, ואין מערבין בו, ואין משתתפין בו, ואין מניחין בו עירוב, ואין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות, ואין האחין השותפין חולקין בו [- סה"כ י' דינים]. לימא רבי היא ולא רבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן אלא לענין סוכה דדירת עראי היא, אבל לגבי בית דדירת קבע הוא אפי' רבנן מודו דאית ביה ד' אמות על ד' אמות דדיירי ביה אינשי ואי לא לא דיירי בה אינשיק"י (סוכה ג:).

* תוס' (סוכה ג.) הוסיפו על רשימת הדינים הנ"ל: בירושלמי (מעשרות ג, ג וסוטה ח, ד) שאין טובל למעשר, והנודר מן הבית מותר ליכנס בו. ועוד הוה ליה למימר לענין פתח בית אב של נערה המוארסה.

* בית שנפחת וסיכך על גביו אם יש מן

ק"י. ע"י בס' 'חפצא וגברא' לידירינו הגר"ז פרעס שליט"א (סוכה שם) שדן בגדר דינים אלו, האם הוא חסרון בעצם החפצא והשם בית, או"ד זה חסרון במעשה הדיורין של הגברא. ק"ח. ופירש"י ואם יש להם ריוח בפרשה וקראו כל אחד ארבעה פסוקים כולן משובחין. אך הטו"א כ' דיל"פ דהוא רק על הקורא א' ושוב אין שבח לקורין אחריו, ע"ש שהאר"ך בזה.

(מנחות כח.).

* האי אינדרונא דאית ליה ארבעה באבי חייב בארבע מזוזות (מנחות לד.).

* ת"ר כמה חוטין הוא נותן [בציצית] בית שמאי אומרים ד' כו' וכמה תהא משולשת [דהיינו אורך הענף אחר הגדול] בית שמאי אומרים ד' [אצבעות] כו' (מנחות מא:).

* לרב הונא צריך ליתן את הציציות בתוך ד' אצבעות משפת הכנף (מנחות מא:).

* אין פוחתים מארבעה חדשים המעוברים בשנה (ערכין ט.).

* **ארבעה** ק"ט צריכין שימור בשעתן: חולה, חיה, חתן, כלה. [ויש אומרים, אף אבל, ותלמיד חכם בלילה] (חופת אליהו רבה).

שבת

* יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ, כיצד כו' (שבת ב. שבועות ה.).

* במלאכת הוצאה בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' ק"ט (שבת ד.).

* ידו של אדם חשובה לו כד' על ד' (שבת ה. כתובות לא:).

* ת"ר ד' רשויות לשבת: רה"י, ורה"ר, וכרמלית, ומקום פטור (שבת ו.).

* איזו היא רה"י, חריץ שהוא עמוק י' ורחב

להשתין מים בתוך ד' אמות של תפילה - [לאחר זמן]... דלא קביעי קדושתיהו. תני תנא קמיה דרב נחמן כל המתפלל מרחיק ד"א ומשתין, - שכל ד"א תפילתו סדורה בפיו ורחושי מרחשן שפוותיה, והמשתין ישהה כדי הילוך ד"א ומתפלל - משום ניצוצות (מגילה כז:).

* חכם עובר מלפניו ד' אמות וכיון שעבר ד' אמות יושב, אב ב"ד עובר מלפניו עומד מלפניו מלא עיניו, וכיון שעבר ד' אמות יושב (קידושין לג:).

* אמרי דבי ר' ינאי לתפלה ולתפילין ארבעה קבין, לתפלה מאי היא, דתניא הנושא משאוי על כתיפו והגיע זמן תפילה פחות מד' קבין מפשילין לאחוריו ומתפלל, ארבעה קבין מניח על גבי קרקע ומתפלל (ב"מ קה:).

* לתפילין מאי היא, דתניא היה נושא משאוי על ראשו ותפילין בראשו, אם היו תפילין רוצצות אסור ואם לאו מותר, באיזה אמרו, במשאוי של ארבעת קבין (שם).

* ת"ר לטטפת לטטפת לטוטפות הרי כאן ארבע [פרשיות לארבע בתים בתפילין של ראש]. דברי ר' ישמעאל, ר"ע אומר אינו צריך טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים (סנהדרין ד: זבחים לז: מנחות לד:).

* ד' מינים שבלולב מעכבין זה את זה (מנחות כז:).

* ד' פרשיות שבתפילין מעכבין זו את זו

ק"ט. אמנם בגמ' (ברכות נד:) אי' 'שלשה', והגמ' מביאה ברייתא שמוסיפה אף חיה. קב. רש"י מפרש, דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה. תוס' מביא בשם ר"ת: דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן. ועוד הביאו בשם ר"י: ד"אל יצא איש ממקומו" משמע מקום החפץ, ואין מקום חשוב בפחות מד'. ועי' ב'לאסוקי שמעתתא' עמ"ס שבת מש"כ בענין זה.

- ד', וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זוהי רה"י גמורה (שבת ו.).
- * היתה איסקופה גבוהה י' ורחבה ד' ה"ז רשות לעצמה (שבת ו.).
- * אין כרמלית פחותה מארבעה (שבת ז. ועירובין פז.).
- * היתה קופתו מונחת ברה"ר גבוהה עשרה ורחבה ד' אין מטלטלין לא תוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה (שבת ח.).
- * מקום שאין בו ד' על ד' טפחים מותר לבני רה"י ולבני רה"ר לכתף עליו ובלבד שלא יחליפו (שבת ח:).
- * תוך הפתח אע"פ שאין בו ד' על ד' צריך לחי להתירו... כגון שקירה בשתי קורות שאין בזו ארבעה ואין בזו ארבעה כו' (שבת ט.).
- * ארבעה מדורות אין צריכין רוב: של זפת, ושל גפירת, ושל גבינה, ושל רבב (שבת כ:).
- * חלתא בת ארבעה כורי אסור לטלטולה (שבת לה.).
- * ד' בהמות יוצאות באפסר, הסוס הפרד והגמל וחמור (שבת נב.).
- * נשרו מסנדל המסומר רוב מסמרותיו ונשתיירו בו ד' או ה' מותר (שבת נב.).
- * זרק ד' אמות ברה"ר מנ"ל דמיחייב כו', תו מעביר ד' אמות ברה"ר מנ"ל דמחייב, אלא כל ד' אמות ברה"ר גמרא גמרי להק"א (שבת צו: ועע"ש בכל פרק הזורק).
- * איתמר ספינה... רב חסדא ורבה בר רב
- הוא אמרי עושה לה מקום ארבעה וממלא (שבת ק:).
- * בני ביצאתא דמישן אין מטלטלין בהן אלא בארבע אמות, ולא אמרן אלא שאין בפחות משלשה ארבעה, אבל יש בפחות מג' ארבעה לית לן בה (שבת קא:).
- * סנדל שנפסקה אחת מאזניו ותיקנה טמא מדרס נפסקה שניה ותיקנה טהור מלטמא מדרס אבל טמא מגע מדרס... תהא משנתינו בסנדל שיש לו ארבע אזנים ארבע תרסיותם שלא לשבור דבריו של ר' יוחנן (שבת קיב:).
- * כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת, שלש, רבי עקיבא אומר ארבע כו' (שבת קיז:).
- * מפנין אפילו ארבע וחמש קופות של תבן ושל תבואה כו'. השתא חמש מפנין ארבע מיבעיא, אמר רב חסדא ארבע מחמש, איכא דאמרי ארבע מאוצר קטן וחמש מאוצר גדול... ושמואל אמר ארבע וחמש כדאמרי אינשי ואי בעי אפילו טובא נמי (שבת קכו:).
- * אלא משכו [של חקק לתוך אורך המבוין] בכמה, רב יוסף אמר בארבעה טפחים, אביי אמר בארבע אמות (עירובין ג: ה.).
- * לרשב"ג דין לבוד הוא בפחות מד' טפחים (עירובין ט. יד. טו. עו. פז: וסוכה כב.).
- * לא נחלקו ב"ש וב"ה על מבוין שפחות מארבע אמות שאינו צריך כלום (עירובין יב. ע"ש).
- * פסי חצר צריכים שיהא בהן ד' (עירובין יב. ע"ש).

עצרת, וערב ר"ה, ועיו"ט האחרון של חג
(חולין פג. ומובא בעירובין פא:).

* בד' פרקים אלו העמידו חכמים את דבריהן
על דברי תורה שיקנה במעות ולא במשיכה
(עירובין פא: וחולין פג.).

* ת"ר סנהדרין שיש בה ד' שיכולין לדבר
[בע' לשון] הרי זו חכמה כו' (שקלים
פ"ה ה"א).

* הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע
שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך
הנחה היא (כתובות לא. ב"ק קיז.).

* [מי שהלך למדה"י ואבדה לו דרך שדהו,
אדמון אומר ילך בקצרה, וחכמים אומרים
יקנה לו דרך במאה מנה או יפרח באויר]
מ"ט דרבנן... כגון שהקיפוה ארבעה בני אדם
מארבע רוחותיה. אי הכי מ"ט דאדמון, אמר
רבא בארבעה דאתו מכח ארבעה וארבעה
דאתו מכח חד כולי עלמא לא פליגי דמצי
מדחי ליה, כי פליגי בחד דאתי מכח ארבעה
כו' (כתובות קט:).

* קיטמה [הבהמה] נטיעה ד' ר' יוסי אומר
גוזרי גזירות שבירושלים אומרים נטיעה...
בת שתי שנים ארבע כסף (כתובות קה.
ב"ק נח:).

* ר' שמעון אומר ארבעה מעניקים להם, ג'
באיש וג' באשה ואי אתה יכול לומר ד'
באחד מהן כו' (קידושין טז:).

* חלה [העבד עברי] ד' נעשה כמי שחלה כל
שש וחייב להשלים (קידושין יז:).

* ארבעה אבות נזיקין: השור, הבור, המבעה,
וההבער (ב"ק ב.).

* ארבעה כללות היה ר' שמעון בן אלעזר
אומר בנזקין כו' (ב"ק יד. ע"ש).

* ארבעה דברים פטרו במחנה, מביאין עצים
מ"מ, ופטורים מרחיצת ידים, ומדמאי,
ומלערב (עירובין יז:).

* עושין פסין לביראות ארבעה דיומדין נראין
כשמונה דברי ר' יהודה, ר"מ אומר שמונה
נראים כשנים עשר ארבעה דיומדין וארבעה
פשוטין... וביניהן כמלא שתי רבקות... ר'
יהודה אומר של ארבע ארבע (עירובין יז:).

* חלון שבין ב' חצירות ד' על ד' בתוך
עשרה מערבין שנים ואם רצו מערבין א',
פחות מד' על ד'... מערבין שנים ואין מערבין
אחד (עירובין עו:).

* כותל שבין ב' חצירות גבוה עשרה ורחב
ארבעה מערבין שנים ואין מערבין אחד.
(עירובין עו:).

* כמה הוא שיעורו [של עירוב תחומין]... ר'
יוחנן בן ברוקה אומר מככר בפונדיון מד'
סאין בסלע (עירובין פב:).

* חצר שהיא פחותה מארבע אמות אין
שופכין בתוכה מים בשבת כו', מ"ט אמר
רבה מפני שאדם עשוי להסתפק סאתיים מים
בכל יום בארבע אמות אם רוצה לזלפן פחות
מד' שופכין... ר' זירא אמר ד' אמות תיימי
פחות מד' אמות לא תיימי (עירובין פח:).

* חצר שהיא פחותה מד' אמות אין שופכין
לה מים בשבת, הא ד' אמות שופכין כו'
(עירובין פח:).

חושן משפט

* כי יגנוב איש שור או שה וטבחיו או
מכרו... וארבע צאן תחת השה (משפטים
כא, לז:).

* בד' פרקין אלו משחיטין את הטבח בעל
כרחו עיו"ט הראשון של פסח, ועיו"ט של

* תנא ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן, ואלו הן: בור, ואש, שן, ורגל (ב"ק נה.).

* אמר ר' יהושע ארבעה דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואלו הן: הפורץ גדר בפני בהמת חבירו, והכופף קומתו של חבירו בפני הדליקה, והשוכר עדי שקר להעיד, והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו (ב"ק נה.).

* עברה גדר שהוא גבוה ד' אמות פטור, והתניא... חייב, אמר רב פפא תנא דידן קא חשיב מלמעלה למטה... תנא ברא מלמטה למעלה... אמר רבא ד' אמות שאמרו דפטור אפי' בשדה קוצים, אמר רב פפא ומשפת קוצים ולמעלה ד' אמות (ב"ק סא.).

* חומשו עולה לו בכפילו דברי ר' יעקב, היכי דמי... אמר רבא לעולם דמעיקרא שויא ארבעה והשתא נמי שויא ארבעה, ודקא קשיא כפילא ד' וחומשה זוזא, הב"ע כגון שנשבע וחזר ונשבע ארבע פעמים והודה כו' (ב"ק סה.).

* ולוקחין מהן [מהרועים] ד' וה' צאן ד' וה' גזיזין [שחסרונן ניכר בעדר ולא חוששים שגזולין], השתא י"ל ארבעה זבנין חמשה מיבעיא, א"ר ארבעה מתוך חמשה, ואיכא דאמרי א"ר חסדא ארבעה מעדר קטן וחמש מעדר גדול (ב"ק קיח.).

* ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום קב (ב"מ י.).

* מצא פירות מפוזרין [הרי אלו שלן], וכמה, א"ר יצחק קב בארבע אמות... במכנשתא דבי דרי עסקינן, קב בארבע אמות דנפיש טרחיהו לא טרח איניש ולא הדר אתי ושקיל

להו אפקורי מפקר להו... קב תמרי בד"א, קב רימוני בד"א מהו... תיקו (ב"מ כא.).

* האונאה ארבעה כסף מעשרים וארבעה כסף לסלע שתות למקח (ב"מ מט.).

* כמה תהא הסלע חסירה ולא יהא בה אונאה ר"מ אומר ארבעה איסרות איסר לדינר, ר' יהודה אומר ארבע פונדיונות פונדיון לדינר (ב"מ נא.).

* אמר אביי האי מאן דמסיק זוזא דריביתא בחבריה, וקא אזלי חטי ארבעה גריוי בזוזא דשוקא ויהיב ליה איהו חמשה, כי מפקינן מיניה ארבעה מפקינן מיניה כו' (ב"מ סה.).

* ואמר אביי האי מאן דמסיק ארבעה זוזי דריביתא בחבריה, ויהיב ליה גלימא בגוייהו, כי מפקינן מיניה - ארבעה מפקינן מיניה, גלימא לא מפקינן מיניה (ב"מ סה.).

* אמר רבא שרי ליה לאיניש למימר ליה לחבריה: הילך ארבעה זוזי ואוזפיה לפלניא זוזי, לא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה (ב"מ סט.).

* ואמר רבא שרי ליה לאיניש למימר ליה לחבריה: שקיל לך ארבעה זוזי ואמור ליה לפלוני לאוזפן זוזי. מאי טעמא - שכר אמירה קא שקיל (ב"מ סט.).

* החוסם את הפרה ודש בה לוקה ומשלם ארבעה קבין לפרה (ב"מ צא.).

* המשמר ארבע וחמש מקשאות הרי זה לא ימלא כרסו מאחד מהן אלא מכאו"א אוכל לפי חשבון (ב"מ צג.).

* ארבע שומרים הן: שומר חנם והשואל,

* לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית אלא אם כן יש על גביו גובה ארבע אמות (ב"ב כ:).

* מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו לא יסמוך לו כותל אחר, אא"כ הרחיק ממנו ארבע אמות (ב"ב כב:).

* החלונות בין מלמעלן בין מלמטן בין מכנגדן [צריך להרחיק הכותל מכנגדן] ארבע אמות (ב"ב כב:).

* מרחיקין את הסולם מן השוכך ארבע אמות כדי שלא תקפוץ הנמיה (ב"ב כב:).

* ואת הכותל מן המזחילה ד' אמות כדי שיהא זוקף את הסולם (שם).

* מרחקין את השוכך מן העיר... רבי יהודה אומר בית ארבעת כורין מלא שגר היונה (ב"ב כג:).

* לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות (ב"ב כו:).

* אמר רבי זירא [לענין חלון צורי - לרש"י, או מצרי - לתוס'] למטה מד' אמות יש לו חזקה ויכול למחות, למעלה מארבע אמות אין לו חזקה ואינו יכול למחות. ורבי אילעא אמר אפילו למעלה מארבע אמות אין לו חזקה ואינו יכול למחות (ב"ב נט. ע"ש).

* ארבע מדות במוכרין^{קכג}: עד שלא נתמלאה מדה למוכר, משנתמלאה מדה ללוקח, בד"א במדה שאינה של שניהן, אבל אם היתה מדה של אחד מהן ראשון קנה, בד"א ברה"ר ובחצר שאינה של שניהן, אבל ברשות מוכר לא קנה עד שיגביהנה או עד שיוציאנה מרשותו, ברשות לוקח כיון שקבל עליו מוכר

נושא שכר, והשוכר כו', אמר רנב"י ארבעה שומרים ודיניהם שלשה (ב"מ צג. שבועות מט:).

* ולרמב"ח דאמר ד' שומרים צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת משכחת לה רישא בד' וסיפא בד' [פרות]... דא"ל ד' פרות נתתי לך ג' בשאלה חדא בשכירות ומתו הנך ג' דשאלה, וא"ל שואל חדא להד"מ, וחדא אין דשאלה מתה ואידך לא ידענא אי דשכירות מתה ודקיימא דשאלה, או דשאלה מתה ודקיימא דשכירות, דמתוך שאינו לישיבע משלם (ב"מ צח:).

* א"ל רב יהודה לרב אדא משוחאה ד' אמות דאנגירא זלזל בהו, דאנהרא לא תמשחינהו כלל, ר"י לטעמיה דאר"י ארבע אמות דאנגירא לבני אנגירא, דאנהרא דכולי עלמא (ב"מ קז:).

* בני ד' בני מצרני דקדים חד מינייהו וזבין זביניה זביני, ואי כולהו אתו בהדי הדדי פלגו לה בקרנזיל (ב"מ קח:).

* הבית והעליה, נפחתה העלייה... נפחתה בכמה... ושמואל אמר בארבעה (קטז: וע"ע קיח:).

* אין חולקים את החצר עד שיהא ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה (ב"ב יא. וע"ש).

* ומרחיקין את הריחים שלשה מן השכב שהן ארבעה מן הרכב (ב"ב יז:).

* ואת התנור שלשה מן הכליא שהן ארבעה מן השפה (שם).

* נברכת הכובסין צריך להרחיק מן הנדיין ד' אמות (ב"ב יט:).

קכג. נחלקו הראשונים מה הפי' בארבע מדות: הרשב"ם פי' דהיינו ארבעה דינים חלוקים. תוס' מפרשים דהיינו ד' כלים שדינם חלוק [מדת- סרסור, לוקח, מוכר, ונפקד]. ויש ראשונים שמפרשים דהיינו ד' רשויות [רה"ר וחצר שאינה של שניהם, רשות מוכר, רשות לוקח, ורשות נפקד].

אבן העזר

* אמר רב ארבע נשים יש להם הפסק, נקיט רב בדיה תלת: אשת אחי האם מן האב, ואשת אחי האב מן האם, וכלתו, וזעירי מוסיף אף אשת אבי אמו (יבמות כא.).

* ארבעה אחין שנים מהן נשואים שתי אחיות ומתו הנושאים את האחיות הרי אלו חולצות ולא מתייבמות כו' (יבמות כו.).

* תני ר' חייא [בחלוצה] ארבע מדברי תורה [כלומר לגבי אשתו הויין דאורייתא] וארבע מדברי סופרים. אב ובנו אחיו ובן אחיו מדברי תורה, אבי אביו ואבי אמו בן בנו ובתן בתו מד"ס (יבמות מ:).

* ארבעה אחין נשואין ארבע נשים ומתו אם רצה הגדול שבהם לייבם את כולן הרשות בידו (יבמות מג:).

* חמש נשים שנתערבו וולדותיהן, הגדילו התערבות ונשאו נשים ומתו ארבעה, חולצין לאחת ואחד מייבם אותה, הוא ושלשה חולצין לאחת ואחד מייבם, נמצאו ארבע חליצות לכל אחת ואחת (יבמות צח:).

* בתולה נשאת ליום הרביעי (כתובות ב.).

* הכניסה לו [האשה לבעלה] ארבעה שפחות יושבת בקתדרא [רש"י: לא תטרח בשבילו לילך בשליחות להביא לו חפץ מבית לעליה] (כתובות נט:).

* המורדת על בעלה... רבותינו חזרו ונמנו שיהו מכריזין עליה ארבע שבתות זו אחר זו כו' (כתובות סג:).

* המשרה את אשתו על ידי שליח לא יפחתו לה... או מארבעה קבין שעורים (כתובות סד:).

קנה לוקח, ברשות הלה המופקדים אצלו לא קנה עד שיקבל עליו או עד שישכור את מקומו (ב"ב פה.).

* הרוצה לעשות רפת בקר בונה ד' אמות על שש (ב"ב צח: ע"ש).

* דרך היחיד ד' אמות (ב"ב צט:).

* המעמד, דייני דציפורי אמרו בית ארבעה קבין (ב"ב צט:).

* **המקבל** מחבירו לעשות לו קבר עושה תוכה של מערה ד' אמות על שש כו', רבי שמעון אומר ארבעה לארבע רוחותיה (ב"ב ק: קא. ע"ש).

* אמר ר' יצחק טרשים שאמרו [שנמדדים בתוך הבית כור] בית ארבעת קבין (ב"ב קג:).

* י"א שצריך שיהיו בסנהדרין ג' שידועים לדבר בכל לשון, וארבעה אין למעלה הימנה (סנהדרין יז:).

* היה רחוק מבית הסקילה ארבע אמות מפשיטין אותו (סנהדרין מד:).

* ארבע מיתות נמסרו לבית דין: סקילה, שריפה, הרג וחנק (סנהדרין מט:).

* ארבעה צריכין הכרזה: המסית, ובן סורר ומורה, וזקן ממרא, ועדים זוממין (סנהדרין פט:).

* ד' דברים נאמרו בעדים זוממין: אין נענשין בן גרושה ובן חלוצה, אין גולין לערי מקלט, ואין משלמין את הכופר, ואין נמכרין בעבד עברי (מכות ב:).

* ורצועה בידו של עגל כפולה אחד לשנים ושנים לארבעה (מכות כב:).

מנורה ארבעה - מי יודע? בדרום תנא

* לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם (שמיני יא, מב).

* שבועות שתיים שהן ארבע (שבועות ב. ומובא בשבת ב.).

* אכל פוטיא לוקה ארבע (עירובין כח. פסחים כד. מכות טז.).

* עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל... וארבעה לאחר אכילה: אחד כנגד הזן, ואחד כנגד ברכת הארץ, ואחד כנגד בונה ירושלים, ואחד כנגד הטוב והמטיב. הוסיפו עליהם ארבעה: אחד כנגד חכמי העיר, ואחד כנגד פרנסי העיר, ואחד כנגד בית המקדש, ואחד כנגד רבן גמליאל כו' (כתובות ח:).

* ארבעה נדרים התירו חכמים: נדר זירוזין, ונדרי הבאי, ונדרי שגגות, ונדרי אונסין (נדרים כ:).

* הריני נזיר, ואחת, ועוד, ושוב, מונה ארבע (נזיר ח:).

* סומכוס אומר הריני נזיר טטריגון - ארבע (נזיר ח: ב"ב קסד:).

* נזיר טמא בספק ומוחלט בספק מגלח ארבע תגלחיות (נזיר ס. ע"ש).

* בנזירות בת שנה טמא בספק ומוחלט בספק שותה יין ומיטמא למתים לאחר ארבע שנים (נזיר נו. ס.).

* בין חומש לחומש של תורה ארבעה שיטין (ב"ב יג:).

* ב' דבראשית צריך ארבע תגין (מסכת סופרים ט, א).

* אם יש בס"ת ארבע טעויות בכל דף ודף יגנו (מנחות כט:).

* מי שהיה נשוי ד' נשים ומת, הראשונה קודמת לשניה ושניה לשלישית ושלישית לרביעית, והרביעית נפרעת שלא בשבועה (כתובות צג:).

* במתניתא תנא שלש כותבין [בלא שרטוט] ארבע אין כותבין (גיטין ו:).

* בשלשה דרכים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים: שוו למוליך ולמביא, וכל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, וכל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחותמין עובדי כוכבים כשירין חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים וכדברי ר"מ בארבעה - האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי רצה לחזור בשניהם יחזור דברי ר"מ (גיטין ט:).

* ההוא דברא דזרק לה גיטא לדביתהו הוה קיימא בחצר אזל גיטא נפל בפיסלא, אמר רב יוסף חזינן אי הויה ארבע אמות על ארבע אמות פליג ליה רשותא לנפשיה, ואי לא חדא רשותא היא (גיטין עז:).

* הנושא אשה כהנת צריך לבדוק אחריה ארבע אמהות שהן שמונה (קידושין עו:).

* אבא שאול אומר מוכרת אשה בארבעה וחמשה דינר כדי לעשות כפה לראשה. (ב"ק קיט:).

יורה דעה

* כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם, אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע וגו' (שמיני יא, כ - כא).

* וכל ההולך על כפיו בכל החיה ההולכת על ארבע טמאים הם לכם (שמיני יא, כז).

* כל ההולך על ארבע [זה עקרב - רש"י]

* סימני טהרה בחגבים כל שיש לו ארבע רגלים וארבע כנפיים כו' (חולין נט.).

* **ארבעה** דברים אסורים, ומעין ארבעתן מותרין: אשת איש אסורה - יפת תואר מותרת. דם אסור - כבד מותר. חזיר אסור - לשון דג מותר. בשר בחלב אסור - כחל מותר (חופת אליהו רבה, פירקא דרבינו הקדוש ועי' חולין קט:).

* **ארבעה** אבקות הן: אבק ריבית, אבק ע"ז, אבק לשון הרע, אבק הרשות. אבק רבית, כגון שהלוח לו חברו מעות וכשפורע אותן, אומר לו, השם ישלם לך כחסד שעשית עמדי. אבק ע"ז, כגון שהיה לו משא ומתן הרבה עם הגוים, ובא לכך. אבק הרשות, נראין כאוהבין בשעת הנאתן ואין עומדין לו לאדם בשעת דחקו. אבק לשון הרע, דכתי' ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם (חופת אליהו רבה, תוספתא ע"ז א, פירקא דרבינו הקדוש).

זרעים

* ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה' (קדושים יט, כד).

* בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו: מפני גזל עניים, ומפני ביטול עניים, ומפני החשד, ומשום כל תכלה (שבת כג.).

* כל עומרי השדה של קב קב ואחד של ארבעת קבין ושכחו, ב"ש אומרים אינו שכחה ובית אומרים שכחה (פאה ו, א ועדויות ד, ג).

* ועל כולם [עומרים, ציבורי זיתים, והחרובים, הוצני פשתן גרגרים ושבלים] בית שמאי אומרים שלשה לעניים וארבעה לבעל הבית (פאה ו, ד).

* מאימתי כל אדם מותרין... ובזיתים... אמר ר' יהודה... כדי שיהא עני יוצא ולא יהא מביא אלא בארבעה איסרות (פאה ב, א).

* ערוגה שהיא ששה על ששה טפחים זורעים בתוכה חמשה זירעונין ארבה בארבע רוחות הערוגה ואחד באמצע (כלאים ג, א שבת פד: ופסחים לט:).

* דלעת... ר' יוסי אומר נותנין לה לעבודתה ארבע אמות (כלאים ג, ו).

* לפיכך הזורע ארבע אמות שבכרם בית שמאי אומרים קידש שורה אחת, ובית הלל אומרים שתי שורות (כלאים ד, ג).

* איזהו עריס, הנוטע שורה של חמש גפנים... בצד חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבע נותנין לו לעבודתו ארבע אמות, בית שמאי אומרים מודדין ארבע אמות מעיקר גפנים ולשדה וכו' (כלאים ו, א וע"ע מ"ב ומ"ז).

* ארבע אמות שבכרם מקדשין (כלאים ז, ג).

* המדייר את שדהו עושה סהר לבית סאתיים עוקר שלש רוחות ומשייר את האמצעיות נמצא מדייר בית ארבעת סאין (שביעית ג, ד).

* הפורט סלע של מעשר שני בירושלים... רבי טרפון אומר ארבע אספרי כסף (מעשר שני ב, ט).

קדשים

* תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות (ברכות כו:: וכו. עדויות ו, א נדה ח.).

* יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ד' חטאות ואשם אחד, הטמא שאכל חלב והוא נותר מן המוקדשין ביוהכ"פ (שבת קב. יבמות לד. שבועות כד: כריתות יג:).

מנורה ארבעה - מי יודע? בדרום תנג

- * הכהן הגדול נוטל ארבעה או חמש ממעשה לחם הפנים (יומא יז: וע"ש יח.).
- * ארבעה פייסות היו שם (יומא כב.) והרביעי חדשים עם ישנים מי מעלה אברים לכבש ולמזבח (כו.).
- * שחטו וקבל במזרק את דמו ונותנו למי שהוא ממרס בו על הרובד הרביעי שבהיכל כדי שלא יקרוש... וחיתה מן המאוכלות הפנימיות וירד והניחה על הרובד הרביעי שבעזרה (יומא מג:).
- * בכל יום חיתה בשל ארבעת קבין ומערה בתוך של שלשת קבין (יומא מג:).
- * בכל יום היו שם ארבע מערכות והיום חמש דברי רבי מאיר, רבי יוסי אומר בכל שלש והיום ארבע (יומא מג:).
- * ועמדו קנין בו ביום ברבעתיים (כריתות ח.) ורש"י (יומא נה:) מפרש דהיינו ד' זווים שהם דמי חטאת קיבד.
- * רשב"י אומר רגלים... פעמים ד' [שעובר על כל תאחר בד' רגלים]... כיצד נדר... לפני החג (ר"ה ד.).
- * בהזאות על הכה"ג בז' ימים קודם יוה"כ פ"א צ' להזות עליו ביום הרביעי (יומא ח:).
- * לחמי תודה שאפאן בארבע חלות יצא (נדרים יב: מנחות עו. נדה ו:).
- * ארבעה אילים שאינן טעונין לחם: שלו, ושלה, ושלאחר מיתה, ושלאחר כפרה (נזיר כד:).
- * ד' [מתנות כהונה] בירושלים, הבכורה,
- והביכורים, והמורם מן התודה ואיל נזירקה, ועורות קדשים (ב"ק קי:).
- * הזבח נפסל בארבעה דברים: בשחיטה ובקבול, ובהילוך, ובזריקה (זבחים יג:).
- * כל כיור שאין בו כדי לקדש ארבעה כהנים ממנו אין מקדשין בו (זבחים יט: כא:).
- * חטאת הציבור והיחיד דמן טעון ארבע מתנות על ארבע קרנות, כיצד כו', (זבחים נב:).
- * העולה, זבחי שלמי צבור ואשמות, התודה ואיל נזיר ושלמים דמן טעון שתי מתנות שהן ארבע (זבחים נג: נד: נה:).
- * תמיד טעון ביקור ארבעה ימים קודם לשחיטה (מנחות מט:).
- * מנחת ישראל קופל אחד לשנים ושנים לארבעה ומבדיל כו' (מנחות עה:).
- * השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה ח', קתני חדא אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה ולפנים מן הקלעים וליום אחד, ותניא אידך נאכלת לכל אדם בכל מקום ואינן נאכלין בעזרה (תמורה יא. ע"ש).
- * לאילא ביבנה התירו חכמים להיות נוטל על ראיית הבכורות ארבע איסרות לבהמה דקה כו' (בכורות כט:).
- * בעי ריפת ב אשי היו לפניו ארבע בהמות של קודש ואחת מהן בעלת מום וארבע בהמות של חולין ואמר הרי אלו תחת אלו מהו כו' תיקן (תמורה כז:).

קבד. ועפ"ז פי' הא דיומא (שם) "ונברור ארבעה זוזי ונשדי למיא והנך נשתרו" ע"ש. אך תוס' מקשה על רש"י, לכן מפרש דהא דנקט ד' זוזי דוקא קאמר אלא אורחיה דגמ' למימר הכי (וע"ע לעיל בהקדמה). קבה. פירש"י תורה ואיל נזיר משום דמיינן להדי חשיב להו בחדא.

* ארבעה מחוסרי כפרה: הזב, והזבה, והיולדת, והמצורע (כריתות ח:).
ברביעי בשבת, כי היכי דניתרמי רביעי שלו בשבת (יומא ח:).

* ארבעה מביאים על הזדון כשווג: הבא על השפחה, ונזיר שנטמא, ושבועת העדות, ושבועת הפקדון (כריתות ח: - ט.).

* פרשה נדרה [אם תביא מן התורים או מבני היונה ושכחה מה נדרה, והביאה ב' קינים מב' המינין, ואין ידוע אם הכהן עשה של התורים ראשונה לחובתה או את בן היונה] תביא ארבע (קנים כד: פ"ג מ"ו).

* קבעה נדרה כו' נתנתן לכהן ואינה יודעת מה נתנה והלך הכהן ועשה ואין ידוע מה עשה צריכה להביא עוד ארבע פרידין (קנים כד: פ"ג מ"ו).

טהרות

* ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע קבי (שבועות ב. ומובא בשבת ב:).
* מראות נגעים שנים שהן ארבע (נגעים א, א שבועות ב. ומובא בשבת ב:).

* א"ר יוסי מנין לרביעי בקודש שהוא פסול כו' (פסחים יח: חגיגה כד: וסוטה כט:).

* כהן השורף את הפרה מפרשינן ליה

קכו. בשבועות (יד:): מקשי' דתמני הויין דהא איכא טומאה דקודש וטומאה דמקדש תחילה וסוף כו', אמר רב פפא ארבע קמיתא דלא מייתן ליה לידי קרבן לא קא חשיב, ארבעה בתרייתא דמייתן ליה לידי קרבן קא חשיב. ואיכא דאמרי אמר רב פפא ארבעה קמיתא דליתנהו בכל התורה כולה קא חשיב, ארבעה בתרייתא דאיתנהו בכל התורה כולה לא קא חשיב.
קכו. אך הגר"א גורס 'שלש' ומוחק את הדבר השני.

חמישים! מי יודע?

לרגל גליון החמישים של הקובץ 'מנורה בדרום'!

אשר בקרבה", והקב"ה הסכים לזה (פר' וירא יח, כד-כו).

*שרי חמשים (פר' יתרו יח, כא).

*חמשים לולאות וקרסים ביריעות המשכן (פר' תרומה כו, ה-יא, ופר' ויקהל לו, יב-יח).

*רוחב חצר המשכן והקלעים חמשים אמה (פר' תרומה כז, יב-יח, ופר' ויקהל לח, יב-יג).

*וספרתם לכם ממחרת השבת... עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום קב"ט והקרבתם מנחה חדשה לה' ק"ל (פר' אמור כג, טו).

*היובל בשנת החמשים שנה קלא (פר' בהר כה, י-יא).

במהות המספר חמשים- כ' המהר"ל (תפארת ישראל פרק כה קכ"ו ועד"ז)

כ' בבאר הגולה סוף באר הראשון) שמספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם [וראוי לקבל אז התורה השכלית].

ומאידך גיסא כ' המהר"ל (ח"א לב"ב עג: וע"ע בבאר הגולה באר החמשי [ב]) שמספר חמשים אינו מספר שלם, אלא חלק [ולכן אין ביטול ברוב בחמשים אלא בששים שהוא מספר שלם].

*רוחב תיבת נח היה חמשים אמה (פר' נח ו, טו).

*אברהם התפלל על סדום "אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקים

קב"ט. הועתק בהרחבה בהערה הבאה.

קב"ט. המהר"ל (תפארת ישראל פרק כה) מבאר שממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו (כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' רפ"ג באריכות ע"ש). ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל, עכ"ד.

קל. פי' רש"י: ביום החמשים תקריבוהו, ואומר אני זהו מדרשו, אבל פשוטו עד ממחרת השבת השביעית שהוא גם חמשים תספרו, ומקרא מסורס הוא.

קלא. יעויין ברמב"ן (בהר כה, ב), וראה בפתיחת הרמב"ן עה"ת ד"ה וכבר) שכ' שבכאן עוררו אותנו בסוד גדול מסודות התורה, כבר רמז לו רבי אברהם [האבן עזרא] שכ' ש'סוד ימות עולם רמזו במקום הזה', וכוף אוונך לשמוע מה שאני רשאי להשמיעך ממנו בלשון אשר אשמיעך, ואם תזכה תתבונן כו' ע"ש היטב [שם מבאר את ענין השמיטה, ובסוף ביאר גם ענין היובל], כי ארץ החיים הנרמזת בפסוק הראשון (בראשית א, א) שבה נאמר "והארץ אזכור" (ויקרא כו, מב), ושמה לזה רמזו רבותינו באמרם חמשים שערי בינה

- ***ערך** זכר מבין עשרים שנה ועד בן ששים שנה חמשים שקל כסף (בחקותי כז,טז).
- ***מנין** הלויים מבין שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה כל בא לצבא לעשות מלאכה באהל מועד (פר' במדבר ד,ג, וכן בפר' נשא ד, כג/ל/לה/מג/מז).
- ***עבודת** הלויים: ומבן קלב חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד קלג, ושרת את אחיו באהל מועד לשמור משמרת ועבודה לא יעבוד קלד (פר' בהעלותך ח,כד-כה).
- ***וניתן** האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף (פר' כי תצא כב,כט).
- ***עבן** לקח משלל יריחו לשון זהב אחד חמשים שקלים משקלו (יהושע ז,כא).
- ***ויאמר** [שמואל] זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם... ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים וגו' (שמואל-א ח,יב).
- ***ויהי** מאחרי כן ויעש לו אבשלום מרכבה וססים וחמשים איש רצים לפניו (שמואל-ב, טו,א).
- ***ויקן** דוד את הגורן [מארונה] ואת הבקר בכסף שקלים חמשים קלה (שמואל-ב כד,כד).
- ***ואדניה** בן חגית מתנשא לאמר אני אמלך ויעש לו רכב ופרשים וחמשים איש רצים לפניו (מלכים-א א,ה).
- ***בית** יער הלבנון שבנה שלמה רוחבו היה חמשים אמה (מלכים-א ז,ב).
- ***[שם]** ואת אולם העמודים עשה חמשים אמה ארכו (מלכים-א ז,ו).

נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד, כי כל שמיטה בית אחד, והנה הודיעוהו כל ההויה מתחילה ועד סוף, חוץ מן היובל קדוש.

קלב כ' הבעל הטורים: ב' "ומבן", כאן, ו"ומבן אדם חציר ינתן" (ישעיה נא,יב), שכיון שהגיע לכלל חמשים שנה אין בו נח לעבוד עבודה וכחציר ינתן.

קלג הנה רש"י שם פי' דהעבודה היינו השיר במצליים. ובמושב זקנים לבעלי התוס' הק' ר"י דלקמן (פר' בהעלותך) כתיב "ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה", ופי' אבל כשר הוא עדיין לשיר. ותי' דשמא יש לחלק בין שיר שבכלי לשיר שבפה.

וז"ל הזוה"ק (ויחי רמט:): מ"ט, בגין דקליה נמיך ולא יערב לאודנין כשאר חברי, כדין מעברין ליה מהאי צבא העבודה דלעילא דקיימין לנגנא לגבי האי עבודה וליקרא שמא קדישא כדקא חזי (וע"ע בזוה"ק בהעלותך קנא:).

קלד כ' החפץ חיים עה"ת (מעשי למלך, ובתורת הבית סו"פ ו בהגהה ד"ה והנה) שבוה רמז ג"כ לכל האנשים שאחרי חמשים שנה לא יעבדו עוד כ"כ בעולם המעשה, אלא כל אחד יזרז עצמו ביותר לתורה ולמעשים טובים, שיהיה מזומן בידו ליום שכולו שבת...

והיוסף (בתורת הבית שם) שהרי ידוע ש"מי שנתינו בהם שבעים שנה", ושבעת ימי השבוע רומזים להם, שכל יום בשבוע רומז לי' שנים מחיי האדם, וכשהגיע לחמשים שנה רמז הוא שכלו אצלו חמשה מימי השבוע ומתחיל ביום השישי הקרוב לשבת, שעליו אמרו (ע"ז ג.) 'מי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת', ואמרו בגמ' (שבת קיז:): שמצוה להשכים בבוקר ביום השישי כדי להבין כל צרכי השבת, ואף כאן משהחלו הימים שלאחר החמשים, צריך שימנע מעניי העוה"ז הרמז לימות החול, ויזרז עצמו ביתר שאת בתורה ומעשים טובים שיהיו מזומנים בידו ליום שכולו שבת.

קלה הגמ' בזבחים (קטז:): מקשה שבדברי הימים (א כא,כה) כתוב שקנה במשקל שש מאות שקלי זהב, ומתריצי' דגבה מכל שבט ושבט חמשים שהן שש מאות, ורבי אומר משום אבא יוסי בן דורסטאי בקר ועצים ומקום מזבח בנ' וכל הבית כולו כשש מאות.

ועמו חמשים איש מבני הגלעדים וימיתוהו וימלוך תחתיו (מלכים-ב טו, כה).

*[בבית המקדש השלישי-] ועל פני השער האיתון על לפני אולם השער הפנימי חמשים אמה (יחזקאל מ, טו וע"ע מב, ב).

*[שם] בשער אשר פניו לחצר החיצונה. ותאיו שלושה מפו ושלושה מפו ואיליו ואלמיו היה כמדת השער הראשון חמשים אמה ארכו (יחזקאל מ, כא וע"ע בפסוקים כה, כט, לג, לו).

*[שם] וגדר אשר לחוץ לעומת הלשכות דרך החצר הראשונה אל פני הלשכות ארכו חמשים אמה, כי אורך הלשכות אשר לחצר החיצונה חמשים אמה (יחזקאל מב, ז-ח).

*בא אל היקב לחשוף חמשים פורה והיתה עשרים [דהיינו שישתלח מארה ביין] (חגי ב, טז).

*ותאמר לו זרש אשתו וכל אהביו יעשו עץ גבוה חמשים אמה קלי ובבוקר אמור למלך ויתלו את מרדכי עליו וגו' (אסתר ה, יד).

*ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך גם הנה העץ... עומד בבית המן גבוה חמשים אמה ויאמר המלך תלוהו עליו (אסתר ז, ט).

*ומקצת ראשי האבות נתנו למלאכה [לבית ה'] התרשתא נתן לאוצר... מזרקות חמשים (נחמיה ז, סט).

*ויהיה בהכרית איזבל את נביאי ה' ויקח עובדיהו מאה נביאים ויחביאם חמשים חמשים איש במערה וכלכלם לחם ומים (מלכים-א יח, ד).

*אחזיהו שלח לאליהו שר חמשים וחמשיו שיבוא לפניו, ואמר אליהו שתרד אש מן השמים ותאכל אותך ואת חמשיך, וכן היה. וישב וישלח אליו שר חמשים אחר וחמשיו והיה כנ"ל, וישב וישלח שר חמשים שלשים וחמשיו והתחנן על נפשו וכו' (מלכים-ב, א, ט-יד).

*[בהעלות אליהו השמימה-] וחמשים איש מבני הנביאים ויעמדו מנגד ושניהם [אליהו ואלישע] עמדו על הירדן [מלכים-ב ב, ז וע"ש פט"ז-יז]

*מלך ארם לא השאיר ליהואחז עם כי אם חמשים פרשים וכו' (מלכים-ב יג, ז).

*ויוצא מנחם [בן גדי מלך ישראל] את הכסף על ישראל על כל גיבורי החיל לתת למלך אשור חמשים שקלים כסף לאיש אחד וישב מלך אשור ולא עמד שם בארץ (מלכים-ב טו, כ).

*בשנת חמשים לעזריה מלך יהודה מלך פקחיה בן מנחם על ישראל בשומרון שנתים (מלכים-ב טו, כג).

*ויקשור עליו [על פקחיה בן מנחם] פקח בן רמליהו שלישו ויכהו בשומרון בארמון בית המלך את ארגב ואת האריה

קלו. אי' בילקוט שמעוני (רמז תתרנט): באותה שעה [שהכין המן את העץ] קרא אותו רשע לעבדיו, לפח גזר הנגר ולבעל גזר ואמר להם בחרו לי עץ גבוה חמשים אמה כדי שיראה בכל המדינה, אמרו לו היכן נמצא עץ של חמשים אמה אלא בבירה שלך, מיד עמד והחריב אכסדרה שלו ונטלו קץ מונד משם והביאוהו. ומפני מה חמשים אמה, כדי שיתלה הוא ועשרה בניו עליו, בוא ונראה היכן היו צלובים בו, תן לכל אחד ואחד שלשה אמות וזרת הרי לי' בניו ל"ה אמות, ושלשה אמות וזרת להמן עצמו ובין נבלה לנבלה זרת ואצבע, הרי מ"ג אמות וזרת, ושלשה אמות שנטע תחת העץ, ושתי אמות וזרת שהניחו מן הארץ בעד הנבלה שלא יבא הכלב או חיה ויאכל ממנו, הרי חמשים אמה, וכיון שהחריב אכסדרה שלו ונטל את

***מרחיקין** משור תם חמשים אמה (ברכות לו. פסחים קיב:).
***שעור** תרומה בעין בינונית אחד מחמשים (תרומות פ"ד מ"ג).

***עביו** של רקיע מהלך חמשים שנה כו' (ירושלמי ברכות א,א).
***חמשים** תאנים שחורות וחמשים לבנות, נפלה שחורה שחורות אסורות והלבנות מותרות כו' (תרומות פ"ד מ"ט).

***שורשי** חטה בוקעין בארץ חמשים אמה קל'¹ (ירושלמי ברכות פ"ט, סוף ה"ב).
***אמר** רבי יוסי מעשה בא לפני רבי עקיבא בחמשים אגדות של ירק שנפלה אחת מהם לתוכן חציה תרומה, ואמרתי לפניו תעלה כו' (תרומות פ"ד מ"ג).

***ר'** זעירא כד סלק להכא אזל אקיו דם אזל בעי מיזבון חדא ליטרא דקופד [בשר] מן טבחא, אמר ליה בכמה הדין ליטרא, אמר ליה בחמשין מניי וחד קורסם [מכה] (ירושלמי ברכות ב,ח).
***מעשה** ונפלה דליקה בחצירו של יוסף בן סימאי בשיחין ובאו אנשי גיסטרא של ציפורי לכבות מפני שאפוטרופס של מלך היה ולא הניחן מפני כבוד השבת ונעשה נס וירדו גשמים וכיבו, לערב שיגר לכל אחד

***מי** שיש לו חמשים זוז והוא נושא ונותן בהם הרי זה לא יטול (סוף פאה).

הקוץ מדר נפשו עלי, והשיב לו גבריאלי ואמר 'נאה לך העץ מוכן לך מששת ימי בראשית'.
ומהיבן היה לנח עץ חמשים אמה? מבואר בילקוט (רמז תתרנו) שהיה בנו פרשנדא הגמון בקרדוניא ונטל נסר אחד מתיבת נח שהיה ארכו של נסר חמשים אמה, שעשה הקב"ה זכרון בעולם שידעו דורות העולם שבא מבול לעולם, שכן כתיב "זכר עשה לנפלאותיו".

המהר"ל (אור חדש על פס' זה) מקשה למה זרש אמרה דוקא מספר זה. וביאר המהר"ל באופן א' כי כיון ש"ויבן בענינו לשלוח יד במרדכי לבדו" יעצה לו לתלות על גבוה נ' אמה, שאם יהיו שואלים למה נתלה על עץ גבוה כזה, ישיבו כי האיש הזה ראוי שיהיה לו עץ גבוה נ' אמה, כי מעלתו היה שהוא שר חמשים, ולפי מעלתו וחשיבותו כך יש לו עץ לתלות בו. ולהגיד לבריות כמה חשוב היה זה, ועם כל זה נתלה, ונע"ז אדרבה היה חשיבות להמן שהוא מושל לעשות כמו דבר זה להמית אדם כמו זה.

ובאופן ב' ביאר המהר"ל שהוא דבר עמוק, כי המן היה חושב כי מעלתו כ"כ גדולה עד שעשה עצמו ע"ז. כי אף משה רבינו ע"ה נאמר עליו מ"ט שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה שנא' ותחסרהו מעט מאלקים, כי שער החמשים לא נמסר לאדם, כי העוה"ז נברא בז' ימים וכאשר אתה משלים שבעה דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה הוא מ"ט, ושער הנו"ן עצמו לא שייך לעוה"ז, והמן שעשה עצמו ע"ז אמר כי יש בו ענין אלוהי, ולכן יש לו שייכות לשער החמשים, ולפיכך אמר "יעשו עץ גבוה חמשים אמה" להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן שמגיע משם המן, וכך אמרו לו יועציו כי כאשר יהיה העץ גבוה נ' אז תוכל להיות גובר עליו כי גדולה שלך הוא משער החמשים כו'.

ביערות הרבש (ח"א דרוש יז) ביאר שיעצו לו כן לפי שמרחיקין בית הקברות מן העיר חמשים אמה מפני הסרחון (עי' ב"ב כה.).

ויעניין עוד בס' פרח שושן (עמ' ריח) שביאר ע"פ הא דא' בברכות (ד':) דאין נו"ן באשרי לפי שיש בה מפתלן של שונאי ישראל, ועי"ז יצליחו על מרדכי, אך לא ידעו כי אות נו"ן יש בה גם לשבח, וכמו שמצינו בפס' "ויהי בסוע הארון" שיש ב' נוני"ן הפוכים לרמוז שכאשר יסע הארון לפנינו ויהיה לנו למורה דרך, אז תמיד "קומה ה' ויפוצו אויביו וינוסו משנאיך מפניך" שלא יעמדו לפנינו.

קלז. אמנם בשינוי נוסחאות (מהד' עוז והדר) הביאו שבב"ר (יג,יז) אי' ג' אמה, וכ"ה ברש"ס בהגהה.

כלים של חמשים זוז משנה לשנה (כתובות סד:).

***חמשיא** את בתו סתם לא יפחת לה מחמשים זוז, וכן חמשיא את היתומה לא יפחות לה מחמשים זוז (משנה, גמ': אמר אביי חמשים זוזי פשיטי [זוזי מדינה] (כתובות סז:).

***חמשים** אותיות בשמות השבטים, ובאבני האפוד היו כתובים עשרים וחמש על אבן זו ועשרים וחמש על אבן זו (סוטה לו: ע"ש).

***מרחיקין** את השובך מן העיר חמשים אמה, ולא יעשה אדם שובך בתוך שלו אלא אם כן יש לו חמשים אמה לכל רוח (-משנה, גמ':) אמר אביי מישט שייטי טובא וכרסייהו בחמשים אמה מליא (ב"ק פג. ב"ב כג:).

***ניפול** הנמצא בתוך חמשים אמה הרי הוא של בעל השובך, חוץ מחמשים אמה הרי הוא של מוצאו (משנה, גמ':) הכא במאי עסקינן במדדה דאמר רב עוקבא בר חמא כל המדדה אין מדדה יותר מחמשים (ב"ב כג: וכן עי' ביצה יא:).

***מרחיקין** חרוב ושקמה מן העיר חמשים אמה, אבא שאול אומר כל אילן סרק חמשים אמה (ב"ב כד:).

***מרחיקין** את גורן קבוע מן העיר חמשים אמה, לא יעשה אדם גורן קבוע בתוך שלו אלא אם כן יש לו חמשים אמה לכל רוח (משנה, גמ': מרחיקין מדלועי

מהן שתי סלעים וולאפרכוס שבהן חמשים וכו' (שבת קכא:).

***אין** מודדין [לעירובי תחומין] אלא בחבל של ג' אמה לא פחות ולא יותר (עירובין נז:).

***עיר** של רבים שנעשית של יחיד אין מערבין את כולה אלא כ"ע עשה חוצה לה [שזיר] כעיר חדשה שביהודה שיש בה חמשים דיוורין דברי רבי יהודה (עירובין נט:).

***בחמשיין** נמי סגיא [בג'] כיתות שבשחיטת הפסח דעיילי תלתין ועבדי עלי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי עשרה (פסחים סו:).

***חמשים** שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחת שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים (ר"ה כא: נדרים לח:).

***תנא** גובהה של מנורה [בשמחת בית השואבה] חמשים אמה (סוכה נב:).

***מת** בחמשים שנה זו היא מיתת כרת (מו"ק כח:).

***שר** חמשים (ישעיה ג,ג) אמר רבי אבהו מכאן שאין מעמידין מתורגמן על הצבור פחות מחמשים שנה קל"ח (חגיגה יד:).

***התלוליות** הקרובות בין לעיר ובין לדרך אחד חדשות ואחד ישנות טמאות... איזוהי קרובה חמשים אמה... דברי ר"מ כו' (אהלות טז, כתובות כ:).

***המשרה** את אשתו על ידי שליש נותן לה

קלח. וביאר החת"ס הטעם, דכיון ש'בן עשר למשנה' ו'אין אדם עומד על דעת רבו עד מ' שנה', נמצא שיכול להעמיד תלמידים מגיל חמשים ע"ש.

אמנם בדקדוקי סופרים גרס בגמ' 'פחות מחמשים בני אדם', והיינו שאין ממנים מתורגמן על פחות מחמשים בנ"א, וכן עי' במשך חכמה (במדבר ד,לז).

ומקשוואיו ומנטיעותיו ומנירו של חבירו
חמשים אמה (ב"ב כד:).

***י"א** דאע"פ שכתב הרמב"ם (פ"ד מדעות
ה"ד) שזמן השנה הראוי הוא ח'
שעות קמא, מ"מ אחר גיל חמשים שאין
השחיקה שביסודות הגוף כ"כ גדול כבימי
נעוריו וא"צ מנוח כ"כ רב, די לו שישן בכל
לילה ה' או ו' שעות (תפארת ישראל אבות
פ"ו יכין אות פד בשם הטבעיים).

***רחב** הזונה בת י' שנים היתה כשיצאו
ישראל ממצרים, כל מ' שנה שהיו
ישראל במדבר, אחר נ' שנה נתגיירה, אמרה
יהא מחול לי בשכר חבל חלון ופשתים
(זבחים קטז:).

***מרחיקין** את הנבלות ואת הקברות ואת
הבורסקי מן העיר חמשים אמה
כו' (ב"ב כה:).

***וכן** היה רבי יוסי אומר מרחיקין את
הדבורים מן העיר חמשים אמה כדי
שלא ינטשו [וי"ג ינשכון] את בני אדם
(תוספתא ב"ב א, ז).

***קשה** עניות בתוך ביתו של אדם יותר
מחמשים מכות שנאמר חנוני חנוני
אתם רעי כי יד אלוה נגע ביקלט (ב"ב קטז:).

קלט. פי' רשב"ם: היינו נ' מכות, שהרי במצרים דכתיב "אצבע אלקים היא" לקו י' מכות, נמצא ליד שיש בה
חמש אצבעות חמשים מכות.

קמ. פי' המאירי (שם): שאז עצתו ראוי, כי העצה צריכה להיות שני דברים, ראשית מצד שכל האדם, ועוד
מצד נסיונות הזמן, כמו שכתבו חכמי המוסר 'הימים יזקקו חכמות'. וכשהגיע לחמשים כבר ראה מן הנסיונות
הרבה, ועדיין הוא בתוקף שכלו, כלומר שלא נטה עדיין שכלו לערוב [דהיינו להיחלש] ונמצאת עצתו
מזוקקת מצד שני הדברים הצריכים לזה, עכ"ד.

וברבינו בחיי (שם) כ' דכאשר הוא בן חמשים הבשר תשש ואי אפשר לו לטרוח במלאכות כבתחילה, אז
שכלו מזדכך לראות את הנולד ואז יתכן לתת לו עצה נכונה (וכן עי' בס' בגדי שש לרבי רחמים בוכריץ
מרבני ג'ראב עמ' תרנא, ובס' החכמה התבונה והדת לרמ"ד פרידנטל עמ' יח -הועתקו בס' תולדות אדם
עמ' 60).

ובמדרש שמואל (אבות שם) מפרש ש'עצה' היינו ללמד לאחרים את מה שלמד בעצמו, כיון שכשהגיע
לגיל ארבעים ניתן לו בינה והשכל להבין דבר מתוך דבר וכו', ואז צריך שכל מה שהבין וחדש בתורה
ילמדהו לאחרים ולא תמות חכמתו עמו.

ובסדר היום (פי' משנת בן חמש שנים) פי' ש'עצה' היינו לייעץ ולהוכיח את אחרים לעבודת ה', אך כל
שלא הגיע לבינה [דהיינו גיל מ'] ותיקן את דרכו עשר שנים יאמרו לו טול קורה מבין עיניך.

ועוד כ' בסדר היום שאפשר שענין העצה שאמר התנא הוא על עצמו בלבד, שאם לא הועיל במעשיו ולא
חזר בתשובה כראוי, כשמיגיע לגיל חמשים שנה צריך לזאת ולתת להשיא עצה ועצות כיצד יעשה להנצל
מהיצר הרע, לבקש תואנות ועילות ומרמות ותחבולות להכניעו ולהשפילו כדי שלא ירים ראשו עליו, ויכול
להדבק ביצר הטוב לשמוע אליו ולקבל ממנו ללכת בדרכי התורה והמצוה ויראת שמים, שבזמן הזה של
חמשים שנה הרי שכלו מיושב יותר ויותר מכל אשר היה עד הכא, ואינו מתפתה בנקל בדברים קלים, ויכול
הוא להתגבר על יצר הרע בטענות מספיקים כדי לטורדו מעליו, לא יקבל ממנו לדרוך אחר ההבל במועצותיו
בפיו נתונות, והוא במה שצריך האדם להשיא את עצמו להציל עצמו מני שחת.

וכן עי' בח"ח עה"ת (מעשי למלך, ובתורת הבית סופ"ר בהגה"ה ד"ה והנה) שאם נתווסף בו בינה עד
שבאים בני אדם לשאול בעצתו, כל שכן שצריך אז להתייעץ בעצמו אודות עניניו ומעשיו איך להכין צידה
לבית עולמו.

קמא. ועי' במג"א (או"ח סי' רלח בהקדמה והו' במשנ"ב שם סק"ב) של"ה (חולין נר מצוה ד"ה ואף והו' בא"ר
או"ח קנוא, וקריינא דאגרתא (ח"א סי' כח ובמהדו"ח סי' לג וע"ע בארחות רבינו ח"א עמ' קפט אות ד).

***אמר** רבי אלעזר בן עזריה מי שיש לו...
חמשים מנה יקח לפסו ליטרא בשר
(חולין פד).
***שיעור** כדי טבילה וסיפוג הוא כדי שיעור
שיהלך אדם בינוני חמשים אמה
(פי' הרא"ש זכחים א,ד).

***כלב** לחמשים יום [רש"י: נגמרה צורת הולד]
וכנגדו באילן תאנה (בכורות ח).
***ר'** יוסי הגלילי אומר... ועל היום לקו
חמשים מכות קמב כו' (הגדה של פסח).

***עד** כמה ישראל חייבין ליטפל בבכור...
ובגסה חמשים יום (בכורות כו:).
***ר'** עקיבא אומר מנין שכל מכה ומכה
שהביא הקב"ה במצרים היתה של חמש
מכות... אמור מעתה במצרים לקו חמשים
מכות (הגדה של פסח).

***חוט** המשקולת של בנאין חמשים אמה,
יתר מכאן אם רצה לקיים טהור
(כלים כט,ג).

תם ולא נשלם קמג



קמב. מבואר במדרש תנחומא (ורא ה) והוא כנגד מה שאמר פרעה "מי ה' אשר אשמע בקולו". ויעויין בהגדש"פ
'מתיבתא' (עמ' תרצט-תרל) שהביאו ביאורים נוספים.
קמג. ודאי שכל מה שהובא זה רק מקצת מן הים, ועוד יש תח"י כמה מראי מקומות שלא הספקתי לסדרם.
ואודה מאד לכל מי שיאיר את עיני לעוד מראי מקומות וידיעות, וכן לביאורים וטעמים כלליים או פרטיים
על המספרים 'ארבע' ו'חמישים', ואי"ה בהמשך נביא את ההשלמות.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מזח"ס 'גם אני אודך' ו'פרדס יוסף' החדש על המועדים וש"ס

ענינים נפלאים על הקידוש בליל שבת קודש

שנקראות עדות, הנה קודם עשיית אלו המצות מחוייב האדם לעיין ולפשפש במעשיו אם הוא כשר לעדות מן התורה ומדבריהם, פשפש ומצא יעשה תשובה היינו חרטה על העבר ועזיבת החטא וקבלה על העתיד כמו שהקדמנו, הגם שהוא דבר הנהוג בכל המצות עם כל זה המצות שנקראים עדות רבוי יתירא אית להו מדינא ולא ממילי דחסידי וכמעט קט ח"ו יהיה פסול לעדות כאשר יתבאר להלן, ע"כ נרשום איזה דברים פרטים הנוגעים לפסולי עדות בכדי שיהיו לזכרון, וכל העם ישמעו וייראו, ובטרם עשותם המצות יעינו אם הם כשרים לעדות ודי בזה למשכיל. - וראה בהמשך דבריו שם שהאריך מאד בהרבה אופנים שנפסל מחמת זה לעדות.

וראה עוד בענין זה בספה"ק שלחן הטהור לרביה"ק מהר"א ראטה זצוקלל"ה בעל השומר אמונים (מאמרי שבת קודש).

[ב] ובזמירות שבת - ישמחו במלכותך (להגרנ"י וילהלם שליט"א) הוסיף שכן מרומז בלשון להעיד על פוסי בתוך שמחת. 'כוסי' ראשי תיבות 'ויאמר י"י סלחתי כדברך', שזו ההכנה הראויה לעדות.

ויש שהוסיפו ודרשו בזה את הפסוק (תהלים קיט, נט) חֲשַׁבְתִּי דְרָכַי וְאֶשְׁכַּח רִגְלִי אֶל עֲדֹתַיךָ. שצריך לחשב את ארחותיו לפני שבא להעיד על מעשה שמים וארץ.

[ג] ובספר ענפי משה לידידי הגאון רבי משה חליוה שליט"א, הביא שכן כתב

הרהור בתשובה לפני הקידוש בליל שבת קודש

[א] כתב בספר אליהו רבה סימן רס"ח (סק"ו) וז"ל: ומה"ט אמר זקנו הגאון ז"ל הא דכל האומר ויכולו מלאכי השרת המלוין לו אומרים וסר עונך וכו', משום דאמרינן לעדים בגט שיהרהרו בתשובה כי רשע פסול לעדות, לכך אומרים לו וסר עונך, ורד"א כתב וסר עונך שאינו בכלל אם לא יגיד ונשא עונו, דהא אומרים עדות (עכ"ל).

וכן כתב החיד"א בספרו עבודת הקודש: 'יכון מאד בקידוש, ויהרהר בתשובה, כי אמירת 'ויכולו' להעיד כי ברא שמים וארץ ונח בשבת. ורשע פסול לעדות, על כן יהרהר בתשובה שיהיה ראוי לעדות'.

ובספה"ק דרך פקודיך (הקדמה ו') כתב כך: יש כמה מצות שנקראו עדות, והאדם העושה אלו המצות מחוייב לעיין שיהיה כשר לעדות, דאם אינו כשר ח"ו אין עשייתו עשיה, ואחת מאלה המצות היא שמירת שבת, הוא עדות כי ששת ימים עשה י"י את השמים ואת הארץ וכו' יש מאין, ואמרז"ל [שבת קיט ע"ב] שבאמירת ויכולו בשבת מעיד על הקב"ה שברא מעשי בראשית ונחשב כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשי בראשית, ובאם ח"ו פסול לעדות אין אמירתו ושמירתו נחשבת עדות וכן קריאת שמע פעמיים בכל יום מעיד על יחודו ואחדותו ית"ש (משום הכי אותיות ע"ד רברבי בפסוק ראשון) ובאם פסול לעדות ח"ו אין קריאתו נחשבת למצוה, וכן כמה מצות

ותהיה ראיית הכוס תשובה כדין חטאת ועולה וכו', ע"ש.

תשובה ביום השבת קודש

[ד] ובקונטרס ולאשר אמר מהרהגה"צ מוהר"ר אשר אנשיל כ"ץ זלה"ה הי"ד, אב"ד דונא-סערדאהעלי, על עניני שבת (הנדפס בסו"ס אוצר השבת אות ה') שהאריך בהא דשבת הוא זמן תשובה, ואכמ"ל [ועיין ילקוט שמעוני (תהילים פרק צ"ב)]. ועיין בספר מאורי ציון (ערך שבת, אות י"ג) דציין לנחל קדומים למרן הגרחיד"א ז"ל פרשת נצבים עה"פ ושבת עד וכו', וכן בבראשית (ב', י"ז) דהתשובה לא תכון כ"א בשמירת ש"ק, ע"ש בדבריו, ועמ"ש מרן הגרחיד"א ז"ל בספרו דברים אחדים (דרוש כ"ג), ע"ש.

מדוע לא תקנו ברכה על מצות קידוש

[ה] כתב בספר אורה ושמחה על הרמב"ם הלכות שבת (פכ"ט ה"א) וז"ל: לא תקנו ברכה על מצות קידוש, אע"פ שכתב הר"מ בפרק י"א מהל' ברכות (ה"ב) דתקנו ברכה על המצוות, י"ל דשאני מצות קידוש הואיל והיא עצמה ברכה היא, ויותר נראה משום דלא שייך בזה ברכה, כי מיד כשיברך אקב"ו לקדש השבת, הרי ברכה זו בעצם הוא מענין קידוש הואיל והוא מזכיר כבר בפה קדושת של שבת.

עוד כתב שם (פ"א ה"א ד"ה מצות עשה) וז"ל: מצות עשה, ואין מברכין על מצוה זו, ועיין תשובת הרשב"א (ח"א סי' י"ח) שאין מברכין על מצוה שאין בה מעשה, ועיין בסה"מ לרס"ג עשה ל"ג בפירוש הריפ"ף שכתב שיתכן לומר בדעת הבה"ג והר"י אלברגולני והרא"ם ז"ל דס"ל דעיקר קידוש היום אינו אלא ברכת המצוה למצות שביתה מעבודה וכו' כלומר שמחייב

בקונטרס היחיאלי להגה"צ המקובל רבי יצחק אלפיי זלה"ה (חלק א' דף נ' ע"ב אות י"ח, בהוצאת הגהמ"ח ז"ל תרפ"ח לפ"ק) וז"ל: מצוה על אדם להרהר תשובה בלבו בלקיחתו הכוס לקדש בשבת, הואיל והוא רוצה להעיד על מעשה הקב"ה שבששת ימים ברא עולמו, וביום השביעי שבת וינפש, וישנם כמה עוונות ח"ו שפוסלים את האדם מלהיות עד, ולכן מן הראוי להרהר תשובה בלבו באותה שעה, ולהתחרט על כל מעשה לא טוב אשר עשה, ולקבל עול מלכותו ית"ש, ושלא ישוב עוד לכסלה, כל זה ירהר בלבו ואח"כ יתחיל הקידוש, שהואיל ונעשה בעל תשובה וצדיק גמור, אז עדותו מקובלת.

ובך סופר לי על גאון עוזינו הרב חיד"א ז"ל בהיותו בערי אשכנז שאל אותו אחד האדמו"רים שיגיד לו על איזה מעשה ומנהג טוב שראה וזוכר מקדושתו של הרב הגאון בנסתר ובנגלה החק"ל [=הרב חסידא קדישא] מוהר"ר חיים נ' עטר זלה"ה, ואמר לו הרב חיד"א שכך היה מנהגו הטוב, שבכל ליל שבת קודש, בלקיחתו הכוס בידו, היה ברוב קדושה ובהתלהבות גדולה עד מאד, מהרהר בתשובה, ובפרט על אותם העוונות הפוסלים לעדות ואח"כ מתחיל הקידוש, ויש אומרים שגם היו לומדים הרמב"ם בהלכות עדות ביום שישי, בכדי לדעת מה הם הדברים הפוסלים לעדות ולשוב מהם, ובכן עליך לשמור זה לכבוד ה' ית"ש, הואיל ואין לך בזה שום חסרון כיס, ובנקל אתה חוזר להיות צדיק גדול, ובעל תשובה גמורה, ותהיה בבחינת בן להקב"ה, שיאמר עליך ג"כ ישראל אשר בך אתפאר, (עכ"ל).

ובספר דבר בעתו להגה"ק רבי ששון מרדכי משה זלה"ה (דף פ"ח א' מדה"ס, ד"ה מצוה) כתב בהא דיש ליתן עיניו בכוס, ובתו"ד כתב ולכן צריך תשובה בכל לבו,

מקום צנוע ורחוק משאונו והמונו של עולם. פיזמתי לי אז, בִּרְכָתִי היער, ניגון שמחה של שבת. לֶחֶן "ישמחו במלכותך" עתיק. הנה הבריאה כולה לובשת הוד ומתכוננת לקראת שבת, זמן השמחה היתירה במלכותו יתברך...

נזכרתי מדברי חז"ל על חלקו של ה'צומח' בחביבות השבת. חשבתי על אותו הזקן שהיה רץ עם שני חבילות ההדסים, אחת כנגד זכור והשניה כנגד שמור. ואז נחה דעתו של רבי שמעון בר יוחאי כשיצא מן המערה, כשראה את חביבותה של שבת על ישראל. [שבת ל"ג:].

בלבי עלו אז דברי המדרש המלבבים והמרנינים: "מה שושנה זו מתוקנת לשבתות וימים טובים, כך ישראל מתוקנית לגאולת מחר". [ויק"ר כ"ג]. ר' ישראל! אתה חש את זרם הפלאים? את עוז הנחמה העובר בין מלים קדושות אלה... יהודים אנחנו המיועדים ומזומנים ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים... מתוקנים לגאולת מחר...

[ז] ועוד תמונת חן מחגי הזכרון. אחד מגדולי ראשי הישיבות בליטא שלפני המלחמה, כששבת פעם בבית אחרים, ביקש את מארחיו אם יכול לעשות משהו לכבוד השבת. והוא הגאון הישיש, מרביץ התורה הנערץ, השקה אז את הצמחים בעציצים שבבית. ואמנם היתה זאת משאת חייו בעולמו, להשקות ולהצמיח ואין מים אלא תורה...

ואי שם במרחבי עולמו של הקב"ה, צלחה עלי השראת יופי הבריאה ונפלאות הבורא. במחשבה פניתי אל הצמחים שבירכתי היער: "יער וכל עץ בו! פרחי חן! צמחי עולמו של הקב"ה! נבראתם כבר ביום השני לבריאת העולם. עליכם נאמר

הכתוב ברכה על מצוה זו כמו שתקנו רבנן אח"כ ברכה על כל המצוות מדבריהם ע"כ, אמנם עיין לקמן פרק כ"ט ושם תראה שאין כן דעת הר"מ, ופשוט (עכ"ל).

רחשי לב סביב מצוות קידוש

[ו] וכעת אעתיק בענין מהות הקידוש וענינו מאמר נפלא מפרי ידו של הגאון רבי משה יעקב הלוי קנר שליט"א בספרו אגרת לידיד, ואלו דבריו היקרים:

נכסוף נכספתי להזמין ל'קידוש'... הבה נעלה על לבבנו יחד את מצוות הקידוש של שבת. ולמרות שמרוחקים אנו מבחינת המקום, בכל זאת עדיין קירבת הנפש והמחשבה מהדקת אותנו. הלבבות מרגישים גם ממרחק. קדושת השבת מאחדת את כולנו בכל כנפות הארץ. מתאחדין ברזא דאחד...

נראה נא הפעם נפלאות במצוות "זכור את יום השבת לקדשו" החרותה על לוחות הברית ועל לוח לבבות ישראל. על זה דרשו חז"ל "זכרהו על היין". נתבשם נא יחד מאורה ונחמוד את יופי המצוה ופנימיותה. והרי השבת עצמה חמדה היא. "חמדת ימים אותה קראת" אומרים אנו בתפלה ורש"י כתב על זה [בספר האורה ח"ב] היכן נקראת שבת חמדה? שנאמר ויכל אלקים ביום השביעי, ובתרגום ירושלמי: - וחמיד ד' ביומא שביעאה". וחמדת אלקים זו יש להחדירה עד עומק הנפש, בפרט בשעה שמקדשים את השבת.

יקירי! לחיבתך אשרטט לך את הרקע לאיגרותי זאת, אולי יוסיף הדבר לתחושת ההתחדשות. בדברים אלה הגיתי, בערב שבת קדש לפני זמן מה. הלכתי אז במשעולים סמוך לכפר בו נמצא יישוב יהודים שומרי תורה ומצוות בימי הקיץ,

למשימה נשגבה זו ביותר. דע לפני מי אתה מקדש ומעיד... צדיקים וחסידים התכוננו שעה ארוכה ולוהטת לפני מצוה זו לקדש על היין בכוונה עצומה ובתעצומות נפש. ולדוגמא, הרי לפנינו סיפור יקר ב'טעם העליון' ובחן עילאי. הגה"צ ר' שאול בראך מקאשוי זצוק"ל, היה מגדולי הרבנים בסלובקיה. זכיתי להכיר את תלמידיו ומכיריו. הוא סיפר שנסע פעם בבחרותו עם קבוצה גדולה של בחורים משיבת מאטרסדורף, לשבות אצל האדמו"ר הראשון מבאבוב, הרה"ק ר' שלמה זי"ע [אביו של בעל "קדושת ציון" הי"ד] בעיר זויערברון שבאוסטריה, לא רחוק ממקומם. הרבי מבאבוב קירב את הבחורים מאד ורוב הזמן השתעשע אתם, למרות שהגיע גם קהל חסידים. למחרת השבת, ישב הרבי ביער סמוך לאכסנייתו ומסביבו עמדו בני הישיבה ממאטרסדורף. הוא דיבר עמהם בדברי תורה וגם סיפר להם מעשי צדיקים משעשעי נפש.

תוך הדברים פנה אליהם הרבי בחיבה ובקירבת הלב ואמר: "שמעו נא בחורים, אם יש לאחד מכם תמיהה על ההנהגות שראיתם אצלי, שאולי נוגדים הלכה או מנהג אבקשכם להודיעני. אדרבה אשמח לשמוע תוכחה...". הבחורים שתקו בירתת הכבוד. מה להם לומר לגדול בענקים כזה?

בחור אחד ממדינת אשכנז ששמו היה חיים, עמד שם מרחוק. הוא כן רצה להתקרב ולשאול דבר מה, אלא שהבחורים מנעו זאת ממנו. הרבי הבחין בכך וקרא אותו אליו. "חיים אל תפחד, תגיד לי מה שבלבך" אמר הרבי. נענה הבחור ואמר: "רק קושיא אחת יש לי. הנה נפסק בשולחן ערוך בהלכות קידוש [רע"א א'] שצריך למהר בליל שבת ולקיים מצוה זו. והרבי נכנס לקדש בשעה מאוחרת כל כך, כבר היה אחד

במעשי בראשית: ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע... דעו כי גם בפיתכם השכוחה טיפחה את כולכם יד עליונה בהשגחה פרטית על כל עלה, על כל קוץ וברל עשב. ומלאך מיוחד שלח בורא העולם לפני כולכם, לפקוד עליכם את צו הצמיחה: גדל!!!

"כל גוון ומראה שלכם כל צבע מרהיב עין, נבראו כמו כן, בששת ימי בראשית. את הכל יצר הקב"ה הטוב והמיטיב לשמח עולמו אשר ברא".

עוד מעט נאמר את דברי הקידוש עתיקי היומין, בהם נביע את העדות על הבריאה כולה ביום ששבת הקב"ה ממלאכתו אשר עשה. ואז נעיד גם עליכם הצמחים, יצורי בורא העולם יתברך. "ויכולו השמים וארץ וכל צבאם". צבא השמים מפורש במקרא [דברים ד'] שהם השמש הירח והכוכבים. מי הם איפוא חברי "צבא הארץ"? בא הרמב"ן [ברא' ב'] ולימד אותנו: "צבא הארץ" - חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם... "וכל הצומח" כולל גם אתכם בכלל "וכל צבאם"... ועל כל ברואי תבל מקצה העולם עד קצהו מעידים בשעת קידוש היום: שהכל מעשה ד' הם. הכל, הכל!!!

ואז נצטברו דברים ורגשות במצוה נאדרה זו. וכך צעדתי חזרה אל אכסנייתי לרשום לי ראשי פרקים, לכבודך ידיד נפש, ולכבוד הקידוש המשותף שלנו... ולמעלה, למעלה על שמי התכלת הזכים, כאילו התפרסו אותיות באור נגוהות: "ז-כ-ו-ר-א-ת-י-ו-ם-ה-ש-ב-ת-ל-ק-ד-ש-ו-..."

רחמנא ליבא בעי

[ח] קידוש! אה, קידוש היום! רחמנא ליבא בעי! הלב צריך להיות דרוך ומכוון

עשרה בלילה..." ענה לו הרבי בלבביות: "חיימ'ל אתה צודק! אמנם אמור נא לי, האם כתוב בשולחן ערוך, באיזה שעה בדיוק צריך לקדש? הרי נאמר רק שצריך למהר בעשיית קידוש. חיים'ל! תאמין לי שאם לא הייתי מממהר, הייתי מקדש רק למחרת...". [שאל בחיר ד', פ"ב].

געוואלד! כך פנה אדמו"ר מפורסם, ענק תורה וקדושה, אל בחורי ישיבה כבני שש עשרה, ממדינה אחרת ומרקע אחר, בענוות חן ובחיבה אצילה... הוא הגאון והקדוש נכד ה'דברי חיים' זי"ע, מצפה לקבל 'תוכחה' מבחורים צעירים. ולבסוף מגלה טפח מהתנהגותו. כלפי מה שראוי באמת להתכונן לקידוש, הרי בשעות אלה רק קיצר ומיהר בעבודת קודש זו...

ואם כי עדיין רחוקים אנו מעולמות טמירים אלה, על כל פנים דבר זה מוטל על כולנו ושוה לכל נפש, לקיים "מצוות צריכות כונה". לייחד את הלב שהולכים לקיים כעת מצוות קידוש כפי שציונו הבורא יתברך: "זכור את יום השבת לקדשו". כמה עורר והסעיר על הדבר הגה"ק בעל "בני יששכר" זי"ע מדינוב, בספר "דרך פיקודיך" שלו. [מ"ע ל"א יעו"ש בחלק הדיבור וחלק המחשבה] דעתו היא, שאם לא כיוון לשם מצוות קידוש, שיחמיר ולשמוע שוב קידוש מאחרים וכן בהבדלה. [ובפרט אם לא כיון לשם כך בשעת קידוש בתפילה, כמו כן מוסיף ה"בני יששכר" שם, שנכון לכיון גם על טעם המצוה, "כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ" שכן פירשה התורה את הטעם. (ראה ב"ח או"ח סי' תרכ"ה)].

הרי שבת קביעא וקיימא

[ט] כשנתבונן בענין קידוש בשבת תזדקק

שאלה בפנינו. הרי השבת מקודשת היא מן השמים וקדושתה קביעא וקיימא, אם כן מה פשר חובתנו לקדש אותה בדברים? והרי בכל זאת אין אנחנו מקדשים אותה בפועל?

הרמב"ם בלשונו הזהב בהלכות שבת [פ' כ"ט ה"א] היטיב לבאר זאת במשמעות הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", זכרהו זכירת שבת וקידוש. החיוב הוא שנזכיר כאן דברים של שבת וקידוש. עצם הקדושה חלה מן השמים. תפקידנו הוא להזכיר בדברים את מעלת השבת וקדושתה! וזוהי מצוות הקידוש! זכור - לקדשו!

רבי צדוק הכהן קישר את הדבר עם מצוות הקדשת בכור בהמה, שחלה מיד בתחילת ביאתו לעולם, ועם כל זאת מצוה עלינו להקדיש אותו בדברים, כפי שציוותה תורה 'תקדיש לד' אלקיך' [נדרים י"ג. ע' פרי צדיק לפדיון הבן (ס"פ בא) אות ג].

ויש להוסיף לכך, שבטעם הקדש בכור על ידי האדם, למרות קדושתו שחלה עליו מכבר, כתבו הראשונים [ה'יראים' סי' קמ"ב והסמ"ג עשה שי"א] שהוא מטעם חביבות המצוה, ונמצא לפי זה, שאף קידוש היום בשבת המקודשת ממילא, יסודו בחביבות המצוה, לקדשו בדברים מתוך אהבה ורצון...

[י] שמעתי מידיד נפשי הרב החסיד הנעלה והנלהב, ר' אהרן [בר' לייבל] כהן שליט"א, [מטורונטו-ירושלים] ששאלו פעם את הגאון האדיר ר' מאיר אריק זצ"ל רבה של טורנא, שהיה מחסידי הרה"ק רבי דוד משה מטשורטקוב זי"ע, על מה שאמרו על רבו הקדוש, שהיין בשעת קידוש היה תוסס ורותח. ענה הגאון ואמר: "וכי הסתכלתי אז על הכוס? הסתכלתי על הרבי והוא וודאי שרתח...". [כמה הרנין ר' אהרן הכהן הי"ו

[יב] רגעים מיוחדים אלה הם מן הנעלים ביותר בכל השבוע. נזכור נא שרגעים אלה רגעי חינוך מובחרים הם. סביב השולחן מתרכזים ומאזינים לך. זמן קידוש של ליל שבת, נחרת בלב הילד לכל ימי חייו. יודע אני על יהודי שרגשות אביו בשעת קידוש, משמרים עד היום על יהדותו וקיום מצוותיו... הוא קלט את פעמי הלב של האב בהם ביטא את אמונתו בחי העולמים, בדברים שיצאו מלב לבו של יהודי מאמין, את התקשרותו למה שלמעלה ממנו, והם נמצאים בתת-הכרתו תמיד...

אחד מרבותינו הראשונים רבינו דוד אבודרהם, מפרש את מלת "באהבה וברצון הנחילנו" שבברכת הקידוש, ש'נחלה' זו מתייחסת ל"לעשות את השבת לדורותם ברית עולם" של שבת. ואכן, הקידוש עצמו מנחיל את פנימיות השבת לדורות! התפעלתי מאד מדברי אור המערב הרש"ר הירש זצ"ל, במה שחייבו חז"ל "קידוש במקום סעודה", והוא כדי להכניס את השבת אל חוג המשפחה, מקום הקדושה והברכה... [פי' עה"ת שמות כ'].

עדות על בריאת העולם

[יג] באמירת פרשת 'ויכולו' כולנו מעידים על מעשי בראשית. וכך סלל לפנינו את הדרך לעדות זו בעל "סדר היום" רבי משה מכיר ממאורי דור דעה של ה"בית יוסף". "ומתחיל ויכולו, ונהגו לאומרו מעומד מפני שהוא עדות שבורא עולם ברא את עולמו בששת ימים ובשביעי כלה כל מעשיו והשלים כל מלאכתו, ומפני זה צריך לאומרו מעומד כדרך כל עדות שנאמר [דברים י"ט] ועמדו שני האנשים, והם העדים. וצריך להאמין באמונה שלמה בחידוש העולם,

את לבבי במשך עשרות שנים, ביקוד נפשו החסידית, במרץ בלתי נדלה להחדיר חיות ואוירה דארץ ישראל, לשמח ולהיטיב לזולת, במסירת סיפורי חסידים וחוויות אישיות מחצרות צדיקים שהכירם. עוד ינוב בשיבה, להמשיך כן בעיר הקודש לאורך ימים ושנים טובות!].

הלוואי וייקלט בליבנו לו אף משהו מרתיחה זו של 'קידוש' צדיקי עולם. התבוננות ראויה באיכות מצוה כבירה זו ברור שתחמם את הלב. שנינוכח איזה תפקיד מרומם ניתן לנו בזה...!! מכל דבר צריך ללמוד. "סתם קדירות בבין השמשות ורתחות הן" נאמר בגמרא [ביצה כ"ז]. כאן נרמז גם על גם כלי הנפש... הרתיחה לקראת שבת והשמירה עליה שלא תצטנן...

[יא] הנה מופיע יום שבת קודש. נכנסים הביתה מבית התפילה ואומרים "שבת שלום" [גם אם אין אף אחד בבית, כך מובא בשם האר"י ז"ל] מברכים לשלום את המלאכים שבאו ללוותינו. מקדימים לקידוש דברי זמירות ומתכוננים לקיים כעת מצוות 'זכור את יום השבת לקדשו', דיבור מעשרת הדברות שניתנו בקולות וברקים, באימה ביראה ברתת ובזיע... מצוות צריכות כוונה!

השלחן ערוך בהוד וקדר השבת, לפני סובביו מאירים באור מנוחה ושמחה. נרות השבת מאירים באור ענוג. הכוס מבהיקה בזוהר מיוחד ואתה שופך אל תוכה יין המשמח אלקים ואנשים. וכך אמרו חכמי העבודה: "ייתן את הכוס על פס ידו הימנית ויתחיל הקידוש בשמחה עצומה [יסוד ושורש העבודה שער ח' פ"ה]. עולמות מלאים אצורים בקידוש היום. בכל מלה ומלה יש עומק ורום לאין שיעור...

ויהיו פיו ולבו שוין". [סדר קידוש של שבת].
זמן קידוש הוא זמן החדרת האמונה
שהקב"ה ברא וחדש את העולם!!!

[יד] הננו ניגשים להעיד על בריאת העולם!
עדות!!! תאר נא לעצמך אהובי,
שהשתדכו ביניהם שני גדולי עולם והחתונה
נערכת במעמד רבבות. הנה בשעת החופה
קוראים לך פתאום להיות אחד מעדי
הקידושין... זעזוע עובר בך. "אני? אולי זה
טעות? והנה מאיצים בך: "מהר! לך
מתכוונים! הם רוצים דווקא בך מפני
שסומכים על יושרך, על נאמנותך, על נקיות
דעתך ונפשך...".

רעד עובר בך שוב. האמנם? איך אהיה
עַד בחופה כזו? "עדות לקיום
הדבר" של בית נאמן וקדוש? האם אני
ראוי לכך? הרהורי תשובה אופפים את כל
כולך. אתה נכנס כעת במחיצת צדיקים
ומתעמק בתורת עדות, בדחילו ורחימו...
אתה נפרד מחיי החולין שלך, אתה מתחרט
על כל נדנוד חטא. אתה מנסה להתחדש
ביהדותך ברוממות רוח. בסערת נפש,
בצעדי הכנעה ובקומה כפופה אתה ניגש
אל תחת החופה, להיות עד במעמד הנשגב
הזה של שמחת צדיקים...

ר' ישראל! כליל שבת קודש הנך מגיע הרבה
הרבה למעלה מזה. הנה הזמינו והועידו
אותך מן השמים להיות עד! וכאן מדובר על
עדות נשגבה הרבה יותר! "עדות להקב"ה
על מעשה בראשית" [לשון הטור סי' רס"ח]
נבחרת להיות עַד על בריאת ד' את השמים
ואת ארץ! בורא העולם רוצה ומצפה
לעדותך! הוא סומך על יושרך ועל טהרת
נפשך. אנא נתכונן לך בכל לב ונפש ובכל
פעם מחדש, נעריך ונחשיב מעמד ותפקיד
נשגב זה!!!

[טו] ואם תשאלני, איך יכול יהודי שנולד
אחר אלפי שנים מאז, להעיד על
דברים מזמן בריאת העולם? תשובה נפלאה
על כך אמר בעל "לכה דודי" הגאון והמקובל
רבי שלמה אלקבץ בספרו 'אילת אהבים' על
שיר השירים [א' ד']. שם מגלה לנו המשורר
האלקי את הקשר העמוק בין ישראל והשבת.

"**הביאני** המלך חדריו" - מלכו של עולם
יתברך, הביא בשעת בריאת העולם
את נשמות ישראל אל "חדריו" חדרי היצירה
להיות עדים על מעשי ד', כמאמר הכתוב
[ישעי' מ"ג] "אתם עדי נאום ד'", עדים של
ממש...! ישראל קדושים בעצם נפשותם
חקוקה עדות זו שראו בתחילת הבריאה...
מציאות ד' אחדותו וקידוש העולם.

ואמנם לכן נאמרה המצוה בלשון: "זכור
את יום השבת לקדשו" כלומר,
היזכר היהודי את מה שראית פעם בתחילת
היצירה ועדות זו צפונה אי שם בנשמתך,
בעומק הזכרון הפנימי... וכך מפרש רבי
שלמה אלקבץ את המקרא: "הביאני המלך
חדריו" הקב"ה הראה לנו כל זאת בשעת
בריאת העולם ועל כך מעידים הן כעדי
ראייה בתכלית הברירות... אה! מה ערבו
דבריו הקדושים!

[טז] אנא נתכונן להיות עדים נאמנים על
היצירה כולה... עדי קידושין אנחנו על
"אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית
מעשי שמים וארץ"... [באבודרהם כתב
ש'אתה קדשת' הוא כנגד קידושין בין הקב"ה
וישראל] גדולי עולם עסקו בתשובה לפני
אמירת ויכולו וקידוש. וכך כתב הרב חיד"א
"יכוין מאד בקידוש ויהרהר בתשובה כי
אמירת ויכולו להעיד כי ד' ברא שמים וארץ
ונח בשבת ורשע פסול לעדות" [מורה
באצבע פ"ד אות קמ"ג]. אמרו עליו על

שירה על היין

[יח] ולא עדות בלבד יש בקידוש אלא גם שירה... כך כתב אחד מענקי האומה בתקופת הגאונים, רבי אחאי גאון ב"שאלות" שלו [שאי' נ"ד וס"ג וע' העמק שאלה להרב נצי"ב שם]. לדעתו המקור לקידוש על היין בכלל, הוא מכיון שאין אומרים שירה אלא על היין... [ברכות ל"ה]. וראה רשב"ם פסחים קי"ז. עם זו יצאתי לי תהלתי יספרו [ישעי' מ"ג]. עם משוררים אנחנו ובכניסת השבת, אנחנו פוצחים בשירה נאדרה על מעשה בראשית, על יציאת מצרים ועל קדושת יום שבת, יום מנוחה וקדושה... ויכולו השמים והארץ וכל צבאם... ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו...

[יט] בערגה אזכור שבת מיוחדת אחת, מגנזי תענוגי הרוח... בשנת תשנ"א זכינו לאכסן אצלנו את הגאון הנודע רבי נתן גשטטנר זצ"ל מבני ברק. מגדולי התורה ופוסקי הדור היה, שחיבר יותר ממאה ספרים במקצועות תורה מגוונים; איש האשכולות ששלט במכמני התורה בהלכה ובאגדה. נואם בחסד עליון ואף בעל תפילה ומיטיב נגן להפליא. הסעודות במחיצתו ויתר שעות השבת שהיינו עמו, היו מלאות עונג דקדושה. אמירת הקידוש שלו היתה חטיבה אחת של שירה לקל עליון. בחוש ראו אצלו את השירה על היין, שירת עדות על הבריאה...

וקול דממה דקה... עם זאת מתעורר זכרון נוסף אצל אותו שולחן השבת ממש. שירת קידוש באש פנימית וחשאית. נהימה קוצקאית נסתרה וצלילה לעומק המלים. קידוש של ת"ח וחסיד בלתי נשכח, מורי ואלוהי נעורי, רבי חיים מאנדל זצ"ל. הנה

ה"אור החיים" הקדוש זי"ע, שהיה עוסק בחשן המשפט הלכות עדות, לפני קידוש...

ובזהר הקדוש [ח"ב ר"ז]: מאדיר ביותר את כוחה של עדות זו: "ובעי בר נש למסהד סהדותא דא, בחדוה ברעותא דליבא... וכל מאן דיסהיד דא, וישוי לביה ורעותיה לדא, מכפר על כל חובוי". כלומר, שצריך אדם להעיד עדות זו בחדוה וברצון הלב - וכל מי שיעיד עדות זו וישים לבו ורצונו לזה, מתכפרים כל עוונותיו...

מה נאוו דברי תפילת "רבון כל העולמים" שלפני קידוש: "וְאֶעֱד אֲשֶׁר בְּרֵאתָ בְּשֵׁשֶׁת יָמִים כָּל הַיָּצוֹר, וְאֶשְׁנֶה וְאֶשְׁלֹשׁ עוֹד לְהַעֲד עַל כּוֹסֵי בְּתוֹךְ שְׂמִיחָתִי. כֹּאֲשֶׁר צוִיתִנִּי לְזַכְּרוֹ וּלְהַתְעַנֵּג בְּיָתֶר נִשְׁמָתִי אֲשֶׁר נָתַתָּ בִּי". עדות מתוך שמחה ועונג, בהשראת הנשמה היתירה של שבת...

ובמלים אחדות גילה ה'שפת אמת' דברים נוראים. בני ישראל מעידים על השמים ועל הארץ. בכדי להעיד גם על בריאת השמים, מקבלים הם חלק מיוחד מן השמים, והיא הנשמה היתירה... [ויחי תר"נ].

[יז] לימדנו חז"ל הקדושים [שבת קי"ג]: שפסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם וחוזרת על ידי שתיית יין הקידוש בליל שבת. גדולי החסידות ראו ב'פסיעה גסה' זו רמז לרדיפה אחרי הבלי העולם הזה הגורמות הפרעות ובלבולים בעבודת ד'... ובשבת קודש מופיע בכל העולמות אור קדושה העליונה... ואז כל אחד ואחד לפי בחינתו נתבטל ממנו המסך המבדיל ומשתוקק לקדושת אלקי עולם, ומתחרט על שרדף כל ימי השבוע אחר הבלי הזמן...". [מאור ושמש פ' מטות] כל זה מכוחו של קידוש הוא...

הארמון בהכנעה. הוא עומד לפני המלך ושואל במה זכה לקירבה זו ואיך יכול הוא למלא תפקיד זה באמונה.

והנה פונה אליו מלך החסד ואומר לו: "איני מבקש ממך כי אם שתקרא בפוך נוסח הצהרה על הכרה במלכות, אמנם בפנות ובלב שלם. ובזה חותמים אנו על חוזה השותפות..."

בך זוכה כל יהודי האומר ויכולו בליל שבת להיות שותף עם מלך מלכי המלכים, בורא העולם ומנהיגו. מתחילה עליו להעריך מה שעולה כעת בגורלו.

הקב"ה אדון הכל שמלא כל הארץ כבודו, כשמגיע שבת קודש, מעניק לנו זכות שותפות בעולם ומלוואו וכל ברואיו. והוא באהבתו האין סופית אלינו, רק מבקש דבר אחד הוא שנתפלל לפניו ונאמר עדות מתוך הכרה עמוקה: "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה..."

מו"ר הגה"צ ר' חיים ברים זצוק"ל, סיפר על הרה"ק ה"פחד יצחק" מבויאן זי"ע, שפעם לפני הקידוש הידק היטב את האבנט ואמר: כשנזכרים עם מי עומדים 'להשתתף' צריך להיחגר היטב... מען דארף זיך גוט אונטערגארטלען... כמובן שכוונתו היתה על "מתניכם חגורים" פנימי ונשמתי, הכנה עצומה בלב, מתוך הערכת המצב של שותפות כגון זו...

ואת יסודה של שותפות זו מתוך אמירת "ויכולו" ביאר ה'שפת אמת' שרצון הבריאה ותכליתה היא לדעת שהכל ממנו יתברך [ליקוטים פ' יתרו]. בכדי שתתקיים השותפות, צריך להגביר ידיעה זו ולקבעה

נעמד, כולו אומר כובד ראש ומבטו נוקב. את ההכנות הנפשיות כבר ערך אותו חסיד לפני כניסת השבת כשהסתובב אנה ואנה לפני הבית אחוז שרעפים. וכעת בשעת קידוש, הוא אחוז בכוס אחיזה איתנה ועומד ומעיד. הנה מופיעות המלים בלחץ עצור, בבהירות, בשנינות, כחצים ביד גיבור. ומבפנים סערה וגחלים לוחשות. יום הששי ויכולו השמים והארץ וכל צבאם...

השותפות שע"י הקידוש

[ב] הזכרנו את העדות, נעבור כעת לשותפות... הרי נחשב יהודי בקריאת פרשת ויכולו "כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשי בראשית". [שבת קי"ט:] המהרש"א מסביר זאת, מפני שבלי העדות לא תתוודע העשייה. ומכיון שכל הבריאה נתהוותה על ידי מאמרו של הקב"ה, כמו כן נחשבת העדות במאמר כשותפות...

ידועים דברי האור החיים הקדוש שתמה איך שייך להיעשות שותף למפרע על דבר שכבר נגמרה מלאכתו מאז. והוא מיישב שהשבת מקיימת מחדש את העולם בששת הימים שלאחריה ולפי זה נמצא שמקדש השבת ושומרה, נעשה שותף בקיום העולם העומד להתקיים כעת למשך שבוע...

אנא נעמוד כעת על המשמעות המדהימה, כאילו שמענו דבר זה לראשונה: "נעשה שותף להקב"ה"!!! אם היה למשל מלך בשר ודם מזמין אחד ממתניו אל ארמונו בכדי להציע לו להיות שותף בכל עסקי מלכותו. איך היה מגיב על הצעה כזאת? האיש היה כולו שרוי בהלם, לבו פועם רק מן המחשבה לעלות מבירא עמיקתא אל איגרא רמא. הוא מתכונן ארוכות איך לסדר דבריו לפני מיטיבו. הוא ניגש אל שערי

רוצה (וכעין זה מובא ביסוד צדיק מהרה"ק הנ"ל, שבת דף נ"ד ע"א).

ויתכן לומר שזה הכוונה כאן שמבקשים "ובאתי לביתך להפיל תחינתי לפניך שתעביר אנחתי" באיזה זכות אני מבקש זאת, בזכות זה "ואעיד אשר בראת בששה ימים כל היצור, ואשנה ואשלש עוד להעיד על כוסי" בזכות זה שאמרתי ויכלו בתפלה בלחש, ואמרתי זאת שנית ביחד עם הציבור לפני מגן אבות, ואני עומד לומר זאת פעם שלישית על הכוס, שבזה נהייתי שותף במעשה בראשית, ולשותף יש דעה, ולכן אני מבקש שתעשה בקשתי, ותעביר אנחתי. - יהא רעוה מן קדם אבוהון דבשמיא שלא יהיה אנחה בכל בית ישראל אכ"ר (עכ"ד אאמו"ר שליט"א).

סדר הקידוש אצל כ"ק בעל ה"חוקי חיים" האדמו"ר משומרי אמונים זיע"א

[כב] וכעת אעתיק מתוך הגליון אוצרות חיים (גליון ת"ט) מש"כ בזה הגה"ח רבי אלעזר חנון שליט"א מח"ס בקודש חזיתך מש"כ לתאר קצת את המעמד הגדול של קידוש בליל שבת במחיצתו של רביה"ק משומרי אמונים בעל החוקי חיים זיע"א, ואלו דבריו:

עם סיום "אזמר בשבחין" השתררה דממה בבית המדרש, רבינו היה יושב בעינים עצומות אחוז שרעפים במשך דקות ארוכות כשהוא מתכוון להעיד על בריאת העולם בידי קונו וצורו, בעלי עין חדה יכולים היו להבחין כי פיו אינו פוסק מלמלמל כל אותה העת.

אחר זמן ממושך פקח רבינו את עיניו, והגישו לפניו את טס הכסף ובו שני

בנפש: "הכל ממנו יתברך"!!! זו היא ההשקעה שבשותפות, להכיר ולהעיד מי ברא את הכל ומי מנהיג את הכל, בכל רגע ורגע בהשגחה פרטית! והוא לבדו עושה, עשה ויעשה כל המעשים. אה! ממלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא! (עכ"ל הגרי"מ הלוי קנר שליט"א).

בקשה בזכות השותפות

[כא] והנה בענין זה של השותפות הנני להביא בזה דבר נחמד מתורתו של אאמו"ר הגה"ח רבי אלחנן יעקב דוד הכהן רבינוביץ שליט"א, ואלו דבריו: כי הדלקתי נרותי, והצעתי מטתי, והחלפתי שמלותי לכבוד יום השבת קודש, ובאתי לביתך להפיל תחנתי לפניך, שתעביר אנחתי, ואעיד אשר בראת בששה ימים כל היצור, ואשנה, ואשלש עוד להעיד על כוסי בתוך שמחתי (זמר מודה אני ליל ש"ק לפני קידוש).

צריכים להבין מה השייכות בין קטעים אלו "ובאתי לביתך להפיל תחנתי לפניך שתעביר אנחתי" וממשיכים "ואעיד אשר בראת" פירוש וכבר העדתי בתפילתי שאתה ה' בראת בששה ימים כל היצור, וגם כפילתי עדותי, ואומר עכשיו בשלישית ויכלו, כדי להעיד גם על כוס הקידוש

ואפשר להבינו ממעשה רב, ששמעתי מהרה"ג רבי אברהם מרדכי ברטשטיין ז"ל, שאחד הגיע להרה"ק רבי שלמה מזוועהיל זי"ע בש"ק בבוקר, על איזה אזכרה, ושאל אותו למה לא הגיע אתמול בערב, ושאל אותו למאי נפק"מ מתי הגעתי, וענה לו הרה"ק רבי שלמה חז"ל אמרו (שבת דף קי"ט ע"ב) כל האומר ויכלו בליל שבת נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, והרי שותף יש לו דעה עם שותפו לומר מה הוא

גביעי כסף, אחד של מים ואחד לקידוש היום [היה זה כוסו של רבינו הזקן], תחילה יצק מהמים אל כוס הקידוש והדיחו מבפנים, אח"כ שטפו מבחוץ, ושוב הדיח ושטף את חלקו העליון של הכוס. אחר נטל רבינו את הכוס הראשון והתבונן קמעה במים שנשארו בו, ומזג מהם ג' פעמים אל כוס הקידוש, ואח"כ ג' פעמים אל קנקן היין. לאחר מכן מזג מהיין ג' פעמים אל הכוס עד שנתמלא על גדותיו.

רבינו קם ועמד על מקומו, וקיבל את הכוס מהעומד לימינו בשתי ידיו [וכן המגביה הכוס היה אוחזו בשתי ידיו], וכשהוא אוחז את הכוס על כף יד ימינו מוקף באצבעותיו הגביהו כנגד החזה, הביט בנרות ואמר בלחש "ויהיה ערב ויהיה בקר", אחר החל בקול רם "יום הששי". מראה פניו הקדושות בעת הקידוש אינו ניתן לתיאור, כל כולו היה אחוז רשפי אש שלהבת י-ה, בעת המליכו את הבורא על כל בריאתו. רבים היו נוהרים לבית מדרשו של רבינו כדי לחזות במראה הגדול הזה, והאמת ניתנת להיאמר כי לא היו תושבי העיר צריכים להתאמץ בכדי לכוון את השעה בה מקדש רבינו על היין, שכן קולו החוצב להבות אש בעת הקידוש נשמע בכל הרחובות הסמוכים. במתינות וברגש היה רבינו מבטא כל תיבה ותיבה, מי יתן ויכולנו לשמוע עוד פעם אחת את קולו הנמדאר בקודש, בהשמיעו את דברות קידושו מלהבות אש: "ושבת קדשו בא-ה-ב-ה ובר-צ-ו-ן הנחילנו", או "ושבת קדשך בא-ה-ב-ה וב-רצ-ו-ן הנחלתנו", איך אוכל לתאר את ניצוצי האש הבורעים מפניו הקדושות, כשעיניו עצומות, פלגי זיעה ודמעה ניגרים מפניו, וכל גופו רוטט בהתרגשות דקדושה. חלק מן היין שבכוס היה נשפך מחמת רתת ידי קדשו, לאחר

הקידוש כשהיה רבינו מבחין שחסר הרבה מן הכוס, היה חוזר וממלאו טרם שתיית היין. לפני ברכת בופה"ג אמר רבינו בקול נמוך מעט "סברי מרנן ורבנן ורבותי", ולאחר ברכת היין נתן עיניו בכוס. אחר קידוש שטה רבינו את רוב הכוס בג' לגימות, ולאחמ"כ מזג מקנקן היין ג' פעמים אל הגביע, וחזר ומזג מהגביע אל הקנקן ג' פעמים.

רבינו היה נזהר מלקדש על יין שראהו גוי, ואפילו אם ראהו מבעד כלי זכוכית. ולכן אף שבשנים קדמוניות היה רבינו משתמש בקנקן זכוכית, ובכלל היה רבינו סולד מהשתמשות בכלי כסף, אך מאחר שחשש רבינו מפני הערלים או מחללי שבתות שנכנסים לפעמים לביהמ"ד שלא יראו את היין, לכן ציוה בשנת תשכ"ו שיקנו קנקן כסף עבור היין לקידוש, בו השתמש כל ימיו ובשום אופן לא אבה להחליפו בקנקן חדש ומפואר יותר.

במו כן היה נזהר שלא לקדש בין השעה שש לשבע, וכן היה מזהיר אחרים על כך. כשחל עשרה בטבת בער בשבת, סיימו את התפלה מוקדם במוקדם במעט, ואף שהיה פחות מחצי שעה לפני שש, זירז את הקהל ללכת לבתיהם לקדש על היין לפני השעה שש. לפעמים הזדרז גם רבינו עצמו בשבת שכזו לקדש לפני השעה שש בכדי שלא להאריך העינוי בשבת, ופעם אחת אף הקדים לקדש וליטול ידיו קודם אמירת "אתקינו סעודתא". לפעמים בשבת שכזו היה רבינו מתחיל "שלום עליכם" מיד אחר התפלה וממשיך עד לאחר "אשת חיל", ללאחר מכן קידש על היין, ושתה מעט יותר משני כוסות, (הכוס השנית בכדי לצאת ידי קידוש במקום סעודה, ועוד מעט מפני השש זוגות), ולאחר כשעתיים ויותר נכנס לערוך שולחנו הטהור,

תעג

בדרום

ענינים בקידוש ליל שבת

מנורה

נטל ידיו ובירך המוציא, לאחר אכילת הכזית כלל התארכה עבודתו של רבינו, וקידש רק
החל לשורר "אזמר בשבחין" אולם בדרך אחר השעה שבע.



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

ריבית בבנקים וחברות בע"מ [חלק ב'] - בירור דעת השואל ומשיב ומהר"ם שיק

שהתבאר שם דהיתר זה הוא שהשליח הוא אכן רק שליח ותו לא, אך משבידו של "השליח" לדון ולתבוע את הלוח אינו גרע מערב שמקבל אחריות ע"ש. ולפ"ז נמי אין לסמוך על היתר זה במקרה שלנו. והיתרו השני ע"פ דיני ברירה הרבה הרבו לחלוק הן דקיי"ל דבדאורייתא אין ברירה כלל. ועוד מה מועיל שאין מבורר הרי כלפי שמיא גליא ויש שטר בין המלוה ללוה והיתר שליחות הוא רק במלוה בע"פ [והשואל ומשיב מתיחס לנקודה זו]. ע"ש באורך בהערות [הוצ' מכון ירושלים]. וע"ע בתשו' מהרי"ט בן דורו של הב"י ח"א סי' קט"ז [הבאתי דבריו באורך וביאור הנלע"ד על סי' קס"ט בטור ע"ש] שדן טובא למצוא פתח היתר במשקיע במעות מצוה ליטול רבית ומ"מ כשהגיע לבעית ברירה ברבית קצוצה כתב שאין לזה היתר ודן משם בפנים אחרות.

ג. עוד יל"ע הכיצד התיר הדבר לכתחילה והוא איסור דאורייתא ע"פ שיטת תוס' בלבד שסייגו איסור ברירה בענין זה. ולא זו בלבד אלא אף הורה לשואל שאסר הענין [כנראה הוא בעל הקצור שו"ע] לחזור בו משמע שאינו רואה אפי' צד לאסור.

ד. ודבר זה לכא' מוביל להבנה נוספת בתשובתו שם הטעונה התבוננות, שחלקו האחרון בתשובתו - ד"ה אמנם מביא הוא צד היתר "שלישי" דמש"כ דאין מבורר מי המלוה ומי הלוח, אין כוונתו

א. אחר שבארנו וביררנו שאין דעת מהרי"ט להתיר רבית בהתנהלות בנקים בזמננו, נבוא לתור בחכמה בדעת רבותינו בדורות האחרונים שנשאלו בענין זה. ראש האחרונים שדן בענין זה הוא בעל השואל ומשיב [מהדו"ק ח"ג סי' ל"א] והתיר הדבר מב' טעמים, הראשון הוא ע"פ היתרו של רש"י [הובא בב"י סי' ק"ס סעיף ט"ז] דרבית ע"י שליח שרי. והשני הוא מטעם ברירה, דכשנעשית הלואה היתר אמרי' דהוא מכספו של הישראל וכשנעשית מלוה אסורה אמרי' דהוא ממעות של גוי "דהא אין מבורר שהיהודים נותנים הרוח להמלוין היהודים". ואע"פ שבדאורייתא אין ברירה אינו בדבר הנבלל ומעורב דכולו של זה של זה ואין סימן על הכסף למי הוא שייך. ועוד מבואר בתוס' תמורה ל. ד"ה ואידך דכל שהאיסור לא היה קודם התערובת, אח"כ כשבא האיסור בתערובת יש ברירה. על כן התיר להדיא גם להשקיע וגם ללוות מבנק עם שותפות גוי.

ב. והנה היתרו הראשון הרבה חולקים על עיקרו כמבואר באורך ובתוקף רב בב"י וכן בעוד פוסקים שאין לסמוך על היתר שליח ותלמיד טועה כתבו ותלה ברבו. ועוד הקשו דאפי' אי נימא דאין שליח היינו דוקא בשליח ישראל אך בשליח גוי אמרי' דיש שליח לדבר עבירה. וראה עוד מש"כ במערכה הבאה - בדעת המהרש"ג בזה,

והחפצים הנמצאים שם הם משועבדים לכל בני החברה וכו' א"כ מן התורה אין לבעלים זכות בהם למכור וליתן את המעות שהניחו לתוך השותפות ההוא אפי' הכי נראה דעדיין נקראו לבעלים נכסים שלהן עכ"ל. [הארכתי בלשונו לבל נטעה בכוונתו בהמשך]. והוכיח כן מבור הגולה שנקרא בור השותפין.

ז. מכאן דן הוא להתיר בכמה פנים זה אחר זה. הראשון שכיון שבררנו שהמשקיעים הם "לויים ומלוים" [היינו להגדרתו שבעלי המניות אינם כבעלים היינו שלא "קונים" מניות אלא מלוים [לחברה] ומלוה להוצאה ניתנה וא"א להקדיש ממון שהלוה אפילו לא בדיעבד או מדרבנן נמצא שאפילו ממונו בעין, מכיון שהשקעתו מוגדרת כהלוואה לחברה ומלוה להוצאה ניתנה דמכאן ולהבא הוא גובה. [ולדעת הרמב"ן מקרי דבר שלא בא לעולם] לא מקרי [הממון] שלו וברשותו. וביותר שבנדו"ד גוף הממון אינו בעין שכבר יצא בהוצאה וישנו רק שעבוד של נכסי החברה "בודאי אינו שלו ולא מקרי כסף ישראל אפי' לענין חמץ דתליא בלא ימצא וכ"ש רבית". וכל מה שצריך פסוק ללמד שמי שהלוה חמץ אינו עובר עליו אינו אלא לחמץ שעומד בעין משעת הלוואה עד שעת פרעון. אך בנדו"ד דלעולם זה לזה וזה פורע ומעות הראשונות אודו לעלמא אין זה ממון של השותפין אלא שהוא משועבד לשותפין [ממון החברה] ולא חשיב ממון ישראל וא"כ היה נראה לכא' דליכא איסור רבית לישראלים המשותפים בו. ומקשה הרי מבואר בסי' קס"ט סעיף כ"ד מבואר שאפילו מעות של גוי שנמצאים אצל אפוטרופוס ישראל ואחריותו עליהם אסור להלוותם ברבית. ומינה דאף כאן נאסר הלוואת ממון ישראל ברבית לישראל חברו אפי' שהשתתף

לחזור לדיני ברירה שפתח בהם, אלא כוונתו לבוא לדון ממון זה כממון שאין לו בעלים וכדין חברה בע"מ שהממון לא משתייך לאנשים אלא לחברה עצמה. והוא עיקר ההיתר למעשה וכדעת הרבנים המגיהים שם, אם כי אינו נראה מתשובתו לפום ריהטא. הדיון בצד זה יבוא לקמן בע"ה. עכ"פ היתרו הראשון שייך אף בבנקים שכולם יהודים דשרי ע"י שליח. אך היתרו השני שעליו סמך ביתר שאת [אף לחולקים על רש"י] שייך רק בבנק המשותף גם לגוים. וכן הלוויים הם גם ישראל וגם גוים. ובעי' שהגוים יהיו רוב ניכר הן המשקיעים והן הלוים ואכן ע"י הברירה יתאפשר לשייך אליו רק חלקי היתר, וכפי שהיה מצוי במקומם. וא"כ לבנקים שבארץ הקודש אף אם ימצאו משקיעים גוים הרי שרוב הלוויים הם ישראל, ולכא' אין היתר עפ"ז, שאף אם נברור הלוואות האיסור מההיתר יעלו על הלוואות ההיתר. וצדדי היתר זה לכא' שייכים אף במפקידי תוכניות חסכון.

ה. ואף שהיתרו השלישי [אם ישנו] שייך אף בבנקים שלנו, הרי שאפשר שלמעשה הדבר היה כ"כ ברור לו להיתר משום שבבנק שלו היו את כל ג' צדדי ההיתר, אך לצורך דעתו להיתר לדין ע"פ חלקי טעמים, צריך להתיישב.

ו. המהר"ם שיק בחיו"ד סי' קנ"ח נדרש לשאלה זו, והביא דברי השואל ומשיב הנ"ל והקשה עליהם. אח"כ מתאר מהו בנק וחברה והשקעת מניות וכו' כעין הידוע כיום "ולפי הנראה לכל בעלי השותפות הלוה כל אחד ואחד את ממונו לכלל החברה וכל אחד ואחד הוא מלוה ולוה, שהוא מלוה מעותיו ומשעבדו לכל החברה להוציאם ע"פ התקנות שלהם, וכן אחרים מלוים לו דהמעות

עם הגוי, או הגם שנניח שאותה הלואה נעשית מממון הגוי לפי שאחריותו עליו. והסיק שהגם שכאן בהל' רבית סתם השו"ע שאחריות יוצרת בעלות, מ"מ באו"ח סי' רמ"ו סעיף ד' בענייני שבת הביא מחלוקת בדבר. והוא בישראל [המצווה על שביתת בהמתו] שהשכירה לגוי אסור לו לעבוד בה בשבת. אולם י"א שאם הגוי מקבל ע"ע אחריות אונסין יוקרא וזולא מותר לו לעבוד בה בשבת, דע"י אחריות זו נחשב שהוא הבעלים עליה. ויש חולקין דלפי שאין בידו למכרה אינו בעלים ע"כ. נמצא דל"א קמא ע"י האחריות נעשה בעלים ולפ"ז כאן נמצא פתח היתר, והוא שאחר שהתבאר שכל המשקיעים בבנק הינם מלוים "ולוים" והחלק השני [- שהמשקיע נעשה לזה] מתבצע שכאשר ישראל ירצה לקבל הלואה מהבנק, יעשה זאת ע"י

ומבואר שהחברה לא מקבלת אחריות כי אם הלואה. ובכך שותפו הגוי שחפץ היה להלוות לישראל קיבל כלפי החברה את האחריות והטילה על הלואה. אמנם הוא צריך לדאוג לכך.

אחד מהמשקיעים הגויים שילוו את מכסף הבנק - מכסף הקופה הכללי השייך לחברה [היינו לכל המשקיעים], והחברה כשלעצמה הרי לא תהא מוכנה להוציא מרכושה חוצה לאיש זר אם לא שהלוקח ממנה יקבל ע"ע את כל האחריות שהכסף שהוציא לטובת אותו לזה יחזור במלואו [לפחות] ואותו משקיע גוי נוטל הכסף בתנאי זה ע"ע, ואת אותו תנאי מטיל הוא על הלואה שיעשה אחראי על כל הכסף להחזירו באחריות מלאה כמו כל הלואה שאין בה טעות אונס וכו'. ויצא לנו שלפי שאותו חבר בבנק קיבל ע"ע את אחריות הוצאת - הלואת

הכסף ע"מ שיוכל הלוותו לאחר בעצם נעשה הוא בעלים גמורים על אותו סכום זה שהוציא מן הקופה והלווה לישראל, ולפיכך אם אם נניח שאותו כסף שנעשה מלוה של ישראל הוא, מ"מ ע"י קבלת האחריות נעשה של הגוי. ומעתה שרי לו להלוותו לישראל ברבית. הרחבתי ביתר על המדה מפני שמהלך זה היה פשוט לו ולא ראה להאריך בו. וכן לברר שאין להוציא מדבריו שבכאן, שבא להתיר כדין ממון שאין לו בעלים כלל דהיינו ממון של חברה בע"מ. דלשיטתו אין די בכך שהממון אינו של ישראל אלא צריך שיהא ממש של גוי [כדי שלא יהא אף באחריות ישראל] כמובא בתשובתו.

ח. והנני מוסיף על דבריו שלחנהלוח הבנק של זמננו הדבר יעמוד בהיתר לכו"ע - היינו גם לדעה השניה בשו"ע בשבת. וזאת לפי שכאן בעלי המניות [שלשיטתו הם המלוים והלוים והם מוגדרים כבעלים כמבואר בתשובתו מקודם] רשאים ויכולים למכור את מניותיהם מה שאינו יכול לעשות הגוי בסי' רמ"ו. נמצא שאותו גוי [אחד מהמשקיעים] מקבל ע"ע אחריות אונסין יוקרא וזולא, יש לו אף רשות למכור את חלקו ובכך הוא בעלים מוחלט על הממון גם לדעה השניה שם. וכמובן היתר זה אמור באופן שאכן רוב ניכר של המשקיעים המה גויי הארץ. וזאת למודעי שלכא' זוהי כוונתו. אולם תלמידו המהרש"ג כתב להדיא שהיתר זה לא יועיל אלא למי שלווה מהבנק דשרי לו ליתן רבית. אך למשקיעים ומלוים את כספם לבנק אין היתר לפי שיטתו. ויבואר במערכה הבאה אי"ה.

ט. אך דא עקא שאף אם ימצא בנק שרוב המלוים לו הם גויים, יש להתבונן שהיתר זה אומר דייקא במשקיעים במניות שהם

בעלי המלוים וכו' וע"ז מתקבל שמם כבעלי החברה, כך שמתבצעת הלואה, אזי אחד המשקיעים מקבל על "עצמו" אחריות כלפי חבריו המשקיעים, ומטיל את אחריותו על הלוח. אולם לבעלי חסכונות - שמפקידים את כספם בבנק לזמן ידוע לפי כל מיני סוגי תוכניות שלא יוכלו לקבל עד זמן מועד וכו', לא יועיל היתר זה להתירם לקבל רבית דכפי שאותו אדם פרטי הניח את כספו בבנק וכמ"כ גוי אחר הפקיד, ובכסף זה השתמש הבנק להלוותו ליהודי אחר, בזה יקשה טובא לומר שאותו גוי שהפקיד הכסף רוצה להלוות לאותו יהודי ועל כן הוא מקבל ע"ע אחריות מלאה על הכסף כלפי החברה, ואת אותה אחריות הוא מטיל על הלוח. דמה לו ולבנק, ואיזו אחריות יש לו על כלל הכסף המופקד בבנק, שהוא אין לו רוח אלא באותו סכום שהפקיד שיקבל עליו רבית ע"י הלואות. בשונה מבעלי המניות שיש לו ענין כללי עם החברה שתצליח ולא רק עם אותו ממון מסוים שהלוח, שע"ז יעלו רווחי הבנק ובכך יגדלו ערך המניות ובו דייקא שייך לומר שכאשר מתבצעת הלואה על ידו הוא מקבל על עצמו את אחריות הכסף. אך המפקיד הפרטי יודע שכספו יוצא ממנו ונכס לסיכון קרוב לרווח וקרוב להפסד כידוע ואין לו כל אחריות ואיך יהא הבעלים שע"ז יחשב שההלואה נעשית ע"י גוי שהממון שלו וכו'. ואם אכן אותו מפקיד מקבל ע"ע את כל האחריות אונסין ויוקרא וזולא, מדוע מקבל הוא רק חלק מהרבית [ולרוב הוא חלק יחסי מאוד קטן מאחוזי הרוח שהבנק נוטל לעצמו] ואינו מקבל את כל הרבית. הלא הוא זה שקיבל על עצמו את האחריות אם יפסד, דין הוא שיבוא על שכרו בקבלת כל הרוח [בקיצונו מועט על הוצאות ניהול וכד'].

י. ואין לומר שמי שמפקיד את כספו הוא

מלווה לבנק, ובאופן שהבנק נמצא תחת הנהלה של גויים, הם מקבלים את האחריות. שכן כל בנק אינו פרטי אלא כחברה בע"מ שמתחילה מבארים ומפרשים באר היטב שהם - גופם, אינו אחראי על הכסף אלא החברה - ישות כלכלית שאינה אדם, היא אחראית בנכסים שתחת רשותה. וא"כ שוב הממון אינו של גוי אלא של "חברה" ודין חברה הוא נדון בפנ"ע, ואי"ה נרחיב בו בהמשך. מ"מ מדברי המהר"ם שיק לא מובאת נקודה זו וא"א לצרפו לדעת המתירים ע"ז.

יא. ואחר כל אלה הדברים נקט בזה"ל אמנם כיון דיש לחוש לאיסור רבית עדיין אין זה מספיק עכ"ל. ויל"ע האם הוא משום שענין האחריות תלוי במחלוקת, ואזי לדידן שרי מישרא וכפנ"ת, או שעצם הענין לבוא ולומר שאכן הגוי המשקיע חשב על כך כאשר בא לפניו ישראל ללוות ולוקח האחריות ע"ע וכו', הוא ענין רחוק. ובפרט שלא המשקיעים מנהלים את ההלוואות כך שיודעים מי בא לפניהם אלא ע"י פקידים שכלל לא מודעים לענין זה ולא מבררים אותו, תיקן. ואח"כ הביא עוד טעם אחר להתיר שנאמר את "כספך" לא תתן לו בנשך, דמשמע דוקא בכסף הפרטי ולא בשיתוף של גוי, והאריך להוכיח זאת. ותפסו עליו בזה הכיצד נוכל לדרוש את פסוקי התורה מדעתנו. [ואולי לפי סיומו שאינו אלא ללמד זכות אמר כן].

בהמשך הביא עוד צד להתיר שאינו שייך כלל וכלל בבנק [אולי רק באגודות אשראי של מפעלים ומרכזי תעסוקה פרטיים] שהרווחים לא נועדו להרוחת מנהלי הבנק אלא הוצאות לאחזקת הקופה שלא יפסידו ויוכלו להמשיך להטיב עם זולתם ולהלוותם, ואזי אף אם יהא "מעט" רוח שרי והוכיח כן

מההגה בסי' קס"ו. וסיים תשובתו בזה"ל כל זה צדדתי "ללמד זכות" על בני ישראל שנוהגין היתר בזה והנראה לפי ענ"ד כתבתי עכ"ל. מבואר שהמהר"ם שיק כשלעצמו לא היה רואה לבוא ולהתיר הדבר מעצמו כי אם ללמד זכות על המנהג שכבר נהגו בו.

יב. נמצא שהיתרו הינו רק לפי דעה אחת בשבת ודלא כסתם שסתם השו"ע בהל' רבית. והתחדש שאפשר שלזמננו הוא לכו"ע והתברר שהוא היתר דוקא לבעלי מניות ולא למפקידים בתוכניות חסכון. והביא עוד טעמי היתר דכספך דוקא ולא של גוי, והוסיף שהדברים אינם לכתחילה אלא ללמד זכות על שכך נוהגין. ולדידן יצא שאף אם ימצא ישראל בנק להשקיע בו יראה דווקא שרוב המשקיעים הם גויים וכן רוב הלווים. ורוב היינו רוב ניכר שיש שינוי בסכומי ההלוואות ע"מ שאכן נוכל לתלות אחריות הממון כנ"ל. ובכך אף אם כל הלווים הם ישראל הדבר ישאר בהיתרו, [בשונה מהיתר ברירה שצריך לפקח על כמות הלווים שלא יהיו הרבה ישראל].

סיכום:

- הובאה דעת השואל ומשיב שהיה נחרץ בהיתר הדבר למעשה מב' טעמים נפרדים שאינם תלויים זה בזה. א. לש"י רש"י דשרי רבית ע"י שליח. ב. דבאופן זה אמרי' דיש ברירה. ועי"ז יש להתיר גם הפקדה בחסכון בבנק.

- הובאו דעות החולקים שעיקר היתר שליח הוא מחל' גדולה ועוד שבגוי אמרי' דיש שליח לדבר עבירה.

- וכן הקשו בענין ברירה, דבדאו' לעולם אין ברירה. ועוד כלפי שמיא גליא. ויש שטר מבורר בין המלוה ללוה.

- ועוד יל"ע איך התיר ע"פ שיטת תוס' בלבד. ומתבאר לכא' שכוונתו להתיר הדבר כעיקר ע"פ היתר חברה כלכלית בע"מ וכן נקטו בהגהות שם.

- הובא דעת המהר"ם שיק שביאר שהמשקיעים הינם לוויים ומלוים בתוך החברה ובכך שמלוה להוצאה ניתנה לא חשיב ממון שלו. והעיר שלכא' אפי' שהממון רק באחריות ישראל הוא אסור.

- ויסד ע"פ דעה אחת באו"ח סי' רמ"ו שבא ישראל ללוות מהבנק אזי אחד הגויים שהשקיע מקבל ע"ע אחריות מלאה על הכסף ובכך הוא נעשה בעלים עליו מכל וכל וא"כ שרי להלוותו לישראל ברבית. והוסיף שכל זה אינו די בחשש איסור תורה.

- התברר שלדרך זו לדידן שיש רשות למשקיע למכור זכותו אזי הדבר עומד בהיתר לכו"ע.

- והתברר שהיתרו אמור דוקא למשקיעים בבנק - בעלי המניות, ולא למפקידים את כספם בתוכניות חסכון.

- ואף בדרך היתרו סיכם שאין בזה די בחשש איסור תורה.

- והביא עוד ב' צדדי היתר - דוקא כספך אסור ברבית ולא בשיתוף. ועוד שאם הרווחים הם מועטים לאחזקת ניהול הכספים מותר.

העולה מהנ"ל: גם לדעת השואל ומשיב שהתיר רבית בבנקים. אינו אלא בבנק שרובו גויים [בין המלוים ובין הלווים], ולכא' אינו מצוי בבנקים בארץ הקדש. וכן לדעת מהר"ם שיק שהתיר מב' טעמים וטעם אחד שייך רק במשקיעי המניות ולא

מנורה ריבית בבנקים וחברות בע"מ **בדרום** תעט

בתוכניות חסכון. ולטעמו השני שייך גם זכות שכך נהגו. על כן יקשה לקבל היתר בזה. וציין שאינו מטעים להתיר אלא בכך זה לכתחילה.



הרב שרון שרפי

בדין ספק כתם ובגדרי גזירת כתמים

- (א) בדין ספק כתם
- (א) בגדרי הרגשה דאורייתא
- (ב) במהות ההרגשה המטמאת
- (ב) הערות הכס"מ והט"ז - בגדרי גזירת כתמים - ודיון בדבריהם
- (ג) ביסוד שיטת רש"י ותוס' - בגזירת כתמים
- (ד) הנוב"י - כשיטת רש"י ותוס' - לא גזרו חז"ל במקום ספק
- (ה) הערה בשיטת רש"י ותוס'
- (ו) ביאור חדש בשיטת רש"י ותוס'
- (ז) העולה להלכה - לשיטת רש"י ותוס'
- (ח) ביסוד שיטת הרמב"ם בגזירת כתמים
- (ט) סיכום והעולה לדינא

הגמרא (נדה נז:): "בבשרה" - עד שתרגיש בבשרה. ומ"מ גזרו חכמים בזה, שאף אם לא הרגישה, כיון שיצא הדם מהמקור - טמאה מדרבנן.

(א) בדין ספק כתם

הנה מדין תורה אין האשה טמאה משום נדה (ואף שיצא הדם ממקורה), אלא אם כן הרגישה^א ביציאת הדם, וכפי שדרשה

א. בגדרי הרגשה דאורייתא:

וכבר שקלו וטרו גדולי האחרונים לפי זה, בגדרי דין הרגשה דאורייתא, ושתי שיטות עיקריות בדבר: [א] ההרגשה היא תנאי לטומאה, ובלא הרגשה - אף אם ידוע שהדם בא ממנה - טהורה. ובסד"ט (ק"צ ס"ק צג) כתב שהוא גזה"כ, והבית מאיר והפרדס רימונים (פתחי נדה עמוד יא) כתבו, שהיו ראייה שלא כדרך, שדרך הדם לבא בהרגשה. [ב] ההרגשה היא בירור שהדם בא מגופה, שהתורה לא אסרה אלא דם שבא ודאי מגופה, אבל אם לא הרגישה, הרי שאין לנו ידיעה ברורה שהדם בא ממנה - וטהורה מן התורה. ונפק"מ, למקום שראתה את הדם יוצא ממנה ולא הרגישה - שטמאה, דלא בעינן להרגשה אלא בכדי לברר לנו שהדם ממנה, אכן במקום שברור לנו שהדם ממנה, לא בעינן להרגשה. עוד נפק"מ בין שתי השיטות, היא במקום שהיתה הרגשה אלא שאעפ"כ לא ברור לנו אם הדם ממנה, דלשיטה שההרגשה היא בירור, כיון שההרגשה לא ביררה לנו - הרי שהאשה טהורה, אכן לשיטה שההרגשה היא תנאי, כיון שסו"ס היתה הרגשה - הרי שהאשה טמאה. ונראה פשוט שחקירה זו של רבותינו האחרונים, היא מחלוקת ראשונים מפורשת. שהנה התוס' רי"ד (נדה נז:) כתב, שהסיבה שבבדקה קרקע עולם ומצאה דם בלא הרגשה - שטהורה, שאנו תולים "שלא בדקה את הקרקע יפה", והדם היה שם מעיקרא. ומוכח שלמד שההרגשה היא בירור, דאם הוא תנאי לטומאה, הרי שאפילו בדקה יפה טהורה, שהרי סו"ס לא הרגישה. וכן במהר"ח אור זרוע (סימן קיב) כתב, שאם מצאה דם בבשרה ממש, הרי שאף שלא הרגישה - טמאה, ומוכח שגם הוא למד שההרגשה היא רק בירור, ובמקום שאין אנו צריכים לבירור, אין אנו צריכים להרגשה.

מהאשה (שאינן לה מכה) - אתי מהמקור, לא נחשב זה לספק כלל".

ולכאורה דברי הט"ז צ"ע, דאף שהספק שמא מהמקור שמא מהעליה - אינו ספק, ומשום שאזלינן בתר רוב דמים, מ"מ אכתי יש להסתפק בספק הראשון - שמא הדם ממנה או שמא בא מעלמא, וכיון שסו"ס ספק אחד לפנינו, מדוע לא נאמר ספיקא דרבנן וניזיל לקולא, והדרא קושית הט"ז לדוכתא - מדוע גזור חז"ל בכתמים, וצ"ע.

והנה ידוע שבקושיא זו כבר עמד הכסף משנה (איסורי ביאה פ"ט ה"א), וז"ל, "קשה לי, הא הוי ספק ספיקא - והוי ליה לחז"ל למישרי, ספק מגופה בא ספק שלא מגופה, ואת"ל מגופה, ספק מן החדר (המקור) ספק מן העליה וטהור".

תירוצי הכסף משנה - ודיון בהם

ותירץ הכסף משנה, "וי"ל, דאעפ"כ החמירו בו חכמים - משום דאיסור חמור הוא".

"ועוד י"ל, שמאחר שאין לה דבר לתלות בו, החמירו חכמים לומר - דהוי כאילו בא מגופה ודאי, ואין כאן אלא ספק אחד".

והנה לכאורה, תירוצו הראשון דהכס"מ מחודש מאד, לומר שהחמירו חז"ל וטימאו את האשה, אף במקום ספק ספיקא, דהנה ידוע מה שנחלקו הפוסקים בגדר ההיתר דספק ספיקא. דהרשב"א (ח"א תשובה תא) כתב שהוא מדין רוב, שבס"ס ישנם רוב צדדים להיתר, ובשערי יושר (ש"א פי"ט)

וכן פסק בשו"ע (יו"ד ק"צ, א) "דבר תורה, אין האשה מטמאה לבעלה ולא אסורה לבעלה - עד שתרגיש שיצא דם מבשרה, וחכמים גזור על כתם שנמצא בגופה או בכגדיה, שהיא טמאה ואסורה לבעלה, ואפילו לא הרגיש".

ובסעיפים ה - י הוסיף השו"ע, שלא גזור בכתם שהוא פחות מגרים, או שנמצא על גבי דבר צבעוני, או שנמצא על גבי דבר שאינו מקבל טומאה.

והנה יש לעיין כיצד יהיה הדין בספק כתם, וכגון שנסתפק לנו אם היה הכתם כגרים או פחות ואבד הכתם, או שנמצא כתם כגרים על גבי כלי שלא ברור ממה הוא עשוי - לדעת אם מקבל טומאה הוא אם לאו, ואין הכלי תחת ידינו לברר, מה יהיה משפט האשה - האם נטמא את האשה מספק, או שמא ניזיל לקולא כבכל ספיקא דרבנן, וכפי שיתבאר לקמן.

ב) הערות הפוסקים בגדר גזירת כתמים

ותחילה נדון במה שהעירו הפוסקים ביסוד גזירת כתמים.

דהנה הט"ז (ק"צ סק"ב) הקשה, מדוע לא נטהר אשה שמצאה כתם - מדין ספק ספיקא, ספק אם הדם ממנה או מעלמא, ואף אם הדם ממנה - שמא הדם אינו מן המקור (אלא מהעליה שדמיו טהורים), וא"כ מדוע גזור חז"ל בכתמים.

תירוצי הט"ז - ודיון בו

ותירץ הט"ז, "וי"ל, דכיון דרוב דם שיוצא

ומאידך הרשב"א (נדה נב:) כתב, שבמצאה כתם - אף אם ברור לנו שהדם ממנה - האשה טהורה, ומוכח שההרגשה היא תנאי לטומאה.

ב. וכבר נודע שיטות הפוסקים במהות הרגשה זו, וארבע שיטות עיקריות בדבר: א] זעזוע הגוף (רמב"ם איסור"ב פ"ה ה"ז) ב] פתיחת פי המקור (תרומת הדשן רמ"ו) ג] עקיצה בפי המקור (חת"ס יו"ד קס"ז) ד] זיבת דבר לח (נודע ביהודה סימן נה).

כתב שיסוד ההיתר הוא כיון שאין כאן מקום לדיני הספק, דספק אם יש כאן ספק.

והנה לשיטת הרשב"א, הרי שיש בכתמים רוב דאורייתא להיתר, ולדברי הכסף משנה - הרי שמגזירת חז"ל נפקא, שלא אזלינן בכתמים בתר רובא. ולכאורה צ"ע, דמשנה מפורשת היא בנדה (נו.), שכתם שנמצא בעיר שרובה גויים - טהור, ומשום שאזלינן בתר רובא, ולא אמרינן שהחמירו חז"ל בכתמים אפילו במקום רובא.

וק"ו הוא, דרוב הבא מתוך ס"ס הריהו כרובא דליתיה קמן, האומר שאין כאן ספק כלל (יעויין חידושי רעק"א כתובות יג.), ומה שא"כ בכתם הבא מעיר שרובה גויים, שהוא רובא דאיתא קמן (שהרוב הוא חיצוני לספק), וגדרו הוא, שיש כאן ספק אלא שהרוב מכריעו מבחוץ. וא"כ ק"ו הוא, שאם ברובא דאיתא קמן אזלינן בתר רובא, ק"ו ברוב הבא מתוך ס"ס (שהוא כרובא דליתיה קמן), שנלך בתר הרוב, ודברי הכס"מ לכאורה צ"ע.

ובמו כן קשה לביאורו של השערי יושר, שיסוד ההיתר דס"ס הוא שאין כאן כלל ספק (דספק אם יש כאן ספק), דאף אם נדה הוא איסור חמור, מ"מ, כיון שבכללי הספיקות אין כאן רעותא וספק, למה לחוש למה שאין.

וביותר צ"ע לכאורה - תירוצו השני דהכס"מ, דאף אם נאמר שהחמירו חז"ל להחשיב שהכתם בא מגופה (ואין כאן ספק שמא בא מעלמא), מ"מ אכתי ספק אחד לפנינו (ספק מן העליה ספק מן המקור), וכיון שלא הרגישה ואין כאן צד דאורייתא, למה לא נאמר ספק דרבנן לקולא, והדרא קושיא לדוכתא, מדוע גזרו חז"ל בכתמים.

והנה, אף שיש ליישב קושיא זו בשופי (ע"פ הט"ז לעיל), שכיון שרוב דמים מן המקור, אין לנו להסתפק שמא הדם בא מהעליה, ונמצא ממילא שאין כאן שום ספק - ולכן האשה טמאה, מ"מ, כיון שלא תירץ בן הכס"מ, ולא עוד אלא שכתב במפורש "שיש לפנינו ספק אחד", הרי שיש לתמוה מדוע לא ניזיל מספק לקולא באיסור דרבנן, וצ"ע.

הנפק"מ לאשה שראתה ספק כתם

ומ"מ, מדברי הכסף משנה והט"ז יעלה לכאורה להלכה, שאשה שראתה ספק כתם (וכגון הספק דלעיל, שנסתפק לנו אם היה הכתם כגריס או פחות) - תהיה טמאה מדרבנן, ומשום שאזלינן לחומרא.

דהנה, לא מיבעיא לשיטת הכסף משנה (והוא מרן המחבר) בתירוצו הראשון, שאף בספק ספיקא החמירו, וא"כ קל וחומר שנלך לחומרא במקום ספק אחד, אלא גם לתירוצו השני, שבמקום שיש לפנינו ספק אחד - אזלינן לחומרא, הרי שיש ללמוד מכאן, שבכתמים יש להחמיר במקום ספק.

וכן לשיטת הט"ז, שטימא את האשה אף שספק לנו אם הדם בא ממנה (ושמא בא מעלמא), לכאורה הוא הדין במקום ספק כתם, שתהיה טמאה, דמה שנא זה מזה.

אלא שהעירני הגר"י ואקרט שליט"א שיש מקום לחלק, דדוקא במקום כתם - כשודאי רעותא לפנינו, החמירו חז"ל גם בספיקות, אמנם במקום שלא ברור אם כתם לפנינו - הוי ספק רעותא, וי"ל שלא גזרו בזה.

ונומיתי לו, שמאידך יש לדון, דכיון שלשיטת הכסף משנה, גזרו על

(נט.) דלא כן, דהנה הגמרא שם הביאה את המשנה (נח:), שרבי עקיבא אמר לתלמידיו, שהוא הקל לתלות את הכתם של האשה במכה שיכולה להתגלע (ואף שכעת אין היא מוציאה דם), "לפי שלא אמרו חכמים (את גזירת כתמים) להחמיר - אלא להקל". והקשתה הגמרא, שבברייתא מובא להיפך "שלא אמרו חכמים להקל (בכתמים) אלא להחמיר".

ותירצה הגמרא, "אמר רבינא, לא להקל על דברי תורה אלא להחמיר על דברי תורה, וכתמים עצמן דרבנן".

ופירש"י, "האי דגזור רבנן בכתמים להחמיר על דברי תורה, שלא יבואו להקל בנדה גמורה, ומיהו כתמים עצמן דרבנן, ואזלינן בהן לקולא ותלינן בכל מידיו".

כלומר, שכאשר גזרו חכמים טומאה על כתמים, מטרתם היתה אכן להחמיר יותר מדין תורה (ולטמא את האשה במקום שאינה טמאה מן התורה), בכדי שלא יבואו לזלזל בטומאת נדה דאורייתא, שאם תאמר שאשה שראתה דם מן המקור ממש - טהורה (בלא הרגשה), יבואו לזלזל בעיקר טומאת נדה ויאמרו, הנה אשה ראתה ודאי - וטהורה היא.

אלא שעיקר טומאת כתמים - ודאי אינה אלא מדרבנן, ולכן הקלו במקום שאפשר לתלות את הכתם בדבר שיכול להיות מקור לכתם (ואף שאינו ודאי), וכגון מכה שיכולה להתגלע ולהוציא דם, וכפי שהקל רבי עקיבא.

רש"י - גזירת כתמים היא רק במקום סרך דאורייתא ממש

ומבוארת היא שיטת רש"י, שחכמים החמירו לטמא כתמים בכדי

כתמים אפילו במקום ספק ספיקא, ולביאור השערי יושר (הובא לעיל) כל ספק ספיקא - הוא ספק אם יש ספק, נמצא שאף במקום ספק רעותא יש לגזור (ואף לביאור הרשב"א יש לפלפל ואכמ"ל), וצ"ע.

ג) רש"י ותוס' - דלא כשיטת הכסף משנה והט"ז

עוד יש להעיר בזה, שהנה מדברי הראשונים, נראה לכאורה דלא כשיטת הכסף משנה והט"ז.

והנה כתב רש"י (נח. ד"ה מדרבנן), שהסיבה שגזרו חכמים בכתמים היא "דלמא ארגשה ולא אדעתא".

ומבואר מדברי רש"י, שגזירת כתמים היתה באופן שראתה ודאי מגופה, אלא שלא הרגישה, והחמירו חכמים לטמא, שמא הרגישה ולא אדעתא.

והנה יש לעיין, דכיון שסו"ס ידוע לנו בודאי, שהדם יצא מגופה, מדוע באמת לא נחשוש מן התורה שמא הרגישה ולא אדעתא, ונטמאנה מדאורייתא מספק.

ובערוך לנר כתב, שמן התורה לא חיישינן לכך, משום דחשש רחוק הוא, ולא חשיב כלל ספק.

והנה לטעם הערוך לנר דחשש רחוק הוא, יש לעיין למה חששו לזה חכמים.

והיה אפשר לומר, דמשום חומרא דנדה החמירו וכמו בחומרא דאשת איש (וכפי שכתב הכסף משנה (איסורי ביאה פ"ט ה"ב).

טומאת כתמים - להקל או להחמיר
אלא שנראה לומר בשיטת רש"י לקמן

שלא יבואו להקל באיסור נדה דאורייתא. ומשום כך נראה, דלכן כתב רש"י שגזירת כתמים היתה דוקא בראתה ודאי מגופה, דבאופן זה שבא הדם מגופה ממש ולא ברור לה שלא הרגישה, ישנו לסרך דאורייתא ממש, ויש לחוש שיבואו לזלזל בנדה גמורה מן התורה, ולכן החמירו חכמים אף שחשש רחוק הוא, וכפי שכתב הערוך לנר.

אמנם במקום שברור לה שלא הרגישה, משמע מרש"י שלא גזרו, והטעם, דכיון שברור שאין כאן הרגשה - הרי שאין כאן מקום לטומאה מן התורה, וממילא אין מקום לגזור מדרבנן דלמא יבואו להקל באיסורי תורה.

תוס' - גזירת כתמים היא גם במקום שישנו רק צד אחד דאורייתא

אכן בתוס' (שם ד"ה מודה שמואל) כתבו, "ואין נראה, דאפילו מוחזק לה שלא הרגישה - טמאה, הואיל וראתה דם נידות".

והנראה בזה, דאף התוס' לא חלקו בעיקר יסוד גזירת כתמים, ואף הם סוברים כרש"י שטעם הגזירה הוא, בכדי שלא יבואו להקל בנדה דאורייתא, אלא שס"ל לתוס' שאף באופן זה שברור לה שלא הרגישה, ואין כאן ממש סרך דאורייתא, מ"מ, כיון שסו"ס הדם בא מגופה, הרי שדומה הדבר לאורייתא, ודמי לנדה גמורה, ואף בזה יש חשש שיבואו לזלזל בדאורייתא, שיאמרו, הנה אשה ראתה דם מגופה ממש וטהורה היא.

אכן לפי זה לכאורה יצא ברור, שגם התוס' ס"ל שגזרו רק במקום שהדם בא ודאי מגופה, ודומה הדבר לדאורייתא, אכן במקום שיש לנו ספק שמא הדם אינו מגופה (וכגון

במקום ששחטה חיה ועוף) - לא גזרו כלל, שבאופן זה אין חשש שיבואו לדמות ולהקל בנדה דאורייתא.

הצד השווה שבין רש"י ותוס' - גזירת כתמים היא על הודאי ולא על הספק

ואם דברינו כנים עד כאן, הרי שעלה בידינו שלשיטת רש"י והתוס', גזירת כתמים היתה גזירה על הודאי (ודאי מגופה), ולא גזירה על הספק (ספק מגופה), דבאופן שיש ספק מהיכן הכתם בא (שמא מגופה ושמא ממקום אחר), אין צורך בתלייה להקל, שבאופן זה של ספק - לא גזרו רבנן כלל, כיון שבאופן זה לא דמי לדאורייתא כלל, ורק במקום שהדם בא ודאי מגופה (ולא ברור שלא הרגישה - לרש"י, או אף אם ברור לה שלא הרגישה - לתוס') ודומה הדבר לדין תורה במקצת - גזרו חז"ל, אלא שאף בזה, כיון שסו"ס גזירת כתמים היא מדרבנן, הרי שאם יש לה לתלות במשהו (וכגון במכה) תלינן להקל.

הנודע ביהודה - כרש"י ותוס' - לא גזרו על הספק

וכן מצאנו שנקט הנודע ביהודה (קמא סימן נב) וז"ל, "ואני אומר, שגם משום ספק זה לחוד - שמא מעלמא - היה צריך לטהר, שהרי אין כאן איסור תורה כלל, שהרי לא הרגישה ובאיסור דרבנן מהני ספק אחד להקל".

ומבואר שנקט הנוב"י, שכל כתם שיתכן שלא בא מגופה - היה צריך לטהר, אלא שבזה יש חילוק דק בין השיטות, שלשיטת רש"י ותוס' (וכפי שהובא לעיל),

ואף שאין לנו ידיעה ברורה שבא ממנה, אלא כל שיכול לבא מן המקור (והכתם גדול מגריס, ונמצא על בגד לבן-טמאה), ואף שיתכן שגם בא ממקום אחר, ולשיטת רש"י ותוס' למה טמאה, והרי נתבאר שלשיטתם, שבספק אם הדם בא ממנה - לא גזרו כלל, וצ"ע.

(ובמובן שלביאור הנוב"י לא קשה כלל, דלשיטתו סו"ס האשה טמאה מטעם מחודש "דלא פלוג", אמנם לשיטת רש"י ותוס' לכאורה יקשה).

ביאור חדש בשיטת רש"י ותוס'

ואשר נראה אולי בזה, דהנה יעויין בהוות דעת (סימן ק"צ סק"ה) שחלק על ביאור הנוב"י דלעיל והרבה לתמוה עליו, ולעצם הקושיא מדוע טימאו חכמים כתם שספק בא מגופה, כתב החור"ד דלא קשה כלל, ע"פ הגמרא (ריש נדה ג.), שם הובאה שיטתו של שמאי "שכל הנשים דיין שעתן", ואין האשה טמאה אלא מזמן הראייה ואילך - ואין מטמאין את האשה גם למפרע קודם שראתה.

וביארה הגמרא שם (באופן השני) את טעמו של שמאי, "ואי בעית אימא, היינו טעמא דשמאי, הואיל ואשה מרגשת בעצמה (בזמן יציאת הדם, וכיון שהרגישה רק עכשיו, ודאי שיצא הדם רק עכשיו, ולפיכך אינה טמאה למפרע).

ומקשה הגמרא "והאיכא כתמים", כלומר, וקי"ל (משנה נר). שאשה המוצאת כתם על בגדיה (במקום שיכול לבא מן המקור) - מטמאה היא למפרע כל טהרות שעסקה בהן, עד הזמן שבדקה את חלוקה ולא היה בו כתם, ולא אמרינן שאם היה יוצא

הטעם הוא, שלא גזרו אלא בודאי בא מגופה (שאז דמי לדאורייתא, ויש חשש זלזול בנדה גמורה) ולא בספק בא מגופה, שבוזה אין דמיון לנדה גמורה - ומעיקרא אין מקום לגזירה. ולנוב"י מה שלא גזרו בספק, הוא מטעם שבדרבנן אזלינן בספיקא לקולא.

אכן הלכה למעשה אין זה משנה, ולשני הביאורים לא גזרו חכמים על הספק.

אלא שביאר הנוב"י, שאף שלא גזרו חכמים על הספק, מ"מ טימאו חכמים גם כתם שספק בא מגופה מטעם אחר מחודש, והוא, שאף שדם הבא מן המקור בלא הרגשה - אינו מטמא את האשה משום טומאת נדה, ואינו אוסר את האשה על בעלה, מ"מ, הדם עצמו טמא הוא (ומשום דקי"ל ש"מקור מקומו טמא"), וממילא האשה טמאה לטהרות.

וכיון שנמצא שעכ"פ האשה טמאה, לא רצו חז"ל לחלק בין הטומאות (לטמאה לטהרות ולטהרה לבעלה), ומשום כך גם טימאה גם לגבי בעלה, אבל לא מן הדין - שמן הדין מותרת היא לבעלה אף מדרבנן - אלא שלא רצו חז"ל לחלק בין הטומאות.

הערה לשיטת רש"י והתוס'

אלא שמעתה לכאורה קשה טובא, שעל פי העולה בשיטת רש"י ותוס', נמצא כאמור, שכל הגזירה היתה רק ביצא הדם ודאי ממנה (וכגון בבדקה קרקע עולם).

אכן במשנה מבואר לכאורה דלא כך, דהנה תנן ריש פרק הרוואה כתם (נח:), שהרוואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה, או על עקבה וראש גודלה, במקום שאפשר שיבוא מן המקור - טמאה, וכן אם מצאה כתם על חלוקה מן החגור ולמטה - טמאה,

מגופה היתה מרגשת, ואם כן "לימא תנן כתמים דלא כשמאי", דכיון שאמר שמאי - שאשה מרגישה ביציאת הדם, מדוע בראתה כתם היא בכלל טמאה, שהרי ברור שאין הדם מגופה הואיל ולא הרגישה - (רש"י).

ומתירצת הגמרא, "אמר אביי, מודה שמאי בכתמים, מאי טעמא, בציפור לא נתעסקה, ובשוק של טבחים לא עברה, האי דם מהיכן אתי".

כלומר, כיון שידוע לנו שאין לאשה סיבה חיצונית לכתם, מוכרח הוא שהדם בא מגופה, ומכיון שמוכת לנו שאשה זו רואה גם בלא הרגשה, יש לחוש שמא ראתה גם קודם ולכן מודה שמאי - שבזה טמאה למפרע, אמנם באשה שרואה תמיד בהרגשה - אין לחוש למפרע.

ועפ"ז ייסד החו"ד, שמדברי הגמרא למדנו, שכל דם שאין לאשה במה לתלותו מהיכן בא, נחשב כבא בתורת ודאי מגופה, שהרי בשש"ט לא עברה ובציפור לא נתעסקה, ואף שאמת נכון הדבר, שלא גזרו חז"ל אלא בדם שבא ודאי מגופה, מ"מ, אם אין לאשה במה לתלות - נחשב הדם כבא ודאי מגופה - וגזרו בו, אלא שאם יש לאשה במה לתלות, הרי שמקור הדם חזר להיות ספק (שמא ממנה ושמא מעלמא) - וממילא לא גזרו בו רבנן, כיון שלא דמי לנדה גמורה.

העולה להלכה - לשיטת רש"י ותוס'

וע"פ ביאור זה של החוות דעת, נמצאנו למדים להלכה ולמעשה לשיטת רש"י ותוס' - בגדרי גזירת כתמים - כדלקמן:

א] לא גזרו חז"ל בכתמים אלא בכתם שודאי לנו שבא מגופה.

שבאופן זה - לרש"י - חיישינן שמא הרגישה ולא אדעתא, וטמאה היא מן התורה, ואף שחשש רחוק הוא (ולכן מדאורייתא לא חיישינן לכך), כיון שסו"ס יש כאן סרך דאורייתא, חששו חז"ל, שאם יטהרו אשה זו, יבואו לזלזל בעיקר דין נדה דאורייתא.

ולתוס' - חיישינן לזלזול אף אם ברור לנו שלא הרגישה, כיון שסו"ס ודאי לנו שהדם בא מן המקור.

ב] במקום ספק, שאין ידוע לנו אם הדם בא מהאשה - לא גזרו כלל, שבאופן זה (שמא הדם אינו ממנה), לא דמי לנדה דאורייתא, ואין חשש לזלזול.

ג] אף במקום שלא ידוע לנו מהיכן הגיע הדם, אם אין לאשה במה לתלות, נחשב כבא הדם ודאי מגופה, ושוב גזרו בו חכמים.

ד] במקום שיש לאשה במה לתלות (דשמא בא הדם מציפור או משוק של טבחים), חזר להיות מקור הדם מסופק, ולא גזרו בו כלל.

ג] ביסוד שיטת הרמב"ם בגזירת

כתמים

אלא שברמב"ם מצינו לכאורה שיטה אחרת.

דהנה כתב הרמב"ם (איסו"ב פ"ט ה"א), "אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה, עד שתרגיש ותראה דם - ויצא בבשרה, ואם לא הרגישה, ובדקה ומצאה הדם בפנים בפרוזדור - הרי זה בחזקת שבא בהרגשה.

ומדברי סופרים, שכל הרואה כתם דם על בשרה או על בגדיה, אע"פ שלא

ואיך כתב הרמב"ם שבכתמים גזרו על הספק, וצ"ע.

לרמב"ם - כל כתם הוא כספק השקול

ולכאורה מוכרחים לומר, שהרמב"ם למד דלא כהחור"ד לעיל (שכתב, דכל מקום שאין בו תליה - שבשוק של טבחים לא עברה ובציפור לא נתעסקה - האי דם מהיכא קאתי - וממילא מוכח שהדם מגופה), דאף שבכתם שאין בו תליה נקטינן שבא מגופה - הרי שכנגד זה - ישנו לטענה שאין הדם מגופה - שהרי לא בא בהרגשה, וממילא לשיטת הרמב"ם, כל כתם חזר להיות כספק השקול, ולשיטת הרמב"ם גזרו בו.

יסוד מחלוקת רש"י ותוס' כנגד הרמב"ם

ונמצא, שלשיטת רש"י ותוס' (שגזרו על הודאי), כל כתם (שאין בו תליה) נחשב כודאי בא מגופה - וממילא גזרו בו, והא דלא חשו רש"י ותוס' לרובא דהרמב"ם (שרוב דמים חזקתם שבאים בהרגשה, ומדלא הרגישה נימא להיפך, שאין הדם ממנה), י"ל, דהא דאזלינן בתר רובא הוא רק במקום ספק, אכן הואיל וכתם זה אין בו תליה, והואיל ובשוק של טבחים לא עברה ובציפור לא נתעסקה - ודיינינן ליה כודאי מגופה, הרי שלרש"י ותוס' תו אין כאן ספק, ובדליכא ספק לא אזלינן בתר רובא.

ולשיטת הרמב"ם י"ל שלמד, דאף לאחר שלא עברה בשוק של טבחים וכו', אבתי ספק הוא, וממילא יש מקום לשני צדדים, הצד האחד, שהדם מגופה (כיון שבשוק של טבחים לא עברה וכו'), והצד השני, דחזקת דם בא בהרגשה, וממילא כל כתם הוי כספק השקול, ודו"ק.

הרגישה, ואע"פ שבדקה עצמה ולא מצאה דם - הרי זו טמאה, וכאילו מצאה דם לפניו בבשרה. וטמאה זו בספק, שמא כתם זה מדם החדר בא".

שני יסודות ברמב"ם

ומדברי הרמב"ם מתבארים לכאורה שתי יסודות:

א] דם היוצא מגוף האשה - חזקתו שבא בהרגשה, ואם לא הרגישה י"ל שאינו ממנה.

ויעויין בסדרי טהרה (ק"צ בתחילתו ד"ה וכבר כתבתי) כתב, שכדברי הרמב"ם משמע בגמרא (ריש הרואה כתם), שאיתא שם, שאם לא הרגישה ויש לתלות את חסרון ההרגשה בדבר אחר, וכגון הרגשת עד או שמש - טמאה מן התורה, וטעם הדבר, דכיון שמוחזק לנו שהדם בא בהרגשה, תולין אנו שמה שאומרת שלא הרגישה הוא הרגשת העד או השמש.

ב] גזירת כתמים היא על הספק (יעויין כסף משנה שם בתירוץ השני, שכך פירש את דברי הרמב"ם).

הרמב"ם סותר עצמו מיניה וביה

ולפי זה, במצאה כתם וספק לנו אם הוא מגופה או מעלמא, הרי שלרמב"ם - טהורה היא, דכיון שחזקת דם שבא בהרגשה, וכאן לא הרגישה - יש לומר שאינו מגופה וטהורה היא.

אלא שאם כך הוא, נמצא שהרמב"ם סותר עצמו מיניה וביה, שכיון שבכתמים אין הרגשה, ובלא הרגשה מוכח שאין הדם ממנה, נמצא שבסתם כתם אין ספק,

ד) סיכום והעולה לדינא

א] נחלקו הראשונים (רש"י ותוס' כנגד הרמב"ם) וכן האחרונים (החיות דעת כנגד הט"ז), אם גזירת כתמים היתה רק במקום ודאי (שהדם בא מגופה), וגזרו דוקא באופן זה, בכדי שלא יזלזלו בנדה דאורייתא (רש"י ותוס'), או שהגזירה היתה על הספק (שספק אם הדם מגופה), והחמירו בספיקות משום חומרא דנדה (כסף משנה בדעת הרמב"ם).

ב] הנפק"מ הראשונה מיסוד מחלוקת זו, היא ביסוד גדר היתר התלויות:

לרש"י ותוס' (שגזרו רק על הודאי) - הרי שאם אין תליה - חשיב כבא ודאי מגופה, וגזרו בה כדין ודאי, ואם יש תליה - הוי ספק וממילא לא גזרו בו.

לרמב"ם (שגזרו על הספק) - הרי שאם אין תליה - חשיב ספק וגזרו בו, ואם יש תליה - הרי שאין ספק ומותרת.

ג] והנפק"מ השניה ממחלוקת זו לכאורה, היא אם גזרו גם על ספק כתם, דלשיטת רש"י ותוס' שגזרו רק במקום ודאי - בספק

כתם (שהוא מקום ספק) - לא גזרו, ולשיטת הרמב"ם שגזרו אף במקום ספק ספיקא, י"ל שאף במקום ספק כתם גזרו.

ד] ומצאנו שנחלקו בזה רבותינו הפוסקים:

בשו"ת שבט הלוי (עמוד כז) כתב בשם ספר **מי נדה**, דכשיש ספק מראה בכתם, ואבד הכתם - מקילים בספק, וכן כתב הגר"נ קרליץ זצ"ל **בחוט שני** (עמוד קלח), שאם מצאה כתם ונסתפקה אם הוא טמא או טהור, ואבד או נתכבס - הרי היא טהורה.

גם במשמרת הטהרה (ח"א עמודים שפד - שפו), העלה להקל, בין כשמסופקת במראה הכתם אם היה אדום, ובין אם מסופקת בשיעורו, ולא דוקא בימי טהרתה, אלא אפילו בימי ליבונה בשבעה נקיים, כיון שעשתה הפסק טהרה, הרי היא בחזקת טהרה.

אכן בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ב תשובה ז), ובספר **בדי השלחן** (סימן ק"צ) ובשו"ת **נחלת אבות** (סימן י) כתבו להחמיר, שאם מצאה כתם בחלוקה ונתכבס, ואין ידוע אם הכתם טמא או לא - טמאה מספק.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אברהם דורי - הרב און אברהם הכהן סקלי

מח"ס שו"ת 'אדרת תפארת'

ירושלים

מנהג הספרדים בהצנעת הציציות בטלית קטן

רבינו האריז"ל כידוע, ולא שיש אצליהם איזה קפידה שלא ללבוש את הט"ק על בגדיהם, ויש כאן חילוק בין מנהגי הספרדים למנהגי האשכנזים, ודלא כמו שכתבתם שאין חילוק.

ואוסיף עוד להאיר עיניכם, שבספר ארץ חיים סתהון (סימן ח) [צויין בדברינו באדרת תפארת ח"ז הנ"ל], כתב שהמנהג בצפת היה להוציא ציציותיהם לבחוף, עד שבא רבינו האריז"ל והכניסו, ושם מדובר גם על הציציות. והרי איהו ג"כ מביא וקורא משו"ת דרכי דוד (סימן ו) שכ"כ, וכ"כ אלי הגר"ש משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן ח"ד (סימן לו), שבמרוקו אף אחד לא הוציא ציציות לבחוף. וכן הביא מנתיבי עס, והובא בדברינו שכ"כ, ועל הטענה שהיו דרים אצל הגויים, כבר השבנו באדרת תפארת, והרי אף כאן בא"י לא הוציאו, וגם בחו"ל עכ"פ היו צריכם להוציא עכ"פ אחד מעיר או שנים ממשפחה, ובפרט כאשר הגיעו למקום שכולם יהודים, והרי גרו הרבה פעמים ברחובות של יהודים.

ויש לי עוד להשיב כל דבריכם, כמו למשל מה שאתם כותבים שאין כאן לדידן הספרדים שום מנהג בזה כדעת האר"י, ופלא עצום כיצד מתעלם מגדולי הדורות, עשרות עשרות, שמעידים שכן המנהג, ושהוא ע"פ האריז"ל, וכפי שג"כ עיננו רואות, ונא ונא

החיים והשלום אל מע"כ עורך קובץ מנורה בדרום, הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א.

ראיתי את מאמרו בקובץ מנורה בדרום (אייר תשפ"ג) האם ראוי לספרדים ועדות המזרח לגלות ציציותיהם, וחבל שלא ראה מה שכתבתי בזה בשו"ת אדרת תפארת ח"ז (סימן א) וח"ח (סימן א), ואבא בזה בקוצר אמרים, ובפרט שחזקה עלי בקשתו של ידידי הרה"ג סוע"ה רבי מתתיהו גבאי שליט"א, לכתוב על דבריכם.

הנה מה שהארכתם בענין הוצאת ציציות לבחוף עפ"י הפשט, הרואה יראה דלאו חדשות הגיה, וכל הרואה בתשובתו של מרן מאור ישראל זצ"ל בשו"ת יחווה דעת ח"ב (סימן א), ועוד רבים שדיברו בזה, כבר עמדו בכ"ז, וביארו הדברים, ובכלל עפ"י דברי מרן השו"ע ועוד, אף הבגד עצמו הוא מעל הבגדים. ועיקר השאלה היא מהי דעת רבינו האריז"ל, הנה גם בזה עמדו בשו"ת יחווה דעת ועוד הנ"ל, וביארו הדברים בטוטו"ד. ומה שמביא מספר סדה"י ועוד, אין זו דעת האריז"ל.

ומה שמביא שגם האשכנזים היו מכניסים ציציותיהם, כבר הערנו בזה באדרת תפארת ח"ז וח"ח הנ"ל, אולם האשכנזים שאני, שאינם נמשכים כמו הספרדים אחר

מנהג האשכנזים שבחורים לא מתעטפים בט"ג קודם החתונה, שהוא מנהג נגד רבים מהפוסקים, ובכללם המ"ב, ואינם משנים מנהגם הגם שהוא נגד המ"ב, ובאדרת תפארת ח"ז וח"ח וכאן התבארו הדברים.

ומה שטוען עלינו שלא ראינו כל דבריו בזה, ע"ז אשיבו שעברתי על כל דבריו כמה פעמים, אולם אין צורך להשיב על כל פרט ופרט, בפרט שכבר הדברים כתובים עלי ספרים רבים, והשבתי באופן כללי, דברים הנוגעים לנקודות האמת, אולם לאידך גיסא אנו טוענים על כת"ר, למה לא עיין לפני שפרסם את דבריו הנ"ל, בעשרות רבות של ספרים אשר נעלמו ממנו, ורבים מהם יכול להשיגם בקלות, ובפרט בזה"ז כידוע, ואף על ספר פתיל תכלת לא עבר על הכל (כפי שכתבתם בדבריכם), ובפרט שבא בדבריו אלו למחוק ולינתוח מנהג ישראל, אשר מקויים ומאושר ע"י גדולי חכמי הספרדים, מקובלים ופשוטים כאחד, ועושה עצמו כלא רואה ולא שומע, ואין אחר האמת והמנהג כלום, ותל"מ.

בכבוד רב,
אברהם דורי.

יעבור על דברינו בשו"ת אדרת תפארת הנ"ל, שהם מעט המחזיק את המרובה, ויקבל את האמת ממי שאמרה. ועיין באור לציון, ובדברינו שם, עוד פרטים למי שמרגיש שמתחזק, או שלומד בישיבה אשכנזית. והוספנו בזה עוד מילקו"י וכן מכת"י של מרן זצוק"ל, ועוד. והבאתי מכתב נדיר מהמקובל ראש ישיבת נהר שלום הגר"מ שרעבי זצ"ל שכ"כ. ובח"ח הנ"ל הוספתי מהמנורה בדרום, דאתי ממערבא, סידנא בבא סאלי שכן נהג שלא להוציא ציציותיו לבחוץ, ואטו חשש מגויים, ואיזה גויים היו בנתיבות לדוגמא. גם מה שהם טוענים בשם המקובל הגר"י כדורי, ראש ישיבת נחלת יצחק זצ"ל, פרכתי שם את דבריהם, וכן עדותי נאמנה שם שהתפללתי עמו שנים רבות, ולא הוציא שום ציציות לבחוץ, וכן לא בנו, וכן המנהג בישיבה שם. וחבל שעוברים על דברי חז"ל שאמרו (ברכות ז. ועוד) גדול שימושא יותר מלימודה, ועושים קושיות ותירוצים ללא צורך. וכת"ר יפרסם ויאמר: דברים שאמרתי לפניכם טעות הם בידי, ומודים דרבנן דהיינו שבחייהו. ודרך זו שאתם הולכים בה היא דרך מסוכנת, ואחריתה מי ישורנה, לבא ולמחוק ולנתץ בדברים הדברים מנהגי ישראל. פוק חזי

תשובת הרב און אברהם הכהן סקלי

בגליון הנוכחי של קובץ מנורה בדרום וא"צ לכפול הדברים - ע"כ אשיב רק בראשי פרקים לטענותיו בעז"ה.

א. כבר כתבתי במאמרי שאיני בא לחדש הרבה בסוגיא זו, שכבר הרבה נכתב בה, ואיני מתיימר כלל לחדש בזה, והדגשתי היטב במאמרי שעיקר כוונתי לסכם רוב

לכבוד הגאון רבי אברהם דורי נר"ו,
ישר כחו על הערותיו החשובות על מאמרי בענין הוצאת הציציות.

מחמת אפס הפנאי, וגם מחמת שכבר נשאתי ונתתי בחלק מענינים אלה עם ידידי הרב עמנואל מולקנדוב נר"ו, במכתב תגובה משותף שיתפרסם אי"ה

האשכנזים שלא גילו ציצייתיהם הוא משום דברי האר"י ז"ל - ללמדך שאינה ראייה.^ה

ו. מ"ש משו"ת דרכי דוד אבן כליפא, המעיין במאמרי יראה שהבאתי כל דברי הרב דרכי דוד, ושם תחילה שיער שטעם המנהג משום הגוים, ושוב שנתוודע לדעת האר"י שיער שהמנהג משום דעתו - א"כ הכל כאן השערות ולא ידיעה, בפרט שבתחלה שיער בפשטות שהטעם משום פחד הגוים - משמע שבאמת הכיר כזה פחד מציאותי.^ו

ז. לענין פחד הגוים, הארכתי בזה בתשובתי לרב מולקנדוב בגליון זה, קחהו משם.

ח. ומ"ש שלא עיינתי בהרבה ספרים שכתבו בנושא, הנה אם תמצית דבריהם מובאים בדברי כת"ר, בהחלט איני רואה צורך אף למפרע לעיין בהם, כי איני רואה בדבריו שהביא מן החדש, וכל דבריו כבר היו ידועים לי היטב, והובאו בדברי החכמים שהבאתי במאמרי.^ז

ט. ובענין הערתו מדברי הרב ארי' חיים, שכתב שהמנהג הקדום בצפת היה ללבוש הציצית מעל הבגדים, ואחר שנתגלו דברי קדשו של רבינו האר"י, שינו מנהגם והצניעו הציצית.

הנה באמת זו הערה נכבדה, אלא שלענ"ד אין בה הרבה להוסיף לנידונו, וכמו

הנקודות בסוגיא, וכיצד הנראה לנהוג למעשה, עפ"י נקודת הראות בסוגיא שצינתי במאמרי, וע"כ לחינם תפס עלי כת"ר בזה.^א

ב. מ"ש שכל הענינים עפ"י הפשט כבר נתבאר בתש' מרן הגרע"י ביחודה דעת, איני מסכים עם דברי כת"ר, כי מעיוני שם נראה שניטית מרן זצ"ל לפרש שאף לפי הפשט א"צ לגלות הציציות, ומזה בין השאר באתי לאפוקי במאמרי, ולהוכיח שלפי הפשט הוא מחויב.^ב

ג. ומ"ש שעיקר הסוגיא היא בבירור דעת רבינו האר"י, איני מסכים עם הדברים, וכמ"ש כבר במאמרי - קחהו משם.^ג

ד. ומ"ש בענין ס' סדר היום שאינו דעת האר"י, איני יודע איה ראה במאמרי שכתבתי שהוא מייצג את דעת האר"י.^ד

ה. ומ"ש שיש חילוק מנהגים בין הספרדים לאשכנזים, הנה כמו שהוכחנו היטב במאמרנו, אין כאן כלל חילוק מנהגים בין האשכנזים לספרדים, כי רוב עם ישראל נהג לכסות הט"ק מימות הראשונים עד סמוך לדורנו, בין ספרדים ובין אשכנזים, וא"כ אין שום חילוק מנהגים בזה, אלא כולם שווים לטובה. ואף אם יש חכמים ששיערו שטעם מנהג הספרדים הוא משום דעת האר"י ז"ל, הנה כמו כן היינו יכולים לומר שטעם מנהג

א. תשובת הגאון רבי אברהם דורי: לא לחינם מכיון שבא לצאת נגד גדולי הפוסקים הספרדים.
ב. תשובת הגאון רבי אברהם דורי: לולי דעת האר"י ז"ל, הרי לפי הפשט קיבלנו דעת מרן השו"ע שסובר שיש להוציא ציציית לבחוק.

ג. תשובת הגאון רבי אברהם דורי: כל הויכוח הוא מה דעת האר"י ז"ל, כי דעת מרן השו"ע ברורה.
ד. תשובת הגאון רבי אברהם דורי: נכון, ולכן אין לנו כ"כ נפק"מ לדינא מהי דעתו.
ה. תשובת הגאון רבי אברהם דורי: האשכנזים אינם הולכים בזה כהאר"י ז"ל, ולכן יש חילוק בין ספרדים שהולכים לפי דבריו לבין האשכנזים.

ו. תשובת הגאון רבי אברהם דורי: שיעורו של הדרכי דוד נכון, כמפורש בכל גדולי רבני הספרדים.
ז. תשובת הגאון רבי אברהם דורי: כידוע הכלל שיש לראות במקור הדברים, ואותיות מחכימות, והיו נפתחים לפניו שערי אורה.

שנבאר בעז"ה.

ואמת אומר, שאף אני ראיתי דבריו זה מכבר בעת שכתבתי מאמרי [וכמדומה שאף הובא בין השאר בדברי החכמים שהזכרתי במאמרי], ואף ראיתי את דברי מהריק"ש שהם מקור דברי הרב ארץ חיים. **אולם**, מאחר שהיו לי כמה קושיות בדברי הרב ארץ חיים, ולא היה לי אז כ"כ פנאי להעמיק בדברים, העדפתי לוותר על הבאת דבריו מ טוב ועד רע.

אלא דאחר שהזכרתם דבריו, כעת א"א להפטר בלא כלום, וע"כ התיישבתי כעת לעיין היטב בדברים, וכדלהלן;

ותחלה, אף אם נקבל דברי הרב ארץ חיים, הלא בהחלט יתכן שבצפת אתריה דרבינו האר"י, אשר גם חלק מתלמידיו וממשיכי דרכו ישבו בה לאחר הסתלקותו לשמי מרום, נתקבלו דברי רבינו האר"י בזה, אך אכתי אינה ראייה לדידן דאירינן בכל תפוצות הספרדים ממזרח שמש עד מבואו.

ומלבד זה, נלענ"ד דיש מקום עיון בדברי הרב ארץ חיים הללו, שהוכיח מדברי מהריק"ש, וכמו שנבאר.

דהנה, כתב מרן בשו"ע יו"ד סי' שנא סע"ב, וז"ל: "אין קוברין את המת אלא בטלית שיש בו ציצית".

וכתב שם מהריק"ש, בהגהות ערך לחם, וז"ל: "ובמצרים נהגו לחוש לכל הסברות אם היה בו ציצית אין מסירין אותו, ואם קנו טלית חדש אין מטילין לו, ובצפת תוב"ב נהגו כשנושאים אותו לקברו מטילין בו ציצית שלא יהיו הנושאים מעוטפין בציצית והוא לו, וכשקוברין אותו נוטלין אותו ממנו, כדעת רי"ב ונהרא ונהרא ופשיטה".

והרי פסק מרן בשו"ע או"ח סי' כג סע"א, וז"ל: "מותר ליכנס בבית הקברות והוא לבוש ציצית, והוא שלא יהא נגרר על הקברות וכו' בד"א, בימיהם שהיו מטילים ציצית במלבוש שלובשים לצורך עצמם, אבל אנו שאין מכוונים בהם אלא לשם מצוה, אסור אפילו אינם נגררים. והני מילי כשהציציות מגולים, אבל אם הם מכוסים, מותר".

ומכאן דקדק הרב ארץ חיים שנהגו ללבוש הט"ק מעל הבגדים, דהלא אם ציציות הכתפים היו מכוסות, א"כ היה מותר להם להיות כך בקרבת המת, ולית בזה משום לועג לרש, ומדוע חששו בצפת ללועג לרש והטילו ציצית למתים? אלא ע"כ שנהגו הכתפים בצפת ללבוש הט"ק מעל בגדיהם, וציציותיהם היו מגולות.

אכן, המקור לדברי מהריק"ש הללו, הוא בדברי הטור יו"ד שם, וז"ל: "ובענין הטלת ציצית בהן, איכא פלוגתא דרבוותא - י"א להטיל בהם, וי"א שלא להטיל, והר"ז הלוי כתב בשם ה"ר יצחק בן מלכי צדק כשנושאים אותו לקברו מטילין בו ציצית שלא יהיו נושאי המטה מעוטפין בציצית והוא בלא ציצית וכשקוברין אותו נוטלים אותו ממנו". וניכר שדברי מהריק"ש מועתקים כמעט מלה במלה מדברי הטור הנ"ל [כמובן בלא מנהג צפת].

והנה א"כ, נדייק גם שהמנהג הפשוט בזמן הטור היה ללבוש הט"ק על הבגדים, וכמו שדייקנו כנ"ל מדברי מהריק"ש.

אך דא עקא, שכתב רבינו הטור בסי' ח, וז"ל: "ואם ירצה להתעטף מיד בקומו כדי שלא ילך ד"א בלא ציצית, או שיש לו ציצית בחלוקו יכול ללבושו מיד בלא ברכה". ודקדק מרן מדבריו, וז"ל: "ומתוך מה שאמר

רבינו 'או שיש לו ציצית בחלוקו', נראה שדרך ט"ק ללבשו תחת בגדיו".

ועוד, דאף רבינו הרא"ש העתיק דברי הרז"ה הללו בשם הריב"מ, במו"ק (סי' פ) ובהל' ציצית (סי' ט) [והוא בודאי המקור לדברי הטור], ואם באנו לדייק כנ"ל מדברי הרא"ש, שוב יקשה לנו, דהרי נראה שהמנהג הפשוט באשכנז בזמנו היה דוקא ללבוש הט"ק תחת המלבושים, וכמו שכתוב בתשב"ץ שכך נהג מהר"ם, והביא דבריו גם המרדכי, וכך גם היה המנהג הפשוט באשכנז אחריו, וכמו שהבאנו שמשמע כן מהטור, וכן נראה מדברי מהר"ז בינג ומדברי מהר"י ברונא [עי' בדברי כל הראשונים הנ"ל המובאים בדברי הרב מולקנדוב בגליון זה בתשובתו אלי]. וא"כ ברור שלא היה המנהג בזמן הראש והטור ללבוש הט"ק על הבגדים.

והנה מה שפסק מרן שם בסי' כג, דכל שהציציות מכוסות לית ביה משום לועג לרש, עי' שם בב"י שחידש כן מסברא, והביא לכך ראייה מדאמרינן 'לא יהלך בבית הקברות ותפילין בראשו', ומדלא קאמר נמי 'בזרועו', ש"מ דוקא שבראשו שמגולים אסור, אבל שבזרוע שמכוסה מותר, וממילא ה"ה לתפילין שבראשו ולציצית שאם מכוסים מותר. והביא שכ"כ הרשב"א בתש' בדרך אפשר, ואף שבהגה"מ כתב בהדיא שאף במכוסה אסור, מ"מ כדאי החילוק הנ"ל לסמוך עליו.

והלכך, ע"כ להדחק ולומר חד מתרי - או דהני ראשונים שהביאו דברי הריב"מ פליגי אמרן הב"י, וסברי מרנן דלועג לרש שייך אף בציציותיו מכוסות,

וכמ"ש מרן בהדיא בשם הגה"מ, וממילא אף אם ציציות הכתפים מכוסות, מ"מ יש בזה לועג לרש. או שמא אפשר לחדש דאיכא חשש טפי בכתפים שנושאים את המת בצמוד אליהם, איכא טפי לועג לרש אף אי ציציותיהם מכוסות.

ויתכן א"כ, שאף מהריק"ש הבין כאחת הדרכים שכתבנו לעיל, וזו גם היתה כוונתו במנהג צפת שהביא וממילא אין להוכיח שנהגו ללבוש הט"ק על הבגדים.

וזו כאמור מלבד מ"ש בריש דברינו, דאף אי נימא דבצפת אתריה דהאר"י נתקבלו דבריו, מ"מ אין מזה ראייה לשאר המקורות.

ומלבד כל הנ"ל, נלענ"ד דמצאתי עוד חיזוק גדול לדברי, דבאמת נראה דהמנהג הפשוט בכל העולם באותה תקופה היה ללבוש הט"ק מכוסה, וטרם שמענו על מקום שהיה בו מנהג פשוט ללבוש הט"ק על בגדיהם, ורק שמענו על יחידים שהחמירו על עצמם, וע"כ תמוה לומר שבצפת בזמן מהריק"ש היה מנהג פשוט כזה, לא בלבד אצל חכמים גדולים, אלא אף אצל כל הכתפים, שברוב המקרים לא היו ת"ח, אלא אנשים פשוטים.

ואכן, מצאתי את שאהבה נפשי בתש' הרדב"ז (ח"ו סי' ב'רס), דנשאל שם מה יש להקדים, ציצית או תפילין, וזו תש' שם: "ראיתי בס' הזהר שתי הסברות, ומה שעלה בידי אחר העיון דמי שאינו לובש ט"ק ראוי לו להקדים מצות ציצית ואח"כ תפילין, ומי שהוא רגיל בט"ק תחת מלבושיו, ראוי לו להקדים הט"ק ואח"כ התפילין, ואח"כ הט"ג אשר מתכסה בו ראשו וגופו, וכן ראיתי

ח. וכן מצאתי במאירי בברכות שם (יח.), וכ"נ מדברי האגודה שם (סי' נד) בשם הגאונים [אמנם מאידך מצאתי לרי"ד בפסקיו שם, שכתב בהדיא כחילוק מרן הב"י, ע"ש].

ברורה כלל, ואדרבא, יש סתירה מפורשת מדברי הרדב"ז על מנהג צפת. והרי זה כמבואר.

י. לסיכום - כאמור לא ראיתי איזה חידוש מיוחד בדברי כת"ר יותר ממה שהבאנו במאמרנו, ואם בא לחלוק עלינו מסברא בשיקול הדעת - הלא תורה מונחת בקרן זוית, וכשם וכו' אין דעותיהן שוות, וגם אני כבר כתבתי במאמרי שיתכנו בסוגיא זו כמה נקודות מבט, וע"כ לא באתי לקבוע בזה מסמרות, ואני את הנלענ"ד כתבתי - ודעתי נשארה כמו שהיתה.^ט

וע"כ, מה שדרש כת"ר שאפרסם 'דברים שאמרתי לפניכם טעות הם בידי', אדרבא - שרירים וקיימים הם כראי מוצק, אין בהם נפתל ועיקש.^י

ושוב אודה לכת"ר שטרח להתייחס לדברינו הדלים, ועל רצונו הכנה להעמידנו בקרן אורה בדרכי ההוראה ופסיקת ההלכה, ויבורך ע"כ כפלים מפי עליון, ויזכה תמיד לזכות את הרבים בספריו החשובים.

בברכה,

און אברהם הכהן סקלי.

נוהגין קצת בצפת תוב"ב". הרי שבצפת נהגו ללבוש ט"ק תחת המלבושים נופשוט שמ"ש שכן נוהגים 'קצת', היינו לענין סדר לבישת הטלית והתפילין, אך ט"ק תחת המלבוש כולם לבשו].

ועוד מצינו לרדב"ז בח"ד (סי' רמד) שנשאל אותה השאלה הנ"ל, וז"ל שם: "והחכם אשר העיד שכן נוהגים חכמי צפת, לפי דעתי לא כיון עדותו יפה, אלא מפני שראה אותם באים לב"ה והתפילין בראשם ולובשים הטלית בב"ה חשב שכן הוא הסדר, וליתא וכו' וכן מתעטפין בטלית תחלה בבית ולובשין התפילין ואח"כ מסירין הטלית, שאינם יכולין ללכת מביתם לבית הכנסת מעוטפים בטלית מפני הישמעאלים". הרי שבצפת היה פחד מהישמעאלים ללכת בט"ג ברחוב, ומסתמא ה"ה גם בט"ק שלא יכלו ללכת בה מגולה, דמאי שנא

והרדב"ז כידוע היה רבו של מהריק"ש, ונמצא ששניהם מעידים על אותה התקופה. וכדי שלא תהיינה עדותיהן סותרות, ע"כ יש לתרץ כמ"ש לעיל.

וכאמור, נפק לן דאין ראיית הרב ארץ חיים

ט. תשובת הגאון רבי אברהם דורי: דעתכם בטלה ומבוטלת נגד כל גדולי רבני הספרדים, כלך לך מדרכך זו.
י. תשובת הגאון רבי אברהם דורי: לא שרירים ולא קיימים ותקע עצמו בדבר הלכה לבטל מנהגינו המבוסס עפ"י גדולי עולם ובראשם רבינו האריז"ל, ויש בהם נפתל ועיקש וזוהי דרך מסוכנת.

מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

ליהנות משל חברו בלא רשות

ונתבאר שם ישוב נכון לזה, דבהכשר זרעים בשעה שהיה הטל עליהם לא היה ידוע אם ישמח, ולכן אין מועיל מה ששמח כשנודע לו אח"כ. אבל בפרה ידוע בשעתו, שכשיוודע לו ישמח, וזה נחשב כידיעה גמורה, וכדברי הש"ך, והחילוק הזה מפורש ברמב"ן ב"מ ל. ד"ה ואיכא, יעו"ש היטב.

ודע, שאע"פ שדברי האבני נזר נכונים, שדברי הראשונים בפרה מסייעין לדינו של הש"ך, אכן זה נגד דברי הש"ך עצמו, שכתב שם דלענין הכשר זרעים שאני דבעינן ידיעה, ולפי דבריו פשוט, דה"ה בפרה בעינן דווקא ידיעה בשעת מעשה.

הכרת הטוב גדולה להגאון הגדול ר' צבי יהודה אדלשטיין שליט"א על שנוזקק להשיב על דברי הדלים. חמרא למריה טיבותא לשקייה הרב גרשון גולד שליט"א, שהציע לפניו את הדברים וזכה לתשובתו, וזיכה אותנו בה. וכמובן דעתי בטלה לפני דעת הגאון שליט"א.

מה שהקשה הגאון שליט"א על דברי הראשונים, דפרה מעוברת פסולה משום שניחא ליה שעלה עליה זכר, ואע"פ שלא ידע בשעה שעלה, דהא לענין הכשר זרעים מפורש, דדוקא אם שמח כאשר הטל עודהו עליהן, כבר עמדתי בזה במאמרי,



מכתב ג'

הרב איתמר וינרב

בעניין ברכת המצוות

את האתרוג, או לא ליטול את האתרוג עד
אחר הברכה).

מיהו זה אינו כיוון שמפורש בביאור הגר"א
שעצה זו מהני אף למ"ד מצוות אין
צריכות כוונה, ולפי המתבאר למ"ד זה לא
תועיל עצה זו כלל. ולכאורה מדברי הגר"א
מוכח שלא כדברי באחת מן שתי הנקודות
שכתבתי, דהיינו או שברכת המצוות נתקנה
על קיום מצוה וכמו שיוצא מתרומת הדשן
לפי האופן שביארו בשו"ת שבט הלוי (כמו
שכתבנו בחודש סיוון), או שגם למ"ד מצוות
אין צריכות כוונה ע"י כוונה הופכית שלא
לצאת מחסר במעשה המצוה ולא רק בקיום
(ודלא כהחזו"א והקוב"ש).

והנה לכאורה כל ההערה היא מלשון
הגר"א שכתב להדיא שעצה זו היא
אף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אך מגוף
דברי תוס' בסוכה והטור בסימן תרנ"א שהם
מקור דברי הגר"א לכאורה אין ראיה, דאפשר
דס"ל לתוס' ולרא"ש באופן מוחלט כמ"ד
מצוות צריכות כוונה, ואז לולא כוונה חסר
במעשה המצוה ולכן שפיר מברך. מיהו גם
על זה יש להעיר דא"כ מ"ט כתבו שיכוון
שלא לצאת, ומדוע לא סגי בכך שלא מכוון
לצאת, ומשמע שבאו להסתדר גם למ"ד
מצוות אין צריכות כוונה כהגר"א, וא"כ גם
מדברי תוס' והטור תהי' ראיה נגד דברינו.

ויש להוסיף שגם מגוף דברי הבה"ג עצמו
אין הכרח לייסד יסוד זה שברכת

לכבוד הרה"ג ר' נחום מנדלבוים שליט"א,
יישר כוח על ההערות המחכימות ועל
המילים הטובות. ולגופם של דברים
אתייחס לשלוש נקודות:

א. ביחס למה שהערתם בדבר העצה כדי
שיוכלו לברך על נטילת לולב
קודם שכבר יצאו ידי חובה לכוון שלא לצאת
עד אחר הברכה - שלכאורה אין זו עצה
טובה עפ"י ב' היסודות שכתבתי א) דברי
הקוב"ש והחזו"א שכוונה שלא לצאת למ"ד
מצוות אין צריכות כוונה אינה מחסרת
במעשה המצוה, אלא רק בקיום המצוה.
ב) ברכת המצוות נתקנה על מעשה מצוה אף
שאין קיום מצוה. וסיימתם שם שאם ננקוט
בתורת ודאי כמ"ד מצות בעו כוונה אתי
שפיר, דאז ללא כוונה מחסר גם במעשה
המצוה, (וכמו שביארנו בס"ד בקובץ מנורה
בדרום בחודש סיון). עכת"ד.

והי' נראה שאכן הגר"א לשיטתו בסימן
תפ"ט סעיף ד' כפי האופן שביארו
המ"ב שם דנקט בצורה מוחלטת דמצוות בעו
כוונה, לא שנא מצוה דאוריתא, לא שנא
מצוה דרבנן ואף לעניין חשש ברכה לבטלה
אין לחוש למ"ד מצוות אין צריכות כוונה,
ודלא כהשו"ע שם, עיי"ש כלפי מה הדברים
אמורים, וממילא אותו גר"א הוא זה שכתב
בסימן תרנ"א והובא במ"ב שם שהעצה
המובחרת בלולב היא לכוון שלא לצאת עד
אחר הברכה, ולא העצות האחרות (להפוך

בהסבר דבריהם שיש לברך רק ביום מצוה, דבספר אור לציון כתב שאף הבה"ג מודה לשאר הראשונים שספירת העומר יש בה מ"ט מצוות נפרדות ורק מה"ט אפשר לברך כל יום, והסיבה שבכל זאת אם החסיר יום אחד מלספור איבד את המצוה מכאן ואילך היא מפני שצורת המצוה היא לספור יום אחר יום ברצף, וע"י שהפסיד יום אחד איבד את הרצף. והסתייע האור לציון בדברי רב האי גאון שהובאו בביה"ל בסימן תפ"ט סעיף ח' שכתב שאם אתמול לא ספר יאמר אתמול הי' כך וכך, יברך ויספור את ספירת היום, הרי דס"ל שרציפות הספירה לעיכובא, אלא דס"ל דמהני השלמה, ובזה פליג הבה"ג וס"ל דלא מהני השלמה, עכ"ד האור לציון.

ואולי אפשר לקיים דברינו גם בדעת תוס', הטור והגר"א ולומר שאף אם אפשר לברך על מעשה מצוה בלי קיום, מ"מ עיקר הקפידא והאיסור הוא שלא לקיים מצוה בלי ברכה וכמובן אין איסור לעשות מעשה מצוה בלי ברכה, וממילא ע"י כוונה שלא לצאת שמחסר רק בקיום מצוה ולא במעשה כמו שכתבו הקוב"ש והחזו"א, יוכל לברך כיוון שסו"ס עוד לא קיים מצוה, ופעולה שתחילתה רק מעשה מצוה וסופה קיום מצוה - גם על סופה יוכל לברך, ומה שיסדנו בחודש סיוון שברכת המצוות נתקנה על מעשה מצוה היינו בדרך רבותא שאפילו על מעשה אך לא בא לאפוקי שלא ניתן לברך על קיום מצוה. ואם כנים הדברים אז יסוד זה שופך אור על כל מה שכתבנו בחודש סיוון וזו השלמה חשובה מאוד.

המצוות נתקנה על מעשה מצוה ולא על קיום מצוה, דבספר אור לציון כתב שאף הבה"ג מודה לשאר הראשונים שספירת העומר יש בה מ"ט מצוות נפרדות ורק מה"ט אפשר לברך כל יום, והסיבה שבכל זאת אם החסיר יום אחד מלספור איבד את המצוה מכאן ואילך היא מפני שצורת המצוה היא לספור יום אחר יום ברצף, וע"י שהפסיד יום אחד איבד את הרצף. והסתייע האור לציון בדברי רב האי גאון שהובאו בביה"ל בסימן תפ"ט סעיף ח' שכתב שאם אתמול לא ספר יאמר אתמול הי' כך וכך, יברך ויספור את ספירת היום, הרי דס"ל שרציפות הספירה לעיכובא, אלא דס"ל דמהני השלמה, ובזה פליג הבה"ג וס"ל דלא מהני השלמה, עכ"ד האור לציון.

ואולי אפשר לקיים דברינו גם בדעת תוס', הטור והגר"א ולומר שאף אם אפשר לברך על מעשה מצוה בלי קיום, מ"מ עיקר הקפידא והאיסור הוא שלא לקיים מצוה בלי ברכה וכמובן אין איסור לעשות מעשה מצוה בלי ברכה, וממילא ע"י כוונה שלא לצאת שמחסר רק בקיום מצוה ולא במעשה כמו שכתבו הקוב"ש והחזו"א, יוכל לברך כיוון שסו"ס עוד לא קיים מצוה, ופעולה שתחילתה רק מעשה מצוה וסופה קיום מצוה - גם על סופה יוכל לברך, ומה שיסדנו בחודש סיוון שברכת המצוות נתקנה על מעשה מצוה היינו בדרך רבותא שאפילו על מעשה אך לא בא לאפוקי שלא ניתן לברך על קיום מצוה. ואם כנים הדברים אז יסוד זה שופך אור על כל מה שכתבנו בחודש סיוון וזו השלמה חשובה מאוד.

בביחס למה שטענתם שתוכן קושיית שיבולי הלקט והפמ"ג שלפי הבה"ג כיוון שכל מצוות ספירת העומר היא מצווה אחת א"כ מ"ט יברכו כל יום, הרי יש לברך רק ביום האחרון, (ולא כמו שכתבתי

ג.ביחס לברכה על נר חנוכה לא הבנתי כלפי מה הדברים אמורים - אם כלפי הדלקה של ערב שבת שמברכים קודם זמן המצוה ומזה ראי' שהברכה נתקנה על מעשה מצווה ולא על קיום מצווה, כבר כתבנו בס"ד (בחודש סיוון) בשם תרומה"ד דבערב שבת רבנן הקדימו את זמן הקיום ורק מה"ט יכול לברך ומה"ט נמי אף בערב שבת אי כבתה אין זקוק לה לשיטת תרומה"ד, ודלא כמהרש"ל דס"ל שבערב שבת אי כבתה זקוק

תק

מנורה

הרב איתמר וינרב

בדרום

לה כיוון שרבנן הקדימו רק את זמן מעשה המצווה ולא את זמן קיום המצווה. ואם הדברים אמורים כלפי הדלקה בכל יום מפלג המנחה אף שלכאורה פשוט שלא הגיע זמן קיום המצווה ואעפ"כ יכול לברך - נראה שאי אפשר להתייחס למקרה זה כהכשר שאי אפשר בעניין אחר, דאף אם הזדמן לו שלא יוכל להדליק מאוחר יותר, מ"מ כיוון

שבעצם ניתן לעשות כן מוגדר כאפשר בעניין אחר.

ואסיים בברכה שתזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, ובברכת צאתכם לשלום לקראת מעבר הדירה לצפון בס"ד.

בברכת התורה,

איתמר וינרב

מכתב ד'

חבורת כולל יגל יעקב

מלאכת לש באבקות נמסות

בצורת הפעולה אינו שונה מבר גיבול).

לכבוד הרב הגרש"י שטרן שליט"א,

ומעתה כיון דבכל לשונות הראשונים והאחרונים הנ"ל [ובייחוד מדברי התורה] דשהביאו אותו כל הפוסקים [מבואר שאין זה לישא מהתורה כלל, וע"כ דמסוגיא דדיו לא מבואר שיש לישא במשקין, וע"כ צריך ליישב כ"א מג' האופנים שהוזכרו בתשובה הקודמת.

ומה שכתב מעכ"ת שם להקשות על דברינו, משום שהוא ראוי בלאו הכי, י"ל דהתם משתנה מ'מאכל' ל'משקה', ובכה"ג חשיב שינוי חשוב, ורק שינוי מ'משקה' ל'משקה' אין לזה חשיבות, ודו"ק.

ולחיבת הקודש נוסף לציין את דברי הקסת הסופר [פרק ג' לשה"ס אות א', וכן בפרק ז' לשה"ס אות ד'] לגבי עשית הדיו בימינו, ודו"ק, וע"ע האגלי טל, מלאכת לש, אות י"ד.

ולא באנו בדברים האלו אלא ליישב מנהגו של עולם, שמכינים בשב"ק מטרנה וקפה נמס, ולא חששו למלאכת לש, וי"ר שנוכח כולנו לכונן לאמת ולאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא.

חבורת כולל יגל יעקב' אופקים.

במה שכתבתם בתגובתכם בגליון מ"ט, שהגמ' בדף קנ"ו מיירי בדבר שאינו בר גיבול, ואילו הגמ' בדף י"ח [לגבי דיו] מיירי בבר גיבול, אף דחילוק זה נאה ומסתבר [לעניין אי איכא איסור דרבנן] מכל מקום לא התייחסתם עדיין לכל לשונות הראשונים, דהרי רש"י כותב "ברכה - בוחשים שאין זו לישא", וכן הר"י כתב "ברכה הרבה שאין פה לישא", וכן הריטב"א כתב "ואם היא רכה- נראית כמו משקין ולא דמיא ללישא", וכן בתרומת הדשן כתב "דבליה רכה לא חשיבא לישא", וכן מכל לשונות הפוסקים, דעיין בגר"ז שכתב "אלא אם כן הגיבול הוא רך- שאז אין כאן לישא כלל", וכן המ"ב כתב "אבל בליה רכה- לא שייך בזה לישא, לכן לשון החזו"א "ברכה, אינה בשם לש מהתורה".

נמצא להדיא מכל לשונות הראשונים והפוסקים, דבליה רכה אינה היתר בלאו בר גיבול, אלא חיסרון מהותי בעצם ה'לישא', ודלא כמו שכתבתם ליישב, שהוא שהוא היתר בלאו בר גיבול (וליישב דבלאו בר גיבול אין זה צורת לישא, ובבר גיבול הוה צורת לישא, אין בזה שום טעם, שהרי לאו בר גיבול- הוה חסרון ברגילות, אבל

מכתב ה'

הרב אברהם לסר - הרב און אברהם הכהן סקלי

בעניין צורת אות ח"ת

שציירו חית של רש"י עיי' בהגהות מיימוניות (פ"א מהל' תפילין אות צ') ובציורים מהדר' פרנקל (עמ' שמב' מס' 9) מעתה יש להקשות על רש"י שפי' חטריה לגגיה דהיינו תג בצד שמאל, לא רק מלשון הגמ' "גגיה" שזה אינו בגג כמו שבאמת הק' ר"ת המובא במחזור ויטרי סי' תקיד' והרא"ש בהלכות סת"ם וספר המנהיג (מובא בס' קובץ שיטות קמאי ע"מס שבט(קג:)), אלא יש כאן עוד קושיה, איך בנטילת הגג יצאו שני זיינן וכמו שבאמת הוכיחו הרשב"א והר"ן והנמוק"י בשבת ק"ג: מהא דנטל גגו של ח"ת ועשאו ב' זיינן דמזה מוכח שהגג של ח"ת מורכבת משני זיינן ולא כמו הח"ת שלנו [ולמה שנתבאר היא ג"כ הח"ת של רש"י ושל הר"ן בס"ת שלו ומנהג שאר סופרים].

ונשאר לנו לדון האם תוס' במנחות כ"ט: מקשים מנוסח הלשון וכס' המנהיג ומחזור ויטרי, או מתוכן העניין איך בנטילת הגג נעשה ב' זיינן וכטענת הרשב"א הר"ן ונמוק"י. ונראה לומר שאף שסמכו קושייתם לדברי ר"ת אין מזה הכרח שהקושיא היא מצד הלשון וכמו שהק' ר"ת בעצמו וי"ל שהקושיה מצד תוכן העניין והיא מדברי התוס' ולא מדברי ר"ת. וכן משמע יותר מלשונם שכתבו "שלא יתיישב כל כך" הא דאמרי' בשבת וכו' דמלשון זה משמע שיש קושי בתוכן הדברים האמורים במסכת שבת ולא קושי לשוני וכן פירש בהדיא הרב האג"ן

תגובה לקובץ מנורה בדרום גליון מב' עמו' קלז'.

מתני' בשבת קד': "נתכון לכתוב ח"ת וכתב ב' זיינן" פרש"י ד"ה נתכון לכתוב ח"ת ודילג הקולמוס ולא נראה הגג של ח"ת אלא שני הרגליים ונראה כשני זיינן.

בביאור דברי רש"י הללו יש להקדים:

א. הח"ת של רש"י כפי הנראה יותר הייתה גג שוה ולא מורכב משני זיינן, וגם אינה בולטת בצדדים, שרק בתוס' מנחות (כט: ד"ה דחטריה) חידשו דבר זה כשחלקו על פרש"י בחטריה לגגיה דח"ת. ועוד שביראים סי' שצ"ט כותב לעשות גם ר"ת וגם רש"י וכותב שהרגל השמאלית תהיה בסוף האות ונמשכת למעלה כתג ע"פ שיטת רש"י מוכח שלרש"י אינו עשוי כזיין לכל הפחות בצד שמאל. ועוד שבב"י סי' ל"ו כ' (בשם מצאתי כתוב) שנוהגים לעשות ח"ת כשיטת רש"י והמנהג בזמנו היה לעשות בלא שני זיינן כמו שרואים בס"ת של הר"ן ושל מהר"ם זאברו ושל מהר"י אבוהב ומובא בס' יריעות שלמה ח"ב שער התמונה וכ"כ המו"ק ולדוד אמת שכן מנהג הס'. וא"כ מסתבר שעשו כן ע"פ שיטת רש"י דאל"כ מנהגם כמאן אתי, לא כרש"י ולא כתוס' וגם הרי"ט (באלפא ביתא הרביעי שהסת"ם ממנו במנורה בדרום הנ"ל) לא כתב שדעת רש"י שעשוי מב' זיינן אלא שיתכן לומר כן.

ב. וכן נראה מכל הציורים בדפוסים השונים

בספרו מנחה טהורה למנחות כ"ט: וז"ל תוס' ד"ה דחטריה לגגיה דחית פ' בקונטרס שהגביהה רגל השמאל של ח' עד למעלה ור"ת פ' באמצע כו' ולפי' הקונטרס לא יתיישב כ"כ הא דאמרינן בפ' הבונה כו' כונתם מבוארת דלפי' הקונטרס דמפרש דחטריה לגגיה דהיינו הגביה רגל שמאל בנטילה הגג איך נעשית שני זיינין והלא אינו נעשה אפי' צורת ווי"ן זיינין מניין וכמעט בנטילת הגג לא נשארת צורת אות כתיקנה.

וראיתי בס' צ"ק שעמד ע"ד התוס' באומרו דלע' הקונטרס תתישב יותר דקתני ועשאו ולפי' ר"ת במחיקת הגג נעשית שני זיינין מאליהם והול"ל ונעשו ב"ז אבל לפרש"י צריך עשיה למחוק באמצע ולהפרידה לעשות ב"ז ע"כ.

ואהמ"ר לא ידענא מאי קאמר דמילת ועשאו תתפרש שפיר דהיינו ע"י נטילת גג עשו שני זיינין וכן מוכח מדברי הר"מ שכתב בפ"א מה"ש ה"ג כגון שחילק גג של ח"ת ונעשית ב"ז יעו"ש הרי דאפרש ועשאו היינו ע"י נטילת הגג והיינו נעשית ב"ז במאי דעבד ולא שתיקן הזיינין ג"כ בתיקון מחדש דא"כ פשיטא דחייב והכי מוכח מדברי הרשב"א והר"ן וכמו שהוכיח במישור הרב שער אפרים בס' פ"א דמ"ט ועשאו היינו שנעשה ממילא יע"ש. וא"כ דברי הצ"ק אינן מוכרחים דודאי מלא ועשאו לכל הפי' היינו

ממילא ומאי דדייקי התוס' היינו מדנקיט הט"ש שני זיינין מוכח דצורתה דחית דמעיקרא היינו ב"ז וחטוטר ועל זה א"ש דבנטילת החטוטר נעשו ב"ז אבל לפ"ה לפחות או"ל ווי"ן דלפ"ה צורת זיינין ליתא בחי"ת כלל כנ"ל כוונת התוס' וברור. עכ"ל

וכן משמע מדברי הפרמ"ג או"ח סי' ל"ו א"א ס"ק ג' שכ' ליישב קוש' התוס' על רש"י שמדובר שחלק בתחתית הגג של החית עד שנראית כב' זיינין וכ' שלכן תוס' לא עשו מזה קושיא רק כתבו שלא יתיישב כ"כ כי יש לתרץ כנ"ל ומבואר דהקושי הוא בתוכן העניין ולא בלשון ולכן מתרץ ומוצא היכי תמצוי שנוטל הגג ונעשה ב' זיינין.

לכן נראה לענ"ד שאינו נכון לומר על פירוש המנחה טהורה "שאיין זו כלל כוונת התוספות" וכמו שכתב בקובץ הנ"ל על מי שרצה לפרש כן בתוס', כי נתבאר שיש סימוכין לפירושו.

אלא שעדיין צריך להעיר שתירוצי הפרמ"ג מועיל רק אם נבין שהחי"ת של רש"י בולטת מהצדדין אבל לפי משנ"ת שאינה בולטת מהצדדין עדיין קשה מהמשנה כי גם כשנחתוך באמצע לא יצא ב' זיינין ואולי יש לומר דאף שסתם חית לא בולטת מהצדדין בדווקא מ"מ פעמים שבולטת ובמשנה מדובר באופן כזה.

תשובת הרב און אברהם הכהן סקלי

וכבר המתקנו סוד בזה בעל פה באמירה נעימה, ועתה לכתובה יהיבה - וכמובן שהיה אפשר להאריך בזה הרבה, ומ"מ כידוע את אשר הלב חושק הפנאי עושק, וכעת דוחקים בנו לאמר כלו מעשיכם,

ישר כחו של ידידי וחביבי הרב אברהם לסר נר"ו, על הערותיו המחכימות, וניכר שעמל היטב בסוגיא זו, וב"ה שאנו זוכים בענייניו שדברינו הדלים ירבו כך תורה ופלפול בעם ישראל, כה יתן יי וכה יוסיף.

בקלות דוקא את הזי"ן השמאלית, ולא את הזי"ן הימנית...].

ומה גם שבדבריו משמע דלא כהבנתו של כת"ר, דהלא הרואה יראה שכתב לחטור החי"ת דוקא בחי"ת דאחד [היינו דתיבת אחד שבפס' שמע ישראל], ונמצא א"כ שאף לדידיה עפ"י שיטת כת"ר, אינה מובנת הגמ' של 'נטלו לגגו של חי"ת וכו'.

ומה שכתב שהספרדים לא נהגו בחי"ת של שני זייני"ן, הנה שוב אזיל בתר חידושו לפרש את מנהג הספרדים, אולם במחכ"ת זו טעות גמורה, כי כל הספרדים נהגו לעשות חי"ת כשני זייני"ן כמו שביארתי במאמרי, שהגג בולט מעט משני צידיו, וע"י מחיקת אמצע הגג נותרים שני זייני"ן. כ"ה בס"ת של מהר"ם זאבארו, ומהר"י אבוהב ומהר"ע פיג'ו, ובכל הספרדים הקדומים, כמו שניתן לראות בתמונות שצירפתי למאמרי הנ"ל.

ומענין לענין - כבר ברור וידוע מעבר לכל ספק, שהס"ת המיוחס לר"ן אינו אלא זיוף, כמו שהאריך בזה ידידי הרב משה הלל נר"ו בס' חזון טבריו, ואף ידוע היטב מיהו אותו זיפן אשר ידיו רב לו במלאכת הזיוף, ע"י בס' הנ"ל בכל זה. וגם בלא זה, מי שיש לו אפילו מעט ידע בכתבים הספרדיים הישנים, מיד רואה שמדובר בס"ת תורכי בן 300 שנה לכל היותר. וראוי לפרסם ולהודיע הדבר בשער בת רבים למנוע מכשול בזה. וחבל שבס' יריעות שלמה מביאים תמונות ממנו בתור ס"ת שכביכול יחוסו ברור לר"ן, ומטעים ע"כ את הרבים שלא מבינים דבר

ע"כ אשתדל להתייחס לדבריו הנעיימים בקוצר אמרים, וזה החלי.

א. אכן החי"ת של רש"י היה גגה שווה, ומ"מ גגה בודאי כציוור שני זייני"ן, ואין זה כלל חידוש התוספות, אלא גמרא מפורשת כמו שהביא כת"ר, ואיני יודע מדוע התאמץ לדחוק הבנתו בדברי התוספות כאילו חידשו כאן דין מחודש, ומחידוש זה מקשה על רש"י.

גם מ"ש כת"ר בשם ס' יראים, וז"ל: "ועוד שביראים ס' שצ"ט כותב לעשות גם ר"ת וגם רש"י וכותב שהרגל השמאלית תהיה בסוף האות ונמשכת למעלה כתג ע"פ שיטת רש"י".

הנה בס' יראים שלפני לא מצאתי כלל דברים אלה, וז"ל שם: "פי' חטרי כמו חטרת דגמל הדברור"א בלע"ז, מגביהין באמצע ח' של אחד כזה (?) גבוה מעט, ויש מפרשים חטרי כמו מקל דמתרגם חוטרע עושין בחי"ת של אחד כזה (?) גבוה מעט, וירא שמים יעשה שניהם כזה (?) ואין בתוספות הזה קלקול האות". הרי שלא אמר כלל מה שכת"ר כתב בשמו.*

ואף אם היינו מפרשים כדברי כת"ר [אף שנתבאר שאין להם מקור כלל], מ"מ כבר הראנו היטב במאמרנו, שרוב הזייני"ן מזמן בית שני, ראשיהן בולטות בעיקר לכיוון ימין, וא"כ, אף אם לא יבלוט כלל קצה הגג השמאלי, מ"מ זי"ן מעליא איבא הכא [ואדרבא, אדם מזמן המשנה היה מזהה יותר

א. ואם כוונתו לציורים שם [שהבאתי אותם במאמרי מעצם כת"ר שממנו נדפס הספר], הלא גם חי"ת של ר"ת מצוירת שם רק עם מקל באמצע גגה, וכן החי"ת שם שיוצאים בה לכולי עלמא, גם היא מצוירת רק עם מקל באמצע גגה ומקל בסוף גגה - וא"כ, היכן השני זייני"ן של ר"ת כאן?

הנה מלשון דילג הקולמוס מפורש שלא כדבריו, דכל אשר משך אי פעם בשבט סופר, יודע שצורת כתיבת האות ח"ת [או למי שנוהג לכתוב כהח"ת המאוחרת עם חטוטר, יכול לקחת לדוגמא את האות ת"ו וכיו"ב] - שבתחילה כותבים את הגג משמאל לימין, ואח"כ מורידים את רגל ימין [יש הכותבים כך במשיכת קולמוס אחת, ויש שמרימים הקולמוס בסוף הגג, ואח"כ מורידים הרגל בנפרד], ואח"כ כותבים את רגל שמאל של האות.

והלא דבר ברור הוא, שלשון דילג, היינו שהתחיל וסיים, ורק את האמצע החסיר, וכמופיע כמה וכמה פעמים בלשון חז"ל, ולדוגמא במשנה מגילה פ"ד מ"ד: "מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה, ועד כמה הוא מדלג עד כדי שלא יפסוק המתורגמן", ושם הכוונה שמתחיל בתורה או בנביא במקום אחד וקופץ למקום אחר קדימה, ואח"כ מחסיר את האמצע. וזה ברור.

וא"כ תמוה - כיצד אפשר לקולמוס לדלג על כתיבת כל הגג, הרי כלל לא התחיל לכתבו, ומהיכן להיכן דילג? אלא ברורה כוונת רש"י, שהניח הקולמוס על הגויל והתחיל את גג החי"ת מצד שמאל, ובאמצע הגג קפץ לו הקולמוס, ושוב חזר הקולמוס לגויל והשלים את הגג, וכך נמצא שבחסרון אמצע הגג, נוצרו שני זיינין. ופשוט שזו היא כוונת רש"י, ואין עליו כלל קושיא ח"ו מגמ' מפורשת - הס מלהזכיר.

גם ראה בלשון קדשו של רבינו הגדול הרמב"ם שהעתיק כת"ר, וז"ל (שבת פ"א הי"ג): "המגיה אות אחת ועשה אותה שתיים, כגון שחלק גג החי"ת ונעשית שני זיינין חייב". הרי מבואר בדבריו שהחלק גג החי"ת, ולא שמחק לגמרי גג החי"ת, וזה

וחצי דבר בצורת הכתב [וניכר שגם כותבי הס' הנ"ל לא מבינים דבר במסורת הכתיבה הספרדית, ואכמ"ל].

ובנוסף, יש לדעת שגם התמונות של ס"ת של מהר"ם זאבארו ושל מהר"י אבובה שהביא בס' הנ"ל, גם הם אינם נכונים, שהס"ת שייחסו למהרמ"ז שם, כלל אינו שלו, וכן הכתב שהביאו בתור הכתב של מהרי"א, אינו אלא מכמה יריעות מאוחרות שנמצאות בס"ת של מהרי"א המונח בצפת, בעוד שרוב הספר כלל אינו בכתב זה, ואכמ"ל.

ומ"ש שהרי"ט בא"ב "לא כתב שדעת רש"י שעשוי מב' זיינין אלא שיתכן לומר כן", הנה במחכ"ת נראה שלא הבין כוונתו [וגם כוונתו בהבאת מקור זה], דאין כוונתו שם לפרש כך את דברי הגמ', רק כוונתו שם להסביר את הסודות שבאות, והסביר שם את צורת החי"ת חטוטר כצורת שני זיינין, כי שם ניכרים השני זיינין, ושוב כתב בדרך אפשר שאף לרש"י ניתן לראות בעצם צורת האות ללא מחיקת הגג שני זיינין, כי הוא ציור של שני זיינין מחוברים בגגותיהם.

גם לפ"ד כת"ר, לא מובנים דברי הא"ב - דוכי כוונתו לשנות את צורת החי"ת של רש"י? אלא ברור שכוונתו רצויה כמו שכתבנו לעיל, להסביר בעיקר צורת האות של רש"י, את המצאות שני זיינין ניכרים - והוא פשוט.

ב. לפי האמור, אין כל קושיא על רש"י מהגמ' נטלו לגנו של חי"ת ועשאו שני זיינין, ואדרבא חבל שלא התייחס לראיה הברורה שבלשון קדשו של רש"י, שכתב שם: "נכתוין לכתוב חי"ת - ודילג הקולמוס, ולא נראה הגג של חי"ת, אלא שני הרגלים, ונראה כשני זיינין".

"פ"ה מקל בראשה השמאלי, ואין נראה לר"ת דהא לא מיקרי גגה".

וכן מתבאר מלשון המאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א), וז"ל: "עושין תג אחד בחי"ת כמין חוטר כגון זה (ומביא שם ציור של חי"ת עם תג באמצע גגה), וזהו שקורין לה גג, שהיא באמצע הגג, ואילו היה בא' מראשי הגג, היה קורא לה תגא".

וכן מפורש בדברי בעל התרומה (הל' תפילין סו"ס ריג), וז"ל: "פרש"י מקל מתרגמין חוטרא, בסוף החי"ת לצד שלמעלה יש לה למעלה כעין מקל והוא כזה (?), ורבינו יעקב היה מפרש דחטרי לשון חטרת גמל שיש גובה לחי"ת באמצע גגה כזה (?), מדקאמר לגגה דחי"ת ולא קאמר תגיה דחי"ת דבר שהוא למעלה בסוף האות קרוי תגא ואם הוא לעיל באמצע האות קרוי גגה כדאמר פרק הבונה כגון שנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין והרי הזייין צריכה זיון אלמא במחיקת החי"ת באמצעה נעשית שני זיינין ותנין שלהם". וכן העתיק לשונו בהגהות מימוניות כדרכו.

וב"ה בס' המנהיג, וז"ל: "ולר' יעקב אין נראה לפרש כך, מדקאמר גגיה דחי"ת, משתמע באמצע הגג".

ד. ועוד יש להקשות, דמהיכי תיתי לומר שלרש"י כל הגג מקצה לקצה נקרא גג, ואילו לר"ת רק החטוטר נקראת גג, ואילו ראשי שני הזיינין אינם נקראים כמו"כ חלק מהגג?

ולא בלבד שאין הגיון לומר כן, עוד מדויק בלשון ר"ת גופיה לא כך, שז"ל ר"ת בתשובתו: "וחי"ת צריכה כעין חטרת גמל -

ממש כפרש"י לגמרא זו - והכל בא על מקומו בשלום.

ג. ועפ"י כל הנ"ל, ברור שזו גם כוונת התוספות בקושייתם, ואף שהביא כת"ר דברי איזה חכמים שהבינו בדבריהם כוונתיה - לאו רבותא היא למימני גברי, כאשר לא ראו את מקור דברי התוספות בתשובת ר"ת, וכאשר מבואר כמו"כ בדברי כל הראשונים.

ואדרבא, דברי כת"ר לענ"ד מחודשים מאוד, דהלא מודה כי כל הראשונים ראו את דברי רש"י, ואף לא אחד מהם הקשה עליו את הקושיא שמייחס לתוספות, וכיצד כזאת קושיא שכביכול מתבקשת מאליה, לא הוקשתה להם על פירושו?²

ועוד, שבהרבה ראשונים, ובכללם בדברי ר"ת בכבודו ובעצמו, מפורש דקושיא זו קאי על הלשון 'גג', דהיינו שאף אם פי' הגמ' הוא חוטרא כדפרש"י, מ"מ קשה שלשון גג קאי על אמצע הגג, כמו נטלו לגגו של חי"ת, ששם בודאי הכוונה על אמצע הגג.

וראוי להעתיק לשונו הברורה של ר"ת, וז"ל בתשובתו המובאת שם במהד' הישנה של מחז"ו: "ורבינו זקיני [=רש"י] פירש חטרי כעין מקל כך (?), ואין נראין דבריו - חדא דגגו משמע האמצע, כדאמר' בהבונה: כגון שנטלו לגגו דחי"ת ועשאו שני זיינין".

וכן מפורש באו"ז (סי' תקמט), וז"ל: "ואין זה נראה לר"ת, דא"כ תגא ה"ל למקרייה ולא גג. ותו, דאמ' בפרק הבונה כגון שנטלו לגגו של חי"ת ועשה הימנו שני זיינין, א"כ משמע דגגו של חי"ת באמצע של חי"ת קאי".

וב"ה במרדכי (הל"ק סי' תתקנג), וז"ל:

ב. ולנו נגלו ב"ה בסוגיא זו אולי פי' שנים ראשונים מאשר היו לרבותינו האחרונים, ומ"מ עדיין לא מצאנו מי

מעת גובה באמצעות גגה", וכ"ה בדברי עוד כמה ראשונים. מבואר א"כ, שאף לר"ת כל הגג, כולל ראשי הזיניין, נקראים גג, ואילו החטוטרות היא אמצע הגג, וממילא אם נרצה לפרש לרש"י ש'נטלו לגגו של חי"ת' היינו שנטל כל הגג מקצה לקצה, כמו"כ יש לנו לפרש כן לדעת ר"ת - שנטל החטוטרות עם ראשי הזיניין, וממילא אף לפי שיטתו לבאורה לא מובנת הגמ'.

ה. וא"כ לענ"ד תמוה, מה ראה ידידנו הנ"ל לפרש בדברי התוספות קושיא חדשה, אשר טרם עלתה על דעתו של אחד מרבתינו הראשונים, בעוד שניתן בקלות לפרש דבריהם כך שיתאימו לדברים המפורשים בדברי שאר הראשונים?

בפרט שלפי דבריו, הקושיא המקורית שהוזכרה בדברי ר"ת, ובדברי כל הראשונים האשכנזיים בעקבותו, 'במקרה' נעלמה לפתע מדברי התוספות, ובמקומה באה קושיא חדשה שלא הופיעה בדברי אף ראשון - והוא פלאי.

בפרט, שלפי דבריו יש כביכול קושיא מגמרא מפורשת על רבם של כל בני הגולה - רבינו הגדול רש"י, וכל השומע יצחק, וכי נתעלמה גמ' זו מעינו הבדולח של רש"י? בעוד שלפירושנו - אין כלל קושיא מגמרא מפורשת, רק מדקדוק לשון הגמ' גג, והיא קושיא מתקבלת על הדעת.

ועוד, שלשון רש"י בשבת 'דילג הקולמוס' נוטה לפירושנו.

ועוד, שבאמת לפי המציאות אין קושיא זו

ובל זה, אם נודה שדעת ר"ת שהכוונה לצורה של שני זיניין מחוברות בנג גבוה, אולם כבר הבאנו במאמרנו שאין זה מוסכם כלל, כי המרדכי בהל"ק (סי' תתקנ"ג) כתב בדעת ר"ת: "באמצע גגה קבוצת דיו", וכוונתו רצויה - שהגג של ר"ת ישר כמו של רש"י, אלא שמוסיפים באמצעו קבוצת דיו [ולפי' זה הסכים מהרי"ק].

ובס' יראים (סי' שצט), פי' בדעת ר"ת דחטוטרות זו היא מקל באמצע גג האות, וכן משמע מדברי בעל התרומה (תפילין סו"ס רי"ג) ומדברי ההגה"מ שהעתיקו דבריו, ומדברי המנהיג - עי' במאמרנו שהבאנו דברי כל הראשונים הנ"ל.

ולפי כל פירושים אלה, שוב לא תצדק כלל קושיית תוספות [לפי פי' כת"ר], אולם לשיטתנו - קושייתם במקומה עומדת.

ובל זה, אם נתעלם ממנהג ישראל בכל הדורות - מזמן בית שני ומזמן הגאונים, וכן המנהג הפשוט שבספרד שלפני הגירוש, וגם מנהג רוב אשכנז באותה תקופה - שלא לעשות כלל חטוטרות בחי"ת, ואטו נקשה על מנהג כל ישראל מגמ' מפורשת כביכול?

סוף דבר הכל נשמע - שקביעתנו במאמרנו שאין לפרש כלל לשון קושיית התוספות במנחות, שכוונתם להקשות שבמחיקת גג החי"ת לשיטת רש"י לא יראו שני זיניין,

תקח

מנורה

ר"א לסר - רא"א סקלי

בדרום

אלא כוונתם ברורה, רק מלשון גג שמורה על עומדת, ויתר תקועה היא שלא תמוש, כמו
אמצע הגג ולא על קצהו - קביעה זו במקומה שביארנו כאן די בא"ר.



מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב און אברהם הכהן סקלי

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקוה

בירור מנהג הספרדים באי הוצאת הציציות החוצה

עיקרי הדברים הם כדלהלן: מנהג הטלית קטן התחיל בזמן הראשונים באשכנז ועבר משם בהדרגה לספרד וכפי שהארכתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' ה' עי"ש. בכל מה שנכתוב לקמן אין שום נפ"מ 'בטלית' דהיינו 'הבגד' אלא 'בציצית'. המנהג היה ללבוש את הט"ק מתחת לבגדים והחוטאים לא יראו החוצה, מלבד כמה חכמים שכתבו להחמיר בדבר. לא הוזכר באף אחד מהראשונים וגם בגדולי האחרונים שטעם המנהג הוא משום הפחד מהגויס, אלא נראה מדבריהם שעשו כן לכתחלה. בזמננו של הב"י ג"כ נהגו כולם ללבוש את הטלית מתחת לבגדים. הב"י היה הראשון שכתב 'להנהיג' ללבוש את הטלית מעל לבגדים כנגד המנהג הרווח בימיו. האר"י התנגד לשינוי המנהג ונתן טעם בסוד למנהג הידוע שהיה קבוע בעם ישראל ללבוש את הטלית מתחת לבגדים. הספרדים בעקבות רבינו האר"י לא קיבלו את פסק השו"ע ונשארו במנהג הישן להצניע את הטלית והציציות. האשכנזים פירשו בדעת רבינו האר"י שכונתו על הטלית ולא על הציצית, ועשו שלום בין השו"ע לאר"י. אולם דעת האר"י ברורה כשמש שכונתו גם לציציות, ולא חידש שום מנהג אלא חיזק את המנהג הידוע בעם ישראל

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

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

סי' קס"ד איתא כך: רבינו שמחה היה אוסר להוליך [פירוש ללבוש] טלית קטן תחת הקוטא אלא צריך ליתנו על הקוטא משום חביבות מצוה כדאמרין [שבת ק"ל] אם לא הביא מביאו מגולה משום חבובי מצוה ע"כ. ומבואר מזה שהמנהג היה ללבוש את הציצית תחת הקוטא, שהיא החולצה והמכנסיים שלנו, אלא שר' שמחה הורה ללבוש מעל הקוטא. והמדקדק בדבריו יראה שלא הורה כן מדין 'וראיתם אותו' אלא מדין 'חיוב מצוה'. והוראה זו בשמו של ר' שמחה העתיק ב'ספר הגן' [לר' יצחק ב"ר אליעזר, מחכמי אשכנז בשנות הק' לערך], והביאו במחזור מעגלי צדק [סביוניטא שי"ז] דף ב' ע"ב וכתב: וכפי מה שראיתי הכל נוהגים להשים הטלית קטן על החלוק' תחת כל המלבושים, רק קצת זקנים וחכמים שמישים אותו על כל מלבושיהם, לבד המלבוש הרחב אשר עליו מלמעלה המכסה כל המלבושים [פירוש על החולצה ומתחת לחליפה]. ובתשובת מהר"י ברונא [סי' צ"ו] ראיתי שתלמידים אשר אין להם סמיכות רבנות אינן רשאים להשים הטלית קטן למעלה על המלבושים דמחזי כיוהרא כאלו הם רוצים לעשות עצמן ת"ח ע"כ דברי המעגלי צדק. ומהר"י ברונא שם הביא את דברי האו"ז בהלכות שמחות [ח"ב סי' תכ"א] שמבואר מדבריו שלובשים את הטלית תחת 'הסרבלי', ולא תחת 'הקוטא', וכתב שזהו משום שבימיהם היו רגילים הסרבליים בצניעות כל היום, לכן נקט תחת הסרבלי, ואף רש"י פי' פעם אחת בשבת סרבלי קוטה עי"ש. ומבואר מדבריו שפשוט שהיו לובשים את הטלית קטן מתחת לבגד, ולא יראה, ורק חכמים היו לובשים מעל הבגד ומתחת לחליפה. וכן העיד בפשיטות על המנהג בשו"ת מהר"ם מיניץ [ח"ב] סי' ע"ח וז"ל ועוד מי שרוצה לצאת ידי כולם יכול ללבוש

מפני דעתו המיוחדת של השו"ע. וממילא שייך לומר שמנהג הספרדים הוא לא לחשוש לדברי השו"ע, ובפרט שרבינו האר"י נתן טעם בסוד למנהג, ומנהג האשכנזים כדעת השו"ע וגם כפי הבנתם בדברי רבינו האר"י, אלו הם תורף הדברים. ומעתה אבאר בס"ד. אולם לפני כן אכתוב את שמות הבגדים שהיו נוהגים בזמניהם ומהותם;

'מקטורן', 'סרבלי', 'מנט"ל' - זהו המעיל העליון המקביל ל'פראק' או 'חליפה' בזמננו, שהיו הולכים אתו בחוץ, כמו שאנו הולכים, ומעטים היו הולכים אתם כל היום, כמו שמצוי כיום בעיקר אצל עדת החסידים.

'קוטא' - זהו הבגד הרגיל שהיו לובשים שהוא כעין שמלה ארוכה וכדומה, שהוא מקביל ל'חולצה ולמכנסיים' שלנו שאתו היו הולכים רוב העולם בחוץ ובפנים.

'חלוק' - זהו הבגד הפנימי שהוא המקביל ל'גופיה והלבנים' שלנו.

בירור מנהג ישראל בלבישת הטלית קטן מתחת לבגדים

מנהג אשכנז

המרדכי בהלכות קטנות מנחות רמז תתקמ"ג הביא תשובת הר"ש משאנץ בענין טלית קטן הנהוגה באשכנז, וכתב בסוף הדברים: אבל אם חתך חתיכה ניכרת אין לך טוב ממנו, וכן דרך המתעטפים והצנועים שעושים כן 'תחת מלבושיהם' עי"ש. ובמרדכי תענית רמז תרל"ז כתב על מהר"ם שבת"ב לא היה לובש טלית גדול משום השליך משמים ארץ וכו', ובבקר לובש טלית קטן 'לפי שאין נראה לעולם' עי"ש. ובספר 'תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו'

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

מנהג ספרד ופברובנס

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

ד' כנפות 'תחת הקוט' ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרש"ל והב"ח בסי' כ"ג שכתבו שמנהג העולם שהציציות מכוסים ולכן אין בזה לועג לרש בבית הקברות ע"ש.

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

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

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

המנהג בדורו של הב"י

וכן היה מנהג הספרדים בארצות המזרח בדורו של הב"י; הרדב"ז בספר מצודת דוד מצוה פ"ד כתב בתוך הדברים: כי הציצית הקטן 'שלושים תחת הבגדים' הוא רומז למדה אחרונה וכו' ע"ש. וכ"כ עוד בתשובותיו ח"ו סי' ב' אלפים ר"ס: ומי שהוא רגיל בטלית קטן 'תחת מלבושיו' ראוי לו להקדים הטלית הקטן ואח"כ התפילין ואח"כ הטלית הגדול אשר מתכסה בו ראשו וגופו, 'וכן ראיתי נוהגין קצת בצפת תוב"ב' וכו'. וכן אני נוהג, ובשעה שאני מברך על הטלית הגדול אני מכוין לפטור גם את הטלית הקטן לפי שאני לובש אותו קודם שיאיר היום 'תחת המלבושים כולם' ע"ש. **והנה** בח"ד סי' רמ"ד [אלף שט"ו] כתב הרדב"ז גבי מנהג צפת הנ"ל: וכן מתעטפין בטלית תחלה בבית ולובשין התפילין ואח"כ

מסירין הטלית 'שאינם יכולין ללכת מביתם לבית הכנסת מעוטפים בטלית מפני הישמעאלים' וכו'. ובהמשך כתב: ואם יש סכנה בדבר כגון בירושלם תוב"ב 'שמונעים הישמעאלים את הישראלים מלהתכסות בטלית של צמר' לפיכך יעשה לו טלית קטן של צמר 'תחת בגדיו' ויברך עליו ע"כ. **ולכאורה** נראה שהטעם שהלכו עם הטלית תחת הבגדים זה מחמת הישמעאלים. **אולם** המדקדק בדבריו יראה שלא כתב שסיבת לבישת הטלית קטן תחת הבגדים זה מחמת הישמעאלים, דהא מדבריו נראה שרק בירושלים ובצפת הקפידו כן ולא בשאר המקומות, והמנהג ללכת עם הטלית מתחת לבגדים היה בכל המקומות, אלא כונתו שבמקומות שמקפידים הישמעאלים על הליכה בטלית בחוץ, ואינו יכול ללבוש טלית גדול בביתו - יסתפק בטלית קטן שלובשו מתחת לבגדים 'מקדמת דנא', ודוק היטב.

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

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

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

בירור דעת רבינו האר"י

כתב מהרח"ו בשער הכונות דרושי הציצית דרוש ו': גם הטלית קטן היה [רבינו האר"י] לובשו למטה משאר מלבושיו ע"ג חלוקן, שלא כאותם המתייהרים ללבוש על

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

אולם המקובל ר' אהרן פירא [נפטר בשנת תרמ"ד] בספרו 'בגדי הקודש אשר לאהרן' על שער הכונות הנ"ל כתב בזה"ל: אמר אהרן נ"ל רצה לעורר לנו 'שלא נלך אחר הנראה לעינים ולהניח הציצית בחוץ למלבושים ולהיות צדיק חסיד הרבה לקיים מצות וראיתם אותו', כי לא אשר יראה האדם העיקר אלא העיקר ה' הוא יראה ללבב, היינו שיראה אותו בעין השכל ויזכור את כל המצות שבתורה וכו', כי הפשט אינו עיקר הטעם אלא מה שבתוכו רצוף אהבה זהו עיקר הטעם. ועל זה אמר שיניחם על החלוק

החיצונים עי"ש. ומבואר מדבריו שהפסוק 'וראיתם אותו' מיירי רק בטלית גדול, ולכן לילה לאו זמן טלית גדול, אבל בטלית קטן אין דין 'וראיתם אותו', וגם בלילה זמנה. וממילא הדבר פשוט מאוד שאין שום משמעות לפסוק 'וראיתם אותו' לענין שצריך לראות את הטלית קטן, דהא הפסוק, לדעתו, לא דיבר על טלית קטן. וזוהי ראייה ברורה עד מאוד.

עוד ראייה מדברי מהרח"ו בספרו עץ הדעת טוב פרשת שלח וז"ל או ירצה ירמוז לב' מצות ציצית גדול של עטיפת הראש והגוף הנגלה לכל, וציצית קטן מתחת לבושי בסתר כנודע בדרך הקבלה. וכנגד הקטן הנסתר אמר ועשו להם וכו' ונתנו שלא לנוכח נסתר מעינינו. ויען זה הקטן כל היום על האדם ועיקר החיוב הוא לכן התחיל בו ואמר ועשו להם וכו' והאריך בענינו. וכנגד הגדול הנגלה אמר והיה לכם לנוכח בגלוי, וגם בו שייך וראיתם אותו משא"כ בקטן. ולפי שזה הגדול איננו העיקרי רק מצוה מן המובחר דרך חסידות בשעת התפלה לז"א בלשון טפילה אל הקטן ואמר והיה לכם לציצית ע"כ. והנה מדכתב כנודע בדרך הקבלה מבואר שכתב כן לאחר למידתו אצל רבינו האר"י, שהוא זה שחידש את ענין הטלית קטן מתחת לבגדים על דרך הקבלה². ומפורש בדבריו כמו שכתב איהו גופיה בדרושי הלילה הנ"ל, שהפסוק 'וראיתם אותו' שייך רק בטלית גדול ולא בקטן, ולכן הוא נכסה ובשו"ת ברכת יהודה

ממש סמוך לגופו כמו שנוהגים כל ישראל ע"כ. ועוד כתב הגהה בשולי הספר: ואדרבה שלא יעבור זה החסידות או איזה דבר חומרא וחסידות שרוצה להחמיר יותר מהאר"י ז"ל עכ"ד. וכן נקט בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח סי' י"ז אות י' וז"ל האר"י נתכוון על עצם הציצית שצריך להיות תחת הבגדים, כפי שהסברתי בספרי ח"ה או"ח סי' ג' ועוד לעיל סי' ב' שטלית קטן רומז לענין העיבור, שהעובר הוא בפנים תוך רחם אמו, האם אפשר לומר בעובר חלק בפנים וחלק בחוץ, זה טעות מוחלט לחלק בכך. לכן מנהג הספרדים הוא עיקר, שמתאים לדברי האר"י, ופסוק וראיתם אותו כוונתו על הטלית הגדול ע"כ. אלא שהקשו עליו הנ"ל מדברי רבינו האר"י שיש לראות הציצית בכל שעה וכנ"ל.

ואכן נראה שבדעת רבינו האר"י דברי מהר"א פירא והישכיל עבדי ברורים מכמה דוכתי;

כתב בשער הכוונות דרושי תפילת ערבית דרוש א' בזה"ל דע כי לילה לאו זמן ציצית הוא כנזכר בגמרא [מנחות מ"ג ע"א, והוא מהפסוק 'וראיתם אותו']. אמנם אין זה אלא בטלית גדולה שמתעטפין בו בשעת התפלה והטעם הוא וכו', אבל הטלית קטן כבר נתבאר כי בחינתו הוא מבחינת זמן הקטנות וכו', ובחינה זו אינה מתבטל אפילו בלילה וכו', ולכן צריך ליזהר שלא להסיר מעליו ציצית קטן לא ביום ולא בלילה וישכב עמו בלילה ויועיל מאד לבטל כחות

ב. ואעתיק כאן את דברי ההקדמה של ספר עץ הדעת טוב בהוצאת אהבת שלום: המעיין בספר זה בחלק של התורה יבחין שסגנון דברי ועניני חכמת הקבלה המובאים בו רובם ככולם הם על פי מקובלים שקמו להאר"י ז"ל וכו'. אכן מאחר שספר זה שהיה תחת ידי מחברו הרח"ו במשך כל ימי חייו וכו' בכמה מקומות הוסיף אחר כך במשך השנים ציונים לספרי הקבל שלו שחיבר אחר כך שהם מתורת רבו, וגם באיזהו מקומן זעיר שם זעיר שם פירש פסוק או מאמר ע"פ ההקדמה שקיבל מרבו כדרך הדרשנים עכ"ד, ועי"ש בהערה דוגמאות לזה. והדוגמא שלנו היא גם מתאימה לאמור שם, שהרי כתב כנודע בדרך הקבלה.

בההוא גברא דהוה מתעטף בעטופא דמצוה וכו' ואמר לר' חייא ור' יוסי שחשד בהם כיון שלא ראה בהם מצוה דאתחזי לבר וכו' עי"ש. ובספר אור החמה הביא את פירוש מהרח"ו לזוהר שם שכתב כך: מכאן משמע 'דמלבוש של ציצית צריך שיהא על כל בגדיו וכמ"ש וראיתם אותו' וכו' וז"ש דהוה מתעטף וכו', וכן בדף ר"ה ע"א אמר כי חשד להו האי גברא בגין דלא חמא בכו מצוה דאתחזי לבר נראה כי דרך הוא להיות לבר על כל הבגדים. אמנם מן ר' חייא ור' יוסי אפשר להוכיח דאין בזה קפידא כיון שהם לא נהגו כך. ואפשר לומר כי מפני שהיו הולכים בדרכים 'בין הגוים' הצניעוהו תחת המלבושים ע"כ. והנה כוונתו ברורה דקאי על הטלית קטן, ולשונו הוא ממש לשון הב"י והש"ע שצריך להיות הט"ק על הבגדים וזה מה שבא להוכיח כאן וצידד כדעת הב"י. וזה שלא כדבריו בב' המקומות הנ"ל. אולם היישוב בזה ברור ע"פ מה שכתב מהר"א אזולאי בהקדמת ספרו אור החמה בזה"ל ובחמלת ה' אלי באו לידי רוב ספרי הרב האלוהי כמהרח"ו נר"ו אשר קביל מהרב אלוהי הרי"א זלה"ה, עם ביאור קצת לשונות מספר הזוהר 'אשר חידש הוא נר"ו קודם שלמד עם האלוהי הרי"א זלה"ה' בכתב ידי הרב נר"ו וכו' עי"ש. וא"כ הדברים ברורים, שבתחלה לפני שידע מקבלת האר"י ז"ל - סבר כדעת הב"י, ואף פירש כך את הזוהר שם, אולם לאחר שלמד אצל האר"י ז"ל וכתב בשער הכונות נגד הב"י בהלכה זו - פירש בפירושו לתורה את הפסוקים כדעת האר"י ז"ל ולא כדעת הב"י.

ולפי מסקנת מהרח"ו ע"פ דברי רבינו האר"י הנ"ל צריך ליישב את הזוהר כפי שכתב מהרח"ו בתחלה, שהיו לובשים את הטלית קטן מתחת לבגדים, אבל אין זה מפני שהלכו

כתב לדחות דהוא מיירי על הבגד ולא על החוטים עי"ש. ואחמה"ר דבר זה לא ניתן ליכתב אפילו לא בתור דוחק, וכל מי שיקרא את דברי העץ הדעת טוב יראה שהדברים פשוטים וברורים ללא שום אפשרות של הו"א להבין אחרת בדבריו, אלא מיירי על 'חוטי הציצית' שעליהם נאמר 'וראיתם אותו' ולא על 'הבגד'. וא"כ מפורש בדבריו גם כאן שיש טעם 'בסוד' להסתרת חוטי הציצית בטלית קטן, ועליהם לא נאמר וראיתם אותו.

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

ביאור דברי הזוהר סוף פרשת מקץ והמפרשים שם

והנה הזוהר סוף פרשת מקץ אייתי עובדא

הרמ"ק והרמ"ז, והרחיד"א לא ראה דברי הרמ"ק הנ"ל. ובפרט לפי מה שהבאנו מדברי מהרח"ו בב' מקומות שמפורש כן בדעת האר"י, וא"כ אין להביא ראיה מדברי החיד"א שיש להוציא את הציציות החוצה, דאדרבה דבריו צ"ע, ואשתמטתיה דברי הרמ"ק ומהרח"ו הנ"ל.

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

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

בין הגויים, אלא שכך צריך להיות. וכן מתבאר מדברי הרמ"ק באור יקר [נהובא גם באור החמה שם] שכתב: ותימה וכי חברי ר"ש היו מבטלים המצוה. ועוד קשה שהם אמרו לעיל שהציצית היא לתפלה, וכי לתפלה לחוד הוא הציצית. לכך נראה שהם לא היו מתעטפים מלמעלה בדרכים אלא תחת בגדיהם כמנהגינו עכשיו שאנו לובשים ציצית קטן מלמטה, ולכן דקדק שאמר מצוה דאתחזי לבר כנראה שהיה להם מכוסה ולכך אמר שהיה מתעטף לתפלה ע"כ. ולא הזכיר שזה משום שהלכו בין הגוים, אלא שכך היא צורת לבישת הטלית קטן גם כשאין גויים.

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

והרחיד"א שם הוסיף על תירוץ הרמ"ז וז"ל א"נ אפילו כפי פירוש הרמד"ל דהוא טלית קטן - נוהגים החסידים שיהיו הציציות ארוכים ומתחזו לבר אפילו שלובשו תחת הבגדים, ודברי רבינו האר"י ז"ל אין צריכים חיזוק ע"כ. ודבריו הם כדעת מהר"ם פאפירש הנ"ל. אולם תירוץ זה דחוק שיעשו ציציות ארוכים כ"כ, שהרי נוי ציצית לעשות שליש גדיל ושני שליש ענף בדוקא ולא יותר, עכ"פ בתכלת, כמבואר ברמב"ם פ"א מציצית ה"ט עי"ש. ועוד דלמה לא השמיענו רבינו האר"י שיש ענין לעשות ציציות ארוכים כמנהג החסידים הנ"ל, אלא מחוורתא כדברי

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

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

מנהג העולם בדורות האחרונים

בדורות שלאחר השו"ע נחלקו יותר המנהגים בענין זה. פוסקי אשכנז הלכו עם פסק השו"ע, עכ"פ לגבי הציציות, ופסקו שהציציות יהיו מגולים, ובפרט שמהר"ם פאפירש פירש כן גם בדעת האר"י. וע"כ מצאנו ללבוש בסי' ח' סי' שכתב:

אולם רוב חכמי הספרדים העתיקו את דברי רבינו האר"י בסתמא, ולא כתבו שיש להוציא הציציות בחוץ; כ"כ בספר כסא אליהו בסי' ח' שכתב על דברי השו"ע: ורבינו האר"י כתב שצריך תחת בגדיו 'וכן נהגו' ע"כ. וכן העיד המאמ"ר בסי' כ"ד אות א', שכתב בתחלה בדעת הלבוש שהוא מחלק בין הבגד שאין קפידא אם יהיה תחת הבגדים לבין הציצית שצריכה להיות בחוץ, וכתב: אבל כל מעיין יראה ויבין שאין שום גילוי מזה לא בב"י ולא בש"ע, הלכך יותר נכון מה שכתבתי [ביישוב דברי הב"י, שמנהג העולם שלובשים תחת הבגדים, ודעת הב"י שעדיף טפי ללבוש על הבגדים, ואין חילוק בין הציצית לבין הבגד]. וכן נוהגים העולם ללבושו תחת הבגדים וכ"כ המ"א לעיל סי' ח' בשם האר"י ז"ל דטלית קטן דוקא תחת בגדיו ועי"ש במג"א עכ"ד. הרי שכתב שמנהג העולם כהאר"י ודלא כלבוש שמוציאים הציציות [ומה שכתב בשו"ת ברכת יהודה לדחוק בכונת המאמ"ר - במחכ"ת אינו נכון]. וכ"כ בספר יפה ללב סי' ח' אות כ"א שזהו טעם המנהג כהאר"י עי"ש. וכ"כ בספר ארץ חיים סי' ח' וביו"ד סי' שנ"א שהמנהג כדעת האר"י ללבושו תחת הלבושים ודלא כמרן עי"ש. וכ"כ בספר כתר שם טוב ריש ח"ג בחילופי מנהגים שבין הספרדים לאשכנזים אות ל"א וז"ל: טלית קטן הספרדים מניחים אותו תחת בגדיהם

ואינו נראה לעין. אשכנזים ותימן נראים לעין ע"כ. וכתב בהערה שטעם הספרדים הוא עפ"י האר"י עי"ש. וכן מתבאר להדיא מדברי ספר עצי היער [בגדאד תרע"א] בסי' ח' אות ל"ז שהביא את דברי הלבוש שכתב שצריכים ללבוש את הטלית קטן באופן שיראו הציציות תמיד, וכן את דברי השל"ה שהיה מוציא ב' ציציות לפניו ורואה אותן תמיד וכו' וסיים: ועי' להרב ב"י בסי' כ"ג שנראה מדבריו דמנהג העולם ללבוש הטלית קטן תחת בגדיהם ולא מתחזי כלל מבחוץ עי"ש. וכן משמע מדברי רש"ל והב"ח בסי' כ"ד. וכ"נ מדברי המאמ"ר בסי' כ"ד אות א' שכן נוהגים העולם יע"ש, 'וכן הוא מנהגינו' עכ"ד. ובאות ל"ו שם הביא את דברי רבינו האר"י עי"ש. הרי שדבריו ברורים שאין אנו נוהגים כדברי הלבוש והשל"ה וסיעתם אלא כמנהג העולם הקדום שהוא מה שהביאו הרש"ל והב"ח, והביא גם את דבריו הברורים של המאמ"ר, וסיים שכן הוא מנהגינו. ומה שכתב בשו"ת ברכת יהודה בח"ח באות י"ד לפרש בדברי עצי היער שלא היתה כונה נגדית לכסות אלא שכן היתה צורת הלבוש וכו' - המעיין היטב בדבריו יראה שאדרבה בא לאפוקי מדברי הלבוש והשל"ה שגם בזמנם צורת הלבוש היתה כן, ואעפ"כ כתבו לעשות טעדיק לראות הציציות, וע"ז כתב שאין אנו עושים כן אלא מכסים לגמרי, והדברים ברורים.

ומה שטען הרב סקלי שאין שחר להניח שכל המון העם שבקושי נהגו בהנהגות עפ"י קבלה [כמו תפילין דר"ת, י"ב חלות, להסתפר עד שבעות ועוד] פתאום נהיו כולם קדושים ונהגו כאן עפ"י האר"י עכ"ד - אין זו טענה כלל. חדא, דהא חזינן שלא עושים כדעת השו"ע ללבוש את הטלית על הבגדים ממש, ואם לא היו עושים כדעת האר"י - היו

עושים כדעת השו"ע, וא"כ מוכח מתוכו שעושים כדעת האר"י, וכהבנה האמיתית בדבריו שגם הציציות מכוסות וכו"ל. ועוד, שבמנהגים כדעת האר"י לא היתה אחידות מוחלטת, אלא בחלק דברים נהגו כדעת האר"י ובחלק לא. וראה לדבר שכולם מברכים הנותן ליעף כח 'והוא רק עפ"י האר"י', וכפי שהארכתי בספרי תורת הקדמונים ח"ב סי' ה' עיש"ב. וכן מברכים ברכות השחר אע"פ שלא נתחייבו, וגם זה כדעת האר"י וכפי שהארכתי שם. וכן עושים עטיפת הישמעאלים בטלית שלא כדעת מרן השו"ע [למרות שזהו מנהג מחודש שלא נהגו כן לפניו, וכפי שהארכתי בח"א סי' ה', והעליתי שאין צורך בזה עיש"ב]. וכן אומרים ברכו בתרא בשני וחמישי נגד דעת השו"ע, אע"פ שיש בזה 'הזכרת השם' שלא לצורך לדעת מרן. ונהגו לתקוע מאה קולות בר"ה, ולא רק זה אלא גם בלחש תוקעים כדעת האר"י ונגד השו"ע ורוב ככל הראשונים. וגם בענין ארבעת המינים, ההקפות, מקומם, וכל הענינים הנלוים אליהם עושים כדעת האר"י נגד דעת מרן. ועוד הרבה דברים נהגו כדעת האר"י. וא"כ אין לומר שבקושי נהגו כדעת הקבלה והאר"י, אלא יש דברים שכן ויש דברים שלא. וכאן מוכח מתוכו שנהגו כדעת האר"י, וכפי שכתבו הפוסקים הנ"ל. ובפרט לפי מה שהוכחנו באורך שהאר"י בסה"כ המשיך את המנהג הקדום, ומנע מפקדו המחודש של הב"י להתקבל, שבזה ודאי אין זה ש'עשו כדעת האר"י' בצורה מחודשת, אלא 'לא שינו' עפ"י דעת האר"י.

ואם כנים אנו בזה - אין טעם וצורך לשנות מנהג הקדמונים, ולא מבעיא להולכים בכל דבריהם עפ"י הקבלה שמגרעות נתנו בשינוי זה. אלא גם אנו שאין הולכים 'בכל'

התנגדו למושג טלית קטן בטענה שאין היא דרך 'עיטוף', והרי מברכים 'להתעטף' בציצית, וחזינן שצורת הלבישה המחייבת בציצית היא צורה של 'עיטוף', וגם כל הבגדים שחז"ל הזכירו בענין חיוב ציצית הם בגדים שיש בהם עיטוף. אלא שראשונים אחרים לא חשו לזה ונקטו שגם בלבישה שאין בה עיטוף מקיימים מצות ציצית עיש"ב.

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

דברינו כדעת המקובלים - מ"מ כאן שהאר"י לא שינה את המנהג אלא ביסס אותו, וכך נהגו במשך הדורות - אין לנו לשנות את המנהג בזה.

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

אלא שעדיין יש לנו להבין מדוע גדולי הדורות הראשונים הפשטנים שהנהיגו את לבישת הטלית קטן לא הקפידו על הראות הציציות בחוץ, ורק יחידים היו נוהגים כן. ועל פניו זוהי קושיא חזקה מפשטיה דקרא 'וראיתם אותו', וזה מה שהביא את היחידים מחכמי ישראל הראשונים, וכן את השו"ע ואת גדולי האחרונים האשכנזים לנטות מהמנהג המקובל ולהנהיג ללבוש בצורה שיראו הציציות החוצה. אולם יש לנו להבין את מנהג העולם שלא עשו כן. ונ"ל לומר טעם בזה, אולם חשוב לי להדגיש שגם מי שלא יוכשר בעיניו טעם זה - אין זה אומר שבהבטל הטעם בטלו הראיות הברורות שהבאנו למנהג, דהמנהג - מנהג ישראל ברור הוא, ומי שיקבל את טעמי שאכתוב - יקבל, ומי שלא יקבל - יחפש טעם אחר, ואם ריק הוא ממנו.

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

נראה שהרעיון הזה שהפסוק וראיתם אותו קאי על טלית גדול - היה כבר בלבם ומוחם של מחדשי ומתקני המושג של טלית קטן. שהרי כבר הארכתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' ה' שראשונים רבים

עליו חז"ל מ"מ אפשר לברך עליו 'על מצות' ציצית, כיון שגם הוא בגד של ד' כנפות ורמוז בפסוק. אולם כיון שבלא"ה אין זה ממש כתיקון חז"ל וראיה שאין בו עיטוף - גם על דין 'וראיתם אותו' לא הקפידו, דהעיקר שיהיה האדם מסובב בבגד של מצוה וכן"ל. והאר"י הרחיב ענין זה ונתן לו טעם קבלי, ולדעתו 'אין' להוציא הציציות החוצה, משא"כ לפשטנים אין 'צורך' להוציא החוצה.

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

ומתבוננים בדיוק מה כתוב בו - סגי בהכי, וכך הוא רצון ה'. וא"כ ה"ה גם לענין מצות ציצית, ואדרבה בציצית אנו רואים לפחות מידי פעם את הציצית, בלבישה ובפשיטה וכדומה, משא"כ בתפילין ומזוזה כלל וכלל לא רואים. ולכן 'ענין' המצוה מתקיים בציצית גם ללא 'ראיה' ממש. אלא שבציצית התורה כתבה להדיא 'וראיתם אותו', וע"ז כתבנו שפסוק זה נאמר על טלית גדול שהוא דרך 'עיטוף', אולם טלית קטן יש בה את 'ענין' המצוה שהוא 'למען' תזכרו, דומיא דתפילין 'למען' תהיה תורת ה' בפיך, ולצורך 'ענין' זה לא צריך 'לראות'. ודוק היטב בענינים אלו.

סיכום הדברים

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

במקומות שצריך חיזוק בזה וכדומה, שבזה יעשה כדעת הפשט שמותר להוציא הציציות וכפי שכתבו חכמי דורנו בזה. כך נראה לי בכירור סוגיא זו.

ולכן נראה שהעיקר הוא שיש להשאר במנהג ישראל הקדום, ואין צורך להוציא הציציות החוצה [לספרדים], מלבד מי שמרגיש שזה מוסיף לו ביראת שמים וגר

תשובת הרב און אברהם הכהן סקלי

אך לענ"ד, העיסוק בנידונו צריך להתחיל להפך - תחלה נלמד שכאמור לפי פסוקים מפורשים בתוה"ק ראוי לגלות את הציציות, ושכן מוכח מרבים מרבתינו הראשונים. וכן שכמה מרבתינו הראשונים כתבו במפורש שיוצאים יד"ה מצות ציצית בט"ק, ונפסקה הלכה כשיטתם בשו"ע וכן נוהגים היום כל ישראל. ואחר זה, נבוא לדון במה שנהגו בדורות הקדומים רוב ישראל שלא לגלות ציציות הט"ק, ושיש ליישב זאת בטעם מספיק והגייוני ומציאותי, שאף הזכירוהו רבים מרבתינו האחרונים, בלא להמציא מגדלים הפורחים באויר, בהשערות לא מבוססות.

ב. ולענין עצם המנהג הקדום מזמן הראשונים לכסות הציציות, שכתב הרב מולקנדוב שאין מקור מפורש בראשונים שטעם מנהג זה הוא משום חשש האומות.

הנה, לא ידעתי מדוע התעלם הרב מולקנדוב מכמה לשונות ברורים שהעתקנו מרבתינו האחרונים, שכתבו במפורש שטעם מנהג זה הוא מחשש מהגוים ומלעגם, ואף שלא ידעו בדוקא את הטעם המקורי של מתקני מנהג זה, מ"מ הכירו את המציאות בימיהם [שאנו היום ב"ה לא מכירים] שמי שייצא ברה"ר עם ט"ק על בגדיו, יש לו לחשוש מנחת זרועם של הערלים, או

יישר כחו של ידידי הרב מולקנדוב נר"ו, שהאריך כדרכו בהבאת מקורות רבים וחשובים בניד"ד, ודבריו חשובים ונפלאים, וכתמיד אני שמח לשאת ולתת בהערותיו הנעימות שמחדדות הרבה את הבנתי בסוגיא.

ואין איתי כעת הפנאי לשאת ולתת בכל פרט ופרט מדבריו החביבים, ע"כ אתייחס בעז"ה בכלליות לטענותיו, והבוחר יבחר, וכדלהלן;

א. תחלה יש להקדים, דלענ"ד עשה הרב מולקנדוב מהעיקר טפל ומהטפל עיקר - שהביא תחלה את המנהג הקדום שלא לגלות הציציות כהלכה פסוקה, בעוד שאף הוא מודה שאין לו טעם ברור ומספיק, ושעוררו נגדו כמה מרבתינו הראשונים וכן מרן הש"ע והרבה אחרונים, ושמנגד נראה ברור לפי פסוקים מפורשים בתורה שאין המנהג הנ"ל דומה יפה. וע"כ העדיף לדחוק את ההגיון הפשוט, ועקר מצות ציצית מכל עם ישראל באומרו שאין אנו מקיימים מצות ציצית בט"ק, ושאף מתקני הט"ק מעיקרא הכי הוה ס"ל - שהוא לענ"ד תמוה מאין כמוהו, וכל זה בהשערות בעלמא, וזה כאמור בשביל להעמיד את המנהג הלא ברור, שאף עוררו נגדו כמה וכמה מרבתינו הראשונים והאחרונים.

ואחר שהונהג שוב עמד במקומו והתקשו לשנותו. ומה גם שיתכן שחכמים ותלמידיהם שהיו ספונים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ולא באו כל כך במגע עם הגוים בעולם החיצון, ממילא יכלו להחמיר על עצמם ללבוש הט"ק על מלבושיהם ללא פחד, כיון שהיו בחדרי חדרים ומי רואם.

[וגם] בהרבה מקומות היו שכונות וגטאות יהודיים שכמעט רגל גוי לא דרכה בתוכם, אולם יהודים רבים היו יוצאים במשך היום מהשכונה הסגורה החוצה לעבוד בחלק העיר של הגויים, וממילא לאלו שנשארו כל היום בתוך העיר באמת לא היה פחד כ"כ להתקל בגוים, אך אלו שהיו יוצאים לעבוד מחוץ לשכונת היהודים בודאי שלא יכלו ללכת כחפצם בגילוי המצוות].

ואף יתכן לומר סיבות אחרות בטעם לבישת הט"ק תחת המלבושים - דמסתברא דמעיקרא, כשהתחיל מנהג לבישת ט"ק באירופה, לא היה זה אלא מנהג חסידים ואנשי מעשה [וכך מוכח מלשונות כמה ראשונים], והמון העם לא נהגו כן, ויתכן שאף ת"ח יש שאין נהגו כן, וע"כ אלו שקיבלו על עצמם לנהוג כן, היתה זו חומרא

מלעגם - ומדוע נחשוב שבתקופות קדומות יותר המצב היה טוב יותר? ^ד

[וגם] הביא הרב מולקנדוב לשון נפלאה ממהרח"ו בפ"י הזוהר, שרצה להסביר מה שר' חייא ור' יוסי המוזכרים שם בזוהר לא הלכו בט"ק מעל מלבושיהם, וז"ל: "ואפשר לומר כי מפני שהיו הולכים בדרכים בין הגוים הצניעוהו תחת המלבושים". משמע שהכיר כזאת מציאות בזמנו, ותלה זאת בזה].

וגם יתכן שהמנהג היה מעיקרא ללבוש הט"ק תחת מלבושיהם מחמת פחד הגוים, ואף במקומות ובזמנים מסוימים שבהם כבר לא היה פחד הגוים, מ"מ שוב לא השתנה המנהג, כי התרגלו כבר כולם ללבוש הט"ק תחת המלבושים.

ובזה מתורץ גם מה שהביא כמה לשונות מהראשונים, שכתבו להחמיר ללבוש הט"ק מעל הבגדים, וגם עבדו כן עובדא בנפשיהו, ורצה לדייק מזה שכלל לא היה פחד מהאומות ללכת עם ט"ק מגולה. ולאמור אין מזה ראייה כלל, כי יתכן שאף שבזמנים ובמקומות מסוימים לא היה פחד מהגוים והיה ניתן לגלות הציציות, מ"מ המנהג הקדום הונהג משום פחד מהגוים,

ג. רק נציין שבתקופות הקדומות, היו מסעי הצלב בצרפת ואשכנז, וגירושי צרפת ופרובנס, ופרעות האלמואחידון, ופרעות ספרד בקנ"א, והגירוש ברנ"ב ובעקבותיו תקופת האינקוויזיציה ועוד צרות רבות ורעות שעברו עלינו בגלות. וניתן להמליץ בזה דברי קהלת (פ"ז פס"י): "אל־תאמר מֶה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרָשָׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה פִּי לֹא מִחֲבָמָה שֶׁאֵלֶּף עַל־הָהָה".

ד. **תשובת הרב מולקנדוב:** לשונות הראשונים מורים שאין זה מחמת שהם בין האומות, למשל ר' יונה כתב 'וילבשנו מתחת למדיר'. זוהי לשון של 'כך צריך לעשות', ולא 'משהו טכני' שעדיף לא לעשות כן ורק מחמת אילוצ עושים כן. וגם מדברי שא"ר שכתבו כן בפשיטות, ובפרט מהר"י ברונא, שהרי אם כל המנהג הוא מחמת איבה - מה 'ויהרא' יש בזה למי שלא מפחד? הרי זה ענין טכני שבעיקרון כולם היו צריכים לעשות כן. וגם בדברי האחרונים - המעיין יראה שרק מעטים מהם כתבו את הטעם של איבה. ועל יתר הדברים שכתב הרב סקלי - הם ענינים שתלויים בסברא ובשיקול הדעת בהסבר הדברים, ואינם נראים לי דבריו, והבוחר יבחר.

מענה הרב סקלי: לשונו של ר' יונה כבר כתבתי עליה במאמרי - קחנו משם. ולענין שאר הדברים, כאמור בדברי ידידי הרב מולקנדוב נ"ר - הבוחר יבחר.

מנורה ר"ע מולקנדוב - רא"א סקלי בדרום תקכג

ד. וגם אין דבריו מובנים מ"ש שמתקני הט"ק תיקנו רק זכר בעלמא, ולא בגדרי המצוה דאורייתא - דכיון שכתב שלבשו ט"ק תחת המלבושים, והסתפקו בלראות הציציות לפרקים ולעיתות קצוצות בזמן הלבישה והפשיטה, הרי שהורה במקצת שעדיין סברו שיש ענין להביט בציציות, ובודאי שהוא מצד 'וראיתם אותו וזכרתם', וא"כ שוב חזר הדין - שידורו גם שכמו כן יש ענין לראות הציציות כמה שיותר, ולפגוש בהם בדרך אקראי במשך היום בעודו בעסקיו, וכמו כל הלשונות שהעתיקנו במאמרנו מדברי רבותינו הראשונים. וממילא בטלו דבריו, מה שכתב שהבינו מנהיגי הט"ק ש'וראיתם אותו' הוא דוקא בט"ג, אבל בט"ק אף לפי הפשט אינו נוהג.

ה. ובמה שהאריך בביאור דעת רבינו האר"י, בהחלט נראים דבריו, שנוטים דברי האר"י לכך שאף הציציות מכוסות, ומצות וראיתם אותו מתקיימת בט"ג.

רק קצת יש להעיר, שלא כ"כ ראיתי בדבריו ראייה לכך שלפי האר"י יש ענין בדוקא לכסות אף את הציציות, אלא שאין קפידא לגלות בדוקא את הציציות, וממילא שמא אף לדעת האר"י גם אין קפידא בדוקא שלא לגלות הציציות, והרוצה לחוש לפשט, לא הפסיד גם את דעת האר"י.

ומלבד זה, הנה הרוואה יראה שאף אני לא עשיתי מענין זה עיקר במאמרי, רק

וחסידות מופלגת, וממילא מחשש יוהרא או ענוה וכיו"ב הצניעו הט"ק תחת מלבושיהם כי לא רצו שידעו שהם מחמירים בזה. ואף אחר שפשט מנהג זה ברוב העם, עדין נשאר בצורתו הראשונה של לבישת הט"ק מתחת המלבושים [כמו שרואים לפעמים באיזה מנהגים, שאף שבטל הטעם, פעמים הרבה אחר שהתרגלו, משנה ראשונה לא זזה ממקומה], וכעת ללבשו על הבגדים היה נחשב יוהרא.

וניתן לעלות על הדעת עוד סיבות למנהג זה, ודרוש וקבל שכר.

ועכ"פ, הצד השווה שבכל ההסברים האלה, שכ"ע הודו שיש ענין ומצוה לכתחלה לגלות הציציות ולראותם בכל עת, אלא שנמנעו מכך בעל כרחם מסיבות כאלה ואחרות, ועל כן כעת דאכשור דרא ואין בגילוי הציציות פחד מהגוים [עכ"פ בארה"ק] או חשש יוהרא וכיו"ב, שוב כ"ע יודו שראוי לגלות הציציות.

ג. ומלבד זה, לענ"ד ההסבר שכתב למצוה זה תמוה הוא במחכ"ת, שהרי לא מצאנו שום אזכור לדבר זה אצל רבותינו הראשונים, שהרי בכל הפולמוס בענין הכשר הט"ק שמצינו בראשונים, הלא המצדדים לפוסלה - פוסלים אותה לגמרי, ואילו המצדדים לזכות הט"ק - כולם טרחו לסלק הקושיות שהקשו על צורת הלבישה וכיו"ב, וטוענים שמקיימים בה מצות ציצית דאורייתא.

ה. תשובת הרב מולקנדוב: המעיין בלשונות שהבאתי יראה שהדברים ברורים בדעתו ש'אין' להוציא הציציות.

מענה הרב סקלי: עברתי שוב על דברי הרב מולקנדוב, ומלבד דברי מהר"א פיריא שכתב במפורש לא לגלות הציציות, כאמור, לא מצאתי בשאר לשונות האר"י והמקובלים שאחריו שכתבו בדוקא לא לגלות הציציות, אף שכתבו במפורש שא"צ לגלות הציציות.

תשובת הרב מולקנדוב: כונתי היא לדברי רבינו האר"י שכתב שזהו 'טעות גמור', וכל הנידון היה האם

בתור חזי לאצטרופי. ועיקר טענתי היתה שכיון שלפי הפשט ברור שיש לגלות הציציות - א"כ בשלמא המקובלים המיישירים אורחותיהם כדעת רבינו האר"י החי, ש"ד לדידהו לכסות ציציותיהם, אולם יהודים פשוטים, שברוב ענייניהם לא נוהגים כהקבלה - מהיכי תיתי שיהגו כהקבלה בדבר שסותר פסוקים מפורשים בתורה ופסג השו"ע?

ו. אגב, בדברי מהר"י ברונא, הרואה יראה שמהר"י ברונא שהביא בתשובתו מדברי האו"ז שלובשים הט"ק תחת הסרבל, והתקשה בזה, שהלא הסרבל הוא המלבוש העליון שלובשים דוקא בחוץ, וא"כ הלא ביושבו בביתו וכיו"ב, בלא הסרבל, תהיה הט"ק מגולה, ותי' מהרי"ב דבזמן האו"ז נהגו משום צניעות ללכת כל היום בסרבל, וממילא מעולם לא היתה הט"ק מגולה.

אכן, יש לדעת שמהר"י ברונא חי יותר מ-200 שנה אחר האו"ז, וא"כ מי יימר לן שבאמת היתה המציאות בזמן האו"ז כהשערותיו, ושמא גם בימי האו"ז היו נוהגים לפעמים לפשוט הסרבל העליון, ואז היה מתגלה הט"ק.

וגם לפי הבנתי מדברי הרב מולקנדוב ומדברי הראשונים שהביא, תואר הסרבל העליון היה כמין 'חליפה ארוכה'

שבזמננו נוגם היה כזה מלבוש עליון אצל הספרדים ועדות המזרח, שהיו לובשים אותו מעל הז'לבה, כמו שניתן לראות בתמונות ישנות של חכמים מפורסמים], וא"כ, אם היו לובשים הט"ק על הבגדים ומתחת לחליפה, הלא הט"ק, או עכ"פ חלק מהציציות נראים החוצה מתחת למעיל.

וכאמור, אדרבא, הוסיף לנו הרב מולקנדוב עוד כמה מקורות חשובים מרבותינו הראשונים שדגלו בגילוי הט"ק או הציציות, ואילו לעת עתה לא מצינו למי מרבותינו הראשונים דס"ל שיש ענין בדוקא לכסות הציצית¹. ואף מהר"י ברונא, הנה עיקר טיעונו משום יוהרא כי בזמנו לא נהגו כן, ויתכן דמאחר והוה ס"ל דמעיקר הדין יוצאים יד"ח בט"ק תחת המלבושים, ואין לבישת הט"ק מעל המלבושים מעכבת את עיקר המצוה, ממילא ס"ל דהמחמיר ללבושה מעל המלבושים הוי יוהרא.

ז. **לסיכום**: כתוב מפורש בתורתנו הקדושה מצות ציצית ניתנה ע"מ שנראה את הציציות, ועי"כ נזכר במצוות התורה. והסבירו רבים מרבותינו הראשונים, שעיקר המצוה - שבמהלך היום שהולך בשוק ובעסקיו, יפגוש הציציות באקראי ועי"כ יזכר במצוות יי, ולא ילך אחר שרירות ליבו הרע - וברור א"כ שהציציות צריכות להיות מגולות במהלך היום, כך שיוכל לראות אותם, שהרי

דיבר על הבגד או על החוטים, ולאחר שביארנו שדבריו ברורים דמייני על החוטים - א"כ על זה אמר שמי שמגלה אותם זהו טעות גמור.

וגם בדברי מהר"י בעץ הדעת טוב שכתב שהציצית מכוסה 'כנודע בדרך הקבלה' וכל הרמזים שכתב שם - מורה שהוא בדוקא ולא שאין ענין בעלמא.

ו. **תשובת הרב מולקנדוב**: כתבתי כמה פעמים שלפי הפשט ודאי שאין 'איסור' להוציא, אולם בפועל לא עשו כן גם כשיכלו וכנ"ל.

מענה הרב סקלי: ולכן אני טוען שמאחר שאין ענין לכסות, למה נחוש כ"כ 'להחמיר' שלא לגלות הציציות.

תשובת הרב מולקנדוב: כיון שכך היה המנהג בפועל ואין צורך 'לחדש' מנהג נגד רבינו האר"י.

בזמנם - ומדוע נחשוב שהימים הראשונים היו טובים מאלו? ולענין הראיה מהראשונים שכתבו ללבוש הט"ק על המלבושים ונהגו כן בעצמם - כתבנו שאין מכך ראיה, כי שמא במקומות ובזמנים מסוימים לא היה חשש מהגוים, אולם עדיין יתכן שבמקור המנהג היה משום פחד הגוים.

ולענין הטעם שכתב הרב מולקנדוב למנהג, לענ"ד הוא טעם חלוש וקלוש, ולא בלבד שאין ראיה מהראשונים לזה, אלא אדרבא, יש ראיה מכמה ראשונים להפך.

ומה שבירר יפה הרב מולקנדוב דעת רבינו האר"י ז"ל, אכן נראים דבריו שיותר נראה שלפי האר"י ז"ל יכול לכסות הציציות עם הט"ק, ודבריו לענין הבטה בציציות נאמרו בענין ט"ג [אולם מאידך אין כ"כ ראיה שיש ענין בדוקא שלא לגלות הציציות]. אולם אף אני, עיקר סמיכתי לא היתה על בירור דעת האר"י, כמו שניתן לראות במאמרי, אלא על בירור צורת המצוה עפ"י הפשט.

וע"כ, נלענ"ד דמסקנתי במקומה עומדת - דהנהגים ברוב או בכל עניניהם עפ"י הפשט, ראוי להם יותר לגלות הציציות של הט"ק כדי שיוכלו לראותן במשך היום ולקיים דברי תורתנו הקדושה 'וראיתם אותו וזכרת את כל מצוות יי'.

אולם הנהגים עפ"י הקבלה, נראה שנוטה יותר שיכולים לכסות הציציות של הט"ק, ויש להם על מה שיסמוכו.

אם יצניעם תחת מלבושיו, כיצד יפגש בהן במהלך היום?

אלא שקשה, שהרי המנהג להצניע הט"ק תחת המלבושים הוא מנהג קדום מזמן הראשונים, ונראה שלא חששו ל'וראיתם אותו'. ובאמת, לא נודע לנו כלל טעם המנהג.

ואני הצעתי שהטעם היה כפי הנראה משום חשש מהגוים, וכמו שכתוב במפורש בכמה מרבתינו האחרונים. אולם הרב מולקנדוב מיאן בטעם זה מאחר שאינו מוזכר בראשונים, ועוד, שכמה ראשונים כתבו להחמיר ללבוש הט"ק על המלבושים, וכן יש עדיות על ראשונים שנהגו כן למעשה - ומוכח א"כ, שלא היה כלל פחד מהגוים, ושיכל כל מי שרוצה ללבוש הט"ק על המלבושים.

ובטעם המנהג, כתב הרב מולקנדוב דבר מחודש - שמתקני מצות ט"ק, ידעו מעיקרא שלא מקיימים כלל מצוה דאורייתא של ציצית בט"ק שאינה דרך עיטוף, רק הם תיקנו כעין 'זכר לדבר' כדי לזכות את עם ישראל ללכת במשך היום לבושים באיזה בגד של מצוה, לזכור מצוות התורה.

ותשובתי על דבריו - שאף שלא הוזכר בראשונים הטעם משום חשש הגוים, מאידך גם לא הוזכר שלא היה חשש מהגוים. ועוד, שהרי כמה מרבתינו הראשונים שיערו שטעם המנהג משום חשש מהגוים, וגם העידו על מציאות כזאת שהיתה



מכתב ז'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב ישראל מאיר ויינשטיין

טעמי נטילת ידיים של שחרית

'בכלי' לפני תפלה וכמו נטילה לאוכל, ולכן לכתחלה יש להקפיד ליטול בכלי ולא לברך, דבזה מנהג העולם שהביא הב"י שאין מברכים. והמנהג הוא אף בעשה צרכיו, ולא מטעמו של הרשב"א אלא שכן דעת הרבה מהגאונים והראשונים.

ה. מה שכתב בסוף המאמר לגבי נוגע בתוך האף שצריך רחיצת ידיים גם לגר"א - כבר כתבו כן כמה אחרונים שהובאו בפסקי תשובות סי' ד' הערה 267 ע"ש.

ברכת על נטילת ידיים לפני התפלה, בשחרית, ולאחר יציאה מבית הכסא

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

ברכת על נטילת ידיים לאחר יציאה מבית הכסא

בה"ג בפ"ט דברכות כתב הנכנס לבה"כ אומר התכבדו מכובדים וכו' וכד נפיק ומשי ידיה מברך ענט"י ומברך אשר יצר וכו' ע"ש. ומבואר מדבריו שלאחר כל יציאה מבית הכסא צריך לברך ענט"י בשביל ברכת אשר יצר. וכ"ד הראב"ד שהובא בחידושי אלאשבילי בברכות ס' ע"ב בזה"ל כי משי ידיה וכו'. והכי קאמר דכל שעה

בקובץ מנורה בדרום תמוז תשפ"ג האריך הרב ישראל מאיר ויינשטיין בענין ברכת ענט"י שחרית, טעמיה, זמן ברכתה ועוד נפ"מ בזה. ולפי שיש לי להעיר ולהאיר בדבריו ממה שכתוב אצלי בעבר בזה - אכתוב תחלה את הנקודות עליהם יש לדון בדבריו, ולאחר מכן אביא את המאמר שלי בענין בשלמותו;

א. כתב בפשיטות כדברי האחרונים שמטעם רוח רעה אין ברכה, וכל הנידון של ברכת ענט"י זה מטעמי הרא"ש והרשב"א. אולם למה שנבאר - אדרבה עיקר הברכה היא מטעם רוח רעה 'לדידן', ולא יתכן מטעמי הרא"ש והרשב"א. ולכן גם אין לברך ללא נטילה 'בכלי' וגם לא על מידה דמנקי. וכמו כן מי שלא ישן - אף שנגע במקום המטונף לא יברך, דאין עליו רוח רעה. וכמו כן יש לברך על הנטילה הראשונה שעושה בקומו בבוקר שהיא המסירה את הרוח רעה, ולא על הנטילה המכשירה לתפלה או לברכות השחר.

ב. הרשב"א הוא דעת יחיד ממש, וא"צ לחוש לדבריו. ורק לדעת הרא"ש היה לנו לחוש משום שדעתו היא דעת רבים מהראשונים אלא שהמנהג לא כדבריו אלא רק מטעם רוח רעה [לגבי הברכה].

ג. דעת הר"ן לענין 'סתם' ידיים לתפלה שא"צ נטילה - אינה דעת יחיד, אלא יש כמה ראשונים כמותו.

ד. לדעת הרמב"ם ועוד ראשונים צריך נטילה

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

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

יש ראשונים שכתבו שרק אם רוצה לעסוק בתורה מברך ענט"י ולא לאחר יצר לחודיה; כ"ד ר' יצחק ב"ר יהודה שהביא שה"ל שם וז"ל הורה ר' יצחק בר' יהודה שכל פעם שחוזר אדם מלהסך רגליו בין לגדולים בין לקטנים מברך אשר יצר. והנוטל ידיו לתפלה ולא עשה צרכיו או נוטל ידיו לת"ת בנקיות מברך ענט"י שהרי חכמים תקנו שצריך ליטול ידיו לתפלה ולת"ת על שם הכון לקראת וכו' עי"ש. ונראה מדבריו 'לת"ת בנקיות' דהיינו כשעשה צרכיו. וכן דעת רש"י ורבו ר' יעקב בר יקר, וכפי שמובא במחזור ויטרי [עמ' ע"ח במהדורת גולדשמיט

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

ומהר"ח או"ז כתב בב' מקומות שכ"ד ר"פ בהגהות סמ"ק; בדרשות מהר"ח או"ז סי' כ"ב כתב: והר' פרץ כתב בס"ה כיון שהוא דבר שבקדושה אשר יצר - יברך תחלה ענט"י עי"ש. וכ"כ עוד בתשובותיו סוף סי'

ה"ב, שדעת מהר"ם שנוטל ידיו לתפלה לאחר בהכ"ס ומברך.

ברכת על נטילת ידים לפני כל תפלה בסתם ידים

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

עי"ש. ובארח"ח הלכות נט"י אות י"ב הובאו התשובות דלקמן בשם 'שאלה לאחד מן הגאונים' ו'תשובה לגאון' [וז"ל [של רש"י] חייב אדם לברך על נטילת ידים על כל פעם ופעם שנוטל ידיו, דכיון דמצוה לרחוץ משום ניצוצות כדאמר ביומא חייב לברך, דנטילה זו לנקות עצמו שיהא ראוי לקרות בתורה ולשאר מצות וכו'. אבל אברכת נקבים לאחר שבירך שחרית אינו צריך לברך כל היום. ויש אומר שצריך לברך על כל פעם ופעם שנפנה ואפילו לנקבים קטנים. ושאלתי לרבי [ר"י ב"ר יקר, וכפי שכתב להדיא בשו"ת מהר"ח או"ז סי' ק"א עי"ש] אם מברך עמה [עם אשר יצר] ענט"י על כל פעם ופעם. והשיבני אם אני עומד לעסוק בתורה לאלתר או לילך לבהכ"נ או להוציא בפיו שום קדושה אז אני מברך ענט"י ואשר יצר, אבל בשעה שאני יושב ובטל אני חושש לברך ענט"י אלא אשר יצר ע"כ. וכ"ד הסמ"ק בסוף מצוה קפ"א וז"ל והלכתא אפילו שפשף בידיו אין טעון ברכה [ענט"י] מידי דהוה אהיו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה שאין צריך לברך ענט"י. ורבותינו היו מברכין כשהיו רוצין לעסוק בתורה וכן נמי במלוכלכות בטיט ובצואה ע"כ.

דעת הרא"ש בתשובה כלל ד' סי' א' שהיוצא מבהכ"ס מברך ענט"י רק לתפלה. וכ"ד מהר"ם המובא בשו"ת הרשב"א סי' אלף קכ"ד וז"ל מ"מ נ"ל היוצא מבהכ"ס ונוטל ידיו לתפלת המנחה שיש לו לברך ענט"י למנחה כמו ליוצר כי איני יודע שום טעם מקובל לחלק בין תפלה לתפלה. ומיהו דוקא לתפלה אבל לדברי תורה סגי באשר יצר, ובהרבה מקומות מצינו חלוק בין תפלה לדברי תורה וכן אני נוהג ע"כ. והובא בקצרה בהגמ"י פ"ו מברכות

מברכים אם ידיו אינן נקיות]. וכן כתבנו בשם רב נטרונאי גאון בהלכה א' ע"כ. ונראה שמה שכתב בשם רנ"ג זהו רק שאין מברכים ענט"י לאחר עשיית צרכיו ולאפוקי מר' אלחנן, אבל לענין חיוב ברכה בנטילה דתפלה אדרבה נראה מדברי רנ"ג שם שאין חיוב ליטול לפני התפלה.

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

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

באוה"ג ברכות עמ' 134 הובאה תשובת רב **נטרונאי גאון** שכתב: ואין מברכין אלא על רחיצה שבשחרית משום שמתקין עצמו לתפלה ועל רחיצה שלפני המזון של כל סעודה וסעודה, אבל כשיצא מבה"כ חוץ מיציאה של שחרית אין מברכין אלא אשר יצר בלבד ע"כ. ומבואר שאף שרוצה להתפלל מנחה אין מברך. וכן הביא שה"ל סי' א' תשובת רב נטרונאי בענין מאה ברכות בכל יום, ולפני מנחה וערבית לא מנה ברכת ענט"י עי"ש. וכן באוה"ג שם עמ' 135 תשובת גאון אחר שג"כ מנה מאה ברכות ולא מנה ברכת ענט"י למנחה וערבית עי"ש. ומבואר דלא ס"ל ברכה לתפלה כלל. וכן רע"ג בסדורו כתב גבי תפלת מנחה וכשמגיע עת תפלת מנחה נוטל ידיו וא"צ לברך ע"כ. ולא חילק אם עשה צרכיו או לא. ובאוה"ג ברכות עמ' 133 הובאה תשובת מהר"ם בשם

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

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

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

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

הב"י, שסתם ידים צריכות נטילה לתפלה ללא ברכה.

האם צריך נטילת ידים בכלי לתפלה

כתב הרשב"א בתשובה ח"א סי' קצ"א: ואני לא מצאתי בשום מקום דבר ברור שיצטרך אדם ליטול ידיו שחרית בכלי, דאי משום שיכתא וכת מלך - די ברחיצה. ואי משום תפילה וקרית שמע - די ברחיצה או בנקיון עפר וצורות, וכדאמרין מידי ארחץ 'במים' כתיב? 'בנקיון' כתיב, בכל דבר דמנקה ע"כ. הרי דסבירא ליה שלא צריך כלי לרחיצה לפני תפלה. אולם מדברי הרמב"ם והמאירי וספר הבתים שהבאנו מבואר שצריך כלי, שהרי השוו את נטילה זו לנטילה של פת וטיבולו במשקה. וכן הרא"ה הנ"ל כתב שכעין סעודה תקון. וכ"נ מדברי הגאון שהבאנו עי"ש.

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

דעות הראשונים בטעם ברכת על נטילת ידים שחרית

רבים מהאנשים מפסיקים בין הנטילה הראשונה בבוקר לבין התפלה; יש ההולכים למקוה, ויש שמטפלים בילדים, ויש שלומדים קודם התפלה וכדומה, ולפני התפלה נוטלים ידיהם שוב מחמת היסח הדעת מהנטילה הראשונה, או נגיעה במקומות המכוסים וכדומה. ויש לדון מתי יש לברך ברכת על נטילת ידים; האם בנטילה הראשונה מיד כשקם, או לפני

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

הראשונים דסבירא להו שאין חיוב נטילת ידים לפני תפלה

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

ולמעשה. כתב הב"י שם שכיון דהרמב"ם והטור בסי' רל"ג ואבי העזרי [בסברא קמיתא שכתב בסתם] מסכימים ידיים של היסח דעת צריכים נטילה לתפילה אף על פי שאינו יודע להם שום לכוך הכי נקטינן ע"כ. והגם שהבאנו חברים לר"ן ואינו יחידאה, מ"מ הבאנו גם חברים רבים לרמב"ם, ולכן ודאי שהעיקר כדבריו וכפסק

מנורה ר"ע מולקנדוב - רי"מ ויינשטיין בדרום תקלא

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

דעות הראשונים והמקובלים שמברכים על הסרת הרוח הרעה

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

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

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

שמברך ברכות השחר או לפני התפלה. ושורש המחלוקת הוא מה טעם ברכת הנטילה שחרית, ונבאר הדברים בס"ד;

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

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

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

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

לברך על הסרת רוח רעה, וזהו הטעם העיקרי והראשון שכתבו לברכת ענט"י. וכן מבואר בפירוש ר"י ב"ר יקר ח"ב עמ' י"ב וז"ל כל אלו הברכות שמברך בלא נט"י אפשר ששמר ידיו בבתי ידים או שחך ידיו בעפר. ומה שנוטל ידיו לאחר שקם ממיטתו היינו משום שיבתא של רוח רעה השורה על הידים בבוקר קודם שנטל אפילו שמר את ידיו, או אפשר אפילו לא שמר ידיו יכול לברך וכו'. וא"צ נט"י אלא לאכילה ולתפלה ולק"ש, וכשקם ממיטתו נוטל ידיו משום שיבתא כמו שפירשנו, ואף מפני שיש לו להתפלל [אם לא היו לא בתי ידים]. ולאחר מכן כתב: נטל ידיו מברך ענט"י וכו' עי"ש. ומבואר שגם על הטעם של רוח רעה לחוד מברך ענט"י. וכן משמע מתשובת הרשב"א הנ"ל ששייך לברך על רוח רעה, שכתב שלא מצינו שצריך כלי לנטילת שחרית דאי משום שיבתא ובת מלך די ברחיצה [פי' וממילא לא תקנו ברכת ענט"י וכמו שכתב לעיל מיניה בסי' ק"צ שדבר שלא חייב כלי כתפלה לא תקנו לברך עליו על 'נטילת' ידיים עי"ש] וכו' עי"ש. ונראה מזה שלא קשה לו איך אפשר לברך על רוח רעה, אלא אם היה צריך כלי לסלק הרוח רעה היו מברכים ע"ז ענט"י.

וכן מתבאר מדברי הר"ב תולעת יעקב שכתב בטעם הנטילה שהיא משום רוח רעה וכדעת הזוהר ולא הזכיר טעם אחר, ואעפ"כ כתב שמברכים ענט"י, ומבואר מדבריו שעל הטעם שהזכיר מברכים. וכן מתבאר מדברי רבינו האר"י בפע"ח שג"כ כתב טעם הנטילה משום רוח רעה ואעפ"כ כתב לברך ענט"י. ויותר מזה כתב שם שלאחר הנטילה ילך לבית הכסא ויברך לאחר מכן אשר יצר עי"ש, וא"כ מבואר להדיא שהברכה היא לא לתפלה אלא להסרת הרוח רעה. ויותר מפורש בספר סדר היום שכתב ג"כ שיטול

ידיו להעביר רוח רעה וכו', ובהמשך כתב ואחר שנטל ידיו יברך ענט"י וכו', ואפשר שע"ז נקרא נט"י שנוטל מזה ונותן לזה והוא לשון הסרה שמסיר ומעביר רוח הטומאה מעל הידים להשרות עליהם כח הטהרה והקדושה וכו'. ובהמשך כתב וקודם שיעשה שום ברכה [מברכות השחר] יראה לנקות עצמו מכל טינוף וכל מותר הנמצא לצאת מגופו וכו', ויטול ידיו ויברך ברכת אשר יצר כיון שכבר בירך ענט"י וכו'. ומפורש כנ"ל שברכה ראשונה בירך להסיר רו"ר ולאחר מכן נוטל ידים בשביל בית הכסא ללא ברכה. וכ"כ להדיא ר' חיים הכהן בספר מקור חיים סי' ו' אות ב' על דברי השו"ע שם שיש נוהגין להמתין לברך ענט"י עד בואם לבית הכנסת, וכתב וז"ל: הוא מנהג שאין לו שחר. אינו דומה לשאר הברכות, לפי שברכת הנטילה הוא גמר הענין, וכמעט אפשר שלא תלך רוח רעה השורה על הידים אם אינו מברך תכף לפי כי העיקר הוא להזכיר עליו שם שמים, דבהכי רוח הולך ולא ישוב עי"ש. ומפורש שהברכה היא לסילוק הרוח רעה, ואדרבה זה העיקר, דללא ברכה אינה מסתלקת. והמאמר בסוף סק"ח כתב בתחלה שלא תקנו ברכה לרוח רעה, אולם סיים וז"ל אמנם מסתמיות לשון הזוהר משמע דעיקר טעמא משון רוח רעה ומהאי טעמא לחוד תקנו ברכה, וכן משמע מלשון הרמ"א לקמן סט"ו שעל מ"ש השו"ע הישן ביום יש להסתפק וכו', כתב דיטלם בלא ברכה, והרי מקום הספק שם אינו אלא אי לילה גורם רוח רעה או שינה גורם כמ"ש הט"ז שם, ומשמע דאם היה ודאי לנו שהשינה גורמת היה צריך לברך וזה שלא כדברי המג"א, דוק ותשכח וכו' עי"ש. וכבר כתב הפמ"ג שמדברי הרמ"א בדרכ"מ סי' ו' אות ב' משמע דלרוח רעה מברך ענט"י עי"ש. וכ"כ השע"ת בפשיטות בסק"ד וכן בסי' ו' סק"ד עי"ש. וכן

מנורה ר"ע מולקנדוב - רי"מ ויינשטיין בדרום תקלג

שהוא אמת ע"כ. והעתיקוהו בספר יוסף אומץ [יזופא] סי' קצ"ח עי"ש, ובספר מדרש תלפיות מערכת ט', ובספר כף החיים פלאג"י סי' ח' אות ט' עי"ש. וכ"כ בספר מנחת אהרן כלל א' סי' י"ט שמי שהיה בידו מכה וכרך עליה רטיה ותחבושת, ובאמצע היום הסירה, מסתברא לומר שמכיון שישן על מטתו היתה ידו כרוכה, לא נתן אז מקום לרוח הטומאה שתשרה על ידו, ולכן א"צ ליטול ידיו ג"פ כשהתיר הרטיה ע"ש. וסמך על זה בשו"ת מכתב לחזקיהו סי' ב' עי"ש שהאריך בזה. ועוד הביאו מספר תולדות אדם [דף צ"ד ע"א] על הגר"ז מוילנא, שקודם השינה לבש בתי ידים וכו' שלא יגעו הידים בבשרו בעת השינה, ואחרי הקיצו משנתו למד מיד בלי רחיצת ידים משום שחס על זמנו עי"ש, ונראה דס"ל שאין רוח רעה שורה על הידים כשהם מכוסות בשעת השינה.

אולם היעב"ץ בספרו מו"ק סי' ד' כתב שלטעם העברת ר"ר וגם לטעמו של הרשב"א - אפילו בידוע שלא נגעו ידיו במקום טומאה ולכלוך, כגון הישן בבתי ידים וכו' מכל מקום צריך נטילה ממש, ולאפוקי נמי נקיון בעלמא דלא מהני, לשיגע בדברים העלולים לקבל טומאת הרוח רעה עי"ש. וכ"כ בפשיטות הבה"ל בסי' ד' סי"ג שאם ישן בלילה בבתי ידים שבוודאי לא נגע במקום מטונף אין צריך להרא"ש ליטול ידיו בבוקר רק משום רוח רעה ובלי ברכה (פמ"ג וארה"ח)² ע"כ. וכן נקט בפשיטות בספר נימוקי או"ח סי' ד' ס"א עי"ש. וכ"פ בספר מעשה נסים [כדורין] ח"ב סי' א' עי"ש.

ובאמת שכדבריהם מפורש בפירוש התפלות לר"י ב"ר יקר ח"ב עמ' י"ב וז"ל כל

מתבאר מדברי הבא"ח פרשת ויצא אות ב' שכתב שהנצרך לנקביו צריך לעשות נט"י כהלכה כי א"א לו לילך ד"א ולשפשף או לקנח בעוד רוח רעה שורה על ידיו אך מאחר שהוא עתה צריך לנקביו א"א לברך נט"י אלא יעשה צרכיו תחלה ואח"כ יברך ענט"י ואשר יצר וכו' עי"ש, וזה לפני שמתלבש ונועל נעליו וכדומה ובודאי שלאחר מכן יצטרך ליטול ידיו שוב מדין נגיעה בנעלים ובמקומות המכוסים שבגופו. ועוד שהרי דיבר שם על מי ששוכב על מטתו בלילה, ונראה מדבריו שאינו קם עכשיו לגמרי אלא חוזר לישון, וע"כ שהברכה היא על הסרת הרוח רעה וכנ"ל.

הישן בכפפות - האם רוח רעה שורה על ידיו

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

בספר 'סדר ותיקון ק"ש שעל המטה', פראג שע"ה [במהדורה שראיתי אין מספור דפים, וזה בעמוד 23 מעמודי הספר] כתב בזה"ל ראיתי הלכה למעשה מרבתי וגם מגדולי עולם בשלוניקי עיר ואם בישראל מאנשי חסידים שבכל לילה ולילה היה לובשים בתי יד הנקראים בלשון אשכנז האנד שוך, הטעם שלא יגעו בגוף הנגוף והידיים עסקניות הם. ועם שמירה זו אין הטומאה אחד מאלף חלקים יכולים לשרות עליהם. ואין צריך ראיה כי השכל מחייב האמת מה

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

שחרית, וע"כ שצריך לראות כאיזה מהפוסקים יש לנו לעשות.

והנה לנהוג לברך לפני הנטילה הסמוכה לתפלה וכדעת הרמב"ם והרא"ש וסיעתם אין לנו, שהרי כבר כתב הב"י בסי' ז' שמנהג העולם שאין מברכין על נטילת ידים אלא בשחר ובשעת אכילה בלבד אבל בשאר כל היום אם עשה צרכיו גדולים או קטנים ושפסף אף אם רוצה להתפלל מיד אינם מברכים על נטילת ידים עי"ש. ולדעת הרמב"ם והרא"ש יש לברך גם לפני מנחה וערבית, עכ"פ אם עשה צרכיו ורוצה להתפלל, וכיון דאנן לא נהגינן הכי וכפי שהארכנו לעיל - אין הבדל בין שחרית למנחה וערבית, וע"כ דאנן לא קי"ל כראשונים הנ"ל.¹

והבה"ל בתחלת סי' ד' הביא את דברי החיי אדם בכלל ז' ס"ו שכתב שנכון להמתין לברך ענט"י עד לאחר שמנקה עצמו ורוצה להתפלל 'דאז יצא לכ"ע' אבל כשבירך מקודם ואח"כ יפנה להרא"ש צריך לחזור ולברך, ואף דלא קי"ל הכי מ"מ נכון לזוהר בזה ע"כ. והבה"ל האריך בזה, והעלה שכדי לצאת גם ידי דעת הרשב"א - צריך לברך ברכות השחר סמוך לנטילה זו, דאם יברך מקודם ברכות השחר כבר הפסיד ברכת ענט"י לדעת הרשב"א עי"ש ב. והנה מה שכתבו הם שבזה יוצא 'לכו"ע' זהו לפי שיטתם שעל הסרת רוח רעה לא תקנו ברכה, ולכן אם עושה את העצה הנ"ל יוצא לכו"ע, אבל לפי מה שכתבנו שאדרבה דעת הזוהר והמקובלים וגם חלק מהפשטנים שעיקר

ברכות אלו שמברך בלא נטילת ידים איפשר ששמר את ידיו בבתי ידים, או שחכך את ידיו בעפר, ומה שנוטל ידיו לאחר שקם ממטתו היינו משום שבתא שרוח רעה שורה על הידים בבקר קודם שנטל אפי' שמר את ידיו עי"ש. הרי להדיא דס"ל שרוח רעה שורה על הידים אפילו שישן בבתי ידים. ובודאי שכך ההלכה, ולא כדברי האחרונים שלא ראו את דבריו.

איך נכון לנהוג למעשה

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

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

מנורה ר"ע מולקנדוב - רי"מ ויינשטיין בדרום תקלה

הראשונה מאחר והיה משוקץ ולא יכול לברך באותה שעה.

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

הנצרך לנקביו האם יכול לברך ברכת על נטילת ידיים

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

אולם הרמב"ן במלחמות ברכות בדף ט"ז ע"א מדפי הרי"ף כתב וז"ל וכן לענין היה צריך לנקביו הזכירו בשמועה זו תפלה ולא מצינו שהחמירו כך בק"ש עי"ש. אמנם מדברי המ"ב והבה"ל בסי' צ"ב מבואר שהבין דברי הרמב"ן לענין דיעבד שא"צ לחזור ולקרוא בק"ש עי"ש, אולם אדרבה נראה מדברי הרמב"ן שכל המימרא הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה היא רק בתפלה ולא בק"ש, ואין איסור לקרוא ק"ש כשצריך לנקביו דהא דייק מדהזכירו תפלה, וגם לענין לכתחלה הזכירו 'אל יתפלל'. **וכן** מבואר בתשובת הרשב"א סוסי' קל"א וז"ל ואם בשעת ק"ש וברכותיה נתעורר בין לקטנים בין לגדולים ויכול

הברכה היא על הסרת הרוח הרעה, א"כ אם לא בירך בנטילה הראשונה מיד כשקם והסיר את הרוח הרעה לא יכול לברך לאחר מכן, ואין זה 'לכו"ע'.

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

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

ואם נצרך לנקביו מיד כשקם ממטתו. הנה אם אינו מקפיד על חומרת הזוהר של הילוך ד"א ללא נט"י, וכן גם כשקם באמצע הלילה לבהכ"ס לא מקפיד ליטול ידיו לפני כן [עי' בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' ג'] שהראיתי פנים לדעה זו] - א"כ גם בבוקר יכול ללכת לבית הכסא ולאחר שיצא יטול ידיו ויברך ענט"י ואח"כ יכול להתלבש ולהתכוון לתפלה. ואם מקפיד שלא לילך ד"א ללא נטילה, או שצריך גם לנקביו הגדולים וחושש מענין יד וכו' תקצץ וכו' - כתבו השע"ת והבא"ח שיטול פעמים ויברך בפעם השניה לאחר שיצא מבית הכסא, אולם לא יתלבש ויעשה שאר דברים קודם לכן, אלא מיד לאחר יציאתו מבית הכסא יטול ויברך, וחשיב כאלו בירך לאחר הנטילה

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

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

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

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

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

תשובת הרב ישראל מאיר ויינשטיין

לכבוד ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א, **תודה** על דבריו היקרים. והגדיל לעשות, שאסף וסידר היטב את דעות כל הראשונים. ולענין הערותיו, לאחר העיון כמעט כל הערותיו אינם הערות על דברי, אלא על דברי מרן הב"י וכל הפוסקים, עד רבותינו המ"ב וכה"ח ועד בכלל.

דברי הם לבאר את מהלכם של רבותינו הפוסקים בענין, וכמובן זו היא הדרך המובחרת לנהוג על פיה למעשה. וכת"ר בורר לו דרך לעצמו נגד כל הפוסקים.

ואשיב בקצרה.

א. טעם הנטילה מפני רוח רעה היה ידוע גם

להעמיד על עצמו קורא כדרכו ואם רצה להרחיק ולהטיל את המים אפשר לו לעשות כן ע"כ, והמעין היטב בתשובה שם יראה שאין כונתו הכא שיכול להעמיד עצמו פרסה ולכן מותר אבל פחות מפרסה אסור אלא כונתו אם יכול להעמיד עצמו עד שיגמור ק"ש, אף שאינו יכול להעמיד עצמו פרסה, יקרא אע"פ שיכול ללכת ולהתפנות אם רוצה, ולא כמו בתפלה שאם יכול להעמיד עצמו עד סוף התפלה לא יפסיק עי"ש, ואם היה אסור לקרוא ק"ש כשצריך לנקביו אמאי לא יפסיק הרי מותר להפסיק אם רוצה וא"כ הו"ל לחייבו להפסיק, אע"כ שאין בזה איסור אלא בתפלה, ודוק. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם שהביא דין זה רק בפ"ד מתפלה ה"י גבי דברים החופזין אותו שמעכבים את התפלה ולא הביא דין זה בהלכות ק"ש. ועוד שלא כתב הטעם משום שגופו משוקץ כמ"ש הגמ"י אלא משום שאינו יכול לכוין כראוי כיון שהוא טורדו ודין זה רק בתפלה נאמר. וכ"כ ר' דוד עראמה בביאורו לרמב"ם שם, שבגמ' לא אמרו כן אלא בתפלה וכן הרב לא פסקה בק"ש עי"ש. וכן פסק בספר אור לציון ח"ב פ"ז סט"ו עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל שמותר ללמוד תורה [וה"ה] לברך שאר ברכות שאינם תפלת י"ח] כשצריך לנקביו עי"ש.

סיכום

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

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

מנורה ר"ע מולקנדוב - רי"מ ויינשטיין בדרום תקלוז

הזוהר קלושה מאוד. וברור שהמאמר מדרכי עצמו אין כוונתו לקבוע כן להלכה).

ב. ומה שמוכיח מדברי כמה ראשונים שמברכין על הנטילה מפני רוח רעה, לאחר העיון רוב דבריו הם רק דיוקי לשון, ולא דברים מפורשים, והדיוקים אינם מוכרחים, ואפשר להשיב עליהם¹. ואין מן המידה להעמיד יסוד להלכה על דברים כאלה, כאשר יש לנו דברים מפורשים בראשונים אחרים. ומה שמביא מדברי המקובלים, היכן שמענו להעמיד יסוד להלכה על דברים כאלה? המקובלים עניינם לבאר על מה רומזת המצוה, ומה סודה במקום עליון, ואנו כאן עוסקים בהגדרה ההלכתית, ואין לערב סברות של קבלה בהלכה, ולא להיפך². ומה שהביא מהמקור

בלא דברי הזוהר, כי הוא מפורש בגמרא. ומה שהביא הב"י מהזוהר, הוא כמה פרטים בדיני הנטילה שלא נזכרו בגמרא. ומאחר שהיה ידוע לראשונים שיש נטילה מפני רוח רעה, ואעפ"כ טרחו ליתן טעמים אחרים מפני מה מברכים, וכפי שהאריך כת"ר בעצמו להביא את דבריהם, מוכח מזה שפשוט בעיניהם שהנטילה מפני רוח רעה אינה מצריכה ברכה. וכך מוכיחין כל דברי הב"י סי' ד', ודלא כדברי כת"ר שזה רק חידושו של המג"א³. (וכבר כתב המאמר מדרכי עצמו, שמדברי הראשונים מוכח שאין הברכה מפני רוח רעה, אלא שכתב שמסתימת דברי הזוהר אין משמע כן, ואין דברים אלו כדאי לדחות מפניהם את דברי כל הראשונים והאחרונים. וההוכחה מסתימת

ד. תשובת הרב מולקנדוב: ודאי שהראשונים שלא כתבו שטעם הברכה הוא משום רוח רעה - סוברים שאין הברכה כן. לא כתבתי ש'כל' הראשונים סוברים שהברכה היא משום רוח רעה. כונתי היא שהמג"א כתב ש'לא שייך' ברכה על רוח רעה, ואני הבאתי 'ששייך' ברכה על רוח רעה, וכפי שהבאתי מדברי כמה וכמה מהראשונים 'הפשטנים' [ר"י ב"ר יקר, ספר המנהגות ואבודרהם], ו'כל' המקובלים, ובראשם ספר הזוהר ורבינו האר"י.

ויש להדגיש ולהוסיף, שבעניינים אלו נהגו כמעט כולם כדעת הזוהר, ואין מנוס מלהודות בזה, שהרי הפוסקים החמירו מאד לשים את הנטילה ליד המטה ולא ללכת ד"א ללא נט"י, שזה רק לפי הזוהר. וא"כ אם מפורש בזוהר שזוהי סיבת 'ברכת' ענט"י, ולא מצאנו מי שיכתוב בדעת הזוהר לא כך - אין סיבה לנטות מדברי הזוהר בזה, בפרט ששאר הטעמים לא שייכים לדידן, חוץ מטעמו של הרשב"א שהוא יחיד כנגד הזוהר ושאר הראשונים שכתבו 'מדנפשיהו' כדעת הזוהר, וכפי שהארכתי במאמר, והדברים ברורים לפי דעתי.

ה. תשובת הרב מולקנדוב: בדברי הראשונים שהזכרתי הדברים 'מפורשים', פוקי חזי. וכעת מצאתי עוד ראשונים שמתבאר מדבריהם כן. וזה מה שהוספתי: וכן מבואר בדברי שה"ל בסי' רס"ט לגבי תשעה באב שכתב: ובשחרית רוחץ ראשי אצבעותיו ושופך עליהן מים שלשה פעמים 'מפני שרוח רעה שורה על הידים, ומברך על נטילת ידים' עי"ש. וכן מתבאר מדברי ספר יחוסי תנאים ואמוראים ערך אילפא שדן האם צריך לברך ויטול בשיעור רביעית בנטילות של סכנה ורוח רעה וכדומה, וכתב: בשחרית שאדם נוטל ידיו, אע"ג דמשום סכנה הוא שרוח רעה שורה על הידים כדתניא בפ"ח שרצים וכו' - אפ"ה צריך לברך שכן תיקנו כדאיתא בפ' הרוואה כי משיה ידיה מברך על נטילת ידים, דהתם מסתמא צריך לקרות קריאת שמע ולהתפלל הילכך תיקנו ברכה ושיעור חשוב עי"ש. ומדבריו נראה שהברכה למעשה היא משום 'הרוח רעה', אלא שאע"פ שבעלמא אין מברכים על זה - כאן שצריך להתפלל, תקנו ברכה על 'הסרת הרוח רעה', וזוהי עיקר התקנה. ולדבריו נראה שגם אם בפועל יצטרך ליטול שוב לפני התפלה - מ"מ כיון שהסרת רוח רעה זו חשובה שהיא 'מכשירה' אותו להתפלל, סגי בהכי כדי שיצטרך לברך, וכך היתה התקנה.

ו. תשובת הרב מולקנדוב: ברכה על רוח רעה זוהי גם הגדרה 'הלכתית'. ובפרט שמפורש כן 'גם' בראשונים, וגם נהגו כן 'בפועל', לפחות הספרדים. וגם השע"ת נקט כן לדינא.

כלי, ולא הזכיר כלום מהרמב"ם^ז.

ו. כל הפוסקים חששו לדעת הרשב"א (והמג"א סובר שהעיקר כדעתו), וכת"ר טוען שזו דעת יחידאה ודחוייה, ובכל אריכות דבריו, לא הצלחתי למצוא חולקים על הרשב"א. ומה שהביא דעת הרבה ראשונים שמברכים ענט"י על הנטילה למנחה וערבית, או אפילו לת"ת וברכות, אין מזה ראיה שחולקים על יסודו של הרשב"א, שנט"י שחרית היא נטילה העומדת לעצמה, ולא מפני התפילה, ואדרבה כת"ר בעצמו מביא עשרה ראשונים, שסוברים שאין מברכין אלא על נט"י שחרית ובעידן אכילה. והחילוק הזה אין לו ביאור אלא ע"פ דעת הרשב"א^ט. ומה ראה לומר שזו דעת יחידאה?

חיים שהרוח רעה מסתלקת ע"י הזכרת שם שמים, אין מזה שום ראיה שזה הגדר ההלכתי של הברכה.

ג. סוף דבר, ודאי העיקר להלכה כדברי כל הפוסקים שנטילה לרו"ר אי"צ ברכה, ולכן הישן בכפפות לא יברך.

ד. מה שמדייק מהרמב"ם שנטילה זו צריכה כלי, שהרי השווה לנטילה לאכילה ולדבר שטיבולו במשקה, אין זו דיוק מתקבל. דברי הרמב"ם רק להשוות שעל כל אלה מברכים ענט"י, ולא שהם שוים בכל דיניהם^י.

והרי מרן הב"י ראה וידע את דברי הרמב"ם, והביאו בסי' צ"ב, ובכל זאת, בסי' ד' מאריך על הנידון אם נט"י שחרית צריכה



ז. תשובת הרב מולקנדוב: אינו נכון כלל וכלל. יש לעיין בכל פרק ו' מהלכות ברכות, והדברים פשוטים.
ח. תשובת הרב מולקנדוב: בסי' ד' הב"י לא הזכיר כלל מהרמב"ם אלא הרחיק נדוד עד תשובת הרא"ש, ובלא"ה קשה מדוע לא הביא רמב"ם מפורש שהוא כהרא"ש, ואף עדיף מיניה, שמברך אף בסתם ידים. אע"כ דליכא למידק מיניה מיד.

ט. תשובת הרב מולקנדוב: אינו מוכרח כלל, דאפשר שהוא מטעם רוח רעה.
הרשב"א עצמו כותב שטעמו הוא מחודש ולא נמצא כן בראשונים האחרים

מכתב ח'

הרב יוסף אליהו מזרחי והרב שמעון ענתבי - הרב ישראל צבי גרינברג
בואינוס אייריס, ארגנטינא

בענייני גיטין

יכתוב ושניהם יחתמו, והוא כשר למ"ד חתם סופר כשר, ואח"כ יצוה להם לומר לפלוני לכתוב הגט לשמה והם יחתמו, והוא כשר למ"ד אומר אמרו מהני, וליכא למיחש לכיסופא דסופר דהא חתם סופר פסול לדידהו, וגם ליכא למיחש שמא תשכור עדים דהא אמר להם ואתם חתומו וכמ"ד בגמ' דבזה כשר ויעשה כן. ולפי"ז אפשר להביא אל ארץ אחרת רק שני אנשים. ואע"פ שלתת ב' גיטין אינו לכתחלה, אך בכה"ג אולי נימא שיעשו כן, ובלא"ה ניחא לפלפולי ביה.

החותמים בברכה

יוסף אליהו מזרחי - שמעון ענתבי

כולל 'קול אליהו'

בואינוס אייריס ארגנטינא

תגובה על דברי הרב ישראל צבי גרינברג שליט"א, בקובץ מנורה בדרום גליון מ"ט.

אל מעלת הרב ישראל צבי גרינברג שליט"א
ראינו אשר כתבתם בענין מינוי הסופר ומסדרי הגט לאיש אשר הלך למרחקים. והנה כת"ר עבר וטייל בדברי הפוסקים ונראה כמאן דמנח בכיסיה הלכות גיטין. נוראות נפלאנו איך נשאתם ונתתם בכמעט ל' נושאים שיש לדון בהם בגט ההוא. אשריכם ואשרי חלקיכם.

רק להעיר דבר קטן באנו והוא, שהרב בית שמואל בסימן ק"ל ס"ק כ"ט הציע בכגון דא שיצוה הבעל לב' אנשים לעשות ב' גיטין. תחלה יצוה הבעל להם שאחד מהם

תשובת הרב ישראל צבי גרינברג

אמרו. ועי"ז מספיק לשלוח רק ב' אנשים למדינת הים.

ויש להעיר, דהנה התרוה"ד בסימן רל"ז (הו"ד בשו"ע (ק"מ, י"א) וברמ"א (קמ"א, נ"ט) כתב שבבעל מומר צריך לעשות את הגירושין בפניו, שאל"כ הוא עלול לבטל את השליחות והגט. ולהלכה פסקינן כרבי (גיטין לג.) שביטול שלא בפני השליח מועיל (למרות שעבר על תקנת ר"ג שלא לבטל

לכבוד הגרי"א מזרחי והגר"ש ענתבי הע"י,
כולל קול אלי' ארגנטינה,

יישר כח על ששמתם עיונכם במאמר שכתבתי, ועל ההערה החשובה והנכבדה.

ראיתי מה שהבאתם מהבית שמואל (סי' ק"ל סק"ט) עיצה לעשות ב' גיטין, אחד ע"י חתם סופר ועד והשני ע"י אומר

שלא בפניו), ולכן צריך שהאשה תמנה שליח קבלה כדי שנוכל לסדר את הגירושין מיד בפניו, ואם האשה לא מינתה שליח קבלה, הציץ התורה"ד להטעות את המומר, ע"י שנעשה זיכוי גט (שמועיל לחלק מהשיטות) ואח"כ נעשה עוד גט ע"י שליח הולכה, ונאמר לשליח דעל אף שאשתו כבר מותרת מגירושין קמאי בכל זאת שיעשה שליח הולכה לרווחא דמילתא, וכך המומר אסח דעתיה מביטול השליחות שיאמר שנסמוך על גירושין קמאי.

ועב"פ לעניינינו הרי המאמר שכתבתי עוסק במומר המגרש, וא"כ אם נעשה גט ע"י אומר אמרו (ולא נעמוד לידו בשעת הגירושין) הרי הוא עלול לבטל את השליחים של הגט, אלא שלכאורה אפשר לעשות גט ראשון ע"י חתם סופר וגט שני ע"י אומר

אמרו, וכך נעשה הטעיה למומר בדומה לרעיון של בעל התורה"ד. אלא שיש לדון אם באמת יש לדמות רעיון זה לרעיון של בעל התורה"ד דיתכן שבאופן כזה הגט יהיה פסול למ"ד חתם סופר ועד פסול, ועיין.

ומה שהערתם שצריך לעשות ב' גיטין, וזה אינו לכתחילה (ב"ש סי' קכ"ו סק"א). למעשה גם בציור שאני כתבתי (על אף שלא כתבתי את זה במאמר) צריך ב' גיטין לפי המדובר שיש למומר ב' שמות, לפמש"כ הפת"ש (סי' ק"מ סקי"ב) בשם ספר גבורת אנשים שאם יש למומר ב' שמות צריך ב' גיטין, יעו"ש. אך בענ"ד לא הבנתי את הסיבה שכתב לזה וצריך בדיקה שם.

בכבוד וביקר לאחינו הרחוקים בגופם אך קרובים מאד לליבנו בנפשם וברוחם ישראל צבי גרינברג

תקמא

בדרום

הרב יעקב ד. שמאהל

מנורה

מכתב ט'

הרב יעקב ד. שמאהל

אנטוורפן, בלגיה

להנות משל חבירו בלא רשות

חבירו שיש בזה הפסד.

לכן לכא' אין ראייה מדברי המהרי"ל אשר
מדבר בענין שאילת כלי.

בברכה מרובה להמשך הצלחה בעבודת
הקודש,

יעקב ד. שמאהל,

אנטוורפן

בתגובה בענין נהנה מחבירו שלא ברשות,
ראיתי התגובה עם המכתב מהגאון
הרב צבי יהודה איידלשטיין שליט"א.

ויש לי להעיר רק הערה קטנה:

שבשולחן ערוך הרב מחלק בין השתמשות
שאינן בה הפסד, כגון השתמשות
של כלי חבירו אשר אז מותר אפילו לדברי
התוס', משא"כ לגבי אכילת מאכלו של



מפתח השנה



מפתח השנה הרביעית

מפתח לכל המאמרים ומכתבי התגובה אשר התפרסמו בס"ד ב"ג גליונות קובץ מנורה בדרום בשנה הנוכחית [אב תשפ"ב – אב תשפ"ג].

בעמודת מדור – מ' מפנה למדור מאמרים, ת' למדור תגובות, ג' לגנוזות. המאמרים מופיעים בלבן, ותגובה על המאמר מופיע מתחתיו בצבע כהה יותר, ותגובה לתגובה בצבע כהה יותר וכן הלאה.

[צוין במפתח רק לתגובות שיש בהן ממש, ולא הערות מועטות מאוד או הפניות לעיין במקור פלוני וכיו"ב. כמו"כ אנו מבקשים מחילה מראש אם נשמט מאמר או מכתב תגובה של אחד הכותבים - כי לרגל המלאכה הכבירה, כמעט מן הנמנע שלא ישמט דבר].

גליון	מדור	שם הכותב	נושא
השכמת הבוקר, בית הכסא, וברכות השחר			
מד	מ	הרב חיים חדר	בדין בית הכסא היום
מה	מ	הרב משה חליהו	איש שביך 'שעשני כרצונו' אם יצא יד"ח
מט	מ	הרב ישראל מ. ויינשטיין	נט"י שחרית וברכתה
ג	ת	ר"ע מולקנדוב – רי"מ ויינשטיין	בטעמי נט"י של שחרית וברכתה
מט	מ	הרב מרדכי פרוש	ברכות השחר אם הן ברכות השבח או נהנין
ג	מ	הג"ר שלמה לוי	בגדרי חיוב כיסוי הראש בכיפה
ציצית ותפילין			
לח	מ	הרב יאיר מינקוס	שהחיינו בתפילין חדשים
לח	מ	הרב גמליאל רבינוביץ	הקדמת תפילין לטלית
לט	מ	הרב מרדכי פרוש	הערות בעניני תפילין
מ	מ	הרב גמליאל רבינוביץ [תש' ר"א ולר]	בדיני היסח הדעת בתפילין
מא	מ	הרב ישראל מ. ויינשטיין	'לכם' בציצית ולולב
מב	ת	הרב עמנואל מולקנדוב	ברכה על טלית מצויצת שאולה
מג	ת	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ברכה על טלית שאולה
מא	מ	הרב יאיר מינקוס	המניח תפילין לראשונה בחייו [לענין שהחיינו]
מב	ת	הרב עמנואל מולקנדוב	שהחיינו לנער הלוכש תפילין לראשונה
מב	מ	הרב משה חליהו	שימוש בקופסאות התפילין לסידור
מב	מ	הרב משה חליהו	גרירת רצועות התפילין על הקרקע
מב	מ	הרב מרדכי פרוש	הרהור בזמן הנחת תפילין
מג	מ	הרב יובל קורסיה	מקום הטיית תפילין של יד
מה	מ	הרב משה חליהו	הנחת טלית תחת מראשותיו
מו	ת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	הנחת בגד תחת ראשו בשינה
מה	מ	הרב משה חליהו	פרשיות תפילין שנפלו עם צריך לצום
מו	מ	הרב גרשון גולד	בדין ברכת התפילין
מז	ת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	תנאי בברכת תפילין
מז	מ	הרב יאיר מינקוס	ברכות על טלית חדשה
מח	מ	הרב און א. הכהן סקלי	גילוי ציציות הט"ק לספרדים
מט	ת	הרב און א. הכהן סקלי	גילוי הציציות של הט"ק
מט	ת	הרב דודון רונן	תכלית מצות ציצית
ג	ת	ר"א דורי – רא"א סקלי	מנהג הספרדים בהצנעת הציציות

נושא	שם הכותב	מדור	גליון
מנהג הספרדים בהצנעת הציציות	ר"ע מולקנדוב – רא"א סקלי	ת	נ
אין מעבירין על המצוות בתפילין	הרב יוסף דמרי	מ	נ

סת"ם

ה'האזניות שאלוני' – צורת האזניות הספרדית [ח"ב, אות ג']	הרב און א. הכהן סקלי	מ	לח
צורת האזניות הספרדית	הרב צור מנחם כהן	ת	לט
צורת האזניות הספרדית	הרב שמואל פרץ	ת	לט
קביעת בית מזוזה מברזל	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	לח
צורת האזניות אל"ף ובי"ת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	לח
בענין שינוי המנהגים בצורת האזניות	ר"ד אלדן-רא"א סקלי	ת	לח
לחשוש לכל הדעות בהלכה	הרב שמואל ללזר	ת	לט
חובת תעודת הסמכה לסופרים	הרב ק. גדליה גרינפלד	מ	לט
ה'האזניות שאלוני' – צורת האזניות הספרדית [ח"ג, קוצי האזניות ואות ד']	הרב און א. הכהן סקלי	מ	לט
צורת האות דל"ת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	מ
ה'האזניות שאלוני' – צורת האזניות הספרדית [ח"ד, אותיות ה' ו' ר']	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מ
כללי תיקון האזניות בחק תוכות ובדיבוקים	הרב סעדיה שריקי	מ	מ
בדין 'שאלת תינוק'	הרב ק. גדליה גרינפלד	מ	מא
עיבוד קלף ע"י גוי	הרב מרדכי פרוש	מ	מא
ה'האזניות שאלוני' – צורת האזניות הספרדית [ח"ה, אותיות ד' ח']	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מב
בענין צורת האות ח"ת	ר"א לסר – רא"א סקלי	ת	נ
תנאי בעיבוד סת"ם	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	מג
האות ב"ת שאין לה עקב	הרב משה חליהו	מ	מג
ה'האזניות שאלוני' – צורת האזניות הספרדית [ח"ו, אות ט']	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מד
ה'האזניות שאלוני' – צורת האזניות הספרדית [ח"ז, אות י']	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מו
קוצו של יו"ד	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	מז
רגיל בענין הוצאה בפיו בסת"ם	הרב סעדיה שריקי	מ	מו
קוצו של יו"ד	הרב ק. גדליה גרינפלד	מ	מז
ה'האזניות שאלוני' – צורת האזניות הספרדית [ח"ח, אותיות כ' ח']	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מז
צורת האות ח' פשוטה	הרב און א. הכהן סקלי	ת	מט
כתיבת תפילין בספק קטן	הרב אבינעם טאובר	מ	מט
ה'האזניות שאלוני' – צורת האזניות הספרדית [ח"ט, אות ל']	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מט
מאיר עיניים' – מושגי היסוד בסת"ם	הרב ק. גדליה גרינפלד	מ	נ
ה'האזניות שאלוני' – צורת האזניות הספרדית [ח"י, אותיות נ' ח']	הרב און א. הכהן סקלי	מ	נ

קדיש וצירוף למנוח

אמירת קדיש ע"י כמה אנשים	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ת	לח
עניין אמן יש"ר בקול רם מן החזן	הרב משה חליהו	מ	מה

זמן תפלה

הנץ המישורי והנראה [ח"ה]	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	לח
הנץ הנראה והמישורי	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	לט
הנץ המישורי	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ת	מא
קביעת זמן הנה"ח והשקיעה	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	לח
תפלת ערבית מבעו"י בחול	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מא
תפלת ערבית בפלג המנחה בליל שבת	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מג

מנורה

מפתח השנה

בדרום

תקמוז

גליון	מדור	שם הכותב	נושא
-------	------	----------	------

קריאת שמע

מה	מ	הרב אוריאל מימון	אמירת ה' אלהיכם אמת
מז	מ	הרב אביחיל לוי	מצות זכירת יציא"מ בלילות
מט	מ	הרב אביחיל לוי	בביאור מצות ק"ש
נ	מ	הג"ר משה מונסונגור	תנאי במצוות ובק"ש

תפלה

לח	מ	הרב גרשון גולד	מקור אמירת פ' הקרבנות [ח"ד]
לט	מ	הרב גרשון גולד	הע' בעניני תפלה מהגר"א לופיאן
לט	מ	הרב ק. גדליה גרינפלד	נקיון גופו בתפלה
לט	מ	הרב אביחיל לוי	קביעות מקום בתפלה
לט	מ	הרב משה א. שטיין	בענין חזרת הש"ץ
לט	ת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	אמירת פיוטים על ידי הקהל
מא	מ	הרב גרשון גולד	הע' בענין פ' העקידה
מב	ת	הרב חיים מליץ	פ' העקידה ואיזהו מקומן – איזה עדיף
מא	מ	הרב יעקב כהן ברוך	כוחה של תפלה
מא	מ	הרב און א. הכהן סקלי	תפלת ערבית מבעו"י בחול
מב	מ	הרב חיים חדר	נפילת אפים בבית האבל ובבית החתן ובביהש"מ
מב	מ	הרב משה חליוה	קביעות מקום בבהכנ"ס לפרקים
מב	ת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	תחילת שאלת גשמים בא"י
מג	מ	הרב מרדכי פרוש	גדר תפלה שטעה בה והוצרך לחזור
מד	מ	הרב ישראל מ. ויינשטיין	חובת תפילה בצבור
מד	מ	הרב דוד שטרן	חיוב תפלה בציבור
מה	מ	הרב מרדכי פרוש	חידושים בהל' תפלה
מה	ת	הרב מתתיהו גבאי	מנהג הספרדים בנפילת אפים
מו	מ	הרב מרדכי פרוש	חידושים בהל' תפלה
מז	מ	הרב ישראל גולדברג	כוונת ליבו בתפלה למקום המקדש
מז	מ	הרב יוסף פנחסי	כיוון התפלה בעיר אופקים
מח	מ	הרב מרדכי פרוש	חידושים בהל' תפלה
מט	מ	הרב אברהם י. הלר	גדרי תפלה בציבור
מט	מ	הרב אבינעם טאובנר	בענין שבר פסיעות
נ	מ	הג"ר יהונתן ט. פרלמן	חשיבות לימוד פסוקי התנ"ך, ובגדר 'פסוק שבסידור'
נ	מ	הרב גבריאל ארצי	החובה להתפלל על חבריו
נ	מ	הרב ישראל גולדברג	לאיזה כיוון צריך להתפלל
נ	מ	הרב איתי גייסי	עניית קדושה ע"י הש"ץ
נ	מ	הרב אביחיל לוי	בביאור מצות התפלה
נ	מ	הרב מרדכי פרוש	חידושים בהל' תפלה

נשיאת כפים

מז	מ	הרב אברהם י. הלר	הערות בהל' ברכת כהנים
מח	מ	הרב אברהם י. הלר	גדרי ברכת כהנים
מח	מ	הרב יאיר מינקוס	נט"י לכהנים ע"י לויים
נ	מ	הרב חיים חדר	בהלכות ברכת כהנים
נ	מ	הרב אבינעם טאובנר	בענייני ברכת כהנים

קריאת התורה ובית כנסת

לח	ת	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מקום התיבה והבימה ועמידת הש"ץ
מב	מ	הרב משה חליוה	הנחת פח אשפה בבהכנ"ס
מז	מ	הרב אביחיל לוי	יציאה מבהכנ"ס בזמן קה"ת

נושא	שם הכותב	מדור	גליון
------	----------	------	-------

נטילת ידים

הלכות נט"י	הרב אליעזר לופה	מ	מב
טומאת מים ראשונים בנט"י	הרב ישראל צ. גרינברג	מ	מז
בדין דבר שטיבולו במשקה	הרב יאיר מינקוס	מ	נ

ברכות הנהנין

ברכת 'מזונות' בקינוח סעודה	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מג
ברכת המוציא על שניצל	הרב חן ריחניאן	ת	מד
בדין קרימת ז' המינים	הרב אברהם בהר"ן	מ	נ
נפל המאכל מידו אחר הברכה	הרב ט. אברהם ניבן	מ	נ

שאר ברכות

המניח תפילין לראשונה בחייו [לענין שהחיינו]	הרב יאיר מינקוס	מ	מא
שהחיינו לנער הלובש תפילין לראשונה	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מב
בדיני ברכת הברקים והרעמים	הרב חיים חדר	מ	מג
העושה מצוה בפעם הראשונה בחייו [לענין שהחיינו]	הרב יאיר מינקוס	מ	מג
בדין ברכת הגשמים	הרב אוריאל ר. איזנבך	מ	מד
מצוות לנשים לראשונה	הרב יאיר מינקוס	מ	מד
ברכת הגומל לנשים	הרב אברהם בונקר	מ	מה
בענין עניית אמן	הרב משה אהרן שטיין	מ	מו
ברכות על טלית חדשה	הרב יאיר מינקוס	מ	מז
ברכות מעשה בראשית וכחו וגבורתו	הרב נריה מרציאנו	מ	נ

כללים בהלכות ברכות

אם הכוונה בשם ה' מעכבת, והכוונה בשם 'אלהינו'	הרב דורון רונן	ת	מ
כוונה בשם ה'	הרב גרשון גולד	ת	מא
איסור ברכה שא"צ	הרב אביחיל לוי	מ	מד
בענין ברכה לבטלה, והפסק בשומע כעונה	הרב ישראל גולדברג	מ	מו
בגדרי חזרה בתוך כדיבור	הרב שרון שרפי	מ	מח
נאמנות בעל דין על עצמו נגד עדים [בברכות]	הרב אליעזר פלקוביץ	מ	מט

דיני ערב שבת, הדלקת הנר ותפלות שבת

טיסה בע"ש הנמשכת בשבת	הרב אוריאל כהן	מ	לח
תפלת ערבית בפלג המנחה בליל שבת	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מג
עובר לעשייתן בהדלקת נרות שבת	הג"ר מנחם גולדברג	מ	מה
הכנת צרכי שבת	הרב אליעזר לופה	מ	מט

קידוש, סעודות שבת והבדלה

איסור אכילה קודם הבדלה	הרב יצחק ירחי	מ	לט
אכילה בבהש"מ ובצה"כ במוצ"ש	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מ
אכילה במוצ"ש קודם הבדלה	הרב יצחק ירחי	ת	מא
סוגיא דקידוש במקום סעודה	הרב אליעזר פלקוביץ	מ	מב
כיסוי הפת בשעת הקידוש	הרב נחום מנדלבוים	מ	מג
שינוי מקום בקידוש במקום סעודה	הרב אוריאל ר. איזנבך	ת	מג
חשש זוגות בלחם משנה	הרב גמליאל רבינוביץ	מ	מז
זוגות בלחם משנה	הרב אהרן פרידמן	ת	מח
עניינים בקידוש של ליל שבת	הרב גמליאל רבינוביץ	מ	נ

נושא	שם הכותב	מדור	גליין
------	----------	------	-------

רשויות שבת, והוצאה מרשות לרשות

ברין חלל י' ברה"ר	הרב גרשון גולד	מ	מג
גדר רה"י על עמוד ברה"ר	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	מד
לבישת תכשיטין בשבת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	מד

מוקצה

איסור מוקצה בכיסויי כלים	הרב אברהם י. הלר	מ	לח
הע' בהל' מוקצה	הרב אברהם י. הלר	מ	מ
בסיס לדבר האסור בפרחים	הרב אברהם י. הלר	מ	מא
טלטול מוקצה מחמת הפסד ממון	הרב דביר כהן	מ	מא
דין מוקצה לחצי שבת	הרב אביחיל לוי	מ	מא
בגדרי מוקצה	הרב שאול נזרי	מ	מא
טלטול תפילין בשבת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	מב
טלטול במקצת מנורה דולקת בשבת	הרב אליעזר פלקוביץ	מ	מד
הזמנה לטלטול אבן בשבת	הרב יצחק ירחי	מ	מה
טלטול מוקצה לצורך מצוה	הרב איתמר וינרב	מ	נ

מלאכות שבת

עירוי רותח לכלי ראשון בשבת	הרב יצחק ירחי	מ	לח
עירוי מכל"ר שהיס"ב לכל"ר שהיס"ב	הרב משה ח. אזולאי	ת	לט
עירוי מכל"ר לכל"ר בשבת	הרב עמנואל מולקנרוב	ת	לט
עירוי רותחין לכלי ראשון	הרב יצחק ירחי	ת	מ
בביאור מלאכת מעבד	הרב אביחיל לוי	מ	לח
בביאור מלאכת שוחט	הרב אביחיל לוי	מ	לח
ידית שהתפרקה מהדלת בשבת	הרב אברהם י. הלר	מ	לט
עניבה ע"ג קשר	הרב אוריאל כהן	מ	מ
מלאכת אופה אם היא אב או תולדה	הרב אביחיל לוי	מ	מ
אכילת עוגה עם תמונה מודפסת בשבת	הרב יצחק ירחי	מ	מג
בביאור מלאכת זורע	הרב אביחיל לוי	מ	מד
דין בישול ב'גוש' בשבת	הרב חן ריחניאן	מ	מד
דין בישול אחר בישול	הרב איתי גייסי	מ	מה
פתחת פקקים בשבת	הרב אוריאל כהן	מ	מה
בגדרי מלאכות בורר, זורה ומרקד	הרב ישראל מ. אקוקה	מ	מו
איסור לש באבקות נמסות	הרב נחום מנדלבוים	ת	מו
לישה באבקות נמסות	הרב שלמה י. שטרן	ת	מז
לישה באבקות נמסות	הרב אהרן יפהן	ת	מח
מלאכת לש באבקות נמסות	הרב שלמה י. שטרן	ת	מט
מלאכת לש באבקות נמסות	חבורת 'גל יעקב'	ת	נ
משחק גולות בשבת	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מז
איסור אכילת מאכל שנתבשל בשבת	הרב יאיר מינקוס	מ	מט
בדיני טוחן	הרב יהונתן פייזקוב	מ	נ

רפואה בשבת

חולה שאב"ס בשבת, וסכנת אבר	הרב יעקב כהן ברוך	מ	מד
נטילת כדורי ויטמינים בשבת	הרב ישראל י. ביטון	מ	מה
בגדרי רפואה בשבת	הרב ישראל י. ביטון	מ	מו
רפואות שאין בהן חשש שחיקת סממנים	הרב ישראל י. ביטון	מ	מז
רפואה ע"י לחש בשבת	הרב ישראל י. ביטון	מ	מח
התעמלות בשבת	הרב ישראל י. ביטון	מ	מט
הליכה לצורך רפואה בשבת	הרב ישראל י. ביטון	מ	נ
לקיחת תרופות בשבת	הרב אליעזר פלקוביץ	מ	נ

נושא	שם הכותב	מדור	גליון
------	----------	------	-------

שאר הלכות שבת

פסיעה גסה בשבת	הרב יצחק ירחי	מ	מא
פסיעה גסה בשבת	הרב שמואל ללזר	ת	מב
עישור בשבת ויו"ט שלא מן המוקף	הרב אבינעם טאובנר	מ	מד
איש ציבור ההולך לבהכנ"ס בשבת, וגורם חילול שבת למאבטחים	הרב ערן כברה	מ	מה
הליכה בשבת לשדהו לידע מה צריכה	הרב אבחיל לוי	מ	מה
תשובות בהלכות שבת	הרב משה חליזה	מ	מז
פסיק רישיה בדרבנן	הרב אוריאל כהן	מ	מז
בענין פסיק רישיה דרבנן [תיקונים והוספות]	הרב אוריאל כהן	ת	מט
איסור פסיעה גסה בשבת	הרב אביחיל לוי	מ	מח
בדין פסיק רישיה דלא ניאח ליה	הרב אוריאל כהן	מ	מט

ר"ח וברכת הלבנה

בהל' ברכת הלבנה	הרב חיים חדר	מ	מט
מנהג הספרדים בברכת הלבנה	הרב יאיר דלויה	ת	מט
בענין ברכת הלבנה	הג"ר מנחם גולדברג	מ	נ

פסח

אי ברכת הנהנין מעכבת באכילת מצה	הרב שלמה ז. כהן	ת	מ
אם כופים לקנות מצה וד' המינים	הרב אבינעם טאובנר	מ	מא
בדין כפיה על המצוות	הרב אהרן פרידמן	ת	מב
הנאה ממעשה נסים במכת דם	הרב גמליאל רבינוביץ	מ	מד
גדר מצות סיפור יציאת מצרים	הג"ר שלמה לוי	מ	מו
בגדר אכילת מצה כל שבעה	הג"ר דוד שק	מ	מו
עניני פדיון הבן ביציאת מצרים	הרב אברהם י. הלר	מ	מו
ביאורים בפדיון הבן	הרב אהרן פרידמן	ת	מז
בענין הלל בשביעי של פסח	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מו
הלל בשביעי של פסח [הוספה]	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ת	מז
חידוש דין בדיני הסיבה	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מו
הסיבת בן אצל אביו	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	מז
הסיבת בן אצל אביו	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ת	מח
בדיני הגעלת כלים	הרב חיים חדר	מ	מו
דין הלל בפסח וברכתו	הרב יאיר מינקוס	מ	מו
מצות סיפור יציאת מצרים	הרב נחום מנדלבוים	מ	מו
טעם קשירת השם לכרעי המטה	הרב גמליאל רבינוביץ	מ	מו
דין אחשיבה בחמץ ובשאר איסורים	הרב עמנואל מולקנדוב	מ	מו
ברכת ההלל בליל פסח לדעת הגר"א	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	מז

ספירת העומר וחג שבועות

בדיני ספירת העומר	הרב חיים חדר	מ	מז
טוילים בימי ספיה"ע	הרב יוסף אביטבול	ת	מח
אמר לחבירו מנין הימים בספה"ע ללא 'היום'	הרב אבינעם טאובנר	מ	מז
ישוב שיטת בה"ג בספה"ע, והמסתעף לברכת המצוות	הרב איתמר וינבר	מ	מח
בגדרי ברכת המצוות	הרב נחום מנדלבוים	ת	מט
בגדרי ברכת המצוות	הרב איתמר וינבר	ת	נ
בדיני בשר וחלב הנוגעים לשבועות	הרב חיים חדר	מ	מח
גדר מצות ושמחת בחגך	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מט
המתנה בין גבינה לבשר ועוף לדעת הזהרה	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מט
אכילת חלב אחר תבשיל בשר	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מט
מדוע שכחת הנערים לרות לא היתה טבל	הרב אבינעם טאובנר	מ	מח
בשיטת הרמב"ן דספה"ע הוי מ"ש שאהד"ג	הרב מישאל מרציאנו	מ	מח

מנורה

מפתח השנה

בדרום

תקנא

נושא	שם הכותב	מדור	גליון
<u>יו"ט ותוה"מ</u>			
גדר המצוה לשמח אשתו במועד שחיטת בהמה ביו"ט	הרב ערן כברה	מ	מ
בענין אכילת בשר ביום טוב הע' וחידושים במס' ביצה	הרב שאול נורי	מ	מג
בדיני בשר וחלב הנוגעים לשבועות	הרב משה חליוה	מ	מו
גדר מצות ושמחת בחגך	הרב שרון שרפי	מ	מו
	הרב חיים חדר	מ	מח
	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מט

ימים נוראים

תקיעת בשופר פסול בחודש אלול	הרב משה חליוה	מ	לט
שופר פסול לתקיעות דאלול	הרב יוסף אביטבול	ת	מ
אופן תקיעת שברים ותרועה בנשימה אחת קול התקיעה	הרב יובל קורסיה	מ	לט
ביאור סוג' הגמ' בענין המלך הקדוש	הג"ר מנחם גולדברג	מ	מ
בביאור סוגיית 'המלך הקדוש' [הוספות]	הרב אהרן גבאי	מ	מ
הע' בענייני דיומא דחודש תשרי	הרב אהרן גבאי	ת	מא
איך להנצל מיום הדין	הרב גרשון גולד	מ	מ
'לשנה טובה תכתב'	הרב איתי גייסי	מ	מ
אם תפלת היחיד בעשי"ת חשיבא כתפל"צ	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מ
תפלת היחיד בעשי"ת	הרב ערן כברה	מ	מ
תפילות בארמית ביחיד בעשי"ת	הרב אהרן פרידמן	ת	מא
'ממשלת ודון' שבתפלה	הרב שמואל ללור	ת	מב
סימנים רעים בראש השנה	הרב שמואל ללור	ת	מב
אכילת ענבים ברי"ה	הרב יובל קורסיה	מ	מ
דעת הרשב"א ותלמידיו בטועה בעשי"ת ואמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט'	הרב שמואל ללור	ת	מב
	הרב אהרן גבאי	מ	מא

סוכות

הידור באתרוג או בלולב	הרב גמליאל רבינוביץ	מ	לט
נטילת לולב כל שבעה בירושלים	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	מ
סימון דפנות הסוכה	הרב משה חליוה	מ	מ
סימון דפנות הסוכה	הרב אהרן פרידמן	ת	מא
חינוך קטן בלולב ביו"ט ראשון	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מ
טלטול לולב ביו"ט אחר קיום המצוה	הרב דביר כהן	מ	מ
טלטול לולב ביו"ט אחר קיום המצוה	הרב אהרן פרידמן	ת	מא
קריאת מגילת קהלת ושאר מגילות מחיצות קודם לסכך	הרב יאיר מינקוס	מ	מ
קדימת דפנות לסכך	הרב אליעזר פלקוביץ	מ	מ
אתרוג השותפין בתפוסת הבית	הרב אהרן פרידמן	ת	מא
בגדר דיני הדפנות בסוכה	הרב יעקב רוזן	מ	מ
'לכם' בציצית ולולב	הרב שרון שרפי	מ	מ
אם כופים לקנות מצה וד' המינים	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מא
בדין כפיה על המצוות	הרב אבינעם טאובנר	מ	מא
העברה על המצוות בבניית סוכה	הרב אהרן פרידמן	ת	מב
הגדרת 'כתותי מיכתת שיעוריה'	הרב נחום מנדלבוים	מ	מא
אמירת הושענות בשבת	הרב שרון שרפי	מ	מא
	הרב מתתיהו גבאי	ת	מה

תעניות וזכר לחורבן

ט"ב שחל להיות בשבת	הרב נדב פרן	מ	לח
בגדרי ט"ב דחוי	הרב יוסף אביטבול	ת	לט
בעניני סיום מסכת משניות, ולימוד ע"י נשים	הרב משה חליוה	מ	לח
הע' וחידושים על מגילת איכה	הרב שרון שרפי	מ	לח

נושא	שם הכותב	מדור	גליון
שהחיינו בבין המצרים	הרב אבינעם טאובר	מ	לט
שבוע שחל ט"ב בשבת	הרב יאיר מינקוס	מ	לט
דעת הבעש"ט בענין תעניות	הרב צור מנחם כהן	מ	לט
דברים העולים במקום תענית, ודעת הבעש"ט בענין תעניות	הרב שמואל ללור	ת	מ
הזכרת מעין המאורע בת"ב	הרב שלום ארלנר	מ	נ
עיוני הלכה באגדות החורבן	הרב ישראל צ. גרינברג	מ	נ
תשובות בענייני בין המצרים	הרב משה חליוה	מ	נ
ברכת שהחיינו בבין המצרים	הג"ר דוד שטרן	מ	נ

חנוכה

הדלקת נ"ח במנורה של צדיק או יפה	הרב אהרן הכהן פרידמן	ת	לט
זמן הדלקת נ"ח	הרב שלום ארלנר	מ	מב
הדלקת נ"ח בתוך הבית	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מב
לשון 'עששית' ו'פנס' בחז"ל	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	מג
חובת נשים בקריאת הלל בחנוכה	הרב ערן כברה	מ	מב
הלל לנשים בחנוכה	הרב עובדיה יוסף	ת	מג
ברכת הלל לנשים בחנוכה	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מד
ברכת הלל בחנוכה לנשים	ר"ע יוסף - ר"ע מולקנדוב	ת	מו
בביאור מצות הדלקת נ"ח בפתח	הרב אביחיל לוי	מ	מב
חיוב מצות נ"ח למי שאין ממון	הרב יאיר מינקוס	מ	מב
כבתה אין זקוק לה אי חיישין לחשד	הרב גמליאל רבינוביץ [תש' הר"מ גבאי]	מ	מב
ריבוי הסעודות בחנוכה	הג"ר שלמה לוי	מ	מג
בדין משתה ושמחה בחנוכה	הרב יעקב סונגולובסקי	ת	מד
יש לו שמן למהדרין בנ"ח, ולחבירו אין כלל	הרב אבינעם טאובר	מ	מג
הדלקת נ"ח בנר של ב' פיות	הרב אביחיל לוי	מ	מג
ברכת הרוואה בנ"ח	הרב אביחיל לוי	מ	מג
דין הדלקה מפני החשד	הרב גמליאל רבינוביץ	מ	מג
חצי שלחבת מעל כ' אמה	הרב גמליאל רבינוביץ [תש' רא"א סקלין]	מ	מג
השמן המובחר להדלקת נ"ח	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מג
הדלקת נ"ח בשמן זית	ר"מ ויינשטיין-ר"ע מולקנדוב	ת	מד

פורים

בענין משלוח מנות	הג"ר אליעזר איינהורן	מ	מה
בגדר חובת קריאת פ' זכור	הג"ר צבי ה. וילנסקי	מ	מה
משנכנס אדר מרבין בשמחה	הג"ר עמוס פרץ	מ	מה
תשלום בר"ח אדר על משלוח מנות שיוכן בפורים [לענין ריבית]	הרב אברהם י. הלר	מ	מה
ביאור במגילה 'אל תדמי בנפשך'	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מה
בדיני וטעמי משלוח מנות	הרב חיים חדר	מ	מה
פרפראות מהגמ' בענין פורים	הרב אבינעם טאובר	מ	מה
שכרות בפורים במידת דמשכר	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	מו
יין קשה פחד מפיו	הרב גרשון גולד	ת	מו
פחד קשה יין מפיו	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ת	מז
מגילה ומילה מה קודם	הרב יאיר מינקוס	מ	מה
משלוח מנות ע"י רחפן	הרב גמליאל רבינוביץ	מ	מה
פשיטת המגילה בזמן קריאתה	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מה
קטן שהגיע לחינוך אם מוציא גדול במגילה ושאר מצוות	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מו
קטן שהגיע לחינוך אם מוציא במגילה	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ת	מז
רבית במתנות דרך קופת העיר	הרב חן ריחניאן	מ	מז

מאכלות אסורות

בדיני בשר שנתעלם מן העין	הרב יואל אמואל	מ	לח
--------------------------	----------------	---	----

מנורה

מפתח השנה

בדרום

תקנג

נושא	שם הכותב	מדור	גליון
בדין בשר מתורבת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	לח
בגדרי ליבון גמור	הרב יואל אמויאל	מ	מג
בדין ריחא מילתא	הרב אליעזר פלקוביץ	מ	מג
בליעת עור אדם בכסיסת ציפורניו	הרב ישראל גולדברג	מ	מה
בליעת עור האדם	הרב אלחנן כהן טויל	ת	מו
נט"י בקציעת ציפורן אחת	הרב חיים מליין	ת	מו
מליחה בנוצות, מליגה וחליטה	הרב אליהו הורליק	מ	מו
בדיני הגעלת כלים	הרב חיים חדר	מ	מו
מביא מאכל ממקום שנהגו בו איסור למקום שנהגו בו היתר	הרב ערן כברה	מ	מו
דין אחשביה בחמץ ובשאר איסורים	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מו
באיסור העלאת בשר וחלב על שולחן אחד	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	מז
הסרת ציפורני העופות לפני מליחה	הרב אליהו הורליק	מ	מז
באיסור פת נכרי ואופני ההיתר	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מח
בדיני בשר וחלב הנוגעים לשבועות	הרב חיים חדר	מ	מח
המתנה בין גבינה לבשר ועוף לדעת הזוהר	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מט
אכילת חלב אחר תבשיל בשר	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מט
בדין חלב נכרים	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	נ

ריבית

נאמנות יתום באבק ריבית, וחזבת"ש במצוות דרבנן	הרב חן ריחיניאן	מ	מ
גדרי איסור ריבית האסורה מהתורה, ומותרת בדרך מקח	הרב חן ריחיניאן	מ	מב
בעל חנות ללא היתר עיסקא, אם צריך להחזיר הריבית	הרב אברהם י. הלר	מ	מג
ריבית בהנחה לקונה במזומן	הרב חן ריחיניאן	מ	מג
היתר שמירת מחיר בתשלום מראש	הרב אברהם י. הלר	מ	מד
אופני היתר שמירת מחיר בתשלום מראש	הרב יוסף אביטבול	ת	מה
תשלום בר"ח אדר על משלוח מנות שיוכן בפורים [לענין ריבית]	הרב אברהם י. הלר	מ	מה
אמירת תודה למלוה	הרב דביר כהן	מ	מה
ריבית באגמ"ח המרכזי	הרב חן ריחיניאן	מ	מה
גדר שמור פירותי ואשמור פירותיך בשבת [הוספה לג"ל]	הרב חן ריחיניאן	ת	מז
רבית במתנות לאביונים דרך קופת העיר	הרב חן ריחיניאן	מ	מז
ריבית בבנק וחברות בע"מ [ח"א]	הרב חן ריחיניאן	מ	מח
ריבית במכירת אתרוגים	הרב אברהם י. הלר	מ	נ
ריבית בבנק וחברות בע"מ [ח"ב]	הרב חן ריחיניאן	מ	נ

נדה וטבילה

נידונים ברואה דם במי רגלים	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	לח
הרואה דם במי רגלים	ר"א פלקוביץ-רא"ר אייזנבך	ת	לט
הרואה דם במי רגלים	הרב אליעזר פלקוביץ	ת	מ
עור בעני הרואה דם במי רגלים	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	לט
ההרגשה הנצרכת לענין טומאת נדה מהתורה	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	לח
הרגשה המטמאה בנדה מהתורה	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	לח
בדין נגיעה והושטה באשתו נדה	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	מא
ביאור לשון 'נדה' מלשון 'זריקה'	הרב ערן כברה	מ	מא
גדר גזירת טומאת דם בתולים, והשרתם ע"י רופא	הרב אוריאל כהן	מ	מא
חציצה במצבים רפואיים שונים	הרב אוריאל כהן	מ	מג
חציצה באינו מקפיד משום צער או רפואה	הרב נריה מרציאנו	מ	מד
בדין לבישת לבנים בז"נ	הרב יעקב שמחוני	מ	מה
חציצה בסחימה זמנית	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	מו
חציצה ברובו שאינו מקפיד	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	מו
תלייה במאכולת בזמנו	הרב ינון זורגי	מ	מח
בדין חציצה בשערו לחוד	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	נ
סיכום דיני רואה מחמת תשמיש	הרב אריה וינטרוב	מ	נ
כתם פחות מכגריס בגי"ר של ז"נ	הרב אליהו חדש	מ	נ
בדין מראה צהוב	הרב אוריאל כהן	מ	נ

בדרום

מפתח השנה

מנורה

תקנה

גליון	מדור	שם הכותב	נושא
נ	מ	הרב שרון שרפי	בגדרי גזירת כתמים, וספק כתם

מקואות וטבילת כלים

לח	ת	הרב יוסף אביטבול	טבילת כלים מורכבים, ואיסור בהקנאה לגוי
לח	ת	הרב עמנואל מולקנדוב	טבילת כלי שרוצה ליתנו במתנה
מ	מ	הרב משולם קסל	דיני וכשרות מקוואות כלים
מז	מ	הרב שרון שרפי	בביאור הסוגיא דטבילת כלים

תלמוד תורה

לח	מ	הרב משה חליוה	בעניני סיום מסכת משניות, ולימוד ע"י נשים
לט	ת	הרב אהרן הכהן פרידמן	סיום מסכת ע"י קטן
מ	ת	הרב שמואל ללור	סיום מסכת ע"י קטן
לט	מ	הרב מרדכי פרוש	הגנה ע"י תורה או ת"ח
מ	מ	הרב אביחיל לוי	בענין שלש תלמוד
מ	ת	הרב נחום מנדלבוים	חיוב תלמוד תורה
מא	מ	הרב ערן כברה	מחשבה אם מצטרפת למעשה [מי שלמד וטעה בהבנתו]
מב	ת	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מי שלמד וטעה בהבנתו
מב	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	איחור הנישואין משום לימוד תורה
מג	מ	הרב ישראל מ. ויינשטיין	הנהג בהן מנהג דרך ארץ
מד	מ	הרב גרשון גולד	דילוג בסדר הלימוד
מה	ת	הרב גרשון גולד	דילוג בלימוד [הוספה]
מד	מ	הרב ישראל צ. גרינברג	שימוש בכתרה של תורה ופרנסת האברכים
מה	מ	הרב נסים א. חן	המשכח משנתו
מח	מ	הרב אליהו חדש	גדר צורת חיוב מצות ת"ת
מט	ת	הרב נחום מנדלבוים	בגדרי מצות ת"ת
נ	מ	הרב אביחיל לוי	אמירת תפלת ר' נחוניא בן הקנה
נ	מ	הג"ר יהודה טשנר	בעניני סיום מסכת

מילה, פדיון הבן, וגרים

מ	ת	הרב תומר פרץ	בעניני סנדקאות
מב	מ	הרב אביחיל לוי	דין הגר שצריך שלושה לגיירו
מג	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	נשיאת גרים
מה	מ	הרב יאיר מינקוס	מגילה ומילה מה קודם
מו	מ	הרב אברהם י. הלר	עניני פדיון הבן ביציאת מצרים
מז	ת	הרב אהרן פרידמן	ביאורים בפדיון הבן
מז	מ	הרב ק. גדליה גרינפלד	דקדוק בבחירת מוהל מנוסה
מח	מ	הרב יעקב רוזן	פדיון הבכורות בלויים במדבר

איסורי כהונה

מו	מ	הרב ישראל צ. גרינברג	טומאת כהנים לאיברים
מז	ת	הרב אהרן פרידמן	כהן שנקטעה לו אצבע
מח	מ	הרב ערן כברה	כהן ממזר, אי חשיב כהן או חלל
מח	מ	הרב נחמיה סגל	אזהרת כהן בטומאה בחיבורים

שאר עניני יורה דעה

לח	ת	הרב משה חליוה	בגדר מצות צדקה
לח	ת	הרב עמנואל מולקנדוב	לבישת כלאים לצורך מכירה, קניה, מכס
מב	מ	הרב יצחק צ. ליבוביץ	בני בנות הרי הם כבנים
מג	ת	הרב אוריאל ר. אייזנבך	חיוב בן הבת בכבוד זקנו
מג	מ	הרב ישראל צ. גרינברג	בענין מצות ביקור חולים
מד	ת	הרב אהרן פרידמן	בדין מצוות ביקור חולים

מנורה

מפתח השנה

בדרום

תקנה

גלין	מדור	שם הכותב	נושא
מג	מ	הרב ערן כברה	איסור הנאה בגיד הנשה של אדם
מד	מ	הרב נחמיה סגל	דין קדימה ל'צדיק' שאינו ת"ח
מה	מ	הרב אוריאל ר. איזנבך	בגדרי לאו דבל תשקצו
מה	מ	הרב ישראל צ. גרינברג	נזירות בזמן הזה
מו	ת	הרב אוריאל ר. איזנבך	זימון העל הכוס בנזיר
מה	מ	הרב גרשון גולד	דין הקדש וצדקה בחוב
מז	מ	הרב ערן כברה	מחיקת קעקוע של שם ה'
מט	מ	הרב גמליאל רבינוביץ	קניית בית מגוי שעבדו בו ע"ז
נ	מ	הרב יצחק צ. ליבוביץ	בענייני כיבוד אב ואם

אבן העזר

לח	מ	הרב אבינעם טאובנר	בענייני שבע ברכות
לט	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	הלכות יבום המעשיות
מא	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	הל' אונס ומפתח ומוציא שם רע
מא	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	הל' סוטה
מא	מ	הרב אביחיל לוי	המקדש אשה ע"מ שהוא צדיק
מב	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	איחור הנישואין משום לימוד תורה
מב	מ	הרב יצחק צ. ליבוביץ	בני בנות הרי הם כבנים
מג	ת	הרב אוריאל ר. איזנבך	חיוב בן הבת בכבוד זקנו
מג	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	נשיאת גרים
מד	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	נישואי בת כהן לישראל
מה	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	באיסור סירוס ועיקור אשה וע"י משקה
מו	מ	הרב אביחיל לוי	בביאור איסור יחוד
מז	ת	הרב עמנואל מולקנדוב	פרטי דינים באיסור יחוד
מז	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	איסור קריבה לעריות
מח	ת	הרב עמנואל מולקנדוב	איסור קריבה לעריות אי הוי דאורייתא
מח	מ	הרב ישראל צ. גרינברג	קינוי באזהרת יחוד
מח	מ	הרב אביחיל לוי	נאמנות חיה על הולד
מט	מ	הרב ישראל צ. גרינברג	שליחות וקבלת גט [במשנת הגריג"א]
נ	ת	רי"א מזרחי, ר"ש ענתבי – רי"צ גרינברג	בענייני גיטין
מט	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	קנין עדים על הכתובה
מט	מ	הרב ערן כברה	קידוש אשה בטבעת זהב והתברר שהיא מנחשת
נ	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	הרחקה מפגעי הטכנולוגיה
נ	מ	הרב זאב פרעס	בענין ספק ממזר

קדושה

לח	מ	הג"ר שלמה לוי	בענין 'איכא דרכא אחרינא'
לט	ת	הרב שמואל ללזר	ביטול שיעור בשביל שמירת העינים
מב	ת	הרב שמואל ללזר	הליכה לשיעור תורה שיש פריצות
מא	מ	הרב אוריאל ר. איזנבך	באיסור רהור באשה ביום
מב	ת	ר"י שניידר-רא"ד איזנבך	רהור באשתו טהורה
מו	מ	הרב צבי מ. דוידוביץ	בביאור לאו ד'לא תתורו'
מו	מ	הרב אביחיל לוי	נתינת מטות בין צפון לדרום

חושן משפט וממונות

לט	מ	הרב אבינעם טאובנר	טענת 'פרעתי' בבי"ד כשמשקך
מ	מ	הרב יעקב רוזן	אתרוג השותפין בתפוסת הבית
מא	מ	הרב ק. גדליה גרינפלד	מעשה בשטרות מזויפים
מב	מ	הרב גרשון גולד	בדין חזקת ג' פעמים
מב	מ	הרב יצחק צ. ליבוביץ	בני בנות הרי הם כבנים
מב	ת	הרב יוסף אביטבול	חיוב הליכה למקלט בזמן אזעקה
מג	מ	הרב אליעזר גורא	מציאות בזמנינו
מד	מ	הרב אליעזר גורא	בדיני מציאה בזמנינו [המשך הנ"ל]
מד	מ	הרב ערן כברה	מכלול שפלו מהספיה ונסחפו לחוף [בדיני מציאה]

בדרום

מפתח השנה

מנורה

תקנו

נושא	שם הכותב	מדור	גליון
הנאה משל חבירו בלא רשות	הרב ישראל מ. ויינשטיין	מ	מה
ליהנות משל חבירו בלא רשותו	הרב גרשון גולד	ת	מו
ליהנות משל חבירו ללא רשות	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ת	מז
הנאה משל חבירו בלא רשות	הרב גרשון גולד	ת	מט
ליהנות משל חבירו בלא רשות	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ת	נ
ליהנות משל חבירו בלא רשות	הרב יעקב ד. שמאהל	ת	נ
גזל במשחק גולות וקלפים בילדים	הרב אליעזר פלקוביץ	מ	מה
ירושה ברבנות	הרב גרשון גולד	מ	מז
ירושה בשררה	הרב גרשון גולד	מ	מח
נאמנות חיה על הולד	הרב אביחיל לוי	מ	מח
בסוגיא דיאוש שלא מדעת	הרב גמליאל רבינוביץ	מ	מח
ירושה במינויים של כבוד	הרב גרשון גולד	מ	מט
נאמנות בעל דין על עצמו נגד עדים [בברכות]	הרב אליעזר פלקוביץ	מ	מט
קדימה בקניה ומכירה ליהודי ע"פ גוי	הג"ר עמוס פרץ	מ	נ
ירושה במינויים	הרב גרשון גולד	מ	נ

מצוות התלויות בארץ

בדיני זה וזה גורם בערלה	הרב שרון שרפי	מ	מב
בגדרי קדושת ביכורים	הרב שרון שרפי	מ	מג
עישור בשבת ויו"ט שלא מן המוקף	הרב אבינעם טאובנר	מ	מד
חי' וביאורים במס' תרומות	הרב שרון שרפי	מ	מד
בגדר חיוב הפרשת תרו"מ	הרב שרון שרפי	מ	מה
מדוע שכחת הנערים לרות לא היתה טבל	הרב אבינעם טאובנר	מ	מח

שביעית

קיום מצות שמיטה ע"י מי שאינו בעל שדה	הג"ר טוביה פרלמן	מ	לח
מחלל שבת בפרהסיא באכילת פירות שביעית	הרב ערן ככרה	מ	לח
שמיטת כספים בזמן הזה	הג"ר שלמה לוי	מ	לט
קיום לאוין דשביעית, ושכר על שמירתם	הג"ר טוביה פרלמן	מ	לט
קצירה ובצירה בשניו בפירות שביעית	הרב אוריאל ר. אייזנבך	מ	מ
בדיני שמיטת כספים ופרוזהבול	הרב ערן ככרה	מ	לט
מחלל שבת בפרהסיא באכילת פירות שביעית	הרב ערן ככרה	מ	לח
שמיטת כספים בזמן הזה	הג"ר שלמה לוי	מ	לט
הע' וחידושים בעניני שביעית	הרב שרון שרפי	מ	לט
קדושת שביעית בקליפות וגרעינים	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מ
אם יש לפרוץ גדרות השדה בשביעית	הרב אבינעם טאובנר	מ	מ
אם יש מצוה באכילת פירות שביעית	הרב גמליאל רבינוביץ [תש' ר"מ גבאי]	מ	מא

קדשים

איסור ישיבה בעזרה מלבד מלכי בית דוד	הרב אביחיל לוי	מ	מה
בגדרי 'תמימות' בקרבנות	הג"ר יהונתן פרלמן	מ	מו
דין פרוע ראש בפאות הראש	הרב חיים בנדיקט	מ	מח

בין אדם לחבירו

בענין מצות ביקור חולים	הרב ישראל צ. גרינברג	מ	מג
בדין מצוות ביקור חולים	הרב אהרן פרידמן	ת	מד
בדין המכנה שם לחבירו	הרב ישראל גולדברג	מ	מד
לא תשנא את אחיך בלבבך	הרב אבינעם טאובנר	מ	מה
לשון הרע באפי תלתא	הרב איתמר וינרב	מ	מט
החובה להתפלל על חבירו	הרב גבריאל ארצי	מ	נ
בענין שנאת חנים	הרב נחמיה סגל	מ	נ

מנורה

מפתח השנה

בדרום

תקנו

נושא	שם הכותב	מדור	גליון
------	----------	------	-------

כללים במצוות

קיום מצוות בארץ שאין בה יום ולילה	הרב ערן כברה	מ	לח
זמני היממה בקטבים, והפקעה מקיום מצוות	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	לט
חזקה שלית עושה שליחותו	הרב חן ריחניאן	מ	לח
ספיית איסור לקטן	הרב אבינעם טאובנר	מ	לח
בענין תרתי לריעותא	הרב גרשון גולד	ת	לח
קיום מצוות מספק בלא ברכה	הרב אהרן הכהן פרידמן	ת	לט
לחשוש לכל הדעות בהלכה	הרב שמואל ללזר	ת	לט
יסודות קלב"מ	הרב א"ש קשש	מ	מ
צירוף מחשב טובה או רעה למעשה	הרב ערן כברה	מ	מא
צירוף מחשב רעה למעשה	הרב שמואל ללזר	ת	מב
מצוה הבאה בעבירה – חפצא או גברא	הרב מרדכי פרוש	מ	מא
להעיר את חבריו לקיים מצוה	הרב אבינעם טאובנר	מ	מג
קדימה בחפצא של המצוות	הרב אבינעם טאובנר	מ	מד
מצוות לנשים לראשונה	הרב יאיר מינקוס	מ	מד
התכוון לאיסור ועלה בידו התר	הרב אבינעם טאובנר	מ	מו
חינוך לספיקות	הרב אבינעם טאובנר	מ	מו
מביא מאכל ממקום שנהגו בו איסור למקום שנהגו בו היתר	הרב ערן כברה	מ	מו
קטן שהגיע לחינוך אם מוציא גדול במגילה ושאר מצוות	הרב עמנואל מולקנדוב	ת	מו
קטן שהגיע לחינוך אם מוציא במגילה	הרב ישראל מ. ויינשטיין	ת	מז
כיוון למצוה דרבנן במקום דאורי'	הרב אבינעם טאובנר	מ	מז
דיני קדימה במצוות	הרב אבינעם טאובנר	מ	מח
בגדרי חזרה בתוך כדי דיבור	הרב שרון שרפי	מ	מח
פטור אונן ממצוות	הרב אביחיל לוי	מ	מט
בגדרי 'לא בשמים היא' בהלכה	הרב שרון שרפי	מ	מט
תנאי במצוות ובק"ש	הג"ר משה מונסונג	מ	נ

נוסחאות התפלה

בנוסח ברכת המינים	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	לח
האות פ' בברכת המזון	הרב שמואל ללזר	ת	לח
תפלת העמידה לנוסח האבודרהם	הרב אהרן גבאי	מ	מה
הע' בנוסח תפלת י"ח לאבודרהם	ר"י פרץ – ר"א גבאי	ת	מו
ברכות השחר מכת"י סידורים ספרדיים	הרב און א. הכהן סקלי	מ	מה
תפלת י"ח נוסח ספרד לפי 50 מקורות [ח"א]	הרב אהרן גבאי	מ	נ

עניינים שונים

עירוב שמן זית בזיתים, אם מונע שכחה	הרב נסים א. חן	מ	לח
עירוב שמן בזיתים לענין שכחה	הרב שמואל ללזר	ת	לט
הצלת רשעים ע"ח אחרים	הרב חיים פנחסוב	מ	לח
העדות בדברים הצריכים חיזוק	הרב אוריאל ר. אייזנבך	ת	לח
ישועות מחמת זכות העתיד	הרב אהרן הכהן פרידמן	ת	לט
כוונה למיעוט שכחה באכילת זיתים	הרב נסים א. חן	מ	מ
מצות הקהל	הרב נחום מנדלבוים	מ	מ
תש' בעניינים שונים בהלכה	הרב משה חליוה	מ	מא
קנה עליה לתורה ונתנה לאחר	הרב חיים מליץ	ת	מב
בל תשחית בזריקת בקבוקים לפח ולא למחזור	הרב חיים מליץ	ת	מב
יישוב סתירות בין הב"י לשו"ע	הרב עמנואל מולקנדוב	מ	מד
הספד על מרן הגרי"ג אדלשטיין	הגה"ג ר' אביעזר פילץ	נ	נ
ועד בענין 'צלם אלקים'	הג"ר יוסף אביטל	מ	נ
בעלות אדם על גופו אחר מותו	הרב ערן כברה	מ	נ
אם כל מיתה היא ע"י מלאך המוות	הרב ערן כברה	מ	נ
סוגיית 'כי מלאכיו יצוה לך'	הרב חיים פנחסוב	מ	נ

גליון	מדור	שם הכותב	נושא
<u>יסודות הש"ס, ולאסוקי שמעתתא</u>			

לח	מ	הרב אי"ש קשש	'לאסוקי שמעתתא' כתובות [ח"ב]
לט	מ	הרב אי"ש קשש	מיסודות מס' כתובות [ח"ג]
מ	מ	הרב אי"ש קשש	יסודות קלב"מ
מא	מ	הרב אי"ש קשש	מיסודות מס' כתובות [ח"ה]
מב	מ	הרב אי"ש קשש	מיסודות מס' כתובות [ח"ו]
מג	מ	הרב אי"ש קשש	מיסודות מסכת כתובות [ח"ז]
מד	ת	הרב גרשון גולד	כבוד אחיו הגדול
מד	ת	הרב גרשון גולד	טומאת מת בצדיקים
מד	מ	הרב אי"ש קשש	'לאסוקי שמעתתא' – מס' נדרים
מה	ת	הרב גרשון גולד	שבועה בשם
מה	מ	הרב אי"ש קשש	מיסודות מסכת נדרים
מו	מ	הרב אי"ש קשש	יסודות בענינים שונים [במס' נדרים]
מז	מ	הרב אי"ש קשש	יסודות בעניני התרת והפדת נדרים
מח	מ	הרב אי"ש קשש	'לאסוקי שמעתתא' – ריש גיטין
מט	מ	הרב אי"ש קשש	יסודות מעניני מס' גיטין
נ	מ	הרב אי"ש קשש	יסודות מעניני מס' גיטין [ח"ג]

מדור המספרים – 'מי יודע'?

מ	מ	הרב אי"ש קשש	40 מי יודע?
מד	ת	הרב גרשון גולד	הוספת ל-40 מי יודע
מא	מ	הרב אי"ש קשש	41 מי יודע?
מב	מ	הרב אי"ש קשש	42 מי יודע?
מג	מ	הרב אי"ש קשש	43 מי יודע?
מד	מ	הרב אי"ש קשש	44 מי יודע?
מה	ת	הרב גרשון גולד	הוספת ל-44 מי יודע
מה	מ	הרב אי"ש קשש	45 מי יודע?
מו	מ	הרב אי"ש קשש	46 מי יודע?
מז	מ	הרב אי"ש קשש	47 מי יודע?
מח	מ	הרב אי"ש קשש	48 מי יודע?
מט	מ	הרב אי"ש קשש	49 מי יודע?
נ	מ	הרב אי"ש קשש	50 מי יודע?
נ	מ	הרב אי"ש קשש	4 מי יודע?

גנוזות

לח	ג	הרב משה חליוה	מכתב מהגרי"א ויינטרויב לגר"ק בענין אכילת עבד בתרומה
לח	ג	הרב משה חליוה	תש' מהגר"ק בענין סעודה מפסקת
לח	ג	הרב מרדכי פרוש	תש' מהגר"ק בעניני זיכרון
לט	ת	הרב שמואל ללור	שכחה באוכל של שבת
לט	ג	הרב משה חליוה	תש' מהגר"ק בעניני חודש אלול
מ	ג	הרב דוד שק	מכתב חידו"ת בעניני תקיעת שופר מהגרנש"י מיאדאסער
מ	ג	הרב פנחס שוורץ	מכתב בעניני סוכה מהגר"ש דבליצקי לגר"י שוורץ
מ	ג	הרב מרדכי פרוש	תש' בענינים שונים מהגר"א ערלנגער
מא	ג	הרב אברהם סבאג	תש' בענינים שונים מהגר"ע יוסף
מב	ג	הרב משה חליוה	תש' בעניני חנוכה מהגר"ק
מד	ג	הרב משה חליוה	תש' בהלכה מהגר"י ליברמן, ודברי זכרון עליו
מה	ג	הרב מרדכי פרוש	מכתב מהגר"מ ליפקוביץ בחשיבות קביעות לימוד מוסר
מו	ג	הרב מרדכי פרוש	מכתבי תורה מהגר"מ הרשלר
מט	ג	הרב משה חליוה	מילי דהספידא על הגרי"ג אדלשטיין, ותש' והנהגות ממנו
נ	ג	הרב משה חליוה	מכתב בעניני מוסר ויראה מהגר"מ ליפקוביץ
נ	ג	הרב משה חליוה	שיחה מהגר"י אדלשטיין בענין הצער מהחורבן
נ	ג	הרב משה חליוה	תשובות מהגר"א נבנצל בהל' בין המצרים