

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון נ"א
אלול - תשפ"ג

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

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **אלול** תשפ"ג של קובץ **מנורה בדרום** - גליון נ"א, המלא כתורתם של בני התורה **יושבי ארץ הנגב**, וחותרם בס"ד עוד שנה שזכינו בה להתבשם מתורתם מדי חודש בחדשו.

ונאחל כמו כן לכל בני התורה היקרים השכים בימים אלו לחבוש את ספסלי בתי המדרשות - זמן אלול מוצלח, ושנזכה כולנו למצל ימים קדושים אלה היטב על מנת לשוב בתשובה שלמה לפני הכורא, ולהגיע לימי הדין נקיים וזכים, ומלאים מצוות כרימון.

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון 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 ו**את 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 לקובץ **תשרי**, תתאפשר עד **יום חמישי** - כ"א אלול. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה **משוכח** [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.

- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים כקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת לשנה טובה תכתבו ותחתמו,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

משלחן מלכים

הרב מרדכי פרוש

מכתב תשובות מהגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א בענין קריעה על הכותל
וניחום אבלים יג

מאמרי הלכה

הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א

בענין התקיעות בחודש אלול יז

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

ברכת הישיבה בסוכה כ

הרב אהרן גבאי

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

הרב גרשון גולד

הערות בעניני תפילה מר' אליהו לופיאן זצ"ל (ב') מז

הרב ישראל גולדברג

"שמע ישראל" - למי פונים נד

הרב ישראל צבי גרינברג

קיום מצות תלמוד תורה באופנים שונים סד

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

באיזה נוסח ראוי להקנות את פת העירוב חצרות כשמזכה אותה
לשכניו ע

הרב איתמר וינרב

מתוך שהותרה מלאכה לצורך הותרה אף שלא לצורך (ביצה י"ב)..... עז

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

נטילת ידיים שחרית וברכתה - מאמר שני צד

הרב חיים חדד

בהלכות ברכת כהנים [חלק ב'] צח

הרב אבינעם טאובנר

עוד בעניני ברכת כהנים (ח"ב) (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) קכג

הרב ערן כברה

בענין פלוגת רבותינו הפוסקים ז"ל האם מחלל שבת בפרהסיא הוי מצטרף
למנין לקדיש וקדושה [בענין תענית י"ז באלול] קמח

בענין התיקון הנעשה בר"ה שחל בשבת במקום תקיעת שופר קס

הרב אוריאל כהן

השקפת התורה על מלחמות בין אומות העולם, והנוסחה הנכונה בסליחות תן
שלום במלכות / במלכויות קעה

הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת בזמן קריאת שמע של שחרית קפד

בביאור המצוה להתפלל מתוך כובד ראש קפה

הרב יאיר מינקוס

בדין ברכה על עשיית ציצית קצו

הרב נריה מרציאנו

ברכת הגומל רב

הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"א] ריג

הרב אליעזר פלקוביץ

סוגיא של מחיצות גרועות במחיצות הסוכה רכט

הרב אברהם ישעיהו קשש

בענין אמירת דברים שבכתב בע"פ וכתבת דברים שבע"פ (גיטין ס:) רלה

חמשים ואחד - מי יודע? רמב

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

חידושים בענייני כוס של קידוש רמו

הרב חן ריחניאן

ריבית בבנק וחברות בע"מ [חלק ג'] - בירור דעת המהרש"ג רנב

הרב שרון שרפי

בגדרי אין ספק מוציא מידי ודאי רנז

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול רסה

לבישת בגדי שבת בשמחות בתשעת הימים

מכתב ב'

הרב גבריאל ארצי.....רסט

עוד בענין מי שאפשר לו להתפלל על חבירו

מכתב ג'

הרב ישראל יעקב ביטון.....רעא

בדין נטילת תוספי תזונה בשבת

מכתב ד'

הרב גרשון גולד.....עדר

בענין חיוב כיסוי הראש ♦ בעניין ברכת כהנים

מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין - הרב עמנואל מולקנדוב.....רעז

בענין ברכת נט"י של שחרית

מכתב ו'

הרב אליהו חדש.....רפ

בגדרי מצוות תלמוד תורה

מכתב ז'

הרב משה חליוה.....רפב

סיום מסכת כשלמד את הסיום ע"מ לאומרו ברבים ♦ בענין קידוש לבנה ביום ♦ אם חייב להתפלל על חבירו ♦ קבלת גרים מעמלק ♦ בעניני חלב עכו"ם ♦ נשיאת כפיים במעיל כשאין לו טלית

מכתב ח'

הרב שמואל ללזר.....רפה

בענין שמות מלאכים לבני אדם ♦ דילוג בתפלה על שירת הים ♦ בענייני התשובה ♦ בענין שכר פסיעות

מכתב ט'

הרב אברהם לסר - הרב און אברהם הכהן סקלי.....רפט

דעת התוספות בסוגיית חטוטרת החי"ת

מכתב י'

הרב עמנואל מולקנדוב.....רצא

בירור ענין 'מעין חתימה סמוך לחתימה' בברכות

מכתב י"א

הרב אהרן הכהן פרידמן.....שיט

בעניין בקשת רחמים על חבירו ♦ במצוות כיבוד אב ואם

מכתב י"ב

הרב יצחק פריץ.....שכא

בענייני סיום מסכת





משלחן מלכים



הרב מרדכי פרוש

מכתב תשובות מהגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א בענין קריעה על הכותל וניחום אבלים

לכבוד הנהלת מערכת מנורה בדרום, שלום רב.

ראיתי כי הובא בגליון הקודם, במדור מכתבים נדירים וחשובים, מכתב שו"ת מהגר"א נבנצל שליט"א.

ברצוני להביא קמייכו מכתב תשובה מהגה"ג רבי אביגדור נבנצל שליט"א, אודות השאלה גבי פטור מקריעה בראות את הכותל המערבי בימים אשר אין אומרים בהם תחנון. כי מפורסם שמנהג ירושלים להקל שלא לקרוע בימים שאין אומרים בהם תחנון, ויש רבנים שחולקים על כך, על כן אמינא אלכה ואשאלה את הגאון הרב של העיר העתיקה דירושלים, ועוד שאלתיו אודות היאך מנחמים וכו' ואכהמ"ל.

וזאת אשר השיב לי בטובו:

בס"ד

לר' מרדכי פרוש נ"י שלו' וברכה!

א. אין צריך לקרוע על הכותל, אלא על מקום המקדש, ועל ירושלים העתיקה (אמנם הכותל בכלל ירושלים).

ב. צריך לקרוע גם בימים שאין אומרים תחנון, אפילו בר"ח, רק לא בשבת ויו"ט וחול המועד, ונהגו שלא לקרע אם בא בע"ש ובעיו"ט עם בגדי שבת ויו"ט, כדי שלא להלך בשבת וביו"ט בבגדים קרועים.

ג. ראוי בניחום אבלים לדבר בשבח הנפטר, וכן יש אבלים שראוי לעוררם להרבות בתורה ובתפלה לעילוי נשמה הנפטר, שידוע - שזאת התועלת הגדולה שיכול להביא נפטר, [ש]בזכותו יתחזקו בתורה ובמצוות.

ותזכו לשמוח במהרה בשמחת ירושלים,

צעיר הלויים

אביגדור נבנצל

ג"ר

ל"ר מרדכי פייטל ז"ל. ש"ל וקרב"ה

(א) אין צורך לכתוב יש כבוד, אלא על מקום התקנתו, ואי יתכן כי הענין (אחרי)
המחבר בל אינו מביט.

א צריך לכתוב לא כדאי לכתוב אחרים, אלא כדאי, חקלא מלכת ויט
יחזק מחזק, ויחזק לכתוב אחרים, אלא כדאי, חקלא מלכת ויט
לא לכתוב מלכת ויחזק, אלא כדאי, חקלא מלכת ויט

ד רצוי לכתוב מלכת ויחזק, אלא כדאי, חקלא מלכת ויט
כדאי ויחזק מלכת ויחזק, אלא כדאי, חקלא מלכת ויט
ל"ר מרדכי פייטל ז"ל. ש"ל וקרב"ה
אחרי כדאי מלכת ויחזק, אלא כדאי, חקלא מלכת ויט
כדאי ויחזק מלכת ויחזק, אלא כדאי, חקלא מלכת ויט

אחרי כדאי מלכת ויחזק, אלא כדאי, חקלא מלכת ויט



מאמרי הלכה



הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א
ראש ישיבת אופקים

בענין התקיעות בחודש אלול

ביום ב' דר"ח וההפסקה שעושים בערה"ש הוא בשביל היום השני של רה"ש, אבל בפשטות לא משמע כן בדברי הגר"א. וגם לכאור' רואים שעושים ההפסקה ביום האחרון של הל' יום, ממש לפני שמתרגל, ולא באמצע חודש אלול, (דאם הטעם משום שצריך להפסיק בין רשות לחובה ברור שעושים את ההפסקה בערה"ש ואם מצד לבלבל את השטן ג"כ עושים לפני תקיעות רה"ש, אבל לטעם הגר"א היה אפשר לכאור' לעשות ההפסקה קודם, והטעם שעושים בסוף בערה"ש יתבאר לקמן בעז"ה), ואם ההפסקה היא בשביל היום השני אז כבר אפשר לעשות גם קודם, באמצע אלול. (אולי מעדיפים רצופים שאז יותר מגביר החרדה עד שמתרגל, וצ"ע).

והנה לטעם הגר"א שהפסקת התקיעות היא משום ההתרגלות לכאור' למה לא מהני מה שאין תוקעים בשבתות של חודש אלול למנוע ההתרגלות. ואולי היה אפשר לדון בכמה סברות, דבשבת כיון שמפסיקים מחמת האיסור לתקוע א"כ הפסקה כזו לא שוברת את ההתרגלות משא"כ בערה"ש שמפסיקים שלא מחמת סיבה חיצונית אלא לשם - "הפסקה" זה שובר את ההתרגלות. ועוד אולי בדוקא שעושים הפסקה שהמטרה בשביל להפסיק זה שובר ההתרגלות, אבל בשבת (גם בלעדי הסברא שיש סיבה להפסיק מצד האסור) אינו מפסיק לסיבת ההפסקה וזה לא שובר ההתרגלות. וביותר י"ל שבשבת כל הנהגת האדם שונה בכל מעשיו והנהגות

כתב הרמ"א בס"י תקפ"א א' דמראש חודש אלול מתחילין לתקוע בשופר אחר תפילת שחרית. ויש מקומות שנהגו גם בערבית. ושם בסעיף ג' כתב הרמ"א "ואין תוקעין בערב רה"ש", ובמשנ"ב סעיף כ"ד הביא הטעמים להפסקת התקיעות בערב רה"ש, או כדי להפסיק בין תקיעות רשות לחובה, או מפסיקים כדי לערבב השטן, וכתב שם נפק"מ אם יכול לתקוע להתלמד בערה"ש, דלטעם של ערבוב השטן לא יתקע, ולטעם של הפסק בין רשות לחובה יכול לתקוע להתלמד. (כיון שבסדר התקיעות סו"ס היה הפסק).

והנה מצאנו בהגר"א (בפי" על ספר יונה, פ"ג) שכתב טעם אחר להפסקה בערב רה"ש כיון שהתרגל לתקוע לי' יום אז כבר לא יתקיים יותר הענין שע"י התקיעה העם יחרדו, כיון שהיה דש - דש, והגר"א הביא סמך לזה מהגמ' בגיטין נו: (בהניזקין) ביתושו של טיטוס שנשתתק (כנראה ממורא) מקול הקורנס, ולאחר לי' יום שוב לא ירא, וא"כ ע"כ מתרגלים לקול, ולאחר לי' יום כיון דדש - דש. עכת"ד.

והנה נחלקו הפוסקים מתי מתחילים בתקיעות חודש אלול, האם בא' לר"ח שהוא ל' באב, או בב' לר"ח שהוא א' אלול, ולכאור' מדברי הגר"א משמע שמתחילים מל' אב, כיון שאלול הוא חסר ואם מתחילים בא' אלול יוצא שרה"ש שהוא בא' תשרי הוא בתוך לי' יום של התקיעות. והיה אפשר אולי לומר שמתחילים באמת

רה"ש אין דש - דש, ויתכן שאותם מקומות שתוקעים בערבית, כליל ערב רה"ש גם תוקעים שאין צורך בהפסקה זו ומספיק משחרית. ודו"ק.

אמנם מש"כ הרמ"א שיש תוקעים בערבית, יש אומרים שבאמת זמן ערבית הוא כלילה, כ"כ המט"א (סי' ז) ובאלף למטה (סק"ח) והובאו ב'פסקי תשובה', אבל בערוה"ש (סעי' יב) נקט שערבית היינו אחרי מנחה, וכן צידד באגר"מ (שם) דלילה אינו עת - רצון, וא"כ לפי זה (אם התקיעות בערבית היינו אחרי מנחה) אין מקום לכל מה שבארנו. ואכתי צ"ע למה שבת איננה הפסק.

ולכאור' נראה דאפ"ל דכונה אחרת היתה בדברי הגאון. דהנה בשו"ע סי' קי"ד סעיף ח' כתב "בימות החמה אם נסתפק אם הזכיר מוריד הגשם (שאו זה קלוקל בתפילה) או לא, עד ל' יום בחזקת שהזכיר וצריך לחזור. ובמשנ"ב שם ס"ק לז דן אם הכוונה ל' יום היה צ' תפילות, ולא צריך ל' יום שלמים, והעיקר תלוי בתפילות ונצרך גם את המוספים למוריד הטל, ועכ"פ צ' תפילות ממש קובעים התרגלות, (כ"כ הרבה פוסקים, השע"ת והערון השולחן, וע"כ לגבי שאלה שבשבת אין הזכרה צריך יותר מל' יום להתרגלות ובדוקא צ' תפילות), ונקט שם שאולי הכוונה שצריך ל' יום היא כפשוטו שהכל תלוי בל' יום בין לחומרה בין לקולא, ודעה זו היא דעת הגר"א (ועוד פוסקים, וכן בשו"ע - הרב שם) וכן מבואר להדיא שם בבאור הגר"א (על סעיף ט' בשו"ע עי"ש). ויש להבין סברת הגר"א דלכאור' מה יעזור ל' יום אם לא יתפלל את כל התפילות וכי גם אם לא יתפלל כלל אזי אחרי ל' יום תהיה איזו התרגלות הרי בודאי צריך סו"ס לומר ע"מ להתרגל. ונראה שהפירוש הוא

שבת לכאור' נדונים בתור מהלך נפרד בחיי - האדם (עי' כע"ז תוס' ב"ק לז. ד"ה הרי בשם הירושלמי) ולכן לא שייך כלל להחשב הפסק. לכאור' כך היה נראה לחלק בין הפסק שבת להפסקה של ערה"ש, אבל נראה שאין בזה די, כיון שאפי' ששבת אינו הפסק ברגילות אבל סו"ס לא היתה התרגלות לשמוע קול השופר ל' יום, כי תקיעות לא היו, א"כ כיון שלא היה ל' יום שבהם "דש" אינה התרגלות, ולא סרה חרדת התקיעות. וצ"ע. וממילא הדק"ל למה ההפסקה בשבת לא מספקת.

ואולי אפ"ל שהנה ברמ"א הביא שיש מקומות שנהגו לתקוע בערבית והיינו גם בשחרית וגם בערבית. וכתב ב"אגרות-משה" (אור"ח ח"ד סי' כא ה') דגם אם לא נהגו לתקוע בערבית עכ"פ אם לא תקעו בשחרית אזי שיתקעו בערבית ואי"ז בתורת תשלומים אלא שכך עצם המנהג לתקוע בערבית, ולפי"ז אפ"ל (עכ"פ במקום שתוקעים בערבית) יתכן ששבת כלל לא שובר את ההתרגלות כיון שתוקעים ביום ו' בבקר, ושוב במוצש"ק, וענין ההפסק בהתרגלות תלוי בהפסקת יום לפי דרך בנ"א (ולא תלוי ב'לוח' העברי של לילה קודם ליום, וכמו היתוש של טיטוס שלא התנהג לפי 'הלוח' העברי) וא"כ שבת איננה הפסק כיון שאיננה יום שלם שמונע התרגלות, (ויתכן שלכו"ע עיקר התקנה היתה לתקוע יום ולילה, וכש"כ האגר"מ הנ"ל אלא שהקלו לסמוך על תקיעה אחת ביום, אבל עכ"פ תקנת התקיעה מתייחסת כאילו יש תקיעה כלילה, וע"כ יום השבת לכו"ע לא נחשב זמן שמונע התרגלות, ועי'), וא"כ רק בערה"ש שמפסיקים תקיעה יום שלם, בשחרית בערב רה"ש וכליל רה"ש זה הפסק ואז בתקיעות

ולכן מה שהוקשה למה צריך לעשות
ההפסקה ביום האחרון בערה"ש, וא"א
לעשות קודם, הטעם פשוט כיון שאין זה
כלל הפסקה אלא כך נקבע זמן התקיעות
לפחות מלי יום ורק כ"ט יום, וממילא לא
שייך שיתרגל.

ולפי"ז מה שדן המשנ"ב אם יוכל להתלמד
בערה"ש (וכתב שם שזו נפק"מ בין
הטעמים, מצד הפסק תקיעות בין רשות
לחובה, או לבלבל השטן) ולפי הגר"א
שנתברר שבדאי אין בזה בעיה לתקוע
ולהתלמד, כיון שאין זמן התרגלות של לי יום
ולא נתקן כלל א"כ התקיעות האלו בסתם
ולא שייך כלל לענין. (וא"כ הטענה שהבאנו
לעיל שהגר"א חשש בהתרגלות ליום השני
של רה"ש ושאלנו למה לא עושים הפסק
קודם, ל"ק כלל כיון שא"א הפסקה קודם, אם
צריך לי יום זה לא יעזור, אבל אם לא
תוקעים כלל ביום האחרון אז אין זמן לי
יום). ויש לעיין לפי המתבאר מה יהא במי
שהחל לומר טל ומטר לפי הזמן שמזכירים
האם שייך לצרף זאת להתרגלות.

וצ"ל דמה שהגר"א הביא ראיה מיתושו של
טיטוס - ולא הוכיח את ההתרגלות
מדין "ותן ברכה" - שתלויה התרגלות בלי
יום, היינו כיון שרצה להוכיח עצם הענין
שבלי יום מתרגל שלא לפחד, אבל עצם מה
שצריך לי יום שזה התרגלות אה"נ יכול
להוכיח ממוריד הטל.

שההתרגלות היא שיש זמן אמירת "מוריד -
הטל" ואם הזכיר מספר פעמים בתוך הזמן
הזה (אולי צריך רוב פעמים) אז הוא התרגל
בזמן של לי יום. לי יום הם בזמן של "מוריד
הטל" והוא אמר בזמן זה מספר פעמים, אז
הזמן של לי יום מורה התרגלות, ולא צריך
כדי להתרגל מעשים גמורים, אלא די
שתקופת זמן שמיוחדת לאמירת מוריד -
הטל, והוא אמר בזמן זה מספר פעמים אזי
זמן ההתרגלות הוא לי יום. והנושא של
הגר"א הוא שגם כלפי אמירה בשאלת טל
הוא לענין שבת, ושבת תצטרף (למשל
באמירת ותן ברכה אפילו שאין בשבת הזכרה
זו) אבל השבתות נכללות בתוך זמן לי וזה
זמן אמירת "ותן ברכה" ובמשך זמן זה במשך
חודש שאומר הנוסח החדש הוא מתרגל.

ולפי"ז גם בנדו"ד סברת הגר"א תהיה
לשיטתו דאם יש זמן תקיעות של
לי יום של תקיעות, אז יש התרגלות אפי'
שלא תוקע לי, וממש כמו בהזכרות טל
וגשם וכו', וגם בשבת שבתוך הזמן
ובהזכרות שלא מזכירים בשבת (כמו "תן -
ברכה") כך בזמן של לי יום של תקיעות
שעושים תקיעות, אפילו שלא תוקעים בשבת
זה גורם התרגלות, וא"כ לפי"ז מה
שמפסיקים בערב רה"ש זה לא גדר הפסקה
אלא שנקבע שתוקעים כ"ט יום ואין כלל
זמן תקיעות של לי יום וממילא אין
התרגלות, ולא שייך כלל התרגלות.



הרב אוריאל ראובן אייזנבך מרבני הישיבה הגדולה בנחליאל

ברכת הישיבה בסוכה

ענף א'. \$ביאורי השיטות בדעת ר"ת.

א. ביסוד מחלוקת שמואל וריו"ח בברכת הסוכה ולולב כל שבעה.

ב. ביאור שורש המחלוקת, ומחלוקת התלמודים בזה.

ג. מחלוקת האחרונים בשיטת ר"ת, והגדרת שיטת הב"ח.

ד. מקור מלשונות הרא"ש לד' האחרונים.

ה. מו"מ בד' האחרונים בד' ר"ת.

ו. מו"מ בשי' הרא"ש.

ז. ביאור שמעתא דרבא ורבנן דבי רב אשי בברכת התפילין.

ח. הבנה מחדשת לפי"ז בשי' ר"ת.

ט. סיכום כל הנ"ל.

י. מחלוקת המשנ"ב והחו"ט שני בד' ר"ת.

הברכה בראשון למצות השני, שהיא מצוה נפרדת לגמרי.

ענף א'. ביאורי השיטות בדעת ר"ת.

א. ביסוד מחלוקת שמואל וריו"ח בברכת הסוכה ולולב כל שבעה.

הנה בגמ' נחלקו רב יהודה אמר שמואל ורבב"ח אריו"ח ורבין אריו"ח, אם מברכין על סוכה ולולב כל שבעה או רק ביום הראשון, דלשמואל סוכה ביום הראשון ולולב כל שבעה, ולריו"ח סוכה כל שבעה, ולולב לרבב"ח יום אחד, ולרבין כל שבעה, ובהמשך הגמ' יש עוד דעות בענין לולב, ואכה"מ.

אלא דלפי"ז צ"ב מאי קסברי רבנן בשם ריו"ח, ונראה דפליגי בזה גופא, אם אזלינן בתר החפצא או בתר הגברא, כלומר דלשמואל אזלינן בתר המצוה עצמה, וא"כ בסוכה כל הכל מצוה אחת ויש לברך ברכה אחת, משא"כ לולב, אבל לריו"ח אזלי' בתר הגברא, שהוא מקיים המצוה, ומשו"ה בסוכה דקיום המצוה מתחדש בכל יום [או כניסה, לצורך הענין], מברכין בכל יום*.

ב. ביאור שורש המחלוקת, ומחלוקת התלמודים בזה.

ויש לדקדק עוד כנ"ל, דהנה בגמ' הקשו על רבב"ח מבריייתא דהעושה סוכה והעושה

ובשורש מחלוקתם, הנה לד' שמואל מבוארת סברתו דכיון דהמצוה דסוכה היא כל ז', ממילא מברכין פעם אחת, והכל נפטר, משא"כ לולב איך תועיל

א. אלא דפליגי רבב"ח ורבין אי ה"ה בלולב, או לא, ור"ל אי מברכין על מ"ע דרבנן, וצ"ע במאי פליגי הא

ברייאת "העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אקב"ו לעשות סוכה כו', העושה לולב לעצמו אומר ברוך אקב"ו לעשות לולב כו'".

ולכאו' לד' ריו"ח א"א לברך ברכה זו, דהא לדעתו העיקר הוא קיום המצוה, והשבח הוא על קיום המצוה ע"י הגברא, ולא על הזכות שנתגלגלה מצוה זו לדינו, וכנ"ל, וממילא ברכה הנ"ל שהיא על עשיית הסוכה מצד עצמה, אין לה מקום לד' ריו"ח.

ומאידך לד' שמואל אדרבה לכאו' ברכה זו היא ממש מתבקשת, שכן הברכה על הסוכה היא על החפצא ולא על קדושתו, כלומר שאין זה עיקר מהות הברכה עכ"פ.

אבל בבבלי איתא נמי בסוגיין להך ברייתא [וכ"ה הגירסא בתוספתא ברכות פ"ו הי"ד והט"ו], אלא שהבבלי השמיט מהברייתא את ברכת העשיה, ולכאו' הוא משום דלא ס"ל כהירושלמי דסבר כשמואל, וא"כ מדהשמיט הבבלי את הנוסח המסייע לשמואל מהברייתא, ע"כ דלא ס"ל להבבלי דהך ברייתא מסייעא לשמואל, דהא השמיט מהברייתא את הנוסח המסייע לשמואל, וא"כ א"ש מה דלא סייע הבבלי לשמואל מהך ברייתא, ומאידך מ"מ יש להקשות מזה על ריו"ח, ועל רב יוסף דנקט כותיה².

לולב, דשם מבואר כשמואל דסוכה מברך בתחילה בלבד, ובלולב בכל יום, ולכאו' ילה"ק מדוע לא אמרה הגמ' תניא כותיה דשמואל, ורק הקשו על רבב"ח, ושמא הוא קושיא על רב יוסף ולא על רבב"ח, אך נראה לענ"ד עוד טעם דמדוקדק בברייתא ג"כ דלא כשמואל, ואין זה תניא דמסייעא לשמואל.

דהנה שמואל וריו"ח להנ"ל פליגי אי אזלי בתר גברא, או בתר חפצא, ויל"ע מאי טעמייהו, ומה שורש מחלוקתם.

ונראה להציע דפליגי באמת על מה הברכה מכוונת, דלד' שמואל עיקר הברכה הוא מה שזכינו להתקדש ולקיים מצוה זו, ושבמצוה זו יש זכות מיוחדת ויקרה, ועל זה נסובה הברכה, והשבח, אבל לד' ריו"ח עיקר הברכה היא על מה שזכינו להתקדש ולקיים מצוותיו, וזה עיקר הברכה, אלא שמכיון שצריך לפרש ג"כ היאך בפועל אנו מתקדשים כעת, ולכן אנו מזכירים את המצוה עצמה ג"כ בברכה, אבל לא ע"מ להזכיר את המצוה באה הברכה, אלא לשבח את ההתקדשות הכללית הנפעלת מכח קיום המצוות, א"כ פליגי שמואל וריו"ח אם הדגש בברכה הוא על 'אשר קדשנו במצותיו', או על 'וציונו לישב בסוכה'.

ולכאו' יש עוד נפקותא ממחלוקת זו, דהנה בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) איתא

חזינן דמברכינן על כמה מ"ע דרבנן, ושמא פליגי אי מברכינן ברכת הלולב, או דילמא ברכת לשמוע דברי הזקנים וכיו"ב, וכמדומה שראיתי כן בא' מהאחרונים, א"נ י"ל דפליגי במ"ע דרבנן שהיא זכר למ"ע דאורייתא אי מברכינן עלה, או דוקא במ"ע דרבנן שהיא מ"ע מצד עצמה, ולא כשהיא זכר למ"ע דאורייתא, ול"ע בזה כה"צ, ואינו נוגע כ"כ לניד"ד.

ב. ויתכן להציע עוד סמך דסוגיין אתיא כריו"ח, ופלוגתייהו על מה עיקר הברכה, ואם הזכרת המצוה בפרטות בברכה, היא מעיקרי הברכה, או שהיא רק דין נלווה, מהא דאמר' בסמוך דלר' יהודה בעי' לפרט בברכה כל דבר מעין ברכתיו, ומבואר ממילא דזה פשיטא דעיקר הברכה היא על קיום המצוות, והזכרת המצוה בפרטות היא חידוש נלווה, שנלמד מהא דר' יהודה, אבל אינו מעיקר הברכה, והיינו כריו"ח. ואי לאו דחד עניינא הוא עם סוגיין מדוע נזכרה כאן סוגיא דר' יהודה שאין לה ענין לסוגיין אל"ה, דאי

ג. מחלוקת האחרונים בשיטת ר"ת, והגדרת שיטת הב"ח.

והנה מסקנת הגמ' דפליגי בה רבי ורבנן, דלרבי מברכין על תפילין כל זמן שמניחן, ולרבנן פעם אחת ביום, ולכאור' להנ"ל יש לפרש ג"כ דפליגי בהנ"ל, אי הברכה על הקיום או על החפצא, והיינו כפלוגתא דשמואל וריו"ח, הנ"ל.

ומב"ח זה פסקו הגאונים והרי"ף והרמב"ם דבסוכה מברכין על כל כניסה, מאידך הרא"ש הביא דלד' ר"ת אין מברכין אלא על האכילה, משום שבאכילה נפטרין כל שאר תשמישי הסוכה, ואפי' השינה.

ונחלקו האחרונים לפי"ז אם נכנס ובירך ואכל בסוכה וסיים סעודתו ובירך בהמ"ז, ואח"כ לא יצא, ולבסוף אכל עוד סעודה, אם מברכין שנית על הישיבה בסוכה, או לא, דלד' הב"ח וחתנו הט"ז, [וכן העידו שהיה המנהג בזמנם, ובמשנ"ב כתב שכ"ה גם ד' החמד משה, ואת"י], יש לברך שנית אף שלא יצא כלל בינתיים, ואילו דעת הלבוש והשל"ה והמג"א [ובמשנ"ב כתב שכ"ה דעת רוב ככל האחרונים] דבכה"ג אין לברך שנית, משום שלא הסיח דעתו מן הסוכה.

ויל"ע מהיכן יצא לב"ח וסיעתו לחדש כן, ועל מה סמכו מייסדי מנהג העולם במקומם ובזמנם להנהיג כן.

ולכאור' הפשטות היא דנחלקו בד' ר"ת במה שקבע הברכה על האכילה, אם הוא משום שהברכה על הסוכה היא על המציאות הכי קבועה בסוכה, ולא על כל ישיבה

בסוכה, ואף שיש חובה לעשות כל מעשיו בסוכה, מ"מ אין על זה ברכה, דאין הברכה אלא על מעשה חשוב, ובניד"ד המעשה החשוב הוא באכילה בסוכה, כן היא שיטת הב"ח ודעימיה.

[ואולי יש להגדיר זאת בנוסח קצת שונה, שלדעה זו יש כאן ב' נידונים, (א) מה אסור לעשות מחוץ לסוכה, דהיינו שהמגורים אסור שיהיו מחוץ לסוכה, (ב) מלבד זאת גם יש דין נוסף לקבוע את המגורים בתוך הסוכה, וזה דבר שנקבע ע"י אכילה, והברכה נקבעה על קביעת הישיבה בסוכה, ולא על מה שאינו דר מחוץ לסוכה, שמשום כך הוא מטייל וישן בסוכה, שאין זה ענין לברכה, שהיא על מצות הקביעות בסוכה].

ושאר האחרונים ס"ל שהברכה היא על כל השהייה בסוכה, והיא על המצוה לשהות בסוכה, רק שיש לקבעה על האכילה שהיא מעשה חשוב של שהייה, ולא על טיול בעלמא, שאינו מעשה חשוב של שהייה.

ודע דהט"ז הוסיף בסו"ד עוד דגם לד' ר"ת אם מתענה באותו היום (וכגון בתענית חלום), יברך על כל כניסה, דהא ליכא אכילה, ובכה"ג יש להחשיב כל כניסה שלו לקביעת שהותו בסוכה, ולכאור' פשוט דכ"ש לד' הלבוש וסיעתו דינו נכון, וכן העתיקו המשנ"ב אף שפסק להדיא כד' הלבוש וסיעתו בעיקר פלוגתייהו.

ד. מקור מלשונות הרא"ש לד' האחרונים.

והנה לשון הרא"ש בפסקיו (פ"ד סי' ג')

משום דרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקידושא, אם הכונה שבירך ברכה אחת כרבנן דר"י, א"כ בתחילה מסקנת הסוגיא כרבנן ולבסוף כר"י, אתמהא, ואם הכונה שבירך כמה ברכות, א"כ אין זה ענין לניד"ד דפלוגתא דרבנן ור"י, ודוק.

חדשה ביום, וכרבי, ומהיכן הוציא ר"ת חידושו זה לתלות הברכה בכניסה לצורך אכילה בלבד, שבפשטות הוא נגד מסקנת הגמ' הפשוטה.

ובאמת כבר חדית לן ה"ט דאפי' לדידיה דהחיוב הוא רק באכילה, היכא דנכנס ויודע שלא יאכל, ודאי יברך, ולא איירי ר"ת אלא היכא דמתעתד לאכול, דבכה"ג ימתין עם הברכה עד שיאכל, אבל היכא דלא יאכל בכניסה זו כלל, גם ר"ת מודה דיברך, וא"כ אין דברי ר"ת סותרין כלל את מסקנת הגמ', דלעולם על כל כניסה וכניסה מברכין, אלא דהיכא דנכנס ורק אחר זמן יאכל לא יברך תיכף אלא ימתין עם הברכה עד האכילה, ואז יברך.

אבל ב"ט גופיה לא משמע כן, דמשמע דאיירי דוקא במתענה וכיו"ב, דבכה"ג אין שייכת אצלו קביעות דאכילה, וממילא כל דבר הוא כמו קביעות דאכילה, אבל מי ששייך אצלו קביעות דאכילה, אם יכנס לטייל או לשנן, בלא לאכול כלל עד שיצא, לא קבע עצמו בסוכה, ולא יברך, וזה לכאור' נגד מסקנת הגמ', והדק"ל.

ולכאור' זה באמת ראייה נגד ה"ט, דזה קשה על ר"ת רק לפום שיטת ה"ט ודעימיה, אבל לד' הלבוש וסיעתו בד' ר"ת אה"נ אם יכנס, כל כניסה שתהיה גם אם היא שלא ע"מ לאכול, ויודע שיצא אח"כ בלא אכילה בינתיים, ודאי יש לו לברך, ולא איירי ר"ת אלא היכא שידוע שיאכל אח"כ, ומה שמשמע מתוס' הרא"ש כד' ה"ט, הלא ידוע דבדר"כ נקטי' עיקר כפסקיו נגד תוספותיו, והדעת נותנת כן, שבפסקיו בודאי דקדק יותר להגדיר את ההלכה.

אלא דמד' המג"א (סי' תרלט סק"ז) דאזיל בהדי הלבוש, ל"מ כן, ומשמע דבנכנס

בשם ר"ת היא "לפי שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה, אבל שאר טיול ושינה שעושים בסוכה טפלים לגבי האכילה והיא פוטרתן",

מאידיך בתוס' הרא"ש כ' בשם ר"ת "משום דעיקר חובת סוכה היינו אכילה, וכשהוא מברך בשעת אכילה נפטר באותה ברכה, כל מה שיקיים מצות סוכה בין סעודה לסעודה כגון בשינה בשינון ובטיול, ברכת לישב בסוכה שבירך בשעת אכילה פוטרתן".

ונראה מלשונות הרא"ש הללו מקור לב' הדעות הנ"ל, דמלשוננו בפסקיו משמע שהענין הוא טפילות, ולכן אם בא לסוכה הרבה קודם האכילה, כיון שבעתיד יאכל, ימתין עם הברכה עד שעת האכילה, והברכה בשעת האכילה תפטור למפרע את הזמן שקודם האכילה ג"כ.

אבל מלשוננו בתוספותיו שפותר את מה שיעשה בין סעודה לסעודה, וממה שהגדיר כבר בראשית דבריו שעיקר החיוב הוא האכילה, ולא שעיקר החיוב הוא הקביעות ועיקר הקביעות היא האכילה, משמע שאין זה כ"כ נידון של טפילות, אלא שעל זה הציווי, וממילא ע"ז הברכה, ורק על זה, ומשמע באמת ג"כ שזה פוטר רק את מה שבין הסעודות אבל את הסעודה השניה אין זה פוטר.

ה. מו"מ בד' האחרונים בד' ר"ת.

א"כ יש לנו ב' נוסחאות ברא"ש בהגדרת שיטת ר"ת, ומצאנו מקור מזה לב' דעות האחרונים הנ"ל, ונראה דבשביל לברר את שיטת ר"ת, יש לחקור באמת מהיכן חידש ר"ת את שיטתו, ומהו יסוד שיטתו.

דלכאור' במושכל ראשון הרי מסקנת הגמ' להדיא דמברכין על כל כניסה וכניסה, וכמו בתפילין שמברכין על כל הנחה

מסקנת הגמ', אלא שכשיש ג"כ אכילה ימתין עם הברכה לשעת האכילה, אבל עכ"פ אם אין אכילה יברך גם בלא אכילה, על עצם הכניסה, וממילא אין זה סותר את הדינא דגמ', וכן היתה מתיישבת קושיית הקרבן נתנאל הנ"ל, דהא לפי"ז ר"ת אינו סותר את הגאונים והרי"ף.

אלא דהרא"ש הביא את ד' ר"ת ליישב את הקושי מדוע אין נוהגין לברך על השינה בסוכה, וע"ז תירץ בעצמו תחילה דשם לא יישן והוי ברכה לבטלה, ואח"כ הביא את שיטת ר"ת, ולכאוי אי מיירי באופן שהולך לישן עם אכילה, אין זה ברכה לבטלה, דהא איכא נמי אכילה בהדי שינה, והברכה תהיה על האכילה ולא על השינה, וע"כ איירי בשינה בלי אכילה.

מאידך י"ל דתירוצו זה הוא לד' הרא"ש אבל כשהביא את תירוצו ר"ת, ס"ל לר"ת דיש לברך על שינה בלא אכילה, וכדינא דגמ' דמברכין על עצם הכניסה, אלא דכשהיא ביחד עם אכילה, יש לברך על האכילה ולא על השינה [ואפי' אם האכילה תהיה רק בבוקר אחר השינה], ולק"מ.

ז. ביאור שמעתא דרבא ורבנן דבי רב

אשי בברכת התפילין.

והנה בגמ' פליגי אביי ורבא אי הלכתא כרבי או כרבנן בברכת התפילין כל זמן שמניחן, דלאביי הלכתא כרבי ומברך עליהן כל זמן שמניחן, ולרבא הלכתא כרבנן, ומברך פ"א ביום.

ולכאוי היה נכון להורות כרבנן, דבפלוגתא דאביי ורבא נקטי' בעלמא כרבא בכל דוכתא לבר מיע"ל קג"ם, וא"כ הלכתא דמברך אתפילין פ"א ביום, וה"נ גבי סוכה בתחילת החג בלחוד, אלא דבהמשך הגמ'

ושוהה ויוצא בלי אכילה לא יברך, וכ' שם כן גם בשם הג' סמ"ק, והדק"ל מהיכן הוציא ר"ת דינו לפי כל האחרונים הנ"ל שהבינו ממנו שהברכה תלויה בכניסה עם אכילה, א"נ בכניסה באופן שלא שייך אכילה (כגון במתענה), אבל בכניסה לטייל ולשנן ולישן בסוכה אין לברך כלל, וקשה דזה נגד דינא דגמ', ומאידך ודאי שד' הט"ז עדיין יותר מוקשים מצד עצמן.

וברא"ש שם הביא תשו' רב האי גאון שכ' הנכנס בסוכת חבירו לבקרו מנהג ידוע הוא שמברך בין סעד בין לא סעד, ומשמע דדוקא בסוכת חבירו, אבל בסוכת עצמו סעד מברך, לא סעד לא יברך, ומשמע ג"כ כחידושו של ר"ת, וקשה גם עליו כנ"ל.

אלא דזה יש לדחות דלעולם בסוכתו מברך גם בלא סעד, אלא דבשל חבירו הו"א דבלא סעד לא יברך, דאין זו מצותו, דהמצוה היא 'תשבו כעין תדורו' ואין זו ישיבתו כשמתארח אצל חבירו, אבל כשסועד הו"ל ישיבה, דהא בחוץ אסור לו, וחידוש רב האי ז"ל דגם בלא סעד מברך, וא"כ לא ס"ל כר"ת.

ו. מו"מ בשי' הרא"ש.

והנה המעיין בד' הרא"ש יראה דקשה מתחילתו לסופו, דבתחילה הביא את שיטת ר"ת, ולבסוף העתיק את לשון הרי"ף, וסותר בזה דברי עצמו, וכבר עמד בזה הקרבן נתנאל והעלה דס"ל כר"ת, ומה שסיים לבסוף הוא רק העתקת הרי"ף, אבל לכאוי עדיין אין זה מובן, מדוע באמת סידר כך הר"ש את דבריו.

ולולי דברי האחרונים ז"ל אולי היה מקום להציע ביאור חדש בשיטת ר"ת, דס"ל דיש לברך על כל כניסה וכניסה, וכפשוטו

בה מעיקרא נזוה קושיא ג"כ על הצעת הר"ן שבירכו 'לשמור את התפילין'.

ויתכן לבאר טעמייהו וגם טעמא דרבא הנ"ל ששינה את מנהגו משמועתו, דס"ל דכל מחלוקתם של רבי ורבנן, אינה אם מותר לברך כמה פעמים, אלא אם צריך לברך כמה פעמים, ורבנן ס"ל דאין צריך לברך כמה פעמים, אבל בודאי דיש מצוה לברך כמה פעמים, וגם רבנן מודו בזה לרבי.

ח. הבנה מחודשת לפי"ז בשי' ר"ת.

ודאתינן להכי יש לבאר שיטת ר"ת דס"ל דמדינא הלכתא כרבא כרבא לגביה דאביי, וא"כ הלכה כרבנן דברכת התפילין היא רק על ההנחה בבוקר, ודברכת הסוכה היא רק בפעם הראשונה בחג, ומ"מ איכא מעליותא בריבוי הברכות, וע"ז קבע ר"ת את הכלל שמברכין מדינא רק פעם אחת בחג, אבל מוסיפין הרבה ברכות.

אלא דאכתי קשה א"כ מדוע קבע ר"ת לברך רק בכניסה חשובה, וי"ל בפשיטות דלכא' ילה"ק מדוע אין מברכין אפי' בלא יציאה כלל, וכהא דבני מדרשא דרב אשי דבירכו אף בלי הפסקת הנחתן, אלא שכל זמן שעדיין הם בראשם, ברכו עוד ועוד.

אלא דנראה לבאר בזה דבאמת לא ברכו על כל רגע ורגע שמניחין תפילין, דזה כמובן לא מסתבר, אבל יתכן שכיון שקבוע להם זמן למשמש, חשיב קצת כמו הנחה חדשה, כי יש כאן התייחסות חדשה, וה"נ יש לבאר לד' ר"ת דס"ל דאה"נ

מבואר דרבא גופיה לא עביד כשמעתיא, ובירך על התפילין כמה פעמים ביום, ולכא' קשה מדוע עשה כן, ומריהטא דגמ' לא משמע דהדר ביה, דא"כ הו"ל למי' ואף רבא הדר ביה דאמר רמבדב"ש חזינא ליה לרבא כו".

עוד ילה"ק אסיפא דשמעתתא דאמרי' "רבנן דבי רב אשי כל אימת דממשמשי בהו מברכי' ופירשי' "דקיי"ל חייב אדם למשמש בתפיליו כל שעה ק"ו מציץ", ופשטא דשמעתתא דלא זוו התפילין ממקומם עדיין¹.

אלא דלכא' ילה"ק דאם לא זוו התפילין ממקומם א"כ על מה באה הברכה הנוספת, ועי' בתוס' שנתקשו בזה, ונדחקו דאיירי בברכת לשמור חוקיו, דהוה מברכי בני מערבא, וגם זה דוחק גם בסברא, וכמו שהקשה הר"ן דברכה זו היא כמ"ד בחוקת תפילין הכתוב מדבר, ולא נקטי' כותיה, ויש להוסיף עוד דהא בגמ' (ברכות מד:, נדה) מבואר דבני מערבא בירכו כן, ואם גם בבבל היו מי שנהגו כן, ובפרט שהנידון היה על רבנן דבי רב אשי, שלכא' הם אלו שעסקו בסידור התלמוד, ואם הם עצמם נהגו כן, איך אמרו על ברכה זו שהיא ממנהגי ארץ ישראל, ולכה"פ הו"ל למי' דנהגו כן בני מערבא ורבנן דבי רב אשי, או לשון אחרת שמייחסת את ההכרכה הזאת לכה"פ למיעוטם של חכמי בבל, ולא לשייך את הברכה רק לבני א"י.

וגם בריהטא דלישנא דגמ' משמע דאיירי באותה ברכה של הנחת תפילין דאיירי

ג. ודברי הר"ן דאיירי בגמ' בזוו התפילין ממקומם מחודשים לכא', גם בלשון הגמ', וגם בסברא, דזה פשיטא, דהא כשלא היו התפילין במקומם, לא היה עליו שום מצוה, ומדוע שלא יברך, ואם לאורויי כרבי, לימא 'ואף רבנן דבי רב אשי נהגו כרבי', ומהלשון בגמ' משמע דרבנן דבי רב אשי חידשו יותר מזה.

ואם רצה להוסיף ברכות יוסיף, אבל רק בשהיה חשובה, דהיינו שהייה דאכילה, ואפי' לא יצא בין אכילה לאכילה מברך שנית, וכרבנן דבי רב אשי שהוסיפו ברכות לעצמם אף שלא נתחייבו בהם, ובלבד שהוא בזמן חשוב, ולא כל רגע.

ב. לד' הלבוש ודעימיה בד' ר"ת (ועפ"ז כן מנהג העולם בזה"ז) מסקנת הגמ' דהלכה כרבנן, ואם רצה להוסיף ברכות יוסיף, אבל רק בכניסה חשובה דהיינו בכניסה דאכילה, וממילא אם לא יצא בין סעודה לסעודה לא יברך, דהברכה יכולה להתחדש רק מחד הכניסה המחודשת.

ג. לולי דברי האחרונים הנ"ל י"ל דס"ל לר"ת דמברכין על כל כניסה, ומ"מ אם מתעתד לאכול בכניסה זו ימתין עם הברכה עד האכילה, וביאור זה מרווח בשי' ר"ת אך דחוק קצת ברא"ש.

י. מחלוקת המשנ"ב והחוט שני בד' ר"ת.

והנה הדבר מצוי שאדם נכנס באמצע היום שלא ע"מ לאכול כלל, ויודע בודאי שיצא מיד אחר כמה דקות, ולכאור' להמבואר בד' ר"ת אין לו לברך, דבכה"ג אינו כיושב בתענית, ודוקא ביושב בתענית חידש הט"ז דגם לר"ת יברך, דהוא מופקע מאכילה, וכל כניסה אצלו היא חשובה, וכמו כניסה דאכילה, אבל כשאוכל כל היום, ורק עכשיו נכנס לכמה רגעים ללמוד אף שידוע שלא יאכל כלום, לכאור' פשוט שלא יברך.

אבל ראיתי בחיי אדם (כלל קמז סעיף טו) שכתב "ונ"ל דה"ה כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה, וחוזר ונכנס, ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לביהכ"נ, דבזה ג"כ לכו"ע צריך

מדינא יש לברך אסוכה פעם אחת ותו לא, אבל אם ירצה להדר ולברך ובכל כניסה וכניסה שפיר דמי, ומ"מ הגביל ר"ת דדוקא בכניסה חשובה, שיש מקום לדמותה לכניסה ראשונה, כי יש כאן התייחסות חדשה וחשובה לסוכה, אבל בלא זה (וכגון בטיול ושינון ושינה בסוכה) אין שום דבר חשוב, ואין זה מייחס את הכניסה המחודשת, לסוכה, ודוקא בכניסה לצורך אכילה חשבי' לזה כניסה חשובה המייחסת את הכניסה, לסוכה.

ובזה תתבאר היטב ג"כ שיטת הט"ז הנ"ל דמברכין על ב' אכילות בכניסה אחת ב' ברכות, דס"ל דאכילה היא ייחוס חשוב של הסוכה ליושב בה, אפי' בלא יציאה לחוץ, וכהא דרבנן דבי רב אשי משמשו, ובפשטות אפי' בלא שיצאו התפילין ממקומם.

וכן יתבאר לפי"ז דין הנכנס בתעניתו לסוכה דמברך על כל כניסה וכניסה, וכנ"ל דכשאין אוכלין כלל, א"כ ההתייחסות היא גם בכל דהוא, ורק כשיש אפשרות לאכול, אפשרויות האכילה מפקיעות את החשיבות מכל שאר הכניסות, ודוק.

ט. סיכום כל הנ"ל.

העולה מכל הנ"ל בעז"ה:

א. פשטות מסקנת הגמ' דהלכה כרבי, וכן פסקו הגאונים והרי"ף והרמב"ם, וכן הורה הגר"א בביאורו, ובכל כניסה וכניסה לסוכה יש לברך.

ב. הרא"ש בפסקיו ובתוספותיו הביא דלר"ת מברכין רק בשעת אכילה בסוכה, והובאו כאן ג' אפשרויות בהבנת דבריו:

א. לד' הב"ח ודעימיה בד' ר"ת (והעידו שכן נהגו בזמנם) מסקנת הגמ' דהלכה כרבנן,

אלא דמהלשון 'דבכה"ג יש לברך לכו"ע, שכ' החיי"א והמשנ"ב, ל"מ כן.

וקצת משמע דהם הבינו בד' ר"ת שאין מקורו מגמ', וכל חידושו הוא מחומרא דנפשיה, דאף דבגמ' אמרו שבכל כניסה מברכין, יש לחוש אעפ"כ ולהחמיר שרק בכניסה חשובה יש לברך, ולא בכל כניסה וכניסה וכמו שנתבאר בשיטת הט"ז, דכניסה דאכילה היא מצות ישיבת סוכה, ודין טיול ושינה וכו', אינם מעיקר מצות ישיבת סוכה, אלא רק נגזרים מכח הציווי של 'כעין תדורו', אבל אין גדרם 'עיקר המצוה', וחידוש כן מסברתו, ונהגו על פיו.

אבל כיון דאין זה מדינא, ס"ל לחיי"א והמשנ"ב, דכיון דמדינא בכל כניסה מברכין, א"כ אין חוששין לר"ת אלא היכא שנכנס ומסופק שמא ירצה פתאום לאכול, דבכה"ג יש לחוש שבהמשך יאכל בסוף, ואם כן, בירך שלא על שעת הקביעות, ולכן יש לנהוג כר"ת, אבל היכא דיודע שלא יאכל בכניסה זו, ס"ל דגם ר"ת מודה שאין טעם להחמיר כחומרתו.

מאידיך להנ"ל בדעת ר"ת [וכמו שהוכיח החוט שני ג"כ מלשון התוס', ורשב"א בברכות] דס"ל מדינא ולא מחומרא, א"כ יש להורות לנוהגים אליבא דר"ת, דבכה"ג פטור, היכא דנכנס שלא ע"מ לאכול, וצ"ע למעשה.

לברך" וכו', והעתיק דבריו במשנ"ב (תרלט סקמ"ח), והנ"ל ל"מ כן בש"י ר"ת.

שו"ר בחוט שני (סוכות, עמ' רנ - מהדו' תשע"ב) שהביא זה, והקשה בשעה"צ (סקס"ב) דבתוס' ברכות יא: ורשב"א שם ל"מ כן, דשם מבואר להדיא דלד' ר"ת שייך לברך על ישיבת סוכה רק באכילה, [אא"כ מופקע מאכילה, שאין בכה"ג סתירה מד' הראשונים].

עוד יל"ע דכיון דנהוג עלמא כר"ת היכא דבא לסוכה ויודע שיאכל יותר מאוחר, אבל כן בכניסה זו, אם יש טעם לחוש לד' הר"ף וסיעתו ולאכול כבר מתחילה, שלא לשבת בינתיים בסוכה בלי ברכה, אלא לטעום קצת ולברך 'לישב בסוכה' תיכף.

ולכאז' לד' ר"ת אין ענין בזה כלל, משום שצורת התקנה של הברכה הזו לא היה על שהייה אלא על אכילה, ואי נקטי' כותיה, אי"צ בזה, אבל ראיתי בחיי אדם (שם סעיף י"ג) דכתב איפכא, והעתיקו המשנ"ב, ונראה ברור גם מכל לשונותיהם [וכגון מהרישא שייחס את שיטת הגאונים לדינא דגמ' ופוסקים ראשונים], דס"ל לעיקר כהגר"א, ורק הציעו לחוש ולהחמיר כר"ת, אבל אין זה מדינא, ומשו"ה מובן מדוע כתבו בנכנס שלא ע"מ לאכול דג"כ מברך, אף דזה נגד פשטות ד' ר"ת, משום דס"ל לעיקר כר"ף, ורק חששו חשש בעלמא לד' ר"ת.



הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן' על הש"ס

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

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 [חלק ב הכולל תיאור המקורות השונים עם הנוסח המלא של הברכות הראשונות עד סוף ראה בעניינן]

שהמעין ידע שיש בזה חילופי נוסחאות כתבתי "אבודרהם (ע"ש)".

קא = הסדר הספרדי הקדום, כת"י שלם ספרד מאה י"ד-ט"ו בהמ"ל 4674, סה"ל 25577. עמידה שלימה לחול, ג' ראשונות ואחרונות בעמידה למועדים ובעמידה לר"ה ובעמידה ליוה"כ ובעילה.

קב = פרמה 2072, ס' 13149. עמידה לחול, עמידה שלימה לעשי"ת, ג' ראשונות ואחרונות בליל שבת ובעמידה לר"ה ובמוסף לר"ה ובעמידה ליוה"כ ובעילה.

קג = כת"י פרמה 1917 ס' 13037, כתב היד מתחיל מעזרת אבותינו. עמידה שלימה לחול, וג' ראשונות בשבת ובתעניות, וג' אחרונות בשחרית שבת (שכרוכים בכתב יד בבלבול אחר מוסף ר"ח), וג' ראשונות וג' אחרונות בתפלת יו"ט. מברכת אתה קדוש ועד אמצע ברכת סלח לנו מובא גם בחזרת הש"ץ לתשעה באב, אבל הברכות הראשונות מובאות שם רק בקיצור.

קד = כת"י ספרדי מאה י"ד, כת"י בהמ"ל 4691 ס' 25595, שרד רק חלק החול וסוף יום כיפור, מיוחס בטעות

רשימת ותיאור עדי הנוסח:

מאמר זה הוא המשך של מה שנדפס בגליון שעבר ע"ש במבוא. כפי שיוסבר בהמשך חילקתי את המקורות השונים לכמה קבוצות, להלן תיאור מלא של כל מקור ומקור שבכל קבוצה.

10 המקורות של הענף הנוסח

הספרדי הקדום (7 כתבי יד, קטע

גניזה אחת, אבודרהם ואור זרוע)

אור זרוע = פירוש אור זרוע לתפלה לנכד הרמב"ן על פי שלשה כתבי יד. ללא ניקוד.

אבודרהם = נוסח התפלה המשתקף בספר

אבודרהם ע"פ חמשה כתבי יד ודפוס ראשון. ללא ניקוד. על פי המובא באריכות ובפירוט במאמרי: 'תפלת העמידה לחול לפי נוסח רבינו דוד אבודרהם', מנורה בדרום, גליון מה (אדר תשפג), עמ' נד-סד, ובמכתב מגליון מו עמ' רצד-רצה. כל מקום שכתבתי אבודרהם בסתמא, היינו שכך בכל עדי הנוסח של אבודרהם ללא חילוף, כשהיה חילופי נוסחאות הבאתי כאן רק את הנוסח העיקרי לפי ההכרעות שבמאמר שם, אך כדי

בענינו מתוך החלק בפרמה 1935 המודפס בספר אוסף פיוטים לתעניות ושבתות מיוחדות עמ' 10 [וכן תשכון יש שם בת"ב עמ' 147 וכן התחלת "את צמח דוד מהרה תצמיח" ואין שינויים ביניהם לבין הנוסח בעמידה למנחת כיפור].

קן = המבורג 205 ס' 1014. עמידה לחול, גר"א בערבית ומוסף לר"ה ובערבית ומוסף ליוה"כ ובנעילה, עמידה שלימה מורחבת לעשי"ת (יש שם העתקה מלאה של העמידה הרגילה ובסוף כל הברכה לפני החתימה יש הוספה ארוכה, נוסח מיוחד זה פורסם בשם: "תפלת שמו"ע ארוכה לעשי"ת" בשומר ציון הנאמן חוברת ד עמ' רעא [באוצר החכמה חלק ב עמ' 142], עמידה מעניינת כזאת לעשי"ת נמצאת בכמה כתבי יד ספרדיים בודדים: סידור ארגוניה ניו יורק 3446, קטע גניזה JTS ENA 694.11. בשלשם יש נוסח מיוחד בברכת ירושלים "ולירושלים עירך וכו'" שהוא נוסח חלק מארגוניה, ומזה נראה שמנהג זה החל במחוז ארגוניה ומשם התפשט קצת לשאר מחוזות ספרד).

קז = כת"י פרמה 1911 ס' 13068. עמידה לחול שלימה, בת"ב מוזכר "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח"

קח = קטע גניזה מנוקד שמספרו אצל ארליך תסח, מתחיל מאמצע הקדושה עד סוף העמידה כולל נספחיה. להלן תיאורו בספרו של אורי ארליך: "קיימברידג' 10.2 Or. 1080 - חמישים וארבעה דפים רצופים, רובם שלמים וחלקם קרועים בראשם, כתב ספרדי מרובע, קריאות טובה-בינונית. תאריך משוער: 1300-1500. מנהג בבל נוסח ספרד. הוראות בעברית. מכיל שחרית ליום חול, מהקדושה של העמידה [מהמילה "המשלשים"] עד סוף התפילה; תפילות מנחה וערבית לחול

לקרפאנטארץ. השתמשתי בעמידה לחול ובתפילת נעילה, בעמידה לחול חסר העמוד שהכיל את הברכה הראשונה והשניה [מתחיל בסוף חתימת הברכה השניה] וגם בהמשך העמידה יש קרעים וטשטושים ובפרט בברכת הרפואה, וגם חלק מהניקוד לאורך העמידה מטושטש. גם בתפילת נעילה יש עמודים חסרים אך שרד בשלימות הברכה הראשונה וכן ברכת אתה גבור עד המילים "רב להושיע".

קה = פרמה 1929 (די רוסי 1377) והמשכו בפרמה 1935 (די רוסי 1192), כמבואר בקולופון כתב היד נכתב באקלאש בשנת רמ"א (=1481 למנינם). שני חלקי כתב היד פורסמו במהדורת פקסימיליה ירושלים תשל"ג הראשון בשם "מחזור ספרדי ליום כיפור משנת 1481" והשני בשם "אוסף פיוטים ספרדי לתעניות ושבתות מיוחדות", בנוסף באותה הוצאה הוציאו גם פקסימיליה של כתב יד פרמה די רוסי 860 של "מחזור ספרדי לר"ה ויום כיפור משנת 1320". שלשת אלו נמצאים באוצר החכמה, איך שהוא קרתה תקלה (או במקור או בסקירה של אוצר החכמה) והשער של "מחזור ספרדי לר"ה משנת 1481" הושם לפני הצילום של "מחזור ספרדי לר"ה ויום כיפור משנת 1320" אולם בתחילת גוף שני הספרים הכותרות נכונות ומה שהוא משנת 1481 כתוב בכותרתו "מחזור לר"ה" ומה שהוא משנת 1320 כתוב בכותרתו "מחזור לר"ה ויום כיפור". אוצר החכמה קיטלגו כמובן לפי השערים, כך שמה שמכונה באוצר החכמה "מחזור ספרדי לר"ה ויום כיפור משנת 1320" הוא למעשה "מחזור ספרדי לר"ה משנת 1481". במאמר זה השתמשתי בהעמידה השלימה של מנחה לערב יום כיפור, וכן השוואתי לנוסח ברכת ראה

בשלמותן; תפילות שבת: ערבית, קידוש, שחרית, מוסף ומנחה; ערבית והבדלה למוצאי שבת; ברכת החודש; הוראות לתפילות ראש חודש; עמידה למוסף של ראש חודש, מראשיתה עד אמצע ברכת קדושת היום". ע"כ לשון ארליך.

15 כתבי יד של הענף המייצג את השלב האמצעי (שלב ביניים בין הנוסח הקדום לנוסח המורחב)

צא = כתב יד ששון 59 ס' 9677, יש לי רק צילום חלק מהעמידה מ"סלח לנו אבינו" ועד "ואשי ישראל ותפלתם". ללא ניקוד.

צב = מחזור לר"ה ותחילת יום כיפור, בהמ"ל 4800, עמידה שלימה למנחה של ערב יום כיפור, ג' ראשונות ואחרונות בעמידה לר"ה, ובמוסף לר"ה.

צג = סידור ספרדי מענין כתב יד הספריה הלאומית בירושלים 8448 (יש בו דברים ייחודיים כגון הוספות "הללו את השם כל גויים" לפני ישתבח אחר השירה, הוספת "אמר רבי זירא" בקרבנות שחרית). שרד מסידור זה רק עד כמעט סוף מדור הפסח וחסר כל מדור שבועות וימים נוראים. נוסחאות סידור זה הביא ר' דניאל גולדשמידט בספרו "מחקרי תפלה ופיוט" עמ' 286-296, בפרק "סדור תפלות כתב יד מן המאה החמש עשרה". ברכות העמידה נמצאים בסידור זה בעמידה לחול בלבד (מאחר ובסידור זה חסר מדור ימים נוראים).

צד = כת"י קמברידג' 541 ס' 16830. ללא ניקוד. בידי צילום העמידה בלבד מהתיבות "י"י אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם" ועד סוף העמידה באמצע סדר הטבת חלום.

צה = קמברידג', אנגליה 1204 Ms. Add. ס' 17069. בידי צילום העמידה בלבד מתחילתה ועד אמצע אלהי נצור "פתח ליכי בתורתך".

צו = סידור ספרדי שלם לכל השנה, לונדון 5866, משנת רכ"ו. עמידה לחול שלימה, ג' ראשונות ואחרונות בתפילת ר"ה, ג' ראשונות בלבד בתפילת יוה"כ ובנעילה

צז = סידור ספרדי שלם לכל השנה עם השפעות מנהג ארגוניה, פרמה 29, ס' 27554, עמידה לחול, ג' ראשונות ואחרונות מתפילת ר"ה ומתפילת יוה"כ (במוסף ר"ה ובמוסף כיפור ובנעילה לא הועתקו בכתב היד הברכות הראשונות והאחרונות).

צח = סדור ספרדי שלם לכל השנה, פריס 592, ס' 10552 נכתב באישבונה (=ליסבון) בשנת רמ"ד. עמידה לחול, ג' ראשונות ואחרונות מתפילת ר"ה ומתפילת יוה"כ (במוסף ר"ה ובמוסף כיפור ובנעילה לא הועתקו בכתב היד הברכות הראשונות והאחרונות), מברכת אבות ועד אמצע ראה בעניינו כולל קדושה, מועתק תוך כדי הפיוטים לחזן בשחרית לת"ב אך ללא ניקוד וברכת הגבורות מקוצרת בחלקה.

צט = בהמ"ל 4067, ס' 24969, לא שרד חלק הימים הנוראים. עמידה שלימה לחול, מברכת אבות ועד סוף ברכת ראה בעניינו, מועתק תוך כדי הפיוטים לחזן בשחרית לעשרה בטבת.

צי = ירושלים בן צבי 2048 ס' 27099. שרד רק עד אמצע ויתן לך, עמידה שלימה לחול.

ציא = ספריית ששון 491, ס' 9306, מאה י"ד, מחזור למועדים. הובאו נוסחאות ג' ראשונות ואחרונות המובאות בשלימות

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

אצל ארליך: "קיימברידג' T-S NS 154.120 - שני דפים רצופים, עם חורים קטנים, כתב ספרדי מרובע, קריאות טובה. תאריך משוער: 1200-1400. מנהג בבל נוסח ספרד. מכיל שחרית ליום חול, מפרשת שמע של קריאת שמע עד ברכת קיבוץ גלויות של העמידה". ע"כ לשון ארליך.

צטו = אוקספורד 108 (1132) ס' 16593 החצי הראשון של העמידה הכתוב בכתב קדום, דהיינו עד "יגון ואנחה ומלוח" (החצי השני מובא במאמר זה בשם "דא" עיין להלן). הצילום שבידי מתחיל מ"אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם".

11 כתבי היד של הענף המייצג את הנוסח הספרדי היותר מאוחר ויותר מורחב (זמנו המשווער, כמאה שנה קודם גירוש ספרד, דהיינו ה'ק"נ-ה'רנ"ב)

חא = פפד"מ 134. ללא ניקוד. משנת קט"ו, שרד רק חלק היום חול ופסח.

חב = בהמ"ל 4364 ס' 25266, עם קצת העתקות של הלכות מספר הטור. שרד רק חלק החול והשבת, באמצע פסוקי הוצאת ס"ת בשחרית שבת, הוכנסו דפים השייכים לבקשות לשחרית לחול. בסידור זה יש רק עמידה לחול בלבד.

חג = ניו יורק 5445 ס' 37209, סידור מנהג ספרד, שרד רק כ-150 עמודים הכוללים מברוך שאמר לחול ועד אמצע ענין חנוכה, עמידה לחול שלימה. (בסידור זה מועתק

ארבעה פעמים בתפלות הימים הנוראים [עמידת ר"ה ועמידת יוה"כ ומוסף יוה"כ ונעילה]. בצילום שבידינו הניקוד לא תמיד ניכר אבל במוסף כיפור כן ניכר.

ציב = קטע גניזה קסו, יש בו ג' ראשונות ואחרונות, המועתקים בשלימות ג' פעמים, הנוסח בשלשת הפעמים שווה לחלוטין*. וכן יש בקטע קדושת "נקדישך ונעריצך" וברכת כהנים ועושה שלום - כל אחד מהם פעם אחת בלבד. להלן תיאורו בספרו של אורי ארליך: "אוקספורד Heb. d. 51.19-43 - עשרים וחמישה דפים רצופים, שלמים, כתב ספרדי בינוני, קריאות טובה. תאריך משוער: 1350-1500. מנהג בבל נוסח ספרד. מכיל עמידה ומוסף לראש השנה; שחרית ליום כיפור, החל מ'ברוך שאמר' עד הוצאת ספר התורה; עמידה, מוסף ונעילה ליום כיפור". עד כאן לשון ארליך.

ציג = ניו יורק 8235 ס' 53113, משחרית לשבת עד סוף מועדים. אין בכתב יד זה עמידה שלימה והשתמשנו רק בג' ראשונות ואחרונות מתפילת שבת וכן ג' ראשונות מתפלת מוסף שבת.

ציד = קטע גניזה שמספרו אצל ארליך ככ. שני העמודים הראשונים של הקטע מנוקדים ושני העמודים השניים הרצופים להם אינם מנוקדים כך שיוצא שתחילת העמידה עד "ושמן קדוש וקדושים" מנוקדת וכל שאר העמידה אינה מנוקדת. הקטע נשמר במצב מצוין כך שהוא מכיל ברצף ובשלימות את העמידה מ"יי שפתי תפתח" ועד "בשופר גדול לחירותינו". להלן תיאורו

א. ארליך בעמ' 59 כתב שיש הבדל בנוסח ברכה שניה בין המקומות שבפעם השלישית לא כתוב "מלך ממית ומחיה" וכתב כן על פי הצילומים הישנים שהתכססה תיבה זו בכתם, אבל בצילומים המשובחים ניכר בבירור שגם שם כתוב מלך.

חז = כתב יד ששון 1017, ס' 9310. יש אצלי רק צילום העמידה בלבד בלי נספחיה כך שחסר לי הקדושה ומודים דרבנן וברכת כהנים.

חז = סדור מנהג ספרד (מיוחס בטעות לאראגון) לכל השנה, אנגליה לידס 63 ס' 15295, עמידה לחול שלימה, שחרית לת"ב עם הברכות הראשונות מהתחלה ועד סוף סלח לנו אך ללא ניקוד (ברכת הגבורות מקוצרת, והשאר בשלימות כולל הוראה לאמירת "ראה בענינו וכו'", ובמנחה לת"ב נזכר "תשכון בתוך ירושלים עירך כאשר דברת" וכן "את צמח דוד עבדך מהרה"). ג' ראשונות ואחרונות כליל שבת, ובעמידה לר"ה, ובעמידה ליו"כ ובנעילה.

חח = סידור מנהג ספרד לכל השנה כתב יד רוסיה פטרבורג האקדמיה למדעים A31-A32, ס' 52290-52292. עמידה לחול + ג' ראשונות ואחרונות בתפלת ר"ה (בשאר העמידות לא מועתק הברכות הראשונות והאחרונות).

חט = בלגיה 4943 ס' 3484. הסופר נראה קטלוני לפי הכתב (כתב רש"י נדיר בסידורי הספרדים אך נפוץ בסידורי קטלוניה), וכן גורס "וחננו אבינו" ו"על נשמותינו" ועוד נוסחאות הנראות קטלוניות. הצילום שבידי מתחיל מתחילת הקדושה בלבד.

חי = סידור מנהג ספרד (שרד רק עד אמצע התחנונים לשני וחמישי) ניו יורק 4883 ס' 25784 עם פירוש ע"פ הקבלה וההלכה ומיוסד על הטור אבודרהם ועוד.

חיא = קטע גניזה שמספרו אצל ארליך קלז, להלן תיאורו אצל ארליך: "קיימברידג' T-S NS 122.107 ; קיימברידג' T-S NS 122.101

בשלימות הקריאות לר"ח וחנוכה, וכנראה במקורו הוא הכיל קרוב לאלף עמודים).

חד = הלורנציאנית, פירנצה, Ms. 111 ס' 20368. סידור ספרדי שלם, נדיר בהיקפו, מכיל כתשע מאות עמודים! (הסופר טורח בהרבה תפלות להעתיק כל הג' ראשונות והאחרונות, בחנוכה הוא מעתיק כל מגילת אנטיוכוס, בפורים הוא מעתיק את כל מגילת אסתר, באדר הוא מעתיק באריכות לוחות שנה ועיבורי שנים ולאחר מכן רשימת כל ההפטרות לכל השנה, בשביעי של פסח הוא מעתיק באריכות כל קריאת התורה בכל מועד הוא מעתיק בשלימות ההפטרה).

עמידה שלימה בחול כולל קדושה מודים דרבנן וברכת כהנים, ג' ראשונות ואחרונות וקדושה בשחרית שבת ובמוסף ר"ח ובעמידה לפסח ובערבית ומוסף לר"ה ובערבית מוסף ונעילה לכיפור, שמע קולינו שלם בעשרה בטבת, עמידה חלקית בשחרית ת"ב (יש מתחילת העמידה עד סוף ברכת הסליחה וכן יש שם תיעוד לתיבות "ראה בענינו" וכן "את צמח דוד עבדך"), או"א ברננו בברכה יש גם בשחרית שבת.

המיוחד הוא שבכל הכפילויות הנ"ל הנוסח זהה לגמרי כולל נוסחים שהם נדירים מאד כגון "אהבה חן וחסד" כך בכל המופעים של ברכה זו בכתב יד זה, וכן "חננו וענו ושמע מלכנו תפלתנו" כך גם בעמידה לחול וגם בשמע קולינו לתענית. מצאתי רק הבדל אחד שבעמידה לחול "האמורה לאהרן ובניו" ואילו בשחרית שבת "האמורה מפי אהרן ובניו".

חה = אוקספורד 63 ס' 17688. ללא ניקוד. יש אצלי רק צילום העמידה ונספחיה ואין שם מודים דרבנן.

אין ניקוד. תפלת אלהי נצור עד הסוף נמצאת גם בחלק ב עמ' קז במוסף שבת ואין שינויים ביניהם.

מהר"י צמח = סידור רבי יעקב צמח מתוך "סידור כוונות התפלה בקצרה - מהר"י צמח", ירושלים תשל"ו, המבוסס על כתב יד ניו יורק 9312 (אינו לפניי), ואינו מבוסס על כת"ק רבי צמח הנמצא כיון בגזי הרב יעקב הלל, והובא ממנו צילום בקובץ עץ חיים באבוב גליון כט עמ' תקי, הצילום שם כולל מתקע בשופר עד אמצע צדיקים [יש שני שינויים לעומת הנוסח שבדפוס הנ"ל: שמוסיף "וכל המינים" ושגורס "בצדק ומשפט" ולא "בצדק ובמשפט"]. בכל המקורות הסידור אינו מנוקד.

דא = אוקספורד 108 (1132) ס' 16593 חצי העמידה האחרון [מאמצע ברכת המשפט] שהוא בכתיבה מאוחרות ומושפע רבות מנוסח הדפוסים². אמנם במודים דרבנן אף שהוא בכתיבה המאוחרת אינו מושפע שם מנוסח הדפוסים. ללא ניקוד.

אגודת אוזב = נוסח משוחזר מספר אגודת אוזב. ללא ניקוד. המו"ל של הספר כתב בהקדמה שהמחבר היה לפני כש מאות שנה בסביבות שנת ר"ב, אך ד"ז לא יתכן מכיון שמזכיר בהקדמה שמביא 'מספר החסיד ר' מאיר בן גבאי', והנה ספר תולעת יעקב נגמר בשנת רס"ז כמובא בסו"ס תולעת יעקב, והודפס לראשונה בשנת ש"כ בקושטא, וא"כ ע"כ דעכ"פ היה אחר התאריך הראשון וזה בהנחה שהיה לו כת"י

ארבעה דפים רצופים, עם חורים, כתב ספרדי מרובע, קריאות טובה. תאריך משוער: 1200-1400. מנהג בבל נוסח ספרד. מכיל שחרית ליום חול, מחתימת ברכת המשפט [מהמילים "אוהב צדקה ומשפט"] של העמידה עד 'ובא לציון' של קדושא דסדרא. ע"כ לשון ארליך. בכתב היד יש גם אלהינו ואלהי אבותינו של ברכת כהנים אך אין בו העתקת מודים דרבנן. הקטע מנוקד כולו.

רשימת חמשה סידורים שונים מתקופת הדפוס המושפעים רבות מנוסח הדפוסים:

רמ"ק = נוסח התפלה של הרמ"ק כפי שנדפס בספרו תפלה למשה פרמישלה תרנ"ב, מתוך כתב יד ספרדי מדויק. נוסח העמידה בדפוס זה זהה כמעט לחלוטין לנוסח דפוס נאפולי ר"נ, ומכאן יש להוכיח ג' נקודות: א' שהרמ"ק העתיק נוסחו מתוך דפוס זה, לפחות בנוגע לתפלת העמידה. ב' שהסופר של כתב היד שהיה לפני המדפיסים העתיק בדקדוק רב את נוסח הרמ"ק ג' שהמדפיסים בפרמישלה לא שלחו ידם להגיה מסברא והעתיקו הנוסח במדויק. ללא ניקוד (הניקוד הוא מן המדפיסים ולא התייחסתי אליו כלל).

חמדת ישראל = עמידה נוסח חמדת ישראל למהרש"ו ע"פ מהדורת מכון אהבת שלום, מתוך כתב יד מדויק אחד (בשאר כתבי היד אין העתקה מלאה של העמידה, וכת"ק לא שרד על חלק זה). בכתב היד

ב. יש בו כל נוסחאות הדפוסים כולל "ותכניעם" (נוסח שהתחדש בליסבון ר"ן) וכולל "לברכנו ולברך" (נוסח שהתחדש בונציה בשנות ה"ש), מצד שני יש בו כמה נוסחאות שנדירים בתקופת הדפוס בשנות ה'ש' (אב הרחמן, למשומדים, כמאז, צור חיינו, תמנו, בלי "חיים" בשים שלום) וחלקם כבר אינם בדפוס כבר מראשיתו ממש, וכנראה הסופר העתיק את בסיס הנוסח מן הדפוס אך שינה קצת לפי השגור על לשונו מתוך נוסחאות כתבי היד שהורגל בהם בצעירותו.

ברכת המינים בקובץ עץ חיים באבוב תשע"ח, שיש שני עותקים שונים של דפוס ליסבון ר"נ ששונים זה מזה מעט בעיצוב השורות, ויש ביניהם הבדל של אות אחת בעמידה שבעותק אחד כתוב "ותכניעם" ובעותק שני כתוב "ותכניע" והרב אהרונוב שם האריך להוכיח שהעותק של ותכניע משוכלל יותר בעיצובו ובלא ספק הוא עותק השני ועותק הגורס ותכניעם הוא הראשון שבהם. ע"ש. ובמאמרי לעותק ותכניעם קראתי "ליסבון ר"נ 11" ולעותק ותכניע קראתי "ליסבון ר"נ 2".

לגבי דפוס נאפולי ר"נ חשוב לציין כי השתמשנו בנוסחאותיו בעמידה השלימה לחול, ובג' ראשונות ואחרונות מתפילת ר"ה ומתפילת יוה"כ, ובג' אחרונות בלבד מתפלת מוסף ר"ה.

לגבי דפוס עתיק ליום כיפור ("דס") חשוב לציין כי השתמשנו בנוסחאותיו בג' ראשונות המובאים שם 7 פעמים: בערבית ובחזרת שחרית ובלחש מוסף ובחזרת מוסף ובחזרת מנחה ובלחש נעילה(שם חסר כמה דפים ונותר רק סוף אתה גבור וברכה שלישית) ובחזרת נעילה. אבל ג' אחרונות יש שם רק 4 פעמים: בערבית ובחזרת שחרית ובלחש מוסף ובלחש נעילה. ואת הקדושה יש שם בחזרת שחרית.

רשימת המקורות לענייני ניקוד: קא-קד קה[רוב הניקוד שם לא ניכר בצילום שבידינו] קו-קח צב צג צה-ציא ציג ציד[מנוקד רק עד אמצע אתה קדוש] צטו חב-חד חו חח-חיא דס נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד שא זכר צדיק.

רשימת מקורות שאין בהם ניקוד: אבודרהם אור זרוע צא צד ציד [מאתה חונן

של חיבורו של רמב"ג, וגם אם השתמש בכת"י, מסתבר שמאז שגמר רמב"ג ספרו עד שהופץ בכת"י שונים עברו עוד כמה שנים טובות.

הנוסח משוחזר ע"פ מעט איזכורי הנוסח שבספר וע"פ מנייני התיבות. הרב סקלי בדק עבורי גם שני כתבי יד של החיבור ולא היה בהם שינויים מיוחדים מן הנדפס.

יש לציין שהספר נדפס מהעתקת כתבי יד של מעתיקים תימניים שכולם משתלשלים מכתב יד תימני אחד, ובכמה מקומות טעה המעתיק התימני הראשון לכתוב בטעות הנוסח השגור בפיו. למשל בברכת הגבורות הוא גורס "ונאמן אתה הוא להחיות מתים", וזהו נוסח ייחודי לנוסח תימן ואין לו זכר כלל בסידורי הספרדים, ובלאו הכי מיניה וביה מוכח שהוא ט"ס כי רבינו כותב שבברכה זו יש מ"ט תיבות ודוק ותשכח שזה בלא תיבה זו. וכן בברכת אבות הוא גורס "זוכר חסדי אבות" בלי ו' החיבור כנוסח כל התכאליל התימניים ודלא כנוסח כל סידורי הספרדים. וע"ע הע' 39.

כשכתבנו "כל הדפוסים ומושפיעיהם" זה כולל את כל הרשימה הזאת וכן את כל רשימת הדפוסים שתוארו בפתיחה לחלקו הראשון של המאמר (מלבד דס שהוא דפוס קדום שלא שייך לנוסחי הדפוסים הרגילים ואינו בכללם אלא א"כ ציינו כן בפירושו).

הוספה לתיאור הדפוסים: כאן המקום להוסיף כמה פרטים על תיאור הדפוסים שהובא בחלק הראשון שנדפס בחודש אב, ראשית לגבי דפוס ליסבון, כתבתי שם בקצרה שיש שני עותקים, ולא הסברתי היטב כוונתי, והכוונה למה שכתב הרב אפרים אריאל אהרונוב במאמרו על

"סידור זכר צדיק" (ההגדה של פסח מתוך סידור זה נדפסה על ידי מכון אופק בשנת תשנ"ד בידי רי"ש שפיגל וישנה באוצר החכמה, וכמו כן הנ"ל פירסם במוריה ועוד קבצים חלקים נוספים מתוך סידור ענק זה), בסידור זה יש הלכות ארוכות ופירושים וכו', רוב כתבי היד של הסידור מכילים רק את ההלכות והפירוש, ויש כתב יד אחד ששרד בו גם גוף נוסח התפלה, והוא סידור זכר צדיק כתב יד לונדון 11594 ס' 8351, ויש בו עמידה שלימה לחול וכן ג' ראשונות ואחרונות בשלימות בעמידה לר"ה ובעמידה לכיפור ובתפלת נעילה ובחזרת נעילה. כמו כן בפירושו של רבינו מובא בפירוט מנין תיבות לכל ברכה וברכה, וכמובן השתמשו גם בזה בשביל ללמוד את נוסחו של רבינו.

הסבר על חלוקת המקורות השונים לג' ענפים

את עדי הנוסח השונים חלקתי לשלשה קבוצות שונות: הענף הקדום, הענף הממוצע, הענף המאוחר. שמונת כתבי היד השייכים לענף הקדום, מובאים במאמר זה על ידי ציון האות ק (= קדום) בתוספת אות, דהיינו קא קב וכו' עד קח. 15 כתבי היד השייכים לענף הממוצע, מובאים בציון האות צ (= ממוצע) בתוספת אות דהיינו צא צב וכו' עד צטו. 11 כתבי היד השייכים לענף המאוחר מובאים בציון האות ח (=מאוחר) בתוספת אות, דהיינו חא חב וכו' עד חיא.

חשוב לציין כי הדירוג הפנימי בכל אחת משלשת הקבוצות הנ"ל אף הוא לפי סדר הקדימה, כלומר שכתב יד קא יש בו נוסח יותר קדום מ-קב, וכתב יד קב יש בו נוסח יותר קדום מ-קג וכן הלאה. וכתב יד צא יש בו נוסח יותר קדום מ-צב, וכתב יד חא יש בו נוסח יותר קדום מ-חב.

ואילך] ציב חא חז רמ"ק חמדת ישראל מהר"י צמח דא אגודת אזוב.

רשימת עדי נוסח שמקורם בגניזה הקהירית:
קח (קטע תסח אצל ארליך), חיא (קטע קלז), ציב (קטע קסו), ציד (קטע קכ). יש קטעי גניזה נוספים שהובאו בספר של אורי ארליך ובדקתי והם קדומים לתקופת הדפוסים לפי נוסחם או לפי סגנון כתיבתם המהודר והמהוקצע, אבל הם לימים נוראים ואין בהם אלא חלקים מג' ראשונות ואחרונות ולכן לא טרחתי להשתמש בהם, הקטעים הללו הם: שכ שכא שכה שלט שס שפד שצט תקב. קטעים נוספים שעקב קטנם קשה להכריע אם הועתקו מהדפוסים או לאו: רלא תעט, וכן שעא (קטע זה אין צילומו בידי).

מקורות עם תיארוך: זכר צדיק - רכ"ז;
ליסבון ר"נ; קה - משנת רמ"א;
צח - משנת רמ"ד. חא - משנת קט"ו. צו - משנת רכ"ו.

2 מקורות השייכים ביסודם לענף האמצעי אך יש בהם נוסחאות משונות ומיוחדות

שא = אוקספורד 27 סידור שלם לימות החול שבת ר"ח ותעניות, עמידה שלימה, ורוב הברכות הראשונות מאבות עד תחילת ראה בענינו מועתקים בתוך חזרת הש"ץ ל"ז בתמוז אך ללא ניקוד. הניקוד בכללות בסידור זה משובש ביותר, לדוגמא רוב השואים נעים מנוקדים כאן בסגול, ולפעמים אפילו שוואים נחים מנוקדים בסגול.

זכר צדיק = נוסח רבינו יוסף בר צדיק מחכמי ספרד קודם הגירוש, מתוך סידור מיוחד שערך בשנת ה'רכ"ז בשם

את דירוג הכתבי יד הנ"ל, ערכתי על פי בדיקה מדוקדקת, שכללה בדיקת נוסח כל כתב יד וכתב יד, ב32 מקומות בתפלת העמידה¹, שבהם יש בנוסח המאוחר תוספת מילה או שנים שאיננה בנוסח הקדום², והתוצאה היא שיש לנו 38 מקורות שונים המתחלקים ל-25 דרגות שונות של התאמה, וכדלהלן:

10 המקורות של הענף הקדום, דהיינו שביותר משני שלישי מהמקרים גורסים את הנוסח הקדום (68%-100%): דרגה א, 100%, 32 נוסחאות קדומות מתוך 32 מקומות

המתחלקת - הנוסח הספרדי המתועד בספר אבודרהם (התחשבנו בעדות הנוסח המתועדת באבודרהם, ולא בהכרעות האישיות של האבודרהם נגד נוסח "המון העם"); דרגה ב, 96.87%, 31 נוסחאות קדומות מתוך 32 - קא (במקרה כ' הוא כנוסח המאוחר); דרגה ג, 93.75%, 30 מתוך 32 - קב (במקרים כא כד הוא כנוסח המאוחר); דרגה ד, 89.06%, 28.5 מתוך 32 - קג (במקרים ה ט כ וחלק ממקרה כד הוא נוקט הנוסח המאוחר); דרגה ה, 85.18%, 23 מתוך 27 - אור זרוע (ב-5 מקרים לא ידוע מהו נוסחו - ו טו טז יח כג; במקרים ד ט יד כ הוא כנוסח המאוחר);

ג. 16 שינויים של תוספת מילים מהתחלת עמידה עד מינים: א' ראה נא בענינו, ב' גאולה שלימה (או לפחות "ומהר לגאלנו גאולה"), ג' כי אל גואל, ד' רפאנו ייי אלהינו, ה' והעלה ארוכה ומרפא או רפואה ומרפא, ו' ולכל מכותינו, ז' ברכנו אבינו, ח' וברך שנתינו כשנים הטובות בטללי, ט' תוספת התיבה "ברכה" במשפט "ותהי אחריתה חיים ושובע ושלום" (לא משנה המיקום המדויק) או לחילופין "כשנים הטובות לברכה" שהוא הנוסח החילופי ואין מי שגורס שניהם (כשתוספות אלו נמצאים גם בקיץ וגם בחורף נחשב שינוי אחד, אם רק בקיץ או רק בחורף נחשב חצי שינוי), י' כי אל טוב ומטיב אתה, יא ומברך השנים (גם הנוסח "כי אל מברך השנים אתה" נחשב שיש בו שינויים י יא), יב בחורף על כל פני האדמה, יג בחורף חוס ורחם עלינו, יד בחורף כל מיני תבואתה, טו במשפט מהרה אתה, טז במשפט אתה הוא לבדך. 8 השינויים מברכת הצדיקים עד סוף שומע תפלה: י"ז ועל שארית עמך בית ישראל ועל פליטת בית סופריהם. י"ח באמת נשענו. י"ט וסא דוד. כ' דוד עבדך מהרה תצמיח, כ"א מצמיח לנו קרן, כ"ב אב הרחמן, כ"ג תפלות ותחנונים במקום תפלותינו ותחנונינו, כ"ד חננו ועננו ושמע תפלתנו (אם יש רק "חננו ועננו" נחשב חצי שינוי, אך אם יש רק "ועננו" נחשב עדיין שהוא בנוסח הקדום). 8 השינויים בג' הברכות האחרונות עבודה הודאה ושלום: כ"ה ותחפוץ בנו ותרצנו, כ"ו כמאז, כ"ז שבכל יום עת, כ"ח ויתנשא, כ"ט לעולם כי טוב, ל' האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב, ל"א וברכנו אבינו כולנו, ל"ב וטוב יהיה בעיניך.

ד. לא חישבתי כאן כלל שינויי אותיות כגון תוספת ו' החיבור וק"ו לא שינויי ניקוד. וכן כל הנוסחאות שלא הובאו כלל בגוף המאמר כי הם פחות מחמש שינויים לא הובאו כאן. וכמו כן את ברכת המינים דילגתי בכוונה כי היא חסרה ברוב כתבי היד בסופר הראשון, וממילא הכנסת ברכה זו לחשבון תביא להטייה גדולה ושיבושים בספירת האחוזים, ועוד שבכתבי היד ששרדה ברכה זו בכתב הסופר הראשון עדיין אין לנו וודאות שבכתב יד שממנו העתיק הסופר לא היתה ברכה זו בגליון בכתב אחר, וממילא יתכן שבברכה זו כתב היד ייצג ענף נוסח אחר. גם שינויים בקדושה מודים דרבנן וברכת כהנים לא החשבתי משני סיבות א' בכל אחד מהם חסר הרבה עדי נוסח וזה שוב משבש האחוזים, ובנוסף זה חטיבות אחרות שנאמרות במעמד שונה (על ידי הקהל בלבד או על ידי חזן בלבד, ובצורה אחרת), ויש כאלה מקורות שבעמידה עצמה מייצגים נוסח קדום ואילו בשאר חלקי התפלה הם מייצגים נוסח המאוחר.

כשהיה שינוי באותו כתב יד עצמו בין העמידות, והיה נוסח אחד בעמידה לחול השלימה, תפסנו אותה לעיקר לצורך החישובים הנ"ל, ולא התחשבנו כלל בנוסח המופיע בכתב היד בעמידות אחרות, וזאת בכדי שלא לפגוע ביחס הנכון, שהרי יש הרבה כתבי יד רק עם עמידה לחול ותו לא.

הקדום (35%-68%): דרגה יא, 67.18%, 21.5 מתוך 32 - זכר צדיק שא (זכר צדיק במקרים ט / י' יג יד טו יז כב כג כה כו ל - מאוחר; שא במקרים ג-ח י-טו כ-כג כה כו ל - מאוחר) דרגה יב, 59.37%, 19 מתוך 32 - צא; דרגה יג, 55.17%, 16 מתוך 29 - צב; דרגה יד, 54.68%, 17.5 מתוך 32 - צג; דרגה טו, 43.75%, 14 מתוך 32 - צד צה צו; דרגה טז, 42.18%, 13.5 מתוך 32 - צז; דרגה יז, 40.62%, 13 מתוך 32 - צח; דרגה יח, 37.5%, 12 מתוך 32 - צט צי.

5 מקורות נוספים של הענף האמצעי, שיש בהם רק שליש עמידה, ולכן לא ניתן לדרגם במדויק¹²: 6 מתוך 8 המקרים האחרונים (75%) - ציא; 5.5 מתוך 8 המקרים

דרגה ו, 84.37%, 27 מתוך 32 - קד (במקרים ט כ כג כח לב הוא כנוסח המאוחר); דרגה ז, 79.31%, 23 מתוך 29 - קה (במקרים ו ט יח כד לא לב הוא כנוסח המאוחר; מקרים יב-יד לא שייכים בכתב יד זה כי אין בו ברכת שנים חורף); דרגה ח, 78.12%, 25 מתוך 32 - קו (במקרים ה ו ט יז כ כד לא הוא כנוסח המאוחר); דרגה ט, 74.19%, 23 מתוך 31 - קז (במקרים טו יז כ כב כג כד כה כז הוא כנוסח המאוחר; במקרה יב הוא מטושטש); דרגה י, 68.75%, 22 מתוך 32 - קח (במקרים ד ז ט י יז כ כא כג כד כה הוא כנוסח המאוחר).

12 מקורות של הענף האמצעי, דהיינו שביותר משליש מהמקרים הם גורסים את הנוסח

ח. כל כתב יד שיש בו רק שליש מהעמידה כגון שיש בו רק ג' ברכות ראשונות ואחרונות או שיש בו רק חצי העמידה הראשון עד ברכת קיבוץ גלויות, ניתן רק לדעת לאיזה ענף הוא שייך, אך לא ניתן לדרגו במדויק בתוך אותו הענף, מאחר והדירוג בנוי על הנתונים ב-32 המקרים, הקיימים בתוך שלשה קבוצות לפי סדר הברכות (קבוצה ראשונה מגאולה עד משפט - 16, קבוצה שנייה מצדיקים עד שומע תפלה - 8, קבוצה שלישית ג' אחרונות - 8), ויש שינויים גדולים בין הקבוצות למשל כתבי יד צז צח בקבוצה הראשונה יש להם 59%-56, ואילו בקבוצה השנייה יש להם 12.5% ובקבוצה השלישית יש להם 37.5%, והאחוז שנקבע להם (55%) הוא העולה מחישוב כולל של כלל המצב 32 השינויים (ואחוז דומה עולה גם מצירוף שלשת האחוזים הנ"ל וחלוקתם לשלש, שזהו האחוז הממוצע), באופן שהסקת נתונים על פי המצב בקבוצה אחת בלבד לא נותנת כלל תוצאות נכונות.

ניתן גם להוכיח כן באופן ברור שהנה במקור ציא יש לו בקבוצה השלישית 75%, ואין בו כלל את שאר הקבוצות, אילו היינו מדרגים אותו לפי 75% כללי, הוא היה צריך להיות מיד אחרי דרגה ח שיש בה 78.12%, אולם אז ייצא אבסורד, שהרי באותו השליש במקור צב יש התאמה של 100% לנוסח הקדום, ובכל זאת על פי המצב בכל העמידה כולה הוא למעשה בדרגה יג שיש בה 55.17%, וגם במקור קח יש התאמה בשליש זה 87.5% ובכל זאת הוא בדרגה י' ולא מיד אחרי דרגה ח. אותם בעיה עצמה יש גם לגבי ציב ציג שאם נלך לפי האחוזים הרגילים הם יהיו לפני מקורות צב קח שיש בהם יותר התאמה לנוסח הקדום בשליש זה וכמו שהוסבר.

כמו כן במקור ציד יש 64.28% ב-14 המקרים הראשונים, ואם היינו מדרגים אותו לפי סך האחוזים הכללי, היינו צריכים לשימו מיד אחרי דרגה יא שיש בה 67.18%, ושוב ייצא כאן אבסורד, שהרי באותם 14 המקרים הראשונים למקורות צא צג יש להם התאמה גבוהה יותר (68.7%) ולמרות זאת בסך הכל צא הוא 59% וצג הוא 54%. הרי שמוכח שבמקרה שלנו אין המצב בחלקי העמידה יכול לשקף המצב הכללי, ולא ניתן להעזר במידת היחס האחוזי (והסיבה לכך שבכל קבוצה וקבוצה יש מספר אחר של שינויים שיותר נפוצים בכתבי היד ודוק).

אולם למרות כל האמור עדיין ניתן לקבוע שמקורות ציב ציג ציד צטו, שייכים כולם לענף האמצעי דווקא ולא לענף הקדום ולא לענף המאוחר, כי מקורות ציב ציג יש להם בקבוצת הברכות שלהם - ג' אחרונות, מידה של התאמה של 68%-62, וזה מתאים בהחלט למצב ההתאמה בברכות אלו בכתבי היד של הענף

האחרונים (68.75%) - ציב; 5 מתוך 8 המקרים
האחרונים (62.5) - ציג; 9 מתוך 14 המקרים
הראשונים (64.28) - ציד; 8 מתוך 14 המקרים
הראשונים (57.14) - צמו.

[מילים שנוספו בסוגריים מרובעות] =
הוספות שלא היו בנוסח היותר
מקורי אבל נמצאים בלפחות חמש מקורות
שאינם תלויים זה בזה.

יב מקורות של הענף המאוחר, דהיינו שכמעט
בשני שלישי מהמקרים הם גורסים את
הנוסח המאוחר (18%-35): דרגה יט, 34.37%,
11 מתוך 32 - חא חב; דרגה כ, 33.87%, 10.5
מתוך 31 - חג; דרגה כא, 31.25%, 10 מתוך
32 - חד חה; דרגה כב, 30.76%, 8 מתוך 26 -
חו; דרגה כג, 30.64%, 9.5 מתוך 31 - חז;
דרגה כד, 25%, 8 מתוך 32 - חח חט דפוסים;
דרגה כה, 18.75%, 6 מתוך 32 - חי, חיא (שם)
חסר 16 המקרים הראשונים, אבל עכ"פ ב-16
המקרים האחרונים יש בו 3 מתוך 16).

מקראה

נוסח הפנים בלי סוגרים ובלי כוכבית = נוסח
הנמצא בכל המקורות הספרדיים, או
לכל הפחות בכמעט כל המקורות, שינויי
נוסח שבהם מספר המקורות הסוטים מן
הנוסח העיקרי הוא פחות מחמש מקורות
שונים, יבואו רק בהערות השוליים.

--- \ --- \ --- | = שטים או יותר נוסחאות
מקבילות (דהיינו שנוסח אחד מחליף
את השני ולא שאחד מוסיף על האחר),
ובהערה הצמודה לסיום המשפט צוין באיזה
כתבי יד מופיע כל נוסח. בכל מקומות אלו
הנוסח המובא ראשון הוא לדעתנו הנוסח
הספרדי המקורי, והנוסחים היותר מאוחרים
מובאים אחריו.

סימון כוכבית* = מורה על שינוי נוסח בחלק
מעדי הנוסח, שאינו נובע מטעות
סופר, ואף על פי כן הוא מופיע רק בהערות
השולים בכדי שלא להעמיס על הקורא
בהצגת חילופים רבים, וכגון במקומות שיש
באותו משפט חילופים נוספים (הסימון הזה
אינו מוגבל דווקא לשינויי קטנים, אלא הוא
משמש גם לשינויים גדולים במקומות שאין
לנו סימון נאות אחר, למשל תוספת בתוך
תוספת, שא"א לשם סוגריים בתוך סוגריים,
או במקום שיש בחלק מעדי הנוסח נוסח קצר

הממוצע, ואילו בכל 10 המקורות של הענף הקדום מידת ההתאמה בקבוצת ברכות אלו אינו פחות מ-75%,
ומנגד בכל 12 המקורות של הענף המאוחר מידת ההתאמה בקבוצת ברכות אלו אינו עולה על
37.5%.

וכמו כן לגבי מקורות ציד צטו יש להם בקבוצת הברכות שבהם (מהתחלה עד ברכת קיבוץ גליות), התאמה
של 64%-57, שהוא אחוז התואם בהחלט את מצב ההתאמה בברכות אלו בכתבי היד של הענף הממוצע,
ואילו בכל 10 המקורות של הענף הקדום מידת ההתאמה בברכות אלו אינו פחות מ-75%, ומנגד בכל 12
המקורות של הענף המאוחר מידת ההתאמה בברכות אלו אינו עולה על 44%.
ורק לגבי מקור ציא, שמידת ההתאמה שלו היא 75%, יש מקום להסתפק להחשיבו לענף הקדום, כי בברכות
אלו יש בענף הקדום שלשה מקורות שמידת ההתאמה שלהם היא 75% (קד קה קז), ומאידך יש במקור צב
התאמה גבוהה יותר של 100%, ובכל זאת הוא שייך לענף הממוצע. ומכיון שיש ספק אם זה רק ברמה של
ממוצע או שהוא בדרגה גבוהה יותר של קדום, לכן מספק הוחשב למומצע, ככלל התלמודי הידוע "תפסת
מרובה לא תפסת" ופירש רש"י בסוכה דף ה ע"א "כל דבר שמשמעו מרובה ומועט, אם תפשת את המועט
- יפה תפשת, דבציר מהכי לא משמע, ואם ימצא שהיה לך לתפוס המרובה - הרי הוסיפו לך, ולא נטלו
ממה שבידך כלום".

שיש בכך קצת נפק"מ, טרחתי לציין איך כתוב בדיוק במקורות השונים, עיין להלן הע' 126).

סימני 35 כתבי היד בקיצור: חא - פפד"מ 134; חב - בהמ"ל 4364; חג - ניו יורק 5445; חד - פירנצה 111; חה - אוקספורד 63; חו - ששון 1017; חז - לידס 63; חח - רוסיה 32-31; חט - בלגיה 4943 מהקדושה ואילך; חי - ניו יורק 4883; חיא - קטע גניזה קלו (מחתמת ברכת המשפט); צא - ששון 59; צב - בהמ"ל 4800; צג - ירושלים 8448; צד - קיימברידג' 1204; צה - קיימברידג' 1204; צו - לונדון 5866; צז - פרמה 29; צח - פריס 592; צט - בהמ"ל 4067; צי - בן צבי 2048; ציא - ששון 491 רק ג' ראשונות ואחרונות; ציב - קטע גניזה קסו רק ג' ראשונות ואחרונות; ציג - ניו יורק 8235 רק ג' ראשונות ואחרונות; ציד - קטע גניזה קכ רק עד אמצע ברכת קיבוץ גליות; צטו - אוקספורד 108 עד אמצע ברכת השיבה שופטניו; קא - בהמ"ל 4674; קב - פרמה 2072; קג - פרמה 1917; קד - בהמ"ל 4691; קה - פרמה 1137; קו - המבורג 205; קז - פרמה 1911; קח - קטע גניזה תס"ח מתחיל מאמצע הקדושה; שא - אוקספורד 27.

סימני שאר עדי הנוסח בקיצור: דא - אוקספורד 108 (החצי השני); ליסבון ר"ן 1 - דפוס ליסבון ר"ן העותק שכתוב בו "ותכניעם"; ליסבון ר"ן 2 - דפוס ליסבון ר"ן העותק שכתוב בו "ותכניע"; דס - דפוס ספרדי קדום ליום כיפור בערך משנת ר"נ.

באופן הזה כל מגוון חילופי הנוסח של מנהג הספרדים, מוצג ומונח לפני הקורא בהירות וכמעט כולו בטקסט העליון,

יותר שאיננו מקורי כגון "תמו" במקום "תמנו", שלא שייך לכתוב למעלה "תמנ[נ]ו" כי אז יהיה משמע שהנוסח המקורי הוא "תמו" ויש מוסיפים לגרוס תמנו, ואדרבה הנוסח המקורי הוא תמנו, ולכן במקרה כזה כתבתי תמנו בפנים עם כוכבית לרמז על הנוסח הנוסף שהוא תמו). כשהשינוי הוא במילה בודדת הכוכבית צמודה לסוף המילה ההיא, ואילו כאשר השינוי מתייחס לכמה תיבות רצופות, מופיעים שני סימוני כוכבית אחד בתחילת המילה הראשונה ואחד בסוף המילה האחרונה. ובהתאמה בהערות השוליים מצויין על הנוסח השונה כוכבית, להורות שהוא הנוסח שהיה אמור להופיע למעלה.

משפט עם קו תחתני בהערות השוליים: מצייין נוסח שונה המופיע בשלשה מקורות שונים או יותר, ולכן ודאי איננו בגדר טעות סופר, אלא נוסח שהיה קיים במיעוט ספרים, אלא שכיון שאיננו מופיע בחמש מקורות שונים לכן לא הובא למעלה כלל, ומ"מ צויין עליו קו תחתני, כדי להקל על המעיין לזהות נוסחאות אלו בתוך ים הנוסחאות המופיעים רק במקור בודד או שני מקורות בודדים שבדרך כלל מורה על טעות סופר גרידא.

<---> = סימון זה מורה שבמקור המועתק יש כאן טשטוש או קרע וכדומה והנוסח שבתוך <> הוא הנוסח המשוער שהיה כתוב שם בהתחשב גודל השורה וכן בנוסח מקורות מקבילים וכדומה.

{---} = סימון של קטע שנאמר רק בזמנים מסוימים כגון הוספה של נוסח החורף בתוך ברכת השנים.

יי = קיצור של שם השם (ללא הבחנה בין שם הוי"ה ובין שם אדנו"ת, וכנהוג גם בסידורי כתבי יד, אמנם במקומות אחדים

בלא שהקורא צריך לעיין בהערות השוליים. גרידא), ומילה הנמצאת בתוך סוגרים
דהיינו כל מילה שנמצאת בטקסט למעלה מרובעות הקורא מבין שמילה זו נמצאת רק
בלא שום סימון, אות הוא לקורא שהמילה בחלק מעדי הנוסח הספרדיים, ורק כאשר יש
נמצאת בכל עדי הנוסח הספרדיים (ולעיתים חסרה בעד אחד או שניים בטעות סופר
בהערת שולים מידע יותר מפורט.

תפלת העמידה

ג' ראשונות

י"י שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך:

ברוך אתה י"י אלהינו וְאֱלֹהֵינוּ אבותינו

אלהי אברהם אלהי יצחק וְאֱלֹהֵי יעקב

האל הגדול הגבור והנורא אל עליון

גומל חסדים טובים קונה הכל

וזכר^ט חסדי אבות

ומביא גואלי לבני בניהם

למען שמו באהבה

מלך עוזר ומושיע ומגן.

ברוך אתה י"י מגן אברהם:

ו. י"י שפתי תפתח. י"י - כ"ה ברוב המקורות: אבודרהם קא(4 מתוך 5) קב(3 מתוך 7) קג קד צב(2 מתוך 3)
צג צו(בעמידה לחול בלבד) צז(בשלשת העמידות) צח(1 מתוך 3) צי ציב-ציד חא חב חג חו חז(2 מתוך 5)
שא נאפולי ר"נ(בשלשת העמידות) ונציא רפ"ד(2 מתוך 4). אדני - במקצת מקורות: אור זרוע קא(1 מתוך
5) קב(4 מתוך 7) קה קו קז(בשתי העמידות) צב(1 מתוך 3) צה צו(בשלשת העמידות לימים נוראים) צח(2
מתוך 3) צט ציא(בכל העמידות) חד(בכל העמידות) חה חז(3 מתוך 5) חח(בשתי המקומות) חי דס(בכל
העמידות) רמ"ק ליסבון ר"ג ונציא רפ"ד(2 מתוך 4) ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח אגודת אזוב זכר
צדיק. (חסר לי צילום חט צד צטו בקטע זה).

ז. וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ - כ"ה הו' בצירי והא' נחה (דהיינו בלי ניקוד וברוב המקורות אף נוסף מעליה קו הרפה
להורות שאות זו נחה) ברוב מובהק של המקורות (חב חג מטושטש). *וְאֱלֹהֵי - הו' בשוא והא' בסגול: צב
ציד חח שא דס(בכל העמידות) נאפולי ר"נ(רק בחול וכן בכיפור בתיבת "ואלהי יעקב" אבל שם בתיבת ואלהי
אבותינו הא' נחה וכן בשני התיבות בתפלת ר"ה). וכל הנתונים כאן כ"ה גם במילה "ואלהי יעקב".
ח. אלהי יצחק - כ"ה בכל המקורות, מלבד שא(גם בחול וגם ב"ז בתמוז) שגורס ואלהי יצחק, וכנראה מדובר
בט"ס גרידא.

ט. וזו"כ. באגודת אזוב שלפנינו בלבד הנוסח זו"כ, וזה ט"ס של המעתיק התימני שהעתיק את הספר אגודת
אזוב.

י. גואל ב-ג' רפה (דהיינו בלי דגש וברובם אף להדיא בתוספת קו הרפה) - כך ברוב כתבי היד: קא-קג קה-קז
צב צה צו צח(בשלשת העמידות) צט ציג חב חז חי, וכן ברוב הדפוסים שבמאתיים השנים האחרונות. גואל
ב-ג' דגושה (ובלי קו הרפה) - כך בקצת כתבי יד: צג צו(בשלשת העמידות) צי ציד חד שא, וכן בהרבה
דפוסים ישנים: ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד. הניקוד לא ברור בתיבה זו בצילומים שבידי - קד ציא צטו חג חו
חח זכר צדיק(שם יש סתירה כי אין דגש אך גם אין קו רפה בניגוד להרבה מקומות אחרים) בדפוס ליסבון
ר"נ ליסבון ר"ג ונאפולי ר"ג וכן דס אין דגש בג' אך מדפוסים אלו אין ראייה, כי אצלם בלאו הכי רוב
דגשי בג"ד כפ"ת אינם מובאים.

אתה גבורי' לעולם יי"ב

מכלכל חיים בחדס

מחיה מתים אתה רב להושיע

מחיה מתים ברחמים רבים

{בקיץ אומר: מוריד הטל. ובחורף אומר:

סומך נופלים ורופא' חולים ומתיר אסורים

משיב הרוח ומוריד הגשם} י

ומקיים אמונתו ליישני עפר

יא. גבור - הג' רפה, כמוכח מרוב כתבי היד שאין דגש באות זו, וברובם אף נוסף קו הרפה מעל האות ג' (מלבד כתבי יד בודדים שהדגישו הג', וכשם שיש כתבי יד בודדים שגרסו כן לעיל גבי "ומביא גואל", אולם חשוב לציין כי כתבי יד צג צז[בחול] לעיל הדגישו וכאן הרפו). בדורות האחרונים התקבל לנכד הג' בדגש, על פי חידוש המטה משה סימן קכה שכתב שצריך אתה גבור בג' דגושה מפני שראשי התיבות רומזים לשם אגלא, ובספר הקבלה ספר הקבלה ציוני, הזהיר לומר שם זה בדגוש (ע"ש ויש לפלפל בכוונתו). אמנם כבר השיג על זה רבי שבתי סופר בסידורו שאין הדברים נכונים, שהרי ספר הציוני דיבר על עצם הגיית השם ולא במקום שהוא בראשי תיבות, וע"ש כתב שדיבר עם הרב מטה משה על כך וחזר בו "והגיה בספרו ונצטער על שכבר נתפשט הדבר בדפוס ואי אפשר לו להשיבו", ואכן בכתבי היד הספרדיים גם מי שסימן את ראשי התיבות אגל"א (כמוזכר בהע' הבאה) מ"מ הג' יש בה קו הרפה, והם המקורות: קב בר"ה קה. ובספר אגודת אזור כתב: "ויש שגורסים אתה גבור בדגש לרמוז אל דגשות הג' שבגור אריה [שממנה יוצא השם אגל"א כמבואר שם] והקורא ברפה לא הפסיד"

יב. אתה גבור לעולם יי"ב. יי"ב - כ"ה ברוב המקורות כולל רוב הקדומים ורוב הממוצעים: אבודרהם קא(4) מתוך (5) קב(6) מתוך (7) קג קד קו קז(בשתי העמידות) צב-צח(בכל העמידות שבכל מקורות אלו) צט(בתענית) צי-ציד שא חא-חז חי נאפולי ר"נ(בשלשת העמידות) דס(3) מתוך (6) ליסבון ר"ן ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד, וכן באגודת אזור ושם כתב שהשם הקדוש היוצא מראשי התיבות הוא אגל"י העולה למנין מ"ד וע"ש שהזכיר שיש שם נוסף הרמוז כאן והוא אגל"א ע"ש. אדני - במקצת מקורות ורובם מהמאחרים: קא(1) מתוך (5) קברק(בעמידה לר"ה) קה צט(בחול) חח חמדת ישראל דס(3) מתוך (6) מהר"י צמח זכר צדיק, (וכן רמ"ק בדפוס אך קשה לסמוך על מדפיס מאוחר בשינוי שכזה), ובקצת כתבי יד יש כאן סימון על ראשי התיבות להורות על השם הקדוש אגל"א היוצא מהם: קב בעמידה הנ"ל, קה צט חח, וכן צד אך שם הסימון הוא בכתב מאוחר.

יג. ובחורף אומר: משיב הרוח ומוריד הגשם - כ"ה בערך לשון ההוראה ברוב המקורות (מלבד המקורות שיש בהם רק עמידה לעשי"ת שבהם כמוכח רק "מוריד הטל", וכן במקור קא ציד הועתק רק נוסח הקיץ), ועכ"פ בכולם הנוסח: "משיב הרוח ומוריד הגשם" מלבד חח הגורס "משיב הרוח ומוריד הגשם". בכתב יד צי בלבד הנוסח הוא "ובחורף אומר רב להושיע מוריד הגשם", וחסר "משיב הרוח" ואולי ט"ס גרידא. § נוסח הקיץ מופיע במפורש ברוב ככל המקורות אך מקצתם כתבו רק את נוסח החורף: אור זרוע קג חב צג. יד. ורופא - כ"ה ברוב ככל המקורות. רופא - אור זרוע בלבד(בשלשת כתבי היד!), וכן קב במקום אחד מתוך שבעה מקומות במקור זה.

טו. ליישני (או ליישני) בי' ראשונה נחה ללא ניקוד - כך ברוב המקורות קא(בשלש עמידות מתוך חמש) קב(בעמידה לחול ובערבית לר"ה ובמוסף לר"ה, בליל שבת הניקוד וזה אף הכתיב שם ליישני, וזה רומז לניקוד ליישני) קג קה קו קז(בר"ה, בחול לא ניכר הניקוד) צה-צח(בכל העמידות שבכל מקורות אלו) חב חו חז(בעמידה לר"ה ובעמידה לכיפור ובנעילה) חי דס(3) מתוך (6) נאפולי ר"נ(בשלשת העמידות) ליסבון ר"ן ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד זכר צדיק.

ליישני - קב(בעשי"ת ובערבית כיפור ובנעילה) צב(בעמידה השלימה, בשאר העמידות הניקוד לא ניכר כ"כ) חד(בשחרית לרגלים ובערבית כיפור ובמוסף כיפור, ועיין בסמוך נוסח כתב יד זה בעמידת ר"ה ובת"ב בשאר העמידות הניקוד לא ניכר) חז(בעמידה לחול) דס(3) מתוך (6). וכע"ז בכמה מקורות נוספים: ליישני - קא בשתי עמידות מתוך חמש חד(בר"ה), ליישני - ציד חד(בת"ב), ליישני - שא. והמשותף לכל אלו שהל' בחיריק והי' איננה נחה אלא מנוקדת בניקוד בצליל סגול/צירי/שוא, וכן הש' מנוקדת באחד מניקודים אלו

מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך

מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה

ונאמן אתה להחיות מתים.

ברוך אתה יי מחיה המתים:

נקדישך ונעריצך

כנועם שיח סוד שרפי קודש

המשלשים לך קדושה

וכן כתוב^{טז} על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר:

קק"ק יי צבאות מלוא כל הארץ כבודו.

לעומתם משבחים* ואומרים*^{יז}: ברוך כבוד יי ממקומו.

ובדברי קדשך^{יח} כתוב לאמור: 'ימלוך וגו' לדור ודור הללויה.

כאתה קדוש ושקמך^{יט} קדוש

הנשמעים כולם זהים במבטא הספרדי, יוצא מן הכלל מקור חח בעמידה לחול המנקד: לְיִשְׁנִי, דהיינו שהי נשמעת אך ה' איננה בחיריק אלא בשוא, וכן הוא במקור חז בעמידה לליל שבת בלבד, וכע"ז במקור חח בר"ה ובמקור ציג לְיִשְׁנִי. ניקוד נוסף מוזר מצאתי במקור ציא (גם בעמידה לר"ה וגם במוסף לכיפור, בשאר העמידות הניקוד לא ניכר) לְיִשְׁנִי ןוע"ע במה שכתב ידידי הרב און כהן סקלי במאמרו על ברכות השחר במנורה בדרום מה עמ' רמג שבכל כתבי היד הספרדיים מנקדים לְיִשְׁלָה לְיִשָּׁב לְיִתֵּן לְיִדֹן. אך נידון דידן שאני, שהרי בדוגמאות שהביא הנ"ל ה-ל' היא חלק מבנין התיבה ולא רק אות שימוש].

לא ברור - קד(חצי ברכה חסירה) צג(חצי תיבה קרועה) צטו חג חד.

טז. וכן כתוב - כ"ה ברוב ככל המקורות ובכל הדפוסים. *ככתוב - צג צה צח(גם בחול וגם בת"ב) צטו חב חה דס חמדת ישראל מהר"י צמח רמ"ק, וכן תיקנו בסידור איש מצליח.

יז. נקדישך ונעריצך כנועם שיח סוד שרפי קודש המשלשים לך קדושה וכן כתוב על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר - כ"ה בכל המקורות. אגודת אזור בחר להביא כאן את הנוסח האשכנזי: נקדש את שמך בעולמך כשם שמקדישין אותו בשמי מרום ככתוב על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר.

בכתבי היד הבאים אין העתקה של הקדושה או שחסר לי הצילום של עמוד זה: קה קז צב ציא ציג ציד חו.

יח. משבחים ואומרים - כ"ה ברוב המקורות: אבודרהם(ע"ש) קא קב צג-צז צח(בחול "משבחים ואומרים") צט צי ציב חב חד חט חי שא זכר צדיק, וכ"ה גם ברוב עדי הנוסח של מנהג קטלוגיה (במשפט זה מנהג קטלוגיה משקף את הנוסח הספרדי, ולא הושפע מפרובנס שהרי בפרובנס הנוסח: "לעומתם ברוך יאמרו").

*משבחים ואומרים - כ"ה בקצת מקורות: צח(בת"ב) קג(גם בתשעה באב) קד קז צז חג חה חז(בעמידה לחול) חח כל הדפוסים ומושפעים.

משבחים ואומרים - צטו חא חז(בת"ב) דס, (קח מטושטש).

אור זרוע קבע בספרו את נוסח אשכנז ופרובנס: לעומתם ברוך יאמרו.

יט. קדשך - כן מנוקד בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים. בדפוס ונציא המאוחרים שהמשכם בדפוס ליוורנו שינו לגרוס קדשך בהשפעת נוסח איטליה, אבל בדפוס אמסטרדם שהמשכם בדפוס בגדד המשיכו בנוסח הישן לגרוס קדשך, וכן הוא בדפוס זמנינו הנמשכים אחר דפוס בגדד.

כ. אתה קדוש. חט גורס לדור ודור אתה קדוש, וכן נוסף תיבות "לדור ודור" קודם "אתה קדוש" במקור צו בגליון בכתב מאוחר, וכנוסח קטלוגיה וארגוניה.

כא. ושקמך - כ"ה בכל המקורות הישנים 36 במספר! (אלא שמקור נאפולי ר"נ בחול ניקדו ה' בשוא ולא בשוורוק וזה ט"ס, והם עצמם בר"ה וביום כיפור ניקדו ה' בשוורוק) מלבד חב המנקד ושקמך. בדפוס ונציא המאוחרים גם שינו לגרוס ושקמך, בהשפעת נוסח איטליה וכל הדפוסים העתיקים מהם (מה שכתבתי שזה בהשפעת נוסח איטליה, אין כוונתי לנוסח איטליה כאן ממש, שהרי בעמידה נוסח איטליה, אין כלל אתה קדוש, אלא שבמנחה של שבת "אתה אחד ושמן אחד" באיטליה המאוחר, כגון ונציה ש"ח, גורסים ושקמך,

וקדושים בכל יום יהללוך סלה^{כב}.

אתה חונן לאדם^{כג} דעת

ברוך אתה יי האל הקדוש:

ומלמד לאנוש בינה

הברכות האמצעיות

וחננו^{כד} מאתך^{כה} דעה ובינה והשכל^{כו}.

אם כי יש לציין כי בכתבי היד והדפוסים הראשונים האיטלקים שם איתא וישק^{כז}.
כב. אבודרהם כתב שצריך להוסיף בי אל מלך גדול וקדוש אתה, ועל פיו הוסיפו כן בסוגרים בדפוס ליוורנו, וליתא בכל המקורות מלבד גליין צו. וכן ליתא בדפוס וונציה ובגדד ודפוס זמנינו נולגבי דפוס אמסטרדם המשפט הזה נוסף בהם במהדורות - תכ"א ת"ס תפ"ח תקכ"א (ובכולם איתא ללא סוגריים), אבל ליתא במהדורות תקל"א ת"ק (תפילת ישרים הראשון). ובתפלת ישרים תק"ס (ליוורנו) עם הגהות החיד"א - הוכנס לסוגריים (אע"פ שלא היה כלל במהד' תפי"ש הקודמות, מ"מ כנראה היה המנהג בפועל לאמרו) ושמוהו בסוגריים כנראה לפ"ד החיד"א במחבר"ר (סי' קטו) וז"ל "בברכת אתה קדוש א"ל כי אל מלך גדול וקדוש אתה - הרב מהר"י איראז בשו"ת דברי יוסף סי' ח"ן" עכ"ל הרב חיד"א.
כג. לאדם - כ"ה הניקוד ברוב ככל המקורות (וכע"ז שא לאדם בסגול, וכדרכו לנקד סגול במקום שוא נע). לאדם - צג צח בלבד (ויתכן שהשתבש מחמת המבטא הספרדי הקדום במחוז אנדלוסיה שביטאו שוא נע כמו פתח וקמץ, וכמשחק בניקוד הרמב"ם בכת"ק ואכמ"ל).
כד. וחננו - כ"ה ברוב ככל המקורות, וכן בכל הדפוסים. חננו - כ"ה בשני כתבי יד בלבד (קג, חט). במקור קג עצמו בת"ב איתא "וחננו", אך יש לדחות שזה מחמת ששם יש תוספת קינה לפני כן, וכמו במוצאי שבת, ודוק) וכ"ה אבודרהם(ע"ש), וזכר צדיק, וכן הוגה בכתבי יד צג חב, וכן תוקן בסידור איש מצליח. בכתב יד קז כתב הסופר מתחילה "ומלמד לאנוש בינה בא"י חונ" ושוב מחק בא"י והפך את חונ לחוננו, ואפשר שגם מקורו גרס וחננו אלא ששכח להוסיף הו' ודוק. קד מטושטש במילה זו.
כה. מאתך - כ"ה הניקוד בכל כתבי היד ובדפוסים הראשונים ליסבון ר"נ בשני העותקים ונאפולי ר"נ (מלבד כתב יד חי שאצלו מאתך והוא גם מנקד והשכל הה' בסגול כניקוד הייחודי לבני איטליה). השתנה לראשונה בונציה רפ"ד מאתך, ומשם לכל הדפוסים נויש לציין שאף בונציה רפ"ד עצמו מופיע הניקוד הנכון והישן בבקשת 'או"א החל את ששת ימי המעשה' שבמוצ"ש: 'חננוים דעה ובינה והשכל מאתך'.
כו. דעה ובינה והשכל - כ"ה בכל המקורות הישנים, כולל רוב דפוס ליוורנו וכל הדפוסים הישנים. מלבד חח שגורס דעה חכמה ובינה והשכל וכע"ז בנוסח זכר צדיק דעה וחכמה ובינה והשכל נוע"ש בסידור זכר צדיק שכתב בצד הברכה - כבצד שאר הברכות - רמז לזה. שיש בברכה זו י"ח תיבות כנגד י"ח תיבות בפס' "ואתה תדבר אל כל חכמי לב וכו'" (דיש בו י"ז תיבות). וכולל הפסוק עצמו. וקצ"ע מנ"ל הא, שהרי בטור סי' קט"ו וכן בפ"י הרוקח לתפלה ובסידור חסידי אשכנז כתבו דיש בברכה זו י"ז תיבות כנגד הפסוק הנ"ל. ואולי בנוסח הטור שלפניו היה כתוב בט"ס "י"ח תיבות". וצ"ע. הערת הרב און בהן סקלי שליט"א.
 מהר"ש ויטאל חידש שיש לומר נוסח חכמה ובינה דעה והשכל לפי שבברכה זו ענינה חב"ו כמבואר בשער הכוונות (הגהות וביאורים לשער הכוונות דף לו ע"ב, אות יא, מוגה על פי כתב ידו של מהרש"ו שהובא בסידור האר"י תפלת חיים - רימר עמ' עג, וכן הוא הנוסח גם בגוף העמידה בסידור חמדת ישראל למהרש"ו הוצאת אהבת שלום). אבל מדברי מהרש"ו אביו, מוכח שדעתו לומר דעה ובינה והשכל כמו בונציה רפ"ד שהרי לא הגיה מהרש"ו כלום בזה בשם האר"י. וכ"ה נוסח מהר"י צמח (ושם בלבד בינה בלא ו' החיבור, וכנראה טעות המהדיר או המעתיק), מקובלים מאוחרים יותר הגיהו חכמה בינה ודעת, וכן הוא בכל סידורי הרש"ש, ובקצת מדפוס ליוורנו המאוחרים [כגון 'קול תחנה' לתעניות שמשובץ ככוונות קבליות], וכ"ה בדפוס בגדד שהמשכם בדפוס זמנינו (אגודת אזוב לא העתיק במפורש תיבות אלו אך לפי מנין התיבות שכתב בהכרח גרס כאן ג' תיבות בלבד, ולא ד' תיבות כקצת נוסחאות לעיל, וככל הנראה גרס "דעה ובינה והשכל", גם אור זרוע לא העתיק מפורש תיבות הברכה אך לפי מנין התיבות שכתב בהכרח גרס כאן ג' תיבות בלבד ובנוסף לזה ממה שכתב "חכמה ובינה הנקרא דעת והשכל", משמע שגרס כנוסח הספרדי הרגיל דעה ובינה והשכל, וידידי הרב סקלי הוסיף לי שיש ללמוד מזה שבתיבות אלו עצמם רמזו חכמה בינה ודעת, וזה כדעת מהרש"ו שאף שהאריז"ל כתב לכוון להוריד את ענין החב"ד מ"מ הגירסה היא "דעה ובינה

ברוך אתה יי חונן הדעת:

מחול לנו מלכנו כי פשענו

השיבנו אבינו לתורתך

כי אל טוב וסלח אתה.

וקרבנו מלכנו לעבודתך

ברוך אתה יי חונן המרבה לסלוח:

והחזירנו* כי בתשובה שלימה לפניך.

ראה [נא] בענייני וריבה ריבנו

ברוך אתה יי הרוצה בתשובה:

וְגָאֵלְנוּ לָא מַהֲרָה לְמַעַן שְׁמָךְ לֵב / וּמַהֲרָה לְגָאֵלְנוּ לֵב

סלח לנו אבינו כי חטאנו

והשכל" ודוק.). הרב סקלי העירני שבכוונות רבי אברהם רומנו תלמיד ישיר של האר"י שנדפסו בספר מן הגנוזים חלק ג, משמע שהגירסה דעה חכמה ובינה ואינו בידי כעת.

כז. והחזירנו - כ"ה בכל המקורות (וגם בשאר עדות ישראל). זכר צדיק המציא גירסה ואנא החזירנו בכדי להגיע למניין י"ו תיבות בברכה (מנין תיבות זה אינו מוכר ממקור אחר, ואולי ראה כן בספר אשכנזי שבמקורו היה כתוב שהמנין ט"ו תיבות, ובט"ס נכתב בעותק שלפני זכר צדיק י"ו תיבות וצ"ע). במקור חט הגירסה והחזירנו מלכנו, וכנראה ט"ס. במקור חו במקום "והחזירנו בתשובה שלימה לפניך" כתוב "והחזירנו בתשובה שלימה למען שמך", ואין ספק שמדובר בטעות באשגרה מהנוסח "גאולה שלימה למען שמך", ואכן גם להיפך מצאנו ששם יש טעוים לכתוב "גאולה שלימה לפניך".

לגבי ניקוד החי"ת בהחזירנו - אם בשו"א או בחטף פת"ח: ב-11 כתבי יד ומתוכם רוב כתבי היד השייכים לענף המאוחר *והחזירנו בשוא (צה-צח חב חג חו-חט שא) וכן ליסבון ר"ן ליסבון ר"ן נאפולי ר"נ. אבל ב-16 כתבי היד והחזירנו בחטף פתח, ומתוכם כל כתבי היד השייכים לענף הקדום (ובמעטים מהם בפתח או בקמץ): קא קב(גם בעשי"ת) קג(גם בתשעה באב) קד-קח צב צג צט צי חד(גם בתשעה באב) חי צטו זכר צדיק. וכן ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד וכל שאר הדפוסים שאחריהם. שאר המקורות אינם מנוקדים כלל. כח. סלח לנו אבינו - קב בעשי"ת נוסף מלכנו, אך תיבה זו לבדה לא נוקדה על ידי הנקדן להורות שאין לאומרה, וזה באמת טעות באשגרה מהלשון "אבינו מלכנו". וכן הוא במקור קב עצמו בעמידה לחול וכן בהוראות בעמידה לצום גדליה. וכן בכל שאר המקורות. וכמו כן במקור קב בעשי"ת חסר בסמוך "כי פשענו", וט"ס, והוא עצמו גרסו בחול (ומהלשון בצום גדליה אין ראיה ע"ש), וכן ישנו בכל שאר המקורות. כט. מחול לנו מלכנו - חסר בט"ס במקור חח, וכן חסר במקור חא בפנים והושלם שם בגליון. וכן ניכר שהיה חסר במקור חב ותוקן על ידי מגיה.

ל. נא נוסף - קב(בברכה זו בתענית בלבד ולא בשני העמידות השלימות לחול ולעשי"ת) צג צה צז צח(בת"ב) ציד חב חג חה חז(בעמידה השלימה לחול) חח חי שא(בחול) כל הדפוסים ומושפעים. וגם האריז"ל והרמ"ק כתבו בו כוונות.

נא חסר - בכל הענף הקדום: אור זרוע אבודרהם(ע"ש) קא-קח(מלבד קב במקום אחד וכו"ל), וכן במקורות: צא צב צד צז צח(בחול) צט צי צטו חא חד חז(בהוראות לאמירת ברכה זו בעמידת ת"ב) חט, שא(בתעניות) זכר צדיק (חו מטושטש).

לא. וְגָאֵלְנוּ - הניקוד ע"פ כל המקורות: קב(בעשי"ת, בחול מטושטש, ובתענית אין ניקוד) קג קה קו קז קח צה צז צח(בחול) זכר צדיק (קד מטושטש), פרט קא הגורס וְגָאֵלְנוּ.

לב. למען שמך - כ"ה בכל המקורות מכל הענפים, פרט שא וכלל הנראה גם חב לפני התיקון הגורסים במקום זה לפניך, וזה טעות באשגרה מ"והחזירנו בתשובה שלימה לפניך" ועיין לעיל הע' 27 (חו מטושטש).

לג. לְגָאֵלְנוּ - כך ברוב המקורות ה' בשוא והג' בקמץ. לְגָאֵלְנוּ - שא. לְגָאֵלְנוּ - צב צח(בת"ב) חט וגם צג קודם התיקון. לְגָאֵלְנוּ - חי.

לגבי ניקוד הא' במקורות שגורסים הג' בקמץ ברובם הא' בחטף קמץ (קה צט צי חז, וכן צב חג ושם בחולם, וכן חב חט בכתיב מלא לְגָאֵלְנוּ) אבל צו ליסבון ר"ן ליסבון ר"ן בקמץ רגיל, בונציא רפ"ד בחטף פתח [בשאר המקורות הניקוד לא מספיק ברור: קה - אין ניקוד בתענית; צג אחר התיקון לא ניכר

ברוך אתה יי גואל ישראל:

גאולה שלימה למען שמך

כי [אל] לה גואל* לו חזקו אתה לח.



די הצורך - נראה שהלמד בשו"א והגמל בקמץ או חטף קמץ; חד - לא ניכר די הצורך; חח - לְגַאֲלוֹנוּ והניקוד באלף לא ניכר; נאפולי ר"נ - לא ברור די הצורך אם האלף בחטף פתח או בחטף קמץ וכן לא ברור אם הל' בחזיק או בשוא].

לד. וגאלנו מהרה - כ"ה בכל המקורות של הענף הקדום: אור זרוע אבודרהם(ע"ש) קא קב(בשני העמידות השלימות) קג קד קה (בעמידה השלימה) קו-קח, וכן במעט מקורות מהענף הממוצע: צא צה צו ציד זכר צדיק.

ומהר לגאלנו גאולה שלימה - קב בברכה זו בתענית צב-צד צו צח(בת"ב) צט צי צטו חא חב חד חה חח חי שא כל הדפוסים ומושפיעיהם. וכנראה כן חו אלא שמוטטש מאד אבל ודאי גרס "לג..לנו גא..." ומהטעות שלו לעיל הע' 27 לגרס "בתשובה שלימה למען שמך" מוכח שגרס כאן חיבת שלימה ודוק.

ומהר לגאלנו מהרה גאולה שלימה - קה בתענית.

ומהר לגאלנו גאולה שלימה מהרה - חט.

ומהר לגאלנו גאולה - חג חז (שני כתבי יד אלו הם היחידים שבסמוך אינם גורסים "כי אל גואל חזק אתה", ויתכן שיש קשר בין הדברים).

וגאלנו גאולה שלימה - צח בחול.

לח. אל חסר - רוב ככל הקדומים: אור זרוע אבודרהם (ע"ש) קא קב(בשתי העמידות השלימות בחול ובעשי"ת) קג קד קה(בעמידה השלימה לחול) קו-קח, וכן צג צז צט(בתענית) צי שא זכר צדיק.

אל נוסף - קב(בתענית) קה(בתענית) צא צב צד-צו צח צט(בחול) ציד צטו, וכן נוסף בכל המקורות המאוחרים: חא חב חד חה חח-חי כל הדפוסים ומושפיעיהם (חו מוטוטש, חג חז לא גורסים כלל משפט זה וכדלהלן).

לו. גואל - אור זרוע אבודרהם קא-קח צא צג-צז צט צי ציד צטו חא חב חד חח חי שא זכר צדיק וכל הדפוסים ומושפיעיהם (חו מוטוטש).

גואל מעולם - בארבעה כתבי יד בלבד: צב צח חח.

לז. חזק - כל המקורות. וחזק - שא בלבד, וקצת משמע כן מפירוש הרמ"ק בתפלה למשה, אך אינו מוכרח, ובאמת בגוף הסידור שם איתא להדיא "חזק" כנוסח הנפוץ, וכן "חזק" גם במקור נאפולי ר"נ שהוא מקור נוסח העמידה של הרמ"ק (חו מוטוטש).

לח. כי [אל] גואל [מעולם] חזק אתה - כ"ה ברוב ככל המקורות. בשני כתבי יד בלבד (חג חז) חסר כל המשפט לגמרי.

לט. ברפ"ד נָאָל (וכן ברפ"ד השני המצונזר, וכן אגודת אזור ואולי בהשפעת הסופר התימני, כי נמצא נוסח זה במיעוט כתבי יד תימנים, וכן איתא לפנינו בחמדת ישראל, אך שם ודאי מסתבר שהוא ט"ס גרידא שלא מסתבר שמהרש"י בחר בנוסח מוטעה זה שהוא בניגוד לגמ' בפסחים), וכן מנוקד בכתב יד שא בלבד, וט"ס הוא בשניהם (וכתב יד שא בלאו הכי נוקד בידי נקדן בור ועם הארץ). ותוקן בדפוס ונציה המאוחרים ע"פ אות אמת. בשני כתבי יד שאינם מנוקדים גאל בלא ו' (צא ציד וכן צח בת"ב בהוראות שאין דרכם להינקד), אך כתיב זה ישנו בכמה סידורים מנוקדים ובכולם הג' בחולם (קא קז וכנראה גם צג. חו מוטוטש).

הרב גרשון גולד

הערות בעניני תפילה מר' אליהו לופיאן זצ"ל (ב')

לרגל יום ההילולא של הסבא קדישא הגה"צ ר' אליהו לופיאן זצ"ל (כ' אלול), רציתי להביא ממנו כמה הערות בעניני תפילה כפי שמצאתי וליקטתי.

והנה בשנה שעברה (אלול תשפ"ב, גליון ט"ל), כבר כתבתי כמה הערות מהגרא"ל זצ"ל, אלא שמואז התקבצו אצלי עוד כמה וכמה הערות נוספות, וראיתי לנכון להביאם (והיות והתווספו הערות רבות באופן שא"א להביא את כולם בקובץ אחד, שמרתי חלק לשנה הבאה בע"ה). ויה"ר שיהיו הדברים לחיזוק בעניני תפילה.

השכמת הבוקר

הנה איתא בשו"ע (סי' א' ס"א), יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו שיהא הוא מעורר השחר. ע"כ. ומבואר בזה שיש לאדם להשכים קודם עלוה"ש.

ויל"ע בענין קימה זאת, האם הוא בתורת הכנה לתפילה, והיינו שיקום קודם עלוה"ש כדי שיוכל להתפלל בעלוה"ש ובנץ החמה, או שזה ענין בפנ"ע שיקום לעבודת הבורא קודם עלוה"ש ללא קשר לתפילה. ונ"מ אם מאיזה סיבה יצטרך בלא"ה לאחר את התפילה אם בכ"ז יש ענין לקום קודם עלוה"ש.

והנה יעויין בפרישה שכ' וז"ל, שתהא אתה מעורר השחר. פי' כיון שזמן התפילה וק"ש היא משעת עמוד השחר ונץ החמה, א"כ ע"כ מוכרח אתה שתעמוד קודם עלוה"ש. ע"כ. ומבואר דענין הקימה קודם עלוה"ש היא רק בתורת הכנה לתפילה, וא"כ באופן שבלא"ה יתפלל מאוחר, וכדי להתכונן לתפילה ל"צ לקום כ"כ מוקדם, אינו צריך

לקום קודם עלוה"ש. וכ"כ הגר"ח פלאג"י בספרו רוח חיים עיי"ש.

אמנם דעת הגרא"ל זצ"ל היא, דגם כשמתפלל מאוחר יש לו לקום קודם עלוה"ש, כמו שנראה ממה שסיפר הגה"צ ר' משה אהרן שטרן זצ"ל המשגיח דקמניץ (מובא בהקדמה ללב אליהו).

וז"ל, פעם אחת נכנסתי אצל מרן זצ"ל בבוקר להביא לו ארוחת בוקר, וראיתי שהוא עייף מאוד, ושאלתי לו על סיבת הדבר, ואמר לי: "אני אומר לכם אני קם קודם עלוה"ש!". ושאלתי אותו למה צריך הוא להקדים כ"כ, והרי זמן התפילה בישיבה בשבע בבוקר, וענה לי: "כתוב בספרים הקדושים כשבאים לעולם העליון ישאלו אם קיימו תורה ומצוות, ומסתמא יענו הן, ויביאו ד' חלקי שו"ע וישאלו סעיף אחר סעיף וההתחלה תהיה ודאי משו"ע או"ח. וא"כ הרי בשו"ע בסעיף הראשון - פוסק המחבר וכותב בזה"ל: יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו - שיהא הוא מעורר השחר, ומובן שלא נעים כלל שהאדם יתפס תיכף

יקום באשמורת יישן בעת התפילה מוטב לישן כל הצורך, והוא מדברי הטור בסו"ס א', ועיי"ש בס' משמרת שלום שהוסיף וז"ל, ופשוט דלאו דוקא אם יישן אלא אפילו אם אין מוחו צלול ומבלבל אותו בתפילה או לשאר עניני עבודת הבורא. עכ"ל וע"ע שם סק"י שכתב דענין הקימה קודם עלוה"ש הוא כדי שיכין עצמו לק"ש ותפילה בנץ אינם חיוב אלא מצוה מן המובחר. ע"כ. וכן יעויין במש"כ הגר"ש דבלצקי זצ"ל בקונטרס לפני שמש (נדפס בקובץ ישורון כרך מ') פרק א' ה"ז הערה כ"ז שהקימה לפני עלוה"ש אינה דין גמור (אף שהוא עצמו הקפיד ע"ז מאוד כמובא בס' דרך ישרה הל' השכמת הבוקר עיי"ש).

ובמו שהובא לעיל, אם ההשכמה קודם קודם עלוה"ש גורמת לו חולשה בלימוד ועבודת ה' אין לו לקום קודם עלוה"ש, והגר"א"ל כנראה עמד בכוחותיו, שיוכל להתנהג בתפילה ובלימוד ושאר עניני עבודת ה' בלא רפיון, דאל"כ יצא שכרו בהפסדו.

ויעויין בילקוט יוסף (כרך א' סי' א') שהאריך מאוד בענין זה ובתוך הדברים כתב וז"ל, ובאמת עיינו ראו לכמה אברכים שהיו מקפידים להשכים קום עם הנץ החמה, וסברו בדעתם שיוכלו ללמוד עם ההשכמה, אך הטרדות בבית מנעו זאת מהם, ובמשך השנים הצטערו שאינם מלאים בתורה כמו אותם אברכים שהקדישו את לילותיהם לתורה. עכ"ל. וכ"א יבדוק מה מתאים לו לפי כוחותיו ומצבו.

תפילה בישיבה

הנה ידועה המעלה הגדולה של תפילה בישיבה למי שמתאפשר לו, וכבר האריכו בזה רבותינו בעולם הישיבות, ורציתי להביא בזה מעשה שהיה עם הגר"א זצ"ל,

בהתחלה... לכן אני קם בבוקר השכם - כדי שאוכל לענות שקיימתי כנ"ל... ע"כ.

עוד מובא שם בשם תלמיד אחר שסיפר וז"ל, רבינו זלה"ה היה מעורר השחר, ואמר פעם ע"ע שהוא קם כמה שעות לפני שבא לתפילה. ע"כ.

[ואולי י"ל, דגם הגר"א זצ"ל מודה דלפי פשט הדברים הקימה קודם עלוה"ש היא רק בתורת הכנה לתפילה, רק דס"ל דלפי פנימיות הדברים יש מעלה בקימה קודם עלוה"ש גם לא לצורך התפילה, עי' מש"כ המ"ב בסק"ב בשם השל"ה, וז"ל, בשל"ה כתב סוד לחבר יום ולילה בתורה ובתפילה הן בבוקר הן בערב. ע"כ. וע"ע בכף החיים בסק"י שהביא בזה מהאר"י וז"ל, ותקום כמו חצי שעה קודם עלוה"ש ותחזור לעסוק בתורה באופן שקודם שיעלה עלוה"ש תהיה מתקשר עם השכינה וכו' וזה סוד אעירה שחר אני מעורר השחר כי העיקר הוא שיהא ניעור בעת עלוה"ש. עכ"ל. ואולי לזה כוונת הגר"א זצ"ל].

ובענין זה של קימה קודם עלוה"ש, האם זה חובה או לא, יש להביא מש"כ הגר"ח"ק בדעת נוטה (ח"א עמ' י"ד) וז"ל, שאלה: כתב השו"ע בריש או"ח יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו יהא הוא מעורר השחר האם כוונתו לומר שקימה קודם עלוה"ש היא חובה מן הדין. תשובה: אינו חיוב. ע"כ.

ובהערה שם כתבו עוד וז"ל, ולשואל אחר כתב רבינו שליט"א אם יפריע לו ללמוד אינו חייב. עכ"ל.

וכתבו ע"ז עוד וז"ל, וכע"ז מבואר במ"ב סי' א' סק"ט דמי שאינו יכול להשכים קודם אור הבוקר מחמת שהוא חלש בטבעו או שהוא יודע בעצמו שאם

"ביהכנ"ס הגר"א" בבית וגן, אלא שבכ"ז זה לא הגיע לרמה של תפילה ישיבתית.

רבנו ששמע את הדברים, על אתר הגיב בפסקנות: ואני אומר לך גם היום בבקשה תיקח אותי לישיבת קול תורה! למותר לציין את מבוכת חתנו אשר לא ידע את נפשו מרוב פליאה על מה ולמה רבינו חרד את החרדה הזאת, ופנה לרבנו בקול דאגני "למה העקשנות הזו?".

רבנו השיב לו תשובה כזאת, שהותירה אותו בפה פעור. זו היתה תשובה שבה מקופלת כל הצלחתו בחיים וכך השיב לו: "כן אני עקשן!" תוך כדי שמוסיף לו: "אם לא הייתי 'עקשן' לא היו קוראים לי היום רבי אליהו!!!". ע"כ.

דקדוק הלשון בתפילה

על הקפדתו בדקדוק הלשון בתפילה, מובא בתולדותיו (שבתחילת לב אליהו) וז"ל, היה מקפיד מאוד להתפלל בדקדוק הלשון והיה מוכיח לאחרים. ופעמים רבות קרא את הש"ץ לאחר התפילה והראה לו כמה מקומות שטעה בהן בדקדוק הלשון, והראה לו בעוד מקומות כיצד ראוי להתפלל ולומר אותם. עכ"ל.

אמנם יש להעיר ע"ז, ממה שמובא במאיר עיני ישראל (ח"ב עמ' 403) על הנהגת הח"ח, וז"ל, הגה"צ ר' שלום שכנא זאהן שליט"א כותב בספרו: זכורני כשהייתי אצל הח"ח צווק"ל שנה אחת לפני פטירתו בראדין, ושמעתי מתפלל שמו"ע של תפלת לחש (כי היה מתפלל בקול רם קצת, כדי שישמע אזנו מה שמוציא מפיו), ולא היה מדקדק כלל לפי כללי הדקדוק.

למדתי מזה שדעתו הרמה היתה, כי רק בק"ש וכדו' שהחייב הוא

שממנו נלמד את גודל החשיבות שייחס לתפילה בישיבה (סיפור זה סיפר תלמידו הרב ישראל הזה זצ"ל, כפי ששמע אותו מפי בעל המעשה, מובא במוסף שב"ק של יתד נאמן שנת תש"ע פרשת כי תבוא).

וז"ל, רבנו, נשתקפה עליו מחלה בזקנותו המופלגת עזב את עבודת הקודש בישיבת "כנסת חזקיהו" בכפ"ח ועבר להתגורר בבית בתו הרבנית פינסקי ע"ה שהיתה גרה בשכונת בית וגן הירושלמית.

משפחת פינסקי התגוררה במרחק לא רב מישיבת קול תורה, ורבנו שרצה להתפלל במקום תורה בהיכלה של ישיבה, אך טבעי הדבר שיחפוץ להתפלל אך ורק בהיכלה של ישיבת קול תורה. אך דא עקא, שהליכתו היתה קשה עליו ודרך שהיתה לוקחת זמן קצר היתה אורכת לו פרק זמן ממושך, ביום חול עוד יכלו לקחת במכונית, אך בשבת הוא נאלץ לצאת הרבה זמן קודם ולשרך את רגליו בקושי להתפלל בישיבה.

היה בחור ישיבה שחפץ לעשות את החסד הזה עם רבנו, מה גם שהוא זוכה ללוות את האדם הגדול בענקים, לישיבה, וכך הוא היה מופיע כל בוקר במעונו. באותה השבת הוא גם הופיע כהרגלו, כשלפתע פוקד עליו חתנו המסור הגאון ר' קלמן פינסקי זצ"ל: "היום אתה לוקח את הרב אך ורק לביהכנ"ס הסמוך לבתינו ולא לישיבת קול תורה", - תוך כדי הוספת דברי הסבר: אתה לא יודע כמה הוא סבל מקודם, לפני שהגעת, הוא לא יכול ללכת עד הישיבה! כך אמר מתוך דאגה לבריאותו.

וזאת לדעת, כי המנין שרצה הגאון ר' קלמן שיקחו אותו לא היה מנין שבו "חוטפים" את התפילה, אלא מנין מכובד. ממנין זה נוצר לאחמ"כ הביהכנ"ס החשוב

דק"ל לשון הברכה שאמר בכל עת ומסיים ערב ובוקר והרי בכל עת הוא בלא הגבלה וכשאמר ערב ובוקר נותן קצבה, ולכך מפרש דבכל עת היינו דהניסים נעשים בכל עת ונודה לך ערב ובוקר, ואולם לשון בכל עת אין הכרח שיתפרש בתמידות בלא הפסק דאפשר דהמכוון בכל עתות המשתנים והם ערב ובקר וצהרים שמשנתנה בהם תקופות היום, ודוגמא לזה כתב בד"מ (סי' קפ"ז) גבי מה שאנו אומרים בברהמ"ז בכל עת ובכל יום דהמכוון על עתות השנה המשתנות מקור לחום. עכ"ל.

ובאמת יעויין בסידור שער הרחמים (להמגיד מפאלאצק, תלמיד הגר"א) שכתב וז"ל, ערב ובוקר וצהרים. ע"ש לא תירא מפחד לילה מחץ יעוף יומם וגו' מקטב ישוד צהרים ואמרינן בגמ' קיימי עלן כי כסלא לאוגיא, הרי שנפלאותיו עמנו בכל עת. עכ"ל. וממש כלשון הזאת כתב גם בעץ יוסף. הרי דהם ס"ל כמ"ש ר' זונדל קרויזר זצ"ל שה"ע"רב ובוקר וצהרים" הם פירוש ל"בכל עת". ויעויין בשפתי חיים בביאורי תפילה שהביא את ב' הפי' הנ"ל, וביאר בטוטו"ד מה שנצרך לומר ערב ובוקר וצהרים אחרי שאמר בכל עת.

ובדקתי בפירושי הראשונים, איך הם ביארו את ה"ערב ובוקר וצהרים" האם קאי על הנודה לך כפי' השיח יצחק ודעמיה, או על בכל עת כפי' העץ יוסף ודעמיה.

ואמנם כן, שברוקח מפורש כשיח יצחק ודעמיה, שכתב וז"ל, נפלאות וטובות שבכל עת אתה עושה עמנו, עלכן "ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה" (תהילים נ"ה, י"ח ועיי"ש בפירש"י שפי' ערבית שחרית ומנחה שלש תפילות). וכן פי' האבודרהם, וז"ל, "ערב ובוקר וצהרים". ע"ש "ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה".

"הקריאה", שם צריכים לדקדק בתכלית הדקדוק, אולם בנוגע לתפילה וכדו' שהוא ענין של עבודה שבלב, אז הדרך לומר המלות באופן שרגיל לאומרים, כי עבודה זו היא עבודה שבלב, והעיקר שהלב ירגיש (שו"ת עטרת יעקב עמ' ט"ל). ע"כ.

ערב ובוקר וצהרים

בביאור מה שאומרים בברכת מודים, "נודה לך וכו' ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת ערב ובוקר וצהרים", מופיע בשביבי אש (נדפס בסוף לב אליהו ח"א) בשם הגר"א ל"בזה"ל: נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך וכו', ועל נפלאותיך וטובותיך שבל עת, ערב ובוקר וצהרים". האי ערב ובוקר - לא קאי על נפלאותיך וטובותיך שהרי כבר אמר: על נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, אלא קאי על "נודה לך" - שאמר למעלה, כלומר: על חיינו המסורים בידך וכו', ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת - נודה לך ערב ובוקר וצהרים, היינו הג' תפילות שבכל יום, שחרית, מנחה, וערבית. עכ"ל.

ובאמת יעויין בשיח יצחק שג"כ פי' כך וז"ל, ערב ובוקר וצהרים. נמשך על ראש המאמר מודים אנחנו לך ור"ל שהודאה היא ערב ובוקר וצהרים. עכ"ל.

וב"פ בעיון תפילה, וז"ל, ערב ובוקר וצהרים. שב על נודה לך, על כל אלה נודה לך ונספר תהלתך ערב ובוקר וצהרים. עכ"ל. וכ"כ הגר"א ל"שטינמן זצ"ל בימלא פי תהלתך (עיונים בתפילה) בשם המפרשים.

אמנם יעויין בסידור אור החמה לר' זונדל קרויזר זצ"ל, שהביא את דברי השיח יצחק הנ"ל וכתב עליו וז"ל, ומפרש כן משום

וכן פי' הר"י בן יקר בפי' הא' כנ"ל דקאי על הג' תפילות.

אך יעויין בר"י בן יקר בפי' הב' שפי' דקאי על הבכל עת, וז"ל, וגם יש לפרש על נסיך ונפלאותיך שאתה עושה עמנו ערב ובוקר וצהריים, שאתה מצילנו מעמלק הלוחם עמנו בכל עת וכו'. עיי"ש עוד. ואלו ואלו דא"ח

אלוקי נצור

הנה שנה שעברה באלול תשפ"ב (גליון ט"ל), הובא מה שסיפר הגרא"ל זצ"ל, שהיתה תקופה שהעדיף לא לומר כלל אלוקי נצור, עד שהחל לומר אבל בלשון רבים אלוקינו נצור לשונינו מרע וכו'. עיי"ש מילתא בטעמא.

אכן רצוני להביא, מה שראיתי מובא מהגר"מ פיינשטיין זצ"ל (מסורת משה ח"ג הל' תפילה אות נ"ג) שאין לדלג על אלוקי נצור, וז"ל, ואמר רבינו שאין לדלג "אלוקי נצור" שבביל לענות סתם אמן, ושגם שבביל לענות יהא שמיה רבא לא כדאי לדלגו, והקשתי לו מלשון השו"ע והאחרונים (בסי' קכ"ב ס"א) שכותב המחבר "מיהו הרגיל וכו' אם התחיל הש"ץ לסדר תפלתו והגיע לקדיש וקדושה מקצר ועולה", ואמר רבינו שהלשון "מקצר ועולה" הולך רק על שאר תחנונים שמוסיף האדם בעצמו, אבל אלוקי נצור אין לקצר, דאלוקי נצור הוא נוסח שתיקנו להגיד ואין לדלגו (וכתב שם המו"ל, דאף שאי"ז תקנ"ח ממש, מ"מ נוסח זה נמצא כבר בסדר רב עמרם גאון ובכל הסידורים הישנים). ע"כ.

ואיני יודע אם זה סותר להנהגתו של הגרא"ל זצ"ל, שאפשר שבכה"ג של הגרא"ל שיש לו סיבה מוצדקת למה אינו יכול לומר מודה הגרמ"פ.

ובהאי ענינא יש להביא עוד את דברי הרוקח שכתב על אלוקי נצור וז"ל, אלוקי נצור לשוני רשות לומר. ע"כ. אכן כמובן שאי"ז סותר לדברי הגרמ"פ, דכוונת הרוקח שאי"ז מתקנ"ח כמו שאר השמו"ע והוי רשות כלפי שאר השמו"ע. ופשוט.

ובעיקר דברי הגרמ"פ שאין לדלג על אלוקי נצור אף בשביל איש"ר, אין מובן כוונתו דהא מבואר ברמ"א בסי' קכ"ב ס"א שאפשר לענות איש"ר באלוקי נצור אף קודם יהיו לרצון. ואולי כוונתו דהא המ"ב מביא שיש חולקים וסוברים דאין לענות אף איש"ר באלוקי נצור וא"כ לכאורה עדיף לדלג על אלוקי נצור ולומר יהיו לרצון כדי שיוכל לענות לכו"ע, ועי"ז אמר דעדיף לא לומר יהיו לרצון קודם אלוקי נצור גם בכה"ג, או שכוונתו לא לפסוע קודם שיענה אמן ואיש"ר דמש"כ השו"ע לקצר ולפסוע היינו כלפי שאר תחנונים וכו"ל.

אכן במ"ב (שם סק"ו) מבואר שלא כדבריו, דיעוי"ש במ"ב שמבואר שבשביל קדיש וקדושה יש לדלג גם אלוקי נצור ולומר יהיו לרצון ולפסוע ואם אין לו זמן לפסוע עכ"פ יאמר יהיו לרצון.

פתיחת ידיים בברכת כהנים

תלמידו הרב נחמן בולבין שליט"א, מוסר בשם הגרא"ל זצ"ל סגולה נפלאה שתיענה בקשתו משמים (קונטרס נטעי אליהו ח"ב עמ' ח'). וז"ל בשם הגרא"ל זצ"ל, "הרוצה שתיענה בקשתו מן השמים, יעמוד כנגד הכהנים בפרשם כפיהם, לברך את העם, ויצטרף ב' כפות ידיו, ויפשטם, כמקבל בהם דבר, ובעת ברכתם יהרהר הבקשה ובוודאי יענה מן השמים". עכ"ל.

עוד יש להביא בזה את מש"כ ידידי הרה"ג ר' משה חליוה שליט"א בספרו גם אני

לכאורה יש לזה יסוד ושורש גדול, והוא עפ"י המתבאר ועולה מכמה מקומות שתנאי ראשון בקבלת הברכה והשיעור בזה הוא כפי אמונת לבו של המתברך בכח הברכה וסגולתה באמת, [וכן ידוע בברכת הצדיקים, וכבר הושוו זל"ז בתנחומא פ' ויחי ז'], וכפי שהאריכו בזה כמה ספרים המובאים בפ' מהותה של ברכת כהנים עיי"ש, ועל כן בעשיית האדם מעשים המורים על אמונתו ורצונו בברכה זו, עי"ז הוא פועל פעולתה של הברכה ומכח זה הוא מתברך.

ובן י"ל שהדבר מועיל מניה וביה, שכן בזה האדם מתעורר לאמונה זו ביתר שאת וביתר עוז וכמ"ש "החינוך" (מצוה מ') "כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ומחשבותיו הולכות לעולם אחר מעשיו, 'על כן ראוי לנו לעשות דמיונות כפי כונת הדברים', והסכל המהביל דברים אלה לא ידע ולא יבין", ע"כ. ועל כן בעשות האדם מעשים כגון אלו - הנחת הידים לקבל הברכה, הוא עושה עצמו לכלי מחזיק ברכה מכח אמונתו בברכה כנ"ל, ויענה מן השמים בכל משאלותיו לטובה.

ויש להוסיף בזה דלכאורה מעשה זה של פתיחת הידים לקבל הברכה לא רחוק כלל ממ"ש הראשונים שיש לישראלים לנווד לקראת הכהנים בשעת הברכה, או מ"ש שעומדים לפנייהם כפופים שהכל דבר אחד הוא, לייסד בלבם האמונה בקבלת הברכה ע"י הכהנים כאשר בבטחנו בתורתו הק', ובזכות זה יתברך וכו'.

לסיום: ודאי פשוט וברור הוא כי הכל הולך אחר אמונת המברך והמתברך, אבל א"א לנו לקבוע ולהמציא דברים חדשים בזה אלא עפ"י מה שנאמר מפי גדו"י, ולכן חשוב עכ"פ לדעת בכל דבר את שרשיו ומקורו, והאם באמת ענין פתיחת הידים בברכת הכהנים נאמר מפי הגה"צ רבי אליהו לופיאן

אורך (חי"א סי' ח'), וז"ל, בדבר שאלתו במאי דשמע דיש הנוהגין לפתוח ידיהם בשעת ברכת כהנים מאין מקורם.

הנה זה רבות בשנים ששמעתי מטיין כן משמיה דהגה"צ רבי אליהו לופיאן זלה"ה וגם עתה בחפשי בזה בספר 'ברכך ה' מצאתי לו דכתב (ח"א, עמוד תקצ"ד) וז"ל סיפר תלמיד שלמד בישיבת כפר חסידים ששמע מפי בעל המעשה: אברך שהיה נשוי כשמונה או תשע שנים ולא זכה להפקד בזש"ק נכנס בשנה אחת בער"ה להתברך מפי המשגיח הגה"צ רבי אליהו לופיאן זצ"ל, אמר לו המשגיח: "מקובל" שברכת כהנים בר"ה ויו"כ הוא זמן מסוגל לישועה, לכן אתה - וכן אשתך - בעזר"נ תעמדו בזמן הברכת כהנים בידים פתוחות לקבל את הברכה, ותכוונו הבקשה, וה' יעזור. ולתשעה חודשים נולד להם בנם הראשון, ע"כ.

ובספר 'ברכך ה' (שם עמוד תרס"ה) הוסיף בהאי ענינא וז"ל: המספר הנ"ל הוסיף, שעפ"י מעשה זה הוא עצמו המליץ לזקוקים לישועות בכל מיני ענינים לעשות כדבר הזה, וגם בשאר ימות השנה, וראו נפלאות. עוד שמעתי ממקור נכבד אחר משמו של הגה"צ א. לופיאן זצ"ל, שאמר זאת בלשון מופלג ביותר: "אדם שיעמוד בשעת ברכת כהנים פעם או פעמים בידיים פתוחות כדי לקבל הברכה א"א שלא תענה בקשתו מן השמים". (וכפי הנראה לי זה לא ממקור אחר אלא שינוי לשון בלבד).

אכן מצד שני יש מי שיצא לערער על נכונות שמועה זו כלל וכלל לאחר שבדק את הדברים עד היכן שידו מגעת, ואע"ן ואומר ודאי שיש הבדל גדול אם הדברים הללו יצאו מפיו של המשגיח הגה"צ ר"א לופיאן זצ"ל או לא, אבל עצם הדבר דהיינו לעמוד לפני הכהנים כשידי פתוחות בצורת קבלת הברכה

זצ"ל. עכ"ל, ודפח"ת. ביקרא דאורייתא משה חליוה. עכ"ל.

עוד הפנה אותי ידידי הרה"ג ר' משה חליוה שליט"א לשו"ת מעשה אפוד, שנשאל במקור מה שיש נוהגים לפתוח את הידים בברכת כהנים.

וכתב וז"ל, הנה כמדומא אני שלא נמצא לזה מקור בספרי הקדמונים וגדולי האחרונים [הן בספרי הקדמונים והן בספרי מנהג], אך יש לציין דיש שמביאים בשם הגה"צ ר' אליהו לופיאן זצ"ל שראוי לעשות כן בזמן ברכת כהנים בר"ה, ושהוא סגולה לכל הענינים הנצרכים ובפרט לענין שידוך [עיין בספר אביעה סגולות (עמרוצי, אות ז' עמ' 146 אות כ"א) בשם ספר דרך השידוך (אות כ"ב), עיי"ש. וכ"ה בספר עצה ותושיה (עמ' רכ"ג), עיי"ש. ועיין בגליון אליבא דהלכתא (אדר א' תשס"ח גיון 19 בפניני הלכה) שהביא כן בשם הגה"צ ר' אליהו לופיאן זצ"ל מספר הזכרון - בית מועד אף על שאר ימות השנה (ולאו דווקא בר"ה), עיי"ש. ובאמת שכן נהג הגה"ק ר' יחזקאל שרגא ליפשיץ הלברשטאם זצוק"ל כמו שהובא בספר איש האמת - עובדות וסיפורים ממרן רבינו הקדוש מסטראפקוב (עמ' רכ"ד), עיי"ש], אמנם שמעתי שיש מפקקים על שמועה זו בשם הגה"צ ר' אליהו לופיאן זצ"ל. עכ"ל.

קדושה דסידרא בישיבה או בעמידה?

הנה ידוע מנהג החזו"א לעמוד בקדושה דסידרא (היינו אמירת הקדושה של ובה לציון), ומעניין לציין שהגרא"ל זצ"ל סיפר שגם הגרש"ז מקלם היה נוהג לעמוד מחמת "הרגש" מיוחד שהיה לו וכדלהלן. וראיתי בעלון משנתה של תורה (עלון שבועי

היוצא בעיר רכסים, מתורתם של רבני העיר) גליון 413 (פרשת ויגש תשפ"ג), שהרב ישראל ארלנגר שליט"א סיכם את השיטות בזה בצורה תמציתית ומקיפה, ורציתי להביא את דבריו בזה.

וז"ל, בזוהר (פרשת תרומה סוף דף קל"ב) משמע שיש לומר קדושה דיוצר בישיבה דוקא. וכן דעת האריז"ל (שער הכוונות דרוש ב' דף ל"ח ע"ד) דע"פ הסוד י"ל קדושה דיוצר דוקא במישוב. וכ"כ המג"א (סי' נ"ט סק"ב) בשם ספר הקנה, "קדושה דיוצר יש לאומרה דוקא בישיבה".

והאמנם שהם דיברו בקדושת יוצר. אבל בפרי עץ חיים (קריאת ס"ת פ"ה) משמע שקדושה דסידרא שוה לקדושה של ובה לציון, דשניהם בעולם הבריאה. ולכן גם את קדושת ובה לציון י"ל דוקא במישוב. והובא בכף החיים (סי' נ"ט סק"כ). אכן מדברי הגר"א בביאורו (סי' כ"ה סקכ"ט) מבואר שיכול לאומרה בין בישיבה בין בעמידה, עיי"ש עיי"ש. ועי' בפמ"ג (א"א סי' נ"ט סק"ב), וע"ע בדרך ישרה (פי"ח הערה 3).

והנה בספר פאר הדור (ח"ג עמ' כ"ח הערה 62) מובא שהחזו"א היה נוהג לומר קדושה דסידרא בעמידה. ושאל אחד מתלמידיו מדוע נוהג כן, והרי ברי"ץ גאות בהל' ספירת העומר משמע שיש לישיב. וביאר טעמו "איך אפשר לישיב בשעה שמקדשים את ה'". וכן נהג הגר"ח"ק (אלא ד' אמות של הלכה פט"ז ס"א) לעמוד מקדוש קדוש עד לעולם ולעולמי עלמא.

ובספר זה השולחן (ח"א עמ' י"א-י"ב) האריך בהנהגת החזו"א, והסיק ג"כ שהוא מטעם שגדולה קדושה דסידרא שעליה העולם עומד, עיי"ש. ושוב נמצא סברא זו

דלהגרש"ז מקלם היה "הרגש" לעמוד בקדושה דסידרא. והיות ואם היה נעמד בקדושה חשש שיהיה זה בגדר פס הלכה אצל הרואים, לכן נשאר לעמוד כבר מתחילת אשרי. וכן נהג מוריני המשגיח ר' דב יפה זצ"ל לעמוד לקדושה דסידרא מתחילת אשרי כמנהג הסבא מקלם. עכ"ל.

להדיא בדברי בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' (ח"ב פכ"ה) שכתב אודות העמידה בקדושה דסידרא בזה"ל והנה השתדלנו לעמוד בו וכו' כדי להזדרז בעבודתו יתעלה.

ובך נמצא גם בספר בית קלם (ח"א עמ' קצ"ג) בשם ר' אליהו לופיאן,



הרב ישראל גולדברג

"שמע ישראל" - למי פונים

- א. שאלה.
- ב. דעת רוב המפרשים.
- ג. דעת הראשונים לכוון כנגד החיה ששמע ישראל וכנגד ישראל אבינו שבמערה.
- ד. דברי המדרש רבה.
- ה. דברי הזוהר.
- ו. אם יש ראייה מהגמ' בפסחים.
- ז. מה הכוונה לחיה ששמה "ישראל".
- ח. המקור שדמות יעקב חקוקה בכסא הכבוד.
- ט. פשט חדש ע"פ הזוהר.
- י. מסקנת הפירושים.
- יא. דברי הרשב"א והאבודרהם בפירוש המילה "שמע".
- יב. מי שכיוון ב"שמע" לבורא עולם שישמע ישראל ויענם אם יצ"ח ק"ש.
- יג. דברי הרשב"א שלא להסיח דעת בשעת ק"ש.

- א. שאלה: למי פונים כשקוראים "שמע ישראל". עוד יש לשאול, מי שטעה וכיוון בשמע ישראל שישמע ה' את עם ישראל, אם יצא י"ח.
- ב. צריך לדעת שזה ברור ואין על כך חולק ד"שמע ישראל" אלו מילים שאמר משה לעם ישראל, אלא דיש להסתפק למה נקט
- "שמע" בלשון יחיד, האם כוונתו כאילו אומר כן לכל אחד ואחד מישראל (אפי' שאמר כן רק פעם אחת, אבל כוונתו לכל אחד ואחד) או דילמא כוונתו לקרוא לכל העם בכללות, ומה שנקט בלשון יחיד כי "עם" הוא לשון יחיד וכוונתו לעם ישראל.
- אלא שיש לעיין מדברי המדרש הידוע,

א. וביחס התורה למילים "שמע ישראל" מצינו ב' דרכים, בפרשת ואתחנן (ה-א) קורא בלשון רבים "שמע ישראל וגו' דובר באזניכם" וגו', וכן בפרשת שופטים (כ-ג) "שמע ישראל אתם קרבים" וגו', ואילו בפרשת עקב (ט-א) קורא בלשון יחיד "שמע ישראל" אתה עובר" וגו'. וכן בפרשת כי תבוא (כז-ט) "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם" וגו'.

אמנם בקרא דירן יש לעיין שהרי אומר בתחילה לשון "אלקיני" דמשמע דקאי ארבים (ולא נקט בלשון "אלקיך" שהוא לשון יחיד) ומיד אחרי כן בפסוק שאחריו נוקט בלשון יחיד "ואהבת" דמשמע דקאי אכל יחיד ויחיד.

ובלאו הכי יש לומר דגם היכא דנוקט בלשון יחיד אפשר שקורא ל'עם' כדכתיב בתורה "עם גדול" או "עם חזק" בלשון יחיד על כל העם בכללות ואינו מתכוון לאדם אחד. מאידך יתכן לומר דאף כשקורא בלשון רבים כגון "שמע ישראל" שנאמר גבי "דובר באזניכם" או גבי "אתם קרבים", דקאי אכל אחד ואחד, כלומר דובר אני באזניים של כל אחד ואחד מכם (כמו שמצינו כמה פעמים בש"ס דנקט דקאי אכל חדא וחדא).

כן, דלכאורה היה מתאים יותר שהציווי לקבלת עול מלכות שמים היה בנוסח שמתייחס באופן יותר ישיר לענין, כלומר שנאמר רק "ה' אלקינו ה' אחד" או "אני מאמין שה' אלקינו ה' אחד", דהיינו בלי "שמע ישראל" שהוא לכאורה ענין מקרי מצד העול מלכות שמים (כלומר, הוא רק סיפור דברים מ"ש משה רבינו לכלל ישראל איך צריך כל אחד ואחד לקבל ע"ע עול מלכות שמים), וא"כ צריך להבין מדוע גם המילים "שמע ישראל" נכנסו בתוך הציווי של קבלת עול מלכות שמים.

אשר על כן מצינו במפרשים שהוסיפו לבאר את ענין "שמע ישראל" דהוי כעין הכנה לקבלת עול מ"ש, כדי שלא נאמר את זה רק מן השפה ולחוץ אלא נשריש את זה בתוכנו למען נקנה קנין נצח בנפשנו. ואפשר אף לדקדק דבר זה מתוך דברי משה רבנו גופיה שהרי פסוק זה לא נאמר בתחילת פרשה אלא נאמר כאן באמצע תוך כדי דיבור לשאר דברים שאמר משה לעם ישראל, וא"כ מדוע הוצרך לומר שמע ישראל הלא עד עכשיו היה מדבר עמם, אע"כ יש כאן אמירה חדשה שבאה לעזור אותנו לשים לב למה שאומרים.

ומובא בכמה מקומות בחז"ל, וכך הוא מובא בתלמוד (פסחים נו.) "דאמר רשב"ל (ויחי מט-א) "ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם", ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול¹ כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד, באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" עכ"ל.

נמצא שפסוק זה כבר אמרוהו בני יעקב ואפשר דמשה נקט בהך לישנא כי כך ייסדו בני יעקב, מאידך יש לומר להיפך דבני יעקב נקטו בהך לישנא כי כך היה עתיד משה לכתוב בתורה², ויתכן דשניהם נכונים ואין כאן סתירה, כי זהו הנוסח הנכון ביותר לקבלת עול מלכות שמים.

ובאמת כאשר נתבונן במפרשים נראה דלא פירשו לומר הק"ש כמו שמובא בתורה (דהיינו משה רבנו אמר לישראל וכו'), אלא פירשו באופן אחר (כפי שיתבאר) לפי שהבינו שיש כאן ענין מהותי יותר במילים "שמע ישראל". ובע"כ לומר

ש"ר ברמב"ן שדקדק דבשאר מקומות כתוב "אלקיך" או "אלקיכם" ואילו כאן כתיב בלשון "אלקינו", וכתב ליישב וז"ל "אבל הזכיר ביחוד 'ה' אלהינו", כי עשה עם משה את הגדולות ואת הנוראות לעשות לו שם תפארת" עכ"ל. וכן העיר בספר בספר בד הקמח לרבינו בחיי (ערך יחוד השם) וכתב ליישב וז"ל בקיצור "לפי שרצה להכניס עצמו בכלל" עכ"ל, אלמא ס"ל כהרמב"ן.

ב. זוהר חדש (רות צג.), תרגום ירושלמי ותרגום יונתן, מדרש תנאים, מדרש רבה (תוכן הדברים באופן כללי זהה אך אינו בסגנון אחד, דיש קצת שינויים בין המדרשים) ומדרשים אלו מובאים במקומם על הפסוק "שמע ישראל". גם בילקוט שמעוני מובא מדרש זה על הפסוק בפרשת ויחי (מט-א).

ג. נ"ל הכוונה דיעקב חשב דלכך נסתלק ממנו השכינה שאינם ראויים לגלות להם סוד הקץ כי סוד ה' ליראיו. עיון יעקב.

ד. וכע"ז בכתו' (י:) "ומי כתב קרא לעתיד" וכו'.

ה. כמו שאומרים בכל יום לאחר נפילת אפיים "שומר גוי אחד וכו' האומרים בכל יום ה' אלקינו ה' אחד" ולא מזכרים שמע ישראל.

דרך עדות כאלו כל אחד אומר לחבירו שמע שאני מאמין כי ה' אלקינו הוא יחיד בעולמו. ולכן תמצא עי"ן של שמע גדולה ודל"ת של אחד גם כן גדול שהוא סימן עד רמז לעדות עכ"ל.

ולפ"ד יומתק מש"כ במטה אפרים (תריט-טו) "בק"ש אומרים הכל ביחד שמע ישראל בקול רם" וכו' עכ"ל. וכ"כ במגן גיבורים (אלה"מ סא-כב, ובשל"ג סה-ג)¹. ולפמשנ"ת דלא הוי כסתם אמירת 'אני מאמין' אלא יש כאן צורה של דרך עדות והכרזה, לכן מתאים דכולם יעידו ויכריזו ביחד ה' אלקינו ה' אחד (וכע"ז אמרו כל העם יחדיו בהר הכרמל "ה' הוא האלקים". מלכים א יח-לט).

ג). והנה לעיל הבאנו דברי ר"י בר יקר דפירש שכל אחד מבני יעקב היה עושה התראה בחבירו ליחד השם, וזה חידוש לפרש הפסוק לפי המדרש, וכנראה הבין דמצד הפשט לא היה לו להשתמש בלשון זו, ורק משום שכך נקטו בני יעקב בהך לישנא לכן גם משה רבנו נקט בהאי לישנא, אמנם גם לפי פירוש זה עדיין צריכים אנו לכוון כאילו אנו מתרים בעצמנו ובחברינו (דהוי כדרך עדות) דהוי כעין הכנה לקבלת עמ"ש כמשנ"ת לעיל.

אבל צריך לדעת שכבר מצינו בראשונים שהלכו עם דברי המדרש עוד יותר

ונתחיל בדברי ספר המנהגות (הרא"ש מלוניל. מאמר ראשון א-לד. מובא גם בקובץ שיטות קמאי ברכות יג:) וז"ל "וקורא "שמע ישראל" פי' כל אחד ואחד מישראל אומר לעצמו ולחברו" עכ"ל. ומבואר דלא פירש שצריך לכוון כמו פשטות הפסוק ממש כמו הקורא בתורה (דהיינו משה רבנו אמר לעם ישראל וכו') אלא צריך לכוון כמו שמשה רבינו בעצמו כיוון, כלומר לומר לנו ולחברינו כדי שנפנים בליבנו שה' אלקינו ה' אחד.

ור"י בר יקר פירש וז"ל "כל אחד מבני יעקב היה עושה התראה לחבירו ליחד השם, ולכך אמר לשון שמיעה" וכו' עכ"ל בקיצור. וצריך להבין הלא אמרו כן לאביהם שמע ישראל וכו', ומהו שכתב שהיו מתרים זה בזה. ונראה דר"ל, דלכאורה היו צריכים לומר לאביהם תכף ומיד "ה' אלקינו ה' אחד", וא"כ מדוע הקדימו לומר קודם "שמע ישראל" הרי כבר דיברו איתו קודם לכן, אע"כ רצו להכין עצמם לקבל עול מלכות שמים ביחד.

וכע"ז פירש באבודרהם (ד"ה והטעם), ושם הדגיש את הענין דהקריאת שמע שאנו אומרים הוי כמו עדות והכרזה וז"ל ונהגו לאומרו בקול רם כדי לעורר הכונה בפסוק הראשון שבו עיקר הכונה. וגם הוא

1. והביא שכן מצא במדרש וז"ל "אמר ר"ז בשעה שישאל קורין שמע בפה אחד ובקול אחד ובנעימה הקב"ה אומר (ראה שה"ש ח-יג, יד) השמיעני קולך ואם לאו ברח דודי" עכ"ל. והביא שכ"כ הרדב"ז (ג-תמו, תעג). אמנם גם בדברי המדרש וגם בדברי הרדב"ז מבואר דאינו ענין פרטי לק"ש אלא בכל התפילה יש ענין שיתפללו ביחד, אלא שדן שם שבק"ש יש חשש שמא לא יכוון או ידלג ומצד זה היה עדיף שכל אחד יקרא לעצמו, ובזה בא לחזק את הציבור דאדרבא יש מעלה מיוחדת לומר כולם ביחד. וע"ש שסיים במעלת אמירת התפילה בציבור ביחד וז"ל "ותו דאמרו חכמי הסוד כי הדבור או התפלה או סליחות ותחנונים היוצא מפי המרובין יש בו כח וחוזק לבקוע כמה אורים ולבטל קטיגורין עד שעולה הדבור למעלה למקום הראוי לו וזהו שאמר הכתוב "הן א-ל-כביר לא ימאס", וע"כ נהגו כל ישראל לקרות בקול גדול יחד ק"ש ותחנונים" עכ"ל.

הרי שאמר להדיא "שעד עכשיו וכו' בכל יום וכו' שמע ישראל שבמערת המכפלה הוי שמאבינו יעקב זכו לק"ש", אלמא מפורש נקטו שיש לכוון בתיבת שמע על ישראל אבינו שבמערה, וכדברי הראשונים הנ"ל. אבל עדיין תחזור השאלה על דברי המדרש גופיה, דבשלמא בני יעקב פנו ליעקב וכוונתם שלא יחשוש על בניו כי מיטתו שלמה, אבל אנו למי אנו פונים הרי יעקב אבינו כבר איננו לפנינו.

ה). ודבר חדש מצאתי בדברי הזוהר חדש (רות צג.), ודבריו יאירו לנו אור גדול ולפ"ז ייתשב הכל על מקומו. וכך מובא שם, א"ל ר' יצחק לר' נהוראי אמור לי מסודות קריאת שמע, נענה לו ר' נהוראי פתח ושאל למי אנו אומרים "שמע ישראל", בשלמא בני יעקב אמרו לאביהם, משה אמר כן לישראל, אבל אנו שאומרים כן ערב ובוקר בכל יום למי אנו אומרים, יישב ר' נהוראי ואמר הרי שנינו "יעקב אבינו לא מת" (ראה תענית ה:) והקב"ה חתמו בכסא הכבוד כדי שיהא 'עדר' תדיר על בניו שמייחדים שמו של הקב"ה כראוי בכל יום, וכאשר הם מייחדים שמו של הקב"ה אומרים "שמע ישראל" הוי עד עלינו שאנו מייחדים שמו של הקב"ה כראוי וכו' (ע"ש המשך דברי הזוהר דהקב"ה מעטר אז ליעקב ומברכו וכו').

הרי לן בהדיא קשר אמיץ בין הקורא קריאת שמע לבין יעקב אבינו גם בזמן הזה, דאע"פ שאיננו לפנינו אבל כיון שאמרו יעקב לא מת יש לו בחינה מסויימת כאילו הוא חי, דדמותו חקוקה בכיסא הכבוד בשביל זה גופא כדי שיעיד לפניו שאנו מקבלים עמ"ש כראוי. ולפ"ז מובן היטב מדוע פירש המדרש והנך ראשונים דשמע ישראל קאי איעקב אבינו. ויומתק נמי מדוע אותיות עי"ן ודל"ת גדולות (דהבאנו לעיל דכתב האבודרהם

קיצוני ממה שפי' ר"י בר יקר, ונקטו שאכן כך יש לכוון ממש כדברי המדרש, כלומר "שמע ישראל" הכוונה באמת היא ליעקב אבינו (אמנם ע"ש שהוסיפו לחדש לכוון כנגד החיה ששמע ישראל). כן כתב בארחות חיים (ר' אהרון הכהן מלוניל. דיני קריאת שמע אות יח) וז"ל "וצריך להאריך ב"שמע ישראל" עד שיכוין בחיה ששמה 'ישראל', ובישראל אבינו שבקבר שישמעו שאנו מיחדין השם "עכ"ל. וכ"כ בשערי העבודה (המיוחס לרבנו יונה) - "שמע ישראל" כלומר, אתה אבינו שבמערה, ואתה ישראל המלאך שבשמים, שמע שאנו מקבלים עול מלכות שמים עלינו" וכו' עכ"ל.

והדבר תמוה ביותר, דמהיכן לקחו הנך ראשונים לכוון כנגד יעקב, דאם מצד דברי המדרש, בשלמא בני יעקב אמרו כן לאביהם משום שהיה אז חי ונוכח אצלם, אבל אנו למי אנו אומרים כן, דמהיכי תיתי לפרש דקאי איעקב אבינו, וגם מ"ש בתחילה לכוון כנגד החיה ששמע ישראל, קשה מנלן (ובאמת בשערי העבודה הביא לכך מקור ייתבאר עוד לקמן).

ד). שוב מצאתי מציאה רבתי במדרש רבה (ואתחנן אות לה ד"ה מהיכן זכו) שמפרש להדיא שכך יש לכוון גם היום כנגד יעקב אבינו (ובשאר המדרשים לא נמצא כן) וז"ל "מהו הקבצו ושמעו", אמר להם שמעו מה שאני אומר לכם, א"ל ומה את מבקש, אמר להם שמעו אל ישראל אביכם, שמעו להקב"ה שאביכם עובד לו, ושתהיו אתם עובדים לו, אמרו לו ה' אלהינו ה' אחד. ועד עכשיו היו נוהגין בכל יום ואומרים שמע ישראל וגו', שמע ישראל שבמערת המכפלה, ה' אלהינו ה' אחד, הוי שמאבינו יעקב זכו לק"ש עכ"ל.

דהוא סימן עֵד), והיינו דאנו אומרים ליעקב אבינו שישמע שאנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים ויהא עלינו עד^ז.

ו). ואמר ידידי הג"ר שלמה שוורץ שליט"א לבאר דבאמת המקור לדברי הראשונים שסוברים לכוון אף היום על ישראל אבינו שבמערה הוא מהגמ' בפסחים (נו.) דמיירי לגבי מקור אמירת "ברוך שם" שאומרים אחר הפסוק הראשון, דמ"ט אמרין ליה, והביאה לכך מקור מהמדרש, שאחר שאמרו בני יעקב שמע ישראל ביארו, כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, וממשיך המדרש באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו אמרו יעקב התקיני שיהו אומרים אותו בחשאי. וצריך להבין מדוע מה שאמר יעקב פעם ברוך שם וכו' מחייב אותנו לומר כן, הלא משה לא אמרו. וכנראה הבינו חז"ל שמה שאמר יעקב אבינו ברוך שם וכו' כי היא אמירה מחייבת, דאחר שעוסקים בייחוד ה' זה מחייב התייחסות דהביטוי שלה הוא באמירת ברוך שם וכו'.

ויד"נ הגר"י פנחס שליט"א דחה דבריו, דאמירה זו מצינו גם בבית המקדש שהיו אומרים כן כאשר שמעו את השם המפורש (יומא לה.; לט., מא.; סו.), אלמא אחר שעוסקים בייחוד ה' זה גופא מחייב התייחסות לכבוד ה', ולכן אומרים ברוך שם,

וממילא אין ראייה מיעקב אבינו כי הוא רק גילה לנו את ההתייחסות הראויה אבל באמת אין ראייה ששמע ישראל קשור בהכרח ליעקב אבינו דוקא. ומצא לכך ראייה נפלאה מסוף דברי ספר שערי העבודה שכתב וז"ל "ואחר כך אומרים בלחש "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בכונה גדולה כמו שהיו אומרים אותו בבית המקדש אחר שם המפורש" עכ"ל.

אבל מדברי הזוהר שהזכרנו לעיל הרי יש ראייה חזקה לענין שמע ישראל כלפי יעקב אבינו, ומה שאמר "שבמערה" ולא אמר שבכסא הכבוד, אולי כוונתו רק לציין לאיזה ישראל אנו מתכוונים (כלומר לשייך אל הדמות ששייכת אצלנו), ועוד שאפשר שישראל שבמערה הוא רק בייחס אלינו היושבים בתחתונים דצריך להעלות את העדות מלמטה למעלה, אבל באמת העדות מגיעה עד כסא הכבוד.

ז). ומ"ש לכוון ב"ישראל" על החיה ששמה ישראל, הכוונה בזה כמו שהסביר להדיא בספר שערי העבודה (שם) בהמשך דבריו ע"פ המדרש (הובא גם ברוקח סי' שסב") המתאר איך המלאכים מעידים בפני החיה ששמה ישראל וחוקק במצחה "ישראל", וז"ל "אז"ל (מדרש רות) "כוונן שמים בתבונה", (משלי ג-יט), אף העליונים לא נבראו אלא לשבח, חיה אחת יש ברקיע ששמה ישראל וחוקק על מצחה ישראל, וכל גבורי כח צבא מעלה מתקבצים אצל אותה חיה ואומרים

ז. בלאו הכי מה שאנו אומרים ק"ש גם כן מקרי עדות כמבואר במדרש, וז"ל הכלי יקר (שם) "ה' אחד - במלת "שמע" העי"ן גדולה ובמלת "אחד" הרל"ת גדולה, רמז למה שאמרו במדרש (תוס' חגיגה ג: ד"ה מי כעמך) שהקב"ה וישראל מעידין זה על זה וכו' כמ"ש (ישעיה מג-י) אתם עדי נאום ה'" עכ"ל. וכן בתחנן של שני וחמישי אומרים (בנוסח אשכנז) "מעידים בכל יום ה' אחד".

ח. הביא המדרשים הנ"ל בשביל שמי שלא התפלל בציבור יוכל לאומרום ויחשב לו כאילו אמר "ברכו" "קדיש" ו"ברוך". ובב"י (סי' נט ד"ה ובספר הפרדס) ציין לדבריו. וכן הביאו בבא"ח ובבנה"ח.

אבינו שנקרא תם ור"ל שחקק דמותו בכסא הכבוד. ולפ"ז מ"ש (חגיגה יג:) כי ארבע פרצופין יש בכסא הכבוד, אריה, כרוב (מלשון כרביא, דהיינו תינוק, כמבואר שם), נשר, אדם. דמות האדם היא כדמות יעקב (ונקרא "ישראל" כי היא הבחינה העליונה של יעקב), וזה מה שראו המלאכים.

וא"א שלא להביא חידושו הנפלא של ר' שמשון מאוסטרופולי (הרבה ספרים הביאו בשמו), דליכא מידי דלא רמיזא באורייתא, ומצא לעניינו רמז מן התורה בפ' ויצא (כח-טז) "וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" עכ"ל. אכ"ן ראשי תיבות, אריה, כרוב, נשר, ואמר יעקב אבינו "ואנכי" לא ידעתי, כלומר שמתוך עיונותיו לא ידע כי דמותו חקוקה בכסא הכבוד, וזה ג"כ רמז בתיבת אנכ"י, שהוא ר"ת אריה, נשר, כרוב, ישראל"ט.

וראיתי בספר ברכת אברהם (פ' תולדות) שחידש כי רבקה התנבאה שיהיה לה בן צדיק שתהא דמותו חקוקה בכסא הכבוד, ולכן כאשר התרוצצו הבנים בקרבה ולא הבינה פשר הדבר שרצה לצאת גם בבתי עבודה זרה כמבואר בחז"ל נקטה רבקה בלשון "אם כן למה זה אנכי", וצריך להבין מדוע התבטאה בלשון זה דוקא, וכתב דלפמשנ"ת א"ש דהא אנכ"י ר"ת של ד' פרצופין, ולכן אמרה אם יש לבני משיכה לבתי ע"ז לא יתכן שיזכה בני ל"אנכ"י" דהיינו שתהיה חקוקה דמותו בכסא הכבוד. ובשומעה שיהיו לה ב' בנים נחה דעתה, שהבן הצדיק אכן יזכה שדמותו תהא חקוקה בכסא הכבוד.

"שמע ישראל" וגו', הנה שיש כח עליוני בשמים, והוא מלאך ששמו "ישראל", וכל צבא השמים מקבלים לפניו עול מלכות שמים ומיחדים על ייחודו של הב"ה שהוא אחד.

וכן בתחתונים שנים עשר שבטי ישראל, שהיו הם במקום כל ישראל, והם בתחתונים במקום המלאכים בעליונים, והנה היו מקבלים עול מלכות שמים ומיחדים שמו של הב"ה לפני ישראל אביהם, שהיה בתחתונים במקום המלאך שבשמים ששמו ישראל. וכך היא הכונה היום "שמע ישראל" כלומר, אתה אבינו ישראל שבמערה, ואתה ישראל המלאך שבשמים, שמע שאנו מקבלים עול מלכות שמים עלינו, ושאונו מיחדים את הבורא יתברך ויתעלה" עכ"ל.

ומבואר שקבלת עול מלכות שמים מתקיימת בעליונים ובתחתונים:

א. בעליונים - אצל המלאכים בעולמות העליונים, ואומרים כן בפני החיה ששמה "ישראל" והיא מעידה לפני הבורא ב"ה.

ב. בתחתונים - אצל ישראל בעולם הזה ואומרים ליעקב אבינו ששמו ישראל.

ח. ומקור ענין זה שפני יעקב חקוקין בכסא הכבוד נאמר בפרדר"א (סוף פרק לה) וז"ל "ומלאכי השרת עולים ויורדים בו, ורואין פניו של יעקב, ואומרים זה הפנים כפני החיה שבכסא הכבוד" עכ"ל. שו"ר בקינות ת"ב (קינה ו. הקינה הראשונה שאומרים בשחרית) שאומרים "כי תם חקת בכס אופניך" וכוונת המקונן היא על יעקב

ט. ולכאורה תמוה הלא מבואר שם בחגיגה דדמות אדם השתנה רק לאחר חטא העגל כי קודם לכן היה דמות שור, וא"כ לא היה אנכ"י אלא אנש"י, וצריך לומר דהכל הכל היה בבחינה של נבואה על שם העתיד.

ט). שו"ר שגם ביסוד ושורש העבודה (ד-ה) הביא דברי הזוהר הנ"ל כלשונו (אחר שהביא דברי האבודרהם על דרך הפשט), ואמר שכן יש לכוון בפשט הדברים ע"פ דרך הקבלה, עוד הציע וז"ל "ויש עוד כוונה בזה"ק, שתבות ישראל קאי על הקב"ה שנקרא "ישראל", שבכמה שמות נקרא הבורא ית"ש ויתעלה עכ"ל. ולפי פירוש זה יוצא דהכי צריך לכוון, שמע ה' שאנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים וכו'". אמנם ראה ברמ"א (סא-יד) שהביא בשם ספר על הכל (סי' ב) שצריך להפסיק בין שמע ישראל לבין ה' כדי שלא ישמע שעם ישראל הוא ה', אמנם לפי הקבלה דישאל זה ה', א"כ לכאורה אין צריך להפסיק, אלא שצריך לכוון שה' נקרא ישראל ולא שעם ישראל זה ה'.

י). ועתה נסכם בקצרה את הפירושים שהעלנו, למי פונים באמירת "שמע ישראל":

א. ר"י בר יקר, אבודרהם, המנהגות - קריאה כעין הכנת הלב שכל אחד אומר שמע ומעיד לעצמו או לחבירו ומעיד כי ה' אלקינו ה' אחד, שאמירה חשובה של קבלת עול מלכות שמים צריכה קודם הכנת הלב.

ב. מדרש רבה, זוהר חדש, שערי העבודה, ארחות חיים - "ישראל" הכוונה ליעקב אבינו שנקרא ישראל וישמע שאנו מקבלים עול מלכות שמים כראוי ויעיד עלינו לפני ה'.

ג. ארחות חיים ושערי העבודה - הכוונה גם לחיה ששמה "ישראל" שהמלאכים

מעידים בפניה ואומרים "שמע ישראל" וגו'. ד. יסוד ושורש העבודה - ע"פ הקבלה אפשר לכוון גם על הקב"ה שנקרא "ישראל".

יא). והנה ידועים דברי הרשב"א (ה-נה) שנשאל מה צריך לכוון בק"ש, וזכינו שהאריך לבאר פירוש הפסוק ועניינו, ובפי' תיבת "שמע" כתב דמצינו במקרא ג' משמעויות, ובפסוק זה שלשתם נכונות, ואלו הן:

א. שמיעת האוזן - השמיעה הפשוטה והלימוד.

ב. חקירת האמת - כדי שיתאמת ויתיישב אצלו הדבר.

ג. הקבלה והאמונה - היא בעצם התוצאה המגיעה אחר הלימוד והחקירה (דאחר ששמע ולמד וחקר, יקבל את הדברים, וממילא תתחזק אצלו האמונה, ויקבל על עצמו עול מלכות שמים).

וב"כ באבודרהם (דיני ק"ש) דשמע מתחלק לג' שלבים, שמיעת האוזן, ההבנה, הקבלה. ובחינוך (ואתחנן, תיז) כתב "פירוש שמע כלומר קבל ממני דבר זה ודעהו והאמן בו" וכו' עכ"ל בקיצור. ובספורנו פירש "שמע ישראל - התבונן והבין זה" עכ"ל. ומבואר מדברי הראשונים דענין של שמע אינו סתם שמיעת האוזן אלא יש כאן שמיעה עם לימוד, שמיעה עם תכלית להשריש את יסודות האמונה בתוכנו ולהגיע לידי קבלת עול מלכות שמים (כמו שרמז בזה באבודרהם ד"שמע" ר"ת עול מלכות שמים).

והנה לעיל הבאנו כמה פירושים למי אנו פונים באמירת "שמע ישראל",

י. כנראה למד שהוא צירוף המילים "ישר" "א-ל".

יא. לאפוקי דלא אומר שמע ישראל בתור תפילה רק שישמע שאנו מקבלים עלינו עמ"ש.

בפשטות, כדי שלא יחסר ח"ו בכוונת המילים, שכבר פסקו הרי"ף (ברכות יג:) והרמב"ם (ק"ש ב-א) כי הכוונה מעכבת בפסוק הראשון, וכן פסק בשו"ע (ס-ה).

ויתירה מזו מצינו להדיא בדברי חז"ל לאפוקי מטעות זו, שהרי אמרו (פסחים נה:) שג' דברים עשו אנשי יריחו ולא מיחו בהם, ואחד מהם שהיו כורכין את שמע, וביארה הגמ' (שם נו.) "כיצד היו כורכין את שמע, אומרים שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד ולא היו מפסיקין" עכ"ל. וביארו התוס' "לא היו מפסיקין - בין "שמע ישראל" לשם דמשמע דאומר לשם שישמע ישראל ויענם" עכ"ל.

הרי שזה גופא באו התוס' לאפוקי שלא לכוון כך וזה טעם ההפסקה. גם הרמ"א (סא-יד ע"ש בדרכי משה) פסק שצריך להפסיק בין שמע ישראל לה', אלא ששם הביא כן בשם ספר על הכל המיוחס לתלמיד המהר"ם, ושם נקט בשם ר"ת משום טעם אחר, כדי שלא ישמע שישראל הוא אלקינו.

עכ"פ בודאי צריך לכתח' לכוון פירוש המילות אלא שיש לעיין לענין דיעבד אם יצא י"ח, דכיון דהכוונה בפסוק הראשון מעכבת שמא לא י"ח. ולכאורה יש מקום לומר דכיון דעיקר ענין הק"ש הוא לייחד את ה' ולקבל עול מלכות שמים (כמבואר בגמ' בברכות יג: ובראשונים²), לכן מי שכיוון בה' אלקינו ה' אחד, הכוונה הראויה והחדיר בנפשו כי ה' אלקינו ה' אחד, שפיר יצא אף שלא כיוון נכון בפירוש "שמע ישראל", דכיון שייחד שמו יתברך וגם קיבל על עצמו עמ"ש, שפיר יצא י"ח (אף אם התכוון

ומדברי הראשונים האלו נראה שהלכו עם הפירוש הפשוט דהאמירה הזו אומר האיש הישראלי לעצמו כדי לקבל ע"ע עול מלכות שמים כראוי. אמנם לפי הפירוש דקאי על החיה ששמה ישראל או על יעקב אבינו, אין צריך לכוון אלא על השמיעה הפשוטה שישמע שאנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים ויעיד לפני שוכן מרומים, וכן לפי הפירוש דקאי אקב"ה שנקרא "ישראל" יש לכוון על השמיעה הפשוטה.

יב. וב"ה זכינו דאכשר דרא והיום ישנם הרבה סידורים שמצורף בהם פירוש המילות המסייע למתפלל לכוון כראוי (וצריך זהירות דלא כל הפירושים נכונים, ולפעמים חסר בעיקר הכוונה). גם זכינו בדורנו שהרבה מהמון מהעם מתקרבים ומתפללים בבית הכנסת, אלא שלא הכל יודעים פירוש הפסוק ומסתכלים בסידור לדעת הפירוש, וכבר שמעתי מכמה אנשים שמכוונים בשמע ישראל כמו תפילה, כלומר, בהמון סידורים כתוב בפירוש הפסוק "קבל והבן ישראל" והכוונה לדברי הראשונים הנ"ל לומר לעם ישראל שיקבל ויבין כי ה' אלקינו ה' אחד, אך ישנם הרבה שטועים ומכוונים שמע ישראל להקב"ה שישמע ויענם.

ודבר זה מאוד מבלבל למי שלא בקי בתורה ולא למד בתלמוד תורה את הפירוש הנכון מהמלמד, שהרי מצד הרגש קשה לאדם לכוון שמדבר אל עצמו או אל חברו כאשר הוא מתפלל ומשבח את בורא עולם, לכן הדבר גורם בלבול אצלם ומכוונים קבל והבן על ה' שישמע תפילתם ויענם. ולכן מצוה לפרסם להמון העם כוונת הפסוק

יב. רמב"ם ריש ספר המצוות (א,ב), ובהיגיון (ואתחנן מצוה תיז) הביא דבריו. וכ"כ הרשב"א שם בברכות, וראה עוד מה שהאריך בזה בתשובות והנהגות (ו-יז אות ה).

תחילת הפסוק בתור תפילה כי חשב שכך הוא קיום המצוה).

ושאלתי למו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א ואמר לי דאם צריך כוונת המילות, הרי שגם שמע ישראל הוא לעיכובא ולא יצא י"ח, אלא שצריך לדעת כי דעת הגרעק"א דאין כוונת המילים לעיכובי והעיקר הוא שאדם ייחד שמו יתברך ויקבל על עצמו עמ"ש. והוכיח כן ממהלך הגמ' בברכות. דדעת רבנן דרשאי אדם לקרוא ק"ש בכל לשון שכן כתוב "שמע" ודרשינן בכל לשון שאתה שומע, אמנם דעת רבי דדברים ככתבם, כלומר דבעינן דוקא לשון הקודש, דכתיב "והיו" ומשמע בהוייתן יהו, ואילו רבנן דרשו מזה שאם קראה למפרע לא יצא (ורבי למד כן מדברים הדברים, ורבנן לא דרשו כן).

והסביר הגרעק"א דרואים מכאן דיש כאן סתירה בין פסוק שמע לבין והיו, כלומר דמ"שמע" משמע דמהני בכל לשון, וברור דאם לא מבין לשון לעז וקרא בלעז לא יצא י"ח, כי בלעז בודאי צריך הבנת הענין^י, ואילו מ"והיו" משמע דבעינן דוקא בלשון הקודש, ולכן רבנן שדרשו דשמע בכל לשון הוכרחו לפרש ד"והיו" לענין דבעינן כסדרן. והקשה הגרעק"א איזו סתירה יש כאן, הלא אפשר לקיים שניהם, כלומר אפשר לומר דבעינן שמע דהיינו הבנת הענין ובעינן והיו דהיינו לשון הקודש, ומזה הוכיח הגרעק"א שבלשון הקודש אין הבנת הלשון לעיכובא והעיקר הוא שיקבל על עצמו ייחודו ועול מלכותו.

ושם תוכן תשובת הגרעק"א היא על מה

שעוררו בזמנו לתקן ק"ש בלשון לעז כדי שכולם יבינו כי הכוונה בק"ש היא לעיכובא. וכתב לחזק מנהג ישראל להמשיך לומר בלשון הקודש, דיוצאים בלשון הקודש גם בלי הבנה ורק בפסוק הראשון צריך כוונת המילים וכוונה לקבל עמ"ש, וגם ע"ז כתב דאפילו הריקנים שבנו יודעים עכ"פ פירוש של פסוק ראשון דשמע ישראל, ואותם שאין יודעים בקל יוכלו ללמוד את זאת.

ואז בא הגרעק"א עם חידושו הגדול וז"ל "וביותר דנלע"ד דגם בפסוק ראשון בעינן רק כונה שמקבל עליו מלכות שמים ואין צריך שיבין פירוש המלות, ומוכח כן דהרי מבואר בברכות דאלולי דרשא דשמע בכל לשון שאתה שומע, היינו דורשים מקרא דוהיו הדברים דבהווייתן יהיו דדוקא בלשון הקודש, אלא מדכתיב שמע מוכחינן דוהיו הדברים קאי שלא יקרא למפרע, והרי אם דרשינן בכל לשון שאתה שומע, ענין שמע היינו הבנה דהא בשאר לשונות בעינן שיבין, וא"כ עדיין קשה הא אפשר לקיים תרווייהו, דבעינן לה"ק ושמע אתי דבעי שיהא שומע ומבין, אלא ע"כ דפסיקא להו דבלה"ק אין צריך להבין פירוש המלות" עכ"ל.

והנה כבר בתחילה עוד קודם חידושו שלא בעינן כוונת המילות, כתב דבעינן בק"ש שתי כוונות:

א. כמו בשאר המצוות לצאת י"ח.

ב. קבלת עול מלכות שמים.

וכתב על זהו "ובזה אפשר דבעינן שיבין ג"כ פירוש המלות של כל תיבה ותיבה" עכ"ל. הרי שכבר קודם חידושו לא היה פשיטא ליה שכוונת המילות לעיכובי.

יג. דלשון לעז אין לה מהות בפני עצמה אלא רק הסכמה של האומות, אף שיש מעט מילים שיש להם שורש ומהות כמו שמצינו בחד"ל (סנה' ד:): לענין תפילין "טט בכתפי שמים פת באפריקי שמים".

דפסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד, ואין דבר זה תלוי באידך דמצות צריכות כוונה, דהתם בכוונה לצאת הדברים אמורים אבל כאן צריך כוונת הענין, כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו ג"כ בברכה ראשונה של תפלה בשלהי פ' אין עומדין (לד:), והטעם שבשאר מצות שהן מצות עשה כל שעשה מצותו אע"פ שלא נתכוין לה הרי קיים מצותו אלא שאין זה מן המובחר, וכ"ש שיצא אם כיון לצאת אע"פ שהרהר באמצע המצוה, אבל אלו שהן קבלת מלכות שמים או סדור שבחים אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים, וזו היא שחלקו בין ברכה ראשונה לשאר הברכות או בין פסוק ראשון לשאר שאם הדברים תלוין במצות צריכות כונה או אין צריכות מה לי ברכה ראשונה מה לי שאר הברכות, וזה נראה יותר וזה דרך האמת "וכו' עכ"ל". ומשמע מדבריו קולא וחומרא, קולא כדברי הגרעק"א שהעיקר הוא קבלת עול מלכות שמים בהסכמת הלב, ומשמע קצת דלא בעינן פירוש המילות בדקדוק, וחומרא שלא להסיח דעת כלל בדברים אחרים.

ושמעתי מידידי הבחור המופלג משה הלר שליט"א דלכאורה יש מקום לדחות, דאם באנו מנקודת הנחה שכוונת המילים היא לעיכובא, אם הוא מסברא כי היא מצוה התלויה בכוונת הלב שצריך לקבל עול מלכות שמים, א"כ החשבון הוא אחרת, דאם היה כתוב רק "והיו" היינו דורשין שצריך דוקא לשון הקודש וגם כוונת המילים שהרי את זה ידענו מסברא, וממילא תיבת "שמע" לא באה ללמדנו הבנת הענין דזה כבר ידענו מסברא אלא באה רק ללמדנו שאפשר לקרוא בכל לשון ואין קפידא על לשון הקודש דוקא, ולכן הוכרחו רבנן ללמוד מתיבת "והיו" דאם קראה למפרע לא יצא, ולא היו דורשין דבעינן תרתי (כי זה כבר ידענו). וראה מש"כ לעיל דהגרעק"א בעצמו לא היה פשיטא ליה מעיקרא דבעינן כוונת המילים, וצ"ע.

יג). והנה הרשב"א התקשה בדברי הרמב"ם מדוע פסק דכוונה בפסוק ראשון לעיכובי הלא מצוות צריכות כוונה הוא רק דין לכתח'י, ולכן כתב ליישב דהכא הוי כוונה אחרת, וז"ל "ואפשר לי לומר עוד



יד. והעתיקו בבי" (סג-ד) ללא חולק, וכ"פ במ"ב (סג-יג, ובבה"ל קא-א) וז"ל "אפילו אם קודם שהתחיל לקרות נתכוין לקיים בהקריאה המ"ע דק"ש מ"מ כל שבאמצע פנה לבו לדברים אחרים הרי לא קבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב" עכ"ל.

וראה בתשובות והנהגות (ו-יז) שהעיר הערה חשובה בענין זה וז"ל "ותמהני שאם כן לא יצאו המוני בית ישראל חובת ק"ש ותפלה מעולם, דמצוי שנופל מחשבה במוחו, אלא נלע"ד בכוונת הרשב"א דמיירי שבא לו הרהור ואח"כ הרהר בה, וע"ז אמר שהרהור זה מעכב שלא יצא יד"ח, אבל אם הגיע לו באונס ודחה אותו מיד ולא הרהר בה כלל יצא" עכ"ל.

הרב ישראל צבי גרינברג

קיום מצות תלמוד תורה באופנים שונים

וספרי) שיש שם ילפותות מפסוקים בגז"ש וק"ו ושאר מידות שהתורה נדרשת בהם.

וכתב הערוה"ש ז"ל ולפ"ז משמע שאין החיוב רק בדברים שמפרשים דיני התורה, אבל דברי אגדה או קבלה שאין עיקרם לדינים והלכות אי"צ ברכה. אבל אם נאמר שהטעם משום שהכל ניתנה למשה בסיני (הגר"ז) או משום דכולהו תורה מיקרי (לבוש) פשיטא שגם אגדה וקבלה ניתנה למשה בסיני ומיקרו תורה, אבל מלשון תר"י לא משמע כן, וצ"ע לדינא. עכ"ל. מבואר בדברי הערוה"ש שבדברי תר"י מבואר שברכות התורה זה לא על כל מה שבשם 'תורה' יכונה אלא רק על דברים שמפרשים את פסוקי התורה בעצמה.

וא"כ על אף שמבואר גם בדברי הערוה"ש שקבלה חשיב ד"ת אך מ"מ מבואר שיתכן וגם בדבר שנחשב תורה ל"צ לברך, וא"כ גם אי נימא שאין מברכים לדוגמא על נוסחאות התפילות והברכות אכתי אי"ז אומר דלא חשיב ד"ת ויתכן דשפיר מקיים בלמידתם מצות ת"ת. וכן לגבי איסור לימוד בת"ב יתכן שגם אם אין מקיימין מצות ת"ת בלימוד סוגיות הרפואות מ"מ לא כתבו הפוסקים דשרי ללומדו בת"ב, דיתכן שאסור ללומדו מסיבה אחרת כגון שמסיח דעת מהאבילות.

לימוד קבלה וסודות התורה

התבאר לעיל דבכה"ח והערוה"ש משמע שמקיימים בזה מצות ת"ת, אך יעוין בהקדמת האבי עזרי (למהדורא

הנידון: האם מקיימים מצות ת"ת- (א) בלימוד קבלה וסודות התורה.

(ב) בלימוד סוגיות רפואות שבגמרא. (ג) בלימוד נוסחאות התפילות והברכות. (ד) כשמתחיל ללמוד "אמר אביי" ולבסוף נטרד והפסיק ולא המשיך. (ה) כשמלמד את בנו את הא'-ב'.

(תחילה נכתוב בכלליות ואח"כ נכתוב באופן פרטי על הנידונים הנ"ל) לכאור' יש אפשרות לבדוק זאת ע"י שנדע אם מברכים על הדברים הנ"ל ברכות התורה. וכן יש אפשרות לבדוק ע"י שנדע אם מותר ללמוד זאת בתשעה באב.

אך באמת א"א ללמוד לכל הדברים מהנפק"מ הנ"ל, דהנה לגבי ברכות התורה יש מחלוקת בגמ' בברכות (יא:) אם מברכים למקרא או גם למדרש (מכילתא וספרא וספרי שהם דרשות מהפסוקים. ע"פ רש"י) או גם למשנה או גם לתלמוד, משמע שלא כל דבר שהוא מוגדר כתורה מברכים עליו ברה"ת.

אך הנה השו"ע (או"ח סי' מ"ז) כתב שמברכים למקרא משנה וגמרא, וכתב הלבוש דכולהו תורה מיקרו. וכ' הכה"ח "וכן בדברי הזוהר וקבלה והוא פשוט", ולעומת זאת הערוה"ש הסתפק באדם שלומד קבלה (וכן בלומד מדרש רבה) אם מברך ברה"ת. ופירש ספיקו-משום שבתר"י בברכות שם כ' שיש סיבה מיוחדת לברך במשנה משום שהם טעמי המצוות וכן לתלמוד משום שמפרש עיקרי הפסוקים וכן למדרש (מכילתא ספרא

ולא דרשות פסוקים ואף לא דברי מוסר ולמה יחשב דברי תורה (והטעם שהכניסו זאת חז"ל בגמרא עיין במהרש"א בגיטין שם, ויעו"ע לקמן).

ועוד שאמנם בזמנם היה ברפואות אלו תועלת אך כיום השתנה הטבע (המר"מ דלהלן הם מהספר שמירת הגוף והנפש במבוא פרק ו') וכמש"כ התוס' במד"ק (יא.) שהרפואות שבש"ס אינם טובות בזה"ז, וכע"ז כתבו תוס' בע"ז (כד:) דודאי עתה נשתנה מכפי שהיה. וברמב"ם (פ"ד מדעות הי"ח) כתב לא ירגיל אדם להקזיז דם תמיד. ובהג"מ השיג עליו מגמ' בשבת קכ"ט. והשיב הכס"מ שהרפואות שבבבל היו משונות משאר ארצות. ובפ"פולא חריפתא (ע"ז פ"א סי' י') כתב שלכן הרמב"ם השמיט את הרפואות של הגמרא. ובחת"ס (שו"ת יו"ד סי' ק"א) כתב שהרמב"ם השמיט האיסור של אכילת בשר ודגים משום שהבין שהשתנה הטבע.

ויתירה מזאת, רב שרירא גאון (אוצר הגאונים סי' שע"ו) כתב שחז"ל כתבו הדברים לפי הידע שבזמנם ולא מכח ידיעת התורה ופירושה. ורבינו אברהם בן הרמב"ם כתב (מובא בריש ספר עין יעקב) בזה"ל לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ותכונתם לשלימות תכונתם בפירוש התורה ודקדוקיה ויושר אמריה בביאור כלליה ופרטיה שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע והתכונה ולהאמין אותם כאשר נאמין אותן בפירוש התורה וכו' עכ"ל ויעו"ע עוד. ואמנם יש שחולקים ע"ז ואכמ"ל.

אך מלבד כל זה, יעוי' בהגהת רעק"א ל"יו"ד סי' של"ו שהביא מליקוטי מהרי"ל שאסור לנסות הרפואות שבגמרא (פרט ללחש שהובא בשבת סז. למי שנתקע עצם

רביעאה) שהביא דברי הרמב"ם (פ"ד מיסוה"ת הי"ג) שכתב בענין הפרדס בזה"ל ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העוה"ז כדי לנחול חיי העוה"ב עכ"ל.

וביאר מרן האבי עזרי זצוק"ל את כונת הרמב"ם וז"ל שאף שמעשה מרכבה הם דבר גדול וכו' אבל מ"מ ידיעת ענינים אלו הוא רק ככלל מצוה שמתוך כך הוא יודע ומכיר את הבורא, אבל אין זה תורה ללמוד ולדעת האסור והמותר שע"י התורה השפיע הקב"ה ליישוב העוה"ז ולהנחיל חיי העוה"ב ושעל זה נאמר ות"ת כנגד כולם, עכ"ל. מבואר בדבריו דבלימוד הפרדס הרי הוא מקיים מצות ידיעת הבורא (יעוין בשערי תשובה לר"י ש"ג אות י"ז שמנה כמה מעלות עליונות שנמסרו לנו במצות עשה, ואחד מהם הוא מעלת התבונן בגדולת ד' שנאמר וידעת היום והשבת אל לבבך כי ד' הוא האלוקים).

אך הנה ראיתי בכמה ספרים שכתבו שחתנא דבי נשיאה הגרמ"צ ברגמן שליט"א הוכיח למרן האבי עזרי מדברי הרמב"ם במקו"א שמקיימים בזה מצות ת"ת. והראוני פעם שבספר של הגרמ"צ ברגמן שליט"א הוא כותב זאת, ומוסיף שמרן האבי עזרי בענוותנותו הודה לדבריו.

לימוד סוגיות הרפואות שבגמרא

חכמי התלמוד הכניסו בתוך דברי קודשם סוגיות של רפואות בכמה מקומות בש"ס (ובראשם הסוגיא הארוכה בגיטין ר"פ מי שאחזו). ואמנם זה ודאי שצריך ללומדם כפי שכמדו' הורה הס"ק מרנא הח"ח זיע"א דצריך ללומדם לשלימות המסכתא, אך מ"מ יל"ד אם מקיימים בלימודם מצות ת"ת, ללכאור' יש לטעון, שהרפואות אינם הלכות

רפואות וכן מצינו להרמב"ם שכתב ענייני רפואות וכן בקישור"ע. ויעו"ע בשו"ע (סי' ד') שהרוחץ פניו ואינו מנגבם פניו נבקעות ורפואתו לרוחץ הרבה במי סילקא.

אך לאחר חיפוש מצאתי דברים בזה, דהנה הגר"ח זצ"ל כתב בהקדמה לספרו "שקל הקודש" בזה"ל אמרו בשם מרן החזו"א זצ"ל, שאע"פ שהרמב"ם העתיק החשבונות שבפרקים האחרונים של קדוש החדש מהגוים כמש"כ בסופ"ז, מ"מ אחר שהרמב"ם כתבם נעשה תורה ממש, והלומדים לומד תורה, (וגם אמרו שכל הפתקאות שכתב עליהן את החשבונות של קה"ח צוה לגנוזם אחר כך, כי אמר שיש עליהן קדושה) עכ"ל. מבואר שחשבונות המולדות שהביא הרמב"ם בספרו ממה שלקח מחכמי הגוים יש בזה מצות תלמוד תורה.

ובספר פתחי תורה על הרמב"ם (למור"ר הג"ר יצחק שניידר שליט"א) כתב (פרק א' בציונים ס"ק תקי"ט) בזה"ל ושמעתי מהגראי"ל שטינמן בשם החזו"א דכל מה שבש"ס גם חלק הרפואה וכדו' הכל בכלל תושבע"פ וכו' וגם מה שהובא בספרי הראשונים כגון מה שהזכיר רבינו (א.ה.) הרמב"ם (חשבונות ודיעות מאומות העולם (גם כשמביאם לסתור דעתם) הכל בכלל תושבע"פ. ובשו"ת צפנת פענח (דיונסק ח"א סי"ד) ג"כ כתב דרפואות הנזכרים בגמ' זה גדר חלק מן התושבע"פ המסור לנו בקבלה עיי"ש. וכ"מ בדברי הגר"ז (פ"ב ס"י) דכל התלמוד בבלי ומה שנכתב בו היא תושבע"פ שניתנה למשה בסיני והיא בכלל החיוב של

בגרונו רח"ל) מפני שאיננו בקיאים בהם ועלול להביא ללעג על החכמים. וכן ביש"ש במסכת חולין כתב שיש חרם הקדמונים שלא לסמוך על הרפואות בתלמוד כיון שיש שינוי בין המקומות ועלולים להוציא לעז על חכמת הקדמונים. וא"כ איזה סיבה יש שנקיים בזה מצות ת"ת הרי אי"ז אפי' הילכתא למשיחא*.

והנה הטעם שכתבו זאת חז"ל נראה לי לבאר ע"פ הגמ' בשבת דאיתא שם, א"ל ר' הונא לרבה בריה מאי טעמא לא שכיחת קמיה דר' חסדא דמחדדן שמעתיה, א"ל מאי איזיל לגביה דכי אזילנא לגביה מותיב לי במיליה דעלמא. א"ל מאן דעייל לבית הכסא לא ליתיב בהדיא וכו' דלמא משתמטא שני דכרכשתא ואתי לידי סכנה. א"ל הוא עסיק בחיי דברייתא ואת אמרת במילי דעלמא-כל שכן זיל לגביה, עכ"ד הגמ'.

ויעוי' ברמב"ם (רפ"ד מדעות) שכתב הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ד' הוא, שהרי א"א שיבין או ידע והוא חולה, צריך אדם להרחיק עצמו מדברים המאבדים את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים המכבדים המחלימים, ע"כ. ויעו"ע במשנה ברורה (סי' קנ"ה סקי"א) שהביא דברי הטור שכתב דמצוה להנהיג עצמו במדה טובה והנהגה טובה לשמור בריאותו כדי שיהיה בריא וחזק לעבודת הבורא יתעלה, ע"כ.

הרי מבואר עד כמה חשובים הם העניינים של שמירת הבריאות, וכיון שזה דבר כה חשוב לכן כתבו חכמי התלמוד גם ענייני

א. עוד הרהרתי בזה, דהנה ידועה הנהגת מרן הגר"ח זצ"ל כשהגיע אליו אדם חולה היה אומר ללמוד מסכת או איזה ענין שקשור לאבר שבו האדם חולה (ע' בס' מנחת תורה עמ' ע"ח ואילך, ובס' כל משאלותיך עמ' רס"ט ואילך-וכבר נהג כע"ז מרן החזו"א). ואמאי לא אמר ללמוד את הסוגיות של רפואות שבש"ס. שו"מ מי שכתב שבאמת ילמד גמרות של רפואה ויועיל לו.

שזה משכך כאבים עוצמתי אך עלול לקצר חיים רח"ל, ועיי"ש, והוכיח לזה מאחד הרפואות שהוזכרו בגמ' בפרק מי שחזו, וכן יש מרדכי שמביא ראייה מהגמ' שם לענין רפואה באיסור שלא כדרך הנאתו, וכן יש קצת הלכות נוספות שאפשר ללמוד מהסוגיות של רפואות.

לימוד נוסחאות התפילות והברכות

מטבע התפילות והברכות נתקן ע"י אנשי כנסת הגדולה. ויל"ע אם מקיימים בלימודם מצות ת"ת, והנה אדם שלומד היאך מברכים על סוגי המאכלים פשיטא דהוי ת"ת, והשאלה היא באופן שלומד את מטבע הברכות גרידא.

ומצאתי בספר פתחי תורה (על הרמב"ם הל' ת"ת) בפרק א' בציונים ס"ק קי"ח שהביא לדברי המשנ"ב (סי' רט"ו סקי"ד) שכתב ואפי' הרב יכול להזכיר השם כדי ללמד להתינוק הברכות, שהרי על כרחך אנו צריכים ללמוד עמהם כדי לחנכם בלימוד התורה ובקיום המצות (וכמו דכתיב ולמדתם אתם את בניכם וגו') עכ"ד. וכתב הפתחי תורה שם דמשמע מהמשנ"ב דגם ללמד ברכות הוי כלול בחיוב ללמד תורה. וכוונתו שמוכח כן מהפסוק שהביא המשנ"ב, שהרי מתחילת דבריו שכתב שצריכים לחנכם בלימוד התורה ובקיום המצות אכתי אין מבואר שזה נחשב לימוד תורה אלא יתכן שעיקר כוונתו שצריך לחנכם לקיום מצוות.

לימוד שם האמורא בלי ללמוד מה

שאמר

יל"ד באדם שאמר "אמר אביי" ובסוף נצרך ללכת והפסיק לימודו האם קיים מצות ת"ת. ומצאתי בזה בקובץ תורני בשם "אורייתא" שהביאו מקובץ "ישורון"

ידיעת התורה. וכו' עכ"ל ויעו"ש עוד משכ"ב. ובסיום דבריו הביא שהגר"ח זצ"ל צידד שצריך לברך ברה"ת לפני לימוד התיבות שכתובות בש"ס לסימן.

ועכ"פ ודאי האמת עם רבותינו האחרונים, רק זאת יש לי להעיר ב' הערות: (א)

בספר פתחי תורה הביא שהגר"א ז"ל אמר בשם החזו"א שכל הרפואות והחשבונות והדיעות שהובאו בתלמוד ובראשונים הכל תושבע"פ ניהו. ומצאתי באילת השחר עמ"ס שבת (פב.) שכתב על עניני שמירת הבריות המובאים שם שהובאו לעיל שמבואר שם בגמ' שמי שאומר עניינים אלו אינו מקיים מצות ת"ת, אך מ"מ מי שלומדם בגמ' מקיים מצות ת"ת, דאחר שנכתב בתלמוד נעשה תורה, וכמו שאמר החזו"א על חשבונות המולדות שכתב הרמב"ם דאע"פ שהעתיקם מחכמי יון מ"מ אחר שכתבם בספרו נעשו תורה עכ"ד. מבואר שהחזו"א דיבר רק על חשבונות המולדות וכן מובא בשקל הקודש שהובא לעיל, והרי יש בזה צורך לחשבון המולדות וא"כ יש לחלק בין זה לסוגיות הרפואות שאין בהם כיום תועלת, וצ"ע.

(ב) לכאור' קשה בסברא הא דכתב האילה"ש שאם אומר זאת סתם אין בזה מצות ת"ת אך אם קורא זאת מתוך הגמ' הוי מצות ת"ת, ויעו"ש בחידא"ג למהרש"א בגיטין מה שכתב על מה שהביאו חז"ל סוגיות של רפואות. אך עכ"פ לפ"ד רבותינו הנ"ל משמע שגם אסור ללמוד סוגיות של רפואות בת"ב וכ"מ מהא דלא הזכירו הפוסקים שמותר ללמוד זאת בת"ב (וקצת תמוה, וכי זה נקרא "פקודי ד' ישרים משמחי לב") או דנימא שזה אסור מצד היסח הדעת מהאבילות, אך לא משמע כן.

ויעו"ע בחשו"ח שהביא ראיית הגר"ח זצ"ל להתיר לתת לחולה מורפיום

כדאית ליה ולמר כדאית ליה, וא"כ צ"ע בת"ת כזה אם אפשר לברך עליו ברה"ת עכ"ל. (ודרך אגב מסופר על מרן האבי עזרי שאימץ לעצמו את הרעיון של מרנא הגרי"ס זצ"ל כשהיה טרוד בימי מחלתה האחרונה של אשתו, שינן דברים פשוטים כדי לקיים מצות ת"ת).

לימוד הא' - ב'

הנה ודאי יש באותיות עניינים גבוהים וסודות רמים וע"י לימודם אפשר ללמוד תורה, אך יל"ד אם מקיימים בזה מצות ת"ת או שזה רק הכשר מצוה שע"ז יוכל ללמוד תורה.

בספר בתורתו יהגה (ח"א עמוד 27) השיב מרן הגר"ח ק"ק זצ"ל דבודאי הוי לימוד תורה. ובספר נתיבות ההלכה (על ענייני ת"ת) בתשובות הגר"ח ק"ק להרה"ג ר' מתתיהו גבאי שליט"א כתב שאסור ללמוד את הא' - ב' עם ילדים במקום מטונף. עוד מובא בספר שם (מהכאיל תערוג) שמרן הגר"א"ל שטינמן זצ"ל אמר דהא' - ב' הם תורה.

והביא הגר"א"ל ב' ראיות נפלאות לזה - א) במשנה במס' אבות אי' כל המלמד לחבירו הלכה אחת ואפי' אות אחת חייב לכבדו, וע"כ דאותיות התורה הם תורה (אך הוסיף מרן זצ"ל דפשוט שמי שמלמד אנגלית (היה נראה שגם אם זה יעזור לתלמיד ללמוד תורה) אי"ז תורה). ע"כ. ב) כתוב בגמ' במגילה (ב:) א"ר ירמיה ואיתימא רחב"א מנצפ"ך צופים אמרום. ומקשה הגמ' - הרי "אלה המצות" שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ולכאור' אינו מובן, הרי לא חידשו הלכה אלא רק הוסיפו צורות של אותיות ולמה זה נקרא שחידשו בתורה, אלא מכאן ראייה שגם צורת האותיות חשיב תורה. בספר שם (עמוד 613) מובא פסקי הלכות ממרן

שמסופר שם בזה"ל באחת הפגישות של מרן הגר"א"מ שך אם האדמו"ר הגה"צ מצאנו קלויזנבורג זצ"ל בביתו של מרן בבני-ברק, אמר האדמו"ר זצ"ל כי הוא מסתפק האם כאשר אדם אומר "אמר אביי" בלבד יש לו לברך ע"ז ברכות התורה, והאם הוא מקיים בזה מצות ת"ת. ואמר מרן זצ"ל שאמנם אם יעמוד אדם מבוקר ועד ערב ויאמר "אמר אביי" יש לומר שאינו מקיים מצות ת"ת ורק יקבל שכר שהזכיר שם צדיק ועל אשר ישב ואל עשה עבירה. אך אם אומר גם המימרא של אביי פשוט שאף ה"אמר אביי" הוא בכלל ת"ת וגופי תורה ולא רק הכשר מצוה. וכשם שהאומר "אחות לוטן תמנע" מקיים כל פעם מצוה חדשה כך גם בתושבע"פ אין המצוה רק עיקר הדבר אלא כל תיבה ותיבה היא גופה תורה, וכמו שכתב מרן הח"ח ע"פ הגר"א בשנות אליהו שבכל לימוד דף גמרא יש קיום של מאות ואלפי מצות ת"ת והביא עוד ראיות ע"ז. ע"כ.

-עוד מובא שם בזה"ל - וסיפר (מרן האבי עזרי) בשם מרנא רבינו ישראל סלנטר זצ"ל שעורר פעם את הציבור על חיוב ת"ת ובסיום דבריו בא לפניו יהודי אחד ואמר לו כי אינו מסוגל ללמוד ולא למד אף פעם ולא חינכוהו לכך. ר' ישראל החל להתעניין מה סדר יומו של אותו יהודי, והלה סיפר כיצד קם ממיטתו נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים, אומר ברכות השחר וכו' וכו'. אמר לו ר' ישראל: שב עם עצמך ותשנן כל היום כי צריך ליטול ידיים ולברך על הנטילה ולברך ברכות השחר ולקרוא ק"ש ולהתפלל ובכך תקיים מצות ת"ת.

והעיר מרן זצ"ל אם על סוג לימוד כזה של ת"ת אפשר לברך ברה"ת או לא, שהרי בגמ' ברכות (יא:) מצינו שיש דרגה של לימוד המחייב בברכת התורה למר

מכלל חיוב לימוד תורה לבנו. וכיו"ב ל"ק למה הורה הגר"ח"ק שאין מברכין על האותיות ברה"ת ולמרות זאת פסק שאין מלמדין אותם במקומות המטונפים וכן לא בת"ב, והדברים מבוארים.

שו"מ עוד דברים בענין זה בספר שם (עמ' 257) בתשו' להרה"ג ר' גמליאל רבינוביץ' שליט"א שדן שם בלהניח ספר מסורת ע"ג ספר קודש וכן בהנחת ספר חול ע"ג ספר מסורת, ולמעשה נשאר שם בנושאים אלו בצ"ע, עיי"ש.

מסקנת הדברים: (א) בלימוד קבלה וסודות התורה מקיימים מצות ת"ת (ולכאור' גם מצות ידיעת ד'). (ב) בלימוד סוגיות הרפואות שבגמ' מקיימים מצות ת"ת. (ויעור' בפנים שיש תימה בזה). (ג) כשמלמד את בנו מטבע הברכות והתפילות מקיים מצות "ולמדתם אתם את בניכם". (ד) אמר את שם האמורא ונטרד ולא המשיך לומר את המימרא אינו מקיים מצות ת"ת (אך יש בזה איזה ענין כלשהו). ואם המשיך לומר את המימרא הרי הוא מקיים מצות ת"ת גם באמירת שם האמורא. (ה) כשמלמד את בנו את הא"ב' מקיים מצות לימוד תורה לבנו (ואם משנן לעצמו צ"ע אם יש מצוה בזה).

כל הדברים הנ"ל נוגעים להלכות ת"ת אך בנוגע לברכות התורה יתכן והגדר שונה וגם אם מקיים בזה מצות ת"ת לא יברך ברה"ת.

הגרנ"ק צ"ל ומובא שם שפסק שאין מברכים על הא"ב' ברכות התורה כיון שזה רק הכשר למצות ת"ת.

והנה לכאור' יש קצת סתירות בפסקים הנ"ל דהנה כשנשאל מרן הגרא"ל שם אם יש לאסור ללמוד האותיות עם ילדיו קודם ברה"ת, ענה "יכול להיות", ואם חשיב ת"ת כפי שהביא לזה ב' ראיות אמאי לא אסר זאת בהחלט. וכן הגרנ"ק (שם עמ' 614) פסק שבכלל חיוב תלמוד תורה שצריך האב ללמד את בנו את האותיות שמכשירו ללמוד תורה. וכן בהערותיו של הר"מ גבאי על תשובת הגר"ח"ק שם הביא שלמרות שענה לו הגר"ח"ק שאסור ללמד האותיות במקום מטונף מ"מ פסק שאין חייב לברך ע"ז ברה"ת (כך הביאו בשמו בס' אגן הסהר) ולאידך גיסא הביא שבספר גם אני אודך הביא מהגר"ח"ק שאסור ללמוד האותיות בת"ב.

אך באמת כל הקושיות הנ"ל לק"מ דמה שאמר מרן הגרא"ל ש שזה תורה עדיין אי"ז אומר שזה מחייב לברך ברה"ת, וכפי שכבר נתבאר לעיל דברה"ת אינה תלויה בהכרח בכל דבר שהוא מוגדר כתורה. וכן מה שאמר הגרנ"ק שחייב מצד מצות ת"ת ללמד את בנו לקרוא האותיות זה ג"כ אינו סתירה למה שאמר שלא מברכים ע"ז ברה"ת, ולא רק מצד שהעניינים אינם תלויים זב"ז וכנ"ל אלא גם שמצד הלכות לימוד תורה לבנו יש לומר שגם ההכשר לזה הוא



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

באיזה נוסח ראוי להקנות את פת העירוב הצרות כשמזכה אותה לשכניו

העניינים הנידונים: א] חסרון בחלות העירוב כשאין ידוע מי השותפים בפת העירוב. ב] לתלות את קניית הפת בידיעת שמיים [לא בשמיים היא] ג] אינו דומה לעיר גדולה שהפת שייכת לכולם אע"ג שאינם מכירים זא"ז. ד] האם יש להוכיח מהא דמהני לזכות את הפת לדוירים העתידים לבוא לעיר. ה] האם יש להוכיח מהא דמהני פת של י"ח גרוגרות לעיר גדולה. ו] מקומות שמצינו שהפוסקים מזכירים תנאי התלוי בהכרעת ההלכה. ז] תנאי בק"ש שקורא לפני התפילה. ח] האם הזכייה בפת העירוב היא זכייה ממונית ממש.

כאן השתתפות ועירוב דעת בין המחוייבים בעירוב שהרי אינו יודע עם מי משתתף ולמי יצטרך ליתן העירוב ולא להקפיד כנגדו, [שהרי מי שיבוא לבקש מפת העירוב יכול לומר לו הבא ראיא שיש לך חלק בעירוב]. ואיזה דיירים נחשבים שבאו לגור בבית שהניחו בו את העירוב, ולכאורה חסר כאן בכל המהות של השתתפות ועירוב דעת של בני החצר ביחד כשהם אינם יודעים כלל [ולא עתידים לדעת] מי ומי מבני החבורה, ויל"ע.

ב] לתלות את קניית הפת בידיעת שמיים [לא בשמיים היא].

גם נלענ"ד לפקפק בעצם הקניין בכה"ג אם מועיל, שלכאורה לא שייך לעשות קניין על תנאי שמי שקמי שמיא גליא שהוא מותר בעירוב יהיה לו חלק בפת הזו, שאין כזה דבר לתלות את הקניין בידיעת שמיים, שא"כ לא היתה מתחילה הסוגיא של ברירה שנחלקו התנאים האם אפשר להפריש תרו"מ על מה שעתידי להשאר בחבית, דיכול לומר

א] חסרון בחלות העירוב כשאין ידוע מי השותפים בפת העירוב.

ראיתי מפוסקי זמנינו שכתבו עצה למי שעושה עירוב חצרות פרטי (בבנין שלו) מחמת שמחמיר שמא לא מועיל העירוב הכללי (של כל העיר או השכונה), לכן כדי שלא יהיה חולק את עירובו שהרי אולי חל העירוב הכללי, נתנו עצה שיזכה את העירוב לכל מי שיכול להועיל לו העירוב, ובזה אינו מפריד את עצמו מעירוב כשר שיש בעיר, משום שאם העירוב של כל העיר כשר (שהעיר מוקפת במחיצות כדין) אז גם הוא הקנה את הפת שלו לכל העיר, ואם רק העירוב של הבניין שלו כשר (שמחיצות העיר פסולות) אז הפת נקנית רק להם, ושאר העיר ממילא אסורה שהרי אין לה מחיצות [ובכך אינו חולק את עצמו מעירוב כשר שיש בעיר].

והתעוררתי להסתפק האם באמת מועיל הקנאה באופן כזה, שלכאורה יש לפקפק שבאופן הקנאה כזה הרי אין

לידע עם מי הוא משתתף, אבל בהקנאה דידן שאינו יודע מי ומי המתערבים עמו חסר כאן במהות העירוב.

ד] האם יש להוכיח מהא דמהני לזכות את הפת לדיורים העתידיים לבוא לעיר.

והנה היה אפשר לבוא ולומר שבמקום להקנות הקנאה התלויה בהיתר העירוב, נעשה הקנאה של הפת לכל בני העיר ותועיל השותפות בפת להיכן שיש היתר טלטול, אבל זה אינו, דהואיל ויש שיעור שקבעו חז"ל להניח פת לצורך העירוב [עיין בהערה^א], לכן אם זיכה מאותו מזון ב' סעודות חלק למישהו מאנשי העיר שאינו נכלל בעירוב א"כ נחסר לו משיעור העירוב, שהרי חלק מהפת שייך למי שלא קשור לעירוב, ואין אדם יכול להקנות חלק מפת העירוב אלא למי שנכלל בעירוב, כך נלענ"ד פשוט.

ועדיין יש שדנו לומר שאין חסרון במה שכל בני העיר שותפים בפת אפילו אם הפת מועילה רק לחצר אחת מתוך העיר, והביאו ראיה מהא דמהני עירוב של י"ח גרוגרות לכל הדיורים שיתווספו במשך השנה, והרי בתחילת השנה הם עדיין לא גרים בעיר, וא"כ יש כאן שותפות של אנשים שאינם משתמשים בהיתר של העירוב, ומוכח לכאורה שלא מזיק מה שיש עוד שותפים בעירוב,

אך נראה שאפשר לחלק ולומר, דהואיל וההקנאה היא למי שעתיד להיות מתושבי העיר ויחול עליו העירוב, לכן אינו

הריני מפריש שני לוגין שידוע בשמיים שאני עתיד להשאיר אחרי שאשתה, והרי בשמיים ודאי יודעים בשעה זו את העתיד מה יפריש, ולמה לא מועיל? אלא ודאי שלא שייך לתלות חלויות בידעת השמיים, וכ"ש שלא שייך לתלות חלויות במקום שהספק הוא בדיני עירובין כגון שיש מח' הפוסקים [למשל הט"ז והמג"א] בדין עירוב אם הוא כשר או פסול, ויש הפוסקים כהמג"א ולדידהו העירוב כשר ויש נוהגים כהט"ז ולדידהו העירוב פסול, א"כ כשמקנה למי שהעירוב מועיל אין לזה שום משמעות, שהרי 'לא בשמיים היא' ולא מוכרעת ההלכה בשמיים, וכאן בארץ לפי חד ההלכה שפסול ולפי אידך כשר, ואיך תחול החלות? וא"כ לא הועיל כלום בקניינו באופן זה, [ובכל עירוב כללי שמצויים בו הרבה שאלות יש הרבה מחלוקות הפוסקים], וצ"ע למעשה.

ג] אינו דומה לעיר גדולה שהפת שייכת לכולם אע"ג שאינם מכירים זא"ז.

ויש שכתבו להוכיח שאין צריך שידעו מי המשתתפים בעירוב, והסבירו דבריהם בזה"ל "הלא בכל עירוב של עיר גדולה אין בני החצר מכירים אלו את אלו... ובודאי סגי בכך שהכל יודעים שהעירוב כולל את כל בני העיר" עכ"ד. אבל לענ"ד אין זה עונה על טענתי, משום שאדם המקנה באופן שהוא עצמו אינו יודע למי מקנה את הפת זה חלות גרועה, שבאופן שאין הגברא יכול לברר מי הם שותפיו חסר כאן בשותפות, ואינו דומה לעיר גדולה שידוע הוא שכל אנשי העיר הם שותפיו, ואינו צריך כלל להכירם, אלא רק

א. תחילת שיעור עירוב הוא בגרוגרת לכא"א, אלא שהקילו חז"ל שאם יש מזון ב' סעודות מועיל הוא § לכל העיר ולא צריך לשים כמות גדולה של גרוגרת לכל אחד מאלפי אנשי העיר.

מקלקל כבר בשבת הראשונה מה שהוא שותף בעירוב, משום שהוא שותף בהיתר העירוב הזה עצמו דלעתיד². אבל אדם זר ששותף בעירוב ודאי שמקלקל וממעט את שיעור העירוב. וגם אפשר לדון בל' המ"ב בסי' שס"ו סקנ"ו - ורק הם זוכים בשעה שיתוספו - שלכאורה משמע שהואיל והזכייה היא מדין ברירה, ולא היא ממש בגדר של איגלאי מילתא למפרע, אלא היום זה מתברר למפרע אבל במידה מסויימת זה נקרא שרק היום הם זוכים, ולפי"ז אין ראייה כלל.]

ה) האם יש להוכיח מהא דמהני פת של י"ח גרוגרות לעיר גדולה.

ויש שטענו כנגדי לומר שלא הקפידו חכמים כמה יהיה לכל אחד בפת העירוב, שהרי אפילו עיר גדולה מאוד כמו ירושלים עיר קדשנו ותפארתנו בבנינה, גם אם דרים בה כפליים כיוצאי מצרים [והרבה יותר] דיה בעירוב של י"ח גרוגרות, אלמא דלא הקפידו על שווי הבעלות הפרטית של כאו"א בפת העירוב. ואין הדברים מובנים כלל, שהרי ודאי שחז"ל אמרו וחייבו שיעור [חשוב] לצורך עירובי חצרות שחייבו חז"ל כגרוגרת לכאו"א, אלא שאחרי שהגיעו ל"ח גרוגרות שהוא שיעור ב"ס הקילו חז"ל וקבעו שיש כאן שיעור חשוב מצד עצמו שהונח ע"י כולם לעירוב חצרות ואין צריך להוסיף על זה. אבל זה דוקא כשהונח כל השיעור ב"ס הלזה לצורך עירוב חצרות, אבל אם ראובן ושמעון דרים בחצר אחת

ועושים עירובי חצרות, וקם ראובן ולוקח מזון ב' סעודות ומזכה אותו לכל כלל ישראל [ס' ריבוא] ונמצא דיש לו לשמעון אחד חלקי ס"ר שותפות בפת זו, ולוקח ראובן פת זו ומניח אותה בביתו לצורך עירובי חצרות ואומר לשמעון הרי יש לך פיזור קטן של בעלות בפת זו וזה יעלה לנו לעירוב חצרות, וטוען לעומתו שמעון אבל כל [שאר] הפת כולה שייכת לכלל ישראל שאינם שייכים לחלות עירוב זו שאנו עושים ביננו, ואיזה חשיבות של ב"ס יש לפת זו שמונחת אצלך ולי יש בה בעלות כל שהו, ובמה נתקיימה תקנת חז"ל להניח שיעור חשוב לצורך עירוב חצרות? ועונה לו ראובן הואיל ואני מניח את הפת כולה לשם עירובי חצרות ואם ירצו כל כלל ישראל לבוא ולגור בחצר שלנו או להקיף מחיצות טובות את כל העיר ולהתיישב בה אז זה יועיל להם לעירובי חצרות לכן נחשב שהנחת עירוב חצרות בשיעור כראוי לצורך עירוב חצרות, ושמעון צוות כנגדו איזה סברות כרס אתה ממציא ומהיכא תיתי שבסברות משונות כאלו נתקיימה תקנת חז"ל להניח שיעור חשוב של עירוב חצרות, הרי כעת עכשיו אין שום קשר לשאר העולם עם חלות העירוב שאנו מניחים ביננו לשב"ק הבעל"ט כשאין שום תכנית שכל כלל ישראל יבואו לגור השבת [או השנה] בחצר דידן שנאמר שיש חשיבות בהקנאה שנתת להם חלק בפת זו, ואני רוצה עירוב מהודר ולא עירוב שבנוי על סברות דחוקות ורחוקות. האם יש לצדד לזכותו של ראובן?³

ב. וגם התוה"ק כתבה דברים ע"ש העתיד כמו שלמדנו בכמה דוכתי, ואכמ"ל.

ג. וקצת ראייה היה נראה לי שלא מועיל הקנאה כה"ג שהרי הרשב"א כתב שיקנו לכל מי שעתיד לגור בעיר ונסמך בזה על מה שמועיל ברירה בדינים דרבנן, ולמה לנו להקנות באופן של ברירה? נעמוד ונפרסם דין שבכל מקום שנעשה ע"ח יש לזכות ולהקנות את הפת לכל כלל ישראל בכל מקום שהם, ובזה אנו מחילים ע"ח בלא להכנס לדיני ברירה.

[שהרי אין זה נידון ששייך להכרעות של סברות], אלא מחלוקת מציאותית היאך נמסרה למשה רבינו מצות הנחת תפילין, [והמח' תלויה בפירוש דברי הברייתא במנחות], ולכן י"ל דשייך שם להתנות ולומר שהמצוה היא בתפילין שהם אליבא דהלכתא, משום שבאמת כלפי שמיא גליא המציאות היאך היו התפילין של משה רבינו, וכל הדין של 'לא בשמיים היא' הוא יותר שייך בנידון שאינו מציאותי אלא נידון עיוני והתלוי בהכרעה בסברא, דומיא דהגמ' בב"מ שנחלקו חכמים בספק בהרת וכדו' דהתם הוא נידון הלכתי גרידא שלא תלוי בבירור מציאות שהיתה אלא שנתילד ספק הלכתי, ולכן נאמר על זה 'לא בשמיים היא' ודו"ק היטב.

אמנם לקושטא דמילתא נראה דלא דמי כלל לנידון דידן, משום דהתם שהוא מניח ב' זוגות תפילין ורק אחד מהם כשר, והשני פסול [כמו שכתב המג"א שם סק"ג] א"כ גם בלא לברר מה הוא הכשר ומה הוא הפסול מ"מ מצד עצם המציאות הרי רק תפילין אחד כשרים, והתנאי אינו נצרך כדי לקיים את המצוה כדן, אלא כל התנאי נצרך רק לצורך הגברא שלא יכשל באיסור בל תוסיף אם יכיון לשם מצוה בשני התפילין שמניח,

ולבוא ולומר שמי שגר היום בעיר שייך לעירוב הואיל ואם יקיפו את העיר יצטרף הוא לעירוב, אין בזה טעם, הואיל וכעת אין שום תכנית להקיף את העיר (בעתיד) במחיצות טובות, א"כ אין שום מעלה לאותם האנשים הגרים בעיר.

ו] מקומות שמצינו שהפוסקים מזכירים תנאי התלוי בהכרעת ההלכה.

העירוני שמצינו בהל' תפילין סי' לד סעיף ב' שכתב השו"ע שהמניח תפילין של רש"י ושל ר"ת ביחד י"כיון בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי והשאר הם כרצועות בעלמא" עכ"ל השו"ע. הרי חזינן שאפשר להתנות תנאי כלפי שמיא, ולא אמרינן לא בשמיים היא, אמנם נראה שיש חילוק בין דיני ממונות, שהם הלכות קניינים הנוגעים לבני אדם לידע על מה הוא בעלים, לדיני עשיית מצוות, דלגבי מצוות שהם עשיית רצון השי"ת ונוגע רק לשמיים ודאי דאפשר להתנות, וכל טענתי היתה שלגבי חלויות בארץ אי אפשר לתלות בידיעת שמיים, וכמשנ"ת.

וגם יש לומר דשאני התם שהמחלוקת בין רש"י ור"ת אינה מחלוקת בסברא

וראיתי מציינים שו"ת דברי מלביאל (ח"ג סי' ז') שמיקל בזה, ועיינתי שם וראיתי שדן במי שעושה ע"ח ועירוב תבשילין ביחד על אותם ב' סעודות, האם מזה את הב"ס לכל בני העיר, וכתב בזה"ל "ואף שיל' שמה שמזכה לבני חצר אחרת אין קפידא, ואין אוסר בה על בני חצר זה, כיון שאינו דר' שם" מבואר שרק העלה צד שאולי כשר, וגם אין הנידון בדבריו על שיעור מה שמזכה ואין להוכיח כ"כ מה הדין אם היה שיעור מצומצם שחלק האחרים ממעט אותו האם יהיה כשר. [וכל עיקר תשובתו שם היא לתמוה על הסוכרים שאפשר לעשות ע"ח וע"ת ביחד, ולכן מעלה צדדים לפרש דבריהם, עייש"ה]. ובאמת יש להעיר על קושייתו שהוא הבין שמדובר שמניח עירובי חצרות ועירובי תבשילין ביחד ממש ולכן העלה צדדים היאך להכשיר בזה, אבל המעצין במקור הדברים [בשו"ת מהר"ם די בוטון] יראה להדיא שדיבר שמניח ב' עירובין שונים אלא שמניחם בפעם אחת זה אחר זה, ועל זה כתב שיברך על שניהם על מצות עירובין, כמו המפריש תרומות ומעשרות זה אחר זה שפוטרים בברכה אחת, וכנראה לא ראה את הדברים במקורם וזה גרם לו להתקשות כ"כ בדן זה.

ח] האם הזכייה בפת העירוב היא זכייה ממונית ממש.

והואיל ויש שהשיבו לי שגדרי ההקנאה של פת העירוב אינה ממש הקנאה גמורה, לכן הריני מעתיק מה שכתבתי להשיב על זה,

יש לעיין בהקנאת הפת של העירוב האם זו הקנאה גמורה בגדרי ממון או שאין כאן הקנאה גמורה אלא רק כעין נתינת רשות לבני המבוי לאכול מפת זו. ופשטות הסוגיא בדף עט. הדנה בהקנאת הפת ע"י קניין כסף משמע להדיא שאם לא חל קניין בדיני ממונות הרגילים לא מועילה הרשות וההסכמה לתת בשביל להחיל הקנאת הפת.

וראיתי בספר חכמת הלב [עמ' תי"א] שכתב להוכיח דלא בעינן זכייה גמורה בפת העירוב, ולכן היקל שם בבתי חולים שהפת מיועדת לסעודתם דיכול לסמוך עליה כאילו קנויה להם לצאת י"ח עירוב חצרות, עכת"ד. והואיל ודבריו תמוהים בעיני, ואדרבה מהראיות שהביא מוכח להיפך, לכן אכתוב מה שנלענ"ד.

מה שהביא ראייה מהדין של בני חבורה שהיו מסיבים על השולחן דהפת שעל השולחן חשיבא להו לעירוב חצרות, אלמא דלא בעינן זכייה גמורה בפת. אבל תימה שהרי הרשב"א ביאר טעמו של דבר וכתב בזה"ל "כיון שזימנא לאכול עמו ויכולים לאכול לדעתם הרי זה כאילו נשתתפו עמו

שהמוסיף להניח תפילין שלא חייבה תורה להניח עובר בבל תוסיף, ונמצא דאין כאן תנאי שבא לברר מה התפילין הכשרות או הפסולות, אלא רק כלפי הגברא צריך לכוין במעשיו שכוונתו רק להניח תפילין אחד כשרות והשניות הם רצועות בעלמא, נמצא דאין כאן שום תנאי אלא רק כוונה לפרש מעשיו ותו לא, ודו"ק.

ז] תנאי בק"ש שקורא לפני התפילה.

ובאמת יש לדון טובא בעיקר דינא דתנאי במצוות, כגון הקורא ק"ש לפני סוף זמן מג"א ורוצה להתנות שאם הלכה כהגר"א אז הוא מכוין עכשיו לשם ת"ת (ומצות ק"ש יקיים כשקוראה בברכותיה) האם יכול להתנות כזה תנאי, ונראה להוכיח מהבה"ל בסוף סי' מ"ו כתב שמי שידא שיעבור זמן ק"ש של המג"א שיקרא לפני התפילה ויכוין בה לצאת י"ח ק"ש, ואע"ג שלפי הגר"א לאו שפיר עביד שהרי קורא ק"ש בלא ברכותיה, מ"מ יכול לסמוך על המתירים בזה, עייש"ה. ולמה לא כתב הבה"ל שיקרא ק"ש ויתנה כנ"ל, משמע דס"ל דלא מהני להתנות תנאים כאלו כלפי שמיא, וצ"ע. ומה שכתבו הפוסקים שכשעושה עירוב לחצרו יתנה שאיזה עירוב היותר טוב יועיל לעירוב, שם איירי שיש חשש שתתעפש הפת וכדו' שאין כאן ספק הלכתי אלא ספק מציאותי ועל זה ודאי שייך לעשות תנאי, ודו"ק. וי"ל ע עוד בסי' כ"ה סעיף ה' בבה"ל ד"ה וטוב, עיי"ש.¹

ד. עוד נתעוררתי מהמשנה בטבוי" פ"ד מ"ד שמפריש תרומת מעשר לבשתחשך שלכאורה חלות זו שעושה תלויה במחלוקת התנאים מתי הוא סוף היום וסוף בין השמשות, ואולי גם שם נתרץ שכלפי שמיא ודאי הקב"ה יודע עתיו ורגעיו מתי מתחלף היום, [והרי זה נוגע להרבה הנהגות של השמיים לנהוג ביושבי הארץ לפי הזמן השייך לאותו יום, וכן לגבי טבול יום מתי פוקעת טומאתו], והמחלוקת של התנאים היא כעין מחלוקת מציאותית מתי נגמר היום ויצאו הכוכבים, שהרי בבריאת העולם בודאי היו ברורים גבולות הימים, לכן מסתבר שעל זה אין חסרון של לא בשמים היא, ודו"ק.

ויש להם בו זכות" עכ"ל. וכ"כ הריטב"א, הרי שביארו שדוקא פת כזו שיכולים לאכול לדעתם היינו שהם עכשו מסובים אצל השולחן ובידם ליטול ולאכול מיד מצב כזה החשיבו חז"ל כאילו זכו בו ממש, אבל לא מצב של העמדת סעודה בעלמא. ומה שהביא ראיה מהראשונים בדף פ. שביארו את דעת רב שאין צריך לזכות בקניין את העירוב לאחרים, ולמד הרהמ"ח שכוונת דבריהם שבעירוב א"צ זכייה גמורה, הרי הראשונים כתבו בזה גדרים בדיני ממונות שלא נאמרו דוקא בהלכות עירוב, שהרי הרשב"א כתב "עשאוהו כאותה שאמרו בע"ז גבי חנווני המקיפו דמזכה ליה דינר בכיסיה" עכ"ל. והריטב"א שם כתב דהנאתו של המזכה נחשבת כאילו קיבל כסף ומקנה בקניין כסף, וא"כ מבואר בדברי הראשונים שאין קולא בדיני זכיית פת העירוב יותר משאר דיני ממונות אחרים בש"ס. גם מה שהביא מהדין דסגי בהגבהת טפח, הרי הראשונים כתבו על זה שהקילו בעירוב שהוא מדבריהם, וכוונתם משום דאיסור טלטול בלא עירוב הוא איסור דרבנן, אבל לא כתבו הראשונים דשאני פת העירוב שאינה צריכה זכייה גמורה. גם הביא מהסוגיא בגיטין סד: דקטן זוכה לאחרים בעירוב, וביאר שזה משום שזכייה בפת העירוב לא בעיא זכייה ממונית גמורה, ותמהני הרי הסוגיא שם כתבה כן גם לגבי

פדיון מעשר שני מעציץ שאינו נקוב שהוא רק מדרבנן דמועיל ע"י קטן, וכי גם שם יפרש הרהמ"ח שאין זה פדיון גמור ואין זה מע"ש גמור מדרבנן? אלא פשוט דכוונת הגמ' להקל באיסורים דרבנן, אבל לא שגדרי החלויות אינם חלויות גמורות. ומה שכתב להוכיח מהסוגיא בנדרים דף פח: דאי אפשר לזכות ע"י אשתו, וכתב הרהמ"ח לבאר דאיירי שמזכה בקניין עירוב, אבל אם יזכה בקניין ממוני גמור יועיל בכל גוונא ע"י אשתו, והעמיד את דברי הראשונים והפוסקים כולם שסתמו לדון שאי אפשר לזכות ע"י אשתו, שנתכוונו כולם כשמזכה 'קניין עירוב' אבל בהקנאה גמורה מועיל בכל גוונא, הם דברים דחוקים טובא, שבודאי אם היה אפשר לזכות ע"י אשתו בזכייה רגילה לא היו כולם סותמים שאי אפשר לזכות ע"י אשתו, וכוונתם היא רק לאופן מסויים, אבל בהקנאה רגילה מותר, אלא מוכח ומבואר מסתימת הפוסקים כולם דלא כדבריו. ולכן נראה לדינא שכשמקנה לאחרים צריך להקנות הקנאה כפשוטה, ואם יתחכם ויאמר שמקנה הקנאה 'קניין עירוב' ולא יתכוין הקנאה כפשוטה, וכ"ש אם יחשוב שמרויח ע"יז שאי אפשר לתבוע ממנו את פת העירוב, הרי זה בחשש פסול והפסיד את כל טירחתו.^ה

ה. והנה בחכמת הלב בפ"ג הערה ל"ו ראיתי שכתב עוד להוכיח מהא דמקילים לזכות את הפת בהקנאה שהיא במח' הפוסקים, והרי אם יבואו לתבוע ממנו את הפת בדיני ממונות יכול בעה"ב לומר מספק המע"ה והפת תשאר אצלו, ומוכח דלא בעינן זכיית בני המבוי בדיני ממונות, עת"ד. ולענ"ד י"ל דהואיל ובעינן שלא יהיה מקפיד על עירובו, וא"כ אם רוצה שיחול העירוב צריך שתהיה נוחא ליה השותפות ושלא יחפש להמנע מליתן את הפת, וממילא כשרוצה ע"ח גומר בדעתו שאם יבוא מישוה ליטול את חלקו יתן לו, או עכ"פ יאמר לו שמשפך איני מונע אותך מלקחת, ושפיר יש כאן זכייה ממונית, ודו"ק.

ועיין ברשב"א בדף לא: שהקשה על רש"י דאי ע"ח הוא עירובי רשותא בעלמא מדוע לא תירצה הגמ' דמשו"ה קטן זוכה לאחרים, ומוכח ברשב"א שלמד בשיטת רש"י דלא בעינן קניין גמור בזיכוי הפת של העירוב, אבל הרי הרשב"א כתב זאת כקושיא על רש"י, ובאמת פליג הרשב"א ומבאר ביאור אחר שם בסוגיא, וא"כ גם אי נימא הכי בדעת רש"י אבל הראשונים פליגי עליה שם, וברש"י שלפנינו נראה גירסא אחרת ממה

מסקנת דברינו: נראה לי שראוי לכל מי שמזכה עירוב חצרות, שאם רוצה יזכה אותו בתחילה בנוסח 'למי שהעירוב מועיל' (ובזה עושה כהוראה המחודשת שהבאנו). ואח"כ יטול אותו שוב ויבקש מאחר שיגביהו ויאמר שמזכה אותו לדיירי הבניין שלי [או דיירי המחיצות שנעשו סביב השכונה שלי] בלבד, ובזה יצא י"ח ממנפ"ש

אם ההקנאה באופן הראשון מועילה אז ההקנאה השניה לא חלה שהרי כבר קנויה הפת לציבור שזכה בה ואין הוא מזכה פת משלו, ואם לא חלה ההקנאה בנוסח הנ"ל [כאשר נלענ"ד האמת] אז הועילה הקנאתו השניה שבה מברר בצורה מוחלטת למי הוא מזכה. [ויוסיף ויאמר שלגבי חלות העירוב כוונתו שיחול העירוב הטוב מבין השניים].



שהיתה לרשב"א ברש"י.

שוב ראיתי שיש מקור לחילוק בין דין זכיית הפת בעירוב לשאר דיני זכייה לפי שיטת הרמב"ם בפ"א הל"כ **שאי אפשר** לזכות ע"י בנו הקטן שאינו סמוך על שולחנו, אע"ג דבעלמא אפשר לזכות על ידו לאחרים, ובתויו"ט בפ"ז משנה ו' כתב דזה דין מיוחד בעירוב הואיל והקטן סמוך ונטפל לאביו לגבי ע"ח, עיי"ש. [וזה חילוק לחומרא! אבל אין הכרח לומר חידושי דינים לקולא].

הרב איתמר וינרב

מתוך שהותרה מלאכה לצורך הותרה אף שלא לצורך (ביצה י"ב).

שאר האמוראים בסוגיא - רבי יצחק בר אבדימי, רב יוסף ורבי יוחנן. עוד מפורש בסוגיא שדין מתוך לא נאמר רק במלאכת הוצאה, אלא ה"ה במלאכת שחיטה (נטילת נשמה), בישול והבערה.

ב. מחלוקת רש"י ותוס' מה הכוונה שלא לצורך

והנה פשטות הלשון הותרה נמי שלא לצורך משמע אף ללא צורך כלל וכמו שכתב הגר"א בביאורו לשו"ע בסימן תקי"ח סעיף א' (וביאר שם שכך שיטת השו"ע), ואכן זו דעת רש"י בד"ה "אלא מדלא איפלוג באבנים" שמתוך שהותר לצורך הותר שלא לצורך הכוונה אף ללא צורך כלל, (ולקמן נבאר מה הדין מדרבנן), וכן כתבו בפסקי רי"ד ופסקי הרי"א בסוגיין והר"ן כתב שכך נוטים דברי הרי"ף וכן למד המגיד משנה ברמב"ם בפ"א מהלכות יו"ט ה"ד.

מיהו תוס' והרא"ש כתבו דמתוך מתיר למרות שאין בזה צורך אוכל נפש, אך צורך מיהא בעי מדאורייתא, ותוס' הרא"ש בכתובות ז. הרגיש בקושי הלשוני שעמד עליו הגר"א וכתב דלא דווקא ללא צורך כלל אלא צורך מיהא בעי מדאורייתא ועיקר הכוונה דאע"פ שאינו צורך אוכל נפש, והיינו כשם ש"לצורך" היינו צורך אוכל נפש, כך "שלא לצורך" היינו שלא לצורך אוכל נפש, אך מעולם לא היתה כוונת הגמרא להתיר ללא צורך כלל, וכך דעת רוב הראשונים, כפי שהביא הביה"ל, והוסיף החו"ב בסוגיין עוד ראשונים דס"ל הכי. ואף בדעת הרי"ף לומד

שיעור א' - בעיקר במקור דין מתוך, גדר ההיתר, ונפ"מ לדינא מכוח ביאור גדר ההיתר

א. הצגת הסוגיא

איתא במשנה בביצה י"ב. ב"ש אומרים אין מוציאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר תורה לרה"ר וב"ה מתירין. ובגמרא איתא שנחלקו האמוראים בביאור מחלוקת ב"ה וב"ש:

רבה ביאר שדעת ב"ה שהוצאה כלל לא נאסרה ביו"ט וילפינן לה מפסוק בירמי' מה"ט מותר להוציא אף שלא לצורך, ותוס' הטעימו את הלימוד מהפסוק עפ"י מאי דאיתא במסכת שבת דהוצאה מלאכה גרועה היא ואף לעניין שבת לולא שהיו פסוקים מפורשים האוסרים זאת בשבת הי' מותר להוציא מרשות לרשות, אעפ"י שמעשה זה הי' במשכן ובעלמא ילפינן שכל מה שהי' במשכן נאסר, מפני שיש כלל בריש בב"ק שרק מה שהי' חשוב במשכן נאסר, (ואחד הביאורים מדוע מלאכת הוצאה אינה מלאכה חשובה מפני שלא עשה תיקון בחפצא אלא רק העבירו מהכא להתם).

אמנם רב יוסף דחה את דברי רבה וטען שלפי דבריו אף אבנים יהי' מותר להוציא לרה"ר, ומדלא אמרו ב"ה הכי במשנה ש"מ שבעקרון מלאכת הוצאה נאסרה ביו"ט, אלא שיש כלל שמתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה גם שלא לצורך, ולפי"ז מובן מדוע הוצאת אבנים אסורה, (ודברי רב יוסף יתבארו בסמוך בס"ד), וכך סוברים גם

בעידנא, וצ"ע א"כ מ"ט לא נילף מהכא לשאר דוכתי דעדל"ת.

ואולי יש לומר שדין דחוי' אינו מחייב דין עדל"ת, ודוגמה לדבר פיקו"נ הדוחה כל איסורים שבתורה לצד שזו דחוי' אין הכרח שמצות וחי בהם היא הדוחה, שהרי דוחה אף איסורים שיש בהם כרת ומיתת בי"ד כמו שבת ויוה"כ, ובעלמא אין עדל"ת שיש בו כרת ומיתת בי"ד, ועיקר המכוון במה שאמרו שפיקו"נ היא דחוי' שיש לחזור אחר אופני היתר ולמעט באיסור, וכנ"ל לצד שטומאה דחוי' היא בציבור ולא הותרה דאיתא ביומא ו: נידון האם הותרה או דחוי' היא בציבור, ופרש"י שם בד"ה "דחוי'" - בקושי הותרה ולא היתר גמור הוא, וכל מה דמצינו לאהדורי מהדרינן שיעשה בטהרה. וכן הרמב"ם בפ"ד מהלכות מקדש ה"טו כתב הטומאה לא הותרה בציבור, אלא באיסורה עומדת ודחוי' היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר.

מיהו באמת אין כלל הכרח לומר שלפי שיטת תוס' ודעימי' דמדאורייתא בעי צורך קצת היתר מלאכה ביו"ט הוא דחוי' ולא הותרה, ושפיר איכא למימר דכל היכא דאיכא מיהא צורך קצת בכה"ג לא נאמר האיסור, וכה"ג מצינו לעניין איסור אשת אח שהותר במקום יבום ובפשטות גדרן הותרה ולא דחוי' וכן דעת חלק מהראשונים (עיין קובץ הערות סימן ט'), והיינו אף שללא יבום יש איסור כרת, מ"מ במקום יבום כלל לא נאמר האיסור, ולא שהאיסור רק נדחה לצורך מצוות יבום, וכן לעניין פיקו"נ אליבא דהמהר"ם מרוטנבורג שגדרו הותרה, ומ"מ רק במקום צורך של פיקו"נ הותר. ונפ"מ בזה שמלאכת יו"ט הותרה ואין צריך לחזור אחר

הרא"ש כשיטתו וכן בדעת הרמב"ם יש חולקים על המגיד משנה וס"ל דבעי צורך קצת מדאורייתא.

ובהגדרת צורך כתבו התוס' כגון צורך קיום מצוה שזמנה דווקא היום, כגון קטן למולו ביום השמיני, או לולב ליטלו ביו"ט, או ס"ת לקיים בו תק"ח של קריאה בציבור ביו"ט. ודנו תוס' האם בכלל ההיתר גם להוציא קטן שלא לצורך מילה, והיינו כגון שרוצה לצאת לרה"ר והתינוק יבכה אם לא יקחו איתו, או שהגדול נהנה שהקטן איתו, ודעת ר"ח לאסור בזה אך ר"ת ס"ל דגם זה הותר, וגם התיר לשחק בכדור ברה"ר ביו"ט, וכל שהוא צורך היום הרי הוא בכלל צורך קצת ומותר.

ג. נסיון ביאור שורש מחלוקת רש"י ותוס'

והנה לכאורה הי' נראה לבאר את מחלוקת רש"י ותוס' בשאלה האם מלאכת יו"ט הותרה אצל אוכל נפש או דחוי', והיינו לשיטת רש"י שאף ללא צורך כלל מדאורייתא מותר א"כ כל מלאכה שבמהותה שייכת לאוכל נפש הרי היא בכלל הותרה, ואילו תוס' ודעימי' לכאורה ס"ל דהיתר מלאכה ביו"ט הוא דחוי' ולכן דווקא הצורך הוא המתיר. ויש להקשות איך ניתן לומר שמלאכת יו"ט רק נדחית ולא הותרה, הרי אם הגדר הוא דחי' א"כ נמצא שמצות עשה של אוכל נפש או השמחת יו"ט היא הדוחה, והרי אינו בעידנא דנימא בי' עדל"ת, ותו אליבא דרב אשי בשבת כ"ד: ובפסחים פ"ד, וכך גם סתמא גמרא ברה"ל"ב: שיש במלאכת יו"ט גם איסור עשה של שבתון, ואין עשה דוחה עשה. ואולי יש לומר דהכא גלי קרא דעדל"ת אף שלא

מיעוט במלאכה כשיש צורך כתוב בספר חוט שני בהלכות יו"ט שכאשר יש לו צורך להוציא מביתו לבית חבירו חפץ מסויים אף שיכול ללכת בדרך שיש בה עירוב, מותר לו ללכת בדרך שאין בה עירוב, וכן מותר לו לעצור באמצע ההליכה ללא צורך אף שעי"ז גורם למלאכה של הוצאה מרה"י לרה"ר ואח"כ להכנסה מרה"ר לרה"י, ואם לא הי' עוצר הי' רק מלאכה דרבנן של מרה"י לרה"י דרך רה"ר.

ד. מקור דין תוך

והנה סו"ס כתוב בתורה "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם", וא"כ יש לשאול מדוע איתא בסוגיין שלפי ב"ה למאן דאית לי' מתוך מותרת המלאכה אף שלא עושה לתכלית אוכל נפש, ואכן זו דעת ב"ש דלית להו הואיל. וכבר עמדו על כך הראשונים, ויש לישב זאת הן לשיטת רש"י הן לשיטת תוס', ונאמרו בזה ד' דרכים:

(א) **המ"ב** בריש סימן תקי"ח כתב דהכי הי' קים להו דמאי דכתיב בפסוק "אוכל נפש" היינו רק להגדיר איזו סוג מלאכה הותרה, דהיינו דווקא כזו שבמהותה הצרכת לאוכל נפש, כגון בישול, הבערה ועוד, לאפוקי כתיבה וקשירה וכדומה שלא הותרו כלל - לא מיבעיא ללא צורך אלא אף אם הזדמן שנצרכו לצורך אוכל נפש. אך סוג מלאכה שבעלמא נצרכת לאוכל נפש הותרה אף שאין תכליתו לאוכל נפש, אלא גם ללא צורך כלל.

והפני יהושע כתב בשם סבו המגיני שלמה כע"ז אלא שינה במעט מהמ"ב וכתב שאין זו מסורת שזו כוונת הפסוק, אלא זו משמעות המילים ולא הוצרכו חז"ל למסורת על כך, מדלא כתוב אך "אוכל נפש" יעשה

לכם, אלא כתוב אך "אשר יאכל" לכל נפש יעשה לכם, ש"מ שכוונת התורה לסוג מלאכה שהרגילות לעשותה לצורך נפש, ולא שבפועל עושה לצורך אוכל נפש, (ואין לומר דאיצטריך כדי ללמדנו שאפילו ראובן יכול לעשות בשביל שמעון, כיוון שדבר זה אפשר ללמוד מסוף הפסוק "יעשה" בלשון סביל ולא יעשה בלשון פעיל) - והוסיף המגיני שלמה שלימוד זה א"ש בין שלרש"י בין לתוס', דהיינו לרש"י הפסוק התיר לגמרי סוג מלאכות שרגילים לעשות לצורך או"נ, ולתוס' מיהא ילפינן מדכתיב "אוכל נפש", דומיא דאו"נ, והיינו שיהי' צורך במלאכה. וכדרך המגיני שלמה והמ"ב כתב גם הראש יוסף בסוגיין, אלא שלא הדגיש האם מעצם הבינו חז"ל כך במשמעות הפסוק, או שכך היתה מסורת, ועיי"ש מה שהוסיף. וכן הנשמת אדם בהלכות יו"ט כלל פ' סק"א כתב כן והוסיף שלפי ב"ש דלית להו דין מתוך ולא דרשו שהכוונה שסוג מלאכות שרגילים לעשות לצורך אוכל נפש הותרו אף שלא לצורך אוכל נפש אלא ההיתר הוא כל שבפועל נעשה לצורך אוכל נפש תהי' קולא שגם מלאכות שבמהותן אינן לצורך אוכל נפש, לצורך אוכל נפש תהיינה מותרות, מה שאין כן לב"ה יהי' אסור.

(מיהו יש להעיר שלפי הבנת הפמ"ג בהקדמה להלכות יו"ט, הפר"ח בריש סימן תצ"ה ד"ה "ולכן", והמרומי שדה בדף כא: בשיטת הרמב"ם דווקא בהוצאה והבערה אמרינן מתוך, ואילו שאר מלאכות שרגילים לעשותם לצורך או"נ לא נאמר בהם דין מתוך, אך מותר לעשותם לצורך או"נ ממש, וכן הבין הפנ"י בדף מסברא, וא"כ ש"מ שבכלל הפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" גם דין או"נ ללא הרחבה וגם דין מתוך, ולא אמרינן דכיוון

שהותר לצורך אוכל נפש גרידא, יותרו כל המלאכות לצורך או"נ, וממילא אף בדעת ב"ש כבר אין הכרח שכל המלאכות הותרו לצורך אוכל נפש. ובעיקר דבריהם העיר בספר שער המועדים שלכאורה זה ממ"נ - או כוונת הפסוק לסוג מלאכות הריגלים לעשותם לצורך או"נ והותרו אף שלא לצורך או"נ, או שכוונת הפסוק לעושה בפועל לצורך או"נ. ותירץ שצריך לומר על דרך המ"ב שכך קיבלו שהפסוק כולל תרומה, ובזה כבר לא ניתן לומר כהמגיני שלמה שכך משמעות הפסוק).

לצורך קצת, והרי אין הדין כן ורק מלאכות מסוימות הותרו. ואולי אף אי דרשינן לה מדכתיב לכם לכל צרכיכם, מ"מ גם ילפינן מדכתיב "יאכל" שכשם שצריך שיהי' שווה לכל נפש, כדאיתא בכתובות ז. ומה"ט אין להבעיר אש לצורך מוגמר, ומעתה יש לומר דה"נ ילפינן ממיילת "יאכל" שלא הותרו אלא מלאכות שרגילים לעשותן לצורך אוכל נפש. עוד יש להעיר שבכלל "לכם" לכל צרכיכם לא רק צורכי הגוף אלא אף צורכי מצוה, שהרי מפורש במשנה שמותר להוציא ס"ת ולולב, אף שאין זה צורכי הגוף.

וי"ש מקור לביאור זה בשיטה מקובצת בכתובות ז. בשם "שיטה ישנה" שכתב בביאור דין מתוך בזה"ל: כל אותן מלאכות שהותרו לצורך אכילה לא היו בכלל לא תעשה(מלאכה), והאי דכתב רחמנא "אשר יאכל לכל נפש" (דמשמע שדווקא לצורך אוכל נפש הותרו) לסימנא בעלמא הוא דכתובה, שכל המלאכות הצריכות לאכילה יהיו מותרות ביו"ט, ובלבד לצורכי ישראל, אבל לא לצורכי עכו"ם.

ג) בספר היראים במצוה ד"ש כתב שכשם שבפסחים כ"א: אמרו לעניין איסורים שכל מקום שכתוב לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט בנבלה, כך גם הכא היתר מלאכה שנלמד מהפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" כולל לא רק לצורך אכילה, אלא גם צורך הנאה, ודבריו הובאו בחי אדם כלל פ' סעיף ב' והוסיף החי"א שכאילו כתוב אך אשר יהנה לכל נפש. עוד הוסיף ספר היראים שלא רק הנאת הגוף בכלל ההיתר, אלא אף צורכי מצוה דכתיב "נפש", ומצינו לשון זו בשני פסוקים: "שובי נפשי למנוחייכי", וכן "והי' נפש אדני צרורה בצרור החיים" ובשני הפסוקים הכוונה לנשמה ולא לגוף. עכ"ד. וגם דרך זו ניתנת להיאמר לפי תוס' ודעימי' ולא לפי רש"י.

ב) עוד כתב השיטה מקובצת בכתובות ז. בשם הראב"ד דכיוון דכתיב "לכם" ילפינן לכל צרכיכם, על דרך שהתנא רבי יהודה יליף מדרשה זו לכם לכל צרכיכם שאף מכשירי אוכל נפש מותרים, ורבנן דס"ל שמכשירין לא הותרו יאמרו שלכם לכל צרכיכם היינו אך לצרכים אחרים, אך לצורך גוף הדבר ולא לצורך מכשיריו. ויש להעיר דדרשינן לכם ולא לעכו"ם, ואולי שקולים הם ויבואו שניהם. ומובן מאליו שדרשה זו ניתנת להיאמר רק לפי תוס' ודעימי' דס"ל דמדאוריתא בעי צורך קצת, אך לרש"י דס"ל דלא בעי אף צורך קצת, תו אי אפשר למילף מדרשה זו. עוד יש להעיר שלפי דרשה זו לכאורה יהי' מותר כל מלאכה שנעשית

ובספר קה"י למרן הגר"י קניבסקי זצ"ל בסימן י"ז הדגיש את החידוש בביאור היראים שמוציא מהמשמעות הפשוטה של לשון הגמרא "מתוך שהותרה מלאכה לצורך אוכל נפש הותרה גם שלא לצורך אוכל נפש", כיוון שלפי דרך זו נמצא שמעיקרא כוונת אוכל נפש דקרא לא רק

זאת מהפסוק "ושמרתם את המצות" והיינו דווקא מלישה ואילך הותרו מלאכות, עי"ש.

(ד) בספר מלאכת יו"ט לגאון ר' משה סוקולבסקי זצ"ל כתב בתחילת הספר בסק"ד - סק"ו שיסוד דין מתוך הוא כמו שמצינו ביבמות ז: הואיל ואישתרי אישתרי לעניין מצורע שהותר להכניס ידיו לבהונות לבית המקדש ע"מ להטהר אעפ"י שביאה במקצת שמה ביאה, ה"נ הותר אף אם טמא בטומאת קרי, וה"נ לעניינו הואיל ואישתרי מלאכה לצורך או"נ אישתרי אף שלא לצורך או"נ. והוסיף המלאכת יו"ט להטעים את הדברים עפ"י ביאור הראב"ד למסכת תמיד ל"ב. שכתב דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אלא היכא שהאיסור הותר ולא דחוי, וכמו שדנה הגמרא שם ביבמות מדוע מכוח הואיל ואישתרי אישתרי לא נתיר לייבום אשת אח אעפ"י שהיא אסורה לו באיסור ערוה נוסף כגון אחות אשתו. והיינו מפני שייבום עצמו יסודו שאיסור אשת אח הותר ולא נדחה, וממילא בזה שייכת הסברה שהאיסור הותר לגמרי ולא לחצאין. מה שאין כן כאשר האיסור רק נדחה כגון כלאים בציצית שהעשה של ציצית דוחה ל"ת של כלאים, אז היכא שיש כוח דוחה - דוחה, והיכא שאינו קיים האיסור עומד בעינו. ומה"ט יבום בחייבי לאוין שיסודו רק דחוי ולא הותרה, לא הותר אלא בביאה ראשונה. ומעתה טען המלאכת יו"ט שכיוון שהיתר מלאכה ביו"ט לצורך או"נ יסודו הותרה ולא דחוי, וכמו שכתב הפמ"ג בסימן תצ"ח א"א סק"כג ודימה זאת לדין טומאה שהותרה בציבור, ומה"ט אין צריך לחזר אחר האופן שממעט באיסור, וכ"כ החת"ס בסוגיין בד"ה "דאמר" בשם הרא"ש בימא פרק ח' אות י"ד שכתב בשם המהר"ם מרוטנבורג שלעניין

אכילה ושתי', אלא אף שאר הנאות ואף הנאת הנשמה, והיינו לצורך קיום מצוות, ופירוש לשון מתוך לדבריו הוא שמתוך אותו פסוק המלמדנו היתר מלאכה לצורך אוכל נפש, למדנו היתר מלאכה אף לצרכים נוספים. ואילו משמעת הפשוטה דהאי קרא השמיענו היתר מלאכה רק לצורך אוכל נפש, אלא שבשלב ב' מקרא אחרינא, או מדרשא נוספת בהאי קרא גופא, או ממסורת בקריאת הפסוק, או מסברא למדנו שהתורה הרחיבה את ההיתר גם לשאר צרכים.

וגם על פירוש היראים, כמו על פירוש הראב"ד, יש לשאול שלפי"ז כל המלאכות יהי' מותר לעשותן לצורך מצוה או הנאה ואין הדין כן, ואולי שוב יש לתרץ כמו לעיל שדבר זה ילפינן מדכתיב יאכל דומיא דאכילה. שו"ר שעמד על כך הקה"י שם ולשון שאלתו היא דלדברי היראים שכדרך שהותר לצורך אוכל נפש, גם שאר הנאות הותרו א"כ לכאורה ראוי להתיר צרכי שאר הנאות, אפילו מלאכה שאינה נעשית בד"כ לצורכי אכילה, כגון אריגת בד ועשיית כלים. ואין לומר דאיה"נ מותר, ורק עשיית מלאכה שלא לצורך כלל או לצורך חול או לצורך גוי אסורה, שהרי רבנן אסרו לספק ולטפח שמא יעשה כלי שיר, הרי שיש בעשיית כלי שיר איסור תורה (שאם הי' בעשיית כלי שיר רק איסור דרבנן לא היו גוזרים, כדמוכח שם ל"ו: בסוגיא בעניין תחומין), אעפ"י שעושה כן לצורך היום. וכן גזרו שם לשוט שמא יעשה חבית של שייטין, אף שעושהו לצורך היום. ותירץ הקה"י שהסיבה שגם היראים מודה שלא הותרו אלא סוג מלאכות שרגילים לעשותן לצורך אכילה היא הירושלמי שהובא בתוס' בדף ג. האוסר קצירה וטחינה ביו"ט ולמד

אוכל נפש הרי היו"ט כיום חול, (והמהר"ם מרוטנבורג טען דהוא הדין במקום פיקו"נ, ובזה כבר פליגי שאר הראשונים עליו), והוכיחו החת"ס והמלאכת יו"ט כן מכך שדעת רוב הראשונים שהיתר מלאכה לצורך אוכל נפש הוא אף שאפשר מאתמול - הרי שהיתירה הוא בגדר הותרה. (ובעיקר יסוד המלאכת יו"ט כתב המנחת אשר בפרשת בא שכבר הקדימיהו הטו"א בחגיגה והחת"ס בסוגיין, ולא מצאתי את דבריהם).

והוסיף המלאכת יו"ט לבאר עפ"י מדוע לעניין מכשירי אוכל נפש אף לדעת לפי רבי יהודה שהותרו, מ"מ לא אמרין בזה מתוך להתיר לשאר צרכים או לצורך מצוה, כמפורש בתוס' בכתובות ז. ובתוס' בביצה כ"ב. לעניין כיבוי הנר לצורך דבר אחר. דלעניין מכשירין הדין הוא שגם לפי רבי יהודה שהותרו, מ"מ דווקא היכא שאי אפשר הי' לעשותם מאתמול, כמפורש בגמרא שזה דין תורה הנלמד מפסוק, וא"כ ש"מ שהיא בגדר דחוי, וכל היתר הנלמד מדין הואיל ואישתרי אישתרי הוא היכא דהותר ולא נדחה. עכ"ד. והנה מבואר בתוס' בכתובות ז. וכן בביצה כ"ב. שאמנם הותר טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש מ"מ אין זה אלא בגדר מכשירי אוכל נפש, ולכן כתבו תוס' שאין היתר לטלטל הנר לצורך מצוה, והוסיף בספר בד קודש בפסחים סימנים וז' שלפי המתבאר אף לצורך אוכל נפש אין היתר לטלטל מוקצה אא"כ לא הי' אפשר מבעו"י, וכגון אפר שנעשה תוך כדי בישול בתנור ביו"ט וצריך לאפות בו ביו"ט.

ובעיקר ביאור דין הואיל ואישתרי אישתרי כתב הברכת אברהם בסוגיין דהיכא דהתירה תורה דבר מסויים לצורך מסויים או לסיבה מסויימת, אין דרך התורה להתיר בצמצום רק לצורך זה ולסיבה זאת, אלא כבר

התירה ברחבות. וכגון ביאה במקצת לטומאת צרעת, ה"נ לטומאת קרי. והנה בספר חו"ב בסוגיין בריש סק"א כתב על דרך המ"ב והמגיני שלמה שהזכרנו לעיל, אך לא כתב שכך קיבלו חז"ל בכוונת הפסוק או כך דרשו מעצמם את הפסוק, אלא כך הבינו מסברתם שזו כוונת התורה, כיוון שכשהתירה תורה מלאכה לצורך אוכל נפש מסתבר שהתירה ברחבות ולא בצמצום. וז"ל: עיקר סברת מתוך היא שאותן מלאכות שמשמשות לצורך או"נ התירן תורה לכל צורכי האדם, וקים להו לחז"ל כן מסברא, דבעין יפה התירה תורה, ואוכל נפש לאו דווקא, אלא לכל צורך חשוב התירה תורה. אבל מלאכות שאינן משמשות לאוכל נפש כלל, לא התירה תורה לשום צורך אחר. עכ"ל. ולכאורה לפי ביאור הברכ"א בדין הואיל ואישתרי אישתרי נמצא שדברי החו"ב הם הם דברי המלאכת יו"ט שהרי גם היכא שמפורש בגמרא שההיתר משום דין הואיל ואישתרי אישתרי ליכא פסוק, ועל כרחך שהוא סברא להתיר ברחבות. אלא שהחו"ב לא קרא לזה בשם הואיל ואישתרי אישתרי. ומ"מ יש להעיר שלפי החו"ב אי אפשר לבאר בזה שיטת רש"י שהתיר אף ללא צורך כלל, שנראה להדיא מדבריו שכולי האי להקל אי אפשר לומר מסברא.

ה. דברי הברכת אברהם

והנה בספר ברכת אברהם בסוגיין התקשה דאף אי נימא כהראשונים שיש ילפותא לכך שמותר לעשות מלאכה אף שלא לצורך אוכל נפש, מ"מ הלשון מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך לא אתא שפיר, ומה הכוונה מתוך, ומכוח זה חידש שאף אי איכא ילפותא מקרא, מ"מ גדר הדברים הוא הואיל ואישתרי אישתרי, ולפי דבריו אין מחלוקת בין המלאכת יו"ט

דמעיקרא נאסרה רק מלאכת עבודה ולא מלאכת הנאה כמשמעות הפסוקים בפרשת אמור, ובפרשת בא כתיב אמנם מלאכה סתם אך מיד מפרשת התורה דמותר לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש ובזה גילתה תורה מה כלול במלאכת עבודה ומה אינו כלול. אך יש לומר שבעצם הכל הי' בכלל איסור מלאכה, כמו שכתוב בפרשת בא, רק התורה הוציאה מכלל זה מלאכה לצורך אוכל נפש בהמשך הפסוק, כך שמעשית אסור רק מלאכת עבודה, כמו שכתוב בפרשת אמור ואילך, והתורה סמכה על מה שכתבה בפרשת בא שם התברר הדבר. ומעתה יש לומר שב"ש ס"ל כצד א' וממילא לא שייך בזה הואיל ואישתרי אישתרי, וב"ה ס"ל כצד ב' וממילא שייך בזה הואיל ואישתרי אישתרי. עכ"ד הברכ"א ביחס לדין מתוך, ועיי"ש מה שהוסיף בעניין דין הואיל.

ויש להעיר על הברכ"א שאם אכן זהו ממש אותו נידון של הואיל ואישתרי אישתרי מ"ט הוצרכו הראשונים ללמוד זאת מפסוק, הרי בשאר דוכתי דאמרינן הואיל ואישתרי אישתרי ליכא פסוק. והתינח לפי פשטות לשונות האחרונים דמשמע שסללו דרך לעצמם ולא באו להטעים את דברי הראשונים, אלא שעליהם העיר המנח"א שמדברי הראשונים רואים שלא כדבריהם. וייתכן ליישב זאת בהקדמת קושיא נוספת של המנ"א על האחרונים שכל מה שמצינו בשאר דוכתי הואיל ואישתרי אישתרי היינו באותו חפצא:

(א) בקידושין כ"א: גבי אשת יפת תואר הואיל ואישתרי בביאה ראשונה אישתרי בביאה שני'.

(ב) ביבמות ז: גבי הואיל והותר לצרעתו הותר נמי לקריו שאותו גברא טמא שהותרה לט ביאה במקצת למקדש כדי

לבין הראשונים, וממילא הערת המנחת אשר בפרשת בא סימן כ"ט סק"ב שבראשונים רואים אחרת מהאחרונים במקור לדין מתוך מיושבת, שהאחרונים השלימו את דברי הראשונים ואין כוונתם לחדש מקור לדין מתוך.

והוסיף הברכ"א לבאר במאי פליגי ב"ש וב"ה, הרי לא מצינו בכל המקומות שמופיע בש"ס דין הואיל ואישתרי אישתרי שב"ש פליגי על כך, וא"כ יש להבין מאי שנא הכא. וכדי ליישב זאת הקדים את יסוד הקובץ הערות ביבמות סימם ט' סק"ד וסימן י' סק"א שלא אמרינן האי כללא הואיל ואישתרי אישתרי אלא היכא שהי' ראוי להיות אסור ואעפ"כ התורה התיירה לאיזו סיבה או צורך, אבל באופן שמעיקרא לא הי' ראוי להיות אסור כלל, כגון חלב חי, בזה לא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי להתיר חלב בהמה. וסיים הברכ"א שזהו דבר מסתבר מאוד. ומעתה דן הברכ"א היאך להתייחס למלאכה ביו"ט לצורך אוכל נפש ממש, האם מוגדרת שהיתה להיות אסורה והותרה, או שמעיקרא אינה בכלל איסור מלאכה ביו"ט.

ובדי להבין זאת יותר יש להביא את לשונות הפסוקים, דהנה הרמב"ן עה"ת בפרשת אמור ויקרא כג, עמד על שינוי הלשון בין איסור מלאכה בשבת לאיסור מלאכה ביו"ט, שלעניין שבת כתיב "כל מלאכה לא תעשה", ואילו ביו"ט כתיב "כל מלאכת עבודה לא תעשו", וביאר הרמב"ן שכיוון שישנן ב' סוגי מלאכה - מלאכת עבודה ומלאכת הנאה, ובשבת שתיהן נאסרו, אך ביו"ט דווקא מלאכת עבודה נאסרה, ומה"ט מלאכה הנעשית לצורך אוכל נפש מותרת מפני שחולקת שם לעצמה ומוגדרת מלאכת הנאה. עכ"ד. ומעתה טען הברכ"א שיש לומר

להיטהר מצרעתו הותר לו בעצמו אף שטמא בטומאה נוספת.

ג) **במנחות מ"ב**. סד"א הואיל ואישתרי מליקה לגבי כהנים, תשתרי נמי נבילה וטריפה, היינו בעוף עצמו בו יש דין מליקה שבעלמא אינה כשחיטה והיא נבילה, ה"נ באופן שמת ללא שחיטה או שיש בו מום כך ששחיטתו לא הוציאתו מידי טרפותו. (ויש להוסיף שיתכן שמעתה ה"נ בבהמה יותרו איסורים אלה אך תחילת הדין בעוף עצמו, וצ"ע.)

ומעתה הקשה המנח"א היאך ניתן לומר דמסברא יש להתיר הכא מלאכה שלא לצורך אוכל נפש הואיל ואישתרי מלאכה לצורך אוכל נפש, הרי זה כשני חפצים שונים. (והוסיף להקשות דאם אכן יש להתיר מחפצא לחפצא וממלאכה למלאכה א"כ נתיר כל מלאכה ביו"ט, אך זה לכאורה לא קשה דלא מיבעיא לשיטת תוס' דלא הותר אלא לצורך ולולא צורך אסור מהתורה, אלא אף לרש"י א"ש כיוון שדווקא מלאכות שנצרכות בד"כ לצורך אוכל נפש, הותרו אף שלא לורך אוכל נפש, אך בשאר מלאכות כלל לא נאמר ההיתר מעיקרא אף לא לצורך אוכל נפש וכ"ש ללא צורך כלל שלא הותרו.) ואולי יש ליישב את שתי השאלות בחדא מחתא ולומר דאיה"נ מסברא לא ידעינן לומר בכה"ג הואיל ואישתרי אישתרי, אך לאחר הפסוק אמרינן שזה גופא סיבת ההיתר, דהכא התורה הרחיבה את המושג של הואיל ואישתרי אישתרי. ועכ"פ בדעת הברכ"א שבא להטעים את דברי הראשונים ולא לסלול דרך חדשה כמו המלאכת יו"ט ודעימי' ניתן לומר כן, ואכן עליהם שפיר הקשה המנח"א.

ובעיקר ביאור מחלוקת ב"ה וב"ש הי' ניתן לומר לאידך גיסא והיינו לא כהסבר

הברכ"א שב"ש ס"ל דמעיקרא מלאכת הנאה אינה בכלל האיסור, וב"ה ס"ל שבעצם מלאכת עבודה כוללת כל מלאכה רק שבפועל יש היתר לצורך אוכל נפש, אלא גם גם ב"ש מודו דמעיקרא כל מלאכה אסורה, רק שגם לפי האמת שמותר לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש, אין זה בגדר הותרה אלא בגדר דחוי' וממילא לא שייך בזה מתן, וכשם שלא אומרים מתוך שהותרו חייבי לאוין להתייבם מדין עדל"ת הותרו בביאה שני', דלא אמרינן כן אלא כשהותר האיסור, ולא שנדחה. מיהו יש להעיר שלפי דברינו כל מה דקיי"ל עכ"פ מדאורייתא לפי רוב הראשונים שאוכל נפש שרי אף שהי' אפשר מאתמול, היינו לב"ה ולא לב"ש, ולא מצינו מחלוקת מפורשת בזה, וקשה לחדש שב"ש יחלקו על כך דשרי אף שהי' אפשר מאתמול. וצ"ע.

ו**ובספר** מנחת אשר הנזכר לעיל בסק"ה הטעים את גדר ההיתר לעשות מלאכה אף שלא לצורך אוכל נפש ממש בשתי דרכים:

א) **עפ"י** הרמב"ן שהזכרנו, והיינו שיש לומר שלפי ב"ש רק כאשר בפועל נעשה לצורך אוכל נפש אז שמה מלאכת הנאה, אך לפי ב"ה כל סוג מלאכה שבד"כ כלל נעשית לצורך אוכל נפש שמה מלאכת הנאה ומותרת, ולפרש"י אף אם נעשית ללא צורך כלל מותרת, כיוון שלא הצורך הוא הנותן לה שם מלאכת הנאה, ולפי תוס' עכ"פ כאשר נעשית לצורך יו"ט - צורך גשמי או רוחני, אז מוגדרת מלאכת הנאה. וכן כתב בספר בד קודש בפסחים בסימנים ו-ז. והוסיף הבד קודש לבאר עפ"י מ"ט דווקא במלאכת אוכל נפש אמרינן מתוך ולא במכשירין (באופן אחר מהמלאכת יו"ט שהבאנו לעיל), שדווקא מלאכה הנעשית לצורך אכילה או

לעניינו. מיהו בהגהות היד שאול על שו"ע יו"ד סימן רס"ח בסק"ו כתב שהיראים הוא דעה יחידאה, וממילא נראה שלא הבין את ספר החינוך כהתועפות ראם והקה"י, אלא כהמנח"א).

ועל דרך זו כתב החו"ב והביא רא"י לזה מגמרא לקמן כ"א: דאיתא התם במשנה ב"ש אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אא"כ ראויין לשתי' וב"ה מתירין. עושה אדם מדורה ומתחמם כנגדה. וביארו הרשב"א והר"ן שב"ה לשיטתם דאית להו דין מתוך. ויש לשאול אליבא דרבה דס"ל דאף לב"ה אין דין מתוך והוצאה שאני שכלל לא נאסרה ביו"ט, הכא מאי איכא למימר. והרשב"א לשיטתו תירץ שרבה בדף י"ב. אמר את דבריו רק בדרך דיחוי, כלומר שמיני' ובי' מהמשנה בדף י"ב. אין הכרח דאית להו לב"ה דין מתוך, אך לפי האמת מודה, ולית מאן דפליג שזו דעת ב"ה. מיהו בשיטה מקובצת בדף י"ב. מפורש שכך ס"ל לרבה גם לפי האמת, וכ"כ תוס' בכתובות בביאור דעת רב פפי שם דלית לי' מתוך (ובדבר קושיית רב יוסף אלא מעתה ליפלגו באבנים לא קשיא לי' לרבה וס"ל דהמשנה הביאה דוגמאות מצויות, ואיה"נ גם אבנים בכלל ההיתר לב"ה דס"ל דמלאכת הוצאה כלל לא נאסרה).

וכדי לתרץ יש להקדים את דברי הגמרא שם איבעיא להו האי מדורה מאן קתני לה, דברי הכל היא ושאני להו לב"ש בין הנאת כל גופו להנאת אבר אחד, או דלמא ב"ה קתני לה, אבל ב"ש לא שני להו. ת"ש ב"ש אומרים לא יעשה אדם מדורה ויתחמם כנגדה וב"ה מתירין. ויש לשאול מה הספק הרי לית להו לב"ש דין מתוך, ומה בין הרישא לסיפא. ופרש"י בד"ה "הנאת כל גופו" - דמיא לאוכל נפש. ומדבריו למדנו

שאר צרכים ניתן לומר שכלל אינה בכלל מלאכת עבודה, אלא בכלל מלאכת הנאה, מה שאין מכשירי אוכל נפש שהותרו בודאי הרי הם בכלל מלאכת עבודה, אלא שהותרו או נדחו לצורך אוכל נפש, ולכן היתירם מוגבל, והיינו שרק מלאכה שניתן לתת לה שם "מלאכת הנאה", אז ניתן להתירה אף לשאר צרכים, ולרש"י אף ללא צורך כלל. שוב ראיתי שכבר הקדים את המנחת אשר הגאון ר' יעקב מקארלין בעל שו"ת משכנות יעקב בספרו על ביצה הנקרא קהלות יעקב בדף כ"א: בד"ה "והנה בעיקר".

ב) עפ"י ספר החינוך במצוה רח"צ שכתב שאין בכלל צורכי אוכל נפש רק צורך אכילה ושתי' בלבד, אלא אף כל דבר הצריך לאדם לבו ביום, בין שהוא דבר מצוה כגון קטן למולו ולולב לצאת בו וכן ס"ת לקרות בו דכל יומא ויומא זמן תורה הוא, ובין שאינו דבר מצוה אלא צורכי גוף לבו ביום כגון רחיצת רגלים במים חמין שהוחמו ביו"ט או לעשות מדורה להתחמם בה, כל דברים אלו מותרין ובכלל היתר דאוכל נפש ניהו. והמנ"ח שם בסק"ח ד"ה "וכן" תמה שאין בכלל אוכל נפש אלא אכילה ושתי' גרידא, ושאר דברים הותרו מדין מתוך. וביישוב דעת החינוך כתב המנחת אשר שכוונתו שאחרי שלמדנו היתר מתוך אמרינן שגדר ההיתר שלעניין היתר מלאכה ביו"ט כל ההנאות הם בכלל אוכל נפש. וכמובן דבר זה לא ניתן להיאמר לפי רש"י דס"ל דמדיון תורה אמרינן מתוך גם ללא צורך כלל. (מיהו התועפות ראם על היראים וכן הקה"י בסימן י"ז יישבו באופן אחר את שיטת ספר החינוך וכתבו דס"ל כהיראים שהבאנו לעיל שכוונת הגמרא בדין מתוך היינו מתוך אותו פסוק שלמדנו ממנו היתר מלאכה לצורך או"נ למנו היתר לשאר צרכים, ולפי"ז אין זה נוגע

מצד עצמה שמה אוכל נפש. והחור"ב בעצמו כתב שלפי ביאורו יאסר בכה"ג.

והנה הרמב"ם בפ"א מיו"ט ה"טז כתב "רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתי' ועושין אותן ביו"ט, שנאמר "אך אשר יאכל לכל נפש", לכל שצריך הגוף. לפיכך מחמין חמין ביו"ט ורוחץ בהם פניו ידיו ורגליו וכו'. הרי שגם לדין דאית לן דין מתוך כתב הרמב"ם שההיתר לחמם הוא שהם בכלל אוכל נפש, וכן בפירוש המשניות שלו על המשנה בדף כ"א: כתב שלדעת ב"ה כוונת אוכל נפש היינו כלל הנאות הגוף כולם, ואילו לדעת ב"ש אינו נכלל בזה הנאות הגוף מחוצה לו עכ"ד. וגם בדעתו יחלקו התועפות ראם והקה"י מחד והמנחת אשר מאידך האם כוונתו כהיראים או רק אחר דין מתוך אמרינן שזה גדר הפסוק. מיהו מדברי המרומי שדה בדף י"ב. נראה דרך שלישית בביאור הרמב"ם דהנה משמעות לשון הרמב"ם בפ"א מהלכות יו"ט הלכה ד' שרק במלאכות הוצאה והבערה אמרינן מתוך ולא בשאר מלאכות וכן נראה שהבינו המגיד משנה והלחם משנה ברמב"ם, וממילא לפי"ז קשה היאך התירו ב"ש לחמם מים לרחיצה הרי נהי שמשום הבערה יש היתר של מתוך, מ"מ הרי יש בזה גם מלאכת מבשל, וע"כ צ"ל שלעניין הנאות הגוף אין צריך לדין מתוך דבכלל אוכל נפש הם ומעתה לא רק חימום מים לרחיצה שיש בה הבערה מותרת גם ללא דין מתוך, אלא אף עשיית מדורה לחימום גופו, אף שיש בה רק הבערה ולא בישול, ובהבערה אמרינן מתוך, מ"מ תו אין צריך להגיע לדין מתוך, ורק לעניין צורכי מצוה כהוצאת לולב או קטן למולו או ס"ת לקרוא בו איצטריך לדין מתוך, וכ"כ גם בספר אשר לשלמה בדף כ"א:.. (ויש להעיר שלפי"ז שיטת רבינו חננאל שהזכרנו לעיל

שעכ"פ בהו"א המושג "אוכל נפש" יכול לכלול לא רק אכילה ממש אלא אף הנאות הגוף הנצרכות באופן יומי כחימום גופו ע"י האש בימות החורף הקרים. ומעתה אף אי נימא שלמסקנה ס"ל לב"ש שכשם שרחיצת רגליו אינה מוגדרת כאוכל נפש כך גם חימום כל גופו, מ"מ בדעת ב"ה ניתן לומר שאף אי לית להו מתוך כלל, מ"מ ס"ל שרחיצה מוגדרת כאוכל נפש ממש, ויתירה מזו לא רק מדורה בשביל חמום כל גופו, אלא אף לצורך רחיצת רגליו גרידא. ושו"ר שכ"כ שם הגרע"א ביישוב דעת רבה, אלא שכתב שלפי רבה יוצא שנחלקו ב"ש וב"ה במציאות האם רחיצה ומדורה הם בכלל אוכל נפש, ולכאורה אין הכרח לומר כן ואפשר שנחלקו עד כמה להרחיב את המושג אוכל נפש וממילא נפ"מ האם גם רחיצה בכלל.

ובספר חו"ב ביאר באופן קצת אחר מהגרע"א את הגמרא לקמן כ"א: שודאי לולא דין מתוך אי אפשר להכליל רחיצה בכלל היתר מלאכה ביו"ט, אלא שיש רמות בדין "מתוך", ורבה יכול להודות שלעניין רחיצה שקרובה יותר לאוכל נפש אמרינן מתוך, וכן אף החולקים על רבה וס"ל שלב"ה לעולם יש מתוך ורק לב"ש אין מתוך יודו שלפי ההו"א ב"ש יודו שלעניין מדורה שקרובה יותר לאוכל נפש אמרינן מתוך. ותהי' נפ"מ בין ביאור הגרע"א לביאור החור"ב באופן שרוצה לעשות מלאכה לצורך רחיצה ומלאכה זו אינה נצרכת בעלמא לצורך אכילה ושתי', דלפי הגרע"א גם זה מותר כיוון שרחיצה מצד עצמה היא אוכל נפש ולצורך זה הותרה מלאכה, אך לפי החור"ב אסור כיוון שרק מלאכה שהותרה לצורך אכילה ושתי' הותרה לשאר צרכי האדם, ולא שרחיצה

ושיטת הרמב"ם שווים בכך שדין מתוך מתיר רק צורכי מצוה, אלא לפי ר"ח גם לפי האמת אין היתר מלאכה לצורכי הגוף שאינם אכילה ושתי', לרמב"ם יש היתר כיוון שנכלל בהיתר הראשוני של אוכל נפש, גם ללא דין מתוך. ונפ"מ בזה שהמלאכות שהותרו לצורך מצוה הם רק הוצאה והבערה, אך לצורכי הגוף ההיתר רחב יותר וגם שאר מלאכות הותרו). ויש להעיר על דברי האשר לשלמה שלכאורה ישנם צורכי האדם שאינם צורכי הגוף כגון הוצאת קטן שלא יצטער או כדי שיהי' לאב או לבן קורת רוח יחד ולכאורה בזה הרמב"ם יודה שרק מדין מתוך יש להתיר, וא"כ לא מדויק לומר שלפי הרמב"ם צריך לדין מתוך רק לצורכי מצוה.

ויש להעיר שלפי המרומי שדה יוצא שיש ב' מחלוקות נפרדות בין ב"ה וב"ש: (א) האם אמרינן מתוך או לאו. (ב) האם כל הנאות הגוף בכלל היתר מלאכה לצורך אוכל נפש. מה שאין כן לפי התועפות ראם, הקה"י, החו"ב והמנחת אשר אין ב' מחלוקות אלא הכל דבר אחד כיוון שכוונת הרמב"ם אחר הלימוד של מתוך המלמדנו שכל ההנאות בכלל הפסוק.

ז. הערה מלשון המשנה במגילה

והנה במשנה במגילה ז: אית אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד. ויש לשאול הרי כיוון שיש דין מתוך, נמצא שיש בין יו"ט לשבת גם מלאכות שלא לצורך אוכל נפש, ודוחק לומר שהמשנה כב"ש דלית להו מתוך. ולפי ספר החינוך לפי ביאור המנח"א יש ליישב שכוונת המשנה "אוכל נפש" כל צורך קצת שלאחר הילפותא שהותר, נכלל אף הוא בכלל אוכל נפש לעניין מלאכה ביו"ט. מיהו אין מכאן ראי' מוכרחת כיוון שגם לפי היראים ניתן ליישב

קושייתנו ולומר שכוונת המשנה אוכל נפש היינו כל מה שהותר ביו"ט שמקור ההיתר שלו הוא אותו פסוק המתיר מלאכה לצורך נפש, והרי כבר כתבנו שהתועפות ראם והקה"י ביארו שכוונת החינוך לדברי היראים. וייתכן שגם לפי האחרונים שלמדו שמקור דין מתוך הוא דין הואיל ואישתרי אישתרי ולא איצריך בסוגיין לילפותא מפסוק, אלא סברא היא שהיתר התורה אינו בצמצום דווקא לאו"נ ותו לא, וכבר מותר לכל צורך קצת לראשונים או אף ללא צורך לרש"י, גם כן ניתן ליישב על דרך שכתבנו לפי היראים ולומר שכוונת המשנה "אוכל נפש בלבד" היינו לפסוק ממנו למדנו היתר נפש, אך למעשה מאחר ויש דין מתוך שיסודו דין הואיל ואישתרי אישתרי הרי זה כאילו בכלל הפסוק היתר רחב יותר. וזה יותר מחודש מהיראים כיוון שאין זה כלול ממש בפסוק, אלא זו סברא חיצונית, ויותר דחוק הוא בהסבר המשנה שאמרה אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד.

ח. ביאור דעת רב פפי לאור כל האמור לעיל

והנה דעת רב פפי בכתובות ז. דלא אמרינן דמתוך שהותרה מלאכת נטילת נשמה לצורך אוכל נפש, הותרה ביאה ראשונה שעושה על ידה חבורה לצורך אחר שאינו אוכל נפש, ולשיטתו זו הסיבה שאין לעשות מוגמר ביו"ט, דלא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש, הותרה אף לשאר צרכים (ולדידן דאית לן מתוך הטעם שמוגמר אסור מפני שאינו שווה לכל נפש ואינו אלא למפונקים). וכתבו תוס' שם בדרך אחת דלית ל' מתוך וס"ל דטעמם של ב"ה הוא כרבה דס"ל שלא נאסרה מלאכת הוצאה ביו"ט. והקשה בספר שער המלך פ"א מיו"ט ה"ד: איך יבאר רב פפי את המשנה בדף כ"א:

שהתירו ב"ה לחמם לצורך רחיצה או לעשות מדורה. וכתב הקה"י שמחמום מים לרחיצה לא קשה כ"כ דאפשר דרחיצה כשתי' וכמו סיכה כשתי', וא"כ הוי אוכל נפש ממש, וכן דעת הרשב"א המובאת בספר אמרי בינה דיני תרו"מ סימן י"א, אך מעשיית מדורה קשיא. וכתב הקה"י בסימן י"ז שהי' אפשר לומר דמהני מדין הואיל וראוי לאורחים לצורך אכילה ממש. מיהו דחה זאת דהואיל מועיל מדאורייתא אך מדרבנן אסור, כדאיתא בפסחים מ"ו:.

ותירץ הקה"י שבאופן זה שמבעיר כדי להתחמם מן האש גם רב פפי מודה דאמרינן בזה מתוך, כיוון שאותה מדורה שעושה לצורך זה מותר לעשותה לצורך בישול, ואינו דומה לנידון בכתובות שם השאלה האם לומר מתוך שהותרה פעולה אחת של מלאכה לצורך נטילת נשמה, היינו שחיטה, נתיר גם פעולה אחרת היינו ביאה שאין לה שייכות לאוכל נפש ואין שום אפשרות שיהי' בה תועלת של אוכל נפש. וכן לעניין מוגמר הבערתו אין בה שום אפשרות שתועיל לבישול מאכלים. ורק אי נימא שכיוון ששם מלאכה זו הותר לצורך אוכל נפש, כבר הותר לכל צורך, ועל זה חולק רב פפי. עכ"ד. וניתן לבאר דבריו על דרך החו"ב שכתב שיש רמות ודרגות בדין מתוך, אלא שהחו"ב הדגיש נקודה אחת והיינו שככל שקרוב יותר לאוכל נפש, כך יש יותר מקום לומר דין מתוך, ואילו הקה"י הדגיש נקודה אחרת והיינו שמתוך באותו החפץ או באותה פעולה עדיף על מתוך מחפץ לחפץ או מפעולה לפעולה לפעולה. מיהו לפי דברי המנחת אשר המובאים לעיל בהשגתו על המלאכת יו"ט ודעימי' אפשר להטעים יותר את דברי הקה"י דהכא דמיירי באותה פעולה בזה כו"ע יודו דאמרינן בזה

הואיל ואישתרי אישתרי, ולזה אפילו פסוק לא איצטריך כמו בכל הסוגיות דאמרינן הואיל ואישתרי איתרי ללא פסוק. והסבר זה בדברי הקה"י ניתן לומר בין אם עיקר דין מתוך יסודו בדין הואיל ואישתרי אישתרי ללא קרא כהמלאכת יו"ט, בין אם יסודו בפסוק כהראשונים רק טעמא דקרא הוא הואיל ואישתרי נאישתרי כהברכ"א וכמו שביאנו, דהכא הפסוק הרחיב את המושג הואיל ואישתרי אישתרי, בין אי נימא כהראשונים ללא דין הואיל ואישתרי אישתרי אלא כהרמב"ן או החינוך, דנהי שעל ל זה חולק רב פפי, מ"מ בעניין עשיית מדורה מודה, וכפי שהתבאר.

מיהו את בעיקר קושיית שער המלך לא זכיתי להבין מ"ט לא תירץ הקה"י שגם עשיית מדורה הרי היא בכלל אוכל נפש, וכמו שכתב הגרע"א, ומההו"א בדעת ב"ש נילף לב"ה, ובין אם מהני בזה גם ללא דין מתוך כהבנת הגרע"א, בין אי נימא בזה מתוך כהבנת החו"ב, סו"ס למדנו דהתם עדיף טפי, אף למ"ד דבעלמא לא אמרינן מתוך.

ט. החידוש בדברי המ"ב בהבנת

שיטת ר"ת

והנה כנזכר לעיל נחלקו ר"ח ור"ת בכוונת המשנה שלב"ה מותר להוציא קטן האם דווקא כדי למולו, או הוא הדין לצורך טיול בעלמא, וכן להוציא כדור, והיינו דין מתוך הרחיב את היתר או"נ גם לצורך מצוה שאינו צורך אכילה או היתר מתוך רחב יותר ובכלל אף צרכים אנושיים - טבעיים. והשו"ע בסימן תקי"ח סעיף א' פסק כר"ת, וכתב על כך המ"ב בסק"ג בזה"ל: לא מבעיא דאם לא יוציאו יבכה ויצטער האב ע"י זה בודאי מותר, אלא אפילו אם יכול להניחו

ז. דסגי להיחשב צורך מדאוריתא, ובאופן זה אף אם אין לאב צער או קורת רוח, אם יש לבן סגי כדי להתיר לאב להוציאו).

ועל זו הדרך יש לבאר את דברי השאג"א בסימנים ק"ו - ק"ח שחידש שאין להוציא שופר או לולב לצורך אשה שאינה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמן ואף לא לצורך קטן שמחוייב רק מדרבנן וכיוון דמדאוריתא בעי צורך קצת, אז כלפי דין תורה אינו בכלל צורך. ורבים הקשו על דבריו כלום גרע מכל צורך אנושי שגם הוא בכלל היתר מתוך, ולכן לדינא חלקו עליו, וכן מנהג העולם להקל בזה. מיהו ביישוב השאג"א יש לומר דס"ל דאין היתר של צורך טבעי דנימא דצורך שופר או לולב של אשה או קטן לא גרעי, אלא כל ההיתר הוא לצורך מצוה, והיתר לצורכי האדם הוא מפני שגם בהם יש קיום מצוה דאוריתא של שמחת יו"ט, וממילא בכה"ג שהאשה אינה מצווה כלל, והקטן עכ"פ מהתורה אינו מצווה, אין קיום מצוה דאוריתא ואין מתיר למלאכה. והגאון ר' משה שטרנבוך שליט"א בספרו מועדים וזמנים ח"ז סימן ק"מ (ובנדפס מחדש בחלק ב' סימן קנ"ח) כתב על זו הדרך ביישוב שיטתו שהשאג"א בזה הוא לשיטתו בסימן ק"ב שם כתב דהיתר מלאכה ביו"ט הוא משום מצות שמחת יו"ט ולא משום שצורכי יו"ט הותרו, וממילא יש לומר דלא שנא מצות שמחת יו"ט, לא שנא מצות נטילת לולב, או ברית מילה או קריאת התורה, אך דווקא מצוה היא המתירה, ולא שצורך האדם הותרו, וכבר אין מקום לקושיא מדוע גרע צורך מ"ע שהזמן גרמא של אשה מכל צורכי האדם, וכנ"ל ביחס לקטן.

ובדברי המוע"ז התחדדה נקודה נוספת שלא רק שצורך מצוה אלים ועדיף על צרכים אנושים, אלא הם חלוקים במהותם,

אצל אמו ולא יבכה, מ"מ אם יש לאב געגועים על בנו וישמח האב לטייל עמו גם כן מותר, דהוא שמחת יו"ט ומקרי צורך היום. עכ"ל. ומקורו בספר יש"ש בסוגיין. ויש לשאול מדוע הדגיש המ"ב את שמחת האב ואת מניעת צער האב, ולא את שמחת התינוק ואת מניעת צער התינוק, ובפרט בולט הדבר ברישא דמיירי שאם לא יוציאו יבכה שבכל בכי של התינוק יש צער התינוק ואין צריך לומר שאם יבכה האב בכך שיבכה התינוק. וכמובן השאלה מבוססת על כך שמותר לראובן לעשות מלאכה ביו"ט הן לצורך או"נ של שמעון, הן לשאר צרכי שמעון, כשם שמותר לו לעשות מלאכה לצורך עצמו. שו"ר שהג"ר שלום מאיר יונגרמן בהגהותיו נתיבות הבית על הרשב"א בספרו עבודת הקודש שער ג' אות ו' סק"לג הביא את דברי המ"ב וכתב שברשב"א שם נראה דלא כהמ"ב וסגי בצורך התינוק, אך לא העמיד זאת כקושיא על המ"ב מדוע הוצרך לכך.

ונראה ליישב את דעת המ"ב דס"ל שכשם שלפי ר"ח היתר מתוך הוא דווקא לדבר מצוה כך גם הדין לפי ר"ח, אלא שלפי ר"ת כל דבר שעושה לצורך הנאה חיובית בכלל צורך מצוה הוא כיוון שיש בזה קיום של מצות שמחת יו"ט. וכן פעולה של מניעת צער יש גם כן קיום מצוה, כיוון שע"י כך מונע ביטול מצות שמחת יו"ט. ולפי"ז מובן מדוע לא סגי בכך שמונע צער מהתינוק וכך שגורם שמחה לתינוק, כיוון שאינו בר מצוות, ואפילו מצות חינוך ליכא בתינוק קטן, ולכן דווקא רק אם ע"י מלאכתהאב גורם למנוע צער מעצמו או גורם קורת רוח לעצמו מותר. (וכאשר מדובר בקטן שהגיע לגיל חינוך ושייך במצות שמחת יו"ט מדרבנן הכרעת הביה"ל עפ"י תוס' בכתובות

וכוונתנו לומר שאם דווקא צורך מצוה בכלל היתר של מתוך ש"מ שמצות שמחת יו"ט או שאר מצוות הן הפועלות היתר, וכדי שהדברים יובנו כדבעי נציג את הסוגיא בפסחים שהיא מקור דינו של השאג"א בסימן ק"ב. דאיתא התם בדף ס"ה: במשנה שדעת ת"ק שהוא רבי יהושע ששחיתת קרבן פסח והקטרתו דוחים את השבת והרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אינם דוחים את השבת, ופרש"י אעפ"י שכל אלה שביתין, מ"מ כיוון שהי' אפשר מאתמול אסור לעשות כן ביו"ט. ורבי אליעזר חולק וסובר שגם הם דוחים את השבת מק"ו, שאם מלאכה דאורייתא מותרת, כ"ש שבות. ורבי יהושע דחה זאת ואמר יו"ט יוכיח שהתירו בו מלאכה היינו שחיטה ובישול ואסרו בו שבות והיינו הבאה מחוץ לתחום ופרש"י דהיינו מה"ט שהי' אפשר מאתמול. ורבי אליעזר דוחה את הדחי' וטוען - מה ראית רשות למצוה, ופרש"י אכילת הדיוט ביו"ט רשות היא וקרבן פסח מצוה היא, וכלום אם העמידו רבנן דבריהם במקום רשות, יעמידוהו גם במקום מצוה ? ובגמרא ס"ח: אמרו דרבי יהושע לשיטתו דאכילת יו"ט מצוה שיש דין ביו"ט של חציו לכם, וכך יישב את הסתירה בין שני הפסוקים האחד דכתיב עצרת לה' והאחד דכתיב עצרת תהי' לכם. ורבי אליעזר לשיטתו שיישב את הסתירה בפסוקים או כולו לה' ע"י שיושב ושונה, או כולו לכם ע"י אכילה ושתי', וכיוון שיש אפשרות שלא לאכול ולשתות, ממילא נחשב ביחס לקרבן פסח - שהוא חיוב, כרשות, אף שאינו רשות לגמרי, ואם בחר לאכול מקיים בזה מצוה של "עצרת תהי' לכם".

והקשו תוס' שם הרי בעצרת מודה רבי אליעזר דבעינן לכם, ואעפ"כ אסרו בו שבות ותירצו שדין זה שבעצרת גם ר"א

ומכוח ב' הקושיות - קושיית תוס' וקושיית השאג"א, כתב השאג"א יישוב אחר מתוס' דאמנם לעיתים משכחת לה שיש ביו"ט מצות אכילה, מ"מ כיוון שבשאר החגים אין חיוב דווקא באכילה, לכן גם היכא שיש חיוב אכילה, על כרחך שהיתר מלאכה לצורך או"י אינו משום מצות אכילה, אלא שהתורה התירה מלאכה לצרך או"י, (ובכלל זה כל צורכי האדם לפי ב"ה דאית להו דין מתוך). מה שאין רבי יהושע דס"ל שיש חיוב חציו לכם בכל הימים טובים, א"כ אין סיבה לחדש שהותרה מלאכה לצורך האדם, והיינו לדבר הרשות, אלא כל ההיתר מלאכה יסודו משום מצות שמחה. (ומכוח זה הכריח שיש מצות שמחה בר"ה ובכלל זה חיוב אכילה, שאחרת אין לפי רבי יהושע היתר מלאכה). ודברים זהים כתב השפת אמת שם בפסחים ס"ח: ומעתה כיוון שפסקו הרמב"ם והשו"ע כרבי יהושע ש"מ דקיי"ל שהמתיר מלאכה ביו"ט הוא מצות שמחת יו"ט ומדין מתוך אף שאר מצוות היום. (מיהו המרדכי בשבת פרק א' סימן ר"ל כתב בשם ראב"י דהלכה כרבי אליעזר והוכיח כן מגוף הסוגיא בפסחים שם אמרו על מר ברי' דרבינא דכולא שתא הוה יתיב בתעניתא חוץ מבעצרת ופורים וערב יוה"כ, ומשמע שבימים טובים הי' מתענה, וכן

סד"א שגם צורך גוי ובע"ח בכלל, קמ"ל שאינו בכלל צורך המתיר מלאכה.

ומתוך דברי המוע"ז בח"ז סימן קל"ז (ובנדפס מחדש ח"ב סימן קנ"ו) בסוף הסימן נראה יישוב לקושיא זו שיש שם שאמנם חש"ו אינם שייכים במצות שמחת יו"ט, מ"מ מצוה לשמחם ככל מרי נפש. ובודאי כוונת המוע"ז לדברי הרמב"ם בפ"ו מהלכות יו"ט ה"ח שכתב בזה"ל: וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר, ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות שערי חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו. וכו'. עכ"ל. ועפ"ז יש להוסיף ולחדש יותר ממה שכתה המוע"ז ולומר שבכלל זה לדאוג אף לגויים ולבע"ח שמזונותיהם עליו, ולכן סד"א אף מלאכה לצורכם מותרת, שבכלל מצות שמחה של היהודי היא לדאוג גם לנצרכים אלה ואם אינו כן גם כן נעשית שמחתו לשמחת כריסו, קמ"ל שמ"מ מלאכה אין לעשות לצורך כך, אך אין לומר דקמ"ל שכלל אין מחוייב לדאוג להם ביו"ט, ובודאי שאם לא דואג להם נעשית שמחתו לשמחת כריסו. ונראה להביא רא' לחידוש זה ממה שמצינו איסור בכל יום שלא לאכול לפני שנותן אוכל לבע"ח שבבעלותו. וא"כ לא מופקע לומר שלכן סד"א שאפילו מלאכה מותרת ביו"ט כדי לדאוג למזונות לצורך בע"ח שבבעלותו, ואולי אף לעכו"ם שתחת חסותו. מיהו יש להעיר שעל אף שיש לישב כך את דעת השאג"א והשפ"א, מ"מ את דעת היש"ש והמ"ב אין ליישב כך, שהרי מתוך שהוצרכו לומר שההיתר להוציא קטן הוא לצורך שמחת הגדול ומניעת צער של הגדול שמעיין שלא רק שהמתיר הוא מצות שמחה ולא סתם צורך היום, אלא יתירה מזו שאין היתר

שיטת בעה"מ שם בפסחים. אך אין זו הדעה העיקרית להלכה).

והחמדת שלמה בסוגיין התקשה מדוע תוס' מיאנו בהסבר נפלא זה, וכתב דקשיא להו שלפ"ז אחר שכבר אכל וקיים חציו לכס יהי' אסור אליבא דרבי יהושע במלאכה וזה דבר שלא שמענו. ולכאורה יש ליישב שאמנם יצא ידי חובת חציו לכס, מ"מ כל מה שמוסיף באכילה מרחיב את המצוה, וכמו אוכל יותר מכזית בליל הסדר שמרחיב את מצות אכילת מצה.

ויש לשאול אם אכן גם כדי להתיר צורכי האדם כר"ת סגי לומר שהיתר מלאכה בחוה"מ הוא משום המצוה שבדבר, א"כ מ"ט חלק ר"ח על ר"ת, ובשלמא לפי ההבנה הפשוטה שנחלקו ר"ח ור"ת בנקודה זו האם התיר הוא המצוה ולכן דווקא קטן למולו ולא לטיול בעלמא, או אף לצורכי האדם ולכן אף קטן לטייל עמו. ואולי יש לומר ביישוב דעת השאג"א והמ"ב שסובר רבי אליעזר שלא הותרה מלאכה מדין מתוך אלא למצוה מוגדרת כגון ברית מילה או נטילת לולב ולא לצורך מצוה כללית של שמחת יו"ט, דהיינו מלבד אכילה ושת' שזה עיקר היתר או"נ גם ללא דין מתוך, ולכן נהי שבכל דבר המשמחו יש קיום של ושמחת בחגך, מ"מ אין זה בכלל ההיתר.

ויש לשאול על דברי השאג"א, השפ"א, היש"ש והמ"ב שסדו שהמתיר לעשות מלאכה הוא מצות שמחת יו"ט (ואחר שהתחדש דין מתוך אף שאר מצוות שזמנן היום דומיא דמצות שמחת יו"ט שזמנה היום) למאי איצטריך מיעוט מהפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" - לכם ולא לעכו"ם, לכם ולא לבע"ח, ותיפו"ל שלא שייכים הגויים והבע"ח במצות שמחת יו"ט, והתיינה אם המתיר מלאכה הוא צורך,

לגדול לעשות מלאכה כדי לשמח את הקטן, ולא אמרינן שבזה גופא מקיים הגדול את מצות השמחה המוטלת עליו, כסברת המוע"ז. נמצא שעדיין הקושיא ששאלנו מהמיעוט "לכם" ולא לעכו"ם ולא לבע"ח נשארה בעינה עכ"פ לפי היש"ש והמ"ב.

ויש להעיר שיסוד דברי השאג"א, השפ"א, היש"ש והמ"ב לכאורה תלוי במה שהארכנו לעיל מהו המקור לדין מתוך, כיוון שאם ילפינן לה מהפסוק של "לכם" לכל צרכים כהראב"ד בכתובות, או שבכלל "נפש" דקרא גם שאר הנאות גשמיות ורוחניות ולא רק אכילה ושת"י כהיראים, לכאורה אין מקום לביאור זה, ואולי מה"ט חלק הרשב"א בספר עבודת הקודש על היש"ש והמ"ב. ורק אי ילפינן לה מעיקר משמעות הפסוק דאוכל נפש ומבארים שכוונת הפסוק לסוג מלאכות שרגילים לעשותם לצורך אוכל נפש והותרו אף שלא לצורך אוכל נפש כהמ"ב, הפנ"י והראש יוסף, אז ניתן לומר שההיתר הוא דווקא לצורך מצוה וכל הכלול בזה, ולא לצורך אנושי אם אין בו קיום של שמחת יו"ט, ולפי"ז נמצא שהמ"ב שנקט כהיש"ש הוא לשיטתו במקור דין מתוך.

י. העולה לדינא מדיוק זה בלשון

המ"ב

ויש בכל זה נפ"מ גדולה לדינא לעניין הוצאת כדור לרה"ר וכן לשחק בכדור ברה"ר דבר שכרוך בהילוך ד' אמות ברה"ר תוך כדי המשחק. דהנה כנזכר לעיל ר"ת הוכיח שמותר להוציא קטן אף ע"מ לטייל איתו, כשם שמותר לשחק בכדור ברה"ר ביו"ט. והיש"ש חלק עליו לעניין כדור וגם דייק מהרא"ש שמחד נקט כר"ת ומאידך השמיט דבר זה של הוצאת כדור. וסיים היש"ש שלקטנים שעדיין אינם בר מצוה הנח

להם, אך גדולים יחמירו בזה דאין זה צורך יו"ט אלא שיחת הילדים, והובאו דבריו בט"ז ובמג"א ובמ"ב. ונחלקו בדברי היש"ש הט"ז והמג"א האם מדינא גם לקטנים אסור אלא הנח להם ואל ימחה בהם ולפי"ז אסור לגדולים להוציא אף לצורך קטנים, או שלגבי קטנים אכן לשחק בכדור נחשב צורך ולכן גדולים יכולים להוציא לצורך קטנים, וכדו ב' נקט בספר חוט שני הלכות יו"ט. ולכאורה אי אמרת בשלמא שישנו היתר של צורכי האדם, אז כשם שצורכי גדולים מותרים, כך צורכי קטנים, וכשם שמותר לראובן לעשות מלאכה לצורכי עצמו, כך מותר לראובן לעשות מלאכה לצורכי חברו, ולכן מותר לגדול להוציא כדור לקטן. אך אי אמרת דכל היתר של צורכי יו"ט הוא משום מצות שמחה שמקיים בזה, אז אימתי יהי מותר לגדול להוציא לצורך קטן - רק אם הקטן הגיע לגיל חינוך ואז עכ"פ מדרבנן יש בזה קיום של שמחת יו"ט, אך קודם לכן יהי אסור, וצ"ע שלא העירו זאת כל בני זמנינו שהביאו את ההיתר לגדול להוציא כדור עבור קטן שתלוי האם הגיע לגיל חינוך או לאו. וייתכן שהסיבה שלא הדגישו זאת מפני שבאופן טבעי ורגיל יש לאב קורת רוח בכך שבנו שמח ומרוצה לשחק בכדור, וא"כ בכל הוצאת כדור לצורך קטן, אף אם לא הגיע לחינוך, יש גם כן היתר של מצות היום, אך איה"נ באופן שאין לאב מכך כל קורת רוח אסור לו להוציא כדור עבור בנו הקטן שלא הגיע לחינוך, כשם שכאשר התינוק אמנם יבכה אם לא יוציאו אביו, אך אביו לא יצטער אסור לפי המ"ב להוציאו, וכן באופן שאמנם תיגרם לבן שמחה אם אביו יוציאו, אך לאב לא תיגרם שמחה, אסור לאב להוציאו לפי המ"ב. אך כמו שהדגשנו לעיל שכל זה שלא הגיע הבן לגיל חינוך, כיוון שמגיל זה ואילך כבר מקיים הבן בצמו מצות

מצות שמחה, וממילא מעשה של הוללות אינו בכלל שמחה, ומשחק בכדור נחשב כלפי גדולים כהוללות, ורק כלפי קטנים לא רק שהוא בכלל צורך, אלא גם בכלל שמחת יו"ט, עכ"ד. ולפי ביאור המוע"ז נמצא שדברי היש"ש שאסר לגדול להוציא כדור הם לשיטתו שההיתר להוציא את הקטן בעצמו הוא משום שמחת הגדול שהיא מצוה ולא משום השמחה של הקטן, שאינו בכלל מצוות וכלפיו אין זה אלא צורך, ולא הותרה מלאכה לצורכי האדם - לא מיבעיא לשאר צרכים, אלא אף לא לצורכי אכילה. וכן עולה מדבריו שהמ"ב שהביא את היש"ש כדעה חולקת על הרמ"א שהתיר להוציא כדור הוא לשיטתו שנקט כהיש"ש שלא הותרה הוצאת קטן אלא משום שמחת הגדול, דהיינו שאין מתיר של צורכי האדם ורק משום שהמצות שמחה מתירה. ויוצא שתוס' שהתירו הוצאת כדור גם עבור גדולים על כרחך ס"ל שגדר מתוך הוא.

ומאידך גיסא היש"ש דייק מלשון תוס' והמרדכי שאמנם הביאו את דברי ר"ת שחלק על הר"ח והתיר אף הוצאת קטן שלא לצורך מצות מילה אלא לשם טיול, מיהו השמיטו מה שכתבו תוס' שבכלל זה להוציא כדור, וש"מ דפליגי וס"ל דאסור. ולפי דברי המוע"ז טעם הדבר מפני שכיוון שההיתר הוא לצורך מצוה, משחק בכדור אינו אלא הוללות. ומתאים מאוד שהרא"ש והמרדכי הדגישו שהסיבה שמותר להוציא קטן לשם טיול מפני שיש בזה שמחת יו"ט, והיינו מפני שרק צורך מצוה הוא המתיר ולא צורכי האדם גרידא.

שמחת יו"ט מדרבנן וצורך מצוה דרבנן סגי לפי הביה"ל.

ולפי השאג"א אמנם מחד מחמיר טפי מהמ"ב וס"ל שאין להוציא לצורך מצוה דרבנן ולפי"ז לכאורה אז אף כשהגיע לחינוך אסור לגדול להוציא עבורו, ולכאורה אף הקטן בעצמו אסור בכך, ולפי"ז יצטרך השאג"א לפרש שכוונת היש"ש הנח לקטנים היינו מדין שלא מוחים בהם, או שיודה שהיש"ש חולק עליו. מיהו מאידך גיסא לפי מה שיסד המוע"ז שבכלל מצות שמחה של הגדול לדאוג לשמחת הקטנים אז היה מותר לגדול בעצמו להוציא עבור קטן ודלא כיש"ש והמ"ב, וממילא בין אם הגיע לחינוך, בין אם לא הגיע לחינוך יהי מותר לאב להוציא עבורו כדור, אמנם יהי אסור לקטן עצמו שהגיע לחינוך להוציא לצורך עצמו, וכן ברה"ר יהי אסור לו להוליך את הכדור ד"א ברה"ר. (ואביו יוכל להוציא עבור קטן שהגיע לחינוך רק כדי שישחק במקומו ולא יוליכנו ד"א ברה"ר.)

י"א. ביאר המחלוקת בין הרמ"א ליש"ש לעניין הוצאת כדור לצורך גדול

והנה בפשטות מחלוקת התוס' והיש"ש בעניין הוצאת כדור היא האם משחק נחשב צורך או לאו, מיהו המוע"ז ח"ז סימן קל"ז כתב שאם היתה מותרת מלאכה לצורכי האדם בודאי הי' מודה היש"ש לתוס' שבודאי נחשב צורך למי שאכן מעוניין לשחק בכדור. והטעם שאסר היש"ש הוא מפני דס"ל דלא הותרה מלאכה אלא משום



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

נטילת ידים שחרית וברכתה - מאמר שני

המג"א, שהעיקר להלכה כהרשב"א, ודבריהם לחוש לדעת הרא"ש, אע"ג דלא קי"ל כוותיה. וזה תמוה, דלכאורה פשוט, שאם לא בירך על המצוה בשעתה, כבר הפסיד את הברכה, ואף אי נימא שמצוות הנטילה היא מצוה נמשכת, ויכול לברך אח"כ, אך אם חוזר ומזהם את ידיו בביהכ"ס, לכאורה פשוט שכבר אזלא לא המצוה, ואיך יברך עליה עתה. ואולי נאמר, דכיון דלהרשב"א ענין הברכה כדי להתקדש ככהן לעבודתו, אין הקידוש מסתלק כשמזהם את ידיו. ואין סברא זו מתקבלת, דסו"ס צורת המצוה היא לנקות את ידיו ולטהרם. ולכן, אם חוזר ומזהם אותן, סברא פשוטה היא שבזה נסתיימה המצוה.

ד) ובביאור הלכה הקשה על האחרונים הנ"ל, איך יברך עתה על הנטילה השניה, והלא יש הפסק גדול מן הנטילה הראשונה, ולכתחילה יש לזוהר בזה מאוד כמבואר בהרבה אחרונים בס' ו'. ויש להעיר בקושיית הביאור הלכה, במה שהביא מדברי האחרונים בס' ו', שמדבריהם שם נראה, שנידונים הוא לכתחילה ולא לעיכובא, דהנה הטור שם כתב, שאם רוצה להמתין מלברך ענט"י עד בואו לביהכ"נ, לסדר אותם עם שאר ברכות, הרשות בידו. ובב"י בשם מהר"י אבוהב תמה, דהא כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, אלא שבנט"י א"א לברך קודם המצוה, לפי שהידים מטונפות, ומ"מ צריך להסמיק את הברכה למצוה כל מה שאפשר, והעלה לתרץ בשני אופנים,

א) נתבאר בעה"י במאמר הקודם מחלוקת הרשב"א והרא"ש בדין נטילה זו, ושלענין הלכה חוששין לשתי השיטות. אכן יש בזה קושי גדול, היאך אפשר לצאת י"ח שתי השיטות. כי לדעת הרשב"א, שהנטילה היא מפני שנעשה כבריה חדשה, ונוטל ידים ככהן שמקדש ידיו לעבודתו, לכאורה פשוט שצריך לברך בנטילה הראשונה שנוטל כשקם משנתו, אבל להרא"ש, אין לברך אלא בנטילה הסמוכה לתפילה. ומעתה, אנחנו לא נדע מה נעשה כדי לצאת י"ח שתי השיטות.

ב) והנה המג"א סובר, שהעיקר להלכה כהרשב"א, וכתב (סק"א) בשם כתבי האר"י ז"ל לברך ענט"י בנטילה הראשונה, ואח"כ יעשה צרכיו ויברך אשר יצר. וכתב ע"ז, ול"נ דטוב לעשות צרכיו תחילה, יעו"ש טעמו. ודבריו אינם מובנים, וכבר תמהו עליו האחרונים, דאדרבה, לפ"מ שהוא סובר שהעיקר כהרשב"א, ראוי לנהוג כדעת כתבי האר"י ז"ל לברך בנטילה הראשונה, ובהגהת הגר"ח צאנזאר (הוא מחכמי הקלויז בבראד וחבירו של הנו"ב, ואין להחליפו עם בעל ד"ח מצאנז), תמה על המג"א, ומ"מ כתב להסכים לדינו של המג"א, ולא מטעמיה, אלא לחוש לדעת הרא"ש. וכך הם גם דברי החיי אדם כלל ז' ס"ו (והוא כתב זאת בשם המג"א, וכתב הביאור הלכה שגירסא אחרת היתה לו במג"א, כי דברי המג"א כפי שהם לפנינו אינם מובנים).

ג) ודברי הגר"ח צאנזאר והח"א תמוהים מאוד, כי הנה שניהם הולכים בדעת

דלדין דנקטינן דספיקא הוא אם כהרא"ש או כהרשב"א (וכמ"ש בס"ק ל' בשם הגרע"א ועוד אחרונים), מעתה לדעת הרא"ש ודאי יכול לברך, ולדעת הרשב"א הא כתב הב"י בס' ו', דלדידיה יש מקום לאחר ברכת ענט"י, ולסדרה עם שאר הברכות, ועל כן, כיון דלהרא"ש בוודאי יוצא, ואפשר גם להרשב"א, על כן יש לנהוג כהח"א. עכ"ד הביאה"ל. הרי להדיא שהוא סובר שהנידון כאן הוא לעיכובא, ויש לתמוה, שאם הנידון רק מפני שיש הפסק גדול, ברור שאין זה לעיכובא, וכנ"ל. והביאה"ל עצמו כשהזכיר טעם זה, נקט בלשונו "ולכתחילה יש ליהדר בה מאוד". ומעתה למה בסוף דבריו נוקט שהנידון הוא לעיכובא?

(ז) ובהכרח שסובר הביאה"ל, דהכא גרע טפי, שאין זה רק הפסק גדול, אלא שחזור ומזהם את ידיו בביהכ"ס, ובזה ודאי מסתברא דלהרשב"א כבר נסתיימה המצוה, וכמו שנתבאר לעיל אות ג'. ועל כן, הקושיא על הגר"ח צאנזאר והח"א היא חמורה יותר.

(ח) ומה שתירץ הביאה"ל עפ"ד הב"י, כך פירוש הדברים, שבב"י הנ"ל, לאחר שהביא את תירוציהם של מהרי"א ומהרי"ל, הוסיף עוד תירוץ אחר משלו, לפ"ד הרשב"א, שנטילה זו נתקנה לפי שבשחר נעשה אדם כבריה חדשה. וע"ז נתקנו כל אותם הברכות. ולפ"ז י"ל דכיון דנט"י לא נתקנה אלא כדי להתקדש לברך ברכת ההודאה, בתרייהו גרידא, ומאחר שהן נסדרות בביהכ"נ, גם ברכת ענט"י נסדרת עמם. עכ"ד הב"י. ועל זה סומך הביאה"ל, שמדברי ב"י הללו למדנו, לצדד אליבא דהרשב"א, שיש רשות לאחר את ברכת ענט"י עד שעה שמברך את כל ברכות השחר. ועפ"ז כתב הביאה"ל, שיסדר את ברכות

א. דמברכין אותה בביהכ"נ כדי להוציא י"ח את הע"ה שאינם יודעים לברך, ב. דמאחר שנהגו לברך את כל הברכות בביהכ"נ, וכמ"ש בס' מ"ו ס"ב, אף זו תדחה עמהן שאין לחלק, עכ"ד מהרי"א. והביא הב"י בשם מהרי"ל כתירוצו הראשון של מהרי"א, ובסוף דבריו העלה הב"י, שהעיקר לברך ענט"י בביתו תיכף אחר הנטילה, ולא לסמוך על כל הטעמים. וכן הסכמת האחרונים.

(ה) ומכל דברי מהרי"א ומהרי"ל הללו מתבאר, שכל הנידון הוא לכתחילה ולא לעיכובא. כי אם היה זה לעיכובא, מה יועילו התירוצים הנ"ל. סוף סוף הרי כבר חלף זמן המצוה, והברכה בביהכ"נ היא לבטלה, ובהכרח שאין זה לעיכובא. והגם דבעלמא קיי"ל שאם לא בירך על המצוה עובר לעשייתה, אינו מברך לאחריה (ואין סומכין על דעת המקילין בזה), הכא שאני, כיון דבלא"ה א"א לברך עובר לעשייתה. וכך מפורש ברמ"א סי' קנ"ח סי"א לענין נט"י לסעודה, שאם שכח לברך קודם ניגוב, מברך אח"כ (ויעו"ש במ"ב ס"ק מ"ד). ומעתה ה"ה לענייננו, שאם באנו לדון רק מפני שיש הפסק גדול, אין זה לעיכובא. ומעתה אין קושיא על דברי הגר"ח צאנזאר והח"א, דהכא דחיישינן לדעת הרא"ש, דלדידיה א"א לברך על הנטילה הראשונה, עדיפא לן לברך לאחר יציאתו מביהכ"ס, ולא לחוש להפסק.

(ו) ואמנם מהמשך דברי הביאה"ל מתבאר, שהוא סובר שהנידון כאן אליבא דהרשב"א הוא לעיכובא, דהנה הביאה"ל לאחר שהקשה על דברי הגר"ח צאנזאר והח"א, כתב להסכים לדבריהם ולא מטעמיהו, כי הם סוברים כדעת המג"א, שהעיקר להלכה כהרשב"א, ולא מצא הביאה"ל תשובה ליישב את שיטתם, אלא

הביאה"ל (לעיל אותיות ג-ד) על דברי הגר"ח צאנזאר והח"א, שהם סוברים דכיון שמברך על הנטילה השניה ולא על הראשונה, מעשיו מוכיחים שהוא מתכוון לצאת י"ח המצוה, רק בנטילה השניה ולא בראשונה. ומעתה בנטילה השניה יכול לברך בין להרא"ש בין להרשב"א.

(א) ומעתה יש לנו דרך מרווחת היאך לצאת י"ח שתי השיטות. כי הנה פירשנו בדעת

הגר"ח צאנזאר והח"א, שמעשיו מוכיחין שמכוון לצאת י"ח רק בנטילה השניה, ומדברי הביאה"ל מוכח שאינו מקבל סברא זו. אך יש לנו עצה אחרת, שיכוון להדיא שנטילה זו אינה לשם מצוה, ורק להעביר רוח רעה, ומכוון לצאת י"ח רק בנטילה הסמוכה לתפילה, וזה יועיל גם אליבא דהביאה"ל, ויש רשות לברך ברכות השחר לפני כן.

ב. עוד הערות בענין זה

(ב) כתבנו במאמר הקודם, שאם לא בירך ענט"י לפני שחרית, יכול לברך לפני מנחה אם עשה צרכיו (ודווקא אם לא בירך ענט"י לסעודה), וכעת מצאנו בח"א כלל ז' ס"ה שמדבר בזה, וכתב דלהרא"ש ודאי יכול לברך, ולהרשב"א נמי כיון שהנטילה היא להתקדש, וזה שייך קודם התפילה שהיא במקום קרבן, ולכן ימתין עד תפלת המנחה ויברך אז ענט"י לכו"ע. וצ"ע, עכ"ד. הנה זכינו לכוון לדברי הח"א, והגם שהניח בצ"ע, נראה ברור שזה לשיטתו (שם ס"ו), שסובר כהמג"א שהעיקר כהרשב"א, ובזה נסתפק שמא לא נתקנה הברכה אלא לפני שחרית. אך לדידן דנקטינן דספיקא הוא אי כהרשב"א או כהרא"ש, מעתה כיון דלהרא"ש ודאי יכול לברך, ולהרשב"א ג"כ מצדד הח"א לברך, על כן שפיר אפשר לברך, אע"פ שהח"א

השחר לאחר ברכת ענט"י, ולפ"ז נולד לנו חומרא חדשה, שההולך למקוה לפני התפילה, שצריך לברך ענט"י לאחר יציאתו, לא יברך ברכות השחר עד לאחר יציאתו מהמקוה וברכת ענט"י. (ושמעתי מהגרי"ד ספטימוס שליט"א, שאם כבר בירך ברכות השחר, יכול להסמך ברכת ענט"י לפני פסוקי דזמרה, וסמך לזה מדברי הח"א שיובאו להלן אות י"ב).

(ג) ולכאורה דברי רבינו דחוקים, כי דברי הב"י נאמרו לענין נידון של לבתחילה, שהיה מן הראוי להסמך את הברכה לנטילה, ולענין זה שפיר מתקבלת סברת הב"י, דאי משום הא, יש גם מעלה להסמיכה לברכות השחר. אך לפ"מ שנראה מדברי הביאה"ל, שהנידון הוא לעיכובא, שכבר חלף זמן המצוה, מה יושענו סברת הב"י, סוף סוף כבר חלפה המצוה, ואין על מה לברך. ועוד, שעצם סברת הב"י היא סברא בלא ראיה, אלא שאם הנידון הוא נידון של לבתחילה, יש מקום לסמוך עליה. ולכן הב"י יפה אמר (וגם בזה לא סמך הב"י על סברתו, והעלה לעיקר שאין לעשות כן), ומנין לנו לסמוך על זה בנידון שהוא לעיכובא?

(ומדברי הדרישה נראה שמפרש בדברי הב"י, שברכת ענט"י הזאת היא ברכת השבח ולא ברכת המצוות, ולכן אין חוששין להפסק, ואלו דברים מתמיהין, וסוגיית כל הפוסקים שזו ברכת המצוות, וכן מוכיחים גם דברי הביאה"ל.

(י) ברם נראין דברי ספר תהלה לדוד סק"ב, שאנו מתכוונים שלא לצאת י"ח המצוה בנטילה הראשונה, אלא הנטילה הראשונה רק להעביר רוח רעה, ובנטילה השניה שעליה מברכין, אנו מכוונים לצאת י"ח מצוות הנטילה. ובזה נתיישבה קושיית

רבינו, לסדר כל דין במקומו הראוי לו, ואינו נמשך אחר סדר הדברים בגמרא.

(טו) אלא הדברים מראין, שדעת רבינו ששיטות הרשב"א והרא"ש שניהם כאחד טובים, ושני ענייני נטילה תקנו חכמים, אחת מסדר קימת שחרית וכהרשב"א, והשניה לתפילה כהרא"ש. ואמנם זה דבר חדש מאוד.

ג. קיצור הדברים לדינא

(א) לדעת הרשב"א, צריך לברך ענט"י על הנטילה הראשונה הסמוכה לשינה, ולדעת הרא"ש, צריך לברך על הנטילה הסמוכה לתפילה. ולדין שחוששין לשתי השיטות, יש לנו מבוכה היאך לנהוג.

(ב) דעת הגר"ח צאנזאר והח"א שהעיקר כהרשב"א, ומ"מ סוברים לברך על הנטילה השניה לחוש להרא"ש. ונתבאר בעה"י, שהם סוברים דבזה שמברך על הנטילה השניה, גלי דעתיה שאינו רוצה לצאת י"ח המצוה בנטילה הראשונה, אלא בשניה.

(ג) דעת הביאה"ל, לברך על הנטילה הסמוכה לתפילה מטעם אחר, דלהרא"ש בוודאי יוצא, ולהרשב"א מצדד הב"י שאם מסמך ברכה זו לברכות השחר שפיר דמי, ולפ"ז אם הולך למקוה לפני התפילה, ומברך ברכת ענט"י לאחר מכן, אין לברך ברכות השחר עד לאחר ברכת ענט"י.

(ד) ומדברי ספר תהלה לדוד למדנו דרך שלישיית, לכוון בפירוש בשעת נטילה ראשונה, שנטילה זו רק להעביר רוח רעה, ולא לצאת י"ח המצוה. ונתבאר שזו דרך מחוורת, ואין מדברי הביאה"ל סתירה לזה.

הניח בצ"ע. וכעין דברי הביאה"ל שהבאנו לעיל אות ו'.

(יג) יש מעט מן הפוסקים שסוברים שהברכה נתקנה על הנטילה שמפני רוח רעה, עי' ב"י ס"ס ד' בשם האבודרהם, ובד"מ סי' ו' סק"ד, ולא נאריך, כי זו בוודאי דעה דחויה. אלא שיש להעיר, שלפי שיטה זו, ודאי צריך לברך על הנטילה הראשונה הסמוכה לשינה, ולפי מנהגנו שמברכין על הנטילה השניה, פשוט שאין יוצאין י"ח לשיטה זו, אלא שאין חוששין לה.

(יד) סוגיית כל הפוסקים שיש כאן שתי שיטות, דעת הרשב"א ודעת הרא"ש. ומסתפינא לומר דבר חדש, שיש מקום לומר ששתי השיטות נכונות, כי הנה בגמרא ברכות ס': נזכרה ברכה זו בין ברכות השחר, ולא נזכר שייכות בין ברכה זו לתפילה (אלא שהרא"ש מפרש כן), ובמקומות אחרים בגמרא, נזכר שצריך נט"י לתפילה. והנה הרמב"ם כתב דין נט"י לתפילה בפ"ד תפילה ה"ב, ושם לא הזכיר שמברכין, ובפ"ו מברכות ה"ב, שעוסק שם בדין נט"י לסעודה, כתב וז"ל, כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לק"ש בין לתפילה מברך ענט"י עכ"ל. ובפ"ז מתפילה כתב, כשתקנו חכמים דברי תפילות אלו, תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום ואלו הן, וכתב שם ברכת המפיל וכל ברכות השחר, וכתב בתוך דבריו (ה"ד) כשנוטל ידיו מברך ענט"י. ולכאורה משמעות הדברים, שברכה זו היא מסדר ברכות שתקנו חכמים כל יום, ואינה ענין לתפילה. וזה כדעת הרשב"א. ואם איתא שנטילה זו היא לתפילה, למה כתבה כאן בין ברכות השחר, והלא כבר כתב דין נטילה זו וברכתה במקומן. והלא ידוע דרכו הטוב של



הרב חיים חדר

בהלכות ברכת כהנים [חלק ב']

באיסור זר לישא כפיים ובדעת המ"ב בגדר 'כוונה הופכית'

הנה בשו"ע איתא (סי' קכ"ח ס"א ע"פ הגמ' בכתובות כ"ד ע"ב) שאסור מהתורה לזר לעלות לדוכן (ע"ש ברש"י - דכתיב 'כה תברכו' שדווקא אתם הכהנים מצווים לברך ולא זרים. והרי"ז לאו הבא מכלל עשה [איסור האמור בתורה לא בצורה של לאו אלא נשמע מכלל העשה]). והקשו הפוסקים (עי' דרכ"מ ר"ס קכ"ח) מכאן ק' גדולה אהא דשבת קי"ח דאיתא שם "ואמר רבי יוסי מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן - אני עולה". ושם בתוס' איתא ש"לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן אם לא משום ברכה לבטלה שלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל". וצ"ע הא ישנו איסור לזר לישא את כפיו וכו"ל. ומצאנו לק' זו תי' רבים במפרשים ובפוס' ואכמ"ל (ועי' בס' כה תברכו מע' הזיין סי' א'). ומ"מ בדעת המ"ב (סק"ג וסק"ו) מבואר שעל תי' הב"ח

שהאיסור נאמר דווקא כשפורס את כפיו בשעת הברכה כדרך שהכהנים פורסים (ואע"פ שלא בדרך מתחילה אשר קדשנו וכו') משא"כ כשעולה לדוכן ומברך בלא נשיאת כפים שאינו עובר בעשה - הביא את ד' הפמ"ג שמשמע מדבריו שיש איסור לזר לברך ברכת כהנים בכל עניין ואע"פ שלא נושא כפיו (אולם עי' להלן במה שהבאנו מהבה"ל ביישוב מנהג העולם שמברכים זא"ז). ולבסוף הביא המ"ב מש"כ במגן גיבורים (סק"ב בסו"ד) ליישב ק' זו שהאיסור נאמר דווקא כשמתכוון לכוונת המצוה (לברכם בברכת כהנים ככהן) אבל אם אינו מכוון כלל לכוונת המצוה וכוונתו רק שלא לעבור על דברי חבריו שחשבו שהוא כהן ואמרו לו עלה לדוכן אין כאן איסור עשה כלל. וב' ע"ז המ"ב שנראה שכל זה דווקא למה שנפסק (סי' ס' ס"ד) שמצוות צריכות כוונה כיון שאם אמרינן שמצוות א"צ כוונה הרי שאף בכה"ג אסור, ומותר רק באופן שמכוון בפירוש שלא לשם מצוה או שאינו מכוון כלל לברכה - ועי' הערה ב.

א. ועל מה שתי' הרמ"א (בדרכ"מ והביא זאת ג"כ בהג"ה על השו"ע) שיש לחלק בין אם הכהן עולה לדוכן יחידי (שאו עובר איסור) או שעולה עם כהנים נוספים (שאינו עובר איסור) - כ' המ"ב שלידינא הסכימו הפוס' שאין לחלק בזה ובכל עניין עובר בעשה (לכאור' יש להוכיח מזה שכהן אחד אינו מקיים מצווה מהתורה בעלייתו לדוכן שאל"כ מדוע זר יעבור איסור כשעולה לדוכן הא אף כהן אחד שעולה אינו מקיים מצוות עשה בעלייתו. ואע"פ שיש חולקים ע"ז ולדעתם אף להסוברים שאם כהן אחד עולה מעצמו אינו מקיים מצוות עשה מ"מ אם אמרו לו לעלות ואינו עולה עובר בעשה מ"מ אי"ז דומה לנידוד' שהרי הזר עולה מעצמו ללא שאמרו לו לעלות ודכוותיה בכהן אחד שעולה מעצמו. ואע"פ שבד' רבי יוסי איירי שאומרים לו לעלות מ"מ מד' הרמ"א משמע שהוא בכל עניין וצ"ע).

ב. הנה מבואר מהמ"ב שאע"פ שעולה לדוכן בשביל שלא לעבור על דברי חבריו שחשבו שהוא כהן מ"מ אי"ז חשוב 'כוונה הופכית'. והטעם צ"ל שמכיון שמעצם המעשה לא מוכח כן או אי"ז חשוב כוונה הופכית (משא"כ כשמברך את חברו שלא בזמן התפילה או שסופר בביה"ש וכו' עי' להלן). ועי' ג"כ במ"ב סי' ס'

לקיים מצוות ב"כ ואם אינו זכר אז אינו מתכוין לקיים בזה מצווה אלא קורא הפס' כדרך שקורא בתורה ומדוע שיתבטל על הצד שהוא חייב ממצווה חשובה זו (ואע"פ שס"ל להט"ז סי' תפ"ט סק"ו שאין מועיל תנאי בכה"ג כיון שאין נמנים למצוות מספק. מ"מ מד' המ"ב שם מוכח שס"ל שלא כוותיה [שהרי הסביר שם כוונת השו"ע שעושה תנאי ולא שסופר שלא יחשדוהו ע"ש ואכמ"ל]) ואלא לכאור' מבואר שלא סמך המ"ב לגמרי ע"ד המג"ג וחשש לסוברים שאע"פ שאינו מתכוין מ"מ עובר בעשה (שהאיסור להתנהג בזה ככהן - עי' להלן) - והיא לכאור' ראייה חזקה - אולם עיין הערה³.

אולם לכאור' היה אפשר לדחות ראייה זאת

והנה פשטות ד' המ"ב שהעתיק בסתמא את ד' המגן גיבורים שכל שאינו מתכוין למצוה אינו עובר בעשה מורים שכך ס"ל להלכה (וע"ש ג"כ בבה"ל שדן לפי"ד המג"ג). אולם ראיתי להגר"א הלר שליט"א (קובץ 'מנורה בדרום' - אייר תשפ"ג) שדן להוכיח שלא סמך המ"ב עכ"פ בהחלט ע"ד המג"ג שהרי בבה"ל (שם) ד"ה 'ואין לזר' כ' בזה"ל: "ומי שהוא טומטום או אנדרוגינוס לא יעלה לדוכן [שעל הצד שאינו זכר אסור לעלות לדוכן]. ונ"ל דיצא מביהכ"נ קודם רצה" - ולכאור' צ"ע דאם אכן אין איסור בעליה לדוכן כל שאינו מתכוין לשם מצווה הרי שיכול הטומטום לעלות לדוכן ולעשות תנאי שאם הוא זכר מתכוין

סק"ט שהביא שמוכח מהט"ז שהמברך עם הקטנים לחנכם במצוות לא יצא ידי"ח אפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה כיון שהיו כמכוין בפירוש שלא לצאת. וע"ש בבה"ל ד"ה לצאת שהשיג על דבריו וכו' לענין הלכה שמי שחייב בברכת המזון ורוצה לברך עם הקטנים לחנכם אזי או שיכוין לצאת בזה ג"כ עבור עצמו (ויוצא בזה אע"פ שכוונתו ג"כ לחנכם) או שיכוין בפירוש שלא לצאת ויברך אח"כ עבור עצמו. והטעם שלא אמרין דחשיב כוונה הופכית בכה"ג לכאור' צ"ל שלא מוכח עכ"פ בהחלט מעצם מעשה הברכה עם הקטנים שאינו מעוניין לצאת ידי"ח בברכה זו וזה כעניינו (ובפרט שבעניינו כ' המ"ב שחבריו אמרו לו לעלות לדוכן משום שחשבו שהוא כהן וא"כ בוודאי שאין הוכחה מצד עצם מעשהו ואיהנ"מ אם היו יודעים שאינו כהן והיו מעלים אותו היה מוכח מתוך מעשהו שעושה זאת רק בשביל שלא לעבור על דברי חבריו וכו'. ומ"מ לפי פשוטו י"ל שרק הסביר המ"ב מדוע היו אומרים לו לעלות לדוכן דאטו ברשיעי עסקינן וכי צריך לעשות מה שהם אומרים). ומ"מ בלא"ה בנידו"ד י"ל שיכול לעלות לדוכן בלא לומר את פס' הברכה (כשנמצא יחד עם כהנים נוספים) וממילא מכך שמברך ג"כ אין כאן כוונה הופכית שנאמר שהיו כמכוין בפירוש שלא לקיים המצוה.

[מש"כ המ"ב שלמ"ד מצוות א"צ כוונה עובר בעשה אף בלא שמתכוין למצוות ב"כ אא"כ מכוין בפירוש שלא לשם מצוה או שאינו מכוין כלל לברכה. היינו שאם מכוין לברך אך מכוין בפירוש שלא עושה זאת לשם מצוות ב"כ. או שאינו מתכוין אפי' לברך אלא אומר זאת כדרך הקורא בתורה וכיו"ב.]

ג. אכן היה אפשר לדחות ראייה זאת עפי"ד השו"ע בסי' תפ"ט שהורה שכאשר שואלים אדם מסוים כמה היום לעומר ישיב 'אתמול היה וכך' ולא הביא השו"ע עצה שישב לו כמה היום רק שיתכוין כוונה הופכית שמעוניין לא לצאת בזה ידי"ח. וההסבר בזה משום שחיישינן לתקלה שמא ישכח לכוין. וא"כ כ"ש שבעניינו יש לחשוש שמתוך שכל יום עולה לדוכן קרוב לוודאי שישכח לפעמים לכוין כוונה הופכית שאינו מעוניין לצאת בזה ידי"ח (ולא מסתבר שתועיל כוונה אחת פעם בשנה וכו' בשביל זה). ובפרט שכל תנאי זה יועיל רק לעצם המצוה אך אין להתיר לו לברך כיון שעל הצד שהוא אינו זכר הוי הברכה לבטלה - וי"ל שיש לחשוש שמתוך בושע שעולה לדוכן בלא ברכה יבא לפעמים לברך קודם. ולכן כ' הבה"ל שנכון שיצא קודם רצה והיינו שלולי זה באמת יש לחשוש שצריך לעלות ולעשות תנאי ולכן נכון שיצא כבר קודם רצה וצ"ע.

[וי"ל דאין להוכיח מקור הטורי אבן ר"ה כ"ח (עי' להלן) בהא דהמוצא תפילין דלמ"ד מצוות א"צ כוונה

עפי"ד הקובץ שיעורים (ח"ב סי' ל"ג) ורבים מהמפרשים שהסבירו שלמ"ד 'מצוות אין צריכות כוונה' - 'כוונה הופכית' אינה מועילה שלא לעבור על איסור של 'בל תוסיף' כיון שלמ"ד זה שהמעשה מצד עצמו הוא מעשה מצווה 'הכוונה הופכית' מועילה רק שלא יקיים המצווה - שאע"פ שאין חסרון בעצם מעשה המצווה מ"מ אין אדם מקיים מצוה בעל כרחו (עי' להלן), וכוונה הופכית לא תועיל שלא יעבור על ב"ת. וא"כ ה"ה בענייננו תנאי זה שיעשה הטומטום לא יועיל שלא לעבור איסור למ"ד מצוות א"צ כוונה אחר שהמעשה מצד עצמו הוא מעשה מצווה. וי"ל שכשם שחששו למ"ד מצוות א"צ כוונה בכרכות ה"ה יש לחשוש למ"ד זה כשיש צד איסור (ובפרט שלהמ"ב העיקר שאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן ובענייננו הוא חשש איסור תורה) - וא"כ י"ל עדיין שס"ל להמ"ב כד' המג"ג שהעתיקו בסתמא ושאיני הא דטומטום וכפי שנתבאר.

אולם לכאור' מהמ"ב רואים בפירוש שלא הבין כהקוב"ש והיינו שלהמ"ב 'כוונה הופכית' למ"ד מצוות א"צ כוונה מועילה אף שלא לעבור על איסור. דהנה במ"ב ציין בזה למש"כ בבה"ל. ושם בבה"ל כ' שלפי"ז (שלמ"ד מצוות א"צ כוונה אסור לישא כפיו בכל עניין) יש לתמוה על מנהג

העולם שנוהגים לברך האחד לחברו בעת שמלווהו בלשון יברכך וכו' (ואף שלא מצינו נ"כ בלא תפילה מ"מ זוהי רק תקנה דרבנן שמדאו' אי"ז תלוי בתפילה [דתפילה לרוה"פ מדרבנן ואעפ"כ נאמר כה תברכו וכו'] ושיש להוכיח ממנהג זה שהעיקר כמ"ד מצוות צריכות כוונה. ותי' הבה"ל שאולי י"ל שטעם המנהג משום שהלכה כהב"ח שרק כשפורס הזר את ידיו עובר בעשה. או שי"ל שכיון שתקנו רבנן שלא לישא כפים בלא תפלה שוב מי שאומר פס' אלו של ב"כ בלא תפלה בין כהן בין ישראל הוי כמכוין בפירוש שלא לקיים בזה המצווה של ב"כ ולכן מותר (דחשיב 'כוונה הופכית'). ומבואר שכוונה הופכית מועילה ג"כ שלא לעבור על איסור (ולא רק שלא לקיים מצוה) וזה שלא כד' הקוב"ש הנ"ל. וא"כ שוב יש לקיים הראיה הנ"ל מהבה"ל שלא ס"ל לגמרי כהמג"ג וצ"ע.

וייש להרחיב יותר בזה - דהנה במה שאדם מברך את חברו בכרכת כהנים הרי הוא אומר רק את הפס' של יברכך וכו' אך אינו מברך קודם ברוך אתה וכו'. וא"כ י"ל בפשיטות שמכך שלא מברך קודם הוי כמכוין בפירוש שלא לקיים בזה מצוות ב"כ (וע"ש ג"כ במגן גיבורים כעניין זה) וא"כ צ"ב מדוע לא תי' הבה"ל כן. אמנם הנה

מכניס בכל פעם זוג אחד בלבד מדוע לא יתכוין כוונה הופכית שאין מעוניין לצאת בזה יד"ח וחזינו מדבריו דלא חיישינן לתקלה שמא לא יתכוין - די"ל דשם הוא בדרך אקראי ולכן לא חוששים אולם בענייננו שעולה כל יום בקביעות וכו' חיישינן שמא לא יכוין ודו"ק.]

ד. לכאור' ד' הבה"ל צ"ע הא פסקינן כמ"ד מצוות צריכות כוונה וא"כ י"ל שעפי"ד כן הוא מנהג העולם. וכנראה שצ"ל שהיות ומן הסתם הוא מנהג קדום שכשמלווה את חברו מברכו יש לתמוה כיצד יש שהורו בראשונים שמצוות א"צ כוונה וכן שחוששים להם באופנים מסוימים אחר שמנהג העולם כמ"ד מצוות צריכות כוונה אפי' במקום שעובר על איסור למ"ד מצוות א"צ כוונה. ועי' בשדי חמד (מע' הנו"ן כלל ל"ט) במש"כ ליישב הע' הבה"ל.

ה. שוב שמעתי מאחי הגרא"ח שליט"א שי"ל בפשיטות שהטעם שלא כ' הבה"ל בענייננו שמכך שלא בירך על ב"כ הוי כוונה הופכית משום שאיסור זה של זר לישא כפיים הוא שעושה כן מעצמו, וי"ל שאע"פ שהוא

מצאנו בשו"ע בסי' תפ"ט (ס"ד. להבנת המ"ב וכו') שאם אחד שאל את חברו כמה היום לעומר והשיב לו שהיום כך וכך אף שאין כוונתו לקיים בכך מצוות ספירה שוב אינו יכול לברך באותו יום כיון שלעניין ברכות חוששים למ"ד מצות א"צ כוונה. ושם במ"ב (עי' היטב בשע"צ) כ' שכאשר עבר את השבוע הא' של הספירה ואפי' שהגיע ל'שמנה ימים' שאז מנין השבוע אינו מעכב והשיב לו את מספר הימים בלבד אינו מפסיד הברכה שמכיון שנוהג למנות השבועות וכאן ענה לו רק מספר הימים מוכח שאינו מתכוין לצאת בזה. ובבה"ל שם (ד"ה שאם) כ' לדון עוד שאם זה היה בבין השמשות והאיש הזה שעונה רגיל תמיד לברך דווקא בצאת הכוכבים מסתבר שאופן זה חשוב כאילו מתכוין בפירוש שלא לצאת ומותר לו לחזור ולמנות בברכה. והיינו שכל זה חשוב 'כוונה הופכית'. ולכא' צ"ע שהרי אדם זה סופר כל יום ב'ברכה' ואם 'בין השמשות' שהוא רק דין 'לכתחילה' (ע"ש בשו"ע) ו'ספירת שבועות' שהוא 'מנהג' בלבד (לא במשלים שבועי) גורמים שיחשב כ'כוונה הופכית' כ"ש שכאשר משיב לחברו את מספר ימי העומר בלא ברכה מורה שהוי כמכוון בפירוש שלא לצאת בזה (וכדאיתא דערום לא יתרום), וא"כ מדוע הפסיד הברכה שבאותו יום. ואלא מוכח שלדעת המ"ב מה שמקיים המצווה בלא ברכה אינו חשוב כוונה הופכית וצ"ע.

אלא שזה עצמו צ"ב מדוע מה שאינו מברך אינו חשוב 'כוונה הופכית'. ולכא' מה שצ"ל בזה שלמ"ד מצוות א"צ כוונה יסוד העניין שהמעשה מצד עצמו הוא מעשה מצווה אף בלא כוונה ולכן כשאנו מתכוין במפורש שלא לצאת אלא העניין רק מצד ה'גילוי במעשה' צריך שיהיה גילוי מ'עצם הספירה' וכגון ביה"ש שמחמיר הוא שאי"ז 'זמן ספירה' וכן מה שלא מונה שבועות שהוא חיסרון בצורת הספירה אע"פ שזה רק מנהג - וזה בשונה מברכות שהוא רק עניין חיצוני שהרי עצם הספירה נעשית בצורה מוחלטת (ובנוסח שונה י"ל שהחילוק בין מה שבגוף המעשה ובזמן המעשה [כגון זמן ביה"ש וצורת הספירה וזמן ברכת כהנים שנקבעה בתפילה] לבין ברכה שאינה בזמן המעשה ואכמ"ל). וניכל להסביר זאת אף בענייננו שמה שאינו מברך ברוך וכו' על ברכת כהנים אינו נחשב כוונה הופכית. אלא שלכא' חילוק זה נכון דווקא כשנאמר דהא דמהני כוונה הופכית למ"ד מצוות א"צ כוונה משום שבזה עוקר האדם את 'שם המעשה מצוה שבו' כיון שאם תועלת כוונה הופכית משום שאין אדם מקיים מצווה בעל כרחו לכא' אין חילוק זה שכתבנו מובן שסו"ס מכך שלא בירך מוכח שאינו מעוניין לצאת ואין אדם יוצא במצוה בע"כ. ולפי"ז יוצא שלדעת המ"ב 'גדר כוונה הופכית' שעוקר את שם מעשה המצוה שבו (ולכן מהני כוונה הופכית אף שלא לעבור על איסור דנער

מתכוין ג"כ למצוות ברכת כהנים (כהפשטות שהבין בה"ל) מ"מ מברך זאת כישראל שמתכוין למצוות ב"כ אך בוודאי מבין הוא שאינו כהן ולא שייך שיאמר אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו שידוע שאינו מזרעו של אהרן ולא נצטוו לברך את בני' ולכן אין ראייה כלל ממה שלא בירך שאין כוונתו למצוה ורו"ק. ו. עי' בטורי אבן (ר"ה כ"ח ע"ב ד"ה מצוות א"צ כוונה) שהוכיח שלא כהרשב"ם (עי' תוס' סוכה ל"ט ע"א ד"ה עובר וברכנו יונה ברכות ו' ע"א מדפי הרי"ף ובב"י סי' תקפ"ט) הסובר שכוונה הופכית מועילה אף למ"ד מצוות א"צ כוונה מהא דעירובין (צ"ה ע"א) שלת"ק המוצא תפילין בשבת (בשדה במקום שנאבדים) מכניסם זוג זוג (אחד בראש ואחד ביד כדרך שלובשם בחול) ולר"ג מכניס שנים שנים (זוג בראש וזוג ביד).

אין לומר שדברי הבה"ל הנ"ל שדן למ"ד מצוות א"צ כוונה כיצד נוהגים העולם לברך האחד לחברו בעת שמלווהו בפס' ב"כ אינם לעניין מעשה לדין דפסקין כמ"ד מצוות צריכות כוונה (סי' ס' ס"ד) וא"כ היות שאין האדם מתכוון כלל למצוות ברכת כהנים אלא רק לברכו בפס' מיוחדים המועילים לשמירה וכו' אין בזה חשש ומותר בכל עניין - שהרי אם המ"ב לא הסכים לד' המג"ג דתליא הדבר בכוונה הרי שמשמע שקפידת התורה

מעשה מצוה זה) ולא שע"כ אנו אומרים שאין אדם מקיים מצוה בעל כרחו (דמעשה המצוה קיים)¹. ומ"מ לפי"ז לכאור' מועיל תנאי בטומטום שלא לעבור באיסור בעלייתו לדוכן וכנ"ל ומכך שלא כ' כן הבה"ל יש להוכיח שהמ"ב לא סמך בהחלט על ד' המג"ג שכל שאינו מתכוין לקיים מצות ב"כ אינו עובר בעשה. ומ"מ יש להתיישב עוד בדברים אלו.

ולפי"מ שנתבאר שיל"ד האם הסכים המ"ב לד' המג"ג לעניין הלכה הרי שכבר

ובגמ' שם (ע"ב) התבארה מחלוקתם שנח' האם מצוות צריכות כוונה או לא. לת"ק מצוות א"צ כוונה וכיון ששבת זמן תפילין הרי אף שכוונתו להצילם מביוזן מ"מ הרי"ז מעשה מצוה וה"ה עובר על איסור 'בל תוסיף' על הזוג השני שילבש בבת אחת ולכן יכניס בכל פעם זוג אחד. ואילו לר"ג מצוות צריכות כוונה וכיון שכוונתו להצילם ולא לשם מצוה הרי שלא מקיים בהם מצוות תפילין ולפי שתכשיט הוא בעבורו יכול להכניס בכל פעם ב' זוגות. ואם מהני כוונה הופכית הרי שיתכוין בפירוש שלא לקיים בהם מצוות תפילין וממילא יוכל ללבוש ב' זוגות בפעם אחת. וכבר מצאנו לתוס' רבנו פרץ (עירובין צ"ה ע"ב) שהוכיח מזה שלא כרשב"ם (והטור"א כיון לדבריו) ע"ש.

ועי' בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ל"ג) שתי קו' הטור"א בזה"ל: "וי"ל דדוקא למ"ד מצ"כ, אינו עובר בב"ת בלא כונה, משום דמצוה בלא כונה, להך מ"ד הוי חצי מעשה, אבל למ"ד מצות אצ"כ, מעשה בלא כונה, היא מעשה שלימה, אלא דאינו יוצא בע"כ, והגריעותא אינה במעשה המצוה, אלא בקיום המצוה, ולענין לעבור בב"ת, לא בעינן קיום מצוה, רק מעשה מצוה גרידא". וע"ע בשבט הלוי (ח"ד סי' ט') שג"כ כ' כעניין זה ליישב קו' הטור"א והרחיב בזה יותר. ושם ציין ששוב הראו לו שכ"כ החזו"א (או"ח סו"ס כ"ט) ועי' ג"כ באמרי משה (סי' ס"ו). ובאמת לשון התוס' בסוכה ל"ט ע"א "דאע"ג דאמרי' בסוף ראווה ב"ד (ר"ה כ"ח ע"ב) דמצות אינן צריכין כוונה מ"מ בעל כרחו לא נפיק" מורים כן. וע"ע במאירי פסחים קי"ד ע"ב שכ' בזה"ל "אא"כ הוא מכוין בה שלא לצאת שכל שהוא מכוין שלא לצאת וכל שכן אם גלה בדעתו בכך אין ספק שלא יצא שאין אדם יוצא ידי מצוה על כרחו" ע"כ. וחזינן ג"כ שהטעם שמהני כוונה הופכית למ"ד מצוות א"צ כוונה משום שאין אדם יוצא ידי מצוה בעל כרחו (ע"ש בשבט הלוי שכ' שמועיל כוונה הופכית "כמו שמהני גילוי דעת בכל פעולות שבעולם כקנינים וקידושין וכיו"ב". ואולי י"ל עוד שהוא מועיל מצד זכות הבחירה שיש לאדם וצ"ע).

הרי מבואר שנח' הראשונים והפוס' בהטעם שמועילה כוונה הופכית לדעת תוס' רבנו פרץ והטור"א בכוונה ההופכית עוקר האדם את שם המעשה מצוה שבו (ועי' בשו"ת עונג יו"ט סי' י"ט שהעיר כהטור"א ובתו"ד כ' שכוונה הופכית עניינה שע"י מחשבתו הוא "סותר מצוותו". וע"ע בשו"ת כת"ס או"ח סי' ק"ז במש"כ לחלק בעניין כוונה הופכית בין דבר דתליא במחשבת הלב לדבר דתליא במעשה ע"ש ומבואר ג"כ מדבריו כעניין זה שעוקר את שם מעשה המצוה שבו). מאידך דעת הקוב"ש וכו' וכפי שמוכח ג"כ בתוס' וכו' שכוונה הופכית מועילה משום שא"א שיצא האדם יד"ח ויקיים מצוה בעל כרחו וצ"ע. [רק יש להתבונן כיצד נטה המ"ב מד' התוס' והמאירי בהבנת תועלת כוונה הופכית. ויש לפלפל בזה ואכמ"ל].

1. ושמעתי מהגר"ג פרץ שליט"א שמעצם הדבר שכ' המ"ב בכו"כ מקומות שלכוונה הופכית אין צריך דווקא שיתכוין בפירוש שלא לצאת אלא די במה שמוכח ממעשהו מבואר שלדעתו עניין 'כוונה הופכית' הוא לעקור את שם מעשה מצוה שבו. דאם הנידון כלפי ה'גברא' (שלא מקיים מצוה בע"כ) הרי סו"ס כל שלא כיוון בפירוש שאינו רוצה לצאת י"ל שאינו חשוב כוונה הופכית ומדוע שיועיל למ"ד מצוות א"צ כוונה (ומ"מ מצאנו אף להט"ז [סי' תפ"ט סק"ו ועי' ג"כ במ"ב סי' ס' סק"ט] שכ' שכל שמוכח ממעשהו שאינו מעוניין לצאת חשוב כוונה הופכית אך מ"מ

שלא יתנהג ככהן (שהרי אף מצוות ב"כ הוי עבודה וכפי שלמדו עניין עמידה בב"כ מלשרתו ולברך בשמו וכן שאין נ"כ בלילה וכו' עי' מ"ב סי' קכ"ח סי"ד) וא"כ לכאור' אף למ"ד מצוות צריכות כוונה יש להקפיד בכך. ובפשטות לכן כ' הב"ח שאין הדבר תלוי בכוונה אלא האם פורס ידיו כדרך הכהנים בברכת כהנים או לא (והיינו שהכל תליא באם הוא מתנהג ככהן או לא). ובאמת שמכל אותם רבים מהפוס' שלא תי' בפשיטות כד' המג"ג שכל שאינו מתכוין למצוות ב"כ אינו עובר בעשה מוכח שלא כהמג"ג שהרי ודאי שרבי יוסי היה עולה לדוכן רק בשביל שלא לעבור על דברי חבריו ולא בשביל לקיים מצוות ב"כ שיודע שאינה שייכת בו ואעפ"כ לא תי' כהמג"ג (ובפרט מהתוס' רא"ש והמאירי בשבת שם שהסבירו שאין הכוונה שבאמת רבי יוסי היה עולה שהרי היה עובר בעשה בהכי אלא כוונתו הייתה רק לומר שהיה עושה דבר גדול בשבילם ע"ש. וכ"מ מהאשכול הל' ברכת כהנים סי' ט"ו שתי' שר"י לא היה עולה ומברך אלא רק היה עולה לדוכן ועומד שם) אלא ודאי שלכאור' אין לסמוך ע"ד המגן גיבורים וצ"ע.

ומ"מ לפי"ז יוצא שאין לסמוך לגמרי על תי' הב' שכ' הבה"ל שמכך שמברך את חברו שלא בתפלה הוי כמכוין בפירוש שלא למצוות ב"כ, כיון שאין איסור זה תליא בכוונה או לא. ולכאור' יש להוכיח עוד כן ממה שהבה"ל בתי' הא' כ' שסברין כהב"ח וכו' ולכאור' צ"ע מדוע לא הביא את הב"ח כלפי כוונה הופכית שמכך שלא פורס ידיו מוכח שכוונתו שלא לשם מצווה דזה עדיפא שהרי עצם ד' הב"ח שבעינן לעיכובא לפרוס

ידיו אינם מוסכמים לגמרי בפוס' אולם כלפי כוונה הופכית הרי"ז נכון אחר שבוודאי ב"כ היא בפריסת ידים - ואלא חזינן מזה שלא סמך המ"ב בהחלט ע"ד המג"ג שחוסר כוונה ואפי' כוונה הופכית מצילתו מלעבור בעשה ולכן הביא זאת כב' אפשרויות וצ"ע. ולפי"ז לכאור' י"ל שנצטרך להחמיר כהתי' הראשון שכ' הבה"ל שסברין כהב"ח דהא דמותר לברך את חברו בפס' ב"כ משום שאינו פורס ידיו. ואכן מובא מהגר"א (חומש תורה תמימה במדבר ו' כ"ג אות קל"א מביא קבלה זאת בשם איש אמונים שהעיד שכן נהג הגר"א) שהיו מקפידים על כך ולעולם לא בירכו בהנחת שתי הידים אלא יד אחת הניחו על ראש המתברך. וי"ל שטעמו משום שבכה"ג עובר באיסור עשה בכל עניין (עי' לבעל התורה תמימה בספרו תוספת ברכה פר' נשא עמ' ל'). אולם האמת היא שלא התפשט המנהג להחמיר בזה וחכמי וצדיקי הדורות היו מברכים את בניהם ותלמידיהם בהנחת שתי ידיהם על ראש המתברך ואמירת פס' אלו וכך נוהגים עמך בית ישראל בבואם לברך את צאצאיהם בליל שב"ק או בעיו"כ או לפני חופתם או בעת יציאתם לדרך רחוקה. ואדרבה יש טעם עפ"י הנגלה ועפ"י הנסתר לברך בהנחת ב' הידיים דווקא ואין מפקפק בדבר (עי' שו"ת יחו"ד ח"ה סי' י"ד ופסק"ת סי' קכ"ח אות ו' ובהלכה ברורה עמ' שמ"א. וגם הבעל תורה תמימה גופיה כ' 'אבל כמדומה שהרבה חכמים וצדיקים אינם נוהרים בזה, ובברכותיהם מניחים שתי ידיהם על ראש המתברך'). ולא עוד אלא שי"א שטעמו של הגר"א שנמנע מכך אינו משום החשש

לעבור בעשה הנ"ל אלא משום טעם אחר עי' הערה"ח.

אמנם בעיקר נידו"ז לכאו' יש להעיר בד' הבה"ל (שמעתי מאחי הגרא"ח שליט"א) שאפשר שמכיון שאין הישראל שייך כלל בברכת כהנים (שהרי אינו כהן) הרי שדווקא כאשר מתכוין לברך ככהן אז עובר בעשה אולם כשאינו מתכוין לברך ככהן אין בזה כלל צד איסור ואפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה. וע"ע בכה"ח (סק"ח) שג"כ נראה כן מדבריו ע"ש. וע"ע היטב למרן החזו"א (אה"ע סי' ב' סקט"ז) שכ' שאיסור נשיאת כפים בזר יסודו משום שנצטוונו לקדש את זרעו של אהרן (עי' גיטין נ"ט ע"ב) וממילא כל העבודות שמסורות לכהנים אסורות בזר שהרי יש לקדש דווקא את זרעו של אהרן (וע"ש במה שהסביר ברש"י בכתובות. ולכאו' בזה תליא מח' הבה"ל והחזו"א שהבה"ל הבין שהוא איסור עצמי של כה תברכו ולכן אין לזר לברך משא"כ החזו"א הבין שהוא דין כללי בכל עבודות הכהנים שאסורות בזר ושלכן ג"כ בפס' כה תברכו הכוונה שאתם תברכו ולא זרים וצ"ע) - ושלכן אם זר נשא כפיו שלא לשם 'כהונה' וכגון שלא רצה לעבור על דברי חבריו שאמרו לו לעלות לדוכן אינו עובר בעשה ע"ש (ודלא כהבה"ל שהאיסור לזר אינו משום קדושתו של אהרן). וא"כ

אי"ז תלוי כלל למ"ד מצות צריכות כוונה או א"צ כוונה כיון שי"ל שכל איסור זה נאמר רק שעולה לשם כהונה. והאמת שהמעין היטב בד' המג"ג יראה שאפשר ג"כ להסביר שזו כוונתו ע"ש וצ"ע. ולכן למעשה אם כי המעין היטב בסוגי' זו ובפרט בדברי הראשונים (תוס' רא"ש ומאירי שבת קי"ח) יראה שלא תי' כהחזו"א וכו' ולפי"ד יל"ד שאין היתר לברך פס' ב"כ אף שאינו עולה לדוכן לשם כהונה ועכ"פ כשסומך שתי ידיו על חברו. הא מ"מ י"ל שמנהג העולם שמקלים בזה יוכיח שנקטו בזה כסברת החזו"א שכל שמברך בפס' אלו לא לשם כהונה אין בזה חשש. ובפרט שי"ל שאף לאותם ראשונים זהו דווקא כשעולה לדוכן באמירת כהנים וכו' משא"כ כשאדם מברך את חברו בסתמא. ועוד שמצאנו תי' רבים על קו' זו ולפי"ד יש להתיר בנידו"ד.

האם עניית אמן שאחר פסוקי ברכת כהנים מעכבת (יישוב שי' המ"ב מקו' ה'אגרות משה' בזה)

הנה בשו"ע (סי' קכ"ח סי"ג) מבואר שאחר כל סיום פס' שבברכת כהנים עונים הקהל אמן. וכבר הובא (בחו"ד שעבר) מהקריית ספר (להמבי"ט הל' תפילה ונ"כ פי"ד) שעניית אמן זו הינה מהתורה^ט. ויש לדון האם עניית אמן זו מעכבת - שאם לא

ח. ע"ש ביחוד דעת שנראה שהסביר כוונת הגר"א עפ"מ"כ בספר פחד יצחק (מערכת ברכה דף נ"ד ע"ג) ראייתו מדקדקים שלא לברך לתלמידיהם בשתי ידים על ראשם, ואומרים שעושים כן כדי שלא לקשר מדת החסד עם מידת הדין (שהימין חסד והשמאל גבורה שהיא מדת הדין), ואני נהגתי לברך את מי שנשוי אשה בשתי ידים, בעדו ובעד ביתו, ולפנוי ביד אחת, אבל לבחורים העוסקים בתורה בשתי ידים, כי התורה מסייעתם במקום אשה. כך מצאתי (וע"ש בכ"ד בזה). וא"כ י"ל דזה טעמו של הגר"א וצ"ע.

ט. הנה ראייתו בתשובות והנהגות (ח"א סי' קי"ז) שהבין את ד' הקרי"ס שעניית אמן אחר ב"כ מדאו' מצד ד' ה'חרדים' שאף הקהל העומדים כשפניהם מול פני הכהנים ובשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם בכלל המצוה (הו"ד בבה"ל ר"ס קכ"ח). ולכן כשעונים הקהל אמן מקיימים מצוה זו וזהו גמר חלות הברכה ע"ש. ודבריו צ"ע שהרי כ' הקרי"ס כן אף על ברכת התורה וברכת המזון ושם לא שייך ד"ז. ובאמת

נמצא מי שיענה אמן אז לא יוכלו הכהנים לברך או שאע"פ שאין מי שיענה אמן מברכים הכהנים (ופשטות ד' הקרי"ס מורים שאין אמן זו מעכבת דעיי"ש שאף אמן אחר ברכת התורה וברכת המזון מהתורה ושם בוודאי אי עניית אמן אינה מעכבת הברכה).

והנה 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]. ומי עונה אחריהם אמן - הנשים והטף. ואם יש שם יותר מעשרה, היתרים מעשרה יעלו ויברכו, והעשרה, עונים אחריהם אמן" ע"כ. והיינו שכאשר ישנם בביהכ"נ עשרה כהנים בלבד כולם עולים לדוכן והנשים והטף הם עונים אמן אחר ברכתם של כהנים. אך אם ישנם בביהכ"נ יותר מעשרה כהנים ישארו עשרה לענות אמן והיתר יעלו לדוכן - ועי' בהערה במש"כ בזה'.

בלא"ה המעיין בד' הקרי"ס יראה שלכאור' לא נתכוון לזה אלא כוונתו שדין האמן כדין הברכה. וע"ע אף בחדרים גופיה שלא הזכיר שעניית אמן תליא בזה.

י. שאע"פ שקי"ל (קכ"ח ס"א) שנשיאת כפיים בעשרה (עי' בבה"ל ר"ס קכ"ח ד"ה אין נשיאת) והכהנים ג"כ מן המנין (לפי שהכהנים ג"כ בכלל הברכה ע"ש במ"ב סק"ב) וא"כ נמצא שכאשר הכהנים שבמנין עולים אין כאן עשרה עונים ואע"כ התירו לכתחילה לכהנים לעלות. צ"ל שמכיון שעיקר ברכת כהנים על ישראל נאמרה (שנא' כה תברכו את בני ישראל) ברכתם חשובה אפילו כשהמתברכים (והעונים ממילא) פחותים מעשרה. ואפי' יש שם רק ישראל אחד כולם עולים לדוכן ומברכים לישראל זה. משא"כ בנידוד שכולם כהנים שעיקר ברכת כהנים לא נאמרה עליהם אינם חשובים לברכם בפני עצמם אא"כ יש עשרה שיקבלו הברכה ויענו אמן. ולכן כשיש יותר מ' כהנים היתר מ' יעלו והי' יקבלו הברכה ויענו אמן (מ"ב ס"ק ק"א). וע"ע באג"מ (ח"ב סי' ל"א) במה שהרחיב בהבנת עניין זה.

ולכאור' צ"ע שהרי כאשר ישנם י' כהנים בבהכ"נ דאז כולם עולים אמרינן שהם מברכים לעם שבשדות וא"כ מדוע אף שיש יותר מעשרה לא יעלו כולם ויברכו לעם שבשדות. ואם הטעם שלא כולם יעלו בשביל שיהיה מי שיענה אמן - הא צ"ע שהרי כאשר ישנם י' כהנים בלבד אנו אומרים שהנשים והטף עונים וא"כ אף בכה"ג נאמר שהנשים וטף יענו אמן וכולם יעלו. ואלא לכאור' חזינן שכאשר ישנם יותר מ' כהנים לא יעלו כולם בשביל שיהיה בביהכ"נ מי שיקבל הברכה והיינו הי' כהנים, וכן בשביל שיהיה מי שיענה אמן. ובנראה שצ"ל דהנה על הנקודה השניה שהרי בלא"ה ישנם נשים וטף שעונים נראה מהמ"ב (ס"ק ק') שעמד ע"ז והסביר זאת "הטעם דכיון שיש עשרה גדולים שיוכלו לענות אמן על הברכה מוטב שיתקיימו שניהם ויהיו מקצתן עולין והעשרה יענו אמן". והיינו שעניית אמן של נשים וטף היא בדיעבד בלבד - ואשר על כן מכיון שהברכת כהנים כאן לא תתבטל אז עדיף להרויח את המעלה שעשרה אנשים גדולים יענו אמן על הברכה (אפשר שמכיון שאין שאינם חשובים מספיק בשביל שהברכה תהיה כלפיהם עניית אמן שלהם אינה לכתחילה ומ"מ בדיעבד בוודאי מהני ענייתם ובפרט שאף הם בכלל הברכה כשיש לברכה על מה לחול). ואולי אף על הנקודה הראשונה שמבטלים את הכהנים מלעלות בשביל שיהיה מי שיקבל הברכה אע"פ שחזינן שמתי שיש עשרה כהנים כולם עולים והברכה היא לאחיהם שבשדות צ"ל שדווקא כשאין אפשרות אחרת אז סומכים ע"ז שמברכים את אחיהם שבשדות אולם כשיש אפשרות אחרת וכגון בענייננו שהכהנים שנמצאים בבהכ"נ יקבלו הברכה כך יש לנהוג דכך היא צורתה הראויה של הברכה וכבודה (אכן ראיתי באג"מ ח"ב סי' ל"א שכ' בהטעם שעדיף לן הכהנים שבבהכ"נ מאחיהם שבשדות "והטעם אולי משום שיהיה ודאי [הברכה] - ולברך לאלו שבשדות הוא רק מצד חזקה דאם לא היו אנשי היו באין אף שסומכין ע"ז לברך באין שם אלא עשרה כהנים" ולכאור' אזיל האג"מ לשיטתיה שברכת הכהנים כלפי אחיהם שבשדות היינו לאנשי העיר הזאת ולכן כ' דהוא רק משום חזקה אולם למה שנתבאר להלן שברכת הכהנים חלה על אנשים שאנוסים בכל מקום לכאור' א"צ להגיע לידי חזקה זו שבוודאי יש שם מי שהוא אנוס שלולי זה היה מגיע לביהכ"נ וא"כ בעל

ונחלקו הפוסקים באם ישנם בבהכ"נ עשרה סקכ"ב וא"א סקל"ח) שאע"פ שאין נשים כהנים בלבד אך אין שם נשים וטף מברכים הכהנים כיון ש'אין עניית אמן שיענו אמן כיצד ינהגו. דעת הפמ"ג (משב"ז מעכבת'. וכ"פ העו"ת (סקנ"ח) ודרך החיים

כרחק אין הטעם משו"כ - ולכן כתבנו טעם אחר בזה וצ"ע).

אלא שעדיין צ"ע כיצד מתבטלים אותם כהנים ממצוותם מן התורה לברך רק משום המצוה לכתחילה שיהיו עשרה גדולים שיענו אמן (ולא לסמוך בדיעבד על עניית אמן של הנשים והטף) ושיהיו בביהכ"נ י' כהנים שיקבלו הברכה לקיים הדין לכתחילה (ולא בדיעבד לסמוך על אחיהם שבשדות). שו"ר באג"מ שם שהק' כן ע"ד הפמ"ג: "ועי' בפמ"ג במשכנות ס"ק כ"ג דג"כ כתב בשביל עניית אמן שלהם דעדיף משל נשים וטף, והוא תמוה דלדידיה שאין האמן עיכוב כלל להברכה רק הוא מצוה בעלמא לענות אמן איזה עדיפות שייך בזה וצ"ע בכוונתו" ע"כ. וע"ש באג"מ שכ' להסביר זאת לפי שיטתו וז"ל: "ואולי למה שבארתי שעניית אמן הוא לעיכוב אך שסגי בעניית הנשים והטף - עדיף לכתחילה שתהיה עניית אמן מאנשים גדולים. ואף שהם כהנים כשהן מתברכין הם כישראלים [ע"ש בדבריו למעלה]. ומה שרש"אין להיות מהמתברכין אף שמחוייבין להיות מברכין [שהרי חייבים לעלות] אולי בשביל מעלת עניית אמן דגדולים רש"אין להיפסל לחיוב ג"כ דפעם זה ובקביעותם למתברכין נפסלו מלהיות מברכין בפעם זה וימצא דעניית אמן יהיה מגדולים מתברכין דיהיו ממש בכלל הברכה כישראלים כמו בכל פסולין לנ"כ כדלעיל" ע"כ. וע"ע באפיקי מגינים שאכן הוכיח מזה שעניית אמן מעכבת שאל"כ אין לבטל את הנ"כ של י' הכהנים כדי שיענו אמן (והיינו שעניית אמן במקום שהאמן לעיכוב חשובה בשביל לבטל את מצוות נ"כ של אותם כהנים). ומ"מ בהטעם שעניית אמן מעכבת הברכה נח' האג"מ והאפיקי מגינים וכדלהלן שלאפיקי מגינים הטעם משום שבעיני לעניית אמן לחלק את ברכת הכהנים לג' ברכות. ואילו טעמו של האג"מ שיהיה מי שיאשר ויסיים על ברכת הכהן שהיא ברכה ע' להלן.

ובאמת היה אפשר לדון לפמ"ש"כ באג"מ שבשביל מעלת עניית אמן וכו' שה"ה אף להסוברים שעניית אמן אינה מעכבת דמ"מ היא מדאו' וכמש"כ הקרי"ס ואפשר ג"כ שהיא מעלה בנ"כ אף שאינה מעכבת את הנ"כ. וכ"ש אם נאמר שבעיני שעשרה הכהנים יהיו בשביל שהם יתברכו ולא לסמוך על אחיהם שבשדות שהיא מעלה בעצם הנ"כ שמברכים בצורה הראויה יותר וי"ל שזה דוחה חיובם (וע"ע בגר"ז סל"ח [הו"ד בכה"ח ס"ק קנ"ו] שכ' שאשר ישנם יותר מעשרה שהיו יותר מעשרה עולים והעשרה עונים יזהרו שלא לקרואם כהנים כדי שלא יעברו אותם עשרה שאינם עולים בעשה שאף שהקורא כהנים אינו מתכוין אלא להיתרים מעשרה מ"מ מי מפסיק מי הם היתרים [שכיון שמן הדין הם יכולים אף עתה לעלות אזי אע"פ שאינם מתכוונים לעלות מ"מ עוברים בעשה]. וחזינו מזה שלא כהבה"ל שם [ועי' ג"כ להלן] שכ' שכל נידו"ז מדרבנן בלבד. ומ"מ מבואר מדרביהם שאין כאן צד שיעברו בעשה כשאינם עולים שהרי לא קראו להם לעלות. ואשר על כן לכאו' יש ליישב את הדברים כמש"כ שעניית אמן וכו' עדיפה ע"ז וצ"ע).

שוב נראה לכאו' שאפשר להסביר זאת יותר עפ"מ"כ הבה"ל שם (סכ"ה ד"ה יותר מעשרה) בתו"ד מהפמ"ג בדין בהכ"נ שכולו כהנים שברכת כהנים שם היא מדרבנן בלבד כיון שאין כאן ישראל שאומר לכהנים לעלות וכו' ע"ש. וא"כ כיון שכל נידו"ז הינו מדרבנן בלבד י"ל שסבירנן דעדיפא עניית אמן ע"י גדולים ושיתברכו האנשים שכאן וצ"ע עוד בזה (ובפרט שיש חולקים על הבה"ל בזה וסוברים שמקיימים מצוה דאו' אף שהכהן דהוא הש"ץ אומר להם לעלות ע"י בזה באול"צ ח"ב עמ' פ"ב ואף הבה"ל הניח זאת בצ"ע) וצ"ע.

[ואולי י"ל עוד שמכיון שלדעת החרדים יש מצוה על הציבור להתברך וכשיש י' כהנים הרי הם חשובים להתברך אזי לכן הם יכולים שלא לעלות כיון שמקיימים מ"ע בהכי עכ"פ להבנת ההפלאה בדעת החרדים. שהרי אע"פ שישנם עם שבשדות שמתברכים מ"מ מה שהם אנוסים לא גורם להם לקיים מ"ע של החרדים וצ"ע (ומ"מ לא מסתבר לומר שלא יעלו כולם משום שבהכי לא תתקיים המצוות עשה להתברך לפי"ד החרדים כיון שבפשטות זה שאין מי שיקבל הברכה אינו דין בגדר הברכה דהרי כשיש י' כהנים כולם עולים ועוד שהרי בלא"ה העם שבשדות מתברכים. אלא דהוא מצווה על הנמצאים כאן לקבל הברכה. אם כי באמת יל"ע בזה מדוע ישנה מצוה מיוחדת לקבל הברכה אחר שבלא"ה העם שבשדות מתברכים וכ"ש אם נאמר דמדיון מסייע לקבלת הברכה קאתו עלה וצ"ע עוד בזה)]

(ויעלו כל העשרה לדוכן). וכ"פ בכה"ח (ס"ק קנ"ג) ובהלכה ברורה.

אולם ראיתי לאג"מ (ח"ב סי' ל"א) תשובה יסודית בגדר עניית אמן שבברכת כהנים ובעז"ה נרחיב לדון בדבריו הקדושים. והנה שם בחלק הראשון כ' האג"מ שממה שהגמ' אמרה שברכת כהנים כשכולם עולים (כשיש שם עשרה בלבד) חלה על אחיהם שבשדות ולא כלפי כל העולם מוכח שב"כ חלה דווקא על אחיהם שבשדות בעיר שלהם שאם לא היו אנוסים היו מגיעים לביהכ"נ הזה. ועכ"פ היו מגיעים לביהכ"נ אחר שבאותה עיר (והיינו שברכת הכהנים יכולה לחול רק על אנשי העיר שלהם). והוכיח כן מד' השו"ע שהעתיק הדברים שלמי מברכים לעם שבשדות והיינו שס"ל להשו"ע שאין כוונת הגמ' לומר זאת כתי' בעלמא שברכתם חלה על כל אנשי העולם שא"כ לא היה צריך להעתיק זאת (שמברכים לעם שבשדות) אחר שאין בזה נ"מ כלל שהרי תמיד שייך שיהיו בעולם אנשים שיתברכו. ואלא ודאי שכוונת השו"ע לומר שהכהנים יכולים לעלות דווקא כשיש מאנשי מקומם בשדות שאז הברכה תחול עליהם אבל אם אין במקומם אנשים בשדות ואף עתה בבהכ"נ אין מי שיענה אמן אין לכהנים לעלות שהרי בעינין שיהיה מי שיקבל את ברכת הכהנים ובלא זה אין הכהנים יכולים לברך (והיינו שבשביל ההוכחה שצריך שיהיה מי שיקבל את הברכה זה לכאור' נכון אף אם נאמר שכוונת הגמ' רק לתרץ בעלמא שברכתם חלה אף על כל אנשי העולם דמ"מ חזינן שצריך שיהיה מי שיקבל את ברכתם [אף שאין בזה נ"מ כיון שתמיד יהיה מי שיקבל הברכה]. ומ"מ דקדק האג"מ שצריך שיקבלו את הברכה דווקא אנשי מקומם ואם אין אנשים בשדות דאניסי וגם אין עתה בבהכ"נ מי שיענה אמן [והיינו

(הל' יו"ט דיני נ"כ סכ"ח). מאידך בשיירי הקרבן (על הירושלמי מס' גיטין פ"ה ה"ט ד"ה ומי) כ' בסו"ד "מיהו אי ליכא כהנים יתרים מעשרה ואין שם נשים וטף אינן מברכין כלל כיון דאין שם מי שיענה אמן. ובבבלי לא משמע כך וצ"ע" (ובפעם שעברה הסברנו מהיכן מוכח בבבלי לא כן).

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 (סקכ"ג) 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 והו"ו 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 מכיון שאין מה שיפסיק בין הברכות לעשותן ג' ברכות והוי נשיאת כפים שלא כדינה. שו"מ בצפנת פענח (על הרמב"ם פט"ו מהל' תפילה ונ"כ ה"ט) שג"כ כ' כעניין זה ושזה מעכב ע"ש היטב בכ"ד הק'.

עוד מצאנו לרעק"א (צ"ן 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

שיקבל הברכה במה שהוא עונה אמן] אין הכהנים יכולים לברך^{יא}.

ושוב הביא האג"מ את ד' הפמ"ג הנ"ל שכ' שאע"פ שאין נמצאים הנשים והטף בבכ"נ מ"מ עולים הכהנים לדוכן כיון שאין עניית אמן מעכבת. **והסביר האג"מ** שאין כוונת הפמ"ג שעניית אמן אינה מעכבת כלל שהרי בוודאי חזינן שצריך שיהיה מי שיקבל את הברכה (וע"י שעונים אמן מקבלים הברכה). אלא כוונת הפמ"ג שבענייננו אין עניית אמן מעכבת משום אחיהם שבשדות שמקבלים הברכה (רק שלכאו' לא משמע מד' הפמ"ג כפי שהסביר בדבריו באג"מ שהרי בנידו"ד עניית אמן דנשים וטף אינה מעלה או מורידה בעצם שהרי אינם חשובים לקבל הברכה בפנ"ע ועניין עניית האמן לאג"מ היא רק משום קבלת הברכה. וא"כ

מד' האג"מ שכ' שאין עניית אמן מעכבת משמע יותר שבעצם אין עניית האמן מעכבת ולא רק משום אחיהם שבשדות דאנסי שהם מקבלים הברכה וצ"ע) - ועי' הערה יב.

ולענ"ד יל"ד בד' האג"מ בזה שברכת הכהנים מהני לאנשים שאנוסים דווקא באותה העיר - דהנה דברי השו"ע שמברכים לאחיהם שבשדות הם ד' הגמ' בסוטה דף ל"ח ע"ב. אולם בירושלמי בגיטין (פ"ה ה"ט) איתא "ולמי הן מברכין לאחיהן שבצפון ושבדרום". וכ"כ הרמב"ם (פט"ו ה"ט) "ולמי הם מברכים לאחיהם שבצפון ולאחיהם שבדרום" ע"כ. והנה יל"ע מדוע נקט הרמב"ם כלישנא דהירושלמי ולא כלישנא דתלמוד דידן שכ' לאחיהם שבשדות. וראיתי בס' 'בן ידיד' על הרמב"ם (פט"ו ה"ט מהל' תפילה ונ"כ. לרבי ידידיה

יא. וכמובן שיש ללמוד מכך ש'אמן מעכבת' מלברך שעניית אמן היא מהתורה - דלולי זה לא הייתה מעכבת ע"ש באג"מ.

יב. הנה בעיקר ד' האג"מ שברכת הכהנים שחלה על אחיהם שבשדות נאמרה רק על אנשי מקומם ולא על כל העולם יש להתבונן מדוע אמרין כן. והיינו שאם נאמר שלולי דאנסי היו מגיעים לביהכ"נ זה אז אולי א"ש די"ל שהוא משום שהכהנים דעתם לברך דווקא אותם ובוזה תליא מילתא, אולם אם בלא"ה לא היו מגיעים לביהכ"נ זו אלא לבהכ"נ אחרת (ועדיין ס"ל לאג"מ שהם בכלל הברכה) צ"ע מה החילוק בינם לבין אנשי עיר אחרת וכי לברכת הכהנים יש גבול לעיר זו בלבד. אא"כ נאמר שמ"מ דעתם של הכהנים לברך את אנשי עירם ועי' להלן במה שהבאנו מס' האסופות. אולם זה גופיה שדעת הכהנים לברך רק את אנשי עירם צ"ת עי' להלן במה שהבאנו מס' האסופות. וגם שיל"ד עוד אם הדברים תלויים בדעתם של הכהנים ועכ"פ י"ל שכל שמתכוונים לברך די בזה (אולם עי' להלן במה שהבאנו מס' האסופות).

ואולי י"ל שהטעם שברכת הכהנים חלה על אנשי מקומם אינה משום שיש 'הגבלת חלות' על הברכה אלא משום שכל מקום מתברך מהכהנים שנמצאים במקומו. ולכן אין להתיר לכהנים שבעיר זו שיוכלו לברך רק משום אנשי העולם שאנוסים מלבא אחר שאותם אנשים שבמקומות אחרים שאנוסים מתברכים ע"י הכהנים שבמקומם. ואף שנאמר שבוודאי ישנם יהודים שנמצאים במקום שאין כהנים או שאין מתקיימים תפילות בציבור (ובעבר היה ד"ז מצוי ביותר שהיו גרים כל השנה בכפרים והיו מתפללים ביחידות ורק בימים נוראים היו מתפללים במנין כמבואר בסו"ס נ"ה) וכו' וא"כ מדוע שלא יברכו כאן בשבילם - צ"ל שמכיון שברכתם עתה אינה כ"כ כדין אז נניח לאותם מקומות שיתברכו ע"י הכהנים שבשאר העולם שמברכים כדין. ואין לומר שא"כ לא נצטרך לברך ב"כ כלל אלא נסמוך על ב"כ אחת שיש בעולם דזה אינו שהרי ברכת הכהנים חלה רק על מי שאינו אנוס ולכן כל מי שיכול לשמוע ברכת כהנים מפי הכהנים ואינו מגיע אינו בכלל הברכה. ובפרט שיש ציווי על כל כהן לעלות. אולם זהו חידוש גדול ובפרט שא"כ מדוע כשיש רק עשה כהנים אנו מתירים לכולם לעלות ואמרין שהם מברכים לעם שבשדות שבמקומם הא יכולים הם להתברך ע"י הכהנים שבמקום אחר שמברכים כדת. אא"כ נאמר שב"כ חלה ביותר על אחיהם שבשדות בעיר זו אך זה דוחק גדול. ולע"ע יש להתיישב בכוונת האג"מ מדוע שב"כ תחול רק על אנשי עיר זו וצ"ע.

שבצפון ובדרום. אך מ"מ לא נראה שכוונת השו"ע להגביל את 'חלות הברכה' דווקא לאחיהם שבשדות שבעיר הזו. אלא העדיף לנקוט כלישנא דגמ' דידן (דע"ש בכסף משנה שרק ציין שהרמב"ם החליף לשון הבבלי לשון הירושלמי. ומשמע מדבריו שכוונתו שהרמב"ם נקט לשון יותר ברורה דאין באמת חילוק בין ב' הלשונות לעניין הלכה. ובפרט שאם היה חילוק בין הלשונות לעניין הלכה היה מסביר זאת הכ"מ ודו"ק).

והנה בירושלמי (גיטין פ"ה ה"ט) איתא כך "ר"א ור"ת ב"ח בשם ר' שמלאי עיר שכולה כהנים כולן נושאים את כפיהן. ולמי הן מברכין לאחיהן שבצפון ובדרום" ע"כ. ובתלמוד דידן איתא "אמר אדא א"ר שמלאי - בית הכנסת שכולה כהנים, כולן עולין לדוכן. למי מברכין. אמר ר' זירא - לאחיהם שבשדות" ע"כ. ומצאתי בס"ד בס' הבתים (שערי תפילה שער שנים עשר. הו"ד בקובץ שיטות קמאי סוטה ל"ח ע"ב) שכ' בזה"ל: "בית הכנסת שכולם כהנים מקצתן עולין ומקצתן אין עולין בד"א כשנשארו שם עשרה וכו' למי הם מברכין לאחיהם שבשדות. עיר שכלה כהנים כולם נושאים כפיהם למי הם מברכין לאחיהם שבצפון ואחיהם שבדרום. מי עונה אחריהם אמן הנשים והטף" ע"כ - והיינו שחילק היטב את הדברים שבהכ"נ שכולה כהנים מברכים את אחיהם שבשדות והיינו את אחיהם שגרים באותה העיר שהרי רק בהכ"נ הזו כולם כהנים אך עדיין ישנם אנשים ישראלים שגרים באותה העיר (או אפשר שבד"כ מגיעים לשם ישראלים ועתה לא הגיעו הישראלים ונתרו שם כולם כהנים). אולם בעיר שכולה כהנים כתב שמברכים את אחיהם שבצפון ובדרום והיינו שהם מחוץ לעיר. וזה ברור שהרי כל העיר כהנים וא"כ

שמואל טאריקה - נפטר לפני למעלה ממאתיים חמישים שנה) שכ' בזה"ל: "לאחיהם שבצפון ולאחיהם שבדרום. כתב מרן ז"ל [בכ"מ] דנקט כלשון הירושלמי ס"פ אין עומדין. וקשה דלמה לא הזכיר גם לשבמזרח ושבמערב כמ"ש שם בירושלמי [יש גי' בזה בירושלמי וכדלהלן ג"כ]. ואולי קיצר רבינו או כך היה לו הגירסא בירושלמי - והכל אחד ור"ל לאחיהם שבצפון ובדרום פ' מקצה העולם ועד קצהו ומזרח ומערב בכלל וכן מהטור נמי שלא הזכיר מזרח ומערב נראה דודאי כך היה לו הגירסא וברור וק"ל" ע"כ. והנה ז"ב שהבין הרמב"ם שלא נח' בזה הבבלי והירושלמי שא"כ לא היה פוסק כהירושלמי. ומ"מ חזינן מזה שאף אותם שנמצאים בעיר אחרת בכלל הברכה של הכהנים שכאן.

עוד ראיתי בס' משרת משה (על הרמב"ם שם - לרבי יצחק עטיה שנפטר לפני כמאתיים שנה) שכ' בזה"ל: "כתב מרן הכ"מ דמה שהחליף רבינו וכתב שבצפון ודרום ירושלמי פרק אין עומדין עכ"ל. וצריך לדעת דאמאי הניח רבינו לשון הש"ס דידן שאמרו לאחיהם שבשדות ונקט לה כלשון הירושלמי. ואפשר דקמ"ל רבונא בזה דאף אותם שבצפון ודרום במדינה אחרת שהם רחוקים יותר מדאי ישנם בכלל ברכה משום דאניסי. ואתיאי הא דאחיהם שבשדות שבמדינה זו במכל שכן [שהם בכלל הברכה שהרי הם מעיר זו] דעכ"פ גם הם אנוסים כמו שאמרו בסוטה בדף ל"ח ע"ב. ולא נפקי מכלל הברכה אלא אותם היושבים בבית הכנסת ועומדים אחר הכהנים כמו שפי' רש"י שם וכו' " - וחזינן בפירוש מדבריו שאף אנשים שאנוסים בעיר אחרת מתברכים מן הכהנים שכאן. ואכן דברי השו"ע צ"ע מדוע נטה מד' הרמב"ם והטור שכ' לאחיהם

אין ישראלים באותו מקום ואלא ודאי הברכה היא כלפי אחיהם שמחוץ לעיר.

וראיתי עוד בס' עץ חיים לרבינו יעקב בן רבי יהודה חזן מלונדרץ (הל' נשיאת כפים פ"ב - הו"ד בקובץ שיטות קמאי סוטה ל"ח ע"ב) שכ' בזה"ל "עיר שכולה כהנים כולן עולין לברך את ישראל שבשאר מקומות" ע"כ. ומלשון שאר מקומות שכתב משמע שהברכה חלה אף על מקומות אחרים מחוץ לעיר. וזה נפלא דהוא איירי בעיר שכלה כהנים ולכן כ' כן. ולפי"ז א"ש ביותר שהבין הרמב"ם שאין הבבלי והירושלמי נח' בזה (ובפרט שב' המימרות בזה משם ר' שמלאי) וכ' הרמב"ם "בית הכנסת שכולן כהנים כולם נושאים את כפיהם, ולמי הם מברכים לאחיהם שבצפון ולאחיהם שבדרום" - והיינו שאחר שכ' הרמב"ם בית הכנסת (כנראה דיבר בדבר המצוי שקשה למצוא עיר שכולה כהנים) היה יכול לכתוב שמברכים את אחיהם שבשדות אלא שאם היה כותב כך היה נותן מקום לדון שאפשר שברכת הכהנים חלה דווקא על אנשים אנוסים שנמצאים באותה העיר (וכמש"כ האג"מ באמת) אך לא כשנמצאים בעיר אחרת ונ"מ כמובן שאין אנשים שנמצאים באותה העיר אנוסים ומצד שני הבהכ"נ הזה כולו כהנים לא יעלו הכהנים לברך (כשהם עשרה) - ולכן כ' הרמב"ם אחיהם שבצפון וכו' והיינו שברכת הכהנים חלה לא רק על אנשי העיר הזאת אלא חלה אף על ערים אחרות ולכן אע"פ שבהכ"נ זה כולו כהנים והם עשרה ואין אנשים נוספים אנוסים שנמצאים בשדות מ"מ יכולים הכהנים לברך בשביל אחיהם שמחוץ לעיר הו"ו שבצפון ובדרום ודו"ק.

ולפי"ז יש להמתיק ביותר את הדברים דהנה לשון הירושלמי כך "ולמי הן מברכין

לאחיהן שבצפון ובדרום" ואילו הרמב"ם כ' "ולמי הם מברכים לאחיהם שבצפון ולאחיהם שבדרום". וצ"ע מדוע האריך הרמב"ם בלשונו ולא כ' אחיהם שבצפון ובדרום כלשון הירושלמי (ועי' ג"כ בטור שהעתיק כלשון הירושלמי). אלא שלפי"מ שנתבאר י"ל שבא הרמב"ם לרמוז שכוונתו לאחיהם שאינם גרים בעיר הזו אלא לאחיהם שגרים בצפון ולאחיהם שגרים בדרום שאם היה כותב לאחיהם שבצפון ובדרום היינו אומרים דהיינו בצפון העיר הזו או בדרומה והיינו אותם אחיהם נמצאים ג"כ פעמים בצפון ובדרום (דהיא עיר אחת) ולכן חילק זאת שיש אחיהם שבצפון והיינו שגרים בצפון ויש אחיהם שבדרום והיינו שגרים בדרום - ומזה נבין דהם מקומות שונים לגמרי והיינו מחוץ לעיר ואעפ"כ ברכת הכהנים חלה עליה ודו"ק.

שו"מ בס' האסופות (מכת"י סי' תקע"א - הו"ד בקובץ שיטות קמאי סוטה ל"ח ע"ה) שכ' בזה"ל: "עוד מנשיאות כפים מס' מה"ר אלעזר - בשעה שהכהנים פושטים ידיהם לברך צריכין שיכוונו דעתן על כל ישראל. וכל ישראל ואפי' עם שבשדות בכלל הברכה" ע"כ. וחזינן מדבריו שכל ישראל הם בכלל הברכה ולא רק אנשי המקום בלבד ושלכן צריכים לכוון לברך את כל ישראל (וזהו לכאו' חידוש שצריכים הכהנים לכוון לברך את כולם ולא די במה שמכוונים לברך את ישראל וצ"ע).

וע"ע בס' המנהיג (דיני תפילה) שהעתיק את ד' הירושלמי להלכה שמברכים את אחיהם שבצפון ובדרום. וכן הוא באו"ז הל' נ"כ סי' תי"א (ושם הגי' במזרח ובמערב [וכנראה שישנם גי' חלוקות בזה בירושלמי]) ובראבי"ה שו"ת סי' קס"ג (ושם ג"כ גירסתו בירושלמי אחיהם שבמזרח ובמערב). וע"ע

השו"ע טעמיה דדינא שכ' בפירוש בגמ' וכפי שהביא הרמב"ם וכו' ומצאנו זאת כו"כ פעמים בשו"ע. ובפרט שבא להדגיש שהכהנים ידעו זאת שברכתם חלה (על אחיהם שבשדות) ואינם מברכים לחינם ולכן יתכוונו לברכה (עי' בפסקי רבינו אביגדור הצרפתי מבעלי התוס' פר' נשא שכ' ד"א אמור להם - צוה הקב"ה להזהיר לכהנים שיהיו מכוונים בברכה בלב לברך ישראל ולא בבהלה").

והנה עד עתה עסקנו בחלקו הראשון של ד' האג"מ במה שס"ל שב"כ (שאפשר לברכה רק אם יהיה מי שיקבל הברכה) מוגבלת דווקא לבני אותה העיר ולכן כשאין אנשים אנוסים בעיר ומצד שני בהכ"נ כולו כהנים אין לכהנים לעלות לברך והסביר שכוונת הפמ"ג שעניית אמן אינה מעכבת בגלל שסמכין על אחיהם שבשדות שבאותה העיר. ובזה יש לתמוה וכפי שנתבאר שבפשוט ברכת הכהנים חלה לא רק על אנשי עיר זו וא"כ ד' הפמ"ג נאמרו בפשיטות שעניית אמן אינה מעכבת כיון שתמיד ימצא מי שיקבל הברכה.

אולם האג"מ יצא לדון בדבר נוסף דדעתו שאף כשיש מי שיקבל את ברכת הכהנים והיינו אחיהם שבשדות דאנסי מלבא לבהכ"נ מ"מ אם אין מי שיענה עתה אמן בבהכ"נ אין לכהנים לעלות ולברך (שאף שאחיהם שבשדות אנוסים מלבא ומלענות אמן מ"מ רק אחר שעונים אמן על ברכת הכהנים אז הברכה יכולה לחול על אחיהם שבשדות) ודלא כהפמ"ג והמ"ב וכו' שאף כשאין בבהכ"נ נשים וטף אין עניית אמן מעכבת ויכולים הכהנים לברך ב"כ. וראייתו של האג"מ מד' הירושלמי הנ"ל ש"עיר שכולה כהנים כולן נושאים את כפיהן וכו' ומי עונה אחריהם הנשים והקטנים" וכן הוא

בראבי"ה (סי' אלף קנ"ה) שכ' "א"ר שמלאי ביהכ"נ שכולה כהנים כולן עולין לדוכן א"ר זירא מברכין לאחיהן שבשדות. ובסוף פרק אין עומדין בירושלמי (ה"ד) אית' ומסיים התם מי עונים אחריהם אמן הנשים והטף. ואית' נמי בסוף פרק הניזקין בירושלמי (ה"ט) "ומבואר בהדיא מדבריו שד' הבבלי והירושלמי למי מברכים אינם באים במח' ודו"ק. וע"ע בארחות חיים שהעתיק ד' הרמב"ם. ומכ"ז חזינן בהחלט שאין מח' בין הבבלי לירושלמי (שאם היה מח' בין הבבלי לירושלמי לא היו מעתיקים ד' הירושלמי בזה) וא"כ כשנאמר בפשוט שכוונת אחיהם שבצפון ובדרום לעיר אחרת ואפי' מדינה אחרת הרי יוצא שברכת הכהנים חלה ג"כ על ערים אחרות ודו"ק.

[שו"ר להגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה) שכ' שכל שהם נמצאים באותה מדינה חל עליהם הברכה אבל בני חוץ לארץ נראה שאינם בכלל עם שבשדות לגבי בני ארץ ישראל ואף כשמתכוון בפירוש שתחול ברכתו על בן חו"ל דלא אהני מחשבתו בזה ע"ש. וצ"ב מדוע שנחלק בין מדינה זו למדינה אחרת. ומ"מ ג"כ מבואר מדבריו שלא כאג"מ שב"כ מוגבלת לעיר הזו בלבד.]

ולפי"ז דברי האג"מ שהוציא שד' הפמ"ג שעניית אמן אינה מעכבת רק מתי שיש באותה עיר אנשים שאנוסים מלבא לבהכ"נ ולכן ברכת הכהנים חלה עליהם ובאמת אם אין אנשים שאנוסים מלבא אין לכהנים לעלות כשאין מי שיענה אמן בבהכ"נ צ"ע כיון שחזינן שהברכה חלה אף על אנשים שנמצאים בכל העולם. ומה שהביא האג"מ ראייה ממה שהשו"ע העתיק הטעם שמברכים לאחיהם שבשדות ומדוע דבר זה נ"מ אחר שבלא"ה תמיד יהיו אנשים שאנוסים בעולם וכנ"ל, לכאור' י"ל שהביא

ברמב"ם ובשו"ע (שם). ואם עניית אמן אינה מעכבת את הכהנים מלברך מדוע בכלל אמרו ומי עונה אחריהם הא אין ד"ז מעכב. ואלא ודאי שעניית אמן על ברכת הכהנים מעכבת ואם אין נשים וטף שיענו אמן על ברכת הכהנים אין יכולים הכהנים לעלות ולברך. ועי' ג"כ באפיקי מגינים (סכ"ה בביאורים) שהוכיח כן ע"פ ראייה זו ע"ש. ושם כ' באג"מ שאין לומר שכוונת הירושלמי רק לומר שנשים וקטנים צריכים לענות אמן (וזה למרות שבעצם עניית אמן אינה מעכבת) דמלבד שלא נראה מלשון הירושלמי כן (דנראה שבא להשמיע הדין שצריך לענות אמן ולא שנשים וטף חייבים בעניית אמן) וכו' ע"ש.

וב' האג"מ שהטעם צ"ל שבלא עניית אמן אין כלל קבלה להברכה ואין נחשבת אמירת הכהנים כלום ואפי' לאלו שבשדות שהם אנוסים כיון שרק ע"י עניית האמן נחשבת ברכת הכהנים ברכה ואז זה מועיל ג"כ למי שהוא אנוס ולא בא לכאן (שעדיין צריך להגיע לזה שהם בכלל הברכה כיון שלא באו לכאן להתברך שהרי מי שיכול להגיע לכאן ולא הגיע אינו מתברך וכו'). ודימה זאת האג"מ להא דהר גריזים והר עיבל שמפורש בקרא דהעם יענו אמן שודאי היה זה לעיכובא לאמירת הלויים שלא הייתה נחשבת אמירתם כלום בלא קבלה מהעם ע"י ענייתם אמן (ועי' בשבועות דף ל"ו) - וכן הוא בב"כ שבלא קבלה דהעם ע"י עניית אמן אין אמירתם כלום אבל כשעונים אמן שנחשבת ברכתם ברכה אז מועיל ג"כ לאלו שאינסי ולא באו לכאן.

והוסיף האג"מ שבשביל להחשיב את ברכת הכהנים ברכה אז די גם במה שהנשים והטף יענו אמן. ואף שנשים וטף אינם מספיקים בשביל שהכהנים יברכו

בשבילם (שהרי כ' שמברכים לאחיהם שבשדות ולא לנשים וטף שנמצאים בבהכ"נ ועונים אמן) וכמש"כ המ"ב (ס"ק צ"ח) - מ"מ מכיון שהם ג"כ מתברכים בברכה (עי' סוטה ל"ח ע"א) שייך שעניית אמן שהצריכה התורה להחשיב שברכת הכהנים תיחשב ברכה תיעשה אף ע"י נשים וטף ומועילה ג"כ לאלו שבשדות ע"ש. והביא האג"מ ראייה לזה מד' ה"ז (סקכ"ב) שאחר שהסביר ה"טז מדוע נאמר שכשיש י' כהנים שכולם עולים, הברכה היא לאחיהם שבשדות ולא לנשים והטף, כ' "אבל בעניית אמן הם שייכים שפיר" - והיינו שבא ה"טז לתרץ מאי שנא עניית אמן (שהם עונים) מלברך בשבילם בלבד (שאינן מברכים בשבילם) ואם אין האמן מעכבת ובאו רק לומר שנשים וטף צריכים לענות אמן הרי"ז פשיטא שצריכים לענות אמן שכיון שהם בכלל הברכה מדוע שלא יענו אמן. ואלא ודאי צ"ל שס"ל לה"טז שעניית אמן מעכבת והיינו שע"י עניית האמן נחשבת ברכת הכהנים ברכה ואשר על כן התק' שכיון שאין מברכים בשבילם (שמברכים לאחיהם שבשדות) אזי ג"כ אין עניית האמן שלהם תועיל להחשיב את ברכת הכהנים ברכה. ועי' תי' שמכיון שהם עכ"פ בכלל הברכה אף שהעיקר הם האנשים הגדולים שייכים שפיר להחשיב בענייתם לברכה ע"ש בכ"ד.

ואף בזה לכאן יל"ד בד' האג"מ - דמה שהביא האג"מ ראייה לדבריו ממש"כ הירושלמי ומי עונים אחריהם נשים והקטנים וכו' לכאן קשה להסתמך על ראייה זו שהרי בתלמוד דידן לא נאמר שהנשים והטף עונים אמן וכי פשיטא האי מילתא כ"כ שבכל תפילות שחרית ישנם נשים וטף שיענו אמן שבגמ' דידן לא הוזכר זאת כלל. ועוד שמצאנו לכו"כ ראשונים שלא הביאו ד'

אמן תעכב. ובאמת שאם עניית האמן מעכבת את ברכת הכהנים היינו צריכים למצוא דין זה בפירוש בגמ' ובראשונים וכו' (והדרינן להפשטות שאין עניית אמן מעכבת וכמו בכל מקום) וצ"ע.

שו"ר בשו"ת זכרון יוסף (תאו"ח סי' י"ג) שכתב שאמן דברכת כהנים הוא דאורייתא, דהא ילפינן בסוטה (ל"ח ע"א) שנשיאות כפים בלשון הקודש ובעמידה מגזרה שוה דברכת הר גריזים, והואיל וקי"ל אין גזרה שוה למחצה, ילפינן נמי מברכות הר גריזים דכתיב בהו ואמר כל העם אמן, דהיינו אחר הקללות ואחר הברכות, כמו שפירש רש"י בפר' כי תבא ע"ש בכ"ד. ולפי"ז לכאן י"ל כד' האג"מ שאמן מעכבת. אולם באמת צ"ע דא"כ מדוע לא כ' הגמ' שלומדים זאת מג"ש. ובאמת אף מד' הקרי"ס משמע שלא כדבריו שהרי כ' שאמן דב"כ מדאו' רק משום שהברכה מדאו' ולא משום שילפינן בג"ש ובפרט שזה נ"מ אם עניית האמן מעכבת. ואולי י"ל שילפינן רק דברים בצורת הברכה שהרי הג"ש על הברכה ע"ש (וגם בעצם ג"ש זו יל"ד עוד הרבה האם זו אכן ג"ש והאם ילפינן דווקא מזה ע"ש בגמ' ובראשונים. וע"ע במ"ב סי"ד דמבואר מדבריו שלא ילפינן מזה. ועוד שהרי פסק המ"ב שם שמצד הדין הציבור רשאים לשבת ואם ילפינן ג"ש מהר גריזים והר עיבל אף הציבור צריכים לעמוד שהרי שם בין המברכים ובין המתברכים היו בעמידה ורק להטעם שבעינן לעמוד מצד 'לשרתו' וכמש"כ המ"ב אז רק המברכים צריכים לעמוד וכפי שכ' כ"ז בפסקי רבינו אביגדור הצרפתי מבעלי התוספות פר' נשא [הו"ד בקובץ שיטות קמאי סוטה ל"ח ע"א] עי' היטב בזה. וכמו"כ לעניין כהן שהשתמד וחזר בתשובה שנח' בזה הראשונים עי' שו"ע

הירושלמי בזה שהנשים והטף עונים. ואם עניית אמן מעכבת כיצד לא הזכירו ד"ז (ובפרט אחר שבירושלמי הוזכר זאת) וכי זה פשוט וברור כ"כ שבכל מקום ישנם נשים וטף שיענו אמן אחר ברכותיהם. ואלא לכאן ודאי מבואר מדבריהם שאין עניית אמן מעכבת. ואין לומר שנח' בזה הראשונים להלכה האם עניית אמן מעכבת - דא"כ אחר שבבבלי לא הוזכר זאת בוודאי אזלינן אחר הבבלי (ומדוע פסקו הרמב"ם והשו"ע דלא כהבבלי). ועוד דאפוי פלוגתא בלא צורך היא דמדוע שנאמר שנח' בזה. ועדיפא לן למינקט כהפשיטות שנקטו גדולי הפוס' שעניית אמן היא דין לכתחילה בלבד ודו"ק.

ומש"כ האג"מ בטעם הדבר שעניית אמן בבהכ"נ על ברכת הכהנים מעכבת משום שבלא שיענו אמן אין ברכת הכהנים נחשבת ברכה וכו' - לכאן צ"ת מדוע חייב שתהיה עניית אמן לאשר שברכתם ברכה ובלא זה אין ברכתם ברכה, הא מטרת ברכת כהנים לברך את עם ישראל וכיון שהברכה חלה על אחיהם שבשדות מדוע בעינן שיהיו בבהכ"נ מי שיענו אמן. ובפרט שהקב"ה הוא זה שמברך והכהנים הם רק כעין 'צינור' להעביר הברכה לעם ישראל.

ומה שהביא האג"מ ראייה מהא דהר גריזים והר עיבל שמפורש בקרא דהעם יענו אמן שודאי היה זה לעיכובא לאמירת הלויים שלא הייתה נחשבת אמירתם כלום בלא קבלה מהעם ע"י ענייתם אמן וה"ה בברכת כהנים - לכאן אדרבה שם חזינן שנצטוו לענות אמן ולכן זה היה מעכב, משא"כ בב"כ לא היה ציווי שהקהל יענה אמן אלא רק שהכהנים יברכו. ועוד ד"ל ששם היו צריכים לענות אמן להסכים ולקבל על עצמם הדברים משא"כ בנידו"ד שמפורש שהברכה חלה על אחיהם שבשדות א"כ מדוע שעניית

סל"ז חזינן שם שהנידון כלפי הלימוד של 'לשרתו ולברך בשמו' דהמתירים לומדים שדווקא לעמידה הוקש ולא לד"א. ויש עוד להרחיב בכ"ז ואכמ"ל) וצ"ע.

ומש"כ האג"מ שבשביל להחשיב את ב"כ ברכה אז די גם במה שהנשים והטף יענו אמנן. ואף שנשים וטף אינם מספיקים בשביל שהכהנים יברכו בשבילם מ"מ היות שהם ג"כ מתברכים בברכה שייך שעניית אמנן שהצריכה התורה להחשיב שברכת הכהנים תיחשב ברכה תיעשה אף ע"י נשים וטף ומועילה ג"כ לאלו שבשדות ע"ש. והביא ראיה לזה מהט"ז וכו' - הנה ז"ל הט"ז: "לאחיהם שבשדות. ולא אמרו לנשים וטף כמ"ש אח"כ לענין אמנן [והיינו שכשם שמועילים לעניית אמנן ה"ה שיועילו שיברכו בשבילם] וכו'. ועוד נראה דבאשה אמרינן בברכות אין האשה מתברכת אלא מפרי בטנו של איש וכן הטף נגזרים אחר אבותיהם וא"כ היתה הברכה כאן לכהנים עצמם [שהנשים והטף הם כהנים וא"כ ברכת הכהנים לנשים והטף הם לכהנים עצמם שהם חשובים ממש כהכהנים עצמם לגבי הברכה] והתורה אמרה ושמו את שמי על בני [ולא על הכהנים] אבל הכהנים מתברכים מפי הקדוש ברוך הוא שנאמר ואני אברכם [והיינו שהקב"ה יברך את הכהנים]. אבל בעניית אמנן הם שייכים שפיר כנ"ל - והיינו שהרי איירי כאן בנשים וטף של הכהנים (שאיירי בבהכ"נ שכולו כהנים וכ"ש אם נאמר בעיר שכולה כהנים וכמ"ש בירושלמי בפ"י [והיינו דאפשר שבאמת הירושלמי איירי רק בעיר שאז בוודאי הנשים והטף הם כהנים אולם אם בהכ"נ כולו כהנים אפשר שהנשים והטף הם ישראלים. אולם מ"מ הט"ז הבין כן אף בבהכ"נ]) ואין האשה מתברכת אלא מפרי בטנו של האיש וכן הטף נגזרים אחר

אבותיהם והיינו שאינם מתברכים ככלל ישראל ע"י ברכת הכהנים אלא מתברכים בברכת הקב"ה את הכהנים ולכן לא שייך שהכהנים יברכו בשבילם דהם נחשבים כהכהנים עצמם. וא"כ י"ל שאחר שהם חשובים ככהנים עצמם וכמ"ש הט"ז וא"כ היתה הברכה כאן לכהנים עצמם אזי אינם שייכים אף בעניית אמנן על הברכה, ואין להם לענות אמנן. וע"ז כ' הט"ז שהם שייכים בעניית אמנן כיון שברכת הכהנים חלה על אחיהם שבשדות. ולפי"ז אדרבה משמעות הט"ז מורה שבא לומר שלמרות שאין הברכה שייכת בהם כלל מ"מ שייכים הם בעניית אמנן (והיינו שיכולים לענות אמנן ומ"מ אין עניית אמנן מעכבת) ולא שאע"פ שאין מברכים בשבילם מ"מ בעניית האמנן שלהם הם גורמים שברכת הכהנים תהיה ברכה. ובאמת בלא"ה לכאור' ד' האג"מ צע"ג שהרי להט"ז באמת הנשים והטף אינם בכלל ברכת כהנים אלא מתברכים מברכת הקב"ה את הכהנים וא"כ בוודאי שאין כוונת הט"ז שכיון שהם בכלל הברכה אז בענייתם גורמים הם שברכת הכהנים תחשב ברכה (וכוונתו רק שאע"פ שהם כהכהנים עצמם מ"מ שייכים הם בעניית אמנן) וצ"ע בזה.

והנה בעיקר ד' האג"מ שעניית אמנן מעכבת את ברכת הכהנים לכאור' יל"ע דהנה במקדש לא היו עונים אמנן על ברכת כהנים (עי' סוטה ל"ז ע"ב ומ' ע"ב) ולפי"ד האג"מ שעניית אמנן מעכבת הברכה מהתורה מדוע לא ענו אמנן במקדש (ועי' בתוס' מ' ע"ב שהיו עונים ברוך שם כבוד וכו' אך לא היו ממתינים לסוף הפס' אלא מיד כששמעו שם ה' וגם שסו"ס אי"ז מילת אמנן לאשר הברכה [וע"ע ברמב"ם תפלה פ"ד ה"ט]. וע"ע להרא"ש תמיד פ"ז מ"ב שכו' שלא היו אומרים כלל ברוך שם וכו' כיון שמטרת

ומשמע שלא כאג"מ אא"כ נאמר כהאופן
הא' שכתבנו וצ"ע) ויש לפלפל עוד בזה.
ועי' הערה³.

עוד ראיתי באפיקי מגינים (שם) שהוכיח
שעניית אמן מעכבת מלברך ממש"ה"ק
הב"ח והמ"א והט"ז מדוע אמרין שמברכים
לאחיהם שבשדות ולא לנשים ולטף
שנמצאים בבהכ"נ. דהנה לכאור' יש להעיר על
דבריהם די"ל שאינה"מ ומ"מ נ"מ כשאין
נשים וטף בבהכ"נ שאז בעינן להגיע לאחיהם
שבשדות. ואלא ודאי מוכח מדבריהם
שכשאין נשים וטף בבהכ"נ אין הכהנים

ברכת כהנים לברך את עם ישראל [מלבד
ביוה"כ משום חשיבות היום וכו']]. אך
מלבד מה שי"ל שהיו לויים וכו' בבהמ"ק
שהיו מקבילים הברכה (והאג"מ איירי שלא
נמצא בבהכ"נ מי שיקבל הברכה). גם י"ל
שהיות והקפידו בדווקא שלא לענות אמן
במקדש (עי' במאירי תענית ט"ז ע"ב
שהחמירו שלא לענות אמן וישנם ביאורים
נוספים בזה ואכמ"ל) הרי שמה שלא עונים
אמן אינו שולל בעצם את הברכה (אולם עי'
בתוס' יו"ט במתני' שלא חילקו רבנן בעניית
אמן ולכן אף בב"כ הורו שלא לענות אמן

יג. מאידך ראיתי מובא (עי' ס' דף על הדף תענית ט"ז ע"ב) מס' שי לתורה שהביא בשם הגרמ"ד שדן בדברי
התוס' בסוטה הנ"ל מש"כ ליישב דלפי שלא היו מפסיקין באמן היה זה נחשב כברכה אחת, דזה לכאור'
תימה מה שייך עניית אמן לעשיית ברכה אחת או שתי ברכות, הרי אמן זהו מצוה על השומע ואינו חל
בכלל על המברך (אכן עי' בהעמק שאלה ס' קכ"ה אות י"ג עמ' מ"א בעניין אמן דב"כ שהביא מרש"י
בברכות דף מ"ז ע"א ד"ה עד שעניית אמן מכלל הברכה). וכתב שם, דלכאור' מבואר מכאן דאמן זו אחרת,
וזהו חלק מברכת כהנים, והברכה חל ע"י אמן של הציבור, וממילא אם עונין אמן אחרי כל פסוק זה כבר
עושה שחל הברכה של אותו פסוק, וא"כ אם עונים אמן אחרי כל פסוק יש כאן ג' ברכות, משא"כ במקדש
אף על פי שענו בשכמ"ל, מכיון שזה היה באמצע הפסוק ולא ענו בסוף כל פסוק, לא מתחלקים הפסוקים
זה מזה, וכל הברכת כהנים היא ברכה אחת שחל בסיומה. והסביר לפי"ז משה"ק בירושלמי והובא בשו"ע
וכנ"ל בביהכ"נ שכולם כהנים שכולם נושאים כפים ומברכין העם שבשדות, ומי יענה אמן נשים וטף, וקשה
מה שייך להקשות על עניית אמן, וכי אינו שייך לברך בלי זה, והרי בכל ברכה אפשר לברך אפילו כשאין
שומעים, אלא מבואר שזהו חלק מחלות הברכה, ומשו"ה מקשה מי יענה אמן כדי שיחול הברכה. והסביר
ג"כ לפי"ז את דברי הגהות הגרעק"א הנ"ל שעניית אמן מעכבת הברכה שעניית אמן היא חלק מחלות הברכה,
ובלא"ה א"א לחול כלל. ובאמת כבר הבאנו כע"ז מד' האפיקי מגינים והצפנת פענח לעיל שעניית אמן
מעכבת שבעינין לעניית האמן שהברכה תתחלק לג' ברכות ומשמע שהבינו שהוא ממש ג' ברכות חלוקות
ולכן עניית אמן מעכבת. וכ"ז ראייה לשי' האג"מ.

אולם ראיתי להגרי"ש אלישיב (הערות סוטה מ' ע"ב) שהתק' בהא דחזינן שאי חשיב ברכה אחת או ג'
ברכות תליא בעניית האמן דהא מסברא נראה ההיפך דמה שקובע אם זה ג' ברכות או ברכה אחת זה הדבר
בעצמו ואם הוה ג' ברכות עונים אמן על כל ברכה וברכה והיינו דמה שעוניפ אמן תלוי הוא אם זה ג'
ברכות או לא ואין עניית אמן קובעת גדר הברכות אלא ההיפך דדין הברכות קובע את עניית האמן וכאן
מבואר דלפי שאין עונים אמן הוי ברכה אחת. וכ' שצ"ל דההיפך הוא הנכון והוא דלעולם הוי ברכת כהנים
ברכה אחת ולא אכפ"ל דהוה ג' פסוקים רק במדינה מכיון ששייך לענות אמן עבדוהו כג' ברכות אבל לעולם
דין ברכה אחת לו ונ"מ אי ברכה אחת מעכבת את חברתה דאי הוי ברכה אחת א"כ כשאין יכול לברך כי
אם שני פסוקים לא יברך כלום דאחד מעכב את כולם כיון דהוי ברכה אחת אבל אי הוי ג' ברכות א"כ
כשיכול לברך רק שתיים מברך שתיים כיון דברכות בפנ"ע הן (וכי היכי דמבואר במנחות כ"ח דד' פרשיות
של תפילין מעכבות זא"ז וכו') ה"נ הני ברכות מעכבות) ולפי"ז גם במדינה בדין הוי ברכה אחת ואחד מעכב
על כולם רק לגבי אמן עבדוהו כג' ברכות ובפשטות מבואר כן בתוספתא שם פ"ו דאיתא התם דברכת כהנים
מעכבות זו את זו. ולפי"ז יש לדחות ראיית הגרמ"ד הנ"ל כיון שבאמת הוי ברכה אחת ורק לעניין עניית
אמן עבדוהו כג' ברכות וא"כ י"ל שאין האמן חלק מחלות הברכה. ויש לפלפל עוד בכ"ז.

אין הכוונה שהברכה חלה רק על אנשי עיר זו אלא על כל אנשי מדינה זו ואפשר ג"כ שעל כל אנשי העולם.

האם העומדים אחר מחיצה גבוהה שאין רואים משם את הכהנים מתברכים

שאלה: האם העומדים (לפני הכהנים) אחר מחיצה גבוהה כשאנשים רואים משם את הכהנים (ורק שומעים) מתברכים ?

תשובה: בשו"ע (סי' קכ"ח סכ"ד) איתא שהנמצא מאחורי הכהנים אינו מתברך אולם כל שהוא נמצא לפניו מתברך ואפי' שנמצא בצידי הכהנים (ובפעם שעברה נתבאר כאשר נמצאים בצידי הכהנים בקו ישר מה יעשו) ואפי' כשיש מחיצה של ברזל המפרידה בינו לבין הכהנים מ"מ כל שהוא נמצא לפניו מתברך. ולשון הגמ' (סוטה ל"ח ע"ב) בהסבר דין זה ש"אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים". והסביר המ"ב (סי' נ"ה סק"ס) זאת לעניין תפילה (עי' להלן) שכיון שישנם עשרה במקום אחד שכינה שרויה ביניהם ואז אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסיקה בין כל מי שרוצה לצרף עצמו עם אביו שבשמים השוכן בתוך אלו העשרה. וכן נשיאת כפיים מבואר (עי' בה"ל ר"ס קכ"ח) שהיא דבר שבקדושה שיש בו השראת שכינה (שנאמרת רק בעשרה) ואפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין הישראל לבין השכינה השרויה על הכהנים ולכן הוא בכלל הברכה (והיינו שבדברים התלויים בהשראת שכינה אז אין הפסקת מחיצות למי שרוצה לצרף עצמו למקום שהשכינה שורה שם).

וב' הח"ח בליקוטי הלכות (סוטה ל"ח עין משפט אות ס') "ובאיזה מקומות עושין עמוד גבוה לש"ץ יותר מקומת איש. אפשר

יכולים לעלות כיון שעניית אמן מעכבת את הכהנים מלברך. ולכן הקשו היטב שהיות שבלא"ה תמיד חייב שיהיו בבהכ"נ נשים וטף מדוע א"כ הברכה בעבור אחיהם שבשדות ולא בעבורם ע"ש. והיא לכאור' ראייה חזקה. אכן העולת תמיד תי' שאינה ממש"כ שמברכים לאחיהם שבשדות הוא משום שלפעמים אין נשים וטף בבהכ"נ. אולם מ"מ הב"ח וכו' לא תי' זאת ומשמע מדבריהם שכשאין נשים וטף בלא"ה אין הכהנים מברכים. ומ"מ מה שלכאור' נלענ"ד לדחות ראייה זו שמד' הירושלמי מוכח בהדיא שלמרות שיש עתה נשים וקטנים בבהכ"נ אין הברכה חלה עליהם אלא על אחיהם שבשדות דכ' "עיר שכולה כהנים כולן נושאים את כפיהן. ולמי הן מברכין לאחיהן שבצפון ושבדרום. ומי עונה אחריהן הנשים והקטנים" וכן הוא בשו"ע שכ' "למי מברכין, לאחיהם שבשדות. ומי עונה אחריהם אמן - הנשים והטף" ולכן התק' הפוס' מדוע הברכה אינה חלה על הנשים והקטנים (ועי' ג"כ בלשון הט"ז) וצ"ע עוד בזה.

העולה מן האמור - שמצאנו שנח' הפוס' האם עניית אמן אחר פס' ברכת כהנים מעכבת הברכה וכגון שיש בבהכ"נ עשרה כהנים בלבד שדין הוא שכולם עולים (ומברכים לאחיהם שבשדות) ואין בבהכ"נ נשים וילדים שיענו אמן. והעיקר הוא כדעת המ"ב שאין עניית אמן מעכבת. ואע"פ שהתק' האג"מ וכו' הרבה בזה מ"מ נתבאר שיש לכאור' ליישב היטב דעת המ"ב בזה (כמובן שכל נידו"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). עוד נתבאר שמה שמצאנו שהכהנים מברכים לאחיהם שבשדות דאניסי

שלכתחילה טוב שיזהרו הכהנים העולין לדוכן שלא יעמדו נגד אותו העמוד כי הוא מפסיק בינם לבין העם ולא הוי פנים כנגד פנים" וציין שם לעיין במש"כ שם בעי"מ אות ז'. ושם הביא את ד' הרמב"ם (הל' תפילה פט"ו ה"ח) שכ' "עם שהם אחורי הכהנים אינם בכלל הברכה, והעומדים מצדיהן הרי הם בכלל הברכה, ואם היתה מחיצה בין הכהנים ובין המתברכים אפילו היא חומה של ברזל הואיל ופניהם מול פני הכהנים הרי הם בכלל הברכה" ע"כ. וע"ש בכסף משנה שעמד על ד' הרמב"ם במה שהוסיף הואיל ופניהם וכו' מה בא לומר בזה. והסביר שאין כוונת הרמב"ם שהנמצאים אחר המחיצה מתברכים דווקא מתי שהם מול פני הכהנים שהרי הנמצאים בצדדים חשובים כנמצאים לפני הכהנים וא"כ אין לחלק ביניהם. אלא כוונת הרמב"ם שלא נאמר כיון שאנו רואים שמחיצה אינה מפסיקה ה"ה אף עם שאחורי הכהנים שאין ביניהם מחיצה יהיו בכלל הברכה לכן כ' ופניהם מול פני הכהנים שאף אחר המחיצה צריך שיהיו פניהם מול פני הכהנים (וע"ש ג"כ בביאור 'חדש מספיק' שהעתיק ד' הכ"מ). ושם בעין משפט כ' הח"ח שד' הכ"מ בלשון הרמב"ם הם דוחק ע"ש. ואשר על כן כ' הח"ח חידוש גדול להסביר ד' הרמב"ם שצריך שהמחיצה לא תהיה גבוהה כ"כ בכדי שהמתברך יהיה פנים מול פנים כנגד הכהנים ע"ש.

וד' הח"ח בזה לכא' צ"ב שהרי דין זה שאפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים נאמר ג"כ לעניין

תפילה (עי' פסחים פ"ה ע"ב ובטוש"ע סי' נ"ה ס"כ) ושם בוודאי דין זה שעונה על דברים שבקדושה נאמר ג"כ כאשר אינו רואה את הש"ץ או את הציבור (ע"ש בב"י וכפי שכ' בראשונים שאם נמצא מאחורי בהכ"נ או בבית אחר עונה וכו'). וא"כ מדוע שנאמר שלעניין ברכת כהנים ישתנה ד"ו שצריך לראות את פני הכהן. ואכן דעת המ"ב (סי' נ"ה) שדין זה שאפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת וכו' אינו מחשיב את המתפלל מחוץ למקום שהציבור נמצא כמתפלל בציבור אלא רק שיכול לענות על דברים שבקדושה אא"כ רואה עכ"פ מקצת מהציבור שאז כבר זה תלוי במח' הראשונים האם כשרואים אלו את אלו מצטרפים לעשרה ואכמ"ל. וא"כ י"ל שלכן בענייננו ס"ל לח"ח שצריך לראות את הכהן כיון שסו"ס נמצא ברשות חלוקה - ולכן אע"פ שיכול לענות אמן על הברכה מ"מ אינו מתברך שבשכיל להתברך צריך להיות ממש יחד איתם. אולם זה אינו שהרי הח"ח איירי אפי' שאותו אדם שאחר המחיצה אינו נמצא ברשות חלוקה מהכהנים המברכים (וכגון שעומד מאחורי מחיצה בביהכ"נ כשאינה חולקת רשות לעצמה) וכפי שכ' הח"ח לעניין עמוד שבוודאי הכהן נמצא באותה רשות של המתפללים וכו' וכנ"ל (וגם בלא"ה רבים מהפוס' [ובפרט פוס' ספרד וכגון מלכי בקדש החיד"א חס"ל בא"ח וכה"ח וכן הוא בהלכה ברורה] ס"ל שאע"פ שאין היחיד רואה את הציבור מ"מ כל שיש עשרה בבהכ"נ מצטרף להיות ממש חלק מהציבור. ובמקו"א הרחבנו להוכיח מרבים מהראשונים כדבריהם) ג'.

יד. ועוד שלכא' חזינן שקיל עניין חלות ברכת כהנים מדין צירוף לתפילה שהרי עם שבשדות דאניסי מתברכים אע"פ שלא רואים ושומעים את הכהנים ואפי' כשנמצאים מאחוריהם משא"כ לעניין תפילה בציבור אע"פ שאנוס ומתפלל בביתו מ"מ אינו חשוב שמתפלל בציבור. דאע"פ שבגמ' בסוף ר"ה ובטור סי' תקצ"א פסקינן

אלא כוונת הח"ח שמדין 'אמור להם' שבעינן שיהיו הכהנים מברכים את הציבור פנים מול פנים צריך שלא תפסיק המחיצה לגמרי בין המברך למתברך. וצ"ל שאע"פ שחזינן שעם שבשדות שאניסי מקבלים הברכה אע"פ שנמצאים אחר מחיצה ואפי' מאחורי הכהנים מ"מ זהו דווקא משום שהם אנוסים, משא"כ בענייננו שאותו אדם שנמצא אחר המחיצה אינו אנוס דיכול לצאת מהמחיצה ולעמוד מול פני הכהנים אז י"ל שכיון שע"י המחיצה אינו רואה כלל את הכהן אין דרך לדבר כך עם חברו וממילא מתמעט מדין אמור להם מן הברכה (וכעניין שכ' הבה"ל סכ"ד ד"ה אבל לפניהם ע"ש) וצ"ע. ועי' בפר"ח (סכ"ד הו"ד בכה"ח ובהלכה ברורה) שכ' שאותם שאחר המחיצה הם בכלל הברכה אפי' שאינם אנוסים. ולכא' משמע שלא כח"ח שמדוע בכלל הדגיש זאת שהרי אם איירי שנראים מבעד המחיצה א"כ מה החי' שהרי בוודאי מתברכים בכה"ג. וצ"ל שאיירי אפי' שנמצאים ברשות חלוקה והו"א שלא יתברכו אע"פ שאינם נראים (שהרי כך צריך להסביר לפי הח"ח את החי' בדין מחיצה של ברזל וכו') וצ"ע.

אולם מצאתי בפסקי ריא"ז (סוטה שם) שכ' "היתה מחיצה בבית הכנסת בין הכהנים ובין העם שלפניו אינה מפסקת שאפי' מחיצה של ברזל וכו' וכן העומדין חוץ לכנסת הרי אלו בכלל ברכה כאילו היו בבית הכנסת" - וחזינן שאף העומדים מחוץ לבית הכנסת מקבלים הברכה (ולא מסתבר לומר

שאיירי דווקא שיש שם חלונות ובכה"ג י"ל שחלה הברכה [עכ"פ כשהחלון פתוח ולא שנראה רק דרך הזכוכית] כיון שדרך לדבר כן איש לרעהו. דהרי הריא"ז כ' כן בסתמא). וראיתי עוד בס' האסופות מכת"י (סי' תקע"א - הו"ד בקבוץ שי' קמאי סוטה ל"ח ע"ב) שכ' בזה"ל: "ואפי' הנשים שבעבר הכולת הם בכלל הברכה שמחיצה אינה מפסקת" והרי בוודאי שישנה מחיצה גמורה המפסקת בין האנשים לנשים (וחזינן מדבריו שאף נשים צריכות להקפיד שלא להיות מאחורי הכהנים וזהו בוודאי שלא כהב"ח והט"ז סקכ"ב [אף באופן הב' כיון שאין מתברכות בעצמם אלא מברכת הבעל] אלא כהמ"א סקל"ז שנשים מכלל הברכה. ע"ש במתה"ש ובפמ"ג ובח"א כלל ל"ב סל"ב. וכ"כ להלכה בשו"ת קנין תורה ח"ה הל' נ"כ סי' י' ובס' נטעי גבריאל הל' נשיאת כפים פ"י ה"ט ע"ש. אם כי עדיין יל"ד מל' המ"א שאולי ברכתם מושפעת מחמת בעליהן. ומ"מ מס' האסופות משמע שאף נשים צריכות להקפיד בזה. וזוהי בס"ד מציאה נאה). ואחר שחזינן סתם ד' ראשונים אלו שמתברכים באופן זה לכא' קשה לומר בלא ראייה ברורה שהרמב"ם יחלוק ע"ז. ובפרט שסתם ד' הפוס' בזה מורים שמתברכים בכה"ג (וכמו לעניין תפילה) שפשטות מחיצה של ברזל שנאמרה לעניין ברכת כהנים הינה לא רק מחיצה שחזקה אלא אפי' מחיצה גבוהה (ועי' ג"כ בס' האשכול - רצב"א, הל' ברכת כהנים, שהשווה בפירושו דין זה שבתפילה ובברכת כהנים ע"ש). ובאמת הרמב"ם כ'

כ"ג שש"ץ מוציא יד"ח עם שבשדות דאניסי שא"צ להתפלל ובפשטות חשובים כמתפללים בציבור שהרי הש"ץ מוציאם יד"ח, הא אנו נהגינן דאע"פ שאנו אנוסים מלבא לבהכ"נ מתפללים בעצמנו וא"כ לכא' שוב אין לומר כן. ועוד שהב"י שם הסביר דעת הרמב"ם שאף כוונת הגמ' ששם שאותם אנוסים מגיעים לבהכ"נ רק שהם אנוסים מלסדר את התפילה קודם ולכן הש"ץ מוציאם - וא"כ בוודאי שזה שונה מברכת כהנים שהם מתברכים אע"פ שאין נמצאים שם - ויש להתיישב עוד בזה.

אנוסים' שכ' שאפי' שנמצאים מחוץ לבהכ"נ מתברכים כששומעים הברכה וחפצים להתברך (וגם כ' שאם נמצא בביתו אינו מתברך רק משום שאינו אנוס ולא משום הפסק המחיצות). וא"כ חזינן שלא חש לדבריו בליקוטי הל' להלכה (רק צריך לברר מתי נכתב הליקוטי הלכות האם אחר מ"ב ח"ב או לפני). שו"ר שאף בעין משפט כ' רק "אפשר שלכתחילה טוב" וכו"ל (ואם כ' כן על דין כהן כ"ש על ישראל המתברך שהרי יש כאן ברכה הראויה מצד הכהן לכלל וי"ל שאף הוא מתברך) - והיינו שכ' דבריו רק כדין לכתחילה. ובנראה משום שמפשוטות הסוגי' מוכח שלא כך ובפרט שהכ"מ הסביר ד' הרמב"ם באופ"א (אך אין כוונת הח"ח שכל דין זה הוא לכתחילה וכפי שהבינו בהע' על המ"ב הוצא' עוז והדר - שהרי הסביר הח"ח שזה כוונת הרמב"ם מדוע אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת (וכו'). ומ"מ אפשר שיש עניין לעמוד מול פני הכהנים ממש (כמש"כ לדון בפעם שעברה) בשביל שהברכה תחול ביותר (וכ"כ בפסק"ת. אם כי עדיין י"ל שזה שונה כיון שעתה נמצא פמ"פ ורק מפסיקה מחיצה שכלפי השכינה אי"ז חשוב הפסק), וגם לצאת ד' הח"ח הנ"ל וצ"ע.

העומד לפני כהן אחד ושאר כהנים המברכים נמצאים מאחוריו

שאלה: פעמים שאין הכהנים עומדים בקו ישר ובית הכנסת מלא באנשים (שקצת טורח בשבילו לעמוד אחר כולם ומ"מ אינו חשוב 'אנוס' כיון שסו"ס יכול לעמוד אחר כולם וכפי שמצאנו שנח' הפוס' ע"ד הב"ח עי' מ"ב ס"ק צ"ה) - ויש לשאול האם מהנכון לעמוד לפני כל הכהנים או די שעומד לפני חלקם (ואפי' לפני אחד) ?

"הואיל ופניהם מול פני הכהנים" - ולפי"ד הח"ח שאיירי הרמב"ם שאין המחיצה גבוהה היה צ"ל הרמב"ם והוא שפניהם מול וכו' שהרי אי"ז טעם אלא הגבלה. ועוד שהיה צ"ל הרמב"ם "הואיל ואין המחיצה גבוהה מקומתו של אדם" (ואלא מוכח מהרמב"ם כהסבר הכ"מ). וכיון שי"א שדין פנים מול פנים אינו דין תורה אלא מדרבנן (ועי' להלן) אפשר שיש לדון להקל שאף מי שנמצא מאחורי מחיצה הגבוהה מקומתו (ואינו אנוס) מ"מ מתברך מפי הכהנים כל שנמצא לפניהם וצ"ע.

עוד ראיתי בבאר יהודה (שם על הרמב"ם) שהסביר כוונת הרמב"ם שבא לומר כמש"כ הט"ז (סק"כ) שהעומדים בצידי הכהנים (בקו ישר) לא יהיה פניהם לכותל אלא יטו פניהם מול פני הכהנים. ולכן כ' שאף שכשהם עומדים בצד וישנה מחיצה לא יאמרו שמכיון שבלא"ה אין נראים מחמת המחיצה אין צורך להטות הפנים לכהנים אלא אעפ"כ צריכים להטות פניהם לכהנים כיון שצורת הברכה צריכה להיות פנים מול פנים. תדע - שהרי בלא"ה אסור להסתכל על הכהנים - ואלא ודאי חזינן שאין תליא מילתא בראיה אלא רק בצורת הברכה ע"ש. ואף שיל"ד בדבריו שהרי הרמב"ם לא רמז כלל לחידושיה דהט"ז שנאמר דבר כזה, מ"מ זה רואים מפשוטות דבריו שהבין שאפי' שהמחיצה גבוהה מקומתו מ"מ מתברך.

ולמעשה לכאור' נראה שא"צ להחמיר בזה וכ"ש לבני ספרד אחר שהכסף משנה הסביר לא כן (ולכאור' כ"נ יותר מל' הרמב"ם וכו"ל) וכן משאר טענות שהבאנו לעיל. ובפרט שאף המ"ב לא העתיק דין זה וי"ל שלא ס"ל להלכה כמש"כ בליקוטי הלכות. שו"ר בבה"ל שם ד"ה 'אם הם

תשובה: הנה דין הוא (שו"ע סי' קכ"ח סכ"ד) שהנמצא מאחורי הכהנים אינו בכלל הברכה כיון שצריך להיות פנים מול פנים (מ"ב שם ועי' להלן). וא"כ לכאוי י"ל שבנידון דידן אותו אדם מתברך דווקא ע"י הכהנים שעומד לפניהם ואינו מתברך ע"י הכהנים שהוא עומד מאחוריהם. ונ"מ לכאוי' כשעומד רק לפני כהן אחד ושאר הכהנים הם מאחוריו שכיון שלדעת כו"כ פוס' (לכאוי' עכ"פ במ"ב לא מצאנו בנידו"ז הכרעה ברורה) לא ברירא שכהן אחד עולה לדוכן מהתורה אלא רק מדרבנן א"כ אם עומד רק לפני כהן אחד אז לא מתברך מהתורה אולם אם עומד לפני שנים מתברך מהתורה. אולם י"ל שאף שעומד לפני כהן אחד בלבד מתברך מהתורה - כיון שבפשטות הטעם שכהן אחד אינו עולה מהתורה הינו שאחר שילפינן מ'אמור להם' שמצוות ברכת כהנים מהתורה תלויה באמירה לכהנים לברך הרי שכהן אחד שהתמעט מאמירה זו התמעט ממצוה דאוי' של ברכת כהנים. וכ"כ הגרי"ז (בחי' לסוטה ל"ח ומנחות מ"ד). וא"כ י"ל שבענייננו שישנם כמה כהנים שעולים וקראו להם כדין 'כהנים' בוודאי שמצוותו של אותו כהן (שהוא עומד לפניו) שהוא חלק מהכהנים הינה מהתורה - ובפרט שאף עתה לשאר הציבור שעומדים לפני כל הכהנים בוודאי שמברך מהתורה. וא"כ י"ל שאותו אחד שעומד לפני כהן אחד בלבד מתברך לכו"ע מהתורה.

ואכן ראיתי מובא מהגרי"ד (שם) שהסביר שאין הכוונה שמצוות ב"כ מהתורה תלויה באמירה לכהנים לברך אלא שמכך שאנו רואים שמהתורה רק לשנים קוראים 'כהנים' מוכח שאין מצווה מהתורה על אחד לעלות דאל"כ מדוע נתמעט אחד מקריאה ע"ש. ולפי"ז י"ל שכיון שהמצווה מהתורה

אינה תלויה בקריאה אזי אע"פ שקראו כדין כהנים לכל הכהנים שכאן מ"מ אם עומד לפני כהן אחד בלבד אינו מתברך מהתורה. אולם ראיתי לראב"ה (סי' אלף קנ"ה) שכ' בזה"ל: "אבל יחיד הנושא את כפיו נ"ל שאין מן התורה הואיל ומיעטו התורה מקריאה, ואני פי' 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 כדפרי' " ע"כ - ולכאוי' חזינן מהראב"ה כהבנת הגרי"ז שבקריאה תליא מילתא ולא רק שהוא סימן בעלמא (ובפרט שלהגרי"ד אף אם יעלו בלי אמירת כהנים או עלה גם יש קיום דבר"כ ע"ש, ומהבה"ל סכ"ה משמע שאם עלו בלא אמירת כהנים אין מקיימים מצווה מהתורה עכ"פ כשאין ישראל שם. ומ"מ יל"ד עוד בד' הבה"ל ואכמ"ל). אכן באמת לכאוי' אף להגרי"ד י"ל שבנידו"ד מתברך מהתורה כשעומד לפני כהן אחד - שכיון שאותו כהן עולה מהתורה שהרי הוא מכלל הכהנים ואף עתה יש ציבור שלפניו הרי שק' לומר שכל שהוא נמצא רק לפניו לא מתברך מהתורה (ורק כשנמצא מאחורי הכהנים אינו מתברך כלל). וכיון שלכאוי' לא ברירא להתוס' (שהם עיקר המקור להא דכהן אחד הוא מדרבנן) שכהן אחד אינו עולה מהתורה, ועוד שרבים סוברים דכהן אחד מצוותו מהתורה, וע"ע בחמד משה (סק"ג) שהסביר כוונת התוס' באופ"א (שכשעולה מעצמו מקיים מצוה מהתורה ורבנן רק חייבוהו לעלות) אז י"ל שבנידו"ד מתברך מהתורה בכח"ג.

ובפרט שפשטות ד' השו"ע (ס"ב) מורים שפסק כהטור שאע"פ שלא קוראים כהנים לכהן אחד מ"מ אם אמרו לו לעלות ואינו עולה הרי שהוא עובר בעשה (עי' עו"ת

בית אפרים או"ח סי' ו'. אולם עי' בחזו"א שביעית סי' ה' שהק' על היש"ש כיצד מברכים כיום על ב"כ ועל פדיון בכור ולכן חלק על היש"ש דכהני דידן כהני חזקה וכ"מ מהגר"א ואכמ"ל). ולפי"ז יל"ד שאע"פ שבנידו"ד אף שנמצא לפני כהן אחד מתברך בעצם מהתורה, מ"מ כיון שיחוסס של הכהנים כיום אינו ברור אז אולי עדיף להיות לפני כל הכהנים שאפשר שמתוך כל הני כהנים ישנו כהן אחד ודאי (וכן לפי"ד החרדים שמקיים מצוה להתברך מפי הכהנים).

אך יתכן לדון אף בזה דהנה אע"פ שדעת כו"כ פוס' שדין פנים מול פנים אינו מעכב מ"מ לכאו' ד' המ"ב (ס"ק צ"ד) מורים שדין זה מעכב ע"ש. אולם כבר התק' הפוסקים שא"כ כיצד עם שבשדות דאנסי מתברכים אף שאין פניהם מול פני הכהנים (ואדרבה חזינן בסכ"ה שבהכ"נ שכלה כהנים עולים כולם ומברכים רק לאחיהם שבשדות. וגם אם נאמר שהוא מדרבנן אי"ז מצד דין פנים מול פנים וכמש"כ שם הבה"ל). ועוד שכבר העתיק המ"ב (ס"ק צ"ו) את ד' רש"י מדוע מי שנמצא מאחורי הכהנים ואינו אנוס אינו מתברך "דמראים בעצמם שאין הברכה חביבה עליהם מדלא הלכו לקבל הברכה פנים אל פנים" - וצ"ע דאם דין פנים מול פנים מעכב (מהא ד'אמור להם') מדוע צריך

סק"ח ולמאמ"ר סק"ה ולכה"ח סקי"ז ובהלכה ברורה עמ' שמ"ז) וממילא נלמד מזה שאם הוא עובר בעשה אם אינו עולה ה"ה שמקיים מצוה מהתורה בכה"ג. וא"כ בענייננו שקראו לכולם כהנים כדין וממילא מקיים כ"א מהכהנים מצוה מהתורה כשעולה (כשם שאם לא יעלה יעבור בעשה) הרי שאף שנמצא רק לפניו מתברך מהתורה.

וא"כ לפי"ז יוצא שאף שעומד לפני כהן אחד מ"מ מתברך מהתורה. אולם יל"ד האם ישנה מעלה להתברך מריבוי כהנים - כיון שאף שנתבאר שאע"פ שעומד לפני כהן אחד מתברך מהתורה מ"מ אינו מתברך משאר כהנים שהוא נמצא מאחוריהם. וא"כ יל"ד אם ישנה מעלה ללכת לעמוד לפני כולם (ומה שנוהגים בברכת כהנים המונית בכותל לכאו' אי"ז שייך למעלת ריבוי כהנים אלא שיש בזה עניין לקרב הגאולה כמבואר ברוקח ובס' חסידים. אולם מובא ששאלו את הגר"ח"ק אם יש עניין לעשות ב"כ המונית וענה "זה עניין גדול וכל כהן נוסף זה הידור בדאו' של ב"כ וברוב עם הדרת מלך" ויל"ד בדבריו). עוד יל"ד דהנה כיום אין לנו כהנים מיוחדים אלא לכל היותר כהני חזקה. וי"א עוד שדין הכהנים שלנו גרוע אפי' יותר מכהני חזקה (ישנה הרחבה בד' הריב"ש ומהרשד"ם. וע"ע ביש"ש ב"ק פ"ה סי' ל"ה. ויש שחילקו בין כהני אשכנז לכהני א"י, עי'

זו. וע"ש ג"כ בבה"ל ד"ה אם הם אנוסים שלפי"ד רש"י אם אינו אנוס אלא יושב בביתו אף שנמצא לפני הכהנים אינו בכלל הברכה מכך שמראה שאין הברכה חשובה לפניו לבא ולשומעה ע"ש בהרחבה (והוא לכאו' ח' די"ל שכוונת רש"י רק שמזלזל במה שלא מגיע לשמוע הברכה כצורתה והיינו פמ"פ אולם בכה"ג שנמצא לפני הכהנים אף שאינו מגיע לשמוע הברכה מ"מ מתברך. ומ"מ ע"ש הוכחותיו של הבה"ל. ועי' בהע' על המ"ב הוצא' עוז והדר במה נז"נ בד' הבה"ל). והנה פעמים שלא נמצאים כהנים בבהכ"נ בתפילה ויש להתבונן האם חשיב האדם בכך כאנוס ומתברך ע"י הכהנים האחרים שבשאר בתי כנסת או שיל' שמכיון שאין האדם ממהר לעבודתו וכו' ויכול להמתין למנין אחר ששם ככל הנראה ישנם כהנים ימתין להתברך ואם אינו עושה כן אינו מתברך. ומסתבר שעפי"ד רש"י האלו שעם שלפני הכהנים אינו מתברך משום שאינו מחשיב הברכה בענייננו י"ל שמתברך בנידו"ד מהכהנים שבשאר בתי כנסת שהרי הגיע אותו

פנים כיון שדין פמ"פ אינו מעכב בעצם אלא רק גורם שמי שלא יעשה כן כשיכול הרי"ז מראה שלא מחשיב הברכה וכו'. ומ"מ יש להתיישב עוד בזה.

ולפי"ז י"ל בנידון דידן שכיון שאותו אדם זו ממקומו וכו' לעמוד לפני כהן אחד ומתברך מהתורה בכה"ג וכו"ל הרי"ז מראה בוודאי שמחשיב הוא את הברכה. ולכן מה שעתה נשאר במקומו ואינו הולך בשביל לעמוד לפני כל הכהנים משום שזה קצת טורח בשבילו אינו ממעטו מברכת שאר הכהנים אלא מתברך הוא מכל הכהנים אף שנמצאים מאחוריו ודו"ק.

ולמעשה הנה כפי שנתבאר מסתבר שמצד הדין מתברך מהתורה אע"פ שעומד רק לפני כהן אחד ושאר הכהנים עומדים מאחוריו, וזה אפי' לדעת הפוס' שכהן אחד אינו עולה לדוכן מהתורה אלא מדרבנן. וכפי שנתבאר יל"ד עוד שאפשר שאף לכתחילה מועיל אופן זה (שבכה"ג נחשב שמתברך ע"י כל הכהנים). ומ"מ יש להתיישב עוד בעניין זה.

להגיע לסברא זו. ולכן לכא' צ"ל (עי' ס' אשל אברהם על ברכת כהנים עמ' תס"ט ובהע' על המ"ב הוצא' עוז והדר) שבאמת דין זה שפני הכהנים יהיו מול פני העם אינו מעכב אולם דין זה שלא יהיה העם גבם כלפי הכהנים הוא לעיכובא. והיינו שהיות ולומדים מ'אמור להם' שצורת הברכה הראויה הינה פנים מול פנים הרי שאף שאי"ז מעכב מ"מ בכך שהעם לא הולכים לעמוד פנים מול פנים כדת הרי"ז עצמו מראה שאינם מחשיבים את הברכה והוציאו חכמים מכלל הברכה (והיינו או שנאמר שכל דרשה זו של אמור להם אינה מעכבת ומ"מ מסברא בעלמא הבינו כן חכמים שמי שאינו הולך להתברך כדת אינו מתברך וכעניין כלום יש עבד וכו' [והתורה לא כ' שזה מעכב בשביל להוציא את האנוסים]. או שנאמר שדרשה זו באמת לעיכובא רק שהבינו חכמים שהטעם שמעכב פנים מול פנים משום שמאחר שכך צורת הברכה הרי כשלא עושה כן מראה וכו' ולכן כל שאינו אנוס אינו מתברך וצ"ע). וממילא מובן מדוע מי שאנוס מתברך אע"פ שאינו נמצא פנים מול



הרב אבינעם טאובנר

וכל הלומדים יוסיפו און, בעידודו של הכהן סקלי און, המדרבן להביא חידושים לכתיבה, כדי להגדיל תורה ולהאדירה. ונתפלל לבורא מעומקא דליבא, ובגליון זה נבקשה נ"א, אנא ה' הושיעה נ"א, אנא הצליחה נ"א. כעתירת א. טאובנר ובני החבורה

עוד בעניני ברכת כהנים (חלק ב') (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים)

א. נשיאת כפים [בשומע כעונה] (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

ב. ברכת כהנים, חיוב או קיום (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

ג. כהן שלא עקר ב"רצה" ובכ"ז עלה לדוכן

ד. שומע כעונה בברכת כהנים (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

ה. איך מתפשטת ברכת כהנים

ו. עם קדושך כאמור

ז. ברכת כהנים או השבת אבידה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

ח. בדין חלל המדרבנן אינו כהן ודינו בענין וקידשתו (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

ט. הערות בענין וקדשתו (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

י. חלל מחוסר בגדים [או אם פיגל] (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

אלא אכתי יש לדון, מהו אם המשמיע אינו נושא את כפיו והשומע נושא את כפיו, האם יכול להוציאו. [א.ה דשמא י"ל כיון שהמשמיע אינו מקיים המצוה כתיקונה א"י להוציא אחרים יד"ח.]

שילוב האמירה בבר"כ עם נשיאת הכפים

[א.ה פ"א ראיתי בשם מרן בעל איה"ש זצ"ל דנשיאת הכפים של הכהנים עם

ברכתם, היא כצורת הברכה שבירך יעקב אע"ה את אפרים ומנשה, שבירכם ושם ידיו על ראשם. וכן מה שמרע"ה סמך ידיו על יהושע עכ"ד. ולכאורה ה"ה בכל וידיו על קרבן חטאת ואשם, שסמיכת ידי החוטא צ"ל עם וידיו בפיו. (וכן הנוהגים לברך

פרפראות בעניני ברכת כהנים (מתוך מטמונים [חוברת על התפילה] שהוצאו תשע"ט-תשפ"ב)

א. נשיאת כפים [בשומע כעונה] (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה קיימא לן (שולחן ערוך שם סע' י"ד) דאין מברכין ברכת כהנים אלא עם נשיאת כפים, [והיינו בהגבחה ידין]. וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק נ') דהוה לעיכובא.

והנה אם נימא דבברכת כהנים איכא נמי דינא דשומע כעונה [א.ה. ונפ"מ כגון שכהן אחד יכול לברך בקול בינוני, אך קשה לון, יש לדון האם גם השומע בעי נשיאת כפים. ולכאורה בזה לכולי עלמא צריך נשיאת כפים, דלא עדיף מאומר בפיו.

כהצד הראשון, וביאר דבאמת חרש חשיב בר חיובא גמור, והא דאינו יכול להוציא, היינו מכיון דהשמיעה הוה מתנאי המצוה, והרי חרש אינו שומע, אם כן לא חשיב תקיעה לצאת בו, ואם כן הוא הדין בסוגר אזניו. [א.ה. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א באטם אזניו הרי באפשרותו לסלק את חוסר-שמיעתו, ואינו כמו חרש שאין זה תלוי בו.]

והביא ראייה מהא דגידם בידו השמאלית, אף על פי שאינו בקשירה, כשר לכתוב תפילין, דגברא בר חיובא הוא אלא פומא הוא דכאיב ליה, והוה בכלל מי שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, ולא דמי לאשה דפסולה לכתוב תפילין, (כך כתב המגן אברהם סי' ל"ט סק"ה). [א.ה. עכ"ד האבנ"ז, וכאן בא רבינו ז"ל וכותב: ויש לדחות, דלענין דינא דכתיבת תפילין, סגי בהא דהוה בר קשירה בעצם, משא"כ לענין להוציא חבירו, צריך בר חיובא בפועל.]

חילוק בין בר קשירה לענין כתיבה לבין להוציא אחר יד"ח

[א.ה. כך בא רבינו ז"ל כאן לחלק. ולכאורה כוונתו, דלענין להיות כשר לכתוב תפילין, בענין בר קשירה, ואפילו שאינו בפועל, דאמרינן פומא הוא דכאיב ליה. משא"כ להוציא אחרים יד"ח, אולי צריך "להעמיד כאן מעשה מצוה", ולא מיבעיא אם "המוציא" יוצא יד"ח עכשיו, אלא אף אם אינו יוצא יד"ח, מ"מ "מעמיד" הוא כאן מצוה (מדין ערבות) להוציא יד"ח את חבירו, וכאן ל"מ פומיה הוא דכאיב ליה.]

[עוד הביא ראייה האבנ"ז מהא דלדידן לכתחילה אין החרש יכול להוציא אחרים, והא הוי בר חיובא כיון דשמיעה אינה מעכבת. ונראה דיש לדחות דמכל מקום

בניהם בליל ש"ק ובעריוה"כ שסומכים ידיהם על ראשם ומברכים.) וכאן דן רבינו ז"ל דאי נימא שומע כעונה בבר"כ, הכהן השומע אמנם יוצא יד"ח בשמיעה כעניה, מ"מ צריך לישא כפיו, ומהני ליה אמירת חבירו. וכן דן אי סגי שיצא יד"ח בשמיעה בלבד, והכהן המוציא לא ישא כפיו כלל, אך השומע יש כפיו.]

חקירה מהו אם אין בהמוציא כל תנאי המצוה

ולכאורה תליא בהא דיש לדון בגוונא דאין בהמוציא כל תנאי המצוה, האם יכול להוציא אחרים, כגון בגוונא דשומע תקיעת שופר ממי שלא השמיע לאזנו, כגון שהניח צמר גפן באזנו.

מי אמרינן דלא יצא, דדמי לחרש המדבר ואינו שומע, דקיימא לן בשולחן ערוך (סי' תקפ"ט סע' ב') שהשומע ממנו התקיעות דברי הכל לא יצא, [א.ה. כלומר אם בעינן שהמוציא יצא יד"ח ג"כ במצוה בפנ"ע, או מדין ערבות, ואם יש לו מניעה כל שהיא אינו יכול להוציא. או דילמא א"צ שיצא יד"ח עכשיו, מ"מ צ"ל ראוי לבילה, וחרש אינו מועיל לתקיעת שופר, אך צמר גפן באוזניו מועיל. וכן בבר"כ, אם יש לו מום וא"י לישא כפיו אינו מועיל, אך אם יכול להרימם ואינו מרים מועיל, על הצד הזה.]

או דילמא אמרינן דיצא, דדוקא מי שאינו יכול לשמוע לא הוי בר חיובא, אבל אם יכול לשמוע, אלא דעכשיו אטם אזנו משומע, בר חיובא הוא, אלא שעכשיו חסר בו תנאי המצוה מכיון דאינו שומע, ואינו דומה לחרש.

דעת אבני נזר כהצד הראשון

בתשובות אבני נזר (או"ח סי' תל"ט) נקט

לענין חלק השמיעה הוה לאו בר חיובא. ועיין שם שמביא עוד ראיות].

האם חרש לאו בר חיובא כלל, או רק חסרון טכני

[א.ה. האבנ"ז אזיל בשיטה דהחרש בעיקרון הוא ב"ח. ורק משום החסרון הטכני שבו, חסר לו בתנאי המצוה, והוי כמו פיקח שאוטם אוזניו, שאינו מוציא יד"ח. ומכאן מוכיח דגם חסרון טכני אינו מוציא אחרים יד"ח. משא"כ רבינו ז"ל אזיל דחרש לא ב"ח כלל ומופקע לחלוטין, משא"כ חסרון טכני. כגון צמר באוזניו או גידם ל"ח אינו ב"ח. רק חסר לו בתנאי המצוה, אך יש מקום לומר שאת אחרים הוא כן יכול להוציא יד"ח].

דעת הגרע"א ומשנה ברורה כהצד השני

אך לאידך גיסא, הביא האבני נזר דחזינן מהגרע"א (קמא סי' ז') לא כך, דהרי הקשה אמאי חרש אינו מוציא בשופר, [וכן במגילה למאן דאמר לא השמיע לאזנו לא יצא], הרי חזינן בעלמא דאע"פ דכבר קיים המצוה, מכל מקום יכול להוציא, דאע"פ שיצא מוציא, דהא איכא דינא דערבות, והכי נמי נימא בחרש. ותירץ דכיון דאינו מחוייב אינו בערבות. שמעין מדבריו דטעמא דחרש אינו מוציא היינו מכיון דאינו בר חיובא, ולא מפאת דחסר בו תנאי המצוה.

ובן חזינן במשנה ברורה (סי' תקפ"ז סק"י) דאיתי דברי הפרי מגדים דבתוקע לתוך הבור, והתוקע עומד מחוץ להבור, אע"ג דהוא לא יצא, מכל מקום העומדים בבור יצאו, חזינן דאע"ג דחרש אינו מוציא בתקיעת שופר, אפילו הכי היינו רק משום דהוה לאו בר חיובא, אמנם אם הוה בר חיובא אלא דאינו יכול לשמוע כגון הכא

דתוקע לתוך הבור, אפילו הכי יכול להוציא אחרים. [א.ה. והיטיב הרב ג. ארצי שליט"א לחדד הענין: שכאן החסרון ב"קול השופר" (כלומר בתקיעה) - ולא ב"אדם" שלא שומע, כלומר ב"המוציא".]

וביאור הענין, אמאי דוקא חרש חשיב דאינו בר חיובא, נראה דהיינו מכיון דחרש לא הוי רק מקרה שאינו יכול השתא לקיים, אלא דבגופו יש מניעה תמידית לקיים המצוה, חשיבא לאו בר חיובא, ולפי זה בסתם אזנו שפיר יוציא. [ובספר שלום יהודה (סי' כ') נקט כאבני נזר, ומשום הכי כתב דיש לומר דלא כהפרי מגדים, ופירש הטעם משום דלא הוה מעשה מצוה]. [א.ה. לכאורה סברת השל"י כמש"כ לעיל, דבעינן "להעמיד מעשה מצוה" שגם המוציא יכול לצאת בו, ובלא"ה ל"ח מעשה מצוה להוציא אחרים.]

נפקא מינה לברכת כהנים

הנה לכאורה יהא תליא בפלוגתא זו, נידון הנ"ל האם יכול להוציא בגוונא דהמשמיע אינו נושא את כפיו והשומע נושא את כפיו.

דהרי לדעת האבני נזר לא יצא, דהרי סובר דאם ליכא בהמוציא כל תנאי המצוה, אינו יכול להוציא, משא"כ לדעת הגרע"א והמשנה ברורה, יש לומר דיצא, דהרי סגי בהא דהמשמיע הוה בר חיובא,

[א.ה. לכאורה יש לחלק בין התוקע מחוץ לבור שהוא שומע קול הברה מהבור, ואינו יוצא יד"ח בזה. לבין כהן המוציא יד"ח חבירו בבר"כ בלי נשיאת כפים. דהתקיעה לתוך הבור כשירה היא לעומדים בבור. ואף אם אוזנו של התוקע היתה נמשכת לתוך הבור, ג"כ היה יד"ח. משא"כ אמירת יברכך וכו' בלי נשיאת כפים, מעכבת היא במעשה

במצוה ויש מקום לומר דגרוע הוא מהתוקע מחוץ לבור. [ומהא דבקיודש יכול להוציא אע"פ דאצל המקדש אינו מקום סעודה, ליכא למילף, דשאני התם דיש לומר דבידו לאכול, וכן יש לחלק באנפי אחריני].

אך באמת אטו נימא לדעת האבני נזר, דלהסוברים דבקריאת שמע נמי איכא לדינא דשומע כעונה, [א.ה. או בתפילה לכו"ע] והשמיע לא כיוון פירוש המילות בפסוק ראשון, נימא דגם השומע לא יצא, אלא נצטרך לחלק לדעת האבני נזר בין סוגי התנאים לקיום המצוה, ונימא לדעת האבני נזר רק בשמיעה אמרינן לה.

[א.ה. אם ש"ץ לא מכוי, והציבור מכוונים. כעין זה זכינו לשמוע ממורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל שאמר פ"א, שאם היה לו חשש שלא כיוון בברכת אבות, היה ממתין על הש"ץ שיוציאו אותו ייד"ח. וכשהש"ץ היה ממחר ובוודאי אינו מכוון, היה מקפיד ע"ז. ואח"כ אמר לנו שהוא חוזר בו, וסובר דא"צ שהש"ץ יכווין, אלא מספיק שהחזן יאמר את המילים והוא יכווין על גביו עכ"ד. ועיין לקמן שהם ב' צדדים בבה"ל. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א דכל זה אם יש דין כוונה נפרד מחיוב אמירת המילים. אבל אם יש חיוב אמירת המילים בכוונה והוי תנאי בדיבור, לכאורה לא יועיל שאחד יאמר ואחד יכוון עכ"ד. [אגב אורחא נימא עוד מילתא בהאי ענינא, ששמענו ממנו. שאם יש לאדם ספק באחת הברכות אם אמרה (עי' בחיי"א ובמשנ"ב ובקה"י שדנו בכך), יש עצה לצאת ייד"ח מהש"ץ, דווקא אם שמע מתחילת השמונה עשרה ולא רק את הברכה שהוצרך לה עכ"ד].

דברי הביאור הלכה

[א.ה. בסימן ק"א ד"ה יכוין, דן אם הש"ץ

אינו מכוי בענינינו או אינו מבין הלשון, והציבור כן מכוון או מבין הלשון. וכ' דמועיל: א. אם הש"ץ מבין לפחות ברכת אבות. ב. או מהני אם הציבור מבין ולא הש"ץ מדין שומע כעונה. ואח"כ דחה תירוצ' ב' ממשכ' הפמ"ג בסימן תר"צ א"א סק"ט בענין ש"ץ המבין לשוה"ק ולעז, דאיתא בירושלמי, דאינו מוציא במגילה את השומעים רק לעז. (כיון שהוא יודע לשוה"ק, אינו בר חיובא לגבי הלעז). וכ' הפמ"ג וכ"ש אם הש"ץ יודע לקרוא לעז ואינו מבין לעז דבוודאי אינו מוציא המבינים לעז עכ"ד. [ואאפ"ל דהכ"ש הוא משום שאינו מבין סתם, שהרי כ' הפמ"ג דכיון שאינו מבין אינו בר חיובא]. ולמד מכאן הבה"ל דלא יועיל אם הש"ץ אינו מבין (או מכוי) והציבור מבין ומכוין. ונשאר רק עם התירוצ' הא' דלעיל. ולכאור' זה ממש נידון דידן. וצ"ע איך מורינו הגרש"ד פ"א זצ"ל הבין את הבה"ל. ושמא יש לדון שאני גברא דאינו מבין לעז (או מבין לשוה"ק ולעז) דחשיב אינו בר חיובא לגבי הלעז. משא"כ כאן בש"ץ שאינו מבין או מכוי דחשיב ב"ח רק אינו יוצא יד"ח בזה, אולי תועיל כוונת השומע, על מילות הש"ץ. כלומר מדברי הבה"ל רואים את היסוד שאפשר לכוין ע"ג המילים של הש"ץ.

והיה מקום לחלק בין אם א' יוצא יד"ח מהש"ץ כשהוא מכוון לעצמו, לבין אם כל הציבור צריך לצאת יד"ח להכניס כוונה בש"ץ. והנידון של הפמ"ג לצאת יד"ח מגילה הוא נידון לכ"א בפנ"ע (חוץ מדין עשרה של מגילה), אך י"ל דאף חזרת הש"ץ מהני אם עשרה אנשים יכוונו. והנה כל הנידון הנ"ל מופיע בספר של רבינו הגרש"ד פ"א זצ"ל ת"ת סימן ב, ב. ושם הביא את הבה"ל הנ"ל עם ב' האפשרויות

באותו היום, שחרית ומוסף (ונעילה ביוה"כ). וכ' בשעה"צ קכח ס"ק פא, דאין פוצה פה ומצפצף ולעיל ס"ק ח' הביא דברי הלבוש שמסתפק בזה, אם עלה כבר פ"א ביום, האם על הפעם הב' יברך לציבור אחר. ויל"ע אם הסתפק גם על שחרית ומוסף, די"ל דהוי תפילה אחרת וחיוב חדש עכ"פ מדרבנן.]

ב. כהן יחידי

הנה בכהן יחידי, יש ג' שיטות, חדא, דבין קראוהו ובין לא קראוהו, אינו חייב. תו, דאם קראוהו חייב, ואם לא קראוהו אינו חייב. תו, דחייב אף אם לא קראוהו, ולפי"ז צריך לבאר דשנים מיגרע גרע, דאז אינם חייבים אלא אם קראום.

ובהן יחיד שכבר עלה, לכאורה אין עליו חיוב אחר כך כשיהיה שנים, דכיון שכבר קיים עכ"פ מצוה קיומית, כבר לא יהא עליו חיוב. וכמו כן אף אם לא קראו לו בפעם הראשונה, נמי מיפטר בפעם השניה, ועיין.

ג. טעה בחזרת הש"ץ

הנה בגוונא דבחזרת הש"ץ של שחרית היה טעות, הרי מן התורה יצא ידי תפילה שחרית, ואם כן יצא ידי חובת ברכת כהנים, אמנם מדרבנן יש לומר דאכתי חייב בברכת כהנים, דמכיון דמדרבנן לא יצא ידי שחרית, אם כן גם לא יצא ידי ברכת כהנים, ונמצא דלענין הדרבנן חשיב פעם ראשונה. [א.ה. צ"ב דדברי רבינו ז"ל כאן. מה שייך שיצא יד"ח שחרית, הרי חיוב תפילה רק דרבנן (חוץ מהרמב"ם דס"ל דהוי דאו', ויל"ע אם כבר במעריב יצא יד"ח הרמב"ם), ועוד שהרי בבה"ל ר"ס קכ"ח ד"ה דזר כ' דמדאור' א"צ נשיאת כפים בתוך התפילה. וא"כ יצא יד"ח בר"כ אף בלי השחרית. ויעיין בעמק ברכה

שהובאו, וסיים: ע"ש מה שמסיק להלכה עכ"ל. אך עם זאת כ' מיד אח"כ: הרי שנקט שיתכן לצאת בתפילת הש"ץ גם כשהש"ץ לא כיוון עכ"ל. ולכא' כחילוקינו לעיל, וע"ש שסיים דתפילה בלי כוונה ג"כ חשיב חפצא דתפילה.]

ב. ברכת כהנים, חיוב או קיום (במשנת

הגר"א גניחובסקי וצ"ל)

אמרין למצוות ברכת כהנים, שנצטוו הכהנים לברך את ישראל. והנה איכא גווי דהוה מצוה חיובית, ואיכא גווי דהוה מצוה קיומית. ויש לדון בזה בכמה נידונים:

א. פעם ראשונה, וכשקוראים לו

הנה חיובא איכא רק בפעם הראשונה ביום ולא יותר, וגם רק כאשר קוראים לו. [א.ה. יעויין בלבוש קכח סעיף ג' דכתב סברא להוכיח אמאי אין הכהן חיוב יותר מפ"א. דאל"ה אימתי יקיים שאר המצוות או אימתי יעשה צרכיו עכ"ד. ויל"ע בשאר המצוות כגון חסד בגופו ובממונו, עד כמה אדם חייב שלא יחשב שלא ישאר לו זמן לשאר מצוות וצרכיו. ולענין ת"ת מצינו בגמ' בגיטין ס: דאין אדם צריך להוציא מזמנו לאחרים על חשבון סדרי הלימוד שלו. ובשם האגר"מ מביאים שאדם צריך ליתן "מעשר מזמנו עבור אחרים.]

דהיינו אם לא קוראים לו ליכא חיובא אף בפעם הראשונה, ובפעם השניה [א.ה. כלומר אם כבר עלה] נמי ליכא חיובא אף כשקוראים לו.

אבל בכל ענין קיים המצוה אף בפעם השניה ואף כשלא קראו לו. וכך כתב במנחת חינוך (מצוה שע"ח). [א.ה. וכן פוק חזי מאי עמא דבר, שמברכין הכהנים כמה פעמים

א"כ בציבור זה יצאו יד"ח בר"כ, ומ"ש שיאמר הש"ץ כהנים לומר בר"כ מהתחלה. ואף אם הראשונה היתה קיומית, ואפשר שהשניה תהא חיובית מ"מ לא מצאנו שיברכו ב"פ בר"כ בתפילה אחת (גם תמוה אם הכהן השני עקר "ברצה" היכן היה עד כה). ולכאורה אם הכהן הא' לא היה אומר יברכך, יאר, ישא ואז היה הכהן הב' עולה, כאן לכאורה שייך שהש"ץ יאמר כהנים. ולגבי הכהן הא' ל"ח הפסק שאמר לש"ץ דהוי כגביל לתורא, ועדיין לא התקיימה בר"כ במנין זה, ושפיר אפשר להופכה מקיומית לחיובית וצ"ע. עוד יל"ע אמאי ל"ח האי כהן בברכתו אקבש"א כנמלך לגבי הבר"כ הבאה. ושמא י"ל דהרי עומד ומצפה מתי יגיע הכהן השני ותהא לו בר"כ מחויבת, ול"ח נמלך. והכהן הרב א.טוויל שליט"א רצה לטעון לקיים את המעשה הנ"ל, דכיון דקיימו במניין זה רק דין דרבנן של בר"כ, אולי חז"ל אמרו שאפשר לברך עוד פעם מדאור'. ועכ"פ טען עוד דכ"ז שלא גמר הכהן הראשון הא' בר"כ כגון לפני "ישא", יכולים לומר "כהנים" ושיעלה השני ויתחילו מהתחלה. וכע"ז כתב הרב חיים חדר שליט"א במנורה בדרום מנחם אב תשפ"ג, אם שכחו לומר "כהנים" והתחילו לברך, כ"ז שלא גמרו יכולים להתחיל מהתחלה ע"ש.

ה. לתקן בהא שעולה פעם שניה

יש לעיין בקראוהו פעם ראשונה ולא עלה, דאמרינן דביטל עשה, אם יש לו תיקון שיעלה פעם שניה ונמצא דבירך ביום זה. [א.ה. הנה בעניני בר"כ חלק א' כתבנו פשוט שלא תיקן מה שלא עלה בפעם הא'. אך כעת שנינו פרשה זו, ויש לבעל דין לחלוק. בשלמא אי נימא כשקוראין לו לעלות ואינו עולה עובר על "איסור" שלא עלה, לכאורה איסור זה לא תוקן בפעם הב', כי סו"ס מה

נשיאת כפים אות א' דהביא מהגרי"ז זצ"ל בשם אביו זצ"ל שאחד הק' לו, איך שייך לומר מה דאיתא בספרי פ' ראה, דגם בגבולין יש נש"כ מדאורייתא, הרי חיוב התפילה היא רק דרבנן [א.ה. לרוב הפוסקים וגם להרמב"ם חזרת הש"ץ הוי דרבנן לכאורה], ונש"כ תלויה בתפילה. ותיריך דאף לסוברים דתפילה הוי דרבנן, מ"מ היינו החיוב, מ"מ הקיום ודאי הוי דאור', מיקרי עבודה ונש"כ הוי כשעת עבודה עכ"ד. ונ"ל דמש"כ רבינו ז"ל, דהוי הנש"כ מדאור', בזמן שיצא יד"ח תפילה מדאור' גם אם צריך לחזור עליה, דסו"ס יש כאן חפצא של תפילה דאור', וא"כ יש כאן נש"כ בשעת עבודה. ולבה"ל א"צ מדאור' את התפילה כלל, ורק מדרבנן תיקנו שהנש"כ תהא בשעת העבודה.]

ד. עובדא בכהן יחידי

הנה שמעתי עובדא שהיה כהן יחיד, ולאחר שכבר בירך ברכת כהנים, בא עוד כהן, וקאמר הכהן הראשון לשליח ציבור שיאמר 'כהנים', ולא חייש להפסק לאחר הברכה.

ויש לומר דבזה קעביד שיהא מצוה חיובית, אף שקודם היה רק מצוה קיומית, ודמי לגביל לתורא, דהרי עושה שיהא מצווה ועושה. [א.ה. צ"ע בכוונת רבינו ז"ל מהו קיומית. ואולי אפ"ל: א. דרבנן כנגד דאורייתא. ב. דאף בכהן יחידי עיקרו דאורייתא, ולכן קרי ליה קיומית.]

אלא דיש לעיין, דהא כבר בירך ברכת כהנים, אם כן בלאו הכי הוה רק קיומית, דעכשיו הוה פעם שניה. ויש לומר דמכל מקום מצוה מן המובחר על ידי קריאת כהנים.

כבר קיימו בר"כ

[א.ה. לכאורה צ"ע דהא לאחר שגמר בר"כ,

[וענין הקריאה יש להסתפק מי אמרין דהיינו דוקא בהיות הכהן בציבור, אבל כשכל כהן עדיין בביתו, הוה נידון דיחיד, או דילמא חשיב שנים אף כשכל אחד בביתו וקוראים להם לעלות. [א.ה. בשו"ע ר"ס קכ"ח כ' שהכהן עובר דווקא אם קראוהו בביהכנ"ס. וכ' בבה"ל שם בשם הר"ן לאפוקי אם היה אז חוץ לביהכנ"ס דאינו עובר אפילו קראוהו לעלות עכ"ל. והנה רבינו ז"ל מסתפק, האם קריאה לב' כהנים כ"א בנפרד חשיב קריאה המחייבת, וכגון שכ"א בביתו, והגבאי מתקשר אליהם בב"א וקורא להם, אי חשיב קריאה המחייבת, שזה נקרא שיש כאן ב', או זו קריאה לכל א' בנפרד ולא של שנים. וצ"ע מדברי הר"ן הנ"ל דקריאה חוץ לביהכנ"ס ל"ח קריאה. ושמא מיירי שהכהנים מצטרפים דרך חלונות או מרפסת, ובכה"ג הר"ן יודה וצ"ע.]

אם כהן היוצא נענש

[א.ה. בבה"ל ר"ס קכח, ד"ה אינם רוצים לעלות לדוכן - עיין במ"ב שכתב כגון מפני חולשא, דאל"ה בודאי לא שפיר למעבד הכי שיבטל מ"ע בחנם, והרי זה דומה לשאר מ"ע התלוי במעשה כמו ציצית דלאו חובת גברא הוא אלא חובת מנא, ואפ"ה צריך לעשות בגד של ד"כ ולתלות בה ציצית וענשי נמי עלה בעידן ריתחא (וכדאיתא במנחות ד"מ) [חמד משה]. ובאמת גמרא מפורש הוא בקידושין ל"ג דאפילו הוא פוטר עצמו ממ"ע קודם דלימטי זמן חיובא אפ"ה נאמר ע"ז ויראת מאלהיך ע"ש עכ"ל. ע' בספר אורח נאמן קכח סב, שדן על דברי הר"ן ז"ל אם הם שריותא גמורה, והסיק הוא ובנו שם, דדוקא כשהיה מתחילה בחוץ אינו נענש בעידנא דריתחא, משא"כ אם היה

שעבר על האיסור עבר. אבל לכאורה אם קוראין לו ואינו עולה אינו עובר "איסור", רק "ביטול עשה", ולבסוף מה שעלה בפעם הב' קיים חיובו. ולכאורה תיקן מה שביטל בתחילה. ובתחילה כתבנו דחשיב כעין "מעבירין על המצוות", ואה"נ החמיץ את המצווה, מ"מ מה שקיים אותה לבסוף חשיב תיקון, כלומר איגלאי מילתא למפרע דלא עבר. ומשל למה"ד, לאחד שלא קיים מצות ק"ש ברגע הא' שהיה יכול, ואח"כ קרא, דלא חשיב ביטול, אלא "אין מעבירין" בלבד. ושמא רבינו ז"ל ס"ל להתחדש בדין "אמור להם" שאז זה זמן המצוה ואסור לסרב.]

ואם נימא דיש לו תיקון, אם כן כשיש לפניו ב' אפשרויות, או לברך ביום אחד פעמיים ולמחרת בכלל לא, או לברך פעם אחת היום ופעם אחת למחרת, יעשה בשני ימים, דקיום המצוה הוה פעם אחת ביום. [א.ה. לא זכינו להבין דברי רבינו ז"ל. דלכאורה יש חיוב כל יום לעלות, ואף אם לא קראוהו כמו שהובא כבר בשם המהרל"ח, ואינו מובן מ"ש התיקון לגבי החיוב של כל יום. וגם לא מובן מה ההיכי תמצוי. דאם הציבור אינו רוצה שיעלה הכהן יותר מפ"א מביום, אז אם אינם קוראים כהנים, כאן בוודאי אינו עובר, כמש"כ רבינו לקמן. ואף אם קוראים לכהנים אחרים, ואינם רוצים את הכהן הזה (לתפילה זו וכו'), לכאורה חשיב כציבור "השונא את הכהן" שכ' ע"ז המשנ"ב בשם הזוה"ק שלא יעלה. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א כגון שלא דיבר עמו ג"י באיבה, ע' סנהדרין פ' ז"ב. והשי"ת יאיר עינינו.]

אך אינו ברור, דהרי כיון שאינו עובר רק אם קראוהו, אם כן ביום [א.ה. שיחליט] שלא יברך לא יקראוהו, ונמצא דלא ביטל המצוה. [אך להצד דכהן יחידי עובר בלא קראוהו, אם כן יברך בשני ימים].

בפנים ויצא, דווקא אם היה תשוש וכו',
ובלא"ה נענש שמפקיע א"ע מהחיוב.]

ג. כהן שלא עקר ב"רצה" ובכ"ז עלה

לדוכן

והש"ץ הרגיש בכך, מה יעשה. כך הוי
עובדה עם הרב א. גרין שליט"א,
וטען לו הרה"צ ר' חיים לב ארי זצ"ל, מה
איכפת לש"ץ, הרי ממילא גם בלי כהנים הוא
אומר או"א ברכנו וכו', וא"כ יאמר זאת בזמן
שהכהן יברך אקבש"א, ויאמר יברך וכו'
והוא יחזור אחריו עכ"ד. ומורינו הגר"י
טשנר זצ"ל יבלחט"א הצדיק דבריו. אך טען
הרב א. גרין שליט"א שיש כאן כמה בעיות:
א. שהרי הש"ץ יכול לענות אמן על ברכת
הכהנים (יברכך, יאר, ישא) וכאן אינו יכול
לענות. [והעיר הרב ג. ארצי שליט"א,
דמסתמא אפשר לא לענות, ולסמוך על
הפוסקים האוסרים לענות.] ב. הציבור במקום
לומר על בר"כ של הש"ץ "כן יהי רצון"
יצטרכו לומר אמן (עכ"פ מספק). (וזכינו
לשמוע מרבינו ז"ל, שבמקום ספק אמן
יאמרו "ברוך ה' לעולם אמן ואמן", וסיימו
האמן במקומו.) [והעיר הרב ג. ארצי
שליט"א דלכא' א"צ לכ"ז, דאף אם אינו
מברך בתורת כהן, מ"מ לא גרע מברכת
ישראל לבנו בעריו"כ, דוודאי חשיבא ברכה
לענות אחריה אמן.] והעירוני שאולי הש"ץ
מכשיל את הכהן באמירת יברכך וכו' שלא
כדין. אך מאידך גיסא י"ל דלאחר שברך
אקבש"א אם לא יאמר יברכך וכו' תהא
ברכ"ל בוודאי. ויש לדון דלאחר תקנ"ח
דבר"כ דווקא בתוך התפילה, אם עקרו לגמרי
בר"כ שלא בתפילה או לא עקרו.

ואולי יש לסמוך בזה על המהריק"ש. דהנה
הבה"ט בסימן קכ"ח, הביא את דברי
המהריק"ש דווקא אם הכהן היה בביהכנ"ס

ולא עקר ב"רצה" לא יעלה, אבל אם לא היה
בביהכנ"ס, אף אם לא עקר ב"רצה", יעלה.
והמשנ"ב לא הביאו, ואדרבא הביא הפוך
מכך ע"ש ס"ק כ"ח. אך לענינינו, אם כבר
עלה, אולי בדיעבד אפשר לסמוך עליו (אם
הכהן לא היה בביהכנ"ס כמובן), שהציבור
יוכלו לענות אמן כרגיל, וצ"ע.

ד. שומע כעונה בברכת כהנים (במשנת

הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה קיימא לן בכל התורה דשומע כעונה,
והלכך בברכת המזון, והלל, ושאר
מצוות התלויות בדיבור, מהני על ידי שומע
כעונה.

ויש לעיין מהו לענין ברכת כהנים, כגון
בגוונא שיש כהן אלם שאינו יכול לדבר,
האם יעלה לדוכן, ועל ידי שומע כעונה יחשב
כמברך. ויש לעיין בהאי דינא מכמה אנפי:

א. פלוגתת בית הלוי וחזון איש

הנה אמרינן בגמרא סוטה (ל"ח א') 'כה
תברכו' בקול רם, או אינו אלא בלחש,
תלמוד לומר 'אמור להם' כאדם שאומר
לחבירו. וכך פסק בשולחן ערוך (סי' קכ"ח
סע' י"ד) דאין מברכין ברכת כהנים אלא
בקול רם.

וכתב בבית הלוי (עה"ת, בסוף הקונטרס
לחנוכה) דמהאי טעמא לא מהני
שומע כעונה בברכת כהנים, דליכא קול רם,
דהרי שומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך
בו אלא אמירה לחודא, אבל ברכת כהנים
דצריך קול רם כאדם האומר לחבירו, בזה לא
שייך שומע כעונה, דהרי ענייתו של הכהן
השומע אינו נשמע להעם השומעים, ולא
עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש
בפה רק בלחש, דלא יצא.

אמנם החזון איש (או"ח סי' כ"ט סק"ג) פליג, דכתב דהאי קול רם נמי מהני, וכמו דמהני שומע כעונה בכוס של קידוש וקריאה מתוך הכתב, וטעמא, דינא דשומע כעונה היינו דהשמיעה הוה עם כל הפרטים דהדיבור, ואם כן כיון שנשלמו תנאי הדיבור במשמיע, סגי ליה לשומע, והרי ברכת הכהנים עיקרה, הדיבור, שהוא שוה בגדרו בין בקול נמוך ובין בקול רם, וכשהוא בקול רם אינו אלא כמוסיף עליו תנאי שהוא חוץ ממנו, וכתנאי הכוס והמגילה.

[והיינו דכיון דכל שומע, גם הדיבור של המשמיע הוא לעולם הנושא של המצוה, עד שיתכן להגדירה בתנאים מיוחדים, כמו שתהיה מתוך הכתב ועל הכוס וכיוצא בו, שפיר יתכן בה גם תנאי של קול רם, ומנא לן שוב לחדש שלא יהא בזה דין שומע כעונה].

והנה השתא בכהן אלא אם יעלה לדוכן, לדעת בית הלוי לא יעלה, ולדעת החזון איש דפליג על בית הלוי יעלה, אלא אם כן נימא מטעמא אחרינא דלא שייך לומר שומע כעונה בברכת כהנים. [דהרי אין הכרע דדעת החזון איש דמהני שומע כעונה בברכת כהנים, דדבריו קיימי רק אטעמא דבית הלוי דמשום קול רם לא מהני שומע כעונה, אבל לא קאמר דמהני, דהרי דילמא יש טעמא אחרינא דלא מהני.

ב. בגדר דינא דקול רם

הנה יש לחקור דינא דקול רם, האם הוה דין בהשומעים, והיינו כדי שהשומעים ישמעו בקול רם, או דילמא הוה דין בהכהן, והיינו שהכהן יאמר בקול רם.

ולכאורה פלוגתא בית הלוי והחזון איש תליא בהכי, דדעת בית הלוי

כהצד הראשון, דינא דקול רם מצד השומעים, ומשום הכי בברכת כהנים לא שייך לצאת בשומע כעונה, דהרי אע"פ דחשיב דהכהן האלם אמר הברכת כהנים, אבל עכ"פ לא שמעו ממנו.

[וכך ביאר בעמק ברכה (הל' נשיאת כפים אות ה'), דנחי דהבית הלוי מודה דעל ידי שומע כעונה איכא כל הפרטים, אבל הכא בעינן שישמעו ממנו].

אמנם לאידך גיסא, דעת החזון איש כהצד השני דהוא דין בהדיבור, וממילא מכיון דבשומע כעונה חשיב דהשומע דיבר, ממילא חשיב גם דהוה דיבור דקול רם.

ג. מהו קול רם

הנה כתב המשנה ברורה (סי' קכ"ח ס"ק נ"ג) דקול רם לאו דוקא אלא קול בינוני, לאפוקי בלחש דאינו מועיל. [והוסיף המשנה ברורה, דמכל מקום לפעמים צריך בקול רם ממש, כגון שהמתפללים הם רבים, ובעינן שיהא כל הקהל שומע, וכדאמרינן בספרי].

ולכאורה דינא דקול רם הוא אף כשבין כך שומעים, אלא שמדבר בלחש, והיינו דינא דקול רם הוא לא מפאת דבלאו הכי אין שומעין כלל, אלא דילפינן מקרא דבעינן קול בינוני אע"פ שגם בקול חלש ישמעהו. [א.ה. א"כ זה סייעתא להצד דהקול רם הוא דין בהמשמיע ולא בהשומעים, דהשומעים סגי להו בלחש].

ויש לבאר כהנ"ל גם להצד דהוה דין בשמיעה [א.ה. ולא בהמשמיע], דאכתי יש לומר דאע"פ דבין כך שומעים, מכל מקום אמרינן דישמעו בקול רם. [א.ה. כי בעינן כאדם האומר לחבירו, ובנ"א אינם מדברים בלחש].

לכא' המשנ"ב ככו"ע

[א.ה. הנה אם הציבור שומעים בלחש ואפ"ה אמרין דהכהן צריך לומר בקול בינוני, לכא' זה סייעתא להצד שזה דין בהמשמיע, וע"ז י"ל דאפ"ה יש מקום לומר שהוא דין בהשומעים, כיון דבעינן כאדם האומר לחבירו כמשנ"ת. אך אם אין הציבור שומעים אפ' קול בינוני, כגון שהם רבים, וכ' המשנ"ב דבעינן בקול רם, אף כאן אין הכרח לומר שהוא דין בשומעים, אלא אף המשמיע הוא דין בו, שיאמר כאדם לחבירו. וא"כ אי נימא דהבית הלוי ס"ל כדין שומעים והחזו"א כדין המשמיע א"כ אפ"ל דהמשנ"ב כתרוויהו.]

ד. השומעים כולם חרשים

הנה לכאורה נפקא מינה מב' הצדדים הנ"ל, האם הכהנים ירכו בקול רם גם בגוונא דכל השומעים הם חרשים, דאם דינא דקול רם הוה דין בדיבור, אף הכא בעינן בקול רם, דהרי בלחש לא חשיב דיבור דברכת כהנים, משא"כ אם הוה דין לשמוע, נימא דהכא לא בעינן, דהרי בין כך לא ישמעו.

אמנם יש לדחות, דאף אי הוה דין בשמיעה, אכתי נימא דאף בגוונא דידן בעינן קול רם, דנימא דבעינן שאם לא היו אלמים [א.ה. צ"ל חרשים] היו שומעים קול רם. [א.ה. וכעין דבעלמא בעינן ראוי לבילה.]

ה. דברי המשנה ברורה בקולו צרוד

הנה כתב המשנה ברורה (שם ס"ק נ"ג) דמי שקולו צרוד, ואינו יכול לדבר בקול בינוני כי אם בלחש, לכאורה פשוט שאינו יכול לישא כפיו, וטוב שיצא קודם רצה.

ויש להעיר, דלדעת החזון איש אמאי לא כתב המשנה ברורה דאיכא תקנתא דישא כפיו על ידי שומע כעונה מכהנים אחרים. [א.ה. הנה לא נהוג עלמא דין שומע

כעונה בבר"כ. ולפי"ז אף כהן שבאופן זמני צרוד לא נימא הכי. אך יל"ע אם הוא צרוד באופן קבוע, אולי כדי שלא יתבטל לעולם מבר"כ, יקיים שומע כעונה. אך לפמש"כ רבינו ז"ל לעיל דיש טעמים אחרים להא דאין שומע כעונה בבר"כ, א"כ ג"כ בצרוד באופן קבוע יהא הדין כן.]

חידה: איך יתכן מניין ישראלים כשרים (עד סוף התפילה) עם כהנים כשרים לבר"כ, שיכולים לעקור ב"רצה", ואפ"י ביו"ט בחו"ל, ואפ"ה לא עולים הכהנים לבר"כ. וי"ל כגון בזמן השואה שאסורים אפ' בקול בינוני (פן יתפסו ח"ו), וא"א בלחש למש"כ המשנ"ב. ואין לומר דבכה"ג האופן של "האומר לחבירו" הוא בלחש, ז"א, דהמשנ"ב כ' דבכהן צרוד לא ישא כפיו, ואף שם הרי אז ה"כאדם האומר לחבירו" זה בלחש. וחזינן דל"מ, וע"כ בעינן "כאדם האומר לחבירו" באופן הרגיל, א"כ ה"נ ל"ש.]

יל"ע אי שרי בר"כ בלי טלית

כגון שהגיע לדוכן ונמצא שכל הטליתות כבר נלקחו (ומצוי הדבר במנחה של תעניות). י"א שיקח את חליפתו במקום. וכך שמענו ממורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל.

העירני הרב משה חליוה בעמ"ס ענפי משה שליט"א שבקונטרס חמדת חיים מפסקי הגר"י זילברשטיין שליט"א, עמוד סב', כתב: עוד אמר רבינו בכהן שלא מצא טלית לנשיאת כפיים ולקח מעיל והניחו על ידיו או בעובדא דהוה שנכנס תחת הפרוכת ונשא כפיו, דלאו שפיר עבדו, שגרמו לכולם להביט בהם ביותר והוי גם זלזול וקלות ראש" עכ"ד.

ואולי יש להשיב: דהנה בסימן קכ"ח, כ"ג: בשעה שהכהנים מברכים, העם לא

יביטו ולא יסיחו דעתן וכו' עכ"ל. והנה בלי טלית לגמרי הרי מכשיל את הציבור ממש. אך אם לוקח בגד אחר שאינו טלית, אולי יש חשש של היסח הדעת, אך יתכן ומורינו ז"ל סבר דמשום האי חששא לא יבטל מצוה דאו' ממש בב' כהנים, (ולפי המהרל"ח וט"ז ס"ק ט"ל גם באחד זה דאו'). ושמעתי שבישיבה פ' פ"א לא היה טלית לכהן אחד והתעטף יחד עם חבירו בטלית, ולכאורה בכה"ג מהני גם להגר"י זילברשטיין שליט"א.

ה. איך מתפשטת ברכת כהנים

גיטין נט. אלו דברים אמרו מפני דר"ש, כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל מפני דר"ש ע"כ. בירושלמי כאן (פ"ה ה"ט) אגב שהביא את דברי ר' חנינא שער שכולה כהנים, ישראל קורא ראשון מפני דר"ש, הביא עוד דין שאינו נמצא במס' סוטה (ד"ת עניים במקום א', ועשירים במקו"א). והוא: רבי אחי ורבי תנחום בר חייה בשם ר' שמלאי עיר שכולה כהנים, כולן נושאים את כפיהן. ולמי הן מברכין לאחיהן שבצפון ושבדרום. ומי עונה אחריהן הנשים והקטנים. ובירושלמי ברכות הגירסא אף שבמזרח ובמערב. ונראה לבאר. דלכאורה יש לשאול, הנה אומרת הגמ' סוטה לח. דבר"כ היא פנים מול פנים, ובכ"ז אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ושם ע"ב, מ"מ עם שאחורי כהנים אינם בכלל הברכה והצדדין של לפנייהם מהני. ושם עם שבשדות שאנוסים הם בכלל הברכה. וא"כ אם נאמר דרך משל, כשהכהנים עומדים בצד צפון ומברכים לכיוון הדרום, א"כ כל העם מהם ולכוון הדרום הם בכלל הברכה, ואלו שעומדים אחריהם לא. אך אם הם אנוסים הם כן בכלל הברכה, וכן כל העם שבשדות האנוסים וא"י לבוא לביהכנ"ס להתברך.

וא"ת איך הם יתברכו כאשר גבם כלפי הפנים של הכהנים. ות' הבח' פ.ש.שטרן נ"י שהברכה לא מתפשטת כמו חץ לכיוון מסוים, אלא כמו ריח בשמים לכל כיוון ע"כ. וכיוון לירושלמי הנ"ל ובברכות, שבר"כ מתפשטת לכל הכיוונים ולא דווקא מצד הכהנים והלאה. והוסיף הבח' מפולוביצקי נ"י שרק מי שאינו מחשיב ברכתם ואינו בא להתברך, הברכה אמנם מגיעה אליו, אך אינה משפיעה עליו ע"כ. אך היא מתפשטת כמו שריח טוב מתפשט ממקומו לכל הצדדים ולא דווקא לכיוון מסוים. לכאורה צ"ע ממה שכ' השו"ע קכ"ח, מה: אלו תיבות שהכהנים הופכים פניהם לדרום ולצפון וכו', וכ' במשנ"ב ס"ק קס"ח: והטעם שנהגו כן, כדי שתתפשט הברכה לכל האנשים שעומדים מצדיהם עכ"ל. משמע שאין הברכה מתפשטת כצלוחית של פלייטון וצ"ע.

כמה מלאכים נושאים את הברכה. בזוהר הק' פ' נשא קמ"ה. ברעיא מהימנא כ' כמספר האותיות שיש בברכת כהנים, והיינו שישים. כמה אנשים מתברכים מכל אות שבבר"כ. בזוהר הק' שם כ' דכיון שיש שישים אותיות, א"כ כל אות מברכת ריבוא מעמ"י, שסה"כ זה שישים ריבוא, שזהו כללות עמ"י.

ו. עם קדושך כאמור

נט. אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל מפני דרכי שלום ע"כ. ידועין דברי הגר"ח ס זצ"ל דהכהנים אינם לויים עם תוספת, אלא סוג אחר ע"כ. והנה הנוסח של הש"ץ לפני ברכת כהנים ברכנו וכו' האמורה מפני כהנים עם קדושך כאמור. ואומרים כן כשאין כהנים (ויש נוהגין אף כשיש). והק' מרן בעל איה"ש זצ"ל בספרו יפ"ת על בר"כ: צ"ב הרי

ובלעדיו לא הקריבו. והוא תימה רבה דיהא בו דין וקדשתו.

ויל"ע אי האי קרא "וקדשתו כי את לחם אלוקין הוא מקריב" הוא סימן או סיבה. ואם סיבה י"ל דל"ש כאן, שהרי אין הקרבתו לכתחילה. ואם סימן, יש מקום לומר, דלאחר שכל כהן שהוא אסור להטמא למתים, ואסור בפסולי חיתון דכהונה, ואף את לחם אלוקין הוא מקריב, כאן יש וקדשתו. משא"כ בחלל דאין בו שאר הדברים ורק גזיה"כ בהקרבה, אין וקדשתו. ומצאתי בעונג יו"ט, אה"ע, קנז, דלמד ברמב"ם דחלל חשיב כהן, דאל"ה אלא זר הוא, היה מחלל העבודה. וע"ש דדן אם לכתוב שמו בגט הכהן ע"כ. [והעיר הרב ג. ארצי שליט"א: דהיינו יכתבו הכהן- החלל. וכמדומה שבאי ג'רבא היו משפחות של חללים מיוחסים עם שם משפחה המעיד על שנתחללו מהכהונה עכ"ד.] אך אכתי י"ל דאף לדבריו אין לו קדושת כהונה לכל הדברים, ולא יהא בו דין וקדשתו.]

ז. ברכת כהנים או השבת אבידה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה בפרי מגדים (סי' קכ"ח מ"ז אות ג') דן בכהן דחייב במצוות נשיאת כפים, ובדרכו לקיים המצוה מצא אבידה בדרך, ואם יקיים מצוות השבת אבידה, לא יספיק גם לקיים מצוות נשיאת כפים, נמצא דיש לפניו ב' מצוות, נשיאת כפים והשבת אבידה, ואינו יכול לקיים אלא אחת מהם, מה יעשה. [וכעין זה יש לדון אם מתרמי ליה מצוות עשה אחרת כמו פריקה]. [אה. לכאו' צ"ל דמיירי באופן שקראו "כהנים", שע"ז כ' הטור דעובר בג' עשה. וא"כ צ"ע בזה היכן היה הכהן כשקראוהו ומצא האבידה, הרי אם היה מחוץ לביהכ"נ הרי כ' הר"ן שאינו חייב

כלל ישראל נקראים קדושים כדכתיב (פ' יתרו יטו), ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש ע"כ, וכאן משמע שהכהנים הם עם קדוש. והבח' עלינטופ הכהן נ"י תירץ כהנים של עם קדוש ע"כ. והאבודרהם הק' בשם ר' יוסי קמחי שהרי אינם כהני עמ"י אלא כהני ה'. ועוד שאינם נקראים עם, וכמו שאומרים במשנה ביומא והכהנים והעם. ולכן כ' שצ"ל כהנים בעם קדוש ע"כ. והבח' מפולוביצקי וממילר נ"י טענו שבביהמ"ק בוודאי הכהנים נפרדים משאר העם. ומאידך גיסא טען הבח' יגיתלין נ"י שבוודאי הכהנים הם עם נפרד. והביאו הבח' יברלינר ואי"ש הלוי ויאייסן נ"י ראייה שהם עם בפנ"ע, מהמשנה ביומא פ"ד מ"ב: וכך היה אומר וכו' והכהנים עם קדוש ע"כ. ומשו"ה כ' האיה"ש שם ביפ"ת דאפ"ל כהנים עם קדוש ע"כ. והוסיף הרב ג. ארצי שליט"א: אפשר על שם שהם מקודשים לעבודה והיו עם של קדושה יתירה עכ"ד.

האם יש וקדשתו בחלל

[א.ה. הנה בגמ' מכות יא: אמרו שאם הקריב ונמצא חלל, מה שהקריב כשר שנאמר ופועל ידיו תרצה. והרמב"ם בפ"ו מביהמ"ק ה"י כ' דאף אם עבד אחרי שנודע שהוא חלל ג"כ עבודתו כשירה ע"כ. ולפ"ז יל"ע, דהא המג"א תלה דין וקדשתו, במה דמצי להקריב, ולכן כ' דבקטן אין דין וקדשתו. ואמנם הרע"א ז"ל הק' עליו מבע"מ דאינו מקריב ואפ"ה איתא בתו"כ דיש וקדשתו בבע"מ. מ"מ בחלל הרי כל אימת שיבוא להקריב (בלי שידעו ממנו, דאל"ה בוודאי ימנעו ממנו), מצי מקריב לרמב"ם. א"כ נימא שיש בו דין וקדשתו. ואולי ילה"ק אף לחולקים על הרמב"ם. וכגון שהוא היה הכהן הטהור היחידי בביהמ"ק והקריב קרבן היום,

הל"ת מחייב לעשות השבת אבידה, והעשה מחייב שלא לעשות את ההשבת אבידה, ויתכן שכאן אין את הכלל הידוע של עדל"ת. חוץ ממה שיש כאן בהשבת אבידה עשה ול"ת וזו סיבה שהעשה של בר"כ לא ידחה עשה ול"ת של השבת אבידה, ויצטרך לקיים את השבת אבידה. אך אם יש ג' עשין זה גובר גם על הל"ת ועשה וגם על השב ואל ותעשה, ול"ש כאן מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, כי יש כאן ג' עשין. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א, דמאידך גיסא בר"כ אינה נוהגת בכלל.

ויש לדון דתליא בדברי הר"ן (יומא ד' ב' בדפי הרי"ף) דכתב דאע"ג דאיסור שחיטה בשבת דהוה בסקילה, חמור מאיסור נבילה דהוה רק לא תעשה, מכל מקום כמה זיתי נבילה חמירי מסקילה, והוא הדין כמה חתיכות נבילה, ואם כן הכי נמי ג' עשין נפרדים דקילי, חמירי גם מלא תעשה החמור. אבל להחולקים דסברי דהחמור, חמירא אף מכמה קלים, אם כן הכי נמי בנידון דידן. [א.ה. לכא' אם דברי רבינו ז"ל הם כלפי הל"ת, צ"ע, דהרי אף עשה א' דוחה ל"ת, כ"ש ג'. אלא צ"ל דכוונתו כלפי מש"כ לעיל דהל"ת כאן חמור ד"מחייב עשייה", א"כ שמא ג' עשין אין דוחין אותו.]

אך אולי לא קאמר הר"ן אלא באכילת איסור. אמנם הרי הפתחי תשובה (יו"ד סי' רפ"ה סק"ב) מסתפק הי קדים, כמה מצוות דאינן תדירין, או חד מצוה דתדיר, [כשיש לו כסף או לאין תדירין או לתדיר], וכתב בחתן סופר (שער הטוטפת אות ד') דתליא בהר"ן, דלדעת הר"ן, ג' אינן תדירין חמירי טובא, חזינן דדברי הר"ן נאמרו גם בעלמא. [א.ה. כלומר דיינינן מה רצון ה' בכמות מצוות, או לפי חומרתן.]

בבר"כ, ופשוט שילך לאבידה, ואם בתוך ביהכ"נ צ"ע, חוץ ממה שעוסק במצוה של הליכה לבר"כ שידון בה רבינו ז"ל לק', אלא אף עוסק בעניין של התפילה. ושמא מיירי באופן שיכול לקיים שניהם, או משום שהשבת אבידה הוי דאו', ועוסק במצוה של חזרת הש"ץ הוי דרבנן, ויש דיון באחרונים אם עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאו'. אך יש לדחות דיתכן דחזרת הש"ץ וקדושה וכו' הוו בכלל "ונקדשתי בתוך בנ"י" וצ"ע.]

וכתב בפרי מגדים, דתליא, דלדעת הרמב"ם נשיאת כפים הוה רק עשה אחד, ואם כן השבת אבידה עדיפא דאית בה עשה ולא תעשה, משא"כ לדעת הטור דבנשיאת כפים איכא שלש מצוות עשה, אם כן נשיאת כפים קדים לאבידה דיש בה רק חדא לאו.

נמצא דדעת הפרי מגדים דהוה ספיקא דדינא אם יעשה השבת אבידה כהרמב"ם, או נשיאת כפים כהטור, והשתא דהוה ספיקא דדינא, מה שירצה יעשה. [א.ה. הנה הרמב"ם עצמו כ' אע"פ שביטל מ"ע אחת, ה"ז כעובר בג' עשין, והעתיקו המחבר (ריש סי' קכ"ח). וצ"ע אמאי לא נחשיב את ה"כעין ג' עשין" לדחות את העשה של השבת אבידה.]

ויש לדון בחקירת הפרי מגדים בכמה אנפי:

א. ג' עשין חמירי מלא תעשה אחד

הנה כתב הפרי מגדים דאם הוה ג' עשין חמירא גם מלא תעשה בשב ואל תעשה. [ואע"פ דבעלמא אם יש או עשה, או לא תעשה בשב ואל תעשה, יש לומר דהלא תעשה חמירא, מכל מקום שאני הכא דהוה ג' עשין]. [א.ה. דבעלמא דין עדל"ת הוא באופן שהעשה מחייב לעשות מעשה, והל"ת מחייב שלא לעשות מעשה זה. אבל כאן

ב. דברי הרמב"ן דחייב למחול

הנה חכמי הזמן הביאו דברי הרמב"ן, דהנה אמרין בגמרא בבא מציעא (ל' א') דלא בעינן קרא לומר דכהן בבית הקברות לא יחזיר אבידה, וכי תימא דעשה דהשבת אבידה ידחה לא תעשה דטומאת כהנים, אינו כן מתרי טעמי, חדא, דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, [וטומאת כהנים הוה ל"ת ועשה], ותו, דלא דחינן איסורא מקמי ממונא.

וביאר רמב"ן (שם) בטעם השני, דמצות השבת אבידה היא עבור חבריו, ואמרין לחבירו לוותר על זכות תביעתו של השבת אבידה בשביל חבריו, וכמו דינא דגמרא כתובות (מ' א') דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל, והיינו דכיון דממון אתיהיב למחילה הוה קיל, וכאילו אידך חייב למחול. [א.ה. לא על הממון עצמו אלא על חיוב ההשבה]. [ועוד כתב הרמב"ן דליכא השבת אבידה כל שבדידיה עביד]. [א.ה. כלומר אם האבידה היתה של הכהן עצמו, לא היה נוטלה].

ואם כן לפי זה הוא הדין בספיקא דפרי מגדים, לא יחזיר האבידה אלא ילך לברך ברכת כהנים, ואף שהאבידה יותר מחומש ממונו, מכל מקום המאבד חייב לוותר על תביעתו.

האם יש לבעל האבידה "זכות תביעה" על המוצא ששייב לו אבידתו

[א.ה. מדברי רבינו ז"ל משמע שכן למד בדברי הרמב"ן, ובמקום האיסור של הכהן, חייב המאבד לוותר על זכות זו. והנה בלשון הרמב"ן ז"ל (ד"ה ואיכא מקצת): הילכך לא דחינן מצות עשה משום מצוה שבממון, שאם הפקיר בעליו ממון זה, פטור

הוא [א.ה. המוצא] מאותה מצוה, שהרי חייב הוא לומר כן [א.ה. הבעלים שהוא מפקיר] כדי שלא יטמא הכהן ששניהן חייבים בכבודו של מקום וכו' עכ"ל. והיה מקום לומר הבנה אחרת בדבריו, שאין כאן ויתור על התביעה אלא אין כלל מצות השבת אבידה, כיון שאינו מעונין בחפץ. ולא משום שמוותר על התביעה, אלא אין כאן מצוה כלל.]

ואע"פ דלוותר על אבידת עצמו לצורך קיום מצוה, אמרין דביותר מחומש פטור מהמצוה, אבל הכא אין לו זכות לתבוע שיחזירו לו האבידה. [וכן לא רק בנשיאת כפים, אלא גם בגוונא דצריך לקיים מצוות נטילת לולב וכיוצא בו, ויש גם אבידה, דלא יחזיר האבידה]. [א.ה. עוד יש להעיר דרבינו ז"ל כאן כתב על הפמ"ג שגם בשאר מצוות כן. ויתכן דכל דברי הרמב"ן ז"ל הן מחמת האיסור של להיטמא למתים ולא למ"ע.]

אלא יש לדון דכאשר קראו הכהנים, לא התכוונו להפסיד [א.ה. בין לפמ"ג לפי הטור שיש ג' עשין ובין לרמב"ן שצריך לוותר על ממונו לטומאת כהנים]. אך אטו אם הכהן עצמו יפסיד ממון בזה שישא כפיו, נימא דלא נתכוונו לו, הא לא משמע כן.

ג. עלה פעם אחת ביום

הנה מבואר בשולחן ערוך (שם סעי' ג') דאם עלה פעם אחת ביום זה, שוב אינו עובר, ואם כן יש לדון דכל האמור היינו רק בשחרית, משא"כ במוסף שכבר נשא כפיו, דהתם ליכא חיובא אף שאמרו כהנים, [ויש לעיין באמרו בשחרית כהנים ואינו עולה, ויעלה במוסף, אם אכתי חשיבא כביטל עשה].

וכי תימא דגם בשחרית, הא יכול לשאת כפיו במוסף, או בבית הכנסת אחר, הנה

אבידה מצד הא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, דהרי הולך לברכת כהנים.

וצריך לומר דאיירי דטרם התחיל בהליכה, דאכתי לא עקר רגליו, משא"כ אם עקר רגליו, כבר עוסק במצוה, אלא נהי דלא עקר רגליו, יש לו חיובא לעקור רגליו, ובהא דיינינן מה יעשה.

ובאמת יש לשאול, דגם בעוסק בהשבת אבידה דפטור מן המצוה מדין עוסק במצוה, נימא דחבירו חייב לוותר. [וכן נימא דבדידיה לא היה עולה, דהיינו שתי סברות הרמב"ן]. [א"ה יל"ע הרי אם עוזב את המצוה שעוסק בה יש כאן ח"ו זילזול במצוה. דאל"ה אמאי במנער השטיח אחת לכמה זמן יפטר מפרוטה דרב יוסף, יניח הניעור ויתן צדקה.]

אך באמת עוסק במצוה שאני, ובהולך להשיב אבידה פטור ממצות בין אדם לחבירו, ולא נימא דחייב למחול, כיון דאין מעלת המצוה דוחה, אלא הא דהוה "לכת שמים".

תדע, דהרמב"ן יליף לסברא הראשונה מהא דמוציא שם רע אם אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל, והרי מי שהולך לקיים מצות 'לו תהיה לאשה', ודאי פטור ממצוה, וכן הרמב"ן יליף מכיבוד אם דלא אמרינן לבטל מצוה, ומכל מקום בכיבוד אב אמרינן עוסק במצוה, כמבואר בר"ן ובמהריק"ש. (מהר"י קאשטרו יו"ד סי' ר"מ סעי' י"ב), ועוד עיין בשו"ת מהרש"ג (או"ח סי' נ"ב).

ח. בדיו חלל דמדרבנן אינו כהן ודינו בענין וקידשתו (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה כהן שנשא חלוצה, ונולד להם בן, הבן הוה כהן מן התורה, ואסור ליקח

יש לעיין אם ביטל השתא עשה דאורייתא, שהרי ביקשוהו עכשיו, והנה תליא זה לענין דאורייתא, דיש כאן ציבור ומבקשים שיברכום, ואיהו אומר דלא יברכם, אלא יברך ציבור אחר, ועוד לא בירך היום, האם ביטל עשה. ויש לדון שלא ביטל. [ואטו נימא דיש חילוק אם מתפללים בחדר השני שחרית או מוסף, וצריך ביאור].

ולענין החיוב דרבנן, יש לומר דכיון דיש תקנה גם בשחרית וגם במוסף, וזה הראשון, אינו יכול לדחות למוסף, וגם זה אינו ברור.

ד. ספק כהן ודאי השבת אבידה

יש לעיין מהו בספק כהן, או במסופק אם יספיק לברך ברכת כהנים, ולאידך גיסא איכא ודאי מצות השבת אבידה.

מי אמרינן דאכתי מצוות נשיאת כפים עדיפא, דהמאבד חייב לוותר גם לשם ספק מצות עשה דספיקא דאורייתא לחומרא, והרי כהן לא יחזיר אבידה אף בספק בית הקברות,

או דילמא הכא נימא דהשבת אבידה עדיפא, דהרי יש כאן ספק ויתור, ולהצד שהוא ישראל אין המאבד מוותר, ואם כן חייב להשיב ספק האבידה, ונראה מסברא דחייב בספק נשיאת כפים, אך לא ברירא לי כולי האי. [ועיין בתשובות מהרי"ל דיסקין (פסקים סי' נ"ב אות י"ב) כתב דמחוייב למחול שלא יכשל חבירו בספק איסור]. [א"ה אילולי הספק של ביטול עשה בקריאה "כהנים", ודאי היה צריך ליקח את המצוה הודאית (השבת אבידה) ולא הספקית. אך כאן יש לו ביטול עשה].

ה. עוסק במצוה פטור מן המצוה

הנה תיקשי, דבפשוטו פטור ממצוות השבת

אם זה גם לבזותו. דבשלמא להמנע מלכבדו
הוי שוא"ת, משא"כ לבזות הוי קום ועשה.
וצ"ע אם רבנן כאן עקרו את קדושת כהונתו
לבזותו, ובפשטות שלא.

אמנם לאידך גיסא יש לומר דאינו קודם
(ללוי וישראל), כיון דחכמים אמרו
דאינו כהן. [א.ה. וא"ת א"כ גם לא ילקה אם
נטמא ממתיים. אך י"ל דרבנן באו להקל
בכבודו וחשיבותו ולא לפוטרו ממלקות].

ב. הוכחה מסוכה על גבי סוכה

לכאורה יש להוכיח דקדים, דהנה בסוכה
על גבי סוכה דפסלינן, כתב
במשנה ברורה (סי' תרכ"ח שעה"צ סק"ה)
בשם פרי מגדים דהיינו דוקא כשהעליונה
כשירה, אבל אם העליונה פסולה, כגון דהוה
פחות מז' על ד', אם כן התחתונה כשירה.

ושמעתי מאחד מגדולי הדור שליט"א
להקשות, דהנה במשנה ברורה
(סי' תרל"ד ס"א בביאור הלכה ד"ה פסולה)
אייתי פלוגתא בדעת הרי"ף בפחות מז' על
ז' אבל איכא ו' על ו', דפסול מפאת שמא
ימשך אחר שולחנו, האם פסולה מן התורה
או רק מדרבנן.

ותיקשי, דאי הוה פסול רק מדרבנן היאך
תתכשר התחתונה, הרי מדאורייתא
איכא מעליו סוכה כשירה. חזינן מדברי
הגדול הנ"ל דדין דרבנן אינו יכול לשנות
עצמות הדבר.

ואם כן הכא נמי בנידון דידן נימא דמפאת
הדין דרבנן עדיין חשיב כהן.

ג. לחלק

אך יש לחלק, דהכא מכל מקום כיון דביטלו
ממנו מעלות כהונה אינו עדיף מע"ג דמן
התורה עדיף.

גרופה ולטמא למתים, אבל מדרבנן הוה
חלל, ואסור לשאת כפיו ולעבוד עבודה. [א.ה.
ובפשטות אף אינו עולה לתורה].

ויש לעיין אם נטמא האם לקי, ועיין
בתשובות רבינו שלמה איגר (כתבים
סי' ל"ט) דדן בכהאי גוונא בכהן שגירש בגט
הפסול מדרבנן, והחזירה, האם לוקה משום
גרופה לכהן, ואסיק דלקי. [א.ה. ולכאורה
ק"ו הוא. ומה גט דאמנא מדאור' כשר אך
פסלוהו רבנן, אפ"ה חשיב גט לאסור על
הכהן את אשתו כגרופה. כאן שמדאור' בן
החלוצה הוי כהן גמור, כ"ש שילקה אם
נטמא למתים. ואין לומר שלא ילקה אם
נטמא כדי לא החזיקו בכהן, דאם לא נלקהו,
יטמא שנית].

ויש לעיין האם האי החלל מדרבנן קודם ללוי
ולישראל. [א.ה. לענין הצלה]

א. צדדי הספק

וצדדי הספק, דלחד גיסא יש לומר דקודם,
דהרי מן התורה הוי כהן, [ואף אם
נימא דאין בכהאי גוונא חיוב דוקדשתו,
מכל מקום לענין קדימה סגי, וכמו ישראל
שקודם לממזר אע"ג דאין חיוב לממזר
לכבדו]. [א.ה. יעויין בגמ' גיטין נט: הכא
נמי אמרי גרופה וחלוצה נסיב ואחליה
לזרעיה ע"כ. ופרש"י ואחליה מקדושת
כהונה והרי הוא כישראל עכ"ל].

כיבוד כהן ושימוש בכהן

[א.ה. בשו"ת שבט סופר (לג) הביא מאביו
וצ"ל בעל הכתב סופר (טו) דאף אי
נימא דאין כהן צריך לכבד כהן אחר מדין
וקדשתו, מ"מ להשתמש בו אינו מדין כבוד
דניתן למחילה אלא איסור בזיון בו, דל"מ בו
מחילה ואינו יכול לבזות כהונתו ע"כ. ויל"ע
אם מה דאמרו חז"ל דבן חלוצה ל"ח כהן,

[ומכל מקום אף אם נימא דעדיף חלל דרבנן מישיראל, מכל מקום באיכא כהן גמור וחלל דרבנן, בפשוטו יש להעדיף כהן גמור].
[א.ה חזינן דחלל דרבנן אין בו דין וקדשתו, וכן מהגמ' גיטין נט: וא"כ כ"ש חלל מדאור'.
ואע"ג דמצאנו שיטת הרמב"ם דחלל דאור' אם הקריב אף לאחר שנמצא חלל עבודתו כשירה, זו גזיה"כ מיוחדת לשיטתו (ולשיטת שאר הראשונים רק למפרע). עכ"פ ל"ש כאן "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב", דהקרבנות זו היא מחודשת ולא מחמת קדושת הכהונה שאין בו].

ט. הערות בענין וקדשתו (במשנת

הגר"א גניחובסקי וצ"ל)

(מספרו חדר הורתי)

נט: תנא דברי"ש וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון ע"כ.

האם מעלת איש עומדת כנגד כבוד

או"א

בהא דאבידת איש קודמת לאשה (הוריות יג:). הנה לענין כיבוד אב ואם אמרינן (בקידושין לא). דבנתגרשו שניהם שוים, ומבואר בירו' (הוריות) בסוגיין [ה"ד] דה"ה באבידה, וצ"ע נהי דבכיבוד אב ואם שקולים אך הא איש קודם לאשה, וצ"ל דקדימת האיש לאשה נעשית כמאן דליחא במקום כיבוד אב ואם, דהא פשיטא דאבידת אמו ואבידת איש זר, אמו קודמת, ולפי"ז בנתגרשו ויכול להציל רק אחד יעשה מה שירצה אע"ג דאיש קודם לאשה להחיות, וצ"ת. [א.ה לכאורה קדימת אמו לאיש זר אינה ראייה, דמעלת אמו בוודאי יותר גדולה ממעלת איש כלפי אמו, אבל בין אביו ואמו כשאין קדימה, מנ"ל דלא נימא דמעלת איש

תצטרף לאביו. וצ"ל כוונתו דכמו שאין מעלת איש גוברת כלפי אמו, א"כ ה"ה דלא תצטרף לאביו להכריע נגד אמו. אך אכתי צ"ע, דסו"ס יש כאן גם מעלת אביו, ותצטרף אליו].

מעלת רבו בפנ"ע ובצירוף. ואמנם חזינן בירו' דבה"י אביו רבו ונתגרשו בזה קודם לאמו, חזינן דמעלת רבו מכרעת, אך ז"פ דהא רבו קודם גם לאביו ואינו ענין להנדות.

מעלת כהן בפנ"ע ובצירוף. אך יל"ע בנתגרשו ואביו כהן מהו, דבעלמא אביו קודם לכהן [א.ה וכן אמו כנגד כהן שהיא קודמת], הכא דשקולים צ"ע אם מעלת כהן מכרעת, דדילמא רק לענין מעלת איש כלפי אשה, דתו ליתא במקום כיבוד אב ואם, אך מנא לן כן וצ"ת.

בענין ליטול מנה ראשון

[א.ה יעויין במפרש על נדרים סב: וליטול מנה יפה ראשון, וז"ל כשחולק עם אחיו הכהנים בלחם הפנים עכ"ל. ולכאורה צ"ב הרי גם השאר הם כהנים, ומה"ת יקדימו אותו תחילה. ואכן ברו"ן שם וברא"ש כ' שחולק עם ישראל. וכן רש"י בגיטין וצ"ע. ובר"ן במגילה כ' דמיירי בכה"ג דדין הוא שמכבדין אותו תחילה. ולפ"ד יש "וקדשתו" מיוחד לכה"ג, וזה חידוש.

בענין וקדשתו לכהן בע"מ

בספר תפארת ציון תירץ דברי המפרש שבלחם הפנים אף כהנים בע"מ חולקים, וע"ז נאמר שיש עליהם דין להקדים את מי שאינו בע"מ, מדין וקדשתו, כי את לחם אלהיך הוא מקריב ע"כ. ובנדרים זירוזין למד מתוך דברי המפרש דאין דין "וקדשתו" על כהן בע"מ. ובחלקת מחוקק אה"ע,ה,א

שניהם שוים, ותיקשי הא באבידה איש קודם לאשה, וזה הק' בצפנה פענה הל' חמץ ומצה, וכן בס' חדר הורתי, ומתוצי דמעלת אב ואם כ"כ גדולה, דלא משגחינן בהא שיש כאן איש ואשה. [א.ה. בספר בר אלמוגים סימן כ"ה ד"ה ומיהו (ע' ק"ע) הסתפק אם א' ספק בן ט' לראשון או ז' לשני, ושניהם בבית האסורין ויכול לפדות רק א', (ואיך שלא יהא שניהם קודמין לאחרים) וא' כהן. דאח"נ כלפי מעלת אביו ואמו לפי הצד שמעלת כהן כמאן דליתא, מ"מ אולי דווקא בהורים ודאין, אבל בספק אב אולי לא ע"ש. לכאורה הדבר צ"ת דו"פ שכהן כנגד ב' ספיקות של אביו או אחד, אינו קודם להם. א"כ צ"ב מדוע שמעלת כהן תכריע בין ב' ספיקי אביו.]

והנה חזינן דכששניהם ת"ח, הכהן מכריע, [א.ה. כלומר כשם דחזינן דמעלה קטנה כגון כהן שאינה עומדת כנגד ת"ח, אפ"ה מצטרפת להכריע בין ב' ת"ח. א"כ ה"ה במעלת איש בעלמא, שאינה עומדת כנגד אמו, מ"מ בין אביו לאמו תצטרף לאביו. וכי תימא דמעלת הכהן עדיפא ממעלת איש כלפי אשה, אכתי תיקשי באביו ואמו והאב כהן, יהא הדין שנקדים האב [א.ה. ובמקו"א כ' רבינו ז"ל דלא משתמיט לומר דאביו קודם אם הוא כהן]. וכי תימא דמעלת כהן אינה כ"כ גדולה, הרי מעלת כהן מכרעת אפי' בין שני חכמים, ות"ח הא קודם לאב. [א.ה. א"כ נימא ק"ו. ומה כהן שמכריע בין ב' ת"ח, שת"ח קודם לאביו ולאמו, בוודאי שיכריע בין אביו לאמו.]

אם יש לכהן דין וקדשתו לכהן אחר. והעירוני בעצה נכונה, שהרי גם הבן הוא כהן, ובמנ"ח מצוה רס"ט דן אם כהן חייב בכבוד כהן, והביא בשם המקנה דמותו לכהן להשתמש בכהן, וא"כ אין לבן חיוב וקדשתו

כתב דבפצוע דכא אין בו דין קדושה ויכול לישא גרושה חללה וזונה, ומטמא למתים. אך תרומה אוכל דלא גרע מעבד כהן. וע"ש שהקשה דהרמב"ם מנה בתוך רשימת הכהנים בע"מ גם פצ"ד, ובע"מ הרי אוכלים בק"ק, ומקרא מלא כ' "מרוח אשך בק"ק יאכל". ונשאר בצ"ע על הרמב"ם.

בשעה"צ רפ"ב סקט"ו הביא תו"כ דיש דין וקדשתו גם על כהן בע"מ אע"פ דאינו עובד, ומכאן הק' רע"א ז"ל על המג"א שכתב דאין דין וקדשתו בקטן דאינו מקריב, ומ"ש מבע"מ.

הנפ"מ בין בע"מ לקטן

באמת ליעקב (להגר"י קמיניצקי זצ"ל) כ' דאע"ג דקטן אוכל בק"ק מ"מ אין לו חלק בהם, משא"כ בבע"מ. אך בפמ"ג קל"ה סק"ח במשב"ז דחה סברא זו, דמה שאין לקטן חלק לא גרע, כי למעשה הוא אוכל [א.ה. ובפשטות יש גם דין של כפרה, דהרי כתוב "ואכלו אותם אשר כופר בהם", ואם קטן אוכל ע"כ מתכפרים הבעלים]. ובהר צבי (הג' על המנ"ח רצ"ט) כ' דאף דכהן קטן אוכל, מ"מ אין לו מצוה, משא"כ בע"מ יש לו מצוה. וא"ת הרי מ"מ יש כאן כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. וי"ל דאע"ג דיש כפרה גם באכילת רשות של הכהנים כגון בקטן, מ"מ אין בו מצוה וחיוב של "כל זכר בבני אהרן יאכלנה", כמש"כ המלבי"ם ויקרא ויא על בע"מ, ומשו"ה הוא עדיף על קטן.

חידושי רבינו ז"ל עמ"ס מגילה

דף כ"ח כתב להכריח שיש מעלת כהן גם במקום אב ואם, וז"ל שם: אמרינן בגמ' דת"ח קודם לכהן, אבל אם שניהם ת"ח, אזי כהן קודם. והנה יש להבין היטב, דהנה קי"ל דאבידת אביו ואבידת אמו, אם נתגרשו

וקדשתו. ועוד הרי להרמב"ם בזה"ז מקריבין אע"פ שאין בית. אך יעוין בט"ז שם שנראה מדבריו דר"ת רק דחה דברי התלמיד, כדי שלא נאמר שהוא ת"ח דראוי הכהן לשמשו, והוי מחילה עם הנאה. וא"כ לק"מ הנ"ל.

ספיקות של בני ר' משה אהרן שליט"א בענין וקידשתו:

א. בעליה הראשונה לס"ת האם מקיימים וקידשתו ע"כ. לכאורה כן, חוץ מתקנ"ח. ב. האם רק כאשר כולם יקבלו מנה יפה, או גם כשיהא על חשבון אחרים, כגון בגמ"ח שהכלל הוא לפי התור, ובא כהן האם יקדימו ע"כ. עיין ברש"י גיטין נט: ד"ה וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר, לאחר שיחלקו בשווה אומר לו ברור וטול איזה שתמצא עכ"ל. משמע לא על חשבון אחרים, רק יטול קודם לפני כולם. ועוד לא מצאנו שאם אנשים עומדים בתור (בחנות וכו') שיקדימו הכהן לפני כולם.

עוד בענין וקידשתו בזמן הזה (ספק שבויה)

בשו"ת רע"א ז"ל ח"ב סימן מ' בענין הקרבת קרבנות בזה"ז, כ' למוה"ר הירש (קלישר זצ"ל). והביא שו"ת רשד"ם שדן בענין ספק שבויה לכהן (בעד מפי עד). שכתב שסומך על הריב"ש בתשו' (צד), שכהנים בזה"ז אין להם כתב יחוס, ומה שמעליו אותם ראשון לקריה"ת הוא מנהג בעלמא. וא"כ כיון דאיסור שבויה הוי דרבנן, במקום ספק אין להחמיר דהוי ס"ס, ספק נטמאה, וספק כהן. עכ"ד. והק' עליו הרע"א דכיון דהם בחז' כהנים ומידי ספק לא יצאו, אסורים מדינא באיסורי כהונה של ודאי, וכן מדרך חיוב לקרותם ראשונה לתורה מספק שמא הם כהנים, לקיים בהם עשה של וקדשתו" עכ"ד. וכן פסק הרמ"א בסו"ס

להקדים את אביו. אך לפי"ז כהן וישראל שנפלו לבור וצריכים להציל ואמרינן דכהן קודם, אם זה שמעלה מן הבור הוא כהן, יוכל להציל הישראל. אך העירוני דכל דברי המקנה בכהן כלפי כהן, אבל אסור לכהן להקדים ישראל אחר לפני כהן, והם דברים עמוקים. א.ה. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א מצד דין קדימה להחיותו בזה כהן קודם לישראל והוא דין על כל הציבור, והכהן המציל אינו מדין "כהן" המציל אלא מדין "אחד מהציבור" המציל, ואינו עדיף מישראל המציל עכ"ד.]

ובעיקר דין וקדשתו בכהן לכהן, הנה במקנה כ' דליכא וקדשתו, ובביאור הלכה סו"ס קכ"ח כ' דאפשר דליכא, ובכתב סופר או"ח סי' ט"ו ובשבט סופר או"ח סי' ל"ג א.ה. באיסור שימוש ביזוי הקדושה, ולא בחיוב כבוד דמהני בו מחילה], כתבו להחמיר גם בכהן לכהן, והערוך השלחן סו"ס קכ"ח נשאר בצ"ע לדינא. וכ' במנ"ח דבזה"ז יש להחמיר בכהן לכהן, דאין כהנים ודאים, וא"כ יש לחוש שאחד כהן ואחד ישראל.

עיין עוד בספר בר אלמוגים סי' כ"ד עמ' קס"ז, וסי' כ"ה עמ' ק"ע.

וקדשתו בזה"ז

א.ה. בסו"ס קכח' כ' הרמ"א דאסור להשתמש בכהן אפי' בזה"ז דהוי כמועל בהקדש. וכ' במשנ"ב דאע"ג דאין לנו קרבנות היום, מ"מ בקדשתו עומד ע"כ. וע' בט"ז סק"לט שהביא מהג' מרדכי: מעשה וכהן שיצק מים ע"י ר"ת, והק' תלמיד אחד מהירושלמי הנ"ל. וענה ר"ת דאין קדושה בזה"ז, דקיי"ל "בגדיהם עליהם קדושתן עליהם" ע"כ. ויל"ע בדברי ר"ת, וכי אף בזמן ביהמ"ק כשאין בגדיהם עליהם אין בהם דין

קכ"ח, דאסר להשתמש בכהן אפילו בזה"ז, וכ' המשנ"ב משום וקידשתו.

האם בכורי כהנים ולויים טעונים פדיוה"ב

בגליון המהרש"א יו"ד, ש"ה סק"ו הביא בשם שאילת יעב"ץ (וכתב עליו שהפריז על המידה): א. שהכהנים יחושו שאולי אינם מיוחסים ויחזירו הפדיוה"ב משום ספק גזל, וכמעט מדינא, וראוי לפדות במעמ"ל. [לכאורה הגרי"ז זצ"ל ל"ח לזה, ששמענו ממור"ר הגרש"ד פינקוס זצ"ל, שהגרי"ז זצ"ל אמר על המעשר ראשון שהביאו לו בתורת לוי, שזה הכסף הכי כשר.] ב. ראוי לישראל לפדות מכמה כהנים, פן יפגע בכהן אמת. ג. שאף כהנים ולויים יפדו את בכוריהם האידנא מספק שמא אינם כהנים. בפת"ש העתיק הדברים בבן כהנת או בן לוי, אבל לא הכהן בעצמו, שלא להקל בקדושת כהונתו. ע"ש. והנה בעולם יש שנהגו לפדות מכמה כהנים, אך לא נהגו שבכורות הכהנים או הכהנות יפדו. ונלע"ד משום דבוודאי בכורי ישראל התאמצו לצאת יד"ח מכמה כהנים כי נולדו בחזקת חיוב. אך בבכורי כהונה ולויה, הרי סו"ס לא נולדו בחזקת חיוב לפדיון. ואולי גם חששו שלא לזלזל בדין כהונתם ובדין "וקידשתו".

הקשר בין "וקדשתו" לבין "כי את לחם אלקיך הוא מקריב"

נמ: ר' חייא בר אבא אמר מהכא וקדשתו לכל דבר שבקדושה. תנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו, לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון ע"כ. הנה הביא מחותני הרה"ג רי"מ ברון זצ"ל בספרו מיני בשמים פ' אמור: את הקשר בין הקרבת הקרבן לקדושת הכהן מבאר המלא הרועים על פי הגמרא בחולין

יא. שלומדים את הדין שהולכים אחר הרוב מחיוב הקרבת הקרבנות, שהיה מקום לחוש על כל קרבן שמא טריפה הוא אלא מכאן שהולכים אחרי רוב. ובזה יבואר הכתוב שאם יאמר אדם לא אקיים "וקדשתו" כי שמא אינו כהן, על זה יש ראייה מקרבנות שאין לנו לחוש שמא הוא טריפה. וזהו "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב עכ"ד. ולכאורה צ"ב הרי לזכות להיות "מקריב לחם אלקיך" היו עושים בביהמ"ק בדיקות יוחסין, ולא סמכו על רוב. ולומר שהפסוק רומז על ימינו, צ"ע בזה הרי כתיב "הוא מקריב" ובזמן ביהמ"ק עסקינן. וצ"ל שכוונתו לרוב בעילות אחר הבעל, שעל זה לא מועילות בדיקות היוחסין.

י. חלל מחוסר בגדים [או אם פיג'ל]

(במשנת הגרא"ג זצ"ל)

הנה כתב במנחת חינוך (סוף מצוה צ"ט) דאפילו אם נאמר דחלל מחלל עבודה [א.ה. מאחר שנודע לו ודלא כהרמב"ם] וחייב מיתה, אך קודם שנודע שהוא חלל, העבודה כשרה, דילפינן מברך ה' חילו.

ואם קודם שנודע שהוא חלל, עבד מחוסר בגדים, והיה מזיד על הבגדים, ואחר כך נודע שהוא חלל, נראה דאינו חייב על עבודה שהיה מחוסר בגדים, דבאמת אגלאי מילתא למפרע דאינו ראוי לעבוד ולא נצטוה על הבגדים.

ובי תימא הא גזירת הכתוב דעבודתו כשרה, ואם כן יתחייב גם מחמת מחוסר בגדים, אינו כן, דהא דעבודתו כשירה היינו משום הברכה אשר ברך ה' לאהרן, והוא רק לענין ברכה, אבל לא לענין העונש שנתחייב על ידי זה מיתה בידי שמים ומלקות, וכיון דנודע עתה שלא היה אז ראוי לעבודה, פטור על הלאו דמחוסר בגדים. [א.ה. עכ"ד המנ"ח.

ב. שאל הבחור משה כהן נ"י מה הפירוש ברכנו בברכה המשולשת וכו'. וענה ב. שמשמין נ"י שזה ברכת כהנים שהיא מחולקת לשלש ברכות ע"כ. (וצ"ב למה זה לא נחשב ג' ברכות נפרדות, ולא יקראו לזה ברכה אחת משולשת). ובפירוש ר"י ברבי יקר זצ"ל כתב שלכן גם מזכירים אבותינו קודם לזה, שגם הם היו משולשים: אברהם, יצחק ויעקב.

ג. בענין חובת אמירת מאה ברכות ביום. הערנו שהכהנים יכולים להוסיף ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וצונו לברך את עמו ישראל באהבה. וביום שיש מוסף, עוד ברכה, וביזה"כ אם מספיקים בנעילה יש עוד ברכה (והעיר ח. לינמנץ נ"י אך לא במנחה של יוה"כ). מעשה עם הרה"ג ר' מאיר וילמן הכהן זצ"ל, לפני שנים רבות, כשהייתי בישיבת תפוח ביה"כ בנעילה. והחזן הגה"צ ר' דן סגל שליט"א התאמץ מאד להספיק ברכת כהנים, אך היה זה סמוך מאד לשקיעה. והרב וילמן זצ"ל, לרוב קדושתו וזהירותו בהלכה, יצא מביהמ"ד לא להכשל ח"ו בנדנדוד עבירה של ברכת כהנים לאחר השקיעה.

ד. לפרשת תצוה. פרשת תצוה עוסקת בעיקר בבגדי כהונה. התעוררה שאלה הלכתית: אם פריסת השטיח לכהנים הוי קיום מצוות עשה של "וקדשתו". ואם כן, האם אסור לעשות זאת עם הרגל, כמו שאסור לעשות כיסוי הדם עם הרגל, שלא יהיו המצוות בזוויות עליו (חולין פז). וא"ל הגר"י טשנר שליט"א, דאין זו מ"ע של "וקדשתו" אלא מצווה בעלמא של כבוד ביהכ"נ וצורת התפילה. אבל בחורף שמאוד קר, יש מ"ע זאת, לכבוד הכהנים שלא יהיה להם קר ברגליהם ע"כ. ולענ"ד לפ"ז ה"ה שיש מ"ע ליתן לכהן טלית לברכת כהנים או לעליה לתורה (וכאן זה לכהן ממש).

לכאורה מבואר בדבריו דאין על חלל קדושה מיוחדת רק גזיה"כ שעבודתו כשירה. ולא הכשירו את "הגברא" רק את "החפצא" של העבודה. ועכ"פ אם עבד בלא בגדים חילל את "החפצא" של העבודה, (וזו רהיטת הגמ' במכות שעבד עם בגדים), אבל כלפי הגברא, כיון דאינו מצווה אינו לוקה ואינו חיי"מ.

ויש לעיין בחלל שלא נודע ופיגל למאן דאמר לאו שאינו בו מעשה לוקין עליו. ויש לומר דבזה לקי מפאת דהאיסור שלא יהא פיגול. [א"ה, היינו דאין האיסור שכהן לא יעשה פיגול, כמו לענין מחוסר בגדים שהאיסור לא לעשות העבודה במחוסר בגדים]. [א.ה. כלומר פיגול אינה "עבירה של כהנים", אלא כל מי שעוסק בעבודה, וכגון זר בשחיטה מצווה שלא יפגל. אבל בחיסור בגדים, אין דין הכשר העבודה "דורש בגדים", אלא הגברא מצווה לעבוד עם בגדים, ולשון החינוך: והשליח המכפר צריך להתפס כל מחשבתו וכוונתו אל העבודה, ע"כ ראוי להתלבש בגדים מיוחדים אליה עכ"ל, אין הכרח לפרשם לענין הכשר העבודה, אלא לענין הכשר הגברא בעבודה.]

ממטמונים: תשע"ט

א. בברכת כהנים: יברכך ה' וישמרך. למה בלשון יחיד ולא יברככם (כמו בתחילת ספר הדברים: ויברך אתכם וכו'). הביא הבחור שמשון דוד כהן ארזי נ"י בשם הרב טשנר שליט"א, שהקב"ה מברך אותנו כאשר אנו מאוחדים כמו יחיד, לכן כתוב בלשון יחיד. והבחור א.מ. ברנשטיין נ"י הביא לכך ראיה, ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך. ע"כ. והבחור מ. לבנון נ"י תירץ שצריך שיברך הכהן כל אחד ואחד. וביאר זאת הבחור אפרים כהן נ"י, שאם הכהן ח"ו שונא מישהו מהציבור א"א שיברך אותם הכהן.

ו. טען הבחור שד. כהן ארזי נ"י, שא"צ להעיר כהן לברכת כהנים, כי אין כאן עבירה, ואינו מחויב כל יום (אם לא קראו לו) עכ"ד. עיין משנ"ב סקל"ט שהביא י"א דחיב.

מטמונים תש"פ

א. להפסיק בפסד"ז לאמירת ב"ה וב"ש (ואמן כן יהי רצון), כתב במשנ"ב נא, דאסור דלא הוזכרו בגמ'. ושאלתי את המו"ץ הגר"ד גרינבוים שליט"א אם הוא הדין לענות אחרי ברכת כהנים כשאין כהנים: כן יהי רצון, וא"ל שלא וכן"ל כיון שלא הוזכר בגמ'. וזכה לכוון לדברי מורינו הגר"י משינר שליט"א בזה שא"ל ג"כ כנ"ל.

ב. יברכך ה' וישמרך. איך יש לעמוד בברכת כהנים? י. קסל נ"י פנים מול פנים. ע"כ. ומדוע? ז. לבנון נ"י כדי לקבל ברכת ה'. ע"כ. לפ"ז יש בעיה לש"ץ, שעומד קדימה והכהנים אחריו. ולזכרון תאות נפש, מעשה עם ידידי הגר"ח מליץ וצ"ל, ייעץ לי בביהכנ"ס האמצעי ב"קוית", שאם אני ש"ץ, לעמוד באמצע היכן שהבימה נמצאת. וכך הוא עשה כשהיה ש"ץ.

ג. בתפילה בזמן ברכת כהנים ביו"ט: ותתן לי ולכל נפשות בתי מזויתינו ופרנסתנו ברווח ולא בצמצום וכו' כשם שנתת פיסת לחם לאכול, ובגד ללבוש ליעקב אבינו הנקרא איש תם עכ"ד. וצ"ב שאנו מבקשים מזונות ברווח, כשמו שנתן הקב"ה ליעקב אבינו אע"ה פיסת לחם?

ד. בענין ברכת כהנים. שאל ידידי הרב אליה כהן שליט"א את מורינו הגר"י משינר שליט"א אם מהני ברכת כהנים בשעה שהש"ץ מכוין לתפילת נדבה. וא"ל מורינו שליט"א דאם הוא מכוין כן כבעת הקורונה,

ה. האם מותר לומר ישר כח לכהן אחר ברכת כהנים? זכיתי לראות בביהכנ"ס האדמו"ר מסדיגורא הזקן (סבו של האדמו"ר של היום) בת"א, וכמנהג אדמו"רי רוז'ין, לא היה מתפלל עם הציבור בתוך ביהכנ"ס אלא היה לו חדר פרטי, שהיה פתוח לביהכנ"ס (ונחשב כצירוף שו"ע או"ח נד, טז). אולם לברכת כהנים היה יוצא משם, ובא לעמוד לפני הכהנים לקבל ברכתם. והיה כהן אחד תימני זקן שבירך כל יום, ואחרי הברכה בא לקבל ברכת ישר כח מהאדמו"ר וצ"ל, והיה מראה מלבב איך האדמו"ר וצ"ל היה שמח על הברכה, ונתן לכהן "ישר כח גדול" י. קסל נ"י ומה הבעיה בזה? הנה משנה בשביעית פ"ד מ"ב אין אוכלים פירות שביעית בטובה דברי ב"ש, ומה ביאור? ש. פורנברג נ"י כיון שהתורה ציוותה להפקיר הפירות, א"כ אין מחזיקים טובה לבעה"ב על הפירות. כמו שכתב רעמ"ב ע"כ. ברש"ש כאן כתב דצריך לגרוס אלא בטובה. והוסיף: ועפ"ז יישבתי המנהג שאומרים לכהנים אחרי ירידתם מן הדוכן ישר כחכם. אשר רבים לעגו ע"ז, כיון שהם מצווים בכך, ועוברים בג' עשין אם לא יברכו. דהא ה"נ מצווים הבעלים להפקיר ואפ"ה מותר להחזיק להם טובה לכו"ע עכ"ל. ואמר ש. פורנברג נ"י שראה באיזה מקום, שהברכת ישר כח היא על מה שהכהנים מוסיפים בסוף: רבש"ע עשינו מה שגזרת עלינו וכו' וברך את עמך את ישראל ואת האדמה וכו'. ע"כ. וידידי הרב אביתר שמש שליט"א העיר שאמירת ישר כח, אינה חשובה כהחזקת טובה, שהיא כמו תשלום על פירות שביעית או על ברכת כהנים. וכן מביאים בשם הגרשו"א וצ"ל דמותר ללווה לומר תודה למלוה, וזה לא נחשב כריבית, אלא זה דרך ארץ. ולמעשה פסק במשנ"ב קכ"ח סק"ס דמותר לומר ישר כח לכהנים.

דחוששים לפוסקים דלא מהני צירוף המרפסות לברכת כהנים, אז לא מועיל. אך אם יש עשרה והש"ץ מכויין גם לתפילת נדבה, כגון שיש חשש שלא יענו לו תשעה לברכותיו, שלא יהיו לו לבטלה, מועיל. אך שאלו מדוע לא התייחסו הפוסקים בצירוף זה גם לברכת הכהנים עכ"ד. ולמעשה הביא הטור או"ח ר"ס קכ"ד את דברי הרא"ש ז"ל דקרב בעניני להיות ברכות ש"ץ ברכה לבטלה. כי נתקנה ברכת ש"ץ לאומרה ב' וכשאין ט' המכוונים לברכותיו נראה כברכ"ל עכ"ל. ובדרישה כתב דלא ברכ"ל ממש, שהרי כ' הטור ר"ס נ"ה דאם התחילו בעשרה ויצאו קצתן הש"ץ גומר הברכות ע"ש. וגם במשנ"ב שם משמע דאין זה ממש ברכ"ל, דכתב דנהגו לצרף למנין גם מי שידוע שלא יענה אמן לברכות הש"ץ. וסיים דטוב שהש"ץ יכווין לתפילת נדבה ע"ש. משמע דמעיקר הדין חשיבא תפילה בציבור וחזרה כשירה. ואולי יש להוסיף, דבברכת כהנים א"צ שיענו עליהם אמן תשעה אנשים, אלא צריכה להעשות במעמד עשרה אנשים. ולכן אם יצאו מקצת, דמהני לחזרת הש"ץ, מ"מ ל"מ לברכת כהנים. וצריך מקור לזה. והמרא דאתרא שליט"א טען לי שלא דווקא זה הטעם. אלא מעיקר הדין הרי ברכת כהנים א"צ חזרת הש"ץ כלל כמש"כ בבה"ל ר"ס קכה ואם יש עשרה אף על פי שאין כולם עונים אמן, מקילים לברכת כהנים. [הערות הרב ג. ארצי שליט"א: "בשיח תפילה" החדש מהדורת תשע"ט כ' מורינו שליט"א בשער ז' פרק ה' סעיף י"ז [עמוד קצ"ד] שאין נשיאות כפיים בתפילת נדבה.]

מטמונים תשפ"א

א. שבת סא. ת"ר כשהיה נועל, נועל של ימין תחילה ואח"כ נועל של שמאל, כשהוא

חולץ, חולץ של שמאל תחילה, ואח"כ חולץ של ימין. ולעיל מיניה, היכי עביד. סיים דימיניה ולא קטר. וסיים שמאל וקטר, והדר קטר דימיניה. והעיר לי חתני רמ"מ ארנקרנץ שליט"א דבמקום שחליצת הנעלים היא לשם מצוה כמו ברכת כהנים כן חולצים ימין תחילה עכ"ד. שמענו מהגרש"ד פינקוס זצ"ל שלא האמין לשמועה שלמרן ח"ח זצ"ל לא היו נעלים עם שרובים, כדי לחסוך זמן בקשירתם והתרתם (ובפרט לעליה הדוכן הכהנים). ונימק דבריו, דהרי יש טעם "ותיקון" בדבר זה, ולא מסתבר שהח"ח נמנע מזה. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א שבבית יוסף ובב"ח או"ח סימן שי"ז מובא בשם ספר התרומה סימן רמ"ג שהתלמידי חכמים לא היו מתירים קשר הנעלים לזמן מרובה. ומפורש שם שמשום התמדת הלימוד נשארו בנעלים לכמה ימים עכ"ד.

ב. ברוב עם הדרת מלך. מאז שכתה ז' הצטרפו לתפילה עם כיתה ח', הרוויחו אף כיתה ח' כמה דברים: מ. לינטופ הכהן נ"י: ברכת כהנים ע"י שניים שהיא דאורייתא ע"כ [לכאורה צ"ל דווקא אם הכהן השני כבר בר מצוה]. צ. חברוני: ברוב עם הדרת מלך ע"כ. ובענין אם ברוב עם זה רק ע"י גדולים מגיל בר מצוה ולמעלה, או גם ע"י קטנים, ע' מטמונים תשפ"א.

מטמונים תשפ"ב

א. שלא כסדרן בברכת כהנים. הסתפק בספר דבר שמואל בזה ולא מצא ראייה מוכחת לכך. [וטען הבח' בבהן נ"י (וכיון לדברי ה"דבר שמואל") דדילמא מעכב משום שנאמר "כה תברכו" ע"כ. [וביאר הבח' שזינגר נ"י, כמו דאמרין בגמ' סוטה לב. דילפינן מ"כה תברכו" דדוקא בלשה"ק, אולי ה"ה גם את סדר הפסוקים ע"כ.]

דאורייתא אם לא יעלו. בזה יש לצדד להקל שיעלו לדוכן (אע"פ שסובר שיש איסור לעלות לדוכן במנחה גדולה בתענית), ונדון שעה"ד בדיעבד, אחרי שסכו"ס ההוראה להקל נפקא מגדול הדור גאון עוזנו [החזו"א] זיע"א ע"כ.

ג. ברכת כהנים כתחליף לברכת הקב"ה לבריות

תנחומא ויחי^ז: אמר הקב"ה לשעבר הייתי צריך לברך את בריות, שנאמר ויברך אלקים את נח, וה' ברך את אברהם בכל, ויברך אלקים את יצחק בנו. וירא אלקים אל יעקב עוד בבואו מפרן ארם ויברך אותו, מכאן ואילך יהיו הכהנים והצדיקים מברכים אתכם עכ"ל המדרש. וצ"ב מדוע לא נקט שהקב"ה ברך גם את אדה"ר וחיה פו"ר. ועו"ק הרי אמנם אברהם לא ברך מ"מ א"ל הקב"ה "והיה ברכה". [וכלומר אאע"ה קיבל את הכח לברך אחרים, שכן פרש"י שם לך לך, יב, והיה ברכה הברכות נתונות בידך. עד עכשיו היו בידי ברכתי לאדם ונח, ומעכשיו אתה תברך את אשר תחפץ עכ"ל. ובפשטות מדרש זה פליג אדלעיל, ובדוחק י"ל שאאע"ה הוא בכלל הצדיקים המברכים]. ויצחק ברך את יעקב ועשו, ויעקב ברך את בניו. וראיתי בפירוש "איל התורה" להרה"ג ר' איל קפצן שליט"א ששאל כדלעיל אמאי לא הוזכר שהקב"ה ברך את אדה"ר. ותירץ דכוונת המדרש לומר דהמברכים צריכים להתאמץ להיות ראויים לברכה, אבל אדה"ר נברא מושלם, ולא הוזכר כאן שהתאמץ להגיע להיות ראוי לברכה. וע"ש שהאריך לבאר איך נח אברהם יצחק ויעקב התאמצו. וכלל בזה גם מה שיצחק ויעקב הגיעו סמוך למיתתם לשלימות ולכן בירכו ע"ש. ועפ"ז לכאורה יש לבאר כך גם את כוונת המדרש, שמכאן ואילך ע"י ברכת כהנים, א"צ שעמ"י

ב. ברכת כהנים במנחה גדולה בתעניות, באופקים. תענית כו: והלכה כר' יוסי (שאין נשיאת כפים במנחה משום שכרות). ואלא האידנא מ"ט פרשי כהני ידיהו במנחתא דתעניתא, כיון דבסמוך לשקיעת החמה קא פרשי ידיהו כתפילת נעילה דמיא ע"כ. ידוע חידושו הגדול של החזו"א או"ח, כ' וז"ל: אפשר דכיון דבזמן חתימת התלמוד קבעו דפרשי ידיהו במנחה דתעניתא אף שאין אצלנו הטעם שהיה בזמנם וכו' (כיון שאין את ההיכר שבזמנם בכל יום היו מתפללים מנחה גדולה, (ע"פ רש"י) ובתענית מנחה קטנה לכן יש היכר, אבל בימינו שבכל יום מתפללים מנחה קטנה כבר אין את ההיכר), וכן נראה דלאו בזמן תליא, דלא מצינו שהיו מתפללין מנחה גדולה (כפי פסק השו"ע) וכו', והא דאמר סמוך לשקה"ח קא פרשי, ר"ל שאין נ"כ אחר בין שקיעה לנ"כ דמנחה. אלא נ"כ דמנחה הוא האחרון הסמוך לשקה"ח והוה נ"כ זה במקום נ"כ דנעילה. ואף אם מתפללין מנחה גדולה הדין כן, שהרי הכל יודעין שאין נעילה אחר כן, והוה מנחה במקום נעילה וכו' ע"ש. והנה מוריניו הגר"ח קמיל זצ"ל היה רגיל לישא כפיים במנחה גדולה ב"קיויתי" ואח"כ ב"שיויתי" ולענד עי"ז נוצר המנהג באופקים. וסברתי לומר דנוצר כאן מנהג המקום. ומצאתי בספרו של מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א שיח תפילה (מהדורה חדשה) שכ"כ שכן המנהג בכל מניני אשכנז באופקים. ועוד כתב דכהן שאינו נוהג כן, ראוי שיתפלל במנחה קטנה, ולא יבטל מצות נשיאת כפיים ע"כ. דעת הרה"ג ר' שריה דבליצקי זצ"ל [בדרך ישרה, בירור הלכה נספח לפרק ט"ז, אות ד' בסיכום העולה מן הסימן] ששני כהנים שלא נשאו כפים בשחרית, ובשעת מנחה גדולה דתענית אמרו להם לעלות, דאיכא בזה לתא

קמז

בדרום

בעניני ברכת כהנים

מנורה

יתאמצו לזכות לקבל ברכת השי"ת, וגם א"צ יבורכו ע"י הכהנים שהם מתברכים מפי
שהכהנים יתאמצו להשלים עצמם, אלא עמ"י השי"ת: ואני אברכם.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין פלוגתת רבותינו הפוסקים ז"ל האם מחלל שבת בפרהסיא הוי מצטרף למנין לקדיש וקדושה [בענין תענית י"ז באלול]

ענף א' - מביא דעת ה"אגרות משה"
אדם המחלל שבת בפרהסיא הוי
מצטרף לקדיש וקדושה

(א) הנה ראיתי בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק א' סימן כ"ג) דנשאל האם אפשר בשעת הדחק לצרף מחללי שבתות לעשרה. תשובה: נראה דלמנהגינו דאף משום יחיד פורסין על שמע ואומרין קדושה, והיינו כהא דמצינו בדברי התוס' (מגילה כג:) בד"ה ואין פורסין, דכתבו לאתויי דברי תלמידי רש"י בשם רש"י דאפילו עבור אחד שלא שמע יכולים הם לפרוס על שמע, וכן פסק השו"ע (או"ח סימן ס"ט סעיף א') בזה, א"כ ודאי דיש לצרפן למנין עשרה, דהא כיון שמקרא אחד ילפינן הדין בקידוש ה' ליהרג בשאר עבירות שהוא בעשרה, והדין שאין אומרין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, ולכן כשם שקידוש ה' ליהרג הוי מחוייב אף לפני עשרה כופרים ומומרים, אם אף הם מישראל, וכדמוכח כן מהגמ' בסנהדרין (עד.) דפשיט איבעיית רבי ירמיה, בתשעה ישראל ונכרי אחד שאינו מחוייב אלא בכלהו ישראל, דאתיא "תוך" "תוך" ממרגלים שהיו כולהו ישראל, והתם הרי היו כופרין בפרהסיא דגריעי ממחללי שבתות, וכדאיתא בגמ' בערכין (טו.), אלמא שלזה עדיפי מומרים מנכרים, א"כ בהכרח שגם לענין לומר דברים שבקדושה הוי מצטרפין.

(ב) ואולם לדעת הסוברין דבעינן רוב מנין,

א"כ אפשר דכיון דהמחללי שבת אינן מקיימין מצוות יש להחשיבן כאינן מחוייבין, וכדסברי התוס' כן לענין שחיטה דלא חשיבי בר זביחה, ולכן אפשר שלא יצטרפו למנין, ואף לדידהו יש לפקפק דשמא רק התם משום דמפרשים דמה שהצריכה תורה שהשוחט יהא בר זביחה, שהוא מקרא דמ"זובחת" דילפינן מה שאתה זובח אתה אוכל, א"כ יש בלשון הזה גם שיהא זובח למעשה, כמו שיש בלשון הזה שיהיה מחוייב בזביחה, וכן הוא בגמ' בגיטין (מה:) דממעטינן מ"וקשרתם" כל שאינו בקשירה דפסול לכתיבת ספר תורה ומזוזות אף מומר, משום שבלשון זה יש גם שיהיה קושר למעשה, כמו שיש בלשון שיהא מחוייב בקשירה, אבל לאו משום דסברי דכל שאינן מקיימין הוי חשיבי כאינן מחוייבין במקום שלא נאמר לשון ששייך ע"ז גופא, ולכן אם אך עתה מתפללין יש מקום להתיר לצרפן אף לדידהו, אבל לדין לברכו ולקדיש ולקדושה יש לצרפן, ואם ישמעו להשליח ציבור הוי יכול לומר כל התפילה להוציאן, דכיון שמחוייבין בתפילה יכול להוציאן, אבל מעלת תפילה בצבור מסתבר שלא יחשב, אבל יש לעשות כן בשעת הדחק לצאת ידי קדיש וקדושה וברכו, ולענין קריאת התורה שצריך דוקא שיהיו כולן או רובן מחוייבין הוי גם כן בספק לדעת הסוברים דבעינן רוב מנין הפריסת שמע, כי גם קריאת התורה בעינן עשרה שהוא מדין דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, עיי"ש.

ממרגלים שהיו כולן ישראלים, והרי התם במרגלים הרי היו כופרין בפרהסיא דגריעי ממחללי שבתות (ערכין טו.), א"כ בהכרח דהוא הדין לענין צירוף למנין לומר דבר שבקדושה ודאי דיכולים לצרפן למנין עשרה, שהרי איתא בגמ' בברכות (כא:) אמר רב אדא בר אבהו, מנין שאין היחיד אומר קדושה, שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. ושיילינן, מאי משמע. דתני רבנאי אחוה דרבי חייה בר אבא, אתיא "תוך" "תוך", כתיב הכא "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וכתיב התם "הבדלו מתוך העדה הזאת", מה להלן עשרה, אף כאן עשרה, עיי"ש. אלא דמכל מקום מסיים ה"אגרות משה" דאפשר לצרפן דוקא לאמירת קדיש וקדושה, אבל מסתבר דלא יהא חשיב בכלל תפילה בציבור, ואפשר דסברתו משום דהוי מגונה ביותר לצרף מחלל שבת עבור תפילה בציבור, וצ"ע.

ח) ולכאורה צריך ביאור בדבריו מה הטעם דהוצרך לאתווי ראייה מהא דפשטינן איבעיא דרבי ירמיה דאין חיוב למסור נפש בתשעה ישראלים ונכרי אחד, שהרי ילפינן גזירה שווה מהמרגלים שהיו כולן ישראלים, ושמע מינה דעד כאן לא נתמעט רק נכרי, אבל לעולם ישראל מומר הוי בכלל עשרה מישראל, תיפוק ליה בלאו הכי דכיון דילפינן דבעינן עשרה לכל דבר שבקדושה מהמרגלים שהיו אפחקורסין, אי הכי שפיר מצינו למילף מינה דאפשר לצרף מחללי שבת.

ו) ושוב מצאתי בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ב' סימן י"ט) דכתב לשנות דעתו בצירוף מחללי שבת למנין, וזה לשונו, מה שכתבתי (שם סימן כ"ג) דאפשר לצרף למנין מחללי שבתות בפרהסיא ומומרים כדי לומר דבר שבקדושה, וראיה מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (שם) - ראייה גדולה היא, שהרי אי

ג) ונראה בביאור כוונת דבריו בהקדם הא דמצינו בדברי התוס' (מגילה שם) דכתבו לאתווי דעת רבינו תם דסובר דבעינן רוב מנין דלא יצאו ידי חובתן, ולפי"ז יש לעיין האם מחללי שבת הוי חשיבי ברי חיובא דיהא אפשר לצרפן לומר דבר שבקדושה, או דלמא כיון דאינם מקיימין המצוות חשיבי כלאו ברי חיובא, וכדברי התוס' (חולין ג:) בד"ה קסבר, דכתבו דמומר להכעיס לא הוי חשיב בר חיובא בזביחה, וא"כ אין כאן רוב שצריכין לשמוע דבר שבקדושה, ואין לצרפן לומר דבר שבקדושה, או דלמא יש לחלק בין זביחה דילפינן שהשוטט צריך שיהא בר זביחה, מדכתיב "וזבחת", ודרשינן מה שאתה זובח אתה אוכל, וא"כ יש בלשון הזה דבעינן שיהא זובח בפועל כדי שיהא חשיב בר חיובא, ובלאו לא הוי חשיב בר זביחה, מה שא"כ בתפילה אמרינן דכל שכעת באין להתפלל שפיר הוי חשיבי ברי חיובא, ושפיר אפשר לצרפן למנין עשרה, [ועוד ראה בדברי התוס' (ע"ז כז.) בד"ה איכא בנייהו, ואכמ"ל], ועפי"ז כתב ה"אגרות משה" דלמאי דנקטינן לדינא כדעת תלמידי רש"י דאפילו יחיד שלא שמע דבר שבקדושה אפשר לפרוס על שמע עבדו, א"כ ודאי אפשר לצרפן לומר דבר שבקדושה.

ד) ושוב כתב ה"אגרות משה" דהטעם משום דהוי נפקא לן ב' דינים מגזירה שווה ד"תוך תוך" (א) דאין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה. (ב) דמצות קידוש ה' של יהרג ואל יעבור בשאר עבירות הוי דוקא בפני עשרה. ולפי"ז כשם שבמצות קידוש ה' הוי מחוייב למסור נפשו אף בפני עשרה כופרים ומומרים בתנאי שיהיו ישראלים, וכהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (עד:) דבתשעה ישראל ונכרי אחד אינו מחוייב למסור נפשו, ורק צריך שיהיו כולן ישראלים, כיון דאתיא מגזירה שווה ד"תוך תוך"

נימא דהילפותא ממרגלים הוי רק לענין המספר עשרה ולא לענין האיכות, א"כ לכאורה תיקשי היאך פשיט התם איבעיית רבי ירמיה לענין קידוש השם שדוקא כולהו ישראל ולא בתשעה ישראל נכרי אחד, דמה התם כולהו ישראל, הא לא ילפינן משם אלא המספר, ומצד הסברא היה רוצה רבי ירמיה לומר דנכרי אחד יצטרף להחשב מספר עשרה, אלא חזינן דהילפותא לענין קידוש השם הוא שיהיו גם לענין האיכות, כמו התם שהיו כולם ישראלים, וא"כ יש למילף ממילא דהוי סגי באיכות כהמרגלים שאף שהיו כופרים וגריעי ממחללי שבתות, אם הם עשרה מחוייב לקדש ה' וליהרג אף על מצוה קלה, א"כ הוא הדין בהא דצריך עשרה לומר דבר דבקדושה, דנמי ילפינן מאותו הקרא עצמו הוי אף כאיכות דהמרגלים, ויכולים לומר קדיש וקדושה, ורק מעלת תפילה בצבור ליכא, והוא רק למנהגינו שאף משום יחיד אומרין קדושה, והוא ברור לעניות דעתי בין לקולא ולומר דבר שבקדושה, בין לחומרא שמחוייבין ליהרג ולא לעבור אף בשאר עבירות בפני עשרה אף שהם מחללי שבתות בפרהסיא.

(ז) ומה שהביא כבוד תורתו הרמה מספר "זכר יצחק" שאין ספק בדבר שאין לצרף מחללי שבת בפרהסיא לכל דבר דצריך עשרה, ודאי תמוה היאך פשוט לו כל כך, וכי פשוט לו כן גם לענין דין קידוש ה' שבפני מחללי שבת בפרהסיא, יאמר שפשוט שיעבור ואל יהרג בשאר עבירות, והא זה ודאי דדין אחד להן, כיון דמילפותא אחת ילפינן תרווייהו, וצריך עיון בכוונתו, ושמא גם כוונתו הוא רק לענין תפילה בציבור ושאר דברים הצריכין עשרה.

(ח) וממה שהביא בספר "זכר יצחק" מהגאון רבי יוסף רוזין זצ"ל דלתפילת מוסף אין

מצטרפין מחללי שבתות, משום דבמקום קרבן הוא, ואין מקבלין קרבן מן המומר - הוא אדרבה ראייה גדולה לדברי, דמשמע דמטעם דבר דבקדושה דבעינן עשרה היו מצטרפין. וסובר עוד יותר דמצטרפין לדידיה גם להחשב תפילה בציבור, ופלא על כבוד תורתו הרמה שכתב שגם הגאון רבי יוסף רוזין זצ"ל סובר שאין מצטרפין לקדיש ולקדושה, הא לדידיה מצטרפין לכל דבר לבד מתפילת מוסף, וטעמו במוסף דחה שפיר בספר "זכר יצחק" דבקרבת ציבור לא מצינו זה, ולדינא יש להורות כדכתבתי שלקדיש וקדושה מצטרפין, ולהחשב תפילה בציבור וכדומה, אין מצטרפין, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם אפשר לצרף מחללי שבת למנין עשרה לצורך אמירת קדיש וקדושה, אבל לא לצורך תפילה בציבור או קריאת התורה, ומקור דבריו כיון דילפינן אמירת קדושה בעשרה מהמרגלים שהיו כופרים דגרועין ממחללי שבת, ושמע מינה דמחללי שבת הוי מצטרפין למנין.

(ט) ושוב ראיתי כן בספר "פני מנחם" [כ"ק אדמו"ר זצ"ל מגור - דברים תשנ"ד] דכתב מכ"ק אדמו"ר ה"אמרי אמת" זצ"ל בשם החדושי הרי"מ זצ"ל שאמר דכל הענין של עשרה לדברים שבקדושה למידין מגזירה שווה ד"תוך תוך" (ברכות כא:), ו"עדה עדה" (מגילה כג:) ממרגלים וקורח, מרשעים דייקא, לזה יש לצרף הרשעים ויכולים להתעלות על ידי הכלל, עיי"ש.

ענף ב' - מביא דעת ה"אור לציון" דאדם המחלל שבת בפרהסיא אינו מצטרף למנין, ותמה בדחייתו ראית ה"אגרות משה" מהמרגלים (א) ואולם מאידך ראיתי בשו"ת אור לציון

ענף ג' - מביא ראיה דאפשר לצרף

מחלל שבת למנין, ודוחה בזה

(א) ואולם נראה לאתויי ראיה דאפשר לצרף מחלל שבת למנין עשרה אפילו לצורך תפילה בציבור, מהא דאיתא בגמ' בכריתות (ו:) דאמר רבי חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, כל תענית שאין בה ממושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני קטורת, עיי"ש. ומצינו דפירש"י בהא דכתיב (שמות פרק ל' פסוק ל"ד) "וחלבנה", וזה לשונו, בושם שריחו רע, ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת ללמדנו שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפילותינו את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו, עכ"ל. והרי מבואר בדעת רש"י דסבר דלעולם אף בתפילה ראוי לצרף את פושעי ישראל, ולא רק בתענית בלבד.

(ב) וכן נראה לאתויי ראיה מהא דמצינו בחי' ה"ערוך לנר" (כריתות שם) בד"ה כל תענית שאין בה, דכתב דהא דמייתי מקטורת על תענית. יש לבאר דעיקר תענית היא שישמע תפילתם, כמבואר בתענית (ריש פרק ב'), וכתב "תכון תפילתי קטורת לפניך", הרי דתפילה השווה לקטורת, עיי"ש. ולפי"ז יש לומר, דאף דלדעת ה"ערוך לנר" גופיה משמע דסבר דמיירי צירוף פושעי ישראל דוקא בתענית, מכל מקום כיון דהדמיון לקטורת הוי נפקא לן מקרא ד"תכון תפילתי קטורת לפניך", אי הכי הרי זה שייכא בכל תפילה, תדע, דהא איתא בגמ' בכריתות (ו:): דאמר רבי חלבו אמר רב הונא, לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה וכו'. רבי יוחנן אמר, אף בתפילת ערבית, שנאמר "תכון תפילתי קטורת לפניך, משאת כפי מנחת ערב", עיי"ש. והרי מבואר דהאי קרא ד"תכון

(חלק ב - פרק כ' הערה ה') דכתב דמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם לכל דבר, ואינו מצטרף לכל דבר שבקדושה, וכמו שכתב בפמ"ג (סימן נ"ה - א"א ס"ק ד'), וכן הביא במשנ"ב (שם ס"ק מ"ו), ואף שבשו"ת אגרות משה (חלק א' סימן כ"ג) כתב דמחלל שבת מצטרף למנין לענין קדיש וקדושה, והוכיח מהמרגלים שהיו גרועים ממחללי שבת שהיו כופרים, והוא עפ"י דברי הגמ' בערכין (טו.), עיי"ש. נראה לעניות דעתי דאין ראייתו ראיה, דלא הוזכר התם בהדיא דהוה ככופרים, ויש ראיה לאסור מלשון הרמב"ם (פרק ב' מהלכות עירובין הלכה ט"ז) דכתב דישאל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד עכו"ם, הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו, עכ"ל. משמע דהוי כעכו"ם לכל דבריו ממש, עיי"ש. והרי מבואר בדעתו דלעולם אין מצרפין מחלל שבת למנין עשרה, וראיה מדברי הרמב"ם דכתב דהמחלל שבת הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו, ומה שהביא ה"אגרות משה" ראיה דאפשר לצרף לחלל שבת למנין עשרה, מהא דילפינן מגזירה שווה מהמרגלים שהיו כופרין הגרועין ממחללי שבת, אי"ז ראיה מאחר דלא איתמר בגמ' בערכין (שם) בהדיא דהיו כופרים.

(ב) ולכאורה צריך ביאור בדברי ה"אור לציון" זצ"ל שהרי ראיית ה"אגרות משה" דהמרגלים היו כופרים מהא דאיתא בגמ' בערכין (שם) דאמר רבי חנינא בר פפא, דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה, דכתיב "כי חזק הוא ממנו", כביכול בעל הבית אין יכול להוציא כליו משם, עיי"ש. והרי מבואר דהמרגלים אמרו דברי כפירה דאין הבורא יכול לגבור על בראיו, וא"כ אין לך כפירה גדולה מזו, ואי הכי מה בכך דלא אמרו חז"ל בהדיא שהמרגלים היו כופרים כלל ועיקר.

תפילתי" מיירי בכל תפילה, ולא רק בתענית בלבד, ושמע מינה דבכל תפילה יש לצרף את פושעי ישראל.

ג) והנה מאידך משמע מפירש"י (מגילה כה.) בהא דאמרינן דהאומר 'יברכוך טובים' הרי זו דרך מינות, ופירש"י שם, שאינו כולל רשעים בשבחו של מקום, וחכמים למדו (כריתות ו:). מחלבנה שריחה רע, ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת, שמצריכן הכתוב בהרצאתן להיותן באגודה אחת, עכ"ל, עיי"ש. והרי מבואר דמפרש דבזמן הרצאתן צריכין להיות אגודה אחת, ובפשטות זמן הרצאתן הוי דוקא בזמן התענית דבאין להתרצות לפני הבורא יתברך, ולפיכך אין להוציא פושעי ישראל מנוסח התפילה.

ד) ואולם נראה לומר דאפילו אי נימא דהמכוון דדוקא בתענית מצרפין פושעי ישראל לתפילה, מכל מקום לאו למימרא דלתפילה בציבור אין מצרפין פושעי ישראל, אלא המכוון דאין צריך לצרף פושעי ישראל רק בתענית בלבד, והכי מצינו בחידושי אגדות למהר"ל (כריתות שם) דכתב להקשות דא"כ למה דוקא בתענית ולא בתפילה, ורש"י (שמות פרק ל' פסוק ל"ד) פירש דאף בתפילה קאמר, וקשיא למה לא זכר גם כן בתפילה כמו שזכר תענית. ונראה דבתפילה לא קאמר, דוקא בתענית, לפי שאצל התענית הפרש יש בין הצדיק ופושעי ישראל, כיון שהרשע צריך לכופ את יצרו, ואינו דומה לצדיק שאינו צריך לכופ את יצרו, ודבר זה דוקא ראוי לתענית, כי נקרא תענית מלשון (שמות פרק י') "עד מתי מאנת לענות", והוא לשון הכנעה, כאשר הרשע שהוא חוטא כנגד ה' יתברך מכניע עצמו, דבר זה הוא תענית גמור, ומפני זה מדמה אותה לחלבנה, כי החלבנה הוא דבר שיש לו ריח, ומפני שיש לו ריח מצוה לתת אותה בקטורת, וכך

החוטא כאשר הוא גובר על יצרו דבר זה נחשב ריח גדול וכו', ומפני זה מדמה אותו לקטורת שאין ריח זה כזה, וכל אחד ריח בפני עצמו, וכאשר מתחבר לסמים אחרים נעשה הכל ביחד הקטורת, וכאשר החלבנה בפני עצמו הוא רע, רק כאשר הוא עם אחרים הוא טוב, עיי"ש.

ה) והנה יש לדון מיהו אדם המוגדר בכלל פושעי ישראל דצריך לצרפו למנין בתענית. ונראה למאי דאיתא בגמ' בר"ה (יז.) דאמרינן פושעי ישראל בגופן מאי ניהו. אמר רב, קרקפתא דלא מנח תפילין, עיי"ש. ועוד איתא בגמ' בגיטין (נז.) דהמלעיג על דברי חכמים הוי בכלל פושעי ישראל, עיי"ש. ועוד איתא בגמ' בברכות (נז:.) הוואה מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים, אומר, ברוך שעקר עבודת כוכבים מארצנו, וכשם שנעקרה ממקום זה, כן תעקר מכל מקומות ישראל, והשב לב עובדיהם [ופירש"י שם, על פושעי ישראל מתפלל, עכ"ל] לעבדך, עיי"ש. והרי משמע דלעולם ישראל העובד עבודה זרה הוי בכלל פושעי ישראל, והשתא לפי"ז שמעינן מינה דצריך לצרף בתענית אנשים שאינן מניחין תפילין, ואי נמי מלעיגין על דברי חכמים, או עובדי עבודה זרה לתפילה בציבור בזמן תענית, ושמע מינה דלעולם מחלל שבת הוי מצטרף למנין.

ו) ונראה להוסיף לבאר דאין לדחות דמיירי בעושה תשובה מכאן ולהבא, ונמצא דאין ראיה דאפשר לצרף מחלל שבת שאינו עושה תשובה. שהרי כיון דהוי נפקא לן מהא דחלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני קטורת, והרי חלבנה שריחה רע אין ריחה משתנה אחר שמצרפין אותה עם סמני הקטורת, אלא רק דאין ריחה נרגש בתוך סמני הקטורת, והא דכתב המהר"ל בהא דבעינן לצרף רשע למנין, דכיון שהרשע

עליהם מפני הערבות, שהרי כל ישראל ערבים זה לזה (שבועות לט.), ומשום הכי אם אין פושעי ישראל בתוכן, רצונו לומר, שאין נותנין לב לעשות תשובה, אינו תענית שה' יתברך מפני הערבות אינו שומע חלילה בתפילתם של הצדיקים, ומטעם זה (מדרש רבה אמור פרק ל' אות י"ב) נצטוונו במצות לולב ליקח ערבה שאין לה טעם וריח, רמז לפושעי ישראל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בהא דבעינן לצרף פושעי ישראל בתעניותינו, כיון בזמן שהרשעים עושין תשובה הוי מתקדש שם שמים, וממילא נשמעת תפילת הצדיקים.

(ט) ועפ"י אתי שפיר בנידון דידן, דלעולם אין כוונת רבותינו ז"ל לומר דבעינן לצרף רשעים דאין מתכוונים לעשות תשובה, אלא דוקא רשעים המתכוונים לעשות תשובה, ולפי"ז נמצא דמצינו לצרף את פושעי ישראל למנין עשרה, שהרי מיירי בפושעי ישראל העושין תשובה, ואולם מאידך נראה מדברי המהרש"א דסבר דאין לצרפן למנין עשרה, מיירי בפושעי ישראל שלא גילו דעתו דמתכוונים לעשות תשובה מכאן ולהבא, אלא רק בזמן התענית עושין תשובה, וא"כ אפילו כפיית הראש לזמן מועט הוי חשוב לפני הבורא יתברך, אבל לעולם אין לומר דמיירי ברשע שנתן בדעתו לעשות תשובה, ואפילו הכי אין מצרפין אותו למנין מחמת דאכתי הוא בתהליך של העשיית תשובה, ואכתי לא שינה מעשיו לגמרי. שהרי איתא בגמ' בקידושין (מט:): דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה, עיי"ש. והרי מבואר דכל אדם המהרהר בתשובה הוי חשיב צדיק גמור כבר מזמן ההרהור, ואי הכי כל שהפושע ישראל נותן דעתו לעשות תשובה, א"כ אפשר

שהוא חוטא כנגד ה' יתברך מכניע עצמו, דבר זה הוא תענית גמור, עכ"ד. נראה דמיירי ברשע דעושה תשובה בזמן התענית, ואפשר שאחר כך יחזור לסורו, [ונראה בדברינו לקמן (אות ח') בשם הפרישה], ויש לפלפל.

(ז) ואולם שוב ראיתי בחי' מהרש"א בד"ה שהרי חלבנה, דכתב לבאר דהיינו שהפושע אינו פורש מן הציבור, וזה שדקדק לומר ומנאה הכתוב וכו', ולא קאמר ומקטירו עמהם, אלא דרצונו לומר שהוא נמנה עמהם בתעניתן, ואינו פורש מהן, וברמז זה יש ללמוד שהיו י"א מיני קטורת, עשרה ריחן טוב, ואחד חלבנה ריחו רע, דיש לצרף גם הפושע, היינו בשיש עדה קדושה שהן מנין עשרה בלא הוא, אבל אין לצרפו בעשרה עימו, וזכר לדבר "לא אשחית בעבור העשרה", אבל על פחות מעשרה לא התפלל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף דאמרין דבתענית צריך לצרף את פושעי ישראל, מכל מקום היינו דוקא שיהיו עמנו בתענית, אין לעולם אין לצרף את פושעי ישראל למנין עשרה, וזכר לדבר מאברהם אבינו שהתפלל אולי ימצאון עשרה צדיקים, אבל על פחות מעשרה צדיקים לא, ושמע מינה דאי אפשר לצרף פושעים למנין עשרה.

(ח) ועוד לבר מן דין, הנה שוב ראיתי ב"פרישה" (או"ח סימן תרי"ט אות א') דכתב לאתויי דברי רבינו בחיי (שמות פרק ל' פסוק ל"ד) דכתב דחלבנה ריחה רע, ואף על פי כן הכניסה הכתוב בכלל הבשמים החשובים, ובא לרמוז שאין לנו להקל ברשעים פושעי ישראל שלא יהיו בכלל תעניותינו ותפילתנו, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל וכו', עכ"ד. ונראה דהביאור בדבריו דכיון דשם שמים מתעלה ומתקדש בשעה שהרשעים חוזרים בתשובה ונמנים בכלל הצדיקים, שאם לא כן הצדיקים נתפשיין

לצרפו למנין עשרה, ומדקא חזינן בדעת המהרש"א דאין מצרפין את הפושע ישראל למנין, אי הכי שמע מינה דלא מיירי בצירוף רשע המתכווין לעשות תשובה.

ענף ד' - בדברי רבינו בחיי ז"ל בגזירה שווה דכל דבר שבקדושה צריך עשרה

(א) והשתא ניהדר לדברי ה"אגרות משה" זצ"ל מהא יליף מהגזירה שווה מהמרגלים, דשמע מינה דמחלל שבת הוי מצטרף לקדיש וקדושה, דהנה מצאתי ברבינו בחיי בהא דכתיב (ויקרא פרק כ"ב פסוק ל"ב) "ונקדשתי בתוך בני ישראל", דכתב לאתויי בהא דהוכיחו חז"ל מן הכתוב הזה דכל דבר שבקדושה צריך עשרה, והוא

שאמרו בברכות (כא:): אין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וכתיב התם (במדבר פרק ט"ז פסוק כ"א) "הבדלו מתוך העדה", מה להלן עשרה, אף כאן עשרה (הערה א')*. ופירש רבי יעקב שאין נוסחא זו מדוקדקת, שאין להביא ראיה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה, אבל עיקר הנוסחא היא כן, אתיא "תוך תוך", כתיב הכא "ונקדשתי בתוך", וכתיב התם (בראשית פרק מ"ב פסוק ה') "ויבאו בני ישראל לשכור בתוך הבאים", מה להלן עשרה, אף כאן עשרה, ועכשיו יביא ראיה מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה, עיי"ש. והרי מבואר דהוקשה לו בדרשת חז"ל שלומדים ענין הצטרפות דבר שבקדושה מהמרגלים או מעדת קרח שהיו

א. (א) ולכאורה תיקשי הרי האי קרא ד"הבדלו" מיירי בעדת קרח ולא במרגלים, שהרי במרגלים כתיב "עד מתי לעדה הרעה הזאת", וא"כ היאך כתב רבינו בחיי בשם רבי יעקב שאין להביא ראיה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה. ונראה דצריך לומר, דהוי טעות סופר דיליף מקרא ד"הבדלו מתוך העדה" אלא יליף מקרא ד"עד מתי לעדה".

ב. והנה מצינו בגמ' בברכות (כא:): דאמר רב אדא בר אבהו, מנין שאין היחיד אומר קדושה, שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. ושיילינן, מאי משמע. דתני רבנא אחוה דרבי חייא בר אבא, אתיא "תוך תוך", כתיב הכא "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וכתיב התם "הבדלו מתוך העדה הזאת", מה להלן עשרה, אף כאן עשרה, עיי"ש. ולכאורה תיקשי היאך ילפינן מקרא ד"הבדלו" דהוי עשרה, הרי התם מיירי בקרח דהקהיל על משה ואהרן את כל העדה, וע"ז אמר הקב"ה "הבדלו מתוך העדה", וא"כ הרי ודאי שהיו יותר מעשרה, ואפילו למאי דפירש הרמב"ן דקאי על עדת קרח בלבד, מכל מקום ודאי שהיו יותר מעשרה, וכהא דכתיב בריש "ויקח קרח".

ג. ואולם מאידך מצינו בגמ' במגילה (כג:): דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, דאמר קרא "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. ושיילינן, מאי משמע. דתני רבי חייא אתיא "תוך תוך", כתיב הכא "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וכתיב התם "הבדלו מתוך העדה", ואתיא "עדה עדה", דכתיב התם "עד מתי לעדה הרעה הזאת", מה להלן עשרה, אף כאן עשרה, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם עיקר הילפותא דבעינן עשרה הוי נפקא לן מהמרגלים, אלא דיליף 'תוך מתוך' ו'תוך מעדה' ו'עדה מעדה', ועפי"ז צריך לומר דהוא הדין בגמ' בברכות דידן דצריך לגרוס דאתיא נמי 'עדה מעדה'. [ונראה בדברינו לקמן (אות ב') בשם ה"ירושלמי" בזה].

ד. ושוב ראיתי ב"תלמידי רבינו יונה" (ברכות יג.) בד"ה ונקדשתי בתוך בני ישראל, כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, דכתבו דילפינן "תוך תוך" מעדת מרגלים, דהתם נמי כתיב "הבדלו מתוך העדה הזאת", מה להלן עשרה בלא יהושע וכלב, אף כאן עשרה, עיי"ש. ומצינו בספר "ראש יוסף" (ברכות כא:): בד"ה תוך תוך, דכתב דצריך לומר דיליף קרח ממרגלים עדה עדה, מה התם עשרה חוץ יהושע וכלב, הוא הדין כאן, והדר יליף תוך תוך וכו', וראה ב"תלמידי רבינו יונה" כמדומה שיש 'טעות סופר' דלא כתיב במרגלים "הבדלו מתוך העדה", רק "עד מתי לעדה הרעה הזאת", עיי"ש.

רשעים, ולפיכך כתב לאתויי בשם רבי יעקב דאין גזירה שווה זו מדוייקת, למימרא דאין הלימוד מהמרגלים או עדת קרח, אלא מאחי יוסף שירדו למצרים.

(ב) ולכאורה צריך ביאור היאך אפשר לחדש מקור הקראי בגזירה שווה אחר חתימת התלמוד. ושוב ראיתי ב"ירושלמי" (מגילה פרק ד' הלכה ד') דאמר רבי בא ורבי יסא בשם רבי יוחנן, נאמר כאן "עדה" [ופירש "הקרבת העדה" שם, "דבר אל כל עדת בני ישראל, ואמרת אליהם, קדשים תהיו", ושמעין בדבריו קדושה בעינין עדה, עכ"ל], ונאמר להלן [ופירש "הקרבת העדה" שם, במרגלים "עד מתי לעדה הרעה הזאת", יצאו יהושע וכלב, נשתיירו עשרה, עכ"ל] "עד מתי לעדה הרעה הזאת", מה עדה האמורה להלן עשרה, אף כאן עשרה. אמר רבי סימון, נאמר כאן "תוך", [ופירש "הקרבת העדה" שם, "ונקדשתי בתוך בני ישראל", עכ"ל], ונאמר להלן "ויבואו בני ישראל לשבור בתוך הבאים", מה "תוך" שנאמר להלן עשרה, [ופירש "הקרבת העדה" שם, דהא בני ישראל עשרה הויין, עכ"ל], אף כאן עשרה, עיי"ש. והרי חזינן בדברי ה"ירושלמי" דפליגי אמוראי במקור הגזירה שווה דילפינן מינה דכל דבר שבקדושה צריך עשרה, דרבי יוחנן יליף בגזירה שווה ד"עדה עדה" מהמרגלים, ורבי סימון יליף בגזירה שווה ד"תוך תוך" מאחי יוסף שירדו למצרים, ולפי"ז מצינו סמך לדברי רבי יעקב דילפינן דכל דבר שבקדושה בעינן עשרה בגזירה שווה מאחי יוסף שירדו למצרים, אלא דמאידך חזינן ראיא כנגד רבי יעקב שהרי פליגי אמוראי האם המקור מאחי יוסף או מהמרגלים, ושמע מינה דאיכא למאן דאמר דיליף דבר שבקדושה מהמרגלים, וצ"ע.

(ג) ועפי"ז אתי שפיר בהא דלכאורה תיקשי היאך ילפינן גזירה ד"תוך תוך" כלל ועיקר, הרי בקרא ד"ונקדשתי" כתיב "בתוך", ומאידך בקרא ד"הבדלו" כתיב "מתוך", ואיברא דכבר מצינו בגמ' בעירובין (נא.) דתנא דבי רבי ישמעאל, "ושב הכהן" "ובא הכהן", זו היא שיבה, זו ביאה, [ופירש"י שם, כיון דשיבה וביאה חדא מילתא היא, דתרוייהו משמע שבא מביתו לבית המנוגע, דיינינן גזירה שווה מינייהו, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דלעולם דיינינן גזירה שווה אף בתיבות שאינן דומות ממש אלא הוי סגי שהמשמעות שווה, ולפי"ז הוא הדין דילפינן גזירה שווה ד"בתוך" "מתוך", שהרי המשמעות שבשניהן שווה.

(ד) ואולם למאי דחזינן בדברי רבי יעקב דכתב דילפינן גזירה שווה מאחי יוסף דכתיב "לשבור בתוך הבאים", א"כ אתי שפיר הגזירה שווה דהוי ב' התיבות דומות אחת לחבירתה, וכבר איתא בגמ' בעירובין (נא.) דהא דילפינן גזירה שווה מב' תיבות שאינן דומות אחת לחבירתה, הני מילי היכא דליכא מידי דדמי ליה, אבל היכא דאיכא מידי דדמי ליה, מדדמי ליה ילפינן, וזה פשוט.

(ה) ונראה להוסיף לבאר דאין להקשות מהא דאיתא ב"תלמוד ירושלמי" (מו"ק פרק ג' הלכה ה') דאין למידין מקודם מתן תורה, ואי הכי היאך ילפינן מאחי יוסף דהוי קודם מתן תורה. שהרי כבר מצינו בהרבה מקומות בתלמוד דחז"ל למדו מקודם מתן תורה, וכגון הא דאיתא בגמ' בפסחים (ד.) דילפינן דין זריזין מקדימין למצוות, מדכתיב (בראשית פרק כ"ב פסוק ג') "וישכם אברהם בבוקר", וכן איתא בגמ' בתענית (יא.) דילפינן דאסור לאדם לשמש מטתו בשני

רעבון, דכתיב (שם פרק מ"א פסוק נ') "וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב", עיי"ש. ולכאורה תיקשי היאך ילפינן דינים הללו מקראי דקודם מתן תורה, והרי אין למידין מקודם מתן תורה. וראיתי בספר "כפתור ופרח" (פרק א') דכתב לבאר דהא דאין למידין מקודם מתן תורה דוקא גופי מצוה, אבל למידין אופני קיומה, עיי"ש. ואי הכי שפיר ילפינן דין זריזין מקדימין למצוות דהוי אופן קיום המצוה בזריזות, וכן למידין דאין לאדם לשמש מיטתו בשני רעבון דהוי אופן קיום המצוה דצריך אדם לצער עצמו עם הציבור, וא"כ הוא הדין דילפינן אופן קיום דבר שבקדושה דבעינן שיהא בעשרה.

(ו) והשתא למאי דאמרינן דעיקר הלימוד דכל דבר שבקדושה צריך עשרה הוי נפקא בגזירה שווה מאחי יוסף שהיו צדיקים, אי הכי נמצא דלעולם אין ראה דאפשר לצרף מחללי שבת למנין עשרה, אלא לעולם בעינן דוקא אנשים כשירים.

ענף ה' - מברר דאין לאתויי ראה מהמרגלים דאפשר לצרף מחללי שבת למנין עשרה

(א) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי למאי דחזינן בב' סוגיות התלמוד דהדין דכל דבר שבקדושה צריך עשרה הוי נפקא לן בגזירה שווה מהמרגלים, ומאידך לכאורה תיקשי היאך ילפינן דדבר שבקדושה צריך עשרה מהמרגלים שהיו כופרים דגריעי ממחללי שבת.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תק"פ סעיף א' - ב') דכתב אלו הימים שאירעו בהם צרות לאבותינו, וראוי להתענות בהם וכו', ב"ז באלול נכתב המשנ"ב (ס"ק ז') שם, כפי גירסת הב"י בשם הקדמונים הוא שבעה באלול, ואף דבתורה

משמע כפי מה שאמרו חז"ל שנשתרכב לשונם עד טבורם קודם לזה הזמן, יש לומר דלא מתו תיכף ונמשך מחלתם עד זה הזמן, עכ"ל] מתו מוציאי דיבת הארץ, נכתב המשנ"ב (ס"ק ח') שם, וקשה הא כתיב "באבוד רשעים רנה". ואפשר דמסתמא שבו ולא זכו שיקובל תשובתם, ולכן מתענין, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דהמרגלים קודם מיתתן במגיפה עשו תשובה זמן ארוך מאד, והיינו דאי נימא שהמרגלים נענשו כבר בט' באב בזמן שובן מתור הארץ, א"כ נענשו עד זמן מיתתן בו' אלול או עד י"ז באלול, ומסתבר דכל זמן עונשן עשו תשובה, ואפילו הכי לא נתקבלה תשובתן, וע"ז ראוי להתענות ביום מיתתן.

(ג) ולכאורה צריך ביאור דמה בכך שלא נתקבלה תשובתן דמשום כך הוי ראוי להתענות ביום מיתתן כלל ועיקר. וראיתי בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג' סימן י"ד) דכתב דאין כוונת הב"י דהמרגלים הוי חשובין בתשובתן צדיקים, דלכן מתענין על מיתתן, דהא מאחר דלא קיבל ה' יתברך את תשובתם, הרי פסק ה' יתברך הרוצה והמקבל תשובה - דאין תשובתם כלום, וממילא הם רשעים אף אחר ששבו בתשובה, ואין להצטער על מיתתן מצד החיוב להצטער במיתת צדיקים.

(ד) ועוד הא מילתא דפשיטא שאין התענית ביום שמתו מצד תענית על מיתת צדיקים, כי אף אם היו שבים בתשובה גמורה, והיה ה' יתברך מקבל תשובתן, נמי לא היו בכלל צדיקים להתענות ביום מיתתן, דאף בעלי תשובה מאהבה שזדונותיהן נעשו להם כזכויות (יומא פו.), נמי לא שייך להתענות על מיתתן, שאף על צדיקים גמורים אין מתענין אלא רק על שנמנו (סימן תק"פ) שאין דוגמתן, וגם מעור טעמים, ובפרט על

בעלי תשובה מעבודה זרה ומכפירה וחילול ה' ברבים, דאמרינן בגמ' ביומא (שם) דאין כח בתשובה לרצות, ולא ביום הכיפורים לכפר, ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין, ומיתה ממרקת, שנמצא שהמיתה הוא טובתן שלא שייך להתענות על כך. אלא לעולם התענית היא על שלא נתקבלה תשובתם, וכמפורש בלשון הב"י דכתב דשמא מפני שלא זכו שתתקבל תשובתם מצטערינן, היינו שנדע דישנן חטאים גדולים שהתשובה אינה מתקבלת, ונדע גודל עונשי החוטאים, עיי"ש.

(ח) ועפ"ז נראה לומר דלמאי דאמרינן דהמרגלים אף שהיו רשעים עשו תשובה קודם מיתתן, אלא שלא נתקבלה תשובתן, א"כ לפי"ז נראה דלעולם אין ראייה דמצינו לצרף מחלל שבת למנין עשרה, והיינו מחלל שבת שאינו רוצה לעשות תשובה, שהרי אית לן למילף דומיא דהמרגלים דהא דאפשר לצרף מחלל שבת למנין עשרה, הני מילי דוקא במחלל שבת שעשה תשובה בלבד.

(ו) ואלא דאכתי נראה לעניות דעתי לדחות דכיון דאמרינן דהמרגלים לא נתקבלה תשובתן כלל ועיקר, למימרא דלאו רק דלא הועילה תשובתן לבטל עונשן בעולם הזה, אלא לעולם אף אין להן חלק לעולם הבא, וכהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (קט:): דאמרינן דמרגלים אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר "וימותו האנשים מוציא דבת הארץ רעה במגפה", "וימותו" - בעולם הזה, "במגפה" - בעולם הבא, עיי"ש. והשתא לפי"ז כיון דהיו רשעים גמורים דלא נתקבלה תשובתן, אי הכי שפיר אימא דילפינן מינה דאפשר לצרף מחלל שבת למנין עשרה אף באינו עושה תשובה, שהרי כיון שלא נתקבלה תשובתן אין נפק"מ לדינא בין עשה תשובה לבין לא עשה תשובה.

(ז) ושמא יש לחלק בין המרגלים דעשו תשובה לבין מחלל שבת דאינו עושה תשובה, דשאני המרגלים דאף דלא נתקבלה תשובתן, מכל מקום גילו בדעתן דאינן עומדין במרדן, למימרא דנראה דהטעם שלא נתקבלה תשובתן לאו מחמת שלא עשו תשובה גמורה, אלא מחמת דהוי בכלל מחטיאי הרבים דאין מספיקין בידן לעשות תשובה, והיינו דאין תשובתן מתקבלת, וכיון דמיירי דחזרו בהן ממרדן אין ללמוד להתיר לצרף מחלל שבת דאכתי הוי עומד במרדו.

(ח) ואולם שוב ראיתי בשו"ת אגרות משה (שם) דכתב לאתויי הא דאיתא בגמ' בע"ז (יז): שהפורש ממינות ע"י תשובה ממש מיית, [ופירש"י שם, כל המומרים אחר שנאבקו במינות אינן שביין, ואם שביין ממהרין למות מתוך צרה וכפיית יצרם, עכ"ל]. ומקשינן, מההיא דאתאי לקמיה דרב חסדא שמינות נמי הויא בה ולא מתה. ומשנינן, דלא הדרא בה שפיר, עיי"ש. ולפי"ז הוי ראייה ממה שהמרגלים לא מתו מצד תשובתן, אלא מהעונש המיוחד להם - שלא היתה תשובתן שלימה, ולכן פשוט במה שלא נתקבלה תשובתן להיות להן חלק לעולם הבא, ועפ"י תיקשי דלמה מצטערינן שלא נתקבלה תשובתן, הרי לא שבו בתשובה ממש. ושמא זהו טעם הב"ח דכתב דשינויא דהב"י אינו מתקבל בדעתו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דתשובת המרגלים לא נתקבלה מחמת שלא עשו תשובה גמורה, וראיה מהא דאמרינן דמומר העושה תשובה מת מחמת קושי כפיית יצרו, ומדקא חזינן שהמרגלים לא מתו מיתת עצמן, אי הכי שמע מינה דלא היתה תשובתן שלימה, למימרא דאכתי היו עומדין במרדן במקצת. ושמא אכתי יש לחלק קצת בין המרגלים שעשו תשובה במקצת לבין מחלל שבת דאינו עושה תשובה כלל וכעקר, וצ"ע.

ענף ו' - מבאר הטעם שהמרגלים לא היו חשיבי כופרים

א) ושוב אמר לי חכ"א שיחי' דלעולם אפשר שהמרגלים לא היו מומרין באמת, והוא למאי דמצינו בספר "מסילת ישרים" (פרק י"א) דכתב דיתרה עליה חמדת הכבוד - כי כבר היה אפשר שיכבוש האדם את יצרו על הממון ועל שאר ההנאות, אך הכבוד הוא הדוחק, כי אי אפשר לו לסבול ולראות את עצמו פחות מחבריו, ועל דבר זה נכשלו רבים ונאבדו וכו', הוא שגרם לפי דעת חכמינו ז"ל אל המרגלים שיוציאו דבה על הארץ, וגרמו מיתה להם ולכל דורם מיראתם פן ימעט כבודם בכניסת הארץ, שלא יהיו הם נשיאים לישראל, ויעמדו אחרים במקומם, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות דלעולם עיקר חטאן של המרגלים שלא רצו להכנס לארץ ישראל, כדי שחששו שלא יאבדו את מעמדן בתור נשיאים, והיינו חמדת הכבוד, ולפי"ז נמצא דמה שאמרו דבעל הבית אינו יכול להוציא כליו, לאו מחמת שחשבו באמת כן, אלא לא אמרו אלא לפנים כדי לשכנע את כלל ישראל שלא ירצו להכנס לארץ ישראל.

ב) ואלא דלכאורה צריך ביאור מנא לן למימר דאדם המדבר דיבורי כפירה רחמנא ליצלן לאו מחמת דאינו מאמין באמת, אלא מדבר דיבורים הללו מחמת מטרה אחרת דלא הוי חשיב כופר, שמא בעצם דיבורי הכפירה הוי חשיב כופר.

ג) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ת

אור לציון (חלק ה' - פרק א' הלכה כ"ח) דכתב דשוחט שהוא בעל דעות המוזכרות בפרק חלק שנקראין בעליהן בשם אפיקורסין שאין להן חלק לעולם הבא, וכן שאר בעלי דעות כוזבות הרווחות בהמון, שחיתתן כשירה אף אם לא בדקו את סכינם, ורק מייסדי ומפיצי דעות אלו, הרי הם בכלל המינין והאפיקורסין, ושחיתתן פסולה, עכ"ל. וב"מקורות" (שם) כתב לאתויי דבספר "שמלה חדשה" (סימן ב' אות י"ז) כתב בשם שו"ת מהרי"ל (סימן קצ"ד) שהאפיקורסין המוזכרין בפרק חלק (סנהדרין צ"ט:) שאין להן חלק לעולם הבא, כגון המבזה תלמידי חכמים או מגלה פנים בתורה שלא כהלכה וכדומה, אע"פ שגדול עוונם מנשוא, מכל מקום שחיתתן כשירה אף אם לא בדקו להן סכין, מחמת שעבירות אלו קלות בעיני הבריות, ונעשה להן כהיתר, והרי אמרו בגמ' (שם) אפיקורס כגון מאן. אמר רב יוסף, כגון הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן, לדידהו קרו, לדידהו תנו, ואפילו שוחט כשר עלול להסתחף אחר דיעות כאלו ולדבר כך, ומכל מקום יש להכשיר שחיתתו, כי דעות כוזבות אלו לא באו לו מחמת אפיקורסות ומינות, אלא מחמת השפעת דיבורי האנשים ברחוב שמטעין אותו לחשוב ולדבר כך, אך אינם נחשבים אפיקורסין לענין לפסול שחיתתן, ואמנם אנשים מלומדים בעלי מחשבה עצמאית הממציאין ומלמדין את הדעות הכוזבות הללו ברבים,

ב. א) הנה שאל חכ"א שיחי' דלכאורה לפי"ז נימא אף בכל מחלל שבת נמי שלא יהא חשיב בכלל מחלל שבת לכל דיניו, שהרי נגזר אחר המון העם שמתגורר איתם שמחללין שבת. ושוב אמר אותו חכ"א שיחי' דשמא יש לחלק בין דיבורי כפירה, לבין חילול שבת דהוי מעשה ממש, עכ"ד.

ב) והנה מצינו בשו"ת אור לציון (חלק ג' פרק י"ט סעיף ג') דכתב דאין להזמין מחלל שבת בפרהסיא לסעודת יום טוב, ואולם מחלל שבת שאינו יודע מענין יום טוב, וכגון עולים חדשים מברית המועצות, מותר להזמין, ואף מצוה לקרבו, עכ"ד. וב"מקורות" (שם) כתב לאתויי הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תקי"ב

הרי הן בכלל המנין והאפיקורסין, עיי"ש. רק מחמת שנגרר אחר המון העם שמדברין והרי מבואר מדבריו אדם המדבר דברי כך, א"כ לא הוי חשיב אפיקורס כלל ועיקר, אפיקורסות לאו מחמת שמאמין בהן, אלא ודון מינה ואוקי באתרין.



סעיף א') דכתב דאין מבשלים לצורך כותים ביום טוב, לפיכך אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו, עכ"ל. וכתב המשנ"ב (ס"ק ב') דמומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, עיי"ש. ואולם מי שאינו יודע מענין יום טוב, וכגון בימינו עולים חדשים מברית המועצות, הוי כתינוק שנשבע לבין הגויים שאין דינו כעכו"ם. ואדרבה מצוה לקרבו, וכמבואר בדברי הרמב"ם (פרק ג' מהלכות ממרים הלכה ג') דכתב במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדבריו שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכו', אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבע ביניהם וגדלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס, ואע"פ ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, [נעוד ראה בחזו"א (יו"ד סימן א' אות ו') בה], עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דמותר לבשל ביו"ט עבור אנשים דהוי בגדר תינוקות שנשבו, ואף שאינן מקיימין מצוות, אלא דהני מילי רק אם נעשה במטרה לקרבן לשמירת תורה ומצוות, [נעוד ראה ב"פסקי תשובות" שם, ואכמ"ל].

ג) והנה שמעינן בפשטות בדעת רבינו ה"אור לציון" זצ"ל דדוקא אנשים שגדלו בברית המועצות הוי חשיבי כתינוקות שנשבו, אבל חילונים הדין בארץ לא הוי בכלל תינוקות שנשבו, ואף שגדלו אצל הוריהם החילונים בשכונה חילונית, ונראה דהוי נפקא מדברי הרמב"ם דידן דכתב דמיירי דנולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבע ביניהם וגדלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס, ואע"פ ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם, עכ"ל. ומשמע מדבריו דבזמן שגדל בין הקראים לא ידע שהוא יהודי כלל ועיקר, ולפיכך אף אחר שנודע לו שהוא יהודי, וראה היהודים ודתם, מכל מקום הוי חשיב אנוס, למימרא דכל שהטעות מושרשת בדעתו מאד, הוי חשיב בכלל תינוק שנשבע, למימרא דמתחילתו לא היה יודע שהוא יהודי כלל ועיקר, ולפי"ז בחילוני הגדל בין חילונים דמתחילתו היה יודע שהוא יהודי, והרי הוא מכיר את היהודים ודתם, א"כ אי"ז טעות מושרשת בדעתו, ולא הוי בכלל תינוק שנשבע.

ד) וכן ראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ב' סימן קע"ב) דכתב אף שראיתי ב"דרכי תשובה" (יו"ד סימן קכ"ב ס"ק י"ב) דכתב לאתויי מתשובת בנין ציון החדשות (סימן כ"ג) שאין מחללי שבת דומיניו נחשבים מומרים גמורים, כיון שמעשה אבותיהם בידיהם, והם כתינוק שנשבע בין העכו"ם, עיי"ש. מכל מקום צריך עיון רב אם שייך זה בארץ הקודש שאין לומר תינוק שנשבע לבין העכו"ם, ואם כי הוא תינוק שנשבע לבין החופשים מבני עמינו ה' ירחם, מכל מקום מי לא יודע משבת קודש, עיי"ש.

ה) והשתא לפי"ז לכאורה צריך ביאור מאי שנא אדם המדבר דברי כפירה דאמרינן דאין לו דין אפיקורס מחמת שנגרר אחר המון העם, לאדם המחלל שבת דדינו כעכו"ם לכל דבריו, ולא אמרינן דאין דינו כעכו"ם מחמת שנגרר אחר המון העם.

ו) ושמא יש לחלק דהגידון האם אדם המדבר דברי כפירה הוי חשיב אפיקורס או לאו מיירי באדם השומר תורה ומצוות, תדע, שהרי דייגין האם הוי כשר לשחיטה או לאו, ושורש הספק האם כיון שמדבר דיבורי כפירה חיישינן דפקר נמי בשאר מצוות התורה, ואינו נאמן על השחיטה, או דלמא מה שמדבר דברי כפירה לאו משום דפקר נמי בשאר מצוות התורה, אלא הוי מחמת שנגרר אחר המון העם, וע"ז נקיט ה"אור לציון" דמה שמדבר דברי כפירה מחמת דנגרר אחר המון העם, ושפיר הוי שחיטתו כשירה, ונראה בפשטות דודאי דאם לא היה שומר מצוות התורה ודאי דלא היה דן הגר"צ זצ"ל להכשירו לשחיטה, ולפי"ז במחלל שבת

בענין התיקון הנעשה בראש השנה שחל בשבת במקום תקיעת שופר

דדוקא דלא תקעו בשופר בראש השנה כלל ועיקר, והרי למאי דאמר רבי יצחק לעיל דעירבוב השטן הוי ע"י תקיעות דמעומד, אי הכי נמצא דאף בגוונא שהיה להן שופר, ותקעו בו תקיעות דמיושב, אבל לא תקעו בו תקיעות דמעומד, נמי אין השטן מתערבב בהשטנתו.

(ג) ושוב מצאתי בחי' ה"ערוך לנר" בד"ה דלא איערבב שטן, דכתב דלפי"ז אפילו תקעו תקיעת דמיושב ולא דמעומד, גם כן נאמר כן, כיון דלפי מאמר רבי יצחק הקדום ע"י תקיעת דמעומד איערבב שטן. ואולם יש לדחות, כיון דעפ"י ה"ירושלמי" שהביאו התוס' גם בשמע קל שיפורא פעם ראשון בהיל ולא בהיל, לכן רק בלא תקעו כלל ודאי לא איערבב, אבל בתקע פעם אחת גם כן איערבב קצת, ומה דאמרינן לעיל על תקיעת מעומד דוקא שהם לערבב שטן, היינו דעי"ז ודאי יתערבב השטן, עיי"ש.

(ד) ועפ"י נראה ליישב שפיר בהא דכתבו התוס' לפרש במאי דאמר רבי יצחק דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, דמיירי בגוונא שלא תקעו בשופר מחמת אונס שלא היה להן שופר, דמשמע דכל שתקעו רק תקיעות דמיושב בלבד לא איתמר דמריעין לה בסופה, היינו משום דהתוס' אזלי לשיטתן בד"ה כדי לערבב את השטן, דכתבו דפירש ב"ערוך" כדאיתא

ענף א' - בענין פלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל האם בתקעו רק תקיעות דמיושב הוי מריעין לה בסופה או לאו

(א) איתא בגמ' בר"ה (טז). אמר רבי יצחק, למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב השטן, [ופירש"י שם, שלא ישטין, כשישמע ישראל מחבבין את המצוות מסתמין דבריו, עכ"ל]. ואמר רבי יצחק, כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, [ופירשו התוס' שם, מפרש ב"הלכות גדולות" לאו דמיקלע בשבתא, אלא דאיתייליד אונסא, עכ"ל], מריעין לה בסופה, מאי טעמא, דלא איערבב שטן, עיי"ש. והרי מבואר מדברי התוס' בהא דאמר רבי יצחק דכל שנה שאין תוקעין בשופר בתחילתה, מריעין לה בסופה, [וראה בחי' הרש"ש דכתב דשמא הכוונה שיהא לה חס ושלום צרות ורעות שיצטרכו לגזור תענית בגללם ויתריעו בשופרות, וכדאיתא בגמ' בתענית (טו). בזה], היינו כגון ע"י אונס שלא היה שופר בידן, והטעם משום דבזמן שאין תוקעין בשופר הוי השטן משטין על ישראל.

(ב) ולכאורה תיקשי בדברי התוס' דפירשו דמיירי בגוונא שלא תקעו בשופר מחמת אונס שלא היה להן שופר, ומשמע

השטן, היינו דכשישמע ישראל מחבבין את המצוות מסתמין דבריו, עכ"ל. והיינו דכשרואה השטן שישראל תוקעין יותר מכדי חיובן מחמת חיבתן למצוות, אי הכי מסתמין טענותיו, שהרי עיקר טענת השטן דאין ישראל מחבבין את המצוות, וכהא דכתיב "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוֹקֶיךָ בשמחה"^ג, ולפי"ז אף אם תקעו תקיעות דמיושב בלבד, נמי אין השטן מתערבב בהשטנתו, שהרי לא תקעו תקיעות דמעומד דהוי יותר מכדי חיובן דבהן מתערבב השטן.^י

(ו) ושוב ראיתי בחי' ה"שפת אמת" בד"ה

ב"ירושלמי" בהא דכתיב "בלע המוות לנצח", וכתיב "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול", כד שמע קל שיפורה זימנא חדא - בהיל ולא בהיל, וכד שמע תניין, אמר, ודאי זהו שיפורה דיתקע בשופר גדול, ומטא זימניה למתבלע, ומתערבב ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא, עיי"ש. ונמצא מדבריהם דכל שתקעו תקיעות דמיושב הוי השטן בהיל ולא בהיל, וא"כ הוי השטן מתערבב קצת, ודוקא אם לא תקעו בשופר כלל לא הוי מיתערבב בהשטנתו.

(ה) ואולם למאי דפירש"י בהא דאמרינן דתקיעות דמיושב הוי כדי לערבב את

ג. א) הנה חזינן מדברי מדברי רש"י דלעולם אין השטן מקטרג על עם ישראל שאינן מקיימין מצוות, אלא כל קטרוגו שאין עם ישראל מחבבין את המצוות, והיינו דאף דמקיימין המצוות מכל מקום אין מחבבין אותן, אלא עושין אותן כמצות אנשים מלומדה, כדי לצאת ידי חובתן, ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דאין השטן מקטרג שאין עם ישראל מקיימין את המצוות.

ב) ונראה לבאר בהקדם הא דראיתי בסידור "זכור לאברהם" (כיפור - עמ' ע"ב) דכתב דמסגולת הוידוי לסלק מעליו כל המקטרגים, ואין דינו מסור אלא ביד הקב"ה, כי יאמר הקב"ה למקטרג מה תאמר לי עליו יותר ממה שהוא עצמו מתוודה ומפרט חטאיו, ומודה ועוזב ירוחם, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דבזמן שאדם מתוודה על חטאיו, אין המקטרג יכול לקטרג שלא קיים האדם את המצוות, שהרי הוא עצמו מתוודה בכך, ולפיכך לא נשאר לשטן לקטרג רק שאין ישראל מחבבין את המצוות.

ג) ולפי"ז נראה לימור, דאף דאין ישראל מתוודין בראש השנה, מכל מקום כיון דבסליחות מרבין להתוודות כהכנה לראש השנה, אי הכי אין בכח השטן לקטרג משום העבירות, אלא רק משום שאין יראין וחרידיים בקיום המצוות.

ד. א) ועוד נראה לאתויי נפק"מ לדינא בהקדם הא דראיתי בחי' הריטב"א באד"ה כדי לערבב, דכתב מיהו מה שאין אנו תוקעין עכשיו מעומד אלא תשר"ת למלכיות, ותש"ת לזכרונות, ותר"ת לשופרות, ואין אנו חוששין לספיקו של רבי אבהו, כתב הרי"ף דכיון דלאו חובה נינהו אלא כדי לערבב את השטן, הקילו בהן מפני טורח הצבור וכו', ולמדנו שאם החליף סימן בסימן, או אם נתקלקלו התקיעות, או שלא דקדק בהם כראוי אינו מעכב, כיון שאינו אלא לחובת ברכות, כדרך שאנו מדקדקין בתעניות, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהוקשה לו מה הטעם דבתקיעות דמעומד אין עושין ג' סדרי התקיעה בכל ברכה וברכה, וע"ז כתב לאתויי בשם הרי"ף דהטעם דכיון דתקיעות דמעומד הוי רק כדי לערבב השטן, ולא לצאת ידי חובת המצוה, א"כ הקילו בהן מפני טורח ציבור.

ב) ונראה לצדד דדברי הרי"ף הוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל בטעם דהוי השטן מתערבב בהשטנתו מחמת תקיעות דמעומד, והיינו דדוקא לפי דברי התוס' דמפרש לה דבזמן שהשטן שומע את התקיעות דמיושב הוי נבהל מחמת דסובר שהגיע זמנו להסתלק מן העולם, אי הכי שפיר הוי סגי לתקוע בכל ברכה סדר אחד מהתקיעות, מה שאי"כ לפי דברי רש"י דמפרש לה דכיון שהשטן רואה שישראל מחבבין את המצוות הוי מסתמין דבריו, אי הכי נראה לצדד דלעולם צריך לתקוע ג' סדרים בכל ברכה, שהרי אנו באין להראות חביבות המצוות עלינו, וא"כ אין לקצרן משום טורח ציבור, ובאמת הריטב"א גופיה כתב לאתויי טעם עירובי השטן כהטעם דהובא בשם בעלי התוס' דידן.

ג) ואולם שוב חושבני לצדד להיפוך דאי נימא בדעת התוס' דהוי סגי להבהיל את השטן בתקיעת סדר אחד

ואמר רבי יצחק, כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, דכתב דלכאורה משמע דקאי אדלעיל דהיינו שאין תוקעין ב' פעמים, וכן מוכח בחי' הריטב"א בד"ה כדי לערבב, אבל מלשון התוס' שכתבו לאו דמיקלע בשבתא אלא דאתייליד אונסא, לא משמע הכי, עיי"ש. והרי משמע מדבריו בפשטות דמימרא דרבי יצחק השניה דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, הוי קאי אמימרא דרבי יצחק הראשונה דאמר דתוקעין מיושב ומעומד כדי לערבב את השטן, וקא משמע לן דכל שנה שאין תוקעין בתחילה תקיעות דמיושב ומעומד, אלא תוקעין רק מיושב בלבד, א"כ הוי מריעין לה בסופה, אבל מדברי התוס' משמע דדברי רבי יצחק לא קאי אמימרא דלעיל, אלא הא דאמר רבי יצחק דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, היינו דלא תקעו בשופר בראש השנה כלל ועיקר, ולמעשה נראה דבהא פליגי רבותינו ז"ל בביאור מימרא דרבי יצחק, דדעת רש"י דמימרא דרבי יצחק הוי קאי אדלעיל דתוקעין מיושב ומעומד כדי לערבב את השטן, ודעת התוס' דהוי קאי באפי נפשה למימרא דרק אם לא תקעו בשופר בראש השנה כלל ועיקר, אז הוי מריעין לה בסופה.

(ז) ועפ"י נראה להאיר בהא דמצינו בחי' הערוך לנר בד"ה ואמר רבי יצחק, כל שנה שרשה בתחילתה, דכתב דבהמשך מימרות דרבי יצחק יש לבאר דבתחילה

השמיענו דע"י תקיעת שופר יתערבב שטן, ולכן אמר במימרא שניה דאם לא תקעו בתחילה מריעין בסופה דלא יתערבב שטן, אכן לפי"ז יקשה כיון דמיירי בנאנס כמו שכתבו התוס' בשם הבה"ג דידן, א"כ מה יעשה העני הזה שנאנס להנצל מהפורענות, לזה באה מימרא שלישית דכל שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה, והיינו שנתן הקב"ה רפואה למכה נגד מה שמריעין בסופה ע"י שנאנס ולא תקע בשופר, א"כ יכניע עצמו ויתפלל בהכנעה יתירה, ואז יתעשר בסופה אף שלא תקע בתחילתה, אמנם ע"ז יקשה היאך אפשר שע"י הכנעה בראש השנה יתעשר בסוף שנה, דלמא אחר כך ירע מעשיו, לזה בא אידך דרבי יצחק דאף שגלוי לפני הקב"ה כן, מכל מקום אין דנין אותו בראש השנה שהוא יום הדין אלא לפי מעשיו כעת, ואחר שמכל זה נראה שכל מאורעות של אדם בין לטוב בין לרע הכל תלוי בדין של ראש השנה, לזה באו ב' מימרות של רבי יצחק להשמיענו שגם תוך השנה לפעמים ישתנה הדין לרע ע"י ג' דברים שמזכירין עוונותיו, ולטובה ע"י דברים שמקרעין גזר דינו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהני ד' מימרות דרבי יצחק נאמרו במכוון בסמיכות ללמדנו מהלך הדין ביום ראש השנה.

(ח) ואולם למאי דנתבאר בדברינו דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם מימרא דרבי יצחק דכל שנה שאין תוקעין לה

מהתקיעות בכל ברכה, אי הכי תיקשי אמאי איצטריך הרי"ף למימר דהוי סגי לתקוע סדר אחד בכל ברכה משום טורח ציבור, תיפוק לה דכיון דכל תקיעות דמיושב הוי כדי לערבב את השטן, א"כ הוי סגי בתקיעת סדר אחד בכל ברכה כדי לערבב את השטן, ולפי"ז נראה לומר דהא דאיצטריך לטעמא דטורח ציבור הוי דוקא לפי הטעם דפירש"י דהוי השטן מתערבב בהשטנתו משום דרואה שישאל מחבבין את המצוות הוי מסתמין דבריו, ואי הכי אי לאו טעמא דטורח ציבור הוה אמינא דיש לתקוע ג' סדרים בכל ברכה וברכה, והטעם משום דכל שישאל מראין שהן מחבבין את המצוות הוי טפי מעלי לה, ומכל מקום קא משמע לן דמשום טורח ציבור אין להאריך בתקיעות דמיושב יותר מדי, ויש לפלפל.

התשובה, אבל אם לא תקעו בשופר בפשיעה מתחילה ועד סוף, א"כ ודאי לא מהני תפילה בהכנעה יתירה, שהרי הו"ל כטובל ושרץ בידו, ודו"ק.

(י) ועפ"ז נראה בהא דמצינו בחי' הרשב"א בד"ה שאין תוקעין בתחילה, דכתב פירוש בפשיעה, הא איקלע ראש השנה בשבת - לא, דמניעה זו למצוה ולשם שמים^ה, וכן כתב הרב בעל ההלכות ז"ל, [א"ה, ואולם בבה"ג (סימן י"ז) דקמן מובא דכתב דלא מיירי באיקלע בשבתא, אלא דאירע אונסא ולא תקעו בשופר, עכ"ד], עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דדוקא בגוונא דלא תקעו בשופר בפשיעה הוא דמריעין לה בסופה, והשתא למאי דאמרינן בגוונא דלא תקעו מחמת פשיעה לא מהני דתתעשר השנה בסופה ע"י שיכניעו את עצמן, א"כ נמצא דהמימרא השלישית דכל שנה שרשה בתחילה מתעשרת בסופה, לא הוי קאי על המימרא השניה דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילה מריעין לה בסופה, שהרי התם מיירי שלא תקעו בשופר מחמת פשיעה, ורק לדעת התוס' דסברי דמיירי שלא תקעו בשופר מחמת אונס מצינו למימר דמימרא דרבי יצחק השלישית דכל שנה שרשה

בתחילה, הוי קאי אמימרא דלעיל דרבי יצחק דאמר דתוקעין מיושב ומעומד, כדי לערבב את השטן, לדעת רש"י הוי קאי מימרא חדא אחבירתה, ולדעת התוס' לא הוי קאי מימרא חדא אחבירתה, א"כ נמצא דדברי ה"ערוך לנר" הוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל בזה.

(ט) ועוד נראה להוסיף למאי דכתב ה"ערוך לנר" דהא דמייתי מימרא שלישית דכל שנה שרשה בתחילה מתעשרת בסופה, והיינו שנתן הקב"ה רפואה למכה נגד מה שמריעין בסופה ע"י שנאנס ולא תקע בשופר, א"כ יכניע עצמו ויתפלל בהכנעה יתירה, ואז יתעשר בסופה אע"פ שלא תקע בתחילה, עכ"ד. ונראה בפשטות מדבריו דהא דמהני דתתעשר השנה בסופה ע"י שיכניע עצמו, הני מילי דוקא בגוונא דלא תקע בשופר בראש השנה מחמת אונס בלבד, אבל בגוונא דלא תקע מחמת פשיעה לא מהני דתתעשר השנה בסופה ע"י שיכניע עצמו, ואע"ג דאין לך דבר העומד בפני התשובה, מכל מקום אכתי יש לחלק דאם דבתחילה לא תקעו בשופר מחמת פשיעה, ואחר מכן כבר היו אנוסין במצות שופר, א"כ מסתבר דאמרינן דאין לך דבר העומד בפני

ה. א) הנה לכאורה תיקשי דהא בשלמא לדעת הרשב"א דסבר לבאר בהא דאמרינן דשנה שאין תוקעין לה בתחילה, מריעין לה בסופה, מיירי בגוונא דלא תקעו בשופר מתוך פשיעה, אי הכי אתי שפיר בהא דאמרינן דמריעין לה בסופה, אלא הא לכאורה תיקשי בדעת התוס' דסברי דמיירי בגוונא דלא תקעו בשופר מחמת אונס, אי הכי כיון דהוי אנוסין בתקיעת שופר מאי שייכא למימר דמריעין לה בסופה כלל ועיקר.

ב) ואולם למאי דנתבאר בדברינו לעיל (אות ד') בדעת התוס' בהא דמשמע מדבריהם דכל שתקעו רק תקיעות דמיושב בלבד לא איתמר דמריעין לה בסופה, והיינו משום דהתוס' אזלי לשיטתן בד"ה כדי לערבב את השטן, דכתבו דכד שמע קל שיפוצא זימנא חדא - בהיל ולא בהיל, וכד שמע תניין, אמר, ודאי זהו שיפוצא דיתקע בשופר גדול, ומטא זימניה למתבלע, ומתערבב ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא, עיי"ש. ונמצא דכל שתקעו תקיעות דמיושב הוי השטן בהיל ולא בהיל, וממילא הוי השטן מתערבב קצת, ודוקא אם לא תקעו בשופר לא הוי מיתערבב בהשטנתו כלל ועיקר, ולפי"ז אתי שפיר דכל שלא תקעו בשופר בראש השנה כלל ועיקר, א"כ נמצא דלא התערבב השטן, והוי עומד ומסטיין על ישראל בראש השנה, ולפיכך הוי מריעין לה בסופה.

בתחילתה מתעשרת בסופה, הוי קאי על המימרא השניה דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, שהרי לא תקעו באונס, ומאי הו"ל למיעבד, ואע"ג דכבר נתבאר בדברינו לעיל (אות ו') בדעת התוס' דסברי דמימרא דרבי יצחק השניה דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, לא הוי קאי אמירא דרבי יצחק הראשונה דאמר דתוקעין מיושב ומעומד כדי לערכב את השטן, מכל מקום אית לן למימר דמימרא דרבי יצחק השלישית הוי קאי אמירא דרבי יצחק הראשונה, והא כדאיתיה, והא כדאיתיה, ודו"ק.

ענף ב' - בביאור דברי רבותינו הראשונים ז"ל דבשנה שחל ראש השנה בשבת אינו בכלל מריעין לה בסופה

(א) הנה חזינן בדברי רבותינו הראשונים ז"ל הנ"ל דכתבו לבאר בהא דאמר רבי יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, דלא מיירי בגוונא דמיקלע ראש השנה בשבת, וכבר נתבאר בחי' הרשב"א דהטעם כיון דמניעה זו למצוה ולשם שמים, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור מאי הוה סלקא אדעתין למימר דדברי רבי יצחק הוי קאי נמי על ראש השנה שחל בשבת עד שהוצרכו רבותינו הראשונים ז"ל לבאר דרבי יצחק לא מיירי בראש השנה שחל בשבת, הרי הא מילתא דפשיטא דאם חז"ל ציוו שלא לתקוע בראש השנה שחל בשבת, א"כ לא הוי שנה זו בכלל דמריעין לה בסופה חס ושלום.

(ב) והנה שוב ראיתי בספר "משנה שכיר" (מועדים - ר"ה שחל בשבת) דכבר כתב להקשות דלכאורה מהיכי תיתי למימר דמשום עיכוב תקיעה בשבת יריעו לה בסופה. ונראה לבאר דכיון דחז"ל עקרו

תקיעת שופר בשבת, משום דחיישינן שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים, א"כ לפי"ז הוה אמינא דהני מילי דוקא בגוונא דכלל ישראל מדקדקין במצוות, אי הכי מדקדקין גם בראש השנה שחל בשבת ומבטלין מצות תקיעת שופר משום האי חששא דשמא יעבירונו ברשות הרבים, אבל בגוונא דאין ישראל מדקדקין במצוות, ובכללן בכבוד שבת, אי הכי לא תעקר מצות תקיעת שופר ממקומה, אבל למעשה כיון דה' יתברך דן את האדם באשר הוא שם (ר"ה שם), והיינו דהאדם נידון לפי מעשים שהוא עושה כעת, ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות, וא"כ אף דאין נזהרין כל כך במצוות במשך השנה, אבל ביום הדין הרי מדקדקין ונזהרין מאד, ולכן מבטלין מצות תקיעת שופר משום חששא דשמא יעבירונו ברשות הרבים.

(ג) ועפי"ז אתי שפיר דברי הבה"ג דידן דאתי לאשמועינן דכיון דאמרינן דה' יתברך דן את האדם באשר הוא שם, ולכן דוחין תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, כיון דביום הדין מדקדקין במצוות, ולפיכך שייך לבטל מצות תקיעת שופר משום חששא דשמא יעבירונו ברשות הרבים, ואין לחוש דאם יבטל מצות תקיעת שופר, א"כ אם לא יזהר בשבתות השנה כהוגן, אי הכי אפשר דיריעו לו בסוף השנה, שהרי כיון דאדם נידון לפי מה שהוא באותה שעה, ובראש השנה הוי בני אדם מדקדקין במצוות, א"כ משום זה אין שייך לומר דיריעו לו בסוף השנה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דקא משמע לן הבה"ג דלא תימא דאף בביטול מצות תקיעת שופר בשנה שחל ראש השנה להיות בשבת, נמי משכחת לה דמריעין לה בסופה, וכגון שלא יזהר בשאר שבתות השנה, קא משמע לן דכיון דאין דנין את האדם באשר הוא שם, והיינו לפי מעשיו

ביום הדין, והרי ביום הדין הוא ישראל מדקדקין במצוות, ולכן אין מריעין לה בסופה, ולפי"ז יוצא דאדם שאינו מדקדק במצוות אף בראש השנה עצמו, ובכלל דאינו עושה תשובה על השנה שעברה, א"כ יש לו לירא דהוי בכלל מריעין לה בסופה.

(ד) ושוב מצאתי כן בהדיא בספר "מנחת עני" (בעל ה"ערוך לנר" - פרשת האזינו) דכתב דמצינו בראש השנה שחל בשבת פעמים שהיו שנים רעות ביותר, ופעמים שנים טובות ביותר, והיינו שנים רעות ביותר דב' בתי המקדש נחרבו בשנה דחל ראש השנה בשבת, ומאידך מצינו שנים טובות ביותר שמחילת עוון העגל היה בשנה שחל ראש השנה בשבת, וכן הקמת המשכן.

(ה) ולכאורה צריך ביאור היאך הוי דפעמים דראש השנה שחל בשבת הוי לטובה, ופעמים דהוי לרעה חס ושלום. ונראה לבאר בהקדם משל בשר אחד שחטא בעבודת המלך, והמלך קצף עד מאד, וציווה לשופטים לדונו כפי שורת הדין, וילך השר לבקש לו מליצים שיעמדו לו בשעת דינו, אבל המליצים נשמטו להן אחד אחד, ויצר לו מאד, ויגר לאשתו, ותנחמהו אשתו, למה פניך נופלים, הלא אנכי יוצאת ובאה בחצר בית המלך, וגם יש לי אוהבת קשורה בנפשי שתעמוד בעת צרתי, השקט ושמע אנכי אדבר לך אל המלך ואל השופטים, וכשהגיע יום הדין ותעמוד האשה למליצה טובה בצד אישה, ומשפט השר נחרץ לזכותו. ואך ימים מועטים עברו, ואף שר אחר חטא בעבודת המלך, וגם אותו ציווה המלך להתיצב לפני השופטים, ויאמרו לו אוהביו, לך בקש לך איש שימליץ בעדך לפני השופטים, והשר בזכרו כי זה זמן קצר דאף חבירו צדק בדין, צחק להם, והשיב: הלא גם לאשתי מכירים רבים בחצר בית המלך, גם היא תדבר עלי

טוב לפני המלך והשופטים, אמנם השר הזה היה איש זעף ולא שמר כראוי כבוד אשתו, ובחמתו קם והכה אותה מכות אכזריות עד שנשאר סומני אכזריותו לעין כל, ובכל זאת האשה הלכה עמו אל הבית דין להמליץ בעדו לפני המלך, אך פתחה פיה לדבר, והמלך בראותו צרבת המכה על פניה, שאלה מה זה, ותתחלחל האשה וענתה כך וכך כדי לבקש אמתלה לאישה, ולא הצליח בידה, ויען אחד מן העומדים, הלא הם הסימנים ממכות אישה האכזרי, ויתמה המלך מאד, וידבר אל האשה, לאיש אשר אלה לו נעשית סניגור, הלא רק לקטיגור תוכל להגיש לפנינו, ומשפט השופטים יצא להרשיע את השר ולהענישו.

(ו) ועפי"ז נראה לבאר דכיון דישראל שחטאו כל השנה, א"כ בעלות קול השופר ביום הדין מצפים שבתקיעתו יעורבב השטן וזכות התקיעות יהיו לסניגור, ואלא דהני מילי כשחל ראש השנה בחול שתוקעין בשופר, אבל כשחל ראש השנה בשבת דאין תוקעין בשופר היאך ימצא לנו זכות להצדיקנו ביום הדין, לפיכך באה השבת שהיא בת זוגה של ישראל להיות סניגור בעדינו לפני מלך מלכי המלכים, והשבת יוצאת ובאה לפני כסא כבודו, כדכתיב "ביני ובין בני ישראל אתה היא לעולם", ובזכות שישראל משמרים השבת כראוי הקב"ה מוחל לעונותיהם, אלא דהני מילי דוקא בזמן שישראל משמרים את השבת, אבל כשאין משמרים את בת זוגם, ואדרבה מחללין את כבודה ברבים בפרהסיא, א"כ היאך תעשה השבת סניגור להצדיק משפטינו, הלא תעשה קטיגור, ולפיכך כשרבותינו ז"ל אסרו לתקוע בשבת הוי כדי להרחיק מחילול שבת, משום גזירה שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים, אבל אדם המחלל את השבת כל השנה

המצוה מהתורה, למימרא דאפילו אם יקיים את המצוה אינו יוצא ידי חובה מהתורה, או דלמא עד כאן לא ציוו רק שלא לקיים את המצוה בלבד, למימרא דכל שעבר על דבריהם שפיר קיים את המצוה מהתורה.

ב) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו ב"קובץ הערות" (סימן ס"ט אות ב' - ה') דכתב לחקור בהך דינא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה, האם ע"י עקירת חכמים נעקר דין התורה לגמרי, כגון כשפטרו סדין מציצית נעקרה מצות ציצית מסדין, ונעשית הטלית פטורה מציצית מהתורה, או דלמא לעולם דין התורה במקומו עומד, והסדין חייב בציצית מן התורה אף לאחר עקירתו, אלא שהתורה נתנה להם רשות לצוות לנו שלא לקיים את המצוה.

ג) ועוד כתב ה"קובץ הערות" לחקור בטעם דמחלקינן בין קום ועשה לשב ואל תעשה, האם הדבר תלוי במדרגת חומר האיסור, למימרא דקום עשה הוא דבר חמור, ואין כח בידן לעוקרו, ושב ואל תעשה אינו חמור כל כך, ויש כח בידן לעוקרו, או דלמא לעולם אין חילוק בין קום ועשה לשב ואל תעשה, והא דמפלגינן ביניהם הוא מטעם דדין התורה במקומו עומד, ומן התורה הטלית חייבת בציצית אף לאחר עקירת חכמים, וצריך להטיל בה ציצית, ולעומת זה מצוה גם כן מן התורה לשמוע לדברי חכמים שאסרו להטיל ציצית בסדין, ושני הדינים האלו סותרין זה את זה, ולפיכך שב ואל תעשה עדיף.

ד) והנה החקירות האלו תלויות זו בזו, והיינו דאם נאמר שע"י עקירת חכמים נעקר דין התורה לגמרי, א"כ צריך לפרש טעם החילוק בין קום ועשה לשב ואל תעשה מפני חומר האיסור, למימרא דקום ועשה

בטלטול מרשות לרשות, הלא אז לא לבד שלא נעשה סניגור לפנינו, אלא אחר שלא איערבב שטן שוב צריכים לדאוג לדברי רבי יצחק דאמר כל שנה שאין תוקעין בתחילתה מריעין לה בסופה, ולכן בפרט בשנים שראש השנה חל בשבת נתאמץ בתשובה בלי הפסק, כי המופלא ממנו כל נדע, ובמכוסה ממנו כל נשאל, ומי יודע אחרית השנה אם טוב, ואם רע הוא, וכבר אמרינן בגמ' ב"ה (טז.) דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, עיי"ש.

ז) והרי חזינן מדבריו דבשנה שראש השנה הוא חל בשבת דאין תוקעין בשופר, א"כ השבת היא הסניגור של כל אחד ואחד מישראל, ואולם הני מילי דוקא באדם השומר את השבת, אבל באדם שאינו שומר את השבת אפילו רק באיסור הוצאה בלבד, א"כ אין השבת משמשת בתור סניגור עבורו, וממילא הו"ל בכלל הא דאמר רבי יצחק דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, ולכן יש על אדם להתאמץ בתשובה, כי המופלא ממנו כל נדע, ובמכוסה ממנו כל נשאל, ונראה לבאר דכוונתו דע"י שאדם מתאמץ בתשובה, אפשר שהשבת תהא סניגור עבורו, ואף דחיללה במשך השנה שעברה, שהרי אין לך דבר העומד בפני התשובה, וא"כ השבת תהא סניגור עבור האדם ביום הדין, ודו"ק.

ענף ג' - האם אדם התוקע בשופר בראש השנה שחל בשבת הוא מקיים מצות שופר או לאו

א) הנה יש לדון האם אדם שעבר על מצות חכמים ותקע בשופר בראש השנה שחל בשבת הוא מקיים מצות תקיעת שופר או לאו, ושורש הספק האם כל שציוו חכמים שלא לקיים את המצוה, א"כ לעולם עקרו את

(פסחים מז:): בד"ה כתישה ביום טוב, שכתבו בשם רבינו תם דאפילו אי נימא דעשה דכיסוי הדם דוחה לא תעשה דחרישת כלאים, מכל מקום אם יחרוש בכלאים ביום טוב יתחייב גם משום כלאים, כיון דאסור לו לחרוש מפני יום טוב דהוי עשה ולא תעשה, וזהו כדברי מו"ר ז"ל, ואולם מדברי התוס' (חולין קמא.) בשם ריב"א מבואר להיפוך, דאפילו במקום שאסור לו לקיים העשה, מכל מקום יש בכחה לדחות הלא תעשה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דנחלקו רבותינו ז"ל במקום שחכמים ציוו שלא לקיים מצוה מהתורה, האם הם עקרו את המצוה מהתורה לגמרי או לאו, ועפ"ז נמצא בנידון דידן, דאדם התוקע בשופר בראש השנה שחל בשבת הוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו ז"ל האם הוי מקיים מצות תקיעת שופר מהתורה או לאו.

(ז) ואולם שוב חושבני לדחות, דלעולם אף למאן דסבר דבמקום שחכמים ציוו שלא לקיים את המצוה, לא עקרו את המצוה לגמרי, מכל מקום לאו מילתא פסיקא היא דכל שעבר וקיים את המצוה הוי חשיב בכלל קיום מצוה, והוא בהקדם הא דמצינו דנחלקו רבותינו ז"ל האם קיום מצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן הוי בכלל מצוה הבאה בעבירה או לאו, דדעת רש"י (פסחים לה:): בד"ה והא לא חזי ליה, דסבר דבמצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן, יש בו משום חסרון דמצוה הבאה בעבירה¹, מה שאי"כ דעת "שיבולי הלקט" (שיבולת שס"ט) דבמצוה דאורייתא הבאה בעבירה

דהוי דבר חמור אין להם הכח לעוקרו, ושל ואל תעשה דאינו חמור כל כך יש כח בידם לעוקרו, אבל אם נאמר שבאמת דין התורה מצד עצמו לא נעקר כלל ממקומו, אלא שנגד דין התורה יש לנו גם כן דין תורה שאסור לעבור על דברי חכמים, וכיון ששני הדינים האלו סותרין זה את זה, ממילא שב ואל תעשה עדיף.

(ח) ושוב כתב ה"קובץ הערות" (אות ח') לאתויי דבספר ה"אשכול" (חלק ב') הלכות ציצית סימן ל"ב) הביא מחלוקת האם הלובש כלאים בציצית דסדין בזמן הזה הוי חייב מלקות מן התורה, עיי"ש. ונראה לי דבהכי פליגי, דאי נימא שע"י עקירת חכמים נעקרה המצוה מן התורה, ונעשית הטלית פטורה מציצית, ואם ילבש הסדין בציצית לא יקיים מצות ציצית, א"כ ודאי דהוי לוקה מהתורה מחמת דעובר על איסור כלאים שלא במקום מצוה, אבל אם נאמר דמצות ציצית דאורייתא במקומה עומדת, אלא שצריך לשמוע לדברי חכמים שאסרו להטיל ציצית בסדין, אבל אם ילבש הסדין בציצית תתקיים מצות ציצית דאורייתא, א"כ אין כאן מלקות דאורייתא אלא מכת מרדות שעבר על דברי חכמים.

(ו) וכשהצעתי דבר זה לפני מו"ר הג"ר חיים הלוי זצ"ל מבריסק, אמר לי דיש לדחות דתרווייהו סברי שהמצוה של התורה לא נעקרה, ומכל מקום אפשר לומר דבכה"ג אין עשה דוחה לא תעשה, כיון שבפועל אין עליו חיוב לקיים המצוה, עכ"ד. ואולם ראה בתוס'

1. א. ועוד איתא בגמ' בברכות (מז.) דאכל דמאי מצטרף לזימון. ומקשינן, הא לא חזי ליה, [ופירש"י שם, והויא לה ברכת זימון הבאה בעבירה, וכתוב "בוצע ברך נאץ ה'", ואמר מר (ב"ק צד.) הרי שגול סאה של חטים וטחנה ואפאה וברך עליה, אין זה מברך אלא מנאץ, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאדם המצטרף לזימון ע"י אכילת מאכל איסור, הו"ל בכלל מצוה הבאה בעבירה, ולפיכך אינו מצטרף לזימון, ושמענין מינה בדעתו דסבר דהמקיים מצות זימון ע"י עבירה מדרבנן הו"ל בכלל מצוה הבאה בעבירה.

דרבנן, אין בו משום חסרון דמצוה הבאה בעבירה,¹ עיי"ש.

(ח) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דלדעת רש"י דסבר דבמצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן יש בו משום חסרון דמצוה הבאה בעבירה, א"כ התוקע בשופר בראש השנה שחל בשבת, אף דחז"ל לא עקרו את המצוה מהתורה, מכל מקום אינו יוצא ידי חובת המצוה מחמת דחז"ל מצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן, מה שאי"כ לדעת ה"שיבולי הלקט" דסבר דבמצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן, אין בו משום חסרון דמצוה הבאה בעבירה, אי הכי שפיר הוי יוצא ידי חובה ביום הראשון של ראש השנה

דהוי חובת מצות התקיעה מהתורה, מה שאי"כ ביום השני דהוי חובת מצות התקיעה מדרבנן בלבד, א"כ אינו יוצא ידי חובה, שהרי כבר הובא בדברינו לעיל (הערה ג') אות ג') דאפשר דה"שיבולי הלקט" מודה דהעושה מצוה דרבנן הבאה בעבירה מדרבנן, דשפיר הוי בכלל מצוה הבאה בעבירה, ודו"ק.

ענף ד' - בראיית רבינו חננאל דאפשר לומר הברכות בגוונא דאין לו שופר

(א) הנה אגב אבוא העיר בהא דראיתי ברבנו חננאל (ר"ה לד:) דכתב דמי שאין לו

(ב) ועוד מצינו בגמ' בגמ' התם (ע"ב) דאמרינן אכל טבל אינו מצטרף לזימון. ומקשינן, טבל, פשיטא. ומשינינן, לא, צריכא, בטבל טבול מדרבנן, היכי דמי, בעציץ שאינו נקוב, עיי"ש. והרי מבואר דהמקיים מצות זימון ע"י עבירה מדרבנן, הוי בכלל מצוה הבאה בעבירה, ולפי"ז לכאורה תיקשי בדעת "שיבולי הלקט" דסבר דבמצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן, אין בו משום חסרון דמצוה הבאה בעבירה.

(ג) ונראה ליישב בהקדם הא דמצינו דנחלקו רבותינו ז"ל האם מצות זימון הוי מהתורה או מדרבנן, דדעת הראב"ד (השגות על בעל המאור שילהי ברכות) דמצות זימון הוי מהתורה, ודעת "שיבולי הלקט" (סימן ט') דמצות זימון הוי מדרבנן, [נראה ב"שער הציון" (או"ח סימן קצ"ט ס"ק י"ט) דכתב שדעת רוב הפוסקים דזימון הוי מדרבנן בלבד, ואכמ"ל], עיי"ש. ולפי"ז נראה דלדעת הראב"ד דסבר דמצות זימון הוי מהתורה, אי הכי שפיר מצינו לאתווי ראיא דאף העושה מצוה דאורייתא הבאה בעבירה מדרבנן, הוי בכלל מצוה הבאה בעבירה, למימרא דלא נתיקמה המצוה מהתורה, מה שאי"כ לדעת ה"שיבולי הלקט" דסבר דמצות זימון הוי מדרבנן בלבד, אי הכי אין ראיא דאף במצוה דאורייתא הבאה בעבירה מדרבנן הוי בכלל מצוה הבאה בעבירה, [ואולם אחתי הוי ראיא דהעושה מצוה דרבנן הבאה בעבירה מדרבנן, שפיר הוי בכלל מצוה הבאה בעבירה], ודו"ק.

ז. (א) ונראה לבאר מחלוקתן בהקדם דברי הקה"י (ברכות סימן כ"ד) דכתב לחדש דעד כאן לא איתמר חסרון דמצוה הבאה בעבירה אלא דוקא בלאוין בלבד, ולאפוקי דבביטול מצות עשה אין בו משום מצוה הבאה בעבירה כלל ועיקר, תדע, דהא עד כאן לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, וביטול מצות עשה לאו עבירה היא, עיי"ש.

(ב) והנה כבר מצינו בגמ' בשבת (כג.) דפליגי אמוראי במקור החיוב לשמוע בקול חכמים, דרב אויא אמר דנפקא לן מקרא ד"לא תסור", ורב נחמיה אמר דנפקא לן מקרא ד"שאל אביך ויגדך", עיי"ש. והיינו דקא מיפליגי האם המקור לשמוע בקול דברי חכמים הוי נפקא לן מקרא דעשה, או דלמא מקרא דלא תעשה, והשתא לפי"ז נמצא דלדעת רב אויא דסבר דנפקא לן מקרא דלא תעשה, אי הכי שפיר מצינו לצדד דאף במצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן יש בו משום מצוה הבאה בעבירה, ולדעת רב נחמיה דסבר דנפקא לן מקרא דעשה, אי הכי נמצא דבמצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן, אין בו משום מצוה הבאה בעבירה, דהא עד כאן לא איתמר חסרון דמצוה הבאה בעבירה דוקא בלאוין בלבד, אבל לא במצוות עשה, והרי החיוב לשמוע בקול חכמים הוי נפקא לן מקרא דמצות עשה.

(ג) ועפ"ז אפשר דלבאר דנחלקו רבותינו ז"ל האם נקטין עיקר לדינא כדעת רב אויא דסבר דהחיוב לשמוע

מברכין אף שאין תוקעין, ואי נימא דתקיעות
הוי מעכב את הברכות, למימרא דבגוונא
דחל ראש השנה בחול אין מברכין אם אין
לו שופר, אי הכי היאך אמרו חז"ל דבראש
השנה שחל בשבת מברכין אף שאין תוקעין,
הרי הוה להו למימר דאף אין מברכין את
הברכות, אלא שמע מינה דלעולם אין
התקיעות מעכבות את הברכות.

(ד) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי בדברי רבינו
חננאל אמאי לא מייתי ראייה מהא דאיתא
בגמ' התם (לד:) דאמרין מצוה בתוקעין
יותר מן המברכין, כיצד, שתי עיירות באחת
תוקעין ובאחת מברכין, הולכין למקום
שתוקעין, ואין הולכין למקום שמברכין.
ומקשינן, פשיטא, הא דאורייתא הא דרבנן.
ומשנינן, לא צריכא, דאף על גב דהא ודאי
והא ספק (הערה ו')¹, [ופירש"י שם, ודאי

שופר מברך הברכות ויוצא ידי חובה, דהא
בראש השנה שחל להיות בשבת מברכין ואין
תוקעין, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאין
תקיעת שופר מעכבת את הברכות, וראיה
מראש השנה שחל בשבת דמברכין ואין
תוקעין, ושמע מינה דאין התקיעות מעכבות
את הברכות.

(ב) ולכאורה צריך ביאור הרי לא דמי דין
אדם שאין לו שופר לדין ראש השנה
שחל בשבת דאין תוקעין בשופר, שהרי
בראש השנה שחל בשבת מעיקרא תקינו
רבנן ברכות בלא תקיעות, אבל לעולם אימא
לך דבראש השנה שחל בחול דתקינן לתקוע
בברכות, א"כ כל שאין לו שופר אין לו
לברך הברכות.

(ג) ושמא יש לומר דכוונתו לאתויי ראייה
מהא דחזינן דבראש השנה שחל בשבת

בקול חכמים הוי נפקא לן מקרא דלא תעשה, או דלמא נקטינן עיקר לדינא כדעת רב נחמיה דסבר דהחיוב
לשמוע בקול חכמים הוי נפקא לן מקרא דעשה, ויש לפלפל, וקיצרתי טובא.

ח. א) הנה ראיתי בחי' ה"שפת אמת" (שם) בד"ה לא צריכא, אע"ג דהא ודאי והא ספק, לכאורה יש להבין
לשיטת הפוסקים ז"ל דסברי דספק דאורייתא מהתורה לקולא, א"כ נמצא דספק דאורייתא הוי כמו ודאי
דרבנן, ואי הכי מאי אולמא דמקום שתוקעין בספק ממקום שמברכין בודאי.

ב) ונראה לי, דמכאן ראייה למאי דכתב המג"א לתמוה בדברי הר"ן (סוכה מו:): דכתב דביו"ט שני דלולב
הוי דרבנן, ואכתי לא נטל לולב עד שהגיע זמן בין השמשות, אין צריך ליטול הלולב משום דהוי ספיקא
דרבנן, ואזלינן לקולא. דזה אינו, דכיון דודאי לא קיים המצוה שפיר גם על הספק דשמא יעשה המצוה
חייבוהו חכמים, ודוקא היכא דהוי ספק האם כבר עשה המצוה אמרו דספק דרבנן לקולא, כך נראה לי ברור,
עיי"ש. ולפי"ז הכא נמי כן הוא בספק כי האי אם ישמע באותו מקום התקיעה הוי מחוייב מהתורה לילך,
ואפילו אי נימא דספק דאורייתא לקולא מהתורה, מכל מקום שאני הכא דודאי לא עשה המצוה מחוייב
לעשות כל טעדיק ולילך שמא יקיים המצוה, וכמו לדין בספק דרבנן, ושפיר אמרינן דהולכין למקום
שתוקעין, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו לחלק דעד כאן לא אזלינן בספק דאורייתא לקולא מהתורה, הני מילי
דוקא בגוונא דהוי ספק לו האם קיים את המצוה, אבל בגוונא דבודאי לא קיים את המצוה, ורק ספק האם
יהא בידו לקיים את המצוה, הוי מחוייב מהתורה בקיום המצוה.

ג) ועוד נראה לעניות דעתי ליישב קצת, והוא למאי דפירש"י דאם ילך אצל התוקעין שמא כבר עמדו והלכו
לביתם, ולכאורה תיקשי אמאי לא פירש"י דספק שמא ימצא בעל תוקע באותו מקום, וכגון דפעמים נמצא
באותו מקום בעל תוקע. ונראה לומר, דלעולם אף רש"י הוקשה לו הרי אף בשופר הוי חיובו שווה לברכות,
שהרי בספק דאורייתא אזלינן לקולא מהתורה, ולפיכך פירש"י דמיירי דודאי יש בעל תוקע באותו מקום,
וכל הספק שמא כבר תקעו והלכו לביתם, ואי הכי הו"ל כאיקבע בעל תוקע באותו מקום, וכבר מצינו
ברמב"ם (פרק ח' מהלכות שגגות הלכה ב') דכתב דמביאין אשם תלוי על חתיכה משתי חתיכות דאתחזק
איסורא, עיי"ש. והיינו דאף דסבר הרמב"ם דספק דאורייתא לקולא מהתורה, מכל מקום באיקבע איסורא

(טז.) דאמר רב יוסף, כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי, [ופירש"י שם, מפרש במסכת נדרים (מט:)] קצירי חולים, מריעי תלמידי חכמים שהן תשושי כח, עכ"ל]. כמאן, כרבי יוסי, [ופירש"י שם, דאמר אדם נידון בכל יום, ויתפלל שידונו אותו לזכות ולא יקנסוהו מיתה, דאי כרבנן דאמרי אין נידון אלא בראש השנה, הרי כבר נקנסה עליי, עכ"ל]. ואיבעית אימא, לעולם כרבנן, וכדברי יצחק דאמר יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין, בין לאחר גזר דין, עיי"ש. והרי מבואר דאף אחר יום הכיפורים שנחתם גזר דינו של האדם, הוי יפה צעקה להצילו מחוליו וחולשתו בכל ימות השנה.

ג) ונראה ליישב דאף דלעולם האדם נחתם ביום הכיפורים לטוב ולמוטב מה יהא עמו כל השנה, מכל מקום כל שנכתב בראש השנה לטובה או לרעה חס ושלום, כבר קשה מאד לבטל מה שנכתב על האדם בראש השנה. תדע, שהרי איתא בגמ' בברכות (יח:): מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה בשני בצורת, והקניטתו אשתו, והלך ולן בבית הקברות, ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו, אמרה חדא לחברתה, חברתי, בואי ונשוט בעולם ונשמע [ופירש"י שם, ונדע מה גזרו היום פורענות בעולם, שהעולם נידון בראש השנה, עכ"ל] מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם. אמרה לה חברתה, איני יכולה, שאני קבורה במחצלת של קנים, אלא לכי את, ומה שאת שומעת אמרי לי. הלכה היא ושטה, ובאה ואמרה לה חברתה, חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד. אמרה לה, שמעתי שכל הזורע ברביעה

הוא לו שאם ילך אצל המברכין ימצא שם עשרה, ויתפלל שליח ציבור, ויוציאנו ידי חובתו, ואם ילך אצל התוקעין שמא כבר עמדו והלכו לביתם, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דבמקום שמברכין מיירי דאין להן שופר, ואפילו הכי מברכין, ושמע מינה דאין התקיעות מעכבות את הברכות, וצע"ק.

ענף ה' - בביאור דברי רבי יצחק דאמר דכבר בראש השנה נקבע דמריעין לה בסופה אף דהכל נחתם רק ביום כיפורים

א) והנה לכאורה תיקשי בדברי רבי יצחק בהא דאמר דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, משום דלא איערבב שטן, והרי אף דנכתבין בראש השנה, מכל מקום אין נחתמין רק ביום הכיפורים, ואי הכי אפילו אם האדם נכתב לרעה בראש השנה, אכתי מצי להפוך גזר דינו לטובה ביום הכיפורים, ובפרט למאי דאיתא ביומא (כ.) דאמרינן דשטן ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני. ושיילינן, ממאי. אמר רמי בר חמא, השטן בגימטריא תלת מאה ושיתין וארבעה הוי, תלת מאה ושיתין וארבעה יומי אית ליה רשותא לאסטוני, ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני, עיי"ש. ואי הכי נמצא דאפילו אם השטן לא התערבב בראש השנה, ומחמת כן נכתב על האדם גזר דין לרעה, אכתי כיון דביום הכיפורים אין לו רשות לקטרג על האדם, אי הכי שפיר הוי מצי להפוך דינו לטובה.

ב) ועוד לבר מן דין, הרי איתא בגמ' לעיל

אזלינן בספיקו לחומרא מהתורה, ולפי"ז הוא הדין בנידון דידן כל שיש בעל תוקע באותו מקום, ורק הוי ספק שמא כבר תקעו והלעו לביתם, הו"ל כאיקבע דאזלינן בספיקו לחומרא, ודו"ק.

לרעה חס ושלום, כבר קשה מאד לבטל מה שנכתב על האדם בראש השנה, ולא רק ביחיד כן, אלא אף בציבור קשה מאד לשנות הדין הנכתב בראש השנה, והו"ל כעין הא דמצינו בדברי התוס' (מו"ק כא.) בד"ה דאי לא תימא הכי, וישכב ארצה וכו', דהקשו דאע"ג ד"ושכב ארצה" כתיב נמי אצל הילד דבת שבע, אע"ג דלא גבי מת כתיב אלא על בנו. ושמא הואיל והנביא אמר לו מות ימות, הרי הוא כמות, ואע"פ שהתפלל עליו שיחיה, וכענין זה אמר ב"ירושלמי" הקב"ה שהיה יודע שעתיד להיות מבול היה מתאבל על עולמו קודם המבול, עיי"ש. ולכן לא חשש אותו חסיד שמא ישתנה הדין לטובה ביום הכיפורים, ודו"ק.

ענף ו' - בדברי ה"שלחן ערוך" בב' הלכות תמוזות בענין שופר

(א) ומענין לענין, הנה מצינו בשו"ע (או"ח סימן ש"ז סעיף ה') דכתב דדבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה, כיצד, אומר ישראל לאינו יהודי בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה, או להביא מים דרך חצר שלא עירבו לרחוץ בו המצטער, ויש אוסרין. הגה: ולקמן סימן תקפ"ו פסק להתיר, עיי"ש. והרי מבואר דמותר לומר לנכרי בשבת לעשות מלאכה האסורה מדרבנן לצורך מצוה, וכגון לעלות באילן כדי להביא שופר לתקוע בו תקיעת מצוה.

(ב) ועוד מצינו בשו"ע (שם סימן שמ"ב סעיף א') דכתב דכל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות,

ראשונה ברד מלקה אותו. הלך הוא וזרע ברביעה שניה, של כל העולם כולו לקה, שלו לא לקה. לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות, ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו עם זו, אמרה חדא לחברתה, בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם. אמרה לה, חברתי, לא כך אמרתי לך איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים, אלא לכי את, ומה שאת שומעת בואי ואמרי לי. הלכה ושטה, ובאה ואמרה לה חברתה, חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד. אמרה לה, שמעתי שכל הזרע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו, הלך וזרע ברביעה ראשונה, של כל העולם כולו נשדף, ושלו לא נשדף, עיי"ש.

(ד) ולכאורה תיקשי היאך סמך אותו חסיד לעשות מעשה לזרוע תבואה שלא בזמנה עפ"י סמך אותן רוחות, והרי אף דנגזר בראש השנה גזירות הללו, מכל מקום הרי ביום כיפורים אפשר שיתהפך הגזר דין לטובה, ובפרט דמיירי בגזירה לרעה על הציבור, וכבר איתא בגמ' בר"ה (יז:) דבכח ציבור לבטל הגזירה אפילו אחר שכבר נגזרה, עיי"ש. ובפרט תיקשי למאי דאמרינן בגמ' בב"ק (קג:) דכל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד, או רבי יהודה בן בבא, או רבי יהודה ברבי אילעאי, [נראה בחי' המהרש"א בסוגיין בזה], וא"כ היאך לא חשש אותו חסיד דאפשר דיתהפך הגזר דין לטובה, ומחמת הספק הו"ל לנהוג בשב ואל תעשה, והיינו דהיה לו לזרוע התבואה בזמן דהעולם זורעין אותה.

(ה) אלא נראה דעל כרחין לומר, דאף דלעולם האדם נחתם ביום הכיפורים לטוב ולמוטב מה יהא עמו כל השנה, מכל מקום כל שנכתב בראש השנה לטובה או

והוא שיהא שם דבר מצוה או דוחק, כיצד, מותר לו בין השמשות לעלות באילן, או לשוט על פני המים להביא לולב או שופר, עכ"ל. והרי מבואר דמותר לישראל לעשות מלאכה האסורה מדרבנן לצורך מצוה בזמן בין השמשות, וכגון לעלות באילן כדי להביא שופר לתקוע בו תקיעת מצוה.

ג) והקשה חכ"א שיח"י דלכאורה מאי שייכא למימר דמותר לאדם לומר לנכרי בשבת לעבור על איסור דרבנן לצורך הבאת לולב או שופר, ואי נמי מותר לאדם לעבור בבין השמשות של שבת לעבור על איסור דרבנן לצורך הבאת לולב או שופר, הרי כבר גזרו חז"ל (או"ח סימן תרנ"ח סעיף ב') דאין ליטול לולב בשבת, וכן גזרו חז"ל (שם סימן תקפ"ח סעיף ה') דאין לתקוע בשופר בראש השנה שחל בשבת, ולא הוי בכלל דבר מצוה או דוחק.

ד) והנה מאידך מצינו בשו"ע (שם סימן תקפ"ו סעיף כ"א) דכתב דשופר של ראש השנה אין מחללין עליו יום טוב אפילו בדבר שיש בו משום שבות. כיצד, היה השופר בראש האילן או מעבר הנהר, ואין לו שופר אלא הוא, אינו עולה באילן ואינו שט על פני המים כדי להביאו, ועל ידי אינו יהודי מותר, דהוי שבות דשבות, (פירוש, איסור אמירה לאינו יהודי באיסור דאורייתא הוא משום שבות, שאמרו חז"ל לשבות מזה, אמירה לאינו יהודי ובאיסור דרבנן הוא שבות דשבות), ובמקום מצוה לא גזרו (ועיין לעיל סימן ש"ז), עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דמותר לומר לנכרי ביו"ט לעשות מלאכה האסורה מדרבנן לצורך מצוה, וכגון לעלות באילן כדי להביא שופר לתקוע בו תקיעת מצוה, וא"כ הניחא ביו"ט דהוי מצוה ליטול לולב ולתקוע בשופר, אתי שפיר הא דהותרה

אמירה לנכרי לצורך קיום מצוות הללו, אלא הא תיקשי בהא דכתב השו"ע דאף בשבת הדין כן, והא הוי דוחק טובא לומר דאגב שיטפיה בהלכות יו"ט נקיט אף בהלכות שבת כן, וצ"ע.

ה) ושוב אמר לי חכ"א שיח"י דאפשר ליישב דמיירי דעובר על איסור דרבנן בבין השמשות לצורך הבאת לולב או שופר לצורך יו"ט החל בשבוע הבא, וכגון דאם לא ילך כעת להביאן, לא יהא בידו להביאן לאחר מכן, עכ"ד. ואולם נומיתי לו, דכבר מצינו ב"כף החיים" (שם ס"ק י"ג) בהא דכתב השו"ע (שם) וכן אם היה טרוד ונחפז לדבר שהוא משום שבות, מותר בין השמשות, עכ"ל. וע"ז כתב ה"כף החיים" לאתויי דברי תשובת המהרש"ל (סימן מ"ו) דכתב ליבי נוקף להחמיר אפילו בכהאי גוונא שהוא נחפז לדבר, אם לא שהוא צורך קצת, כגון מענין אכילה ושתיה או לצורך מלבוש ללבוש באותה שבת, או נר לכבוד שבת, והוא בהול לו, כל כהאי גוונא הוא דשרי, אבל אם הוא עסק גמור לחול שאין בו צורך שבת אסור, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם לא התירו לעבור על איסור דרבנן בבין השמשות רק לצורך שבת בלבד.

ו) ונראה להוסיף לבאר דאין לדחות דכל דברי המהרש"ל מיירי רק בדבר שהוא טרוד ונחפז עליו, אבל לעולם כל דהוי לצורך מצוה מותר אפילו שלא לצורך שבת. דשוב אתא לידן תשובת המהרש"ל (שם) דכתב ליבי נוקף להחמיר ולומר אפילו כהאי גוונא שהוא נחפז לדבר, אם לא שהוא צורך מצוה קצת, כגון, שהוא מענייני אכילה ושתיה אף שיכול להיות זולתם, מכל מקום כבוד שבת איכא בהו, וחשיב נמי צורך מצוה קצת, אע"פ שאינה מצוה ממש, או שהוא

(ט) ואולם שוב מצאתי ב"כף החיים" (שם אות מ"ז) בד"ה אומר ישראל לעכו"ם בשבת לעלות באילן להביא שופר וכו', זהו לשון הרמב"ם (פרק ו' מהלכות שבת הלכה י'), ומה שכתב 'אומר לעכו"ם בשבת', היינו משום דאזיל לשיטתיה (פרק ב' מהלכות שופר הלכה הלכה ט') דכתב דבזמן הזה שחרב המקדש, כל מקום שיש בו בית דין קבוע וסמוך בארץ ישראל תוקעין בו בשבת, עכ"ד. אבל ה"טור" לא כתב תיבת 'בשבת', והיינו משום דפסק לדינא (סימן תקפ"ח) דשבת לאו זמן תקיעה הוא, עיי"ש. ואמנם יש לתמוה בדברי השו"ע דכיון דפסק (שם) כדעת ה"טור" דבזמן הזה אין תוקעין בשבת, א"כ מה הטעם דהזכיר כאן תיבת 'שבת', וראה ב"מחצית השקל" דכתב דמיירי בראש השנה שחל ביום שבת וראשון, ומביא את השופר לצורך יום ראשון. ועוד יש לומר, דהשו"ע כתב לשון הרמב"ם לדוגמא בעלמא ללמוד ממנו כמו אלו העניינים, ולענין דינא דשופר בשבת סמך על מה שכתב לקמן (סימן תקפ"ח שם), עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בשינויא קמא דסבר לאתויי ראיא בדעת השו"ע דהותר לומר לנכרי אפילו לצורך מחר, ואולם אליבא דשינויא בתרא אין ראיא כלל ועיקר.

(י) ועוד אבוא האיר בהא דמציינו בשו"ע (או"ח סימן תק"צ סעיף ט') דכתב דאם תקע שני תשר"ת, או שני תש"ת, או שני תר"ת כהוגן, וטעה בשלישי, אין צריך לחזור אלא לאחרון שטעה בו. אם תקע בצד הרחב של השופר, לא יצא, עכ"ל. ולכאורה תיקשי טובא דמאי שייטיה האי סיפא דדברי השו"ע דאם תקע בצד רחב של השופר, הרי עד כאן לא מיירי כל הסימן רק לענין צורת התקיעות, והיה לו לאתויי הלכה זו לעיל (סימן תקפ"ו

לצורך מלבוש ללבוש באותה שבת, או נר לכבוד שבת והוא בהול לו, כל כהאי גוונא הוא דשרי, עיי"ש. והרי מבואר בדעתו דסבר דכל ההיתר בטרוד ונחפז הוי משום דחשיב צורך מצוה קצת, ושמע מינה דאף בצורך מצוה לא התיירו רק לצורך שבת בלבד. ושמא יש לחלק בין קצת מצוה דלא התיירו רק לצורך השבת בלבד, לבין מצוה גמורה דהותר אפילו שלא לצורך השבת.

(ז) ועוד נראה לדחות דברינו למאי דסיים המהרש"ל דמכל מקום נראה בעיני שלצורך גדול והפסד מרובה שרי בכל ענין, עכ"ד. ולפי"ז הוא הדין דהותר לעבור על איסור דרבנן בבין השמשות לצורך מצות לולב ושופר לאחר השבת, וקצת דוחק בזה.

(ח) והנה שוב ראיתי ב"כף החיים" (סימן ש"ז אות מ"ד) בד"ה או לצורך מצוה, דכתב לאתויי דדעת ה"נודע ביהודה" (תניינא או"ח סימן מ"ד) דכתב דהוא דהותר אמירה לעכו"ם לצורך מצוה, הני מילי דוקא לדבר מצוה לכו ביום אבל לא למחר, ואולם דעת ה"גזע ישי" (מערכת א' אות קפ"א) דאפילו למצוה לצורך מחר הותרה אמירה לעכו"ם, עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו רבותינו האחרונים ז"ל בהיתר אמירה לנכרי לעשות איסור דרבנן לצורך מצוה האם הותר רק לצורך מצוה לכו ביום, או דלמא הותר אף לצורך מחר, ולפי"ז נראה להוכיח בדעת השו"ע דלעולם הותר אף לצורך מצוה למחר, דאתי שפיר בהא דכתב להתיר אמירה לעכו"ם בשבת לצורך הבאת שופר, ואף דאין המצוה נוהגת בשבת. ושמא יש לדחות דמיירי בגוונא דלא יהא בידו להביא את השופר ביום אחר, ובכהאי גוונא אפשר דאף ה"נודע ביהודה" מודה דמותר לומר לנכרי להביא את השופר לצורך מחר, וצ"ע.

קעד

מנורה

הרב ערן כברה

בדרום

סעיף י"ב) גבי הפכו ותקע בו - לא יצא, בין
הפכו כדרך שהופכים החלוק שהחזיר פנימי
לחיצון, בין שהניחו כמו שהיה אלא שהרחיב
את הקצר וקיצר את הרחב. הגה': והוא הדין
אם תקע במקום הרחב פסול, עכ"ל. והרי
חזינן דבהגהת הרמ"א כבר כתב לאתויי
הלכה זו שם, ואי הכי מאי טעמא דכתב
השו"ע לאתויי הלכה זו שלא במקומה, וצ"ע.



הרב אוריאל כהן

השקפת התורה על מלחמות בין אומות העולם, והנוסחה הנכונה בסליחות תן שלום במלכות / במלכויות

יש להתבונן מהי השקפת תורתנו הקדושה על מציאות בהם יש מלחמות עקובות מדם בין מדינות אומות העולם, האם יש להצטער על כך כיוון דחביב אדם שנברא בצלם (אבות פ"ג מ"ד), וא"כ יש להתפלל לקב"ה שיתן שלום ביניהם, ובפרט אם דרים באותם מדינות מאחינו בני ישראל ביותר צריך להתפלל על כך שתפסק המלחמה ויבא שלום בעולם.

מכתבת טירוניא מכל אומות העולם אמר רבי אלעזר בר אבינא אם ראית מלכויות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח, תדע שכן שהרי בימי אברהם, על ידי שנתגרו המלכויות אלו באלו באה הגאולה לאברהם". הרי מבואר לן דמלחמות האומות אלו עם אלו הם סימן לגאולה.

ואין זה סותר לדברי רש"י בסנהדרין דאתחלתא דגאולה קאי על מלחמות ישראל עם אומות העולם, דמלכויות מתגרות אלו באלו "צפה" "לרגלו" של משיח, דהיינו שזה סימן שהגאולה קרובה, אבל מלחמות ישראל עם אומות העולם זה כבר בגדר "אתחלתא" דגאולתא

מקורות באחרונים דעצם המלחמות היא דבר חיובי

וראיתי בספר אורות אלים לרבי אליעזר פאפו זצ"ל (אות תכ"ז) שהביא דברי המדרש הנ"ל וכתב ידיעה זו מועלת לשישמה ישראל בראותם מלחמה ויבטחו בה', ואין להתפלל לה' שיתן שלום במלכויות, אלא שה' הטוב בעיניו הוא יעשה, ומה שנתקן ב"סליחות" (אלה-ינו שבשמים תן

גרסינן בגמ' מגילה (דף יז עמוד ב) מה ראו לומר גאולה בשביעית, אמר רבא מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעה בשביעית. והאמר מר בששית קולות, בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא. מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא, ע"כ. ומבואר בדברי הגמרא דמלחמות הם סימן לאתחלתא דגאולתא, וא"כ מחד גיסא יש כאן מקום שמחה. אך רש"י בסנהדרין (דף צז עמוד א) כתב: מלחמות - בין עובדי כוכבים לישראל. [ועיין בחי' אגדות למהר"ל שם שכתב: "ובשביעית מלחמה כי אז יתחיל כח ישראל מכח ההויה החדשה שתהיה בעולם ולכך מלחמות בשביעית", וכע"ז בספרו נצח ישראל פרק ל"ב], ואם כן לא מצינו מכאן מקור לכך שיש שייכות למלחמות בין האומות לגאולה.

אך בבראשית רבה פרשת לך לך (פרשה מ"ב אות ד') מבואר דמלחמת ארבעה מלכים המופיעים בפרשת לך לך מרמזים לארבעה מלכויות: "ויהי בימי אמרפל מלך שנער, זו בבל. וארייך מלך אלסר, זה אנטיוכס. כדרלעומר מלך עילם, זה מדי. ותדעל מלך גוים, זו מלכות אדום, שהיא

שלום במלכות), צריך לכוון על המלחמות שאינן בעקבות משיחא, או שהדברים עתיקין ורומז למלכות שמים, ודי למבין.

וכפרושו האחרון כן כתב בספר כף החיים לגר"ח פלאגי זצ"ל (סי' י"א ססמ"ג) וז"ל והאומרים תן שלום "במלכויות", טועים הם, וצריך לומר "במלכות", וקאי אמלכותא דרקיעא כידוע ליודעי ח"ן, עכ"ל.

ועיין בסידור עוד יוסף חי הערה 37 דגירסת תן שלום במלכות כן היא הגירסא בכל המחזורים העתיקים, וכן כתב רבנו המהר"ו ז"ל להדיא בספרו עולת תמיד דף מד ע"ב, והובאו דבריו בתיקון תפילה עמ' ל"ח, וכ"כ בחמדת ימים חלק ימים נוראים דף כא ע"ב, וכן הוא בסידור הרש"ש מכ"י של היר"א. וכן מצאתי בפרי עץ חיים שער הסליחות פרק י', וכ"פ הכה"ח ס"ק כ"ה, ובילקוט יוסף הלכות תפילה ח"ב עמ' תרכ"ד. ועיין במחזור אהלי יעקב.

אם ע"י כך נגרם צער לישראל

אך אולי כל זה כשאין בא צער לישראל ע"י כך, אבל אם אחינו בית ישראל באין לידי צער ומכאוב אולי צריך להתפלל על כך.

וראיתי בספר "הזכרון" - דרשות ותוכחות מאת רבינו החתם סופר זצ"ל (דרוש ביום ה' לעת ערב ד' באב, והמדובר שם על זמן מלחמות נפוליון) כתב: כי ידוע מה שאמרו חז"ל מגילה דמשום הכי אנו מתפללים על הגאולה ברכה שביעית בשמ"ע משום דבן דוד בא בשביעית, ופריך הש"ס והאמר מר בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא, ומשני מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא. ועתה אחי! ראו והביטו נא כמה צרות רבות ותלאות עברו ראשו במלחמה זאת, ממש כשל כח הסבל, ואם נתפלל שה' ישים שלום בעולם, הנה אנחנו גולים וסורים נתונים בכבלי עוני ימים רבים ושכינתא קדישא בגלות ותורה נתמעט ושמו הגדול מתחלל בעוונות הרבים, ואם נתפלל על פדות נפשנו וגאולתנו, הנה מלחמה אתחלתא דגאולה היא, נמצא הגלות הארע והמר עם צרות המלחמה המה זיבורא ועקרבא דמעלי להאי, הוא השלום קשה להאי היא הגאולה. [וומסיים שם החת"ס: ואמנם חז"ל המתקן הרפואה ונחת לשונם ורמוזה בקרא במקומה, כי לעולם אם הקול קול יעקב ומקבלים עליהם עול תורה אז אין ידי עשו שולטות אפי' מלחמה בעולם ומקרא מלא דיבר הכתוב "ברעב פדך ממות ובמלחמה

א. וראוי לצרף לזה מה שהובא בשיחות החפץ חיים (אות פ"ב, הובא בחפץ חיים החדש עה"ת שמות ב' כ"ג) שלאחר שנהרג הצאר ניקולאי, אמר החפץ חיים מי קבר את ניקולאי? יהודים היו בוכים וצועקים על הצרות שהוא היה עושה, זה עזר ונפטרו ממנו, אם היינו מרגישים כך את צער החורבן וצועקים כך על חילול שם שמים שבגלות, היו נפטרים גם מהם עכ"ל. ועיין בספר הצדיק ר' שלמה (אות כ"ב) החפץ חיים היה רגיל לומר (בתרגום לעברית), כל צרה שיש לו ליהודי היא בודאי חלק מהגלות, צריכים להכניס זה בחשבון ולבקש משיח שהוא יבא מיד, וממילא יתבטל גם הצרה, מפני שאין לנו לשחוק. וע"ע קובץ אסיפת חכמים עמ' רפ"ט (מאמרו של הרב ישראל פרידמן שליט"א "תפלה לשלמה של מלכות") דהובא בגליון בוואן תרכ"ט מכתב הרה"ח המופלא ר' שלמה טלינגטור זצ"ל שכותב שביקש מאת דודי הרה"ק ר' מנחם נחום זי"ע מבאיאן טשערנוביץ שיאמר לו דברי התחזקות למסור לחסידיו ברוסלאנד הסובלים מרה תחת ממשלת הקומניוניסטים ולא היו יכולים לעבור הגבול להגיע אליו מרוסלאנד לרומניה. והשיב לו הרה"ק השי"ת יעזור שאבוא לארצינו הקדושה עם משיח צדקינו ואז יעלו ויגאלו כל בני ישראל, האם צריך אני לבקש שרומניה תעשה שלום עם רוסלאנא הלא עדיף להתפלל על ביאת משיח צדקינו. ע"כ.

מידי חרב", וכתוב: "על כן לא נירא בהמיר ארץ", וקאי אמלחמות האומות, ועל כן באותה פרשה שאמר ומצאוהו רעות רבות וצרות מרמזו לזה הרפואה בפסוק שלאחריו וענתה השירה בכס לעד כי לא תשכח מפי זרעו וידוע כי השירה היינו התורה כולה כמ"ש רמב"ם תורה שיש בה שירה מרמז לנו כי אם לא תוכח השירה מפי זרעינו ונסבול עול תורה לא תהינה הרעות צרות זה לזה כי אז לא נירא בהמיר ארץ ע"י מלחמות ולא יגיע אלינו הרעה ונתפלל על גאולה ולא נחוש למלחמה המתהווה ע"ז, וזה שאחז"ל בששית קולות ר"ל קולו של יעקב בבתי כנסיות ובתי מדרשות, אז בשביעי מלחמות שהם אתחלתא דגאולה שנוכל להתפלל עליה בברכה שביעית, עכ"ל].

הנה מבואר מדבריו דאף שבני ישראל מצויים בצער מחמת מלחמות האומות זו בזו, בכ"ז אין להתפלל שתפסק המלחמה משום דהיא מקרבת הגאולה. אך במה שפרש דבשביעי מלחמות קאי על מלחמות אומות העולם, זה דלא כפרש"י בסנהדרין דקאי על מלחמות ישראל עם אומות העולם, מיהו כיסוד דבריו מצינו כבר במדרש רבה וכמו שהבאנו לעיל.

ובדברי החת"ס הנ"ל כ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד ס"ה) וז"ל ובפרט כי צריכין לזוהר לאשר אנו רואים כי אלו המלחמות הם חבלי משיח כפי שנראה

מהכתובים ומהגמ' ומדברי הזה"ק (סוף פרשת בלק) ובספר התמונה (אות ס') ופרש שם באורך, וכן בשארי ספרי קודש, על כן צריכין העיקר להתפלל על הגאולה שלימה במהרה בימנו, לא כן ההמון שהטעו אותם שצריכים להתפלל עתה העיקר רק על שלום העמים ושעל ידי זה שיופסק המלחמה ישונו למצרים הוא גלות המר בעוה"ר ושכינה הקדושה בגלותא ומאריכים הגלות ומעכבים הגאולה על ידי זה ואיך נעזי פנינו ונקשה ערפינו לבקש כזאת ממלך הכבוד, עכ"ל. וע"ע בספר דרכי חיים ושלום (סי' תרנ"ג) וגאון מובהק אחד זצ"ל התחיל אז להדפיס ולסדר ליקוטי סליחות שיאמר ישראל תחנונים לבקש על שלום, וכשנודע לרבינו המנחת אלעזר מזה צווח ככרוכיא וכתב להגאון הנ"ל ולא יצאו הסליחות לאורה, כי טעמו ונמוקו עמו שאין להתפלל שיושבת המלחמה ע"י שלום בין העמים, כי אם שעל ידי ביאת הגואל צדק לישראל תופסק המלחמה ויתפללו שיבוא הגואל צדק במהרה².

דעות החולקות על הנ"ל

אך יש חולקים על כל הנ"ל, דכתב בספר אמרי פנחס לגה"ק ר' פנחס מקוריץ זצ"ל (ע' ק"פ סי' תתקצ"ז א') ב' הרב שיש להתפלל שיהיה שלום בין האומות, כי אי אפשר שלא יהיה נגיעה לישראל ע"י

ב. ועוד כתב שם בדרכי חיים ושלום דהמנחת אלעזר אמר שכן קיבל מאביו הגה"ק בעל דרכי תשובה זי"ע ומאבי אביו הגה"ק בעל שם שלמה זי"ע ומרבו הגה"ק בעל דברי יחזקאל משינאווע זי"ע ועוד מצדיקי אמת, והם קיבלו מצדיקי עולם שרפי קודש הקדמונים זי"ע שעיקר התקוה ע"י המלחמה שיתגלה אורו של מלך המשיח ומתוך צרה ימצאם פדות ורווחה ומינה לא יזועו. עוד כתב שם: דהיה בדעתו של המנחת אלעזר לאסוף את גדולי ישראל ולנאום בפניהם לעורר ולהוכיח מתנ"ך וגמרא וזה"ק וספרי רבותינו הראשונים והאחרונים שאין להתפלל על שלום העמים ואומות העולם כי אם שלום על ישראל בגאולת עולם ע"י ביאת המשיח שכל אלה המלחמות והצרות הם הכנה לביאתו במהרה בימינו ותקוותו היה לבטח כי כל הצדיקים בשמעם.

מלחמות האומות ואם צריך דוקא להיות מלחמות בעולם, יהיה במקום שאין יהודים, עכ"ל. והמבואר בזה דמודה דעצם המלחמות בין אומות העולם זה דבר חיובי להחשת הגאולה, אבל אין צורך בזה אם נגרם צער לישראל ודלא כדברי החתם סופר וסייעתו.

דרכן של צדיקים כמו שאמר דוד ע"ה תהלים (ל"ה י"ג) ואני בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי, שאין לאדם לעשות תחנונו ובקשתו לצרכיו לבד, אך להתפלל על כל בני אדם שיעמדו בשלום ובשלומה של מלכות יש שלום לעולם].

וכן נראה מדברי החיד"א בספרו כף אחת (אות ד') דתיקן תפילה - "לקהל ישראל שהם בצער מלחמות וכיוצא" וזה לשונה: יהי רצון וכו' שתתמלא רחמים עלינו ועל יושבי העיר הזו וכל גבולה ותצילנו ממלחמה וממזור ומשבי ומביזה, ותרחיק גייסות האויבים מכל גבול ארצינו, לא יקדמו על ארצנו מגן ולא ישפכו עליה מוללה, והאויבים אשר בקרבנו תכניעם ותשפילם ותפר עצתם ותצילנו מכל אויב ואורב ושולל וכוזז וכו', אל מלא רחמים תן שלום בארץ תן שלום במלכויות ושררות, עכ"ל.¹

והנה לא מבעיה דמדברי החת"ס וסייעתו מבואר דעצם המלחמות בין אומות העולם הוא דבר חיובי בעצם, אלא אף מדברי רבי פנחס מקוריץ זצ"ל מבואר ג"כ דעצם המלחמות הוא דבר הנצרך, אלא דצריך להפלל שלא יהיה במקום ישראל, (דכתב: "ואם צריך דוקא להיות מלחמות בעולם, יהיה במקום שאין יהודים").

הוכחה מגמרא דצריך להתפלל שלא יהיו מלחמות בין האומות

וצ"ע מדברי הגמרא במסכת ברכות (דף טז עמוד ב) רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה. ופרש"י בפמליא של מעלה - בחבורת שרי האומות, שכשהשרים של מעלה יש תגר ביניהם, תיכף יש קטטה בין האומות,

[ועייין בפרוש רבינו יונה עמ"ס אבות (פ"ג מ"ב) דכתב רבי חנניה סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו, זהו הענין ר"ל שיש לאדם להתפלל על שלום כל העולם ולהצטער על צער של אחרים, וכן

ג. ובספר דעה חכמה לנפשך (ליקוטי דא"ח פרשת תזריע מצורע תשע"ה) הביא דנחלקו גדולי החסידות בזמן מלחמות נפוליון ורוסיה - הרה"ק רבי מנחם מנדל ממרינוב זיע"א והרה"ק רבי נפתלי מרופשיץ זצ"ל, דהנה הרה"ק מרינוב התאמץ מאוד בכח גדול וחזק לקרב את הקץ, והיה רגיל על לשונו לומר דמוטב שילכו מלעמבערג עד ראוא שקועים עד הברכים בדם ישראל ובלבד שמשית יבא. אבל לא כן היתה דעתו של הרה"ק מראפשיץ זיע"א שרוח אחרת היתה עמו ואמר למחצה לשליש ולרביע לא שמענו, דאף אם ייחסר רק שליש יהודי או רבע יהודי "לא שמענו" אין אנחנו רוצים לשמוע מן הגאולה. [ועייין בספר דרכי חיים ושלום ס' תנ"ג או' א' דכתב דבערב פסח שנה ההוא בשעת אפיית המצות התעצם מאוד, (הגרמ"מ ממרינוב) על אודות הדבר הזה ואז השכיל נאפוליון והצליח בכל אשר פנה, והרה"ק מהר"ג מראפשיץ תלמידו ראה שבאו אל הקדוש הרמ"מ הרבה מבני ישראל שהיו עובדים אצל המלכות בין אנשי הצבא, (ר"ל שהיו חיילים בצבא רוסיה), והיו ביניהם אבות של כמה בנים, והרב שולחם מפניו בלתי שמוע בקשתם ושיחתם, והגה"ק מראפשיץ נכמרו רחמיו על אנשי ישראל בעלי בנים הנ"ל, ובכן הרהיב עוז בקדושתו לשאול את רבו הקדוש, ויען ויאמר לו מורי ורבי הלא עומדים לפניכם אנשים אשר להם לב נשבר ונרכה הטה נא אזנך ושמע אל בקשתם ובכיתם ממר נפשם וירחם נא על כמה חללים שנפצו בחרב. ונשאר הרב משתומם כשעה חדא, והשיב לו בעז קדושתו, כהנה וכהנה תאכל חרב וילכו עד ארכבותיהם בדם ובלבד שיהיה הקץ, וזה עיקר אהבת ישראל אהבה אמיתית שכולם יבואו לחיקון הגמור וישובו ונה בקרב עם ישועות כל ישראל בגאולה שלמה.

אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח. ומבואר בזה דהזמן של ביאת המשיח זה באלפים שנים אחרונות, וידוע דהתלמוד בזמן שעדיין אינו ראוי לביאת המשיח דאכתי זמן התלמוד שייך לאלפים שנות תורה, ולכן התפלל רב ספרא שלא יהיו מלחמות בעולם, אבל האחרונים הנ"ל שכתבו שאין להתפלל

כדכתיב ועתה אשוב להלחם עם שר פרס (דניאל י'). ובפמליא של מטה - בחבורת החכמים. והכא מוכח דיש להתפלל שלא יהיו מלחמות בין אומות העולם כלל.

מספר תירוצים לקושיא הנ"ל

ושמא י"ל ע"פ המבואר בסנהדרין (דף צז עמוד א) תנא דבי אליהו ששת

ד. ואחר זמן רב ראיתי בספר ימין יוסף (להרב יוסף בנימין שמענובין שו"ב דהגר"ש סלנט זצ"ל) דעמד בשאלה זו וביאר ע"ד הדרוש בהקדים דרב ספרא התפלל גם שישם שלום בפמליא של מטה ופרש"י בין התלמידים, וביאר שם את קישור הדברים וז"ל ונ"ל דהנה לכאורה קשה הלא אמרו חז"ל אם ראית מלכים מתגרים זה בזה צפה לרגלו של משיח, וכמו כן אמרו אם יש קטגוריא בין הת"ח סימן לביאת המשיח, וא"כ מה ביקש ר"ס שהשם ישים שלום, הלא זהו ריעותא לביאת הגואל. רק דאיתא בבבא בתרא על הפסוק גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם, שאם ב"י ירבו בתורה ובלמוד אזי אקבצם, וא"כ שפיר ביקש ר"ס שיהיה שלום. ה. דברים אלו כתבתי בתחילה על פי המונח בזכרונות מדברי החזו"א בהלכות טריפות (סי' ה' סק"ג) גבי שינוי הטבעים לענין טריפות מבמבואר בתלמוד, דכתב: והכל ערוך ומסודר מאת הבורא ב"ה בראשית הבריאה ונמסר לחכמים לקבוע הטריפות ע"פ רוח קדשם שהופיע עליהם והנה היה צריך להקבע בב' האלפים תורה כדאמר ע"ז ט ע"א דיני הטריפות לדורות וכדאמר ב"מ פו ע"א רבי ור"נ סוף משנה רב אשי ורבינא סוף הוראה ואין לנו ואין לנו תורה חדשה אחריהם תורה חדשה אחריהם והיו קביעות הטריפות כפי השגחתו יתברך בזמן ההוא, עכ"ל. המבואר בדבריו דחתימת התלמוד היתה באלפים שנות תורה. אך שוב התבוננתי דלכאורה הדבר אינו מסתדר עם הידוע דחתימת התלמוד הייתה בשנת ר"ס לאלף הרביעי, דהיינו מאתיים וארבעים שנה אחר תחילת שנות משיח - עיין סדר הדורות ערך רבי אבינא, (ורק דורו של רב ושמואל היו בסוף האלף השלישי, ואילו רב ספרא היה דור רביעי לאמוראים). ויתרה מזאת דבספר מרגליות הים (על מסכת סנהדרין על דף צז. אות כ') כתב דבכתבי הגאונים מבואר שחתימת המשנה מסיימת את אלפיים שנות תורה.

וראיתי בספר לחזות בנועם - מבואר לתלמוד שביאר עניין זה על פי המבואר בעבודה זרה (ט ע"ב) אמר רבי חנינא אחר ארבע מאות לחורבן הבית, אם יאמר לך אדם קח שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד, לא תקח, [רש"י: שהיא קץ הגאולה ותקבץ להר הקודש לנחלת אבותיך ולמה תפסיד הדינר], במתניתא תנא, אחר ארבעת אלפים ומאתים ושלשים ואחת שנה לבריאת עולם, אם יאמר לך אדם קח לך שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד, אל תקח. וכתבו שם התוספות: לאחר ארבעת אלפים ורל"א היינו דאמר בחלק (סנהדרין דף צז ע"ב) אמר ליה אליהו לרב יהודה לא פחות עלמא משמונים וחמישה יובלות וביובל אחרון בן דוד בא, א"ל בתחילתו או בסופו, אמר ליה איני יודע. וארבע אלפים ומאתים הם שמונים וארבעה יובלות, וקאמר הכא כשיעבור רוב יובל אחרון יבא, והתם מסיק רב אשי עד הכא הכא לא תסכי ליה, [רש"י: עד יובל האחרון לא תצפה לו, דודאי לא יבא קודם הזמן הזה], מכאן ואילך ואילך סכי ליה.

והיינו דבתוספות מבואר שעד שנה זו אין לצפות למשיח, ורק מאז ואילך יש לצפות לו, כי הגיע הזמן המוכשר להתגלותו, נמצא שפרק זה הוא הקץ, שמאז יש לחכות למשיח. נראה שניתן להגדיר תאריך זה כ\$ חתימת התלמוד.

נמצאנו למדים שתקופת התלמוד פותחת את אלפיים שנות משיח ורק בסיימה ראוי העולם להתגלות המשיח בפועל, אולם אף שתקופה זו מתחילה את אלפיים שנות משיח, היא קשורה בקשר אדוק עם אלפיים שנות תורה. הגמרא בעבודה זרה (דלעיל) אומרת שהתלמוד נחתם ארבע מאות שנה אחר חורבן בית המקדש, א"כ הוא מהווה המשך לתהליך שהתחיל עם חורבן הבית, עיקר התפתחות תורה שבע"פ היתה מיד אחר חורבן הבית ע"י רבי עקיבא ותלמידיו, והתפתחות זו נחתמה עם חתימת התלמוד אחר ארבע מאות שנה, הדברים

היא על מה ששרי מעלה מקטרגים על ישראל ועל זה שפיר יש להתפלל, ומה ששיך לאתחלתא דגאולתא יתנהל ע"פ גזירת הבורא.

א"נ היישוב לזה נרמז בדברי האורות אלים הנ"ל דכתב בשנויא קמא על הנוסח דתן שלום במלכויות: "צריך לכוון על המלחמות שאינן בעקבות משיחא", והיינו דאין להתפלל על מלחמה מסוימת שתסתיים - דשמא היא שייכת לאתחלתא דגאולתא, אלא יש להתפלל על מלחמות שכלפי שמיא גליא דאינן מעקבתא דמשיחא, שיתבטלו מן העולם.

ובעי"ז ראיתי בספר שפע חיים על המועדים עמ' פ"ט (לאדמו"ר מצאנז זצ"ל) דכתב על תפילת רב ספרא הנ"ל נהינא בשנות מלחמת העולם הראשונה כד הוינא טליא פניתי לאדמו"ר זי"ע ושאלתי, וכי כל המלחמה הכבדה הזו וכל הקשיים והטירדות והקרבנות היקרים היו כדאיים ונחוצים רק כדי להפיל את הצאר הרוסי מכסאו, ואבי ענה לי כמתרעם מה אתה כבר יודע מה פירוש שר רוסי בשמים ואיך מפילים אותו מהמלוכה. ואנשים כיום אינם שמים לב לכך שכל המאורעות שקורים היום בעולם מתחילים קודם בשמים, והכל הוא חלק מההכנה לגאולה העתידה, אולם **אעפ"כ** אנו מבקשים שתשים שלום בפמליא של מעלה

שיהיה שלום בין המלכויות זה באלפים שנות משיח ואז כשאומות מתגרות זו בזו צפה למשיח. [והיינו דודאי אף קודם שנות משיח היה שייך שיבוא המשיח דנוסח התפילה דואת צמח דוד עבדך תקנו אנשי כנה"ג, וחזקיהו המלך היה ראוי ליהיות משיח, אלא דקודם שנות משיח היה זה בבחינת אחישנה, דא"צ כלל לתהליך הגאולה וא"כ אין צורך כלל במלחמות, אבל באלף דשנות משיח אז הגאולה היא בתהליך מסודר, ואז צריך שיהיה מלחמות ולכך אין להתפלל שלא יהיו מלחמות.

אך צ"ע דתפילת רב ספרא נדפסה בסידור עמודי שמים ליעב"ץ וסידור הגר"א להר"י מלצאן ובבית תפילה לר"א פאפו ועוד.

וראיתי בספר סמיכת חכמים (להג"ר נפתלי כ"ץ זצ"ל) דכתב ע"ד הגמ' הנ"ל: אמר יהי רצון שתשים שלום בפמליא של מעלה, כי עכשיו שרי מעלה מקטרגים זה לזה שר של פרס עם יון אדום וישמעאל, וכולן עם השר הגדול אפטרופוס של ישראל, וכן פמליא של מטה מלכויות מתגרות זו בזו וכן כולם עם ישראל, אבל בביאת הגואל תתלה יפקוד ה' על צבא המרום ואח"כ על מלכי האדמה, ואז יהי שלום בארץ, ע"כ.

והמבואר בדבריו דעיקר בקשת רב ספרא

מתאימים לדברי חז"ל (עי' איכה רבא א' נ"א) שהמשיח נולד ביום שנחרב ביהמ"ק, אך התגלותו מוכנה לצאת אל הפועל אחר ארבע מאות שנה.

נמצא שתקופת התלמוד מהוה אפוא חוליה מקשרת בין אלפיים שנות תורה לאלפיים שנות תקופת התלמוד מהוה אפוא חוליה מקשרת בין אלפיים שנות תורה לאלפיים שנות משיח משיח אחד ממשיכה הופעת התורה על ידי חז"ל ומאידך נמצאים באלפיים שנות משיח. וכעין כל הנ"ל מצאתי בספר מחברת קץ הפלאות (שער ראשון סי' א' פ"א ענפים א-ג) דזמן חתימת התלמוד ע"י רבנן סבוראי בשנת ד"א תמח"ט הם תחילת אלפיים שנות משיח. [וע"ש שהביא מהיר רמ"ה בסנהדרין שם ע"ב דאלפיים לאו דוקא, דעד פחות מחמש מאות שנה לא דק].

בחבורת שרי האומות שישראל מפוזרים בארצותיהם, כדי שישראל לא יתפחדו מהמלחמות שישירו ביניהם רק יכלו לשכון במנוחה, ע"כ.

דברי המון אברהם בעניין תפילה על שונאי מלך

והנה במג"א סי' רפ"ד סק"ז כתב "הא שמתפללים ויפיל שונאיו, היינו שונאים שבמלכותו, דבכל העולם יש יהודים (מאור עינים)".

וביאר דבריו במחצית השקל דר"ל, שמנהגן של ישראל כל קהל בכל שבת מתפללים בשלומה של מלכות, ויש בנוסח תפלה ההיא "ויפיל שונאיו תחתיו". ואם הכונה לשונאיו שבמלכות אחרת, אם כן אם יתגרה המלך ההוא עם מלכם יתפללו היהודים שיפיל שונאו, דהיינו מלך המתגרה בו יש ג"כ תחתיו, והרי תחת המלך המתגרה בו יש ג"כ יהודים וגם הם מתפללים על מלכות שלהם ושיפיל שונאיו תחתיו, אם כן תהיה תפלת אחד מהם הוא תפלת שוא. אלא על כרחך כל קהל מתפלל שיפיל שונאיו שיש לו במדינתו תחתיו, ע"כ. [ועיין לקוטי שו"ת חת"ס ח"ו סימן פ"ו שביאר כע"ז את המג"א]. ומשמע דאם היה ידוע שבאותה

מדינה אין יהודים אין כל מניעה בכך להתפלל על כך שתהיה שלום במלכויות.

ונראה ליישב על פי המבואר בשם משמואל (פרשת שמות) וז"ל במדרש (ב"ר פ' מ"ב) אמ"ר אלעזר בר אבינא אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח וכו'. ויש ליתן טעם לזה עפ"י מ

שכתוב בזה"ק ("ט א) בפסוק וימת מלך מצרים, מ"ט שהורד שר מצרים ממעלתו ונפל מגאותו, וכיון שנפל מלך מצרים שהוא שר שלהם זכר הקדוש ברוך הוא לישראל ושמע תפלתם, אמ"ר יהודה בא וראה שכן הוא שכל זמן שהשר שלהם נתנה לו שורה על ישראל לא נשמע צעקתם של ישראל כיון שנפל השר שלהם כתיב וימת מלך מצרים ומיד ויאנחו בני" מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים, שעד אותה שעה לא נענו בצעקתם, עכ"ל. הנה מפורש יוצא כי כשהמלכות בתוקפה ובגדולתה היא מסך מבדיל בפני תפלת ישראל שלא תעלה השמימה, נפלה המלכות מגאותה נסתלק המסך, ע"כ. ואם כן יש לומר שהיה הוה אמינא שנתפלל שהמלכות תפול תחתיו וממילא נרויח ששר אחד ממלכי אומות העולם יפול, קמ"ל שלא מתפללים כך משום דהוי תפילת שוא¹.

1. וראיתי בספר עטרת שמואל שהעיר למאי דאמרין בעבודה זרה (דף טז עמוד א) דאסור למכור לגויים עשיות של ברזל, משום שעושים מהם כלי זיין ושמא יהרגו בהם יהודים, והאידנא דקא מזכנין, א"ר אשי לפרסאי דמגנו עילון. ופרש"י דמגני עילון - נלחמים לשמור העיר ואת יושביה. וכתב באור זרוע (פסקי עבודה זרה סימן קלב) פרש רבינו שמואל זצ"ל דמגנו עילון ולא אורחיהו למיקטל ישראל. ואפי' נלחמים על מדינה אחרת להצילנו שלא יבאו בני אותה מדינה עלינו ויש שם יהודים באותה מדינה שבני עירנו נלחמים, אפי' הכי אנו מוכרין להם שהרי להצילנו הם מתכוונים ושמא לא יהרגו שם שום ישראל. עכ"ל. וא"כ ק"ו שיותר להתפלל עליהם שיצליחו במלחמתם.

מיהו כל זה איננו נוגע לעצם נידון דידן אם מלחמות בינם לבין עצמם הוא דבר חיובי או לא, דיתכן דעצם המלחמה זה טוב ואדרבא שיכניעו אחד את השני ואז יושפל השר המשפיע מלמעלה וכמו שהבאנו לעיל בשם השם משמואל.

דברי הגריא"ל שטיינמן זצ"ל בהוראה למעשה בארועים שנאמר עליהם צפה לרגלו של משיח

והגריא"ל שטיינמן זצ"ל כתב בספרו ימלא פי תהלתך (ח"ב ר"צ) אמנם יש זמן שבו צריך הכנה מיוחדת יותר מתמיד, דהנה במדרש רבה (לך לך מ"ב ד') כתוב אם ראית מלכויות מתגרות אלו באלו צפה למשיח וכו', וצ"ב מה הכונה בזה, הרי צריכים לצפות בכל רגע שמשיח יבוא וכמו שאומרים אחכה לו בכל יום שיבוא ואיזה חיוב נוסף לצפות למשיח כשרואים מלכויות מתגרות זו בזו, והרי לא כתוב שבמצב זה משיח בודאי יבוא, וכן היה במציאות דהרבה פעמים התגרו מלכויות אלו באלו ומשיח לא בא.

ונראה דהנה תמיד צריך להתחזק אך בכל זאת יש מדרגות, וכידוע שבימים נוראים מתעוררים יותר ומקבלים יותר קבלות ובשו"ע (סי' תר"ג) כתוב שגם מי שלא נזהר מפת של כותים כל ימות השנה בעשרת ימי תשובה צריך להזהר דאע"פ שתמיד צריך להתנהג טוב מ"מ טבע האדם שנופל קצת אבל בזמן שנשפטים צריכים להתנהג אחרת ולהתחזק במיוחד.

כך גם כשרואים מלכויות מתגרות זו בזו, רואים שינוי בעולם, סימן שמשהו יכול לקרות וצריך יותר להשתנות, וכמו שעשי"ת הם ימים יותר מסוגלים לשינוי כך ימים אלו הם ימים יותר מסוגלים לשינוי, ועל אחת כמה וכמה כשמלכויות מתגרות ישירות נגד כלל ישראל, הרי רואים שאין זה פשוט ומשמים קוראים להתחזק וכשנתחזק א"א לדעת במה נזכה.

ובאמת במשך השנים היו מאות מלחמות

ובספר שמושה של תורה עמ' מ"ו הביא שר' יצחק מוולוז'ין זצ"ל נשאל מהצאר איך אומרים היהודים תפילת הנותן תשועה למלכים הנותן בים דרך ובמים עזים נתיבה, והרי בכל מדינה יש יהודים והללו מתפללים לטובת מלכם ולהיפך. וענה לו דלכן מסמיכים את הפסוק הנותן בים דרך וכו', דכמו שבים אלו צריכים להפליג למזרח ואלו למערב והקב"ה מסדר שכל אחד הולך למקומו, ה"נ יכול לסדר שכל אחד ינצח. וזה כשאלת המג"א ודלא כפרושו. (אך יתכן שר' יצחק מוולוז'ין לא רצה לומר לצאר שהיהודים לא מתפללים שינצח את אויביו).

דברי הגר"א וסרמן זצ"ל והי"ד בעניין סימני הגאולה

ולסיום הנושא נביא את דברי הגאון ר"א וסרמן הי"ד זצ"ל במכתב שכתב להגר"ש שוואב זצ"ל ונדפס בספרו קובץ הערות (ביאורי אגדות סי' י') וז"ל מה שכתב כ"ה שצריך לפרסם גלוי לכל כי הננו עכשיו בתקופת עיקבתא דמשיחא, דבר זה ברור לכל כי הננו עכשיו בתקופת עיקבתא דמשיחא, דבר זה ברור כשמש לכל המתבונן בכתובים ובדברי חז"ל סימני התקופה אשר כולם באו אחד מהם לא נעדר, אבל להבטיח כי הגאולה תהיה בקרוב זוהי עדות שקר כי דבר זה לא מסרו לנו בשום מקום לידע כמה יארכו חבלי משיח וליבא לפומא לא גליא, (קהלת רבה י"ב י' ועיין סנהדרין צט.), ומפורש בכתוב בדניאל (י"ב ד') לך סתום את הדברים, ואחרי שנגזר שהדברים יהיו סתומין מי יוכל לפותחן, וכבר כתב הרמב"ם באיגרותיו (אגרת תימן) מה שמצינו בדברי רז"ל חשבון הקיצין היתה גם על זה נבואה מיוחדת כי רבים ישטטו לבקש דעת ולא ימצאו, עכ"ל.

קפג

בדרום

מלחמה בין אומות העולם

מנורה

יכול לבוא בכל רגע, אלא שצריך לדעת שיש
אפשרות ודורשים התחזקות כי זה יכול
לעשות שינויים במהלך.

והגאולה לא באה וכנראה שכלל ישראל לא
התחזקו במדה הדרושה, ולא נדמה לעצמינו
דעכשיו ודאי יבוא, והלואי שיהיה כך שהוא



הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת בזמן קריאת שמע של שחרית

ופירש"י ותיקין אנשים ענוים ומחבכין מצוה. **מתפלל** ביום דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא.

מאי קראה דמצוה להתפלל עם הנץ החמה דכתיב ייראוך עם שמש, כלומר כשהשמש יוצא היינו עם הנץ החמה ולפני ירח אף לתפילת המנחה מצוה עם דמדומי חמה.

ולכאז' צ"ב אם הלכה כרב הונא שאמר הלכה כאחרים שזמן קריאת שמע משיראה את חבירו רחוק ד' אמות ויכירנו, או הלכה כאב"י שלקריאת שמע כותיקין.

ועוד צ"ב אם אב"י חולק על רב הונא אף בדיעבד שהקורא קודם זמן של ותיקין לא יוצא ידי חובת קריאת שמע, או שחולק לכתחילה שצריך לקרוא כותיקין, אולם מודה שזמן קריאת שמע בדיעבד כאחרים.

ועוד צ"ב אם חולק אב"י גם על סוף זמן קריאת שמע דס"ל כת"ק דמתני' שוגומרה עד הנץ החמה, או דמיירי רק לכתחילה כותיקין, אולם בדיעבד יוצא ידי חובה אף שקורא לאחר הנץ.

ובגמ' י: איתא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יהושע ואם נאמר שלאב"י אף בדיעבד סוף זמן קריאת שמע הוא בנץ, א"כ דברי אב"י אינם כרב יהודה אמר שמואל שפסק כר' יהושע.

ובגמ' ח: איתא בדברי ר' שמעון בן יוחאי שאפשר לקרוא קריאת שמע משעלה עמוד השחר.

תנן בברכות ט: מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי וגומרה עד הנץ החמה. ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה.

וחזינן פלוגתא דת"ק ור' אליעזר מאימתי מתחיל זמן קריאת שמע של שחרית.

ולכאז' צ"ב אם הלכה כת"ק או כר' אליעזר או שאין הלכה כשניהם.

ובגמ' התם איתא תניא ר' מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב ר' עקיבא אומר בין חמור לערוד ואחרים אומרים משיראה את חבירו הרגיל עמו בריחוק ד' אמות ויכירנו.

אמר רב הונא הלכה כאחרים. אמר אב"י לתפילין כאחרים לקריאת שמע כותיקין. דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה.

תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה, ונמצא מתפלל ביום. אמר ר' זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים.

העיד ר"י בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום כולו, ואיתא נמי התם דרב ברונא זימנא חדא סמך גאולה לתפילה ולא פסיק חוכא מפומיה כולי יומא.

מנורה בענין זמן ק"ש של שחרית בדרום קפה

אביי קאמר לשאר עמא דבירושלים שקורים
אחר הנץ.

ובמתני' בברכות כב: תנן היה עומד בתפילה
ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק
אלא יקצר ירד לטבול אם יכול לעלות
ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה
יעלה ויתכסה ויקרא.

וחזינן סתם מתני' שצריך לקרוא קריאת
שמע קודם הנץ.

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי שבתוס' התם
בברכות ח: כתבו שודאי זמן
קריאת שמע מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו
עד שלש שעות, ומיהו מצוה מן המובחר
כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה
לתפילה, ואפי' ותיקין נמי מודים לר' יהושע
שאם לא קרא קודם הנץ החמה שיכול לקרות
עד שלש שעות ועל זה אנו סומכין.

ובביאור הגמ' ביומא שרואים שזמן קריאת
שמע אחר הנץ כתבו שאותו זמן
הוקבע לציבור לפי שלא היו יכולין להקדים
ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולים
לכוין אותה שעה.

וחזינן בשיטת התוס' שהלכה כאביי והלכה
כר' שמעון בן יוחאי והלכה כר'
יהושע והלכה כסתם משנה דבעל קרי
וכסתם משנה דהילני המלכה שותיקין הוא
מצוה מן המובחר.

אולם הזמן כר' שמעון מעמוד השחר וכן עד
שלש שעות כר' יהושע.

ובמתני' דיומא היינו לשאר הציבור שלא
יכולים לכוין קודם הנץ ולכן יקראו
אחר הנץ.

וכן איתא בתוס' ביומא לז: והתם הביאו
שיטת ר"ת שחולק על ר"י וס"ל דמתני'

ואיתא התם בגמ' ט. אמר ר' אחא ברבי
חנינא אמר ר' יהושע בן לוי הלכה
כר' שמעון שאמר משום ר' עקיבא, ומסקינן
דהיינו בשעת הדחק.

ופירש"י אבל שלא בשעת הדחק לא.

וא"כ צ"ב אם אביי חולק בזה וס"ל שזמן
קריאת שמע הוא רק כותיקין.

ותנן ביומא לז. שהילני אמו של מונבז המלך
עשתה נברשת של זהב על פתח היכל.

ואיתא התם בגמ' לז: תנא בשעה שהחמה
זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל
יודעין שהגיע זמן קריאת שמע.

ומקשה בגמ' מיתיבי הקורא את שמע
שחרית עם אנשי משמר ואנשי
מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר ואנשי
מעמד מאחרים.

ומתריץ אמר אביי לשאר עמא דבירושלים.
ופירש"י ניצוצות זהרורית שהחמה
זורחת מן המזרח ונוטה על פתח ההיכל
שהוא לצד מערבי שהגיע זמן קריאת שמע
כדתניא מצוה עם הנץ החמה שאנשי משמר
שהכהנים שהעבודה מוטלת עליהם מקדימים
לקרותה קודם היום שמא תמשך עליהן
העבודה, וימנעו לקרות ואנשי מעמד ישראל
העומדים בשליחות הציבור על הקרבן
שנאמר תשמרו להקריב לי מצוה שיהיו
משמרים ועומדים על קרבנם מאחרים לקרות
עד כלות עבודת התמיד.

לשאר עמא הבאים בעזרה הוא סימן להודיע
זמן קריאת שמע הוא בנץ החמה ולא
קודם הנץ.

ושיטה זו לא הוזכרה התם בגמ' בברכות.

ועוד צ"ב שהרי אביי ס"ל לקריאת שמע
כותיקין שקורין קודם הנץ, והתם

דיומא עיקר שזמן קריאת שמע הוא אחר הנץ והותיקין היו ממהרין שלא כדין קודם הנץ החמה בשביל חובת התפילה כדי לסמוך גאולה לתפילה שתהא עם שמש.

אע"ג שתפילות כנגד תמידין תיקנום והתמיד היה קודם הנץ בעמוד השחר מ"מ זמן תפילה בשעת הנץ, דעיקר חביבות התפילה בשעת הנץ, ולהכי קורין קריאת שמע שלא כדין בשביל חביבות התפילה.

והקשו התוס' על ר"ת וקשה שמצותה עם הנץ החמה משמע שזה עיקר מצות קריאת שמע.

ועוד קשה לומר שלא יהא הלכה כאב"י שהוא בתראה.

מיהו ר"ת פירש שאב"י נמי הכי ס"ל והא דקאמר לקריאת שמע כותיקין סימנא בעלמא כלומר סמוך להנץ לגמרי כוותיקין ולא כוותיקין לגמרי, דאילו וותיקין מקדימין ואנו מאחרין אחר הנץ, וא"כ לשיטת ר"ת יש בזה מחלוקת ולהלכה זמן קריאת שמע הוא אחר הנץ.

והביאו עוד שיטת רבינו חננאל שפירש שותיקין גומרין אותה עם הנץ החמה מיד ומפרש גומרין קורין ומפרש ייראוך עם שמש היינו קבלת מלכות שמים דהיינו קריאת שמע.

וא"כ לשיטת רבינו חננאל וותיקין היו קורין אחר הנץ וכמתני' דיומא, ושיטת רש"י נמי שותיקין קורין מיד בנץ החמה ולא קודם הנץ שכתב ביומא התם שהגיע זמן קריאת שמע בשעה שהחמה זורחת כדתניא בברכות כו. מצותה עם הנץ החמה והתם בברכות מיירי בותיקין.

וחזינן בשיטת רש"י שותיקין היו קורין אחר הנץ.

וכן איתא בפירש"י בברכות דכתיב ייראוך עם שמש מתי מתיראין ממך כשמוראך מקבלים עליהם דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בקריאת שמע עם שמש, כלומר כשהשמש יוצא היינו עם הנץ החמה.

וחזינן נמי בפירש"י שייראוך קאי גם על קריאת שמע שזמנה בנץ החמה ולא קודם הנץ.

ובמאירי בברכות נמי הובא פלוגתא זו ויעו"ש שהביא שיש ארבעה זמנים לקריאת שמע בעונתה.

וברמב"ם בהל' קריאת שמע (א, יא) כתב ואיזה הוא זמנה ביום מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו עישור שעה קודם שתעלה השמש ואם איחר וקרא אחר שעלתה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר.

וכתב בהל' יב מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שעלה עמוד השחר אע"פ שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו, ובשעת הדחק כגון שהיה משכים לצאת לדרך קורא לכתחילה משעלה עמוד השחר.

וכתב עוד בהל' יג הקורא אחר שלש שעות ביום אפי' היה אנוס לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתה אלא הרי הוא כקורא בתורה ומברך הוא לפניה ולאחריה כל היום אפי' איחר וקרא אחר שלוש שעות.

וחזינן בשיטת הרמב"ם שלכתחילה צריך לקרותה קודם הנץ החמה שישלים קריאתה וברכותיה עם הנץ, והיינו כותיקין.

ומי שהקדים וקרא מעמוד השחר יצא בדיעבד, והיינו כר' שמעון.

ובשעת הדחק קורא לכתחילה מעמוד השחר ועונתה למי שעבר ואיחר עד שלש שעות כר' יהושע.

והיינו כשיטת התוס' ולא כר"ת ולא כר"ח ורש"י.

וכשיטת הרמב"ם והתוס' כתב ברבינו יונה אלא שכתב שבדיעבד יקרא כאחרים שיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירנו.

וברא"ש כתב משיכיר בין תכלת ללבן.

ובבית יוסף (או"ח סימן נח) כתב ששיעור שיראה את חבירו בריחוק ארבע אמות ויכירנו היינו כשיעור בין תכלת ללבן אלא שהביא שברשב"א משמע שאינם שיעור אחד.

וכתב להלכה כיון שרוב הפוסקים סוברים כתוס' והרמב"ם ולא כר"ת ורבינו חננאל הכי נקטינן.

ובשולחן ערוך (או"ח נח, א) כתב זמן קריאת שמע של שחרית משיראה את חבירו הרגיל עמו קצת ברחוק ארבע אמות ויכירנו, ונמשך זמנה עד סוף שלש שעות שהוא רביע היום ומצותה מן המובחר לקרותה כותיקין שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה כדי שיסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה ויסמוך לה התפילה מיד בהנץ החמה ומי שיוכל לכיון לעשות כן שכוה הרבה מאד.

ופירש כשיטת הרמב"ם והתוס' שצריך לקרוא קודם הנץ.

וכתב עוד ב' אם לא קרא אותה קודם הנץ החמה יש לו להקדים לקרותה כל מה שיוכל והוא מדברי רבינו יונה בברכות מהגמ' ביומא דקאמר לשאר עמא דירושלים.

ויש להסתפק בזה בכה"ג שקם אחר הנץ והולך להתפלל בציבור בתוך שלש שעות אם גם בזה צריך להקדים קריאת שמע כל מה שיוכל אף שיאמרנה ללא ברכות ביחיד, או שבזה לא צריך להקדימה כל מה שיוכל.

וכתב עוד ג' מי שהוא אנוס כגון שהיה משכים לצאת לדרך במקום גדודי חיה ולסטים שלא יוכל לעמוד ולא לכיון אפי' פרשה ראשונה ואפי' עד על לבבך, או שבני השיירא הולכים מהרה ולא ימתינו לו כלל יכול לקרותה עם ברכותיה משעלה עמוד השחר דכיון שעלה עמוד השחר שפיר קרינן ביה ובקומך וגם שפיר מקרי יוצר אור, אבל אם אינו מקום גדודי חיה ולסטים וגם אין בני השיירא נחפזים כל כך אפי' יוצא לדרך אחר שעלה עמוד השחר אינו קורא עד שיגיע זמנה.

וכתב עוד ד' אם קראה משעלה עמוד השחר אע"פ שלא היה אנוס יצא בדיעבד.

ובביאור ותיקין פירש"י בברכות ט: ותיקין אנשים עניים ומחבבין מצוה.

ובגמ' כו. כתב לותיקין המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו.

וברבינו יונה כתב ופירוש ותיקין ר"ל מפולפלים ומחודדים מלשון מפרק הרים דמתרגמינן מותק טוריא.

ובאליה רבא הביא מהבאר הגולה שכתב הגה"ה בשו"ע שותיקין היינו תלמידים.

ולכאז' צ"ב לפירש"י במש"כ ותיקין אנשים עניים ומחבבין מצוה דבשלמא מחבבין מצוה היינו לקיימה בזמנה, אולם אמאי מה שמתפללים בנץ מורה על ענוה.

בדיוק לכיון לזמן זה את תפילתם.

ונראה עוד לבאר לשיטת ר"ת שבקריאת שמע עושים שלא כדין בשביל להספיק זמן תפילה בנץ היינו פלפולם וחדידום שסוברים להעדיף תפילה בנץ מקריאת שמע בזמנה.

ושמא היו חוזרים על קריאת שמע אחר הנץ לשיטת ר"ת שזמנה אחר הנץ.

ולשיטת הערוך שותיקין היינו תלמידים יש לבאר שהמתפלל בנץ מורה על זה שהוא תלמיד שבכל יום לומד את זמן הנץ בדיוק לזכות להתפלל בזמן זה.

ונראה לבאר דכיון שזמן הנץ צריך לראות בכל יום אימתי הוא בדיוק לכן הנזהר בכל יום לכיון שעה זו מורה גם על הענוה.

ונראה עוד לבאר דכיון שקם בכל יום בזמן לזכות שתפילתו תהיה בזמן הנץ זה מורה על ענוה.

ונראה עוד לבאר דכיון שרוצים לקבל מורא הקב"ה בתפילה בנץ וכדכתיב ייראוך עם שמש זה מורה על ענוה.

וברבינו יונה שפירש ותיקין מפולפלים ומחודדים יש לבאר שפלפולם וחדידום הוא לדעת בכל יום את זמן הנץ



בביאור המצוה להתפלל מתוך כובד ראש

ועוד צ"ב שיש מקום לומר שחסידים הראשונים על ידי מעלתם שיהיה די להם בזמן מועט להגיע לכובד ראש ולמה להם זמן יותר משאר כל אדם להגיע לכובד ראש.

ועוד צ"ב שבגמ' לא. איתא שצריך לעמוד להתפלל מתוך שמחה של מצוה והאם אינו סותר לזה שצריך כובד ראש.

ועוד צ"ב לשם מה הביא רבי במשנה להאי מילתא שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם התפילה.

ועוד צ"ב אם אין בזה משום ביטול תורה ששוהין שעה אחת קודם התפילה.

ובתפארת ישראל בבוועז במשנה כתב לפי שצריך להתפלל בעמידה

תנן בברכות ל: אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו את ליבם לאביהם שבשמים.

ולכאז' צ"ב בהא דתנן אין עומדין להתפלל ולא תנן אין מתפללין אלא מתוך כובד ראש.

ועוד צ"ב בהא דתנן מתוך כובד ראש ולא תנן בכובד ראש.

ועוד צ"ב מהו כובד ראש.

ועוד צ"ב בזה שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין אם שעה אחת היינו מעט זמן או שעה ממש.

וכן צ"ב לצד זה ששעה ממש אם היינו שעה זמנית או שעה קבועה.

מנורה תפילה מתוך כובד ראש בדרום קפט

מחשבות הגוף מליכו ולדמות כאילו הוא מלאך משרת.

ורבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל כתב טעם אחר שהוא רמז שנסתלק ממנו התנועה לברוח ולא להשיג שום חפץ מבלעדי ה'.

ובזה יש לבאר שלכן התפילה נקראת עמידה שהאדם הוא כמלאך שהמלאכים נקראים עומדים וכדכתיב בזכריה (ג, ז) ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה.

וכן מבואר לדברי מהר"י אבוהב שהתפילה נקראת עמידה שהאדם עומד כמי שנסתלק ממנו התנועה לברוח ולא להשיג שום חפץ מבלעדי ה'.

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שהובא בשו"ע (או"ח צח, ד) שהתפילה היא בעמידה דומיא דעבודה.

ובזה יש לבאר דכיון שמעלתה כעבודה שהיא בעמידה, לכן נקראת עמידה.

ונראה עוד לבאר ע"פ מש"כ נמי בשו"ע (צה, ב) שבזמן התפילה יחשוב כאילו עומד בבית המקדש. ובה יש לבאר שלכן התפילה נקראת עמידה שהרי קיי"ל אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, ולכן נקראת עמידה שהרי צריך לחשוב בה שהרי עומד בבית המקדש.

ונראה עוד לבאר במה שנקראת התפילה עמידה שהאדם עומד על ידה והיינו שמתרומם במעלתו על ידי התפילה.

ובביאור כובד ראש אשכחן כמה ביאורים שבפירש"י כתב כובד ראש הכנעה.

ונראה לבאר בזה ע"פ הא דאיתא בסוטה ה. אמר חזקיה אין תפילתו של אדם

נקט לשון אין עומדין. ועוד שאין עמידה אלא תפילה.

וחזינו שביאר ב' ביאורים אמאי תנן אין עומדין להתפלל ולא תני אין מתפללין אלא מתוך כובד ראש דמתני' מיירי בתפילת עמידה שבה צריך לעמוד מתוך כובד ראש. וכן אשמעינן שתפילת נקראת עמידה וכדאיתא בגמ' כו:

וכתב עוד לבאר בזה שתפילה נקראת עמידה משום שתכלית השכל הוא שיתנוענע תמיד וישוטט בדרישותיו ובעיוניו אל כל עבר ופינה וכאשר הוא קבוע במחשבה אחת בלי שיכול להפרד ממנה ח"ו הוא חולי רע והלב, ואדרבא חלישותו הוא באם הוא משוטט בהרגשתו וחפצו ותאוותו אנה ואנה ואין לו מדות קבועות והתפילה באה ליתן לו עמידה וקביעות מקום וקיבוץ הרגשותיו לנקודה אחת, להכי נקראת תפילה עמידה.

ונראה עוד לבאר דלהכי תפילה נקראת עמידה שמלבד מה שצריך לעמוד בה צריך נמי לעמוד בה מלכת וכדתנן במתני' שאפי' נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות י: ואמר ר' יוסי ב"ר חנינא משום ר' אליעזר בן יעקב המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנאמר ורגליהם דרך ישרה.

והובא בשו"ע (או"ח צה, א) בהל' תפילה שכתב יכוין רגליו זה אצל זה בכיוון כאילו אינם אלא אחד להדמות למלאכים דכתיב בהן ורגליהם רגל ישרה, כלומר רגליהם נראים כרגל אחת.

וכתב בבית יוסף והטעם שצריך לכוין את רגליו נראה שהוא לפי שכיון שעומד לדבר עם השכינה צריך לסלק כל

נשמעת אלא אם כן משים ליבו כבשר שנאמר והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות.

ופירש"י להשתחוות להתפלל אותם שהם בשר יבואו ויתפללו כי הם נשמעים לפני, אבל גסי הרוח לא יבואו.

וחזינן שהתפילה מתקבלת כשאדם משים עצמו כבשר במדת ענוה.

ובזה יש לבאר הא דתנן אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ופירש"י הכנעה שרק על ידי שאדם מכניע עצמו תפילתו מתקבלת.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא נמי התם בגמ' ה: אמר ר' יהושע בן לוי בא וראה כמה גדולים נמוכי הרוח לפני הקב"ה בשעה שבית המקדש קיים אדם מקריב עולה שזר עולה בידו, מנחה שזר מנחה בידו, אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם שנאמר זבחי אלהים רוח נשברה, ולא עוד אלא שאין תפילתו נמאסת שנאמר לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה.

ואיתא בברכות כו: שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות.

ובזה יש לבאר שלכן אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ופירש"י הכנעה שהתפילה היא כקרבן והמכניע עצמו כאילו הקריב כל הקרבנות כולם.

ונראה עוד לבאר שיסוד התפילה היא הכנעה שאדם נכנע לקב"ה שיודע שכל מאורעותיו נגזרים מהקב"ה.

וברבינו יונה כתב לאו דוקא כובד ראש אלא דרך משל הוא כלומר מפני שראשו הוא עיקר כל האיברים וכשמכביד אותו עליו

כל איבריו נכנעים ויושב בהכנעה כך המתפלל צריך שישב באימה ובהכנעה כדי שתהא תפילתו רצויה ומקובלת. וחזינן שפירש כרש"י והוסיף באימה והכנעה.

ונראה לבאר לפי"ז הא דתנן בתריה במתני' אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, והיינו נמי מפני שצריך לעמוד בתפילה מתוך יראה.

וברמב"ם בפיהמ"ש כתב רוצה לומר בכובד ראש לעמוד בכוונה וביראה כמו שאמר עבדו את ה' ביראה ופירוש שוהין מתעכבין רוצה לומר שהן מתעכבים קודם התפילה שעה אחת כדי ליישב דעתם ולהשקיט מחשבותם ואז יתחילו בתפילה. וחזינן שכתב כרבינו יונה והוסיף בכוונה וביראה.

ולשיטת הרמב"ם מה שנסמך לזה שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו ליבם לאביהם שבשמים היינו נמי שבכובד ראש היינו לכוון לבו לאביו שבשמים בתפילה שמוציא מפיו. **ובמאירי** גרס ברמב"ם בענוה וכונה.

ובמאירי כתב כלומר מתוך הכנעת הלב ושחיית הקומה לא בקומה זקופה ועזות מצח.

וחזינן פלוגתא בביאור כובד ראש שלשיטת רש"י היינו הכנעה שמכביד ראשו בהכנעה.

ולרבינו יונה באימה והכנעה שמכביד ראשו שהוא ראש לכל האיברים מאימה מה'.

ולהרמב"ם שהוסיף בכוונה והיינו שכובד ראש היינו שראשו יכוון שמוציא מפיו.

מנורה תפילה מתוך כבוד ראש בדרום קצא

ואח"כ מייתי הפס' השתחוו לה' בהדרת קדש, וקרינן בחדרת קדש, וחרדה היינו נמי הכנעה ויראה, ואע"פ שנדחה בגמ' אפ"ה הוי ביאור לכבוד ראש. וכן במסקנה וגילו ברעדה שרעדה היינו אימה הכנעה וענוה.

ולכאן צ"ב בשאלת הגמ' מנא הני מילי שצריך להתפלל בכבוד ראש, שהרי מילתא דפשיטא מסברא שצריך להתפלל במורא והכנעה וענוה.

ונראה לבאר דהיה הו"א שאדם מתפלל לה' ומבקש כבן שמתחטא לאביו שמא לא יבקש בכבוד ראש קמ"ל שהוא כעומד לפני המלך בכבוד ראש.

ולכאן צ"ב אמאי לא מקשה בגמ' על ר' יהושע בן לוי שהביא מהפס' השתחוו לה' בהדרת קדש, שאמר דוד כמו שהקשה על ר' יוסי ב"ר חנינא דדלמא שאני דוד שמצער נפשיה ברחמי טובא.

וכן צ"ב למסקנא לרב נחמן בר יצחק ילפינן מדוד ולא אמרינן שאני דוד.

וכן צ"ב דמקשה בגמ' על ר' אלעזר דלמא שאני חנה, והרי בגמ' לא. לומדים כמה הלכות מתפילת חנה ולא אומרים שאני חנה.

ונראה ליישב שמה שאמר דוד ואני ברב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך. ואמר ואני על עצמו בזה י"ל שאני דוד ומשא"כ במה שאמר לרבים השתחוו לה' בהדרת קדש וכן עבדו את ה' ביראה בזה ילפינן מדוד וכן בחנה מה דכתיב והיא מרת נפש ומזכיר מה שהיה בה אמרינן שאני חנה, ומשא"כ שאר ההלכות שאין סברא לחלק בין חנה לשאר אינשי ילפינן מחנה.

ולכאן צ"ב במה שמקשה בגמ' על ר' יהושע בן לוי ממאי דלמא לעולם

והמאירי שהוסיף בשחיית קומה והיינו שכובד ראש היינו להשפיל ראשו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בגמ' לא. שאין עומדין להתפלל מתוך קלות ראש וא"כ י"ל שכובד ראש אתי נמי לאפוקי קלות ראש ואפשר שכלול זה בהכנעה אימה ושחיית הקומה.

ונראה לבאר בזה דאיתא בגמ' מנא הני מילי אמר ר' אלעזר דאמר קרא והיא מרת נפש ממאי דלמא חנה שאני דהות מרירא לבא טובא, אלא אמר ר' יוסי ב"ר חנינא מהכא ואני ברוב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך, ממאי דלמא דוד שאני, דהוה מצער נפשי ברחמי טובא, אלא אמר ר' יהושע בן לוי מהכא השתחוו לה' בהדרת קדש אל תיקרי בהדרת אלא בחדרת, ממאי דלמא לעולם אימא לך הדרת ממש כי הא דרב יהודה הוה מציין נפשיה והדר מצלי אלא אמר רב נחמן בר יצחק מהכא עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה. מאי וגילו ברעדה אמר רב אדא בר מתנה אמר רבה במקום גילה שם תהא רעדה.

וחזינן בגמ' שכובד ראש היינו והיא מרת נפש והיינו הכנעה והגמ' דחתה רק דלמא שאני חנה, אולם בביאור כובד ראש היינו מרירות נפש, והיינו הכנעה מה שפירש"י ואח"כ הובא מדוד אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך.

וחזינן כובד ראש היינו יראה, ואע"פ שהגמ' דחתה שאני דוד אפ"ה חזינן שכובד ראש היינו יראה, וכמש"כ הרמב"ם ורבינו יונה.

ואפשר נמי לשיטת המאירי שאשתחוה אל היכל קדשך ביראתך היינו נמי הכנעת הלב, ושחיית הקומה כעין השתחויה,

אימא לך הדרת ממש, שהרי מה שאמר ר' יהושע בן לוי אל תיקרי בהדרת אלא בחדרת לא מסברא דנפשיה יאמר כך, אלא שכך קיבל מרבו, וא"כ מה מקשה על דבריו דלמא הדרת ממש.

ונראה לבאר ע"פ הא דאשכחן שה"א וח' מתחלפות, וא"כ י"ל שר' יהושע בן לוי הכי דרש הפס' ושפיר מקשה בגמ' דלמא הדרת ממש.

וחזינן במסקנת הגמ' דאע"פ דילפינן כובד ראש מוגילו ברעדה שצריך אימה הכנעה וענוה, אפ"ה כתיב וגילו שצריך שמחה בליבו על שזוכה לעמוד לפני המלך, ואפשר שזה הלשון גילה, ואמאי לא כתיב ושמחו ברעדה שלשון גילה היינו שמחה בלב ואימה ויראה כלפי חוץ, וכדכתיב וגילו ברעדה.

ונראה לבאר דהיינו לשון גילה מלשון לגלול את האבן שגולל השמחה בליבו וכלפי חוץ רועד הוא מאימת המלך.

ולכאז' צ"ב בהא דתנן אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ולא תני אלא בכובד ראש.

ובתוס' אנשי שם על המשניות כתב הא דלא קיצר ותני אין מתפללין אלא בכובד ראש נראה דרצה לומר דדוקא מקודם שעומד להתפלל אז הוא שישב בכובד ראש עד שידבק מחשבתו וליבו לשמים, וכשהתחיל להתפלל ומבין למה שמוציא מפיו אז אין צריך כובד ראש, אדרבא כתיב קרא אחרינא עבדו את ה' בשמחה שזכה לזה.

ודבריו הם חידוש גדול שהכובד ראש הוא רק קודם שמתחיל להתפלל

וכן לרש"י שכובד ראש הוא הכנעה ולרבינו יונה ענוה ולרמב"ם כוונה בדבריו

ובמאירי שחיית הקומה שלדבריהם ליכא חילוק בין תחילת התפילה לאחר שהתחיל.

ונראה לבאר בהא דתנן אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ולא תני בכובד ראש דאשמעינן שקודם התפילה יכין עצמו בכובד ראש ולא רק שיתחיל להתפלל בכובד ראש.

ובזה אתי שפיר הא דתני בתריה חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את ליבם למקום.

ואיתא נמי בגמ' לב: המתפלל צריך לשהות שעה אחת קודם תפילתו שנאמר אשרי יושבי ביתך.

ובזה מבואר שלכן תני מתוך כובד ראש שיקדים לשהות קודם התפילה בכובד ראש ולא רק שיתחיל להתפלל בכובד ראש.

ונראה עוד לבאר לשיטת המאירי שכובד ראש היינו שחיית הקומה דאתי לאשמעינן שקודם שמתחיל להתפלל יהיה בשחיית הקומה ולא בזקיפת הקומה ולא רק כשמתחיל להתפלל.

ובהא דתנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו ליבם לאביהם שבשמים, כתב רבינו יונה אע"פ שבהרבה מקומות כשאומר שעה אינו רוצה לומר שעה דוקא אלא זמן מועט, הכא אינו אלא שעה ממש.

דהכי אמרינן בגמ' לב: היו שוהין שעה אחת קודם התפילה ושעה אחת בתפילה ושעה אחת אחר התפילה, ושאלו התם כיון שכך היו שוהין בכל תפילה ותפילה תורתם ומלאכתם אימתי נעשית, ומהדרינן שמתוך שחסידים הם תורתם מתקיימת ומלאכתם מתברכת.

תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה מצא דעתו משובשת וליבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו, לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מצר אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו אמרו חכמים שלשה ימים עד שינוח ויתקרב דעתו ואח"כ יתפלל.

ובהל' טז כתב כיצד היא הכוונה שיפנה ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה לפיכך צריך לישב מעט קודם התפילה כדי לכוון את ליבו ואח"כ יתפלל בנחת ותחנונים ולא יעשה תפילתו כמי שהיה נושא משוי משליכו והולך לו לפיכך צריך לישב מעט אחר התפילה ומאריכין בתפילה שעה.

ובלחם משנה כתב ולדין צריך מעט, כמש"כ רבינו דכיון שהם היו שוהים שעה אחת די לנו שנלמוד מהם זמן מועט.

ובשו"ע (או"ח צג, א) כתב ישהא שעה אחת קודם שיקום להתפלל כדי שיכוין ליבו למקום ושעה אחת אחר התפילה שלא תהא נראית עליו כמשוי שממהר לצאת ממנה.

וכתב המגן אברהם (ס"ק א) תלמידי רבינו יונה הוכיח מגמ' לב: דאע"ג שבכל מקום דקאמרינן שעה פירוש שעה מועטת הכא פירוש שעה אחת מי"ב ביום.

ומיהו זהו לחסידים ולשאר עם די בשעה מועטת כמש"כ סי' צ כ'.

והיינו דאיתא התם בשו"ע יכנס שיעור שני פתחים ואח"כ יתפלל יש מפרשים שיעור שני פתחים דהיינו שמונה טפחים יכנס לפניו שלא ישב אצל הפתח שנראה כמשוי ישיבת בית הכנסת.

וחזינן ברבינו יונה שחסידים הראשונים שהיו שוהין שעה אחת קודם התפילה וכן שעה בתפילה ושעה אחר התפילה היינו שעה ממש, ואשמעין בזה חידוש שאין בזה משום ביטול תורה אף בזמן רב כזה.

ויש לחקור בדבריו אם שעה היינו שעה זמנית או שעה ממש, ואם נאמר שעה קבועה אתי שפיר שהוא זמן קבוע בכל עת, אולם אם היא שעה זמנית א"כ משתנה זמן תפילתם בקיץ שהיום ארוך לחורף שהיום קצר.

ובמאירי כתב חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת בבית הכנסת קודם שיתפללו כדי שתזדכך מחשבתם ממה שעסקו בו כל היום ותתייחד לעבודת בוראה והוא ענין כדי שיכוונו ליבם למקום.

ולכאז' צ"ב שחסידים הראשונים שמעלתם גדולה היה די להם לשהות קודם התפילה זמן מועט משאר כל האדם שצריכים יותר זמן להכין עצמם לתפילה וחזינן איפכא שהם שהו זמן יותר משאר כל אדם להכין עצמם לתפילה.

ונראה לבאר שהיא גופא שהם חסידים ותפילתם במעלה גדולה שהיו מתפללים שעה, וא"כ היו צריכים להכין עצמם יותר משאר כל אדם, והמשל בזה ככל שהה גבוה יותר כך צריך לעלות לו במדרגות רבות יותר.

וברמב"ם בהל' תפילה (ד, א) כתב חמשה דברים מעכבין את התפילה אע"פ שהגיע זמנה טהרת הידים וכיסוי הערוה וטהרת מקום התפילה ודברים החפוזים אותו וכוונת הלב.

וכתב עוד בהל' טו כוונת הלב כיצד כל

הלחם משנה והמגן אברהם שיש חילוק בין חסידים לשאר כל אדם.

ובשיטה מקובצת כתב ליישב דשעה דתני בשאר בני אדם בשישהו פורתא סגי, וא"כ חסידים הראשונים היו שוהים שעה ממש ושאר כל אדם שוהים שעה והיינו זמן מועט.

ובתוס' כתבו קודם תפילתו מנין שנאמר אשרי יושבי ביתך ולפיכך תיקנו לומר זה הפס' קודם תהילה לדוד לאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה.

ובמהרש"א כתב ואנן דאמרינן אשרי העם שככה לו לפי שהוא סמוך לתהילה לדוד.

ונראה עוד לבאר לפי"ז את המנהג לומר קודם תפילת מנחה מזמור למנצח על הגיתית לבני קרח מזמור (תהלים פד) ולהמבואר היינו משום ששם נאמר הפס' אשרי יושבי ביתך עוד יהללך סלה.

ולכאז' צ"ב היכי ילפינן מהפס' אשרי יושבי ביתך לשהות שעה לפני התפילה.

ופירש"י יושבי ביתך והדר יהללך וילפינן שצריך לישב קודם התפילה.

ובמאירי כתב שחסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת קודם התפילה בבית הכנסת.

ולהמבואר אתי שפיר דילפינן מהפס' אשרי יושבי ביתך שיושבים ושוהים בביתך והיינו בבית הכנסת.

ונראה עוד לבאר בזה שיושבי ביתך ר"ת י"ב והוי רמז לדברי המגן אברהם מהרבינו יונה שחסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת קודם התפילה מ"ב שעות.

ולפי"ז אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום. ויש מפרשים שהטעם מפני שמביט לחוץ ואינו יכול לכוין ולפי זה אם אינו פתוח לרשות הרבים אין בכך כלום. ויש מפרשים שלא ימהר להתפלל מיד כשנכנס אלא ישא שיעור שני פתחים ונכון לחוש לכל הפירושים.

וחזינן בשיטת המגן אברהם שיש חילוק בין חסידים הראשונים שהיו שוהים שעה אחת מ"ב ביום לשאר כל העם שדי בזמן מועט כדי שיעור שני טפחים ושיעור שני טפחים הוא זמן מועט ביותר.

ונראה שאין זה כוונת הרמב"ם והלחם משנה בזמן מועט שכזה כדי שיעור הילוך ח' טפחים שאין בשיעור זה זמן לכווין את ליבו אלא זמן מועט לכל אחד שיהיה די לו להכין את ליבו לתפילה.

ובגמ' לב: איתא חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת מנא הני מילי אמר ר' יהושע בן לוי אמר קרא אשרי יושבי ביתך.

ואמר ר' יהושע בן לוי המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפילתו שנאמר אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך.

תניא נמי הכי המתפלל צריך שישא שעה אחת קודם תפילתו ושעה אחת אחר תפילתו קודם תפילתו מנין שנאמר אשרי יושבי ביתך, לאחר תפילתו מנין, דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך.

ולכאז' צ"ב שמדברי ר' יהושע בן לוי והבירייתא משמע שכל אדם צריך לשהות שעה קודם התפילה ושעה אחרי התפילה ולא רק בחסידים, וא"כ צ"ב לשיטת

והיה עוד לבאר דכתיב אשרי יושבי ביתך ויש בו שלש תיבות כמנין שלש שעות שהיו חסידים הראשונים שוהים קודם התפילה.

וכן אשרי יושבי ביתך עוד יהללך סלה יש בזה שש תיבות כמנין שש שעות שהיו חסידים הראשונים שוהים קודם ואחר תפילתם.

ויש לחקור אם חסידים הראשונים שהיו שוהים שעה אחת קודם התפילה אם היינו שהיה בשתיקה והכנת הלב או שאף קריאת מזמורים כגון פסוקי דזימרא נחשב בזמן זה של השהיה קודם התפילה.

ועוד צ"ב אם השהיה צריך שתהא בישיבה או אף בעמידה מהני ואשכחן בזה פלוגתא שברמב"ם בהל' תפילה (ד, טז) כתב צריך לישב מעט קודם התפילה וכן כתב שצריך לישב מעט אחר התפילה, ומשמע שצריך ישיבה ממש.

אולם בטור (או"ח צג) כתב ובבואו להתפלל ישהה מעט קודם שיקום להתפלל דתנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם התפילה.

וחזינן שהזכיר שהיה, ומשמע אף בעמידה.

והובא פלוגתא זו באליה רבא ובערוך השולחן יעו"ש.

ונראה לבאר דפליגי בפס' דמייתי בגמ' אשרי יושבי ביתך אם ישיבה היינו ישיבה ממש, או ישיבה לשון עכבה וכדאיתא במגילה כא. יעו"ש.

אולם בפיהמ"ש כתב ופירוש שוהין מתעכבין רצה לומר שהיו מתעכבין קודם התפילה שעה אחת.

ונראה לבאר בזה שחסידים הראשונים שהיו

שוהים שעה ממש ויש בזה קושי לעמוד תשע שעות ביום שם ישבו ממש להכין ליבם לתפילה, ומשא"כ בשאר כל אדם שדי בזמן מועט בזה אפשר בעמידה וכמו שהביא המגן אברהם מהשו"ע (צ, כ).

ובפרי מגדים (או"ח צג, א) כתב ומיהו אנו מתפללין וקורים פסוקי דזימרא מקודם דשיעור פסוקי דזימרא חצי שעה ואח"כ ברכות וקריאת שמע ושוהה מעט קודם שיתחיל פסוקי דזימרא הוה קרוב לשעה כמו חסידים, וחזינן שהפסוקי דזימרא והברכות קריאת שמע נחשב מהזמן של השעה שקודם התפילה.

אולם בערוך השולחן (צג, ד) כתב דהענין מהשהיה הוא שתיקה והתבוננות בלב להבין לפני מי הוא מכין עצמו להתפלל יעו"ש.

וחזינן דס"ל שהפסוקי דזימרא אינם מכלל השעה שהיו חסידים הראשונים שוהים.

ובתוס' אנשי שם על המשניות כתב על דברי רבינו יונה ששעה היינו שעה ממש אע"ג דבקרא לא נזכר שיעור שעה, נראה דהיינו טעמא משום דכתיב אשרי יושבי ביתך עוד יהללך דמשמע כפי הזמן ששוהין כן מתפללין, וכיון שבתפילה היו שוהין שעה כדאיתא בברייתא הכא נמי שוהין תחילה שעה.

ונראה דרצה לומר שעה מן השוות שלא ישתנו לעולם, דהתפילה שווה בכל הזמנים, ואין אפשר לפרש חלק מ"ב ביום שבקיץ הוא זמן מרובה ובחורף הוא זמן מועט, ודלא כמו שהבין במגן אברהם וכן בערוך השולחן (צג, ג) כתב שהם האריכו בשהיה מקודם שעה שלימה שהוא אחד מכ"ד במעת לעת.

אולם בפי' חסידים הראשונים שהיו שוהים שעה אחת קודם התפילה אם היינו שהיה בשתיקה והכנת הלב או שאף קריאת מזמורים כגון פסוקי דזימרא נחשב בזמן זה של השהיה קודם התפילה.

ועוד צ"ב אם השהיה צריך שתהא בישיבה או אף בעמידה מהני ואשכחן בזה פלוגתא שברמב"ם בהל' תפילה (ד, טז) כתב צריך לישב מעט קודם התפילה וכן כתב שצריך לישב מעט אחר התפילה, ומשמע שצריך ישיבה ממש.

אולם בטור (או"ח צג) כתב ובבואו להתפלל ישהה מעט קודם שיקום להתפלל דתנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם התפילה.

וחזינן שהזכיר שהיה, ומשמע אף בעמידה.

והובא פלוגתא זו באליה רבא ובערוך השולחן יעו"ש.

ונראה לבאר דפליגי בפס' דמייתי בגמ' אשרי יושבי ביתך אם ישיבה היינו ישיבה ממש, או ישיבה לשון עכבה וכדאיתא במגילה כא. יעו"ש.

אולם בפיהמ"ש כתב ופירוש שוהין מתעכבין רצה לומר שהיו מתעכבין קודם התפילה שעה אחת.

ונראה לבאר בזה שחסידים הראשונים שהיו

קצו

מנורה

הרב אביחיל לוי

בדרום

ולכא' צ"ב בשאלה על שיטת המגן אברהם. והשהייה קודם ואחר התפילה, וכיון שבקיץ
היום ארוך האריכו ובחורף שהיום קצר קיצרו
ונראה ליישב שחסידים הראשונים חילקו
את שעות היום לזמן התפילה
לפי מה שיכלו לחלק את שעות היום.



הרב יאיר מינקוס

בדין ברכה על עשיית ציצית

ולולב, ויש מצות שלא תקנו לברך שהחיינו בעשייתן, כגון ציצית ותפילין. וכ"כ בתוס' רא"ש (שם).

וא"כ מה שהגמ' השמיטה דינא דהעושה ציצית ותפילין, הוא משום דסברה דאין מברכין שהחיינו בעשייתן.

הר"ן (שם דף כ"ב ע"א מדפי הרי"ף ד"ה וכתבו) הביא את דברי התוס', וכ' דלא ביארו מפני מה תיקנו לברך שהחיינו במקצתן, ובמקצתן לא תיקנו לברך, ולכן כ' לבאר דמברכין שהחיינו רק על מצות התלויות בזמן, ולכן בסוכה לולב ומקרא מגילה דמזמן לזמן קאתי מברך עליהן, משא"כ תפילין ומילה דלא תלויות בזמן, אין מברכין עליהם שהחיינו.

ביאור שיטת הטור אליבא דהב"י

הטור (סי' כ"ב סעיף א') כ' "דהעושה ציצית לעצמו, מברך שהחיינו, מתעטף בו מברך להתעטף בציצית".

ובפשטות נראה דפסק כהתוספתא, דמברך שהחיינו על עשיית ציצית, אף דלא הוי מצוה הבא מזמן לזמן.

אלא דהקשה הב"י (שם ד"ה העושה) דאי ס"ל להטור כהתוספתא, דמברך על עשיית ציצית ותפילין, אמאי לא כ' הטור כן גבי תפילין, דמברך על עשייתו שהחיינו?

ולכן הביא מהמהר"י אבוהב דכ' דס"ל לטור דלא קיי"ל כההיא תוספתא, ולכן לא סבר כהרמב"ם, אלא כשיטת התוס'.

איתא בתוספתא (ברכות פ"ו הלכה י"ד - ט"ו) "העושה סוכה לעצמו, אומר ברוך שהיגענו לזמן הזה, נכנס לישב בה, אומר ברוך לישב בסוכה, ומשברך עליה יום ראשון, שוב לא יברך. העושה לולב לעצמו, אומר ברוך שהיגענו לזמן הזה, וכשהוא נוטלו, אומר על נטילת לולב. העושה ציצית לעצמו, אומר ברוך שהיגענו, וכשהוא מתעטף, אומר להתעטף בציצית. העושה תפילין לעצמו, אומר ברוך שהיגענו, וכשהוא מניחן, אומר אשר קדשנו להניח תפילין".

וכך פסק הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ט) וז"ל "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר, וסוכה, ולולב, ומקרא מגילה, ונר חנוכה, וכן כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית, ותפילין, ומזוזה, ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו, ופדיון הבן, מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהן שהחיינו בשעת עשייה, מברך עליהן שהחיינו, בשעה שיצא ידי חובתו בהן" עכ"ל.

וכע"ז כ' הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' מ"ט).

הגמ' (סוכה דף מ"ו ע"א) הביאה מתוספתא זו רק דינא דעשיית סוכה ולולב, ולא את שאר התוספתא.

ובאמת התוס' (שם ד"ה העושה סוכה) כ' הגמ' סברה דיש מצוות שתיקנו לברך שהחיינו בעשייתן, כסוכה

הציצית, מצד הבגד עצמו, שהוא בגד חדש?

ועוד הקשה דמלשוננו של הטור, משמע שמברך שהחיינו רק מצד שהוא עושה ציצית, שהרי כ' "העושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו", ולא משמע דמיירי דוקא בבגד חדש?

ולכך הב"ח פליג על הב"י, וס"ל דהטור סבר, כהתוספתא דמברך שהחיינו מצד עשיית המצוה דוקא, ולא מצד כלים חדשים, וא"כ אף בבגד ישן שעושה בו ציצית, יברך שהחיינו.

והוסיף לבאר דהא דלא כ' הטור, דיברך שהחיינו גבי תפילין ומזוזה, ורק כ' כן גבי ציצית, הוא משום דבציצית איכא שמחה שעל ידה יזכור כל מצות ה', משא"כ בתפילין כיון דצריכין גוף נקי, ואיכא מורא ואזי ליכא שמחה, וה"ה במזוזה ליכא שמחה טפי משאר מצות, ולכן רק גבי עשיית ציצית כ' דמברך שהחיינו.

וב"כ הט"ז (שם סק"א) דמלשון הטור לא משמע, שמברך שהחיינו משום כלים חדשים, שהרי כ' "קשר ציצית מברך שהחיינו", ולא הזכיר "שקנה טלית ועשה ציצית" כמו שכ' השו"ע, ולכן כ' דס"ל להטור כהרמב"ם, דמברך שהחיינו על עצם עשיית הציצית.

והוסיף דה"ה דמברך שהחיינו בעשיית תפילין, והא דלא כ' להדיא בטור, הוא משום שכבר כ' בציצית, וכוונתו דממילא נדע לתפילין.

ובעי"ז כ' הגר"א (שם ד"ה קנה) דס"ל לטור כהרמב"ם, דמברך שהחיינו על עשיית הציצית, והא דלא הזכיר הטור כן גבי עשיית תפילין, הוא משום דרק כשעושה

דמברך שהחיינו רק על מצוות הבאות מזמן לזמן, ומה שכ' דמברך שהחיינו בעשיית ציצית, אינו מטעם המצוה, אלא מטעם שקנה כלים חדשים.

[ודייק] מדברי הטור (סי' תל"ב סעיף א') דכ' דאי מברכין שהחיינו על ביעור חמץ, הוא משום דהוי מצוה הבאה מזמן לזמן].

וסיים הב"י דכן כ' הבעל העיטור (שער ג' ח"ב) ציצית לא קביע ליה זמן, ולא מברכין עליה שהחיינו, ומסתברא לן בשעה שקנה טלית ועשה בו ציצית מחדש, מברכין שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים.

וכך נקט בשו"ע (סי' כ"ב סעיף א') וז"ל "קנה טלית ועשה בו ציצית, מברך שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים", עכ"ל.

מבואר דס"ל לב"י דכל מה שמברך שהחיינו בציצית, אינו על עשיית המצוה, אלא מצד בגד חדש שקנה.

וב"כ המג"א (שם) דאין מברך שהחיינו על המצוה, כיון דאינו בא מזמן לזמן, אלא מדין כלים חדשים.

וא"כ יוצא מדבריהם, דאי לא קנה בגד חדש, אלא עשה ציצית בבגד ישן, דלא יברך שהחיינו.

וב"כ להדיא בלבוש (שם סעיף א'), בבאר היטב (שם סק"א), במ"ב (שם סק"ב), ובכף החיים (שם סק"ג).

ביאור שיטת הטור אליבא דהב"ח

הב"ח (שם סעיף א') הביא את דברי המהר"י אבוהב דבי' בשיטת הטור, דכל מה שמברך שהחיינו בציצית, הוא אינו מצד עשיית מצוה, אלא מטעם כלים חדשים. והקשה הב"ח דא"כ יברך שהחיינו, אף בלא

מנורה בדין ברכה על עשיית ציצית בדרום קצט

ישוב קושיא ב'

ועוד צריך ליישב את קושייתו השניה של הב"ח על הב"י, דמלשון הטור משמע דמברך שהחיינו, מצד עשיית הציצית, ולא משום בגד חדש, שהרי לא הזכיר כלל דמיירי בגד חדש, [כמש"כ השו"ע "קנה טלית"], אלא כ' רק "העושה ציצית, יברך שהחיינו"?

וקודם שניישב דברי הב"י, יש להקשות בדברי הטור אמאי כ' הכא (סי' כ"ב) גבי דינא דהעושה ציצית, דכשמתעטף בו מברך, להתעטף בציצית, הרי כבר כ' לעיל (סי' ח' סעיף ו') דין זה ד"כשמתעטף מברך, להתעטף בציצית, ואמאי הוצרך לשנותה הכא, וכך הקשה הב"ח הכא (סי' כ"ב סעיף א')?

ועוד יש להקשות בדברי הטור, אמאי רק הכא כ' דינא ד"השעושה ציצית מברך שהחיינו", ולא כ' כן גבי שאר דיני עשיית ציצית (סי' י"א), דכשעושה ציצית מברך שהחיינו?

ונראה לענ"ד ליישב ראשית אמאי נקט הטור רק הכא (סי' כ"ב), דינא דהעושה ציצית דמברך שהחיינו, ולא גבי שאר דיני עשיית ציצית, דהוא משום דבסי' הקודם (סי' כ"א) הביא הטור דין ציצית שבלו ונפסקו, דאין בהם קדושה, ויכול לזרקן.

וא"כ מאחר ומיירי שבלו ציציותיו ואין לו ציצית, ורוצה לקיים מצוות ציצית בטלית חדש, כ' הטור דיברך שהחיינו בעשייתה, משא"כ לעיל (סי' י"א) לכאור' מיירי גבי מי שיש לו בגד שרוצה ללבוש, שיש בו ד' כנפות, דכ' הטור דצריך לעשות ציצית בבגד זה, ולא מיירי דוקא גבי מי שבא

לעצמו מברך שהחיינו, וכיון דאינו רגיל שאדם עושה לעצמו תפילין, אלא קונה מהסופר, ולכן לא כ' הטור גבי תפילין לברך שהחיינו בעשייתה.

ונראה לענ"ד להוסיף, דזהו ג"כ הטעם אמאי לא הזכיר הטור גבי מזוזה לברך בעשייתה, דגם בזה הרגילות לקנות מהסופר.

יוצא מדבריו דהיכא דעושה לעצמו תפילין ומזוזות, יסבור הטור, דיברך שהחיינו.

וא"כ יוצא דהב"ח הט"ז והגר"א ס"ל בשיטת הטור דמברך שהחיינו על עשיית ציצית, וגבי עשיית תפילין, הב"ח ס"ל דאיכא מורא, ולכן לא מברך שהחיינו בעשייתה, משא"כ הט"ז והגר"א ס"ל דמברך על עצם עשיית המצוה, ולכן מברך שהחיינו ג"כ על עשיית תפילין, ולא רק על עשיית ציצית.

ישוב קושיא א'

ובעיקר שיטת הב"י בדברי הטור, דמברך על ציצית שהחיינו, מדין בגד חדש, צריך ליישב קושיית הב"ח דא"כ אמאי לא מברך בשעת קנין הבגד, ורק כשעושה את הציצית ס"ל דמברך?

והנה המג"א (שם סק"א) כ' ליישב דמיירי שלא בירך בשעת קנין, ולכן מברך בשעת העשייה."

ועוד כ' ליישב דכל מה שמברך שהחיינו בשעת הקנין, הוא דוקא כשקונה בגד כמות שהוא ראוי ללבוש אז, אבל אם קנה בגד ועשה ממנו מלבושים, אז מברך בשעת לבישה, והכא כיון שעושה בו ציצית, מברך בשעת עשיית הציצית."

לכתחילה לקיים מצות ציצית, וקנה בגד לשם כך, ולכן דוקא הכא (סי' כ"ב) דמיירי בקנה טלית חדש, ורוצה להטיל בו ציצית, כאן המקום להזכיר דינא דשהחיינו.

ולפי"ז מיושב שפיר דברי הב"י מקושיות הב"ח, דאמאי לא הזכיר הטור כהשו"ע, "דקנה טלית ועשה בו ציצית", ורק הזכיר דין עשיית ציצית? ולדברינו א"ש דמאחר ובסי' הקודם הזכיר דין ציצית שבלו וזרקן, לא הוצרך לומר דקנה טלית, דהא סתמא הוא דכשזורק את הבגד הישן קונה חדש, וא"כ ודאי דאפשר לאוקמי בדברי הטור דמיירי בקנה בגד חדש, ומברך שהחיינו על הבגד ולא על עצם עשיית המצוה גרידא.

ואף מה שהקשה דלישנא, "דהעושה ציצית", לא משמע דמיירי בקנה בגד חדש? אפשר ליישב דאחר דמיירי בסי' הקודם שבלו ציציותיו, אדרבה אפשר לומר ד"העושה ציצית", מיירי במי שאין לו ציצית, ורוצה לקיים מצות ציצית מתחילה, ולא כמו דמיירי בריש דיני ציצית דמיירי דיש לו בגד.

והשתא אפשר ליישב ג"כ את קושיית הב"ח על הטור, אמאי חזר שוב כאן (סי' כ"ב) דכשמתעטף מברך להתעטף בציצית, אף שכבר כ' דין זה לעיל? דודאי דאין כוונתו לאשמועין את עצם דין ברכת הציצית, אלא אתא לאשמעין דאין השהחיינו מצד עשיית המצוה, דא"כ הו"ל לברך ראשון את ברכת המצוה, ואח"כ ברכת שהחיינו, כמו כל שהחיינו במצות, כגון לולב סוכה שופר וכדו', דמברך קודם על המצוה ואח"כ שהחיינו, אלא ע"כ דאין מברך שהחיינו מדין המצוה, אלא מדין בגד חדש, ולכן כ' דיברך קודם שהחיינו, דהוא קאי על הבגד, דחיובו מיד בקנייתו, ואח"כ להתעטף,

והוא חיובו רק כשבא להתעטף, ולכן הזכיר הטור שוב את דינא דברכת העיטוף, ולא שמיענו דשהחיינו קודם.

סיכום השיטות

שיטת הרמב"ם: דמברך שהחיינו, על כל מצוה הבאה מזמן לזמן, כגון שופר, סוכה, לולב, מקרא מגילה, ונ"ח, וכן מצוות שהן קנין לו, כגון ציצית תפילין מזוזה ומעקה.

שיטת תוס': דמברך שהחיינו, רק על מצוות הבאות מזמן לזמן.

שיטת הטור: דמברך שהחיינו בעשיית ציצית, אולם לא כ' להדיא כמי סבר, ונחלקו בזה האחרונים.

ביאור הב"י = דהטור ס"ל כתוס', ובציצית מברך שהחיינו מדין בגד חדש, וכך פסק בשו"ע.

ביאור הב"ח = דהטור ס"ל כהתוספתא, דמברך בציצית מצד השמחה במצוה.

ביאור הט"ז והגר"א = דהטור ס"ל כהרמב"ם, דמברך על כל המצוות בעשייתן.

הלכה למעשה

ולמעשה פסק השו"ע (סי' כ"ב סעיף א') "קנה טלית, ועשה בו ציצית, מברך שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים".

וב' הלבוש (שם) הבאר היטב (שם סק"א) ובמ"ב (שם סק"ב) דהוא דוקא בבגד חדש שהטיל בו ציציות, אבל בבגד ישן, אף שלא היה בו ציציות מעולם, אין לברך שהחיינו.

מנורה בדין ברכה על עשיית ציצית בדרום רא

אי מברך שהחיינו על עשיית טלית קטן

אלא דאכתי נותר לדון בדברי השו"ע דאטלית חדש מברך שהחיינו, אי הוא דוקא בטלית גדול, או דילמא גם בטלית קטן חדש, מברך שהחיינו.

ובפשטות ליכא לחלק, שהרי כ' המחבר בסתמא קנה טלית, וא"כ גם אטלית קטן, מברך שהחיינו.

אולם האגרות משה (או"ח ח"ג סי' פ') כ' "דכיון דמברך שהחיינו מטעם קנה כלים חדשים, צריך שיהא חשוב, וא"כ בטלית גדול לכו"ע חשוב הוא, ולכן יברך

עליו, אבל בטלית קטן רק למי שהוא חשוב יברך שהחיינו, אבל בסתם בנ"א אין זה בגד חשוב כ"כ, ואף שבשביל המצוה חשוב לו, לא מסתבר לברך, כיון שעצם הבגד אינו חשוב לו".

ובך כ' בספר הליכות שלמה (פ"ג סעיף י"ד אות 47) דהגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, נהג לברך שהחיינו, רק על טלית גדול.

ובעי"ז כ' הכף החיים (סי' כ"ב סק"ד) בשם הבן איש חי (בראשית אות ז') דיברך על טלית קטן שהחיינו, רק אם הבד הוא מדבר חשוב, אבל אם אינו מדבר חשוב, אינו מברך שהחיינו.



הרב נריה מרציאנו

ברכת הגומל

לכאורה יש מקום גדול לחלק, דהתם הוי דין ברכה על הכלל להעמיד מביניהם שבח על ענין הנישואין, משא"כ הכא דהוי דין ברכה על בעל הנס להודות קמי עשרה כלשון הגמרא, רצ"ע.

והנה בגדר חולה שחייב לברך מצאנו בזה ג' דעות בראשונים. דעת הראב"ד (הובא ברמב"ן ובטור) שדוקא חולה במכה של חלל דהוי חולה שיש בו סכנה, אבל חולה שאין בו סכנה אפילו נפל למשכב אינו מברך. ומדברי רבינו מנוח על הרמב"ם (פ"י מהלכות ברכות ה"ח) מבואר דטעמיה דהראב"ד משום דבעינן שיבוא ממש לכלל סכנה וינצל ממנה בדרך נס, כמו שנראה בפסוקים בתהלים דכתיב גבי חולה, "כל אכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות", וכן הוא בשאר דברים שצריכים להודות כמו שמוזכר בפסוקים שם. ובמאירי בסוגיא הביא ג"כ שיטה כזאת בשם י"א דבעינן שיתקיימו המקראות כדכתיב. וברמ"א (שם סע' ח') הביא דעה זו דאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה, וכתב שכן נוהגין באשכנז. ובט"ז (ס"ק ה') הוסיף דה"ה לחולה שנפל למיטה ג' ימים.

ומאידך דעת הבה"ג (הובא באוצר הגאונים ברכות שם) והערות (ערך ארבעה) שאפילו חש בראשו ובמעיו ונתרפא צריך לברך, אע"פ שאינו אלא מיחוש ולא נפל למשכב מחמתו. ובטור (שם) נראה שכן היה מנהג ספרד לברך אף מי שנתרפא ממיחוש בעלמא. ומיהו כתב המאמר מרדכי (שם)

א. גדר חולה החייב בברכה, ומה שיל"ע בזה.

איתא בגמרא (דף נ"ד) אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכים להודות, יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, ויליף לה מקרא דכתיב בתהילים (פרק ק"ז) על ארבעה עניינים אלו, "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם". ובטור (ס' רי"ט) הביא לזה סימן, וכל החי"ם יודוך סלה, ר"ת חבוש ים יסורין מדבר.

ומבואר בגמרא שצריך לומר ברכה זו בפני עשרה, דכתיב "וירוממהו בקהל עם", ומר זוטרא הוסיף דתרי מינייהו רבנן, דכתיב "ובמושב זקנים יהללוהו". ולענין דיעבד כשאין עשרה, הטור כתב שאין העשרה לעיכובא, אך הב"י כתב לדייק מרבינו יונה שהעשרה לעיכובא, ובשו"ע (סי' רי"ט סע' ג') הביא את שתי הדעות, ופסק משום הספק לחזור ולברך בלא הזכרת שם ומלכות. ולכו"ע מיהא הא דבעינן תרי מינייהו רבנן אי"ז לעיכובא, כמו שהביא הב"י מהמרדכי, וכן פסק בשו"ע (שם).

[ובעיקר] הדבר דבעינן עשרה, יעוין בבאר היטב שהביא בזה מחלוקת האחרונים אם בעל הנס מן המנין, דעת הלכות קטנות וספר מקראי קודש שהוא מן המנין, והראנ"ח חולק שאינו מן המנין. ובשער הציון (שם ס"ק ז') כתב לצדד כדעת הסוברים שבעל הנס מן המנין, כדחזינן בברכת חתנים שהחתן מן המנין. ומיהו

דנראה ברור שאין הכוונה למיחוש בעלמא, אלא שנראה וניכר לכל שהוא חולה.

ומצאנו בזה שיטה ממוצעת והיא דעת הרמב"ן וכן הביאו התוס' והרא"ש בשם ה"ר יוסף, דאמנם לא בעינן בדוקא שיהא חולי שיש בו סכנה, אך מאידך גם אינו מברך על כל מיחוש שנתרפא ממנו, אלא בעינן שיהא חולי כזה בשיעור שיפול למשכב מחמתו. וכן נפסק להלכה בשו"ע (שם).

ויל"ע בסברת הדבר במאי פליגי הראשונים מהו שיעור חולה שחייב בברכה. ונראה שזה פשוט לכו"ע שאין מברכים על כל הצלה מצער או נזק, אלא רק על הצלה ממוות לחיים, כמו שנראה מלשון הפסוק "ויגיעו עד שערי מות", אלא דפליגי האם בעינן שיגיעו ממש לכלל סכנה, או דסגי בכך שהגיעו למצב שהסכנה מצויה בו. דעת הראב"ד דבעינן שיגיעו ממש לכלל סכנה כפשטות הפסוק, ולכן ס"ל שרק חולה שיש בו סכנה מברך, ודעת הבה"ג והערוך שכל חולי יש בו חשש סכנה, דפעמים מתגבר עליו החולי ובא לידי סכנה, וכמו שהביא הב"י דיש שגרסו בירושלמי כל החלאים בחזקת סכנה, ולכן אף מי שהיה לו מיחוש בעלמא בראשו ובמעיו מברך.

אכן בדעת הרמב"ן וה"ר יוסף שמחלקים בין אם נפל למשכב או לא, צ"ב מהו שיעור זה. דלכאורה מצד החשש סכנה אי"ז פסוק שהדבר תלוי בנפילה למשכב, דיש מיחושם שגורמים בקל לנפילה למשכב, אך אינם מסוכנים, ומאידך יש מיחושם שאינם מביאים לנפילה למשכב, והם מסוכנים יותר. ובדוחק צ"ל דאמנם אין זה דבר פסוק, אך מ"מ על הרוב רמת החשש לסכנה תלויה בנפילה למשכב, ולכן רבנן קבעו שיעור זה, ותו לא פלוג ככל שיעורי חכמים.

ובאמת יעוין בטור שנראה מדבריו שיש בזה רק שתי דעות, האחת דעת הראב"ד דבעינן בדוקא חולי שיש בו סכנה, וכתב שכן היא גם דעת ה"ר יוסף, והשניה דעת הערוך דאפילו חש בראשו או במעיו מברך, וכתב שכן דעת הרמב"ן. וכבר תמה בזה המאמר מרדכי (שם) שבדקדוק לשונות הראשונים נראה שיש בזה ג' דעות, ודעת הרמב"ן וה"ר יוסף היא דעה אמצעית, דאמנם לא בעינן חולי שיש בו סכנה, אך בעינן שיפול למשכב כנ"ל. וביותר קשה דכיון שהרמב"ן וה"ר יוסף שניהם כתבו דבר אחד דבעינן שיפול למשכב, מנין לטור לחלק ביניהם שלדעת ה"ר יוסף בעינן חולי שיש בו סכנה כדעת הראב"ד, ולדעת הרמב"ן אפילו מיחוש בעלמא מברך כדעת הערוך.

וביאר בזה המאמר מרדכי שהוקשה לטור קושייתנו הנ"ל מהו שיעור זה שיפול למשכב, דממנ"פ אם מחלקים בין חולי לחולי, ממילא צריך שיהא בו סכנה דאל"כ מאן פלג לן, ואי לא בעינן חולי שיש בו סכנה, ממילא בכל חולי צריך לברך דכל אשר יכנס בשם חולה בעי לאודווי. ולכן היה פשוט לטור שאין בזה אלא ב' דעות, האחת שרק בחולי שיש בו סכנה מברך, והשניה כל שנכנס בשם חולה ונתרפא אפילו רק מיחוש. וזה הביאו ללמוד בדעת ה"ר יוסף שהצריך חולי שנפל למשכב, דהיינו חולי שיש בו סכנה, והרמב"ן שפירש להדיא בדבריו דלא בעינן חולי שיש בו סכנה, ע"כ שנפל למשכב לאו דוקא וה"ה מיחוש שניכר בו שהוא חולה.

אכן בפשטות יש בזה ג' דעות בראשונים, ודעת הרמב"ן וה"ר יוסף היא דעה אמצעית שכל חולה מברך אע"פ שאינו חולי שיש בו סכנה, אך בעינן שמחמת חולי זה יפול למשכב. וכן כתב המאמר מרדכי (שם)

דרכים. ובטור סייע לזה ממה שאמרו בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה, דמשמע דקאי נמי על ברכת הגומל, ממה שאמרו שם בהאי עניינא שכל החולאים בחזקת סכנה, דאי"ז מתפרש על תפילת הדרך (כן ביאר הב"י את ראיית הטור). וכדעה זו פסק השו"ע (שם), וכמו שהעיד הטור שכן הוא מנהג ספרד.

והנה בשיעור הדרך שחייבים לברך, האבודרהם (הל' ברכות שער ח') והאורחות חיים (הל' שני וחמישי אות כ"ד) למדו ממה שכתב הבה"ג גבי תפילת הדרך, שהשיעור הוא מהלך פרסה דהיינו ארבע מיל. ובפשטות ענין השיעור בזה, דחז"ל שיערו שרק בדרך כזאת מצוי לבוא סכנה, אבל בפחות מזה לא שכיח סכנה, ומצאנו בזה שני ביאורים בראשונים מאיזה טעם הסכנה תלויה בשיעור פרסה, האם מצד המקום או מצד הזמן ששוהה בדרך.

הרא"ש (פ"ד ס' י"ח) כתב, משום שבפחות מפרסה בקרוב לעיר לא הוי "מקום" סכנה. משמע דהוי שיעור מצד המקום, דכל שהוא סמוך לעיר בקרוב פרסה לא שכיח שם חיות רעות וליסטים, ולכן אי"ז מקום סכנה שצריך להתפלל עליו, ומינה נשמע לברכת הגומל שנלמדת משם. וכביאור זה משמע גם מלשון תלמיד ר' יונה (דף ל') גבי תפילת הדרך, שכתבו אבל פחות מפרסה אינו מברך דכמו שהוא בעיר דינינן ליה, ובהמשך כתבו לחלק בין שהוא קרוב לעיר לבין הולך מכפר לכפר שהכל הוא בחזקת סכנה.

ומדברי האבודרהם והאורחות חיים (שם) נראה שהשיעור הוא מצד הזמן ששוהה בדרך ולא מצד המקום. דכתבו להקשות ההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר שמזכירין לו עונותיו יברך הגומל אחר

בדעת השו"ע מזה שהביא רק לדעת הרמב"ן וה"ר יוסף בסתמא דבעינן שיפול למשכב, וכתב להדיא דאף חולה שאין בו סכנה מברך, וכן הוא מנהג ספרד. ומעתה צ"ב מהו שיעור זה שיפול למשכב, דלכאורה אי"ז שיעור בדרגת החשש לסכנה, ולפנינו (אותיות ה' ו') יבואר.

ב. גדר הולכי דרכים החייבים לברך, ומה שיל"ע בזה.

הנה אחד מהנך ארבעה דמבואר בגמרא שצריכים להודות הם הולכי דרכים, אלא שנחלקו הראשונים איזה הולכי דרכים בכלל זה. דעת הראב"ד (הובא ברבינו מנוח פ"י ה"ח) דבעינן בדוקא שיבואו לכלל סכנה ממש, כגון הא דמפורש בפסוק "תעו במדבר בשימון דרך עיר מושב לא מצאו, רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף", וכן הוא במאירי בשם י"א, וזהו לשיטתם גבי חולה דבעינן חולה שיש בו סכנה כנ"ל.

אכן רוב הראשונים פליגי דלא בעינן שיבוא לכלל סכנה ממש, אלא כל שהולך בדרך ומצוי לבוא לידי סכנה מברך, ורק שנחלקו איזה דרך בכלל זה. הרמב"ן הביא שנוהגין באשכנז וצרפת שאין מברכים כשהולכים מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי בה חיות רעות ולסטים, וכן הוא ברא"ש (פרק הרואה ס' ג') ובטור (ס' רי"ט). והא דאיתא בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה, פירשו בזה דלא אמרו אלא לענין תפילת הדרך, שבכל הדרכים צריך האדם לבקש על עצמו, אבל ברכת הגומל במקום תודה איתקן.

ודעת הרמב"ן שכל הולכי דרכים מעיר לעיר בכלל זה, אע"פ שלא עברו דרך מדברות, וכן משמע ברמב"ם (פ"י ה"ח) ששינה דבמקום הולכי מדברות כתב הולכי

שתפילה זו היא בגדר המלכות האם לצאת לדרך, כלשונו של אליהו (ברכות דף כ"ט) דא"ל לרב יהודה כשאתה יוצא לדרך "המלך" בקונן וצא. וכן מבואר במאירי שכתב בטעם שיטה זו, וז"ל שאם לא בירך ביציאתו מברכה עד פרסה, משם ואילך אי"ז נמלך בקונו, עכ"ל.

עכ"פ מבואר מדברי הנך ראשונים ששיעור פרסה הוא שיעור חשיבות של דרך, דרך בשיעור זה מיקרי מחזיק בדרך, ולפ"ז אפשר דהיינו טעמיה דהבה"ג שתפילת הדרך נאמרה רק בשיעור פרסה, כיון שתפילה זו נתקנה על הליכה בדרך, ובפחות משיעור זה לאו שמיה הולך בדרך. וכן נראה ממה שכתב מחצית השקל (ס' ק"י) ד"ה ובעינן שיעור פרסה בשם תשובת נחלת שבעה, דמהאי טעמא דבה"ג מנהג העולם שהבא מן הדרך תוך פרסה אין נותנים לו שלום כמנהג, דאי"ז מיקרי בא מן הדרך.

ולפי דרך זו אפשר דלעולם יש סכנה אף בדרך שהיא פחות מפרסה, ומ"מ אינו מתפלל תפילת הדרך וכן אינו מברך ברכת הגומל, כיון שעניינים אלו של תפילה וברכה נתקנו בדוקא להולכי דרכים, ובפחות משיעור פרסה לאו שמיה הולכי דרכים. וצ"ב הסברא בזה, מדוע חז"ל תלו את הברכה בשם הולכי דרכים, והא איכא סכנה גם בפחות מזה. ולפנינו (אותיות ה' ו') יבואר.

ג. גדר חבוש שחייב בברכת הגומל, ומה שיל"ע בזה.

הנה אחד מארבעה שצריכים להודות הם חבוש היוצא מבית האסורים, ויל"ע איזה חבוש נכלל בזה. ולכאורה גם זה תלוי קצת במה שנחלקו הראשונים בכל הנך ארבעה אם בעינן שיבואו ממש לכלל סכנה כדכתיב בקרא, או דסגי בכך שמצוי לבוא

שעבר, ותירצו כיון דדבר קצר הוא לעבור מהרה אינו נחשב לסכנה כל כך כמו הולכי דרכים. ומזה נראה ששיעור פרסה שנתנו לגבי הולכי דרכים, הוא שיעור מצד שיהיו הזמן בדרך, דבשיעור זה מצוי לבוא סכנה.

ובזה תלוי הנידון האם לשער את הפרסה לפי מדת אורך או לפי זמן, ונפק"מ למי שרוכב על בהמה או נוסע ברכב וכדו'. דאם שיעור פרסה הוא מצד המקום דבקרוב לעיר לא שכיח סכנה, א"כ אף בנוסע ברכב יש לנו לשער לפי מדת אורך פרסה, וכן פסק המ"ב (ס' ק"י ס"ק ל'). אך אם שיעור פרסה הוא מצד השיהוי זמן בדרך, א"כ בנוסע ברכב יש לנו לשער לפי זמן מהלך אדם פרסה, שהוא כשבעים ושתיים דקות או תשעים דקות, וכן נקטו פוסקי ספרד. ובמקום אחר בענין תפילת הדרך הארכנו בזה, ואכ"מ.

והנה העולה מדברי כל הנך ראשונים שהשיעור פרסה זהו שיעור מצד החשש סכנה, דבפחות משיעור זה לא מצוי לבוא סכנה. ולפ"ז במקום שמוחזק ביותר לסכנה יהא הדין שצריך לברך אף בשיעור של פחות מפרסה, כמו שפסק השו"ע (ס' רי"ט ס"ז). ובט"ז (שם) למד מזה גם לענין תפילת הדרך, דהיכא שמוחזק ביותר לסכנה מתפלל אף על דרך של פחות מפרסה.

אולם יש מקום לדון בדרך נוספת מהו שיעור זה של פרסה, ע"פ מה שנחלקו הראשונים (דף ל') לגבי תפילת הדרך מתי מברך אותה, דעת רש"י הרא"ה והרשב"א שמברך אותה רק עד פרסה, וכל שלא בירך אז שוב אינו מברך אף שיש לפניו עוד הרבה דרך. ובמקום אחר בענין תפילת הדרך ביארנו שיטה זו, דס"ל שתפילת הדרך נתקנה בדוקא למי שיוצא לדרך ולא למי שכבר מחזיק בדרך, והטעם בזה משום

על עסקי ממון מברך, וכן נקטו הרבה מפוסקי זמנינו, וכדמשמע מלשון הר"י מיגא"ש שעצם היציאה ממצב שאינו שולט בנפשו הוי סיבה לברך, גם אם אין חשש ממשי של סכנה.

ובטעם הדבר שכל חבוש מברך גם אם לא מצוי לבוא לכלל סכנה. מדברי הבאווה"ל (שם) נראה שבאמת לא בעינין הצלה מסכנת מיתה, אלא עצם הדבר שלא היה יכול לעשות כחפצו, ועתה יצא ממצב זה, הוי סיבה לברך הגומל שגם זה טובה שניצל ממצב זה. ומבואר בדבריו שהראשונים נחלקו ביסוד זה גופא, דהנך ראשונים למדו שגם בחולה מברך על כל מיחוש אע"פ שאין בו חשש סכנה, כיון שעכ"פ יצא מהמצב של צער ומיחוש. והראשונים שהצריכו בחולה שיהא בו סכנה או עכ"פ שיפול למשכב, משום שלמדו שהברכה נתקנה בדוקא על הצלה מסכנת מיתה ולא על כל טובה של הצלה מצער.

ובזה יישב הבאווה"ל את השגת האחרונים על המג"א מדברי הערוך ור' יונה בשם הבה"ג, דהמג"א למד שראשונים אלו אזלי לשיטתם גבי חולה שבכל חולי מברך גם אם לא נפל למשכב, ומהאי טעמא ס"ל שגם בחבוש לא בעינן בדוקא חשש סכנה, אלא עצם זה שניצל מהמצב שלא היה שולט בנפשו הוי סיבה לברך. אכן למאי דקימ"ל כדעת שאר ראשונים דבעינן חולי שיש בו סכנה או עכ"פ שיפול למשכב, והיינו משום דבעינן חשש סכנה, ה"ה בחבוש בעינן שיהא במצב שמצוי לבוא לכלל סכנה, דזה שייך בעיקר בחבוש על עסקי נפשות.

אולם זהו חידוש בהבנת הר"י מיגא"ש ודעימיה דברכת הגומל נתקנה גם על הצלה משאר עניינים ולא רק על הצלה ממיתה, דפשטות המקראות ודברי הראשונים

בהם סכנה. דלפי דעת הראב"ד (הובא ברבינו מנוח ובמאירי) דבעינן שיבואו לכלל סכנה ממש, מסתבר שצריך להיות חבוש בתנאים גרועים שקרוב לדונו למיתה. וכעין זה הביא הבאווה"ל (ס' רי"ט ד"ה חבוש) שמצא לאחד שכתב דבעינן שיהא דומיה דקרא שכבול בכבלי ברזל, כדכתיב "אסירי עני וברזל".

אולם דעת רוב הראשונים דבכל הנך ארבעה לא בעינן שיבואו לכלל סכנה ממש, אלא כל שמצוי לבוא לסכנה ויצא ממצב זה צריך לברך, כנ"ל (אותיות א' ב') גבי חולה והולכי דרכים. ולשיטתם יל"ע איזה חבוש נכלל בזה שהסכנה קרובה לבוא אליו.

ומצאנו שנחלקו בזה האחרונים. המג"א (ס' רי"ט ס"ק א') כתב שרק חבוש על עסקי נפשות מברך, דמצוי שיבוא לכלל סכנה שידונו אותו למיתה, אבל חבוש על עסקי ממון אינו מברך, דלא מצוי שיבוא לכלל סכנה. אך השערי תשובה הביא מהברכ"י וא"ר שהשיגו על המג"א, דמדברי הערוך ור' יונה בשם הבה"ג מבואר שגם חבוש על עסקי ממון מברך. וכן מבואר להדיא בתשובת הר"י מיגא"ש שכתב, הואיל והיה חבוש בבית הסוהר וכו' ולא היה מושל בנפשו, ועתה יצא מאותו מצב להיות מושל בנפשו, בפרט אם היה חבוש על פריעת מס קצוב על כל איש, או חוב לסיבת היות שאין ידו משגת, ואח"כ הזמין לו ה' וכו', עכ"ל.

ובביאור דעת הנך ראשונים שגם חבוש על עסקי ממון מברך, בפשטות נראה משום שגם על עסקי ממון יש חשש שיתגלגל הדבר ולבסוף יבוא לידי סכנה, כמו שכתב הבאווה"ל (שם) לדייק מלשון ר' יונה, ולפ"ז באופן שלא מצוי כלל שיבוא לידי סכנה כגון חבוש בימינו, לכאורה לכו"ע לא יכרך ביציאתו. אולם מהשגת האחרונים על המג"א שלא חילקו בזה, משמע שבכל חבוש

דהתם כיון שהחולי בא מצד גופו ולא מצד שילטון של אחרים עליו, אי"ז נחשב שאינו שולט בנפשו, ולכך בעינן חשש של סכנה ממש. [וכ"ז הוא דלא כמו שכתב הבאווה"ל שם שלדעת הרמ"א ומנהג אשכנז פשוט כדברי המג"א שבמקום שאין סכנה אין מברכים, ומה אכפת לן במה שאינו שולט בנפשו. דמסתימת האחרונים הנ"ל שהשיגו על המג"א ולא תלו זאת בנידון הראשונים גבי חולה, משמע שכוונתם לומר שדין זה הוא לכו"ע].

אלא דהכל טעמא בעי, מה בכך שאינו מושל בנפשו ומסור בידי אחרים, והא מ"מ אין כאן חשש ממשי של סכנת מיתה, וא"כ למה חייב לברך הגומל ביציאתו. ולכאורה זה מה שהביא את הבאווה"ל הנ"ל ללמוד בדעת הנך ראשונים שבאמת לא בעינן הצלה מסכנת מיתה, אולם לפי הפשטות דבעינן הצלה מסכנת מיתה וכו"ל, צ"ב מאיזה טעם חבוש על עסקי ממון מברך. ולפנינו (אותיות ה' ו') יבואר.

ד. מחלוקת הראשונים אם הנך ארבעה בדוקא חייבים לברך.

הנה הב"י (סוף ס' רי"ט) הביא מהאבודרהם בשם ה"ר גרשום ב"ר שלמה שהנעשה לו נס אינו מברך הגומל, דלא תקנו ברכת הגומל אלא על הנך ארבעה דכתיבי בקרא, יורדי הים הולכי מדברות חולה וחבוש. וכן כתב האורחות חיים בשם י"א, וכן פסק ה"ר שם טוב פלכו בשם התוס' דאלו הארבעה בדוקא, וה"ה בכל מקום שמזכיר התלמוד מספר.

ומאידך הב"י הביא מתשובת הריב"ש (ס' של"ז) שנשאל בהא דאמרין ארבעה צריכים להודות מי נימא הני בדוקא, והשיב דנראה שצריך לברך, שהרי הולכי

והפוסקים נראה שברכת הגומל נתקנה בדוקא על הצלה ממיתה, וכדכתיב בקרא גבי חבוש "יושבי חושך וצלמות", וכיוצא בזה גבי חולה "ויגיעו עד שערי מות". וע"כ צ"ל שגם בחבוש על עסקי ממון שהיה במצב שלא שלט בנפשו, יש בחינה של סכנה וחשש מיתה.

ונראה לבאר זאת בשני אופנים. האחד, דאמנם אין בחבוש על עסקי ממון חשש של מיתה ממש, אך עצם הדבר שאינו מושל בנפשו יש בו בחינה של מיתה, ולא רק ענין של הצלה מצער בעלמא, דיסוד החיים הוא שאדם חופשי ובעל בחירה לעצמו, וכל שאינו מושל בנפשו הרי הוא חשוב כמת. ויעוין עוד בזה בשב שמעתתא בהקדמה לספרו שביאר ענין זה בהרחבה, דגדר חי היינו דבר שהוא מקור עצמי ולא מושפע ותלוי באחרים, ובזה ביאר את המושג של "מים חיים", וכן עוד כמה מאמרי חז"ל כמו עני חשוב כמת ושונא מתנות יחיה.

ובאופן אחר יש לבאר שהנידון בחבוש מצד החשש סכנה ומיתה ממש, ואף שבחבוש על עסקי ממון החשש הוא רחוק מאוד, מ"מ עצם הדבר שאינו מושל בנפשו, דהרי הוא מסור בידם ויכולים להורגו, חשיב שהוא במצב של סכנה בעצם, ועתה שיצא ממצב זה חייו ניתנו לו במתנה, ולכך צריך לברך ברכת הגומל.

ולפ"ז אפשר שגם הרמ"א שפוסק כדעת הראב"ד דבעינן חולה שיש בו סכנה, מודה גבי חבוש שאף חבוש על עסקי ממון מברך, דעצם זה שהיה במצב שאינו שולט בנפשו הרי סיבה לברך, אע"פ שאין חשש גדול לסכנת מיתה ממש, וכו"ל בתרי אנפי. ואין לומר דא"כ כל חולה שנפל למשכב יש לו לברך אע"פ שאינו חולי שיש בו סכנה,

מדברות שצריכים להודות זהו מפני סכנת אריה וגנבים המצויים בדרכים, וא"כ כשעמד עליו אריה לטורפו אפילו בעיר, אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצל מהם וכיוצא בנסים אלו, כל שכן שצריך להודות, ולא הוזכרו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים, וכל שכן הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה, עכ"ל. [ולענין ברכת שעשה לי נס אם מברך לדעת הריב"ש, יעוין בב"י ובמג"א לעיל (ס' רי"ח) שנחלקו בדבר, ובמקום אחר בענין ברכת שעשה לי נס הרחבנו בזה, ואכ"מ].

ולענין הלכה, השו"ע (ס' רי"ט סע' ט') הביא את שתי הדעות בזה, ומשום הספק כתב דטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. אך הב"ח לבוש ט"ז מג"א וא"ר כתבו שהמנהג כסברא ראשונה, דהיינו דעת הריב"ש שמברכים על כל נס, גם אם אינו בכלל הנך ארבעה דכתיבי בקרא, וכן פסק המ"ב (שם ס"ק ל"ב). ומ"מ לבני ספרד כתב השערי תשובה בשם הברכ"י דאנו אין לנו אלא דברי מרן לברך בלא שם ומלכות.

ובעיקר דעת הראשונים הנ"ל שברכה זו נתקנה בדוקא על הנך ארבעה, יל"ע מהי סברתם, דהא כ"ש הוא, אם הלך במדבר ולא הגיע לכלל סכנה ממש מברך, משום שהסכנה מצויה לבוא שם, כ"ש אם הגיע לכלל סכנה ממש שיש לו לברך אף שהוא בעיר, וכסברת הריב"ש הנ"ל. ובאמת יעוין במ"ב (ס"ק ל"א) שלמד בדעת הנך ראשונים שמצד הסברא היה ראוי לברך, אלא שחז"ל לא תקנו אלא בהנך שהם מצויים ביותר, משא"כ בשאר מקרים כגון שבא עליו ארי במקום ישוב דאי"ז שכיח, ולכך לא תקנו בהם.

ובספר בן איש חי (שנה א' הקדמה לפרשת עקב) ביאר בזה, דבהנך ארבעה דברים עלול האדם יותר לתלות עניינם בטבע ומנהגו של עולם, וישכח הנהגתו יתברך המנהגת אותו בהם וכו', מפני כי החולה על הרוב לא יקום ממיטתו מאליו אלא ע"י רופא וסימנים וכו', וכן חבוש על הרוב לא יצא ממאסרו בלתי השתדלות שישתדלו בעדו הן בממון והן בפיוסים וכו'. לכך תקנו בהם ברכת הודאה שיהא מודה בפיו ומשבח לה' יתברך שבהשגחתו הוא נשמר וניצול בכל אלה, ובזה תשתרש אמונת ההשגחה בלב האדם בכל דבר ודבר. משא"כ בשאר ניסים היכא שבא לכלל סכנה ממש וניצל, דבזה על הרוב ניכרת השגחתו יתברך, ומעצמו יכיר בזה ויבוא להודות לה', לכך לא הוצרכו לתקן בהם חיוב ברכה.

ונראה להוסיף בזה, דהנה מלבד ברכת הגומל שנתקנה על הצלה, מצאנו עוד שחז"ל תקנו ברכת שעשה לי נס במקום הזה, בראיית מקום הנס משלשים יום לשלושים יום. אולם ברכה זו עיקרה נתקנה על נס היוצא מגדרו של עולם, דנס שהוא רק ענין של השגחה ויש מקום לתלותו במקרה, נחלקו הראשונים האם מברך עליו כמבואר בב"י (ס' רי"ח). וגם לדעת הסוברים שמברך, היינו דוקא היכא שהייתה השגחה פרטית מיוחדת, אבל היכא שלא ניכר כלל ענין של השגחה, כמו בהנך ארבעה יורדי הים הולכי מדברות חולה וחבוש, לכו"ע אינו מברך ברכת שעשה לי נס, וכמו שכתב הבאוה"ל (ס' רי"ח) ד"ה ויש חולק. ויל"ע מא"ש מברכת הגומל שעיקרה נתקנה בדוקא על הצלה שאדם עלול לתלותה במקרה ולא בהשגחה.

ובביאור הדבר נראה דברכת הגומל חלוקה במהותה מברכת שעשה לי נס.

דברכת שעשה לי נס היא בגדר ברכת "השבח" על הנהגה ניסית של ה' בעולמו, וכמו שנראה מזה שמברך אותה כל ל' יום כשאר ברכות הראיה על שבח הבריאה, ולכן עיקרה נתקנה על נס היוצא מגדר הטבע, דבזה ניכרת ההנהגה של ה' בעולם ויש התפעלות הנפש לשבח לה'. משא"כ ברכת הגומל שהיא בגדר ברכת "הודאה", על הטובה שהגיעה לו מההצלה, ולכן ראוי לברך אותה על כל הצלה גם אם אינה יוצאת מגדר הטבע, דמ"מ יש כאן טובה וראוי להודות עליה, ואדרבה עיקרה נתקנה על הצלה שיש מקום לתלותה בטבע, דבזה חז"ל רצו לחזק בנו את האמונה שהכל בהשגחה מאיתו, וכדברי הבן איש חי הנ"ל. ויעוין עוד במה שכתבנו בזה בענין ברכת שעשה לי נס במקום הזה, ואכמ"ל.

ה. מייסד שברכת הגומל תלויה במצב של סכנה בעצם ולא בסכנה בפועל.

ונראה עוד לבאר בדרך אחרת מהי סברת הראשונים שתקנו ברכת הגומל דוקא על הנך ארבעה, דהמיוחד בהם שהאדם בתוך מצב של סכנה בעצם, ולא רק שאורבת לו סכנה מבחוץ. כגון הולכי מדברות, דעצם מקום המדבר זהו מקום סכנה שאין בו אפשרות מחיה, ואף לדעת הסוברים שההולך מעיר לעיר מברך, עצם זה שאינו מקום ישוב בני אדם הוי מצב של סכנה, דזהו מקום ששולטים בו חיות רעות וליסטים, וההולך בדרך הרי הוא מסור בידם. וכן יורדי הים הוי מצב של סכנה בעצם, דאין אפשרות מחיה על פני המים, רק ע"י תחבולה של אניה. וכן חבוש חשיב מצב של סכנה, כיון שהוא מסור ביד אחרים ולא מושל בנפשו. ולגבי חולה אע"פ שהוא יושב

בעירו ואינו תחת שילטון של אחרים, מ"מ חשיב שהוא בתוך מצב של סכנה, כיון שהחולי בגופו ולא רק שיש איזה מקרה מבחוץ שעלול לפגוע בו.

ולפ"ז יש לבאר את שיטת הראשונים שדוקא בהנך ארבעה מברך, דס"ל שהברכה נתקנה בדוקא אם היה בתוך המצב של סכנה ויצא ממנה, דחשיב שחייו לא היו מסורים בידו ועתה ניתנו לו במתנה, וע"ז מודה בברכת הגומל. משא"כ בשאר סכנות שלא היה בתוך מצב של סכנה בעצם, אלא רק שהייתה איזה סכנה מבחוץ שארבה לו, וה' שמר עליו שלא פגעה בו, דבכה"ג אין בחינה ויחס שיצא ממות לחיים אלא רק ששמרו על חייו, ולכן ע"ז לא תקנו ברכת הגומל.

ובגדר זה דבעינן בחינה של יציאה מתוך הסכנה ולא רק ענין של שמירה, משמע מלשונות הפסוקים בתהלים (פרק ק"ז), דגבי הולכי מדברות כתיב "ממצוקותיהם יצילם", ולגבי חבוש וחולה כתיב "ממצוקותיהם יושיעם", ובחולה נוסף נמי "וימלט משחיתותם", ולגבי יורדי הים כתיב "ממצוקותיהם יוציאם", דכל אלו לשונות של יציאה מתוך מצב של סכנה, ולא רק שמירה שלא יבוא עליו פגע רע. ואף שאין אנו רשאים לדרוש את המקראות, מ"מ אחרי שאנו רואים את שיטת הראשונים דהנך ארבעה בדוקא וביארנו סברתם, יש לחזק את הדברים בדקדוק לשון הפסוקים.

ושוב ראיתי מביאים בשם המהר"ל (נתיבות עולם א' נתיב העבודה פרק י"ג) שכתב כדברים האלו, וז"ל ועתה יש בני אדם שכאשר זרקו אבן עליו ולא הגיע האבן, מברכין גומל חסדים טובים, וכל זה מנהג של עמי הארץ, כי אף אם רדפו אחריו בחרב ונמלט, אין זה מן הארבעה אשר צריכים להודות, ולכן אמר מנינא לומר שלא יברך

כי אם על ד' דברים, וזה כי אלו ד' דברים כבר היה בים, וכן כבר היה במדבר, וכן כבר היה חולה, וכן כבר היה בבית האסורין ויצא ממנו, אבל דבר אחר שלא היה בצרה רק שלא בא עליו צרה, אינו בכלל הארבעה שצריכים להודות, עכ"ל. יעו"ש עוד בפירוט כל הנך ארבעה באורך.

ובאמת שגם לדעת הראשונים שמברך על כל סכנה גם אם אינה בכלל הנך ארבעה, וכמו שכתבו הפוסקים שכן המנהג, כתב המקור חיים (ס' רי"ט) שבדידיה הוה עובדא בליל שבת כשהלך מבית הכנסת זרק עליו ילד גוי אבן ופגע קרוב לעין שלו, וירד הרבה דם, אך לא פגע בעין, ולמחרת בשבת בירך הגומל בבית הכנסת בשם ומלכות. ובסוף התשובה חזר בו וכתב שהוא ספק ואין לברך, שיתכן ותקנו לברך הגומל רק במי שהיה בסכנה וניצול, שדין הגומל נלמד ממה שכתוב בתהלים "ויזעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יושעים", אך קרוב לסכנה לא מברך. וכן נקטו פוסקי זמננו שלא על כל קירבה לסכנה מברך, אלא א"כ היה בתוך מצב של סכנה, כגון שכבר באו עליו גנבים וניצל מהם, או שכבר נפל עליו כותל שהיה ראוי למות ממנו וניצל.

ויעוין עוד במ"ב (ס' רי"ח ס"ק ל"ב) גבי ברכת שעשה לי נס במקום הזה, שכתב אם נפל אבן סמוך לראשו או נתקע ברזל סמוך לעינו, ונעשה לו נס ולא נפל האבן על ראשו ולא נתקע הברזל בעין ממש, לדעה ראשונה (שם) אין מברכים כיון שאי"ז נס שיוצא מגדרו של עולם, ולדעה שניה אפשר שמברכים, כי כל אדם שקרוב לדבר שיש בו סכנה וניצול מברך, ועל כן מסיק שיברך בלא שם ומלכות. ובשער הציון כתב דנקט לשון "אפשר", כיון שאף לדעה שניה לא ברירא שמברך, דלא דמיא לבאו עליו

ליסטים כמובן. ולכאורה כוונתו לסברה הנ"ל שלא היה בתוך מצב של סכנה, אלא רק קרוב לסכנה.

ונראה שכל מה שהמ"ב צידד באופן אחד שמברך גם אם היה קרוב לסכנה, זהו דוקא בברכת שעשה לי נס שהיא שבח על הנהגת ה' בעולם כנ"ל (אות ד'), אבל לגבי ברכת הגומל שהיא הודאה על הטובה שהגיעה לו, מסתבר טפי דבעינן שיהא בתוך המצב של סכנה ולא רק קרוב לסכנה, דרק אז יש בחינה שקיבל את חייו במתנה.

באופן שנמצא דלכו"ע ברכת הגומל לא נתקנה על כל שמירה והצלה מסכנה שהייתה קרובה לבוא, אלא דוקא אם היה בתוך מצב של סכנה ויצא ממצב זה, דאז יש בחינה שיצא ממות לחיים, ורק שנחלקו הראשונים מה בכלל זה. דעת האבודרהם והאורחות חיים שדוקא הנך ארבעה חייבים לברך, דבהם חשיב שנפשו אינה ברשותו, בהולכי מדבר ויורדי הים מצד שאי"ז מקום הראוי לחיים או מצד שליסטים וחיות רעות שולטות שם, ובחבוש מצד שאחרים שולטים בנפשו כמו שנתב"ל. ודעת הריב"ש שאפילו אם אירע מצב של סכנה בתוך העיר, כגון שנפל עליו כותל וכדו' חייב לברך, אע"פ שמצד המקום אינו בתוך סכנה והרי הוא ברשות עצמו, אלא שאירע מקרה מבחץ שהביאו למצב זה.

ו. מבאר ע"פ יסוד זה כמה מהעניינים הנ"ל (אותיות א'-ג').

ומעתה אחר שנתבאר לנו שברכת הגומל נתקנה בדוקא על מצב של סכנה, יש לבאר את כל העניינים שהתקשינו בהם לעיל (אותיות א'-ג') מהו השיעור והקצבה שנתנו בכל הנך ארבעה שמברך עליהם.

דהנה לגבי חולה הבאנו לעיל (אות א') את דעת הרמב"ן שהיא דעה אמצעית, דמברך על כל חולי אע"פ שאין בו סכנה, אך נתנו בזה שיעור דוקא אם נפל למשכב מחמת חוליו, ולא על כל מיחוש בעלמא, וכדעה זו נפסק בשו"ע. ולעיל התקשינו מהו שיעור זה, דקשה לומר שזהו שיעור ברמת החשש לסכנה, כיון שפעמים רבות מיחוש קטן יכול להגיע לכלל סכנה, ופעמים גם אם נפל למשכב אי"ז מחמת מיחוש שמצוי לבוא על ידו לסכנה.

אכן לפי משנ"ת דבעינן בחינה שיהיה במצב אחר של סכנה, יש לומר שזהו שיעור בהגדרת המצב, דכל שנפל למשכב יש עליו שם של גברא חולה, וחשיב שהוא בתוך המצב של חולי הסכנה, וכמו שכתב הרמב"ן דדמי למי שהעלוהו לגורדום, משא"כ אם יש לו רק מיחוש ולא נפל למשכב מחמתו, דשמיה גברא בריא עם מיחוש, ולכן אף שאפשר שיבוא לכלל סכנה אינו חייב לברך, דאין כאן בחינה שיצא ממצב של סכנת חולי למצב של בריא.

ועיקר דבר זה דגדר חולה יש רק בנפל למשכב ולא בכל מיחוש, מצאנו בעוד כמה דינים בחז"ל, כמו לגבי גזירת שחיקת סמנים שלא גזרו בחולה, והשיעור בזה שנפל למשכב כמבואר במ"ב (ס' שכ"ח ס"ק א'). וכן לגבי תעניות שלא גזרו בחולה, דהשיעור בזה שנפל למשכב כמבואר בשו"ע (ס' תקנ"ד סע' ו'). ועיין עוד ברדב"ז (ח"ג ס' תקע"ב) שג"כ העמיד גדר זה דבעינן שיקרא בשם חולה, וזה איכא רק בנפל למשכב, ומייתי ראייה לזה ממה שמצאנו לגבי אמירה לנכרי שהתירו דוקא בחולה שנפל למשכב.

ובזה מבואר ג"כ השיעור שמצאנו בהולכי דרכים שרק אם הולכים פרסה

מברכים, ולעיל (אות ב') ביארנו בזה באופן אחד דהוי שיעור כדי להקרות בשם הולכי דרכים דבפחות מזה לא חשיב דרך, והתקשנו בטעם הדבר מה בכך שאינו נקרא בשם הולכי דרכים, והא מ"מ איכא סכנה גם בשיעור של פחות מפרסה.

אכן לפי מה שנתבאר דבעינן שיהא בתוך מצב של סכנה מבואר היטב, דבעינן שהגברא יהא במצב אחר של הולך בדרך ולא יושב בעירו, וזה איכא רק בשיעור דרך של פרסה, דאז חשיב שהוא בתוך המצב של סכנה בעצם, משא"כ אם הולך פחות מפרסה דלאו שמיה דרך, אי"ז מוגדר שהוא בתוך מצב של סכנה בעצם, אלא הרי הוא כמי שיושב בעירו וסכנה באה עליו מבחוץ.

ובזה מבואר ג"כ מה שהבאנו לעיל (אות ג') מתשובת הר"י מיגא"ש שכל חבוש היוצא מבית האסורין מברך, אע"פ שהוא חבוש רק על עסקי ממון ולא מצוי לבוא לכלל סכנה, מאחר ולא היה מושל בנפשו ועתה יצא למצב שהוא מושל בנפשו. ולעיל התקשנו בטעם הדבר דמה אכפת לן בכך שאינו מושל בנפשו וביד אחרים להורגו, והא מ"מ אין מצוי להרוג על עסקי ממון, ואין כאן חשש ממשי של סכנת מיתה.

אכן לפי משנ"ת שעיקר הדבר תלוי בכך שהוא בתוך מצב של סכנה בעצם, יש מקום להבין דלא אכפת לן ברמת החשש של הסכנה לבוא, אלא עצם זה שהוא היה במצב אחר שנפשו מסורה ביד אחרים, ועתה יצא ממצב זה, חשיב שקיבל את חייו במתנה וצריך להודות ולברך על כך. ואי מצד שבזה לא ניכר כ"כ השגחת ה' שהצילו, כבר הבאנו לעיל (אות ד') את דברי הבן איש חי דאדרבה עיקר התקנה הייתה במקום שלא ניכרת השגחת ה', כדי להודיע ולהחדיר בנו את האמונה שהכל בהשגחה מאיתו יתברך.

באופן שנמצא לפ"ז שברכת הגומל תלויה בעיקר אם הגברא בתוך מצב אחר של סכנה בעצם, ואינה תלויה ברמת החשש של הסכנה כמה היא מצויה לבוא. ונפק"מ בזה בתרתי, דמחד גיסא אם אין הגברא בתוך מצב של סכנה בעצם, אינו חייב לברך אע"פ שהסכנה מצויה לבוא, ומאידך גיסא אם הגברא במצב של סכנה בעצם, חייב לברך אע"פ שאין הסכנה מצויה כ"כ לבוא. ומ"מ פשוט דבעינן איזה חשש רחוק של סכנה, דאם לא מצוי כלל שיבוא לידי סכנה, ודאי שאין לברך אע"פ שמצד המצב הוא במקום סכנה, דהא אין כאן חסד ה' שיודה עליו.

ומטעם זה כתבו כמה מפוסקי זמנינו שגם

היום יורדי הים צריכים לברך אע"פ שהספינות של היום עשויות בטוב, וכמעט ולא מצוי שבאים לידי סכנת טביעה, דמ"מ עצם ההמצאות על פני המים חשיב מקום סכנה בעצם, דאין אפשרות לחיות על פני המים לולי תחבולה של ספינה, ועתה שעולה ליבשה ויצא ממצב זה ראוי להודות ולברך על כך, דניצול מהים ע"י הספינה. ומטעם זה נהגו ג"כ לברך על טיסה במטוס, אע"פ שנוקטים בהרבה אמצעי בטיחות וכמעט שאין סכנה, דעצם ההמצאות באוויר בגובה השמים זהו מצב של סכנה, ולולי התחבולה של המטוס א"א לחיות שם אפילו רגע אחד. (עייו אגרו"מ או"ח ח"ב ס' נ"ט גבי טיסה במטוס שכתב כיוצא בדברים אלו).



הרב און אברהם הכהן סקלי

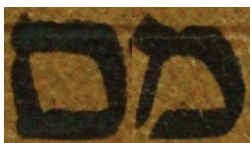
קונטרס 'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"א]

תמונות האות מ"ם [פתוחה וסתומה]

מהר"א מונסון



מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



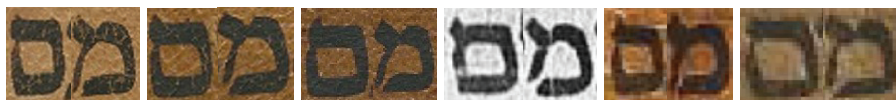
מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליינים ישנים



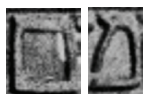
ס"ת בולוניה: תנ"כים ספרדיים כת"י:



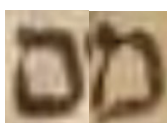
סידורים כת"י ספרדיים:



כתובות מבתי כנסת עתיקים מספרד:



מצבת המלך פרננדו:



כתובות מספרד משנות הק"ר:

רִיד

מנורה

הרב און אברהם הכהן סקלי

בדרום

מספרי תורה מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]

מרוקו:

אלג'יר:

לרוב:

צרכים :

[ר"ז יונה-]

[ר"י זרקא-]

תורכיה ובלקן:

מזרחיים

פרס בוכרה ואפגניסטן:

מלכים ב' כ"ח

四

עירק וסוריה:

מִסְכֵּם

מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מִן מִן מִן

מזמן חז"ל [לפני כ-1500-2000 שנה]:



רטו

בדרום

צורת האותיות הספרדית

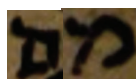
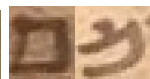
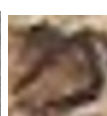
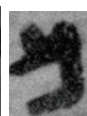
מנורה



קבר עצמות עוזיה המלך -

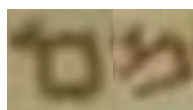


אגרות בן כוסיבא :



מקערות השבעה :

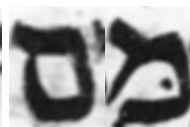
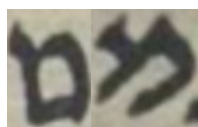
מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500 שנה] :



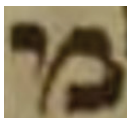
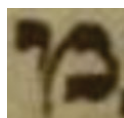
ס"ת :



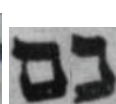
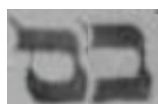
תנ"כים :



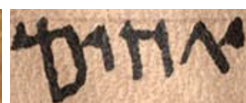
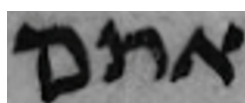
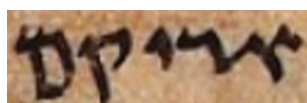
ממ"ן אשכנזיות שניכר שחיברו את היר"ד לג



ממ"ן סתומות אשכנזיות בהשוואה לבי"ת



מ"ם סתומה יורדת מהשורה ממגילות מדבר יהודה



האות מ"ם

צורת האות מ"ם פתוחה

א. האות מ"ם בנויה מכעין נו"ן כפופה מצד ימין [עם בסיס ארוך מהרגיל], ומחוברת לה כעין זי"ן [או וא"ו] מצד שמאל.

ב. ראשה מצד ימין עגלגל, ופינתה הימנית התחתונה מלוכסנת מעט ועגלגלה, ולא זויתית.

ג. קצה שמאל של ראש ה'נו"ן' מכוון בערך עד כנגד חציו של הבסיס.

ובע"ז כתב המור וקציעה, וז"ל: "אין גה שוה ולא ארוך עד כנגד מושבה, ואינו אלא עגול כדמות ראש ימני של הטי"ת עם רגלו, רק שאינו כפוף כל כך לפניו".

ד. קו הבסיס מתחיל מצד שמאל בדקות מעט ובאלכסון, ולא בפנים שווים.

ה. לקצה שמאל של ראש ה'נו"ן' מחוברת כעין זי"ן באלכסון, וגוף הזי"ן הזאת מתעגל מעט כלפי חוץ [שמאלה].

ו. בחלק מהכתבים הקדומים, אין רגל הזי"ן מגעת לשורה, אלא רק 'סותמת' כנגד קצה הבסיס, כך שקצה הבסיס מצד שמאל מכוון כנגד הראש השמאלי של המ"ם. ובחלק מהכתבים מאריכים הרגל עד השורה.

ז. ראש ה'זי"ן' פעמים שיש לו כעין עוקץ קטן בקצה ראשה משמאל.

ח. ראשי ה'נו"ן' וה'זי"ן' מחוברים בד"כ בעובי, ולא בקו דק בלבד, ויש בין החלקים פגימה מועטת.

צורת האות מ"ם סתומה

א. גג המ"ם הסתומה מתחיל מצד שמאל

בעוקץ קטן ובפנים עגלגלות, כשאר גגות האותיות הספרדיות.

ב. תחילת הגג מצד שמאל, בולטת שמאלה מעבר לחיבור לדופן השמאלית בליטה מועטת ממש.

ג. פינות המ"ם הסתומה אינן זויתיות כ"כ, אלא הפינה הימנית העליונה היא בזוית מעט עגלגלה [כעין זוית הרי"ש הספרדית], הפינה הימנית התחתונה מלוכסנת מעט, ואילו הפינה השמאלית התחתונה בד"כ מעט זויתית יותר.

מאמרי חז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' מימין סמכין, סמכין מימין".

מבריתא זו משמע שהאותיות מ"ם [סתומה] וסמ"ך דומות, ויש להזהר לא להחליף ביניהן.

ב. שם: "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב פתוחין סתומין, סתומין פתוחין".

מדברי הבריתא למדים, שיש לאות מ"ם שתי צורות - פתוחה וסתומה.

ג. שם (קד:): "שי"ן שקר, תי"ו אמת וכו' מאי טעמא שיקרא אחדא כרעיה קאי, ואמת מלבן לבוניה? - קושטא - קאי, שיקרא - לא קאי".

מדברי גמ' זו ניתן ללמוד, שלאות מ"ם יש בסיס רחב עליה היא עומדת.

ד. בבלי מגילה (ב:): "אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: מנצפ"ך

שזה ולא עגול, ויהיה גגה ארוך עד כנגד מושבה התחתון, והנקודה שבצד שמאל יהיה משוך [עב] אליה, וכמעט בשוה באלכסון קטן ולא הרבה, והחרטום יוצא למטה מן הנקודה כאורך שני קולמוסים, ויגיע עד כנגד מושב התחתון ולא יגע בו".

ועוד שם: "ם" תהיה עגולה למעלה לצד הימין, ולמטה יהיו לה זווית לימין ולשמאל, ויסתום אותה לגמרי. וגגה יהיה עובר חוץ לסתימה כשיעור עובי קולמוס".

והביא שם עוד מהאלפא ביתא הארוך (השלישי), וז"ל: "מ' פתוחה תהיה למעלה לצד ימין עגולה כאשר כתב בהגה"מ, ולמטה יהיה לה זווית ולא עקב, שהרי תמונתה כמו כ"ף, ואף על פי שיש לה זווית למטה, מכל מקום כיון שהיא עגולה למעלה ואין לה עקב למטה, דמי טפי לכ"ף מלבי"ת, כי הבי"ת יש לה עוקץ למעלה, ולמטה עקב, והזווית למטה אינו מהפך תארה שהרי בכתיבה המאושרה נהגו הסופרים לעשות לכ"ף כמין זווית. אבל אין לעשות המ"ם גם למטה עגולה, כי מ"ם פתוחה ומ"ם סתומה שוים, ואם יהיו שמה עגולות שמה תדמה הסתומה לתינוק דלא חכים ולא טיפש לסמ"ך כי האותיות צריכות להיות ניכרות להדיא. וגגה יהיה למעלה שוה ולא עגול, ויהיה ארוך עד כנגד מושבה גופה שתהא מרובעת לסוד רמוז, ועוד כי תמונתה כ"ף וי"ו, ועוד כדי שתדמה למ"ם סתומה. ומהאי טעמא יהיה הנקודה משוך כמעט בשוה, כדי שלא יהיה הפגם שביניהם גדול - כשיעור שיתרחב מחמת פתחה, כי פניה של מ"ם סתומה וי"ו עומדת, ופניה של מ"ם פתוחה וי"ו מוטה קצת, כי בתמונה שניהם וי"ו. והחרטום עובר, כי כן קבלת החסיד - תארו כמו ראשו של תרנגול ששפתו עובר מתחת לכרבלתו. וארכו שני קולמוסים כי תמונת

צופים אמרו. ותסברא? והכתיב: אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ועוד, האמר רב חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים".

גם מגמ' זו למדים, שיש לאות מ"ם שתי צורות.

ה. ירושלמי מגילה (פ"א ה"ט): "אמר רבי לוי, מאן דאמר לרעץ ניתנה התורה עי"ן מעשה ניסים, מאן דאמר אשורי ניתנה התורה סמ"ך מעשה ניסים. רבי ירמיה בשם רבי חייה בר בא ורבי סימון, תריהון אמרין: תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם ולא מ"ם שלהן סתום, הא סמ"ך סתום".

מדברי האמוראים הללו, נראה שבזמנם היה המנהג לכתוב המ"ם סופית סתומה, אולם בדרורות שלפניהם היה המנהג לכתוב אותה פתוחה, וכן שיער ר' לוי שאף בלוחות היתה המ"ם הסופית פתוחה, שהרי אמר שרק הסמ"ך שבלוחות עמדה במעשה ניסים, מחמת שרק היא היתה סתומה.

ו. אותיות דר"ע (נ"ב) - "מ"ם פתוח מפני מה ראשו נמוך כלפי קרקע וידו זקוף כלפי מעלה, שמפני שהוא מראה באצבע כלפי מלכו של עולם שהמלכות שלו, שנא' כי ליי המלוכה וגו', וראשו כלפי מטה להורות מה שאמר דוד כי ממך הכל וגו'".

מדברי המדרש נראה, שיש למ"ם 'יד' שפונה למעלה, וראש' שפונה מלמטה.

דברי הב"י בשם האלפא ביתא

כתב מרן בב"י משם רי"ט באלפא ביתא, וז"ל: "מ' תהיה למעלה לצד ימין עגולה, אבל למטה יהיה לה זווית, אבל לא יהיה לה עקב כעין ביי"ת. וגגה יהיה למעלה

עובר מחוץ לסתימה כשיעור עובי קולמוס כי זהו שיעור הנקודה של מ"ם פתוחה, דלעולם יש לדמות כדפירשתי, וכן כתב הרוקח שעמוד העליון יעבור מעט, ועוד שצריך שתהא תמונת וי"ו [בסופה] כדפי".

צורת המ"ם פתוחה הספרדית, בהשוואה לדברי האלפא ביתא

הנה, מצינו כמה שינויים בין צורת המ"ם הנהוגה אצל הספרדים, ולבין צורת המ"ם אשר מתאר בס' אלפא ביתא [והובא בב"י], כמו שהבאנו לעיל משמו, ונתייחס בעז"ה לשינויים אלו, ונראה לאן נוטים הדברים.

צורת האות מ"ם לדעת ריה"ח

הנה מצינו לרי"ט באלפא ביתא, וז"ל: "וגגה יהיה למעלה שווה ולא עגול, ויהיה ארוך עד כנגד מושבה וכו' כי תמונתה כמו כ"ף וא"ו, ועוד, כדי שתדמה למ"ם סתומה, ומהאי טעמא יהיה הנקודה משוך כמעט בשווה כדי שלא יהיה הפגם שביניהם גדול, רק כשיעור שיתרחב מחמת שהיא פתוחה, כי פניה של מ"ם סתומה - וא"ו עומדת, ופניה של מ"ם פתוחה - וא"ו מוטה קצת, כי בתמונה שניהם כ"ו כמו שאפרש בעז"ה. והחרטום יהיה עובר, כי כן הוא קבלת החסיד, תוארו כמו ראשו של תרנגול ששפתו עובר מתחת לכרבלתו, ואורכו שני קולמוסים, כי תמונת הנקודה והחרטום יהיה כמו וא"ו כדפי", ויהיה כנגד מושב התחתון כדי שיהא ראוי לסתום".

ואלו דברי ריה"ח במלואם, מספר בתרי אותיות תפילין: "לא ירחיק עטרה של אל"ף מגגו כך (?), אלא כך (?). רגל של אל"ף לא ימשוך כנגד עטרה שלו - אילו יש חוט מתוח היה מגיע סוף הרגל כנגד ראש

הנקודה והחרטום וי"ו כדפירשתי, ויהיה כנגד המושב התחתון כדי שיהא ראוי לסתום".

ועוד שם: "ם' סתומה כתב בהגה"מ שתהיה עגולה למעלה בצד [ימין] כמו מ"ם פתוחה וכן עיקר, אע"ג דרוב סופרים המומחים כותבין אותה מרובעת, מ"מ מפני שרבינו שמחה כתב בשם החסיד שאותיות טיכלסק"ר אין להם זויות, ואותיות בדהספ"ת יש להם זויות, והבינו שרצונו לומר שיש להם זויות מכל צד כדי שתהיה צורת מ"ם סתומה מופרדת הרבה מצורת סמ"ך, ולפי זה הוצרכה גם מ"ם פתוחה להיות מרובעת למעלה, כי לעולם צריכות להיות דומים זו לזו בכל היכולת, דמאי שנא מכ"ף כפופה וכ"ף פשוטה ומפ"א כפופה ופ"א פשוטה שדומות להדדי, וכן משמע מתוך דברי רא"ם בספר יראים שיהיו כך דומות להדדי, ודברים אלו דברי טעם הם וראוי לסמוך עליהם. והנה אדרבה, מדברי רבינו שמחה שכתב משם החסיד כדלעיל ראה לדברי שהמ"ם עגולה למעלה, שהרי מ"ם פתוחה דלגו עליה ולא הזכירו שיהיו לה זויות, אף הוא מודה לדברי הגה"מ שהמימין עגולות למעלה לצד ימין, ומפני שמ"ם פתוחה עגולה למעלה, אע"ג שלמטה יש לה זויות, לא הזכירו רבינו שמחה והחסיד, לא לגבי אותיות שיש להם זויות ולא לגבי אותיות שאין להם זויות, אבל מ"ם סתומה, אע"ג דלפי זה בצד אחד עגולה, כיון דבשני צדין יש לה זויות, הזכירו עם אותיות שיש להם זויות. וכן [הוא] בהדיא בספר התמונה, שמ"ם פתוחה ומ"ם סתומה למעלה עגולות, וכתב תמונת שתיהן כ"ף וא"ו. הרי על כרחך אין להם זויות בכל צד, לכן ודאי שהיא עגולה למעלה, ותהיה סתומה לגמרי וכן הסמ"ך, כדאמרינן מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדות. וגגה יהיה

כהדרך הראשונה שכתבנו. ומנגד, באמת בהרבה כתבים ניתן לראות בהדיא [נראה בתמונות], כי את הראש הימני היו תולים בגג המ"ם בנפרד, ולא כאשר נוהגים לכתוב היום החלק הימני שלה כוא"ו, וזה מורה על הביאור השני שכתבנו בדעת התיקו"ת. ובכל אופן, מוכח מדבריו דלא ס"ל שצורת המ"ם ככ"ף ווא"ו.

ועוד פרט ניתן ללמוד מדברי התיקו"ת הנ"ל, ממ"ש: "והיו"ד ידביק בטוב, ויהיה שוה לראש". הנה ממה שקרא לגג המ"ם ראש, לכאורה משמע דלא כמ"ש האלפא ביתא שיהיה גגה ישר ושווה לבסיסה, כי א"כ קשה לקרוא לגג כזה ראש, אלא מסתבר שלדעתו גגה קצר, ואולי אפילו דעתו שהגג מעוגל מעט ולא ישר, כי על גג כזה יותר יכון שם ראש, מאשר על גג ישר. ובכל אופן, נראה ברור מכאן, שאין הגג שווה לבסיס.

ועוד ניתן להוכיח כן מסוף דבריו, שכתב: "ומושב המ"ם יהיה קצת ארוך". ודבריו אלו מורים באצבע, שלדעתו אין גג המ"ם שווה לבסיסה, אלא בסיסה ארוך מגגה, ודלא כדברי האלפא ביתא.

והנה הרב ברוך שאמר, כתב שם בהגהתו (אות פג) על דברי התיקו"ת הנ"ל, וז"ל: "וכ"כ החסיד ז"ל ורבינו שמחה ז"ל משמו, וז"ל כך (?) ולא כך (?)", אלא כמו ראשו של תרנגול, ששפתו התחתון עובר את כרבולתו". הרי שהבין שמ"ש ריה"ח רגלו של מ"ם, אין הכוונה לרגל ה'וא"ו', אלא לבסיס המ"ם, והוא גם שפתו התחתונה של התרנגול' שדימהו לו ריה"ח, וזוהי גם הבנת התיקו"ת בדעת ריה"ח.

הרי שמפורש בברוך שאמר שלא למד כהאלפא ביתא פשט בדברי ריה"ח,

העטרה. אבל רגלו של מ"ם צריך למשוך עד קצה עטרת ראשו, כמו ראשו של תרנגול ששפתו התחתון עובר את כרבולתו".

ונראה מדברי האלפא ביתא, דמפרש מ"ש ריה"ח: "רגלו של מ"ם צריך למשוך עד קצה עטרת ראשו, כמו ראשו של תרנגול ששפתו התחתון עובר את כרבולתו" - שכוונת ריה"ח ב'רגלו של מ"ם', לרגל ה'וא"ו' שבקדמת המ"ם, ושיש למשוך אותה עד סוף העטרה שלה, דהיינו שלא תעמוד ה'וא"ו ישרה ממש, אלא תהיה מוטת מעט, כך שקצה רגלה יסתיים בקו של סוף ראשה משמאל. וזהו גם משל התרנגול - ששפתו התחתון היא אותה רגל ה'וא"ו, והיא עוברת את כרבולתו, דהיינו את ראש ה'וא"ו'.

אולם מנגד, בספר תיקון תפילין (עמ' קלד) כתב, וז"ל: "מ"ם פתוחה יעשה כך וכו', והיו"ד ידביק בטוב, ויהיה שוה לראש, ומושב המ"ם יהיה קצת ארוך, כזה (?)", ולא כזה (?).

ובמה הילכתי וברבתי יש ללמוד מדבריו: חדא, דהרי שקרא לחלק הימני של האות יו"ד ולא וא"ו, ומוכח א"כ דלא ס"ל שצורת המ"ם ככ"ף וא"ו, אלא החלק הימני שלה צורתה כיו"ד. וניתן להבין זאת בשתי דרכים - או שהיא היתה קצרה לא היתה מגיעה רגלה עד לשורה, וממילא צורתה כיו"ד ולא כוא"ו. או לחילופין, שאף אם רגלה מגיעה לשורה, מ"מ לא היתה נעשית בצורה של וא"ו, אלא היו עושים את גגה בהתעגלות בבת אחת עד השורה, ואח"כ היו תולים בה את ה'יו"ד'.

ומהתבוננות בכתבים האשכנזיים הקדומים [ניתן לראותם בתמונות המצורפות למאמר], חזינן שכמעט תמיד הגיעה רגל המ"ם לשורה, וע"כ א"א לומר

ושכן היא גם דעת התיקו"ת [לכא' בדעת ריה"ח].

ומלבד זה, נלענ"ד שמגוף דברי ריה"ח מוכח דלא כפי' האלפא ביתא, וכמו שנפרש בעז"ה.

ואעתיק כאן שוב דברי ריה"ח במלואם, וז"ל: "לא ירחיק עטרה של אל"ף מגגו כן (?) , אלא כן (?) . רגל של אל"ף לא ימשוך כנגד עטרה שלו - אילו יש חוט מתוח היה מגיע סוף הרגל כנגד ראש העטרה. אבל רגלו של מ"ם צריך למשוך עד קצה עטרת ראשו, כמו ראשו של תרנגול ששפתו התחתון עובר את כרבלתו".

והנה, נראה ברור שכוונתו כן - שמאחר ובאל"ף האשכנזית הקדומה, רגל שמאל היתה יורדת למטה ביושר, מסוף גג האל"ף למעלה, ובסוף ירידתה פונה ימינה [וכן נמצא באמת בכמה כתבים עתיקים מזמן בית שני, ובשונה מהכתב הספרדי שהרגל פונה יותר שמאלה], והראש הימני של האל"ף היה כמו כן פונה ימינה [כעין ראש הפוך ('יו"ד הפוכה')^א, וכן נמצא בכמה מהכתבים העתיקים מזמן בית שני, ובשונה מהאל"ף המודרנית שהראש פונה רק שמאלה]. וקאמר ריה"ח שהקצה הימני של 'כף רגל' שמאל ההפוכה של האל"ף, יהיה מכון כנגד הקצה השמאלי של הראש הימני של האל"ף שנמצא מעליו, ולא יעבור אותו.

והנה, האות מ"ם, היא כעין תמונת מראה של האל"ף הנז"ל^ב, וע"ז קאמר

ריה"ח שאף שדומות שתי אותיות אלה, מ"ם בשונה מהאל"ף שרגלה מגיעה רק כנגד תחילת ראש הימני, 'רגל' המ"ם [דהיינו הבסיס] צריכה לעבור את קצה שמאל של העטרה שלו [דהיינו ראש שמאל של המ"ם].

וזהו משל ה'תרנגולת' שהביא ריה"ח - ששפתה התחתונה [דהיינו בסיס המ"ם] צריך לעבור קדימה מעבר ל'כרבלתה' [דהיינו ראש שמאל של המ"ם]. **ובאמת** שפירוש זה מוכרח מכמה סיבות, כדלהלן;

חדא, במשל התרנגול של ריה"ח, שכתב ששפתו התחתונה עוברת את כרבלתו - הנה לפי פירושו [שהוא גם פי' התיקו"ת והב"ש] מובן היטב מדוע מכונה מושב המ"ם 'שפה תחתונה', כי ראש ה'וא'ו' הוא הכרבלת, ובסיס המ"ם הוא השפה התחתונה, ואילו רגל ה'וא'ו' הוא השפה העליונה שעוברת במעט מעל השפה תחתונה - והמתבונן יראה שהוא באמת ממש בתואר מקור התרנגול, שכן כידוע בנוי המקור של העופות, שהשפה העליונה עודפת במעט על התחתונה, והתחתונה נכנסת בתוך העליונה. וקאמר ריה"ח שמלבד השפה העליונה [רגל ה'וא'ו], יש גם לשפה התחתונה [מושב המ"ם] לעבור את הכרבלת [ראש ה'וא'ו], דומיא דתרנגול, ששפתו התחתונה אף היא עוברת את כרבלתו.

אולם לפי' האלפא ביתא, לא מובן כלל מדוע קרא ריה"ח לרגל ה'וא'ו 'שפה

א. ומצויה הצורה הזאת, ב'גופנים' של כתב אשכנזי קדום, שמשמשים בהם היום הרבה לכותרות מפוארות, או לשמות ספרים על הכריכה.

ב. ועוד קודם שהשכלתי להבין דברי ריה"ח הללו, כתבתי פעם כמה אותיות בכתב של בית שני על קלף, ולצורך מסוים הפכתי את הקלף והבטתי בו הפוך כנגד אור השמש, ומה נדהמתי לראות שאותיות אל"ף שכתבתי, נראות מהצד השני של הקלף כנגד השמש ממש כהאות מ"ם פתוחה!
ולפ"ז, כשראיתי דברי ריה"ח, מיד הבנתי כוונתו בהשוואה בין האותיות אל"ף ומ"ם.

של אל"ף לא ימשוך כנגד עטרה שלו - אילו יש חוט מתוח היה מגיע סוף הרגל כנגד ראש העטרה. אבל רגלו של מ"ם צריך למשוך עד קצה עטרת ראשו.

הנה מדוקדק ממ"ש שלא ימשוך רגל האל"ף כנגד העטרה - שרגל האל"ף צריכה להסתיים לפני תחילת הראש, וזה בהדיא דלא כהפ"י השני. ועוד, ממ"ש שבמ"ם לא יעשה כן, הנה לפי פירוש זה יצא שהאל"ף והמ"ם הם בדיוק אותו הדבר, ואין זה מסתדר עם דברי ריה"ח.

נמצא א"כ ששני הפירושים לא ייתכנו בדברי ריה"ח, וא"כ - נדחה פירוש של הרב אלפא ביתא בדעת ריה"ח.

ונראה באמת, שמה שגרס לא"ב להדחק כן, משום שנתקל כאן בשתי מסורות סותרות - דמחד גיסא, מדברי ריה"ח מוכח שצורת המ"ם כנו"ן, ואילו מאידך גיסא, הביא את המסורת בשם ס' התמונה שצורת המ"ם ככ"ף, וכמו כן הביא שלפי דעת הרא"ם בס' יראים, צריכות המ"ם הפתוחה והסתומה להיות אותו הדבר, וע"כ כמו כהמ"ם סתומה צורתה ככ"ף, כך צריכה להיות גם המ"ם הפתוחה. וכפי הנראה שמשום כך נדחק להוציא דברי ריה"ח ממשמעותם הפשוטה. ובכל אופן, דעתו כאמור נדחה קראו לה.

צורת המ"ם לדעת רבינו שם טוב בספר בדי הארון

וכן מצאתי לרבינו שם טוב אבן גאון [מח"ס מגדל עוז], בספרו בדי הארון מכת"י (ש"ב פ"ב), שם מתאר את השתלשלות כל אותיות הא"ב, שהתחילו מהאות יו"ד, שהתגלגלה לצורת שאר האותיות, וז"ל שם גבי האות מ"ם: "נחקקה צורת המ"ם פתוחה

תחתונה, דא"כ איה השפה העליונה? וטפי היה לו לכתוב את רגל הוא"ו כמקור התרנגול' בלבד.

ומלבד זה, עוד מוכח כן ממה שדימה ריה"ח את האותיות אל"ף ומ"ם, שהרי כתב: "רגל של אל"ף לא ימשוך כנגד עטרה שלו - אילו יש חוט מתוח היה מגיע סוף הרגל כנגד ראש העטרה. אבל רגלו של מ"ם צריך למשוך עד קצה עטרת ראשו". והנה, אם נפרש כהאלפא ביתא שרגלו של מ"ם היינו רגל הוא"ו, א"כ ה"נ צ"ל בדימוי לאל"ף, שרגל של אל"ף היינו רגל ימין של האל"ף [דהיינו הקצה התחתון של קו האמצע של האל"ף].

ולפ"ז, נצטרך לומר שמ"ש ריה"ח: 'רגל של אל"ף לא ימשוך כנגד עטרה שלו, אילו יש חוט מתוח היה מגיע סוף הרגל כנגד ראש העטרה' - יש לפרש באחת משתי דרכים: או שכוונתו שיש לסיים את קצה רגל ימין של האל"ף כנגד הקצה השמאלי של ראש האל"ף [והיא 'ראש העטרה'], או שכוונתו שיש לסיים את רגל ימין כנגד הקצה הימני של ראש האל"ף [והוא 'ראש העטרה'].

והנה, הפירוש הראשון בודאי לא יתכן, שהרי כדי שרגל ימין של האל"ף תסתיים כנגד הקצה שמאלי של ראש האל"ף - צריך להיות הקו האמצעי עומד ב-90 מעלות! או שיהיה הקו המחבר את הראש לאל"ף ארוך מאוד, עד שיצא מגבולות הרגל, ורק שם יתחיל הראש! ופירושים אלו בודאי לא יתכנו.

וגם הפירוש השני אינו נכון, שהרי אם כוונתו באל"ף שיגיע קצה רגל ימין כנגד הקצה הימני של עטרת האל"ף, הנה זה א"כ נסתר מדברי ריה"ח, שכתב וז"ל: 'רגל

כזה (מ), שהיא כ"ף ויו"ד, וכצורת מילת כ"י באות אחת, אלא שנתקצר גג הכ"ף שבמזרח להבלעתה במקום אצילותה, והתלות בה היו"ד ודבקותה". ובסמוך כתב שם עוד לענין האות נון, וז"ל: "נחקה צורת הנו"ן כפופה כזה (נ), שהיא עצמה צורת הכ"ף ממש שהיתה רשומה בהתחלת צורת המ"ם, אלא שנבלעה ממנה היו"ד שכבר עלתה לה, ונגנזה במקומה אחר שנגמרה פעולתה בהתגלגלה פעמים שלש".

הרי מבואר בדבריו, דאף שרמוזים בצורת המ"ם, האותיות כ"ף ויו"ד, מ"מ אין זו כ"ף ממש, אלא כ"ף בעלת גג קצר, שהיא כצורת נון. ומוכח א"כ מדבריו שאין גגה המ"ם הפתוחה מגיע עד כנגד סוף בסיסה, אלא קצר יותר.

וכן משמע מדברי מרן בש"ע (סי' לב סע' ח), וז"ל: "מ"ם פתוחה שנדבק פתיחתה ונסתמה וכו' מה תקנתה, שיגרור כל החרטום ותשאר צורת נון כפופה, ואח"כ יכתוב מה שגרר". הרי משמע בפשיטות שהכיר את המ"ם הספרדית, שצורתה כנו"ן ולא ככ"ף.

הרי שריה"ח, ר' שמחה, ר' שם טוב [בעל המגדל עוז], התיקו"ת והב"ש ומרן הש"ע - דעת כולם שצורת המ"ם כנו"ן ולא ככ"ף, היינו שגגה קצר ממושבה.

ובאמת, בכל הכתבים הקדומים שמזמן בית שני, ומזמן הגאונים - בכולם גג המ"ם [עד הנקודה התלויה בה] קצר מבסיסה, וכלל לא נמצאת מ"ם שעשויה ככ"ף וגגה באורך בסיסה - והוא מתאים למסורת הספרדים, ולדעת רבותינו הראשונים.

ובאמת, שכן היה גם המנהג הקדום באשכנז, כמו ניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר.

לסיכום - מסורת הספרדים לעשות המ"ם הפתוחה שגגה קצר מבסיסה, כעין צורת נון כפופה ולא ככ"ף - וכן היא מסורת עם ישראל מימי קדם - מזמן בית שני ומזמן הגאונים, וכן היה מנהג אשכנז הקדום, וכן דעת רבותינו הראשונים - ריה"ח, ר' שמחה, ר' שם טוב, התיקו"ת והב"ש. וכן ראוי ונכון לנהוג, וכל המשנה ידו על תחתונה.

הערה חשובה על פי הנ"ל

והנה, יש רעה חולה ראיתי תחת השמש, שעל פי דברי האלפא ביתא הנ"ל, שצורת המ"ם ככ"ף וא"ו - יש שעושים ממש צורה של כ"ף, וסמוך אליה ברווח קצת [לפעמים אפילו במרחק קולמוס] עושים ממש צורת וא"ו, ואז מחברים אותן מלמעלה בקו דק - וקוראים לזה מ"ם.

ובשלמא אם באמת היה צד שכך צורתה שניתנה מסיני, הנה א"כ אף אם תינוק לא היה קוראה כדין, מ"מ לכאורה היה לנו להכשיר אותה [כמ"ש הסוברים שצורת החי"ת כשני זייני"ן מחוברים בחטוטרות, שאף שהתינוק קורא אותם זייני"ן מ"מ כשר כחי"ת, שהרי כך צורתה לפי דעתם].

אך הנה, לכאורה בנפול היסוד הנ"ל - גם נפל הבנין, ואין שום מקום לעשות כך, ולכאורה הוא מעכב אפילו בדיעבד אם תינוק לא יקרא אותו מ"ם, כי הוא שינוי צורה גמור.

ובאמת, שאף לאלפא ביתא לא אתי שפיר, דהלא אף הוא כתב במפורש בא"ב הראשון, וז"ל: "והנקודה שבצד שמאל יהיה משוך עב אליה". ועוד כתב שם בא"ב השלישי, וז"ל: "ומהאי טעמא יהיה הנקודה משוך כמעט בשוה, כדי שלא יהיה הפגם שביניהם גדול - כשיעור שיתרחב מחמת פתחה.

ולא טיפשו], ושאלתי אותה 'איזו אות זאת?' - וענתה לי 'כ"ף'!

ובאמור, מאחר שלדעת כמעט כל רבותינו הראשונים אין שום יסוד לצורת המ"ם ככ"ף וא"ו, וכן היא כאמור מסורת כל עם ישראל מזמן בית שני ומזמן הגאונים, וכן נהגו כל הספרדים, וגם האשכנזים בכתבים הקדומים מזמן הראשונים - לכאורה העושה מ"ם כנו"ל מעכב אפילו בדיעבד.

ובמובן שמשפט הפסק ניתן לחכמי הדור להורות איש כפי רוחב דעתו והבנתו, ומ"מ אני רק את הנלענ"ד כתבתי, וכל אחד יעשה כהוראת רבותיו.

הפינה הימנית התחתונה של המ"ם - פתוחה וסתומה

כתבנו לעיל, שמנהג הספרדים לעשות הפינה הימנית התחתונה של המ"ם - לא זויתית, כי אם עגלגלה מעט [או ליתר דיוק מלוכסנת], וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, וזה נהגו בין במ"ם פתוחה, ובין במ"ם סתומה.

והבאנו, שהב"י העתיק מהאלפא ביתא הארוך (השלישי), וז"ל: "מ' פתוחה תהיה למעלה לצד ימין עגולה כאשר כתב בהגה"מ, ולמטה יהיה לה זוית ולא עקב, שהרי תמונתה כמו כ"ף, ואף על פי שיש לה זוית למטה, מכל מקום כיון שהיא עגולה למעלה ואין לה עקב למטה, דמי טפי לכ"ף מלבי"ת, כי הבי"ת יש לה עוקץ למעלה, ולמטה עקב, והזוית למטה אינו מהפך תארה שהרי בכתובה המאושרת נהגו הסופרים לעשות לכ"ף כמין זוית. אבל אין לעשות המ"ם גם למטה עגולה, כי מ"ם פתוחה ומ"ם סתומה שוים, ואם יהיו שמה עגולות שמא תדמה הסתומה לתינוק דלא חכים ולא

ויש גם שעושים הגג קצת יותר קצר, בדמיון קצת של נו"ן, ועושים כמו"כ וא"ו מרוחקת קצת ומחברים אותה בקו דק. אבל גם לזה אין מקור, כי גם לחכמים הנ"ל לא כ"כ מצינו שקראו למ"ם צורה של נו"ן, רק העידו על בסיסה שארוך מגגה.

ומלבד זה, באמת המתבונן בכתבים העתיקים מזמן בית שני ומזמן הגאונים [כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר], יראה שכלל לא נהגו לעשות המ"ם כציור נו"ן ווא"ו, אלא עשו את כל גג המ"ם בבת אחת - מתחילת גגה מצד ימין, ועד הקצה התחתון של רגלה השמאלית בצד שמאל, ואחרי זה הוסיפו מלמעלה באמצע הגג נקודה, שהיא אצלנו 'ראש הוא"ו'.

וגם בכמה כתבים אשכנזיים קדומים ניכר שגם הם כתבו כך [כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר], שתחילה כתבו את כל התעגלות גג המ"ם, ורק אח"כ חיברו לה את הראש העליון.

ואמנם בכתבים הספרדיים לא נראה שכתבו כך, אלא כתבו קודם נו"ן ואח"כ חיברו לה את הוא"ו [או הזי"ן], אך מ"מ כולם הקפידו על חיבור עבה בין חלקי האות [שפעמים רק ניכרת ביניהם פגימה], ולא באיזה קו דק בעלמא.

ובאמת, עובדא הוה לפני כחודשיים, שמישהו מבני משפחתי עבר לגור בדירה שכורה, והביא לי את המזוזות הישנות שהיו בדירה לראותן - ובאחת המזוזות [שהיתה בכתב העירקי ספרדי המודרני] כל המימ"ם שבה היו ממש בצורת כ"ף ווא"ו המחברים בקו דק, ונבהלתי מן המראה, והראתי אות מ"ם אחת לבתי הקטנה שתחיה שלמדה אותיות [והיא בגדר תינוק דלא חכים

טיפש לסמ"ך כי האותיות צריכות להיות ניכרות להדיא".

הנה יש לציין, לדברי הברוך שאמר (אות פד), וז"ל: "וז"ל הרוקח - ויעשה מ"ם סתומה כמין בי"ת, וידביק אותו למעלה". ומפשטות דבריו, משמע די ש לעשות המ"ם סתומה ממש כמו בי"ת, דהיינו שיהיה לה עקב ממש בפינה הימנית התחתונה.

ובאמת, שבהרבה כתבים אשכנזיים קדומים, כתבו המ"ם סתומה ממש כמו בי"ת, עם עקב גמור, ורק הוסיפו דופן שמאלית, והוא ממש כדברי הרוקח [וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, אותיות מ"ם סתומה בכתב אשכנזי קדום, בהשוואה לאותיות בי"ת מאותו הכתב].

וכפי הנראה מדברי הא"ב, שמיאן בזה, משום הקבלה שהביא מס' התמונה שצורת המ"ם ככ"ף וא"ו, וא"כ לא יתכן שיש לה עקב למטה. ובכל אופן, ניכר שנדחק בזה כדי ליישב מסורות סותרות, כי מצד אחד כנ"ל הביא שצורתה כ"ף וא"ו, ומאידך גיסא צריכה להדמות המ"ם הפתוחה למ"ם סתומה, והלא לדעתו המ"ם סתומה יש לה זוית למטה כדי שלא תדמה לסמ"ך.

וע"כ ייסד, שאף שיש לה זוית למטה, מ"ם דומה לכ"ף, כי כך נכתב כ"ף בכתיבה המאושרת [ופי' ב'מנחת סולת' שם, דכוונתו שכן היא נכתב במחזורים]. ובודאי שהוא דוחק גדול, שהרי לפי דעתו בודאי שאין להכשיר כ"ף מרובעת למטה, וא"כ כיצד ניתן לקרוא לזה כ"ף על סמך הכתיבה במחזורים?

וכמו שכבר כתבנו, באמת בהרבה כתבים אשכנזיים קדומים נכתבה המ"ם הסתומה כבי"ת ממש עם עקב, ובחלק ממהכתבים אף המ"ם הפתוחה נכתבה כך עם עקב כבי"ת.

ובכל אופן, כבר כתבנו שמנהג הספרדים אינו כן, אלא בין במ"ם בפתוחה ובין בסתומה - היו עושים הפינה הימנית התחתונה מלוכסנת ומעט עגלגלה, ולא זויתית. ולא חששו שעי"כ תידמה המ"ם הסתומה לסמ"ך, כי בכתב הספרדי יש הבדל ניכר בין מ"ם לסמ"ך - שבסיס המ"ם הסתומה ישר לגמרי, ואילו בסיס הסמ"ך משופע, ומסתיים בזוית חדה מצד שמאל למטה.

ובאמת, שכן משמע יותר עפ"י הקבלה שהביא הא"ב מס' התמונה, שצורת המ"ם ככ"ף וא"ו, וש"מ בפשטות שפינתה הימנית התחתונה מעוגלת ולא זויתית [ודלא כמו שנדחק הא"ב כדלעיל]. וכבר הבאנו לעיל מס' בדי הארון, למהר"ר שם טוב בן גאון [בעל המגדל עוז], שתיאר את המ"ם כחיבור של נו"ן [או כ"ף בעל גג קצר] ויו"ד - וזה ג"כ מכוון לצורה הספרדית בעלת פינה עגלגלה.

ובאמת, שהמתבונן בכתבים העתיקים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, יראה שנהגו רובם לעשות הזוית הימנית התחתונה במ"ם הפשוטה - מלוכסנת ומעט עגלגלה, ולא זויתית. וזה מתאים כאמור למסורת הכתב הספרדי.

ונראה שהטעם לזה, משום שבאמת צורה זו היא צורת כתיבה יותר טבעית - כי מאחר והכתב נכתב בצורה משופעת, דהיינו שהקולמוס מונח על הגויל בזוית, ממילא כל

עגול כדמות ראש ימני של הטי"ת עם רגלו, רק שאינו כפוף כל כך לפניו".

אמנם, בס' תיקון תפילין (עמ' קלה), כתב לענין האות מ"ם סתומה, וז"ל: "מ"ם סתומה יכתוב מרובעת לגמרי שלא תדמה לסמ"ך".

וכתב שם הרב ברוך שאמר (אות פד) בהגהתו, וז"ל: "וז"ל הרוקח - ויעשה מ"ם סתומה כמין ביי"ת וידביק אותו למעלה, אך מעט ילך עמוד עליון לחוץ כזה (?) ולא כזה (?) עכ"ל. וכן קבלת החסיד שה-ם' מן האותיות שיש להם זווית, אך בעל ההגהות של המיימוני כתב שהמ"ם סתומה עגולה מכח מ"ם פתוחה, שאין בין זו לזו רק הסתימות והפתיחות. ולי נראה לפי מיעוט שכלי שאין זה ראייה, כי מאן לימא לן שהמ"ם פתוחה דינה להיות עגולה, כי יכול להיות שקלקלו הסופרים כמו שקלקלו הלמ"ד בקבלת רבינו טודרוס הלוי ז"ל. ואני סומך על קבלת החסיד ז"ל ועל קבלת אבי הנוסחא זוה"י, וכן כותבים כל כותבי תפילין המומחים - דוק ותשכח. ואם היה לי כח, הייתי כותב המ"ם פתוחה כמו כן בזווית, מחמת שאין בין מ"ם למ"ם לענין זווית ולענין עיגול, כי מנצפ"ך צופים אמרו, רר שזו סתומה וזו פתוחה, א"כ משמע שהכל ענין אחד רק שזו סתומה וזו פתוחה".

ומבואר בדבריו, שהבין שלדעת ריה"ח יש לרבע המ"ם הסתומה מכל פינותיה, וכן דעת התיקונ"ת - וממילא משום שיש לדמות הפתוחה לסתומה, היה

הקוים מתחיל ונגמרים לא בפנים שוות, כי אם בפנים מלוכסנות. וממילא בכל האותיות שיש להן פינה ימנית תחתונה^ה, הפינה נוצרת מחיבור בין הדופן הימנית שמסתיימת בצורה מלוכסנת [שהחוד הבולט בסוף הקו הוא בצד השמאלי של פניו], לבין בסיס האות, שגם הוא מסתיים מצד ימין בצורה מלוכסנת [שהחוד הבולט בסוף הקו הוא בחלק העליון של פניו]. וממילא בהתחבר שני החודים הללו, נוצרת פינה מלוכסנת מעט. וכדי ליצור פינה ממש זוויתית, יש לעקם הקולמוס ולשנות זווית הכתיבה שלא כדרך הכתיבה הטבעית, וכבר כתבנו כמה פעמים במאמרינו שמעולם לא נהגו לכתוב בצורה זו.

לסיכום - מסורת הכתב הספרדי, לכתוב הפינה הימנית התחתונה של האות מ"ם [בין פתוחה ובין סתומה] מלוכסנת ומעט עגלגלה ולא זוויתית. וצורה זו מתאימה למנהג הקדום בעם ישראל מזמן בית שני ומזמן הגאונים, ומיוסד כמו"כ בדברי כמה מרבתינו הקדמונים, וכן מתאימה לצורת הכתיבה הטבעית - וע"כ היא מהודרת, ואין לשנות.

הפינה הימנית העליונה של המ"ם - פתוחה וסתומה

כתבנו לעיל, שמנהג הספרדים לעשות הפינה הימנית העליונה באות מ"ם, בין בפתוחה ובין בסתומה - עגלגלה ולא זוויתית, וש"כ המור וקציעה, וז"ל: "אין גגה שוה ולא ארוך עד כנגד מושבה, ואינו אלא

ג. כדוגמת האותיות טכנפמ"ם. ולאפוקי כמובן מהאות ביי"ת, שהיו ממשיכים את הקו התחתון שלה אחר החיבור עם הדופן הימנית, ע"מ ליצור עקב.

ד. א.ה: העתקנו דברי רבינו טודרוס מס' אוצר הכבוד [אשר הביאם הב"ש] במאמרנו על האות למ"ד - קחם משם.

ה. ר"ל, הרב בעל תיקון תפילין.

ראוי כמו"כ לרבע הפינה הימנית העליונה במ"ם הפתוחה.¹

סתומה למעלה עגולות, וכתב תמונת שתייהן כ"ף וא"ו".

אמנם מנגד, כתב האלפא ביתא (השלישי) לענין מ"ם סתומה [והובא בב"י], וז"ל: "מ"ם סתומה - כתב בהגה"מ שתהיה עגולה למעלה בצד ימין כמו מ"ם פתוחה, וכן עיקר, אע"ג דרוב סופרים המומחים כותבין אותה מרובעת מכל צד, מפני שרבינו שמחה כתב בשם החסיד שאותיות טיכלסק"ר אין להם זויות, ואותיות בדהספ"ת יש להם זויות, והבינו שרצונו לומר שיש להם זויות מכל צד כדי שתהיה צורת מ"ם סתומה מופרדת הרבה מצורת סמ"ך, ולפי זה הוצרכה גם מ"ם פתוחה להיות מרובעת למעלה, כי לעולם צריכות להיות דומים זו לזו בכל היכולת וכו'. והנה אדרבה, מדברי רבינו שמחה שכתב משם החסיד לעיל ראה לדברי שהמ"ם עגולה למעלה, שהרי מ"ם פתוחה דילגו עליה ולא הזכירו שיהיו לה זויות, אלא אף הוא מודה לדברי הגה"מ שהממ"ן עגולות למעלה לצד ימין, ומפני שהמ"ם פתוחה עגולה למעלה, אע"ג שלמטה יש לה זויות, לא הזכירו רבינו שמחה והחסיד, לא לגבי אותיות שיש להם זויות ולא לגבי אותיות שאין להם זויות, אבל המ"ם סתומה, אע"ג דלפי זה גם היא בצד אחד עגולה, כיון דבשני צדדין יש לה זויות, הזכירו עם אותיות שיש להם זויות. וכן הוא בהדיא בספר התמונה, שמ"ם פתוחה ומ"ם

וכן משמע גם מדברי ר' שם טוב בן גאון בס' בדי הארון שהעתקנו לעיל, שכתב שצורת המ"ם ככ"ף בעלת גג קצר, ומשמע כאמור, שפינתה הימנית העליונה עגולה.

ולמעשה, כאמור, בכל הכתבים הספרדיים עשו הפינה הימנית העליונה עגולה, בין במ"ם פתוחה ובין בסתומה. וכן ברוב הכתבים האשכנזיים הקדומים - עגולות שם הממ"ן הפתוחה והסתומה.

אולם, יש לציין שבחלק מהכתבים העתיקים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, הפינה הימנית העליונה של המ"ם דוקא די זויתית. ונלענ"ד שעיקר הטעם בזה, משום שגג המ"ם היה נכתב בזוית חדה, ולא בצורה מרובעת, וכמ"ש לקמן שכל גג המ"ם והרגל השמאלית היו מקשה אחת בכתבים העתיקים, וממילא נוצרה בפינה זאת זוית חדה יותר, כנלענ"ד.

רגל ה'וא"ו' אם מגיעה לשורה

כתבנו לעיל, שבחלק מהכתבים הספרדיים הקדומים [וביניהם בס"ת של מהר"ם זאבארון], אין רגל ה'וא"ו' מגיעה לשורה, אלא קצרה מעט, ורק סותמת כנגד הפתח למטה.

1. יש להעיר, דיתכן ויש לבאר אחרת כוונת התיקו"ת - שמ"ש שתהיה ה-ם' מרובעת לגמרי, שמא אין כוונתו בדוקא שיש לעשות לה זויות חדות בפינותיה, אלא יתכן וכוונתו, שתהיה ה-ם' בצורת מרובע שווה צלעות, כך שיהיו הדפנות הימנית והשמאלית ניצבות ישירות לגמרי, וכן הבסיס יהיה ישר לגמרי, ועי"כ תובדל היטב מסמ"ך אף ללא פינות זוויתיות ממש - מאחר והאות סמ"ך האשכנזית עגולה מאוד, ובסיסה ממש קמור כלפי חוץ, וכן דפנותיה מהצדדים מתעגלות מאוד בסופן בהתחברות עם הבסיס [וצורתה 'ביצתית']. וא"כ, אם יכתוב ה-ם' בצורה מרובעת עם דפנות ישירות לגמרי, ורק זוויתיה תהיינה מעט עגולות, כלל לא תדמה לסמ"ך. ובפרט אם רק הזוית הימנית העליונה תהיה מעוגלת, ושאר הזויות תהיינה מרובעות - לא תדמה לסמ"ך אף בצד רחוק. ובזה הרווחנו שלא יחלוק בעל התיקו"ת על ההגה"מ.

בתור יו"ד ולא בתור וא"ו, ועוד דקדק שבמ"ם הוא דוקא יו"ד, ואילו צואר הלמ"ד הוא וא"ו - ולכא' משמע מזה, שמכוון דווקא לצורה הנ"ל, שאין רגל המ"ם מגיעה לשורה [נאמנם בתנ"ך מכת"ק של ר' שם טוב, וכן בס"ת המיוחס אליו, רגל המ"ם מגיעה עד לשורה, וצ"ע איך זה מסתדר עם דבריו ב'בדי הארון'].

ועוד יש להוסיף, כי במדרש אותיות דר"ע איתא בזה"ל: "מ"ם פתוח מפני מה ראשו נמוך כלפי קרקע, וידו זקוף כלפי מעלה? שמפני שהוא מראה באצבע כלפי מלכו של עולם שהמלכות שלו, שנא' כי ליי המלוכה וגו', וראשו כלפי מטה להורות מה שאמר דוד כי ממך הכל וגו'".

וקצת משמע ממ"ש המדרש 'ראשו נמוך כלפי קרקע', שאין ראשו מגיע ממש עד לקרקע, אלא רק נמוך כלפי הקרקע, כלומר ראשו מכופף מעט, אך לא עד הקרקע. ומ"מ אינו דיוק מוכרח כ"כ.

לסיכום - הנהגים לקצר רגל ה'וא"ו' של המ"ם ואינה מגיעה לשורה - מנהג זה יסודתו בההרי קודש, ומתאים למנהג הקדום בעם ישראל, ולא מבעי שהוא כשר, אלא ש"ד לנהוג כן אף לכתחלה.

גובה המ"ם סתומה מזמן בית שני

ראוי לציין, כי בהרבה מהכתבים מזמן בית שני, רואים שנהגו בשיטתיות לכתוב המ"ם סתומה גבוהה, ויורדת מתחת לשורה בערך כקולמוס יותר משאר האותיות, וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, אולם טרם מצאתי למנהג זה תיעוד בדברי חז"ל.

אולם, כבר בחלק מהכתבים המאוחרים יותר ממדבר יהודה, ניכר שבהדרגה הפחיתו את גודל המ"ם סתומה, עד שבזמן

ואמנם, כתב המשנ"ב בקונטרס משנת סופרים באות מ"ם פתוחה, וז"ל: "ותמונת החרטום תהיה כמו וא"ו עומדת מוטה קצת באלכסון ולא הרבה, ויגיע עד כנגד מושב התחתון ועד בכלל".

ובבאה"ל שם כתב, וז"ל: "ובדיעבד אם לא הגיע עד למטה ותינוק קראו למ"ם צ"ע, דאפשר דזהו אינו מעיקר צורת האות רק לכתחלה".

ולא הבנתי בעניי מה הצד לפסול בזה, הלא לא השתנתה כלל צורת האות?

ובכל אופן, באמת המתבונן בכתבים הקדומים מזמן בית שני - יראה שבכולם רגל ה'וא"ו', היא במקור המשך ישיר של גג המ"ם המתחיל מהפינה הימנית העליונה, ורק היו מחברים באמצע הגג למעלה נקודה אחת, שהיא אצלנו 'ראש ה'וא"ו'. וממילא, לא היה נשבר קו הגג באמצעו ומתכופף ממש עד לשורה, אלא היה נכתב באלכסון, ולא היה מגיע לשורה. וכן נשמר גם בכמה כתבים מזמן הגאונים.

וזה כאמור, מתאים למנהג חלק מהספרדים [וביניהם מהר"ם זאבארון], שלא נהגו להאריך רגל ה'וא"ו' עד לשורה.

ויש עוד לסייע זה, מדברי רבינו שם טוב בן גאון [מח"ס מגדל עוז], בספרו בדי הארון שהעתקנו לעיל, וז"ל: "נחקקה צורת המ"ם פתוחה כזה (מ), שהיא כ"ף ויו"ד, וכצורת מילת כ"י באות אחת, אלא שנתקצר גג הכ"ף שבמזרח להבלעתה במקום אצילותה, והתלות בה היו"ד ודבקותה. וראיתי בזה פלאות אלהינו ב"ה, כי לעשות למ"ד מן הכ"ף, נתלית בה תולדת היו"ד שהיא ה'וא"ו בראשה, ולהעשות ממנה מ"ם, נדבק בה היו"ד שהיא עיקר ה'וא"ו".

הרי שמתאר את החלק השמאלי שבמ"ם

הגאונים כבר לא ניכר כלל הבדל בגובה בינה לבין שאר האותיות. ואולי הסיבה לכך, משום שרצו ליישר ולייפות הכתב, וכידוע שכתב עם אותיות שוות בגודלן הוא יותר יפה ומסודר ומתקבל על העין.¹

ובכל אופן כאמור, מתקופה קדומה כבר נעלם מנהג זה בעם ישראל, וממילא בודאי בכל ספרי ספרד ואשכנז לא נהגו כן, אלא כולם עשו המ"ם הסתומה באותו הגודל של שאר האותיות.



ז. וכדוגמת הכתב היווני והלטיני, שהאותיות שבו סימטריות ואינן יוצאות מן השורה, ואולי משום כך נקרא אצל חכמים (מגילה ט.) 'פיותו של יפת' [מלבד שמדבר גם על עצם השפה היוונית].

הרב אליעזר פלקובין

סוגיא של מחיצות גרועות במחיצות הסוכה

של שתי או ערב אולם בישוב חייב לעשות יותר טובה.

שלישית ר' יהודה - רק לרבים וגם בדרך מועיל מחיצה של שתי או ערב.

רביעית - ר' יוסי ברי" - בכל ענין צריך מחיצה של שתי וערב אפי' ששירא בדרך.

עוד מבואר בגמ' טז: שאפי' להשיטות היותר מחמירים ר' יהודה ובנו זהו דוקא לעשות היקף גדול יותר מבית סאתיים. אבל היקף קטן הותר לטלטל גם ע"י מחיצה גרועה רק של שתי או ערב. וזה לשון הגמ' בשיירא אין ביחיד לא? והתניא ר' יהודה אומר כל מחיצות שבת לא התירו ליחיד יותר מבית סאתיים? כדאמר ר' נחמן לא נצרכה אלא ליתן כל צרכן. פי' רש"י ד"ה כל מחיצות שבת בהנך מחיצות גרועות שהן שתי או דערב קאמר שהתירום לרבים ע"י הדחק. ד"ה לא התירום ליחיד אי הקיף להם יותר מבית סאתיים ואף על גב שהוקף לדירה... הא בית סאתיים שרי! ד"ה ליתן להם כל צרכן. הא דאמר ר' יהודה בשיירא דברו ולא ליחיד ליתן לו כל צרכן בהנך מחיצות אבל בית סאתיים ודאי יהבינן ליה... ובהא ששירא עדיפא דיהבינן להו כל צרכן. ויש מיד אחר כך שו"ט דומה שאפי' לריב"י ג"כ מועיל מחיצה של שתי וערב ליחיד עד בית סאתיים.

ומי שלמד קצת סוגיות בעירובין מיד מכיר שכל המחלוקת כאן הוא בדיני דרבנן,

א. משנה בעירובין טז: מקיפין שלשה חבלים זה למעלה מזה... [פי' מחיצה שנעשה ע"י לבוד] בשיירא דברו דברי ר"י, פי' רש"י - ד"ה בשיירא הקילו אצלן שאינן צריכים אלא או שתי או ערב... אבל ליחיד לא הקילו עד שיהיה שתי וערב!

עוד שיטה במשנה וחכמים אומרים לא דברו בשיירא אלא בהווה.

שיטה שלישית כל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה דברי ר' יוסי ברי".

רש"י ד"ה כל מחיצה... ר' יוסי פליג עליה דאבוה דמתיר וקאמר דאפי' לשיירא בעינן שתי וערב. וח"כ אומרים אחד משני דברים. פי' רש"י - או שתי או ערב. והגמ' יז. שואלת חכמים היינו ת"ק איכא בינייהו יחיד בישוב! רש"י ד"ה היינו ת"ק. רבנן קמאי דאמרי לא דיברו בשיירא אלא בהווה ולעולם יחיד נמי מותר. ד"ה איכא בינייהו. דת"ק דקאמר לא דברו אלא בהווה ולעולם יחיד נמי מותר יחיד דומיא דשיירא דבדרך ולא ביישוב ויכול לעשות מחיצות הוגנות.

ורבנן בתראי... בין בדרך בין בישוב.

יוצא מהמשנה סך הכל ד' שיטות. הכי מקילים רבנן בתראי - אפי' לאדם יחיד שגם נמצא בישוב אפשר לעשות מחיצה של לבוד שתי בלא ערב או ערב בלא שתי.

שיטה שניה ת"ק - שבדרך בין יחיד בין ששירא (רבים) יכולים לעשות היקף

ומשהו מתיר בסוכה משום דופן ומוקים ליה פחות משלשה סמוך לדופן וכל פחות מג' סמוך לדופן כלבוד דמי....

תוס' טז: (למטה) - יז. תוס' מקשים שלמה ר' אמי מיעט בחידוש שלו שלכאורה אפשר לבנות סוכה בהרבה פחות "חומר בנין" מפס ד' ומשהו "דבשני פסין דיש בכל אחד חצי טפח ומשהו סגי דמוקים חד פחות מג' סמוך לדופן והשני מוקים פחות מג' סמוך לראשון? כך שואל תוס' בסוכה טז: ואני מוסיף משפט שכתוב בתוס' תוך השאלה כי חשוב להמשך הדברים "ואין שיך לחלק בסוכה בין ג' דפנות לסוכה של ד' דפנות" - זאת אומרת מבואר בברייתא [הבאתי לעיל] בדף ז. שמועיל בסוכה מחיצה העשויה ע"י לבוד, ותוס' הקדימו שאין לתרץ שלבוד רק מועיל אם בונה היקף שלם של ד' מחיצות, אבל אם רק בונה ג' מחיצות בעינן מחיצות שלימות, כי לדעת תוס' אין לחלק כן! ומה כן תירץ תוס' "וי"ל משום דאמרינן סוף פ"א דעירובין דכל מחיצה של שתי או ערב אינה מחיצה ואם היו שני פסין שאין בכל אחד ד' טפחים הוי לה מחיצה של שתי! כלומר תוס' תירצו שי"ל שלא מועיל מחיצה "גרוע" שהוי רק של שתי, ולזה אמר ר' אמי שע"י פס ד' אע"פ שעדיין צריך להלכתה של לבוד הוי מחיצה טובה וכשרה לסוכה!

ועי' שם היטב במהרש"א שלומד שתירוצו זה של תוס' אינו אליבא דהלכתא, אלא להל' אפשר לבנות סוכה ע"י שתי לחוד - כלומר לבוד של קנה קנה פחות מג', ותוס'

דהדין שיש הבדל בין הוקף לדירה לאינה מוקף לדירה הוא דין דרבנן, עי' סוגיות הש"ס עירובין סז: אמר עולא אמר ר' יוחנן קרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה אפי' כור אפי' כוריים הזורק לתוכו חייב חטאת מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורים, ועוד כיון שיש כאן מחיצה אפי' שתי לחוד או עירוב לחוד, דע"י לבוד מהל' למשה מסיני יש כאן מחיצה מאיפוא נלמד שחסר מדינא בהל' מחיצה ע"י גודל ההיקף. וכן מבואר בהפוסקים ומ"ב שדין זה הוא דין דרבנן*. וכן הוא פשוט הברייתא סוכה ז. דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהיה בין קנה לחבירו שלשה טפחים, והפשטות שהסוכה כשרה לגמרי ע"י מחיצה של לבוד לחוד!

וא"כ למדנו מסוגיות הגמ' בעירובין טז: - יז. יש ד' שיטות בין התנאים מתי יש חסרון במחיצה שהוא נחשב מחיצה גרועה, כלומר דבנוי מלבד ע"י קנים של שתי או חבלים של ערב, ושהחסרון הזה מדרבנן ורק בא לידי ביטוי בהיקף שהוא יותר מבית סאתיים. והפרט החשוב בסוגיא זו הוא איך פוסקים כלומר מתוך הד' שיטות הנ"ל כמאן קיימא לן?

ולכאורה זה שורה מפורשת בסוף השו"ט שמה בעירובין, רק בכוונה אני משייר הנקודה הזו לסוף החבורה דבו נפל בלבול וויכוח בין גדולי האחרונים!

ב. איך כל הנ"ל שיך להל' סוכה.
סוכה טז: אמר ר' אמי פס ד' (טפחים)

א. אולם יש לדעת שרש"י בכמה מקומות בש"ס מדיוק שהיקף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה מדאורייתא הוי כרמלית ולא רה"י, וחד מן המקומות הוא בשבת צט: ד"ה מוקף ורעק"א שמה בגליון רומז על תמיה זו, ובחידושי המאירי על עירובין הוצאת מוסד הרב קוק פ"ו הערה 437 מאריך קצת ליישב שיטת רש"י והארה יש מקום לומר דהוי מחלוקת אמוראים!

גם בד' מחיצות ע"י לבוד פסול מדרבנן, והביריתא בדף ז' שהכשיר ע"י לבוד מדובר בדין תורה שיועיל לבוד לחוד מחיצת סוכה! (אולם מדרבנן פסול והמ"ב בהמשך לא פסק כחומרא נוספת זו של הבית מאיר).

וכן בבכורי יעקב סי' תרל אות ג מקיים דינא של תוס' להלכה למעשה שמחיצה גרועה לא מועיל בסוכה מדרבנן וכמו הבית מאיר מתנגד לחילוק של המג"א בין ג' לד' מחיצות.

והעיר הביכ"י הערה חשובה שהשו"ע באותו סימן סעי' י מביא פסק שאם עשו מחיצת הסוכה בסדינים "טוב שיארוג במחיצת קנים פחות פחות משלש". ולכאורה שמה סומכים על מחיצת לבוד ומתרץ הביכ"י שכיון שהדין שמה הוא רק לחומרא בכזה סומכים על מחיצת לבוד [ובשעה"צ א' מט העתיק כתירוקן זה גם מא"ר].

והביכ"י מתרץ בתירוקן חדש איך תוס' יסתדר אם הביריתא בסוכה ז' שמחיצת סוכה כמחיצת שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו ג' טפחים. ומתרץ הביכ"י שהביריתא בדף ז' הולך בשיטת חכמים עירובין טז. שאין חיסרון במחיצת לבוד אפי' מדרבנן, והתוס' אמרו תירוצם בר' אמי ור' חסדא אליבא דדינא שפוסקים כר' יהודה.

והמשנה ברורה בתחילת סימן תרל ס"ק ז פוסק כהמג"א, שבעושה סוכתו ג' מחיצות לא מועיל ע"י לבוד ובעושה ד' מחיצות מועיל ע"י לבוד! וכן פסק החיי אדם כלל קמו, ג בסוגריים בסופו.

התכוונו שר' אמי אמר המימרא שלו אליבא דכו"ע שיהיה נכון גם לריב"י בעירובין שאין לה' כמותו שלדבריו בעינין פס ד' טפחים. אבל להל' אפשר באמת ע"י לבוד!

אולם המגן אברהם בתחילת סימן תרל חולק על הבנתו של המהרש"א בדעת תוס' ולדעת המג"א דברי התוס' הם לדינא שלא מועיל לדידן מחיצה של לבוד לסוכה כשהוא מחיצה גרועה דהיינו רק שתי או ערב. וזה לשונו "... וא"כ אין אנו צריכים להידחק בדברי התוספות לומר שהם לא אליבא דהלכתא כמו שכתב רש"א אלא גם הם סבירא להו כיון דלא הוי מחיצה אלא בשיירא כמו שכ' סימן שס, לא הוי מחיצה גמורה ולא מהני אלא אם כן יש ד' דפנות בקנה פחות פחות מג'... ומה שכתבו תוס' שאין חילוק [שאנו הזכרנו דבריהם אלו לעיל] היינו קודם ידיעין סברא! עכ"ל של המג"א. וכוונתו בסוף נ' שאחר שהביאו סוגיא בעירובין שיש דרגות במחיצות ויש מחיצות שמדרבנן לא מועילים בכל מצב, יש לחזור ממה שכתבו קודם ולומר שהביריתא בסוכה דף ז' שהתיר מחיצת לבוד בסוכה מדובר בסוכה של ד' מחיצות!

והמג"א תוך דבריו דייק גם מהר"ן בסוכה שלא יועיל בהל' סוכה דופן ע"י לבוד לחוד והבית מאיר חיזק דברי המג"א שטוען בריטב"א בסוכה עוד יותר מפורש מהר"ן שצריך דופן שלימה בסוכה ולא יועיל שתי קנים שעל ידם לבודים.

רק חולק הב"מ על מסקנת המג"א לחל בין ג' לד' מחיצות ושאין כזה חילוק ולתוס'

ב. ועי' במהרש"א שבלבד ע"י ערב - חבל לאורך הסוכה לא מועיל לדינא בסוכה ע"ש! וכדמפורש בתוס' שני ד"ה הקודם באותו עמוד ד"ה מהו תימא חד... ע"ש בפנים!

לשניהם שמחיצה של לבוד לג' דפנות ודאי כשר לסוכה!! לא משמע הכי לכל הפחות בהל' סוכה, אולם המעיין היטב בכף החיים באותו סימן אות "עא" יראה שלא נקט כן לדינא לחלוק על המג"א!

ועי' ספר "חזון עובדיה הל' סוכה עמ' ה'" שפסק שמועיל לסוכה ג' מחיצות של לבוד שתי או ערב לחוד אפי' בג' מחיצות. (דלא כהמג"א) וההסבר לפסק הזה מופיע שמה בציון בעיקר שתי טענות. א. לשונות של כמה ראשונים שמשמע או מבואר בדבריהם שמועיל מחיצת לבוד לסוכה^ג. ב. שהרבה ראשונים פסקו כחכמים בעירובין שאין שום חיסרון למחיצת לבוד אפי' שמה בהל' עירובין, והוי מחיצה אפי' ליחיד. ובפרט זה רצוני להרחיב קצת.

מפורש בטור ובשו"ע שלדינא ודאי פוסקים כר' נחמן כר' יהודה דליחיד לא מועיל מחצה גרועה ליותר מבית סאתיים, והבית יוסף בסימן שס לא מביא חולק על האי דינא כלל רק מביא הגמ' בטז: כפשוטו. [והמג"א בדבריו הקצרים רומז לראיה הזו].

אולם ראה זה פלא הטור בעוד שני סימנים סימן שסב סעי' ה כותב בכל עושים מחיצה בכלים ובאוכלים בין של שתי לבד בין של ערב לבד ומתרת עד בית סאתיים אפי' ליחיד בישוב.

והבית יוסף, מרן, המשביר הגדול כותב בקצרה, "גם זה שם בעלה הנזכר

ועכשיו יש לפתוח מרכז הענין כנ"ל המג"א ב"מ ביכ"י ומ"ב פסקו שיש חיסרון בסוכה אם בנו המחיצות ע"י לבוד "מחיצות גרועות", מחיצות שבהל' עירובין אם יחיד הקיף לעצמו שטח יותר מבית סאתיים לא יועיל לו. ועכשיו יש לברר מכל ד' שיטות בגמ' שפתחנו בו כמאן פוסקים להלכה,

גמ' עירובין טז: דרש ר' נחמן יחיד נותנים לו סאתיים שנים נותנים להם בית סאתיים שלש נעשו שיירא ונותנים להם כל צרכם. שואלת הגמ' רישא ריב"י וסיפא רבנן? אין משום דקאי אבוה כותיה! הרי פסק מפורשים שליחיד לא מועיל מחיות שתי או ערב להקיף יותר מבית סאתיים, ורק לרבים מועיל. וכן פסק הרא"ש שמה סימן כג. ומכל מקום למרות שני' שיש גמ' מפורשת איך קיימא לן אין הדבר ברור כ"כ.

אחד הערוך לנר בחידושי למסכת סוכה על תוס' ד"ה מה דתימא (טז:), דיבור שלישי) וכן בדבריו עי' תוס' ד"ה בפחות (ג"ז דיבור שלישי) כתב שרק תוס' נקטו להלכה קיימא לן כ' ר' יהודה בעירובין, אבל הרי"ף רמב"ם ורא"ש פסקו כחכמים שמועיל מחיצת שתי או ערב גם ליחיד, וזהו דלא כמו שנקט בספרו ביכ"י. ועי' גם נידון בכעין זה בהשגות תוספות ביכורים סי' תרל ס"ק ד.

גם בספר כף החיים סי' תרל אות ח מפקפק על דינו של המג"א, שמהטור לבוש ובית יוסף [וכן מבואר להדיא בלבוש סעי' ח שחולק על המג"א וכן בב"י במקום שפשוט

ג. ואין ה"נ נראה שיש מחלוקת ראשונים בדין הזה, והמג"א טוען שהר"ן מפורש כדבריו והבית מאיר הוסיף שעוד יותר מפורש בריטב"א (וצ"ע דבחזון עובדיה כתב שהריטב"א מפרש כהמתירים) וחיפשי קצת בריטב"א, ובאמת נ' שהריטב"א יש פסול דאורייתא כשאין ב' מחיצות "דעירבן", ולא מתייחס בכלל לסוגיא "דמחיצה גרועה", עי' סוכה ז. ד"ה אמר רב יהודה סוכה עשויה כמבוי. ותוס' כמו שאמרנו למעלה ובחזון עובדיה שמה מביא שבפסקי רי"ד (בסוכה) אורחות חיים (ר"י מלונל) ועיטור מפורשים שמועיל! והאורחות חיים כן מוכח כן בפשטות, אולם יש לדחוק קצת שדבריו כתובים רק לענין דופן שלישי ולא שכל הדפנות יהיו כך,

בפרק טז הל' שבת הל' יז - פסק שמחיצה שהוא רק שתי או רק ערב הוא מחיצה, והדגיש דהוי מחיצה גמורה.

ובהל' יב - "יחיד ששבת בבקעה ועשה מחיצה סביב לו אם יש בו עד בית סאתיים מותר לטלטל בכולהו יתר על בית סאתיים אין מטלטלין בה אלא בר' אמות..." וע"ש.

ובהשגות מבעל ההשלמה על הל' יב - מבאר שהרמב"ם למד שיחיד או שניים בשיירא לא הוי היקף לדירה אפי' במחיצות טובות, ולא מדובר לשיטתו במחיצה גרועה. והוא מוסיף ואנו רגילים לפרשו שאיירי במחיצה גרועה! ולפי דברי בעל ההשלמה יש לרמב"ם שו"ט שונה לגמרי בסוגיות הש"ס בעירובין שמה ועי' בכמה אחרונים איך ביארו שיטתו, עי' קרן אורה עירובין שמה שביאר בשיטות הסוגיא כמו שכתבנו למעלה וביאר הרמב"ם כעין בעל ההשלמה והערה בסיס הירושלמי וסוגיות הש"ס לביאור זה!

והב"ח בהשגות שלו על הרי"ף ג"כ הקשה סתירה בפסקי הרי"ף והעלה שהרי"ף פסק באמת כר' נחמן שלא מתירים ליחיד יותר מבית סאתיים במחיצת שתי בלא ערב או להיפך ורק פסק כרבנן בתראי לענין שיחיד בשוב יכול לעשות היקף ע"י שתי בלא ערב דלא כת"ק. [ותירוץ זה צ"ע מאיפוא ראה הרי"ף שלפי ת"ק לא מועיל היקף פחות מבית סאתיים במחיצה גרועה ליחיד בשוב!] ובאמת הב"ח כיון לדעת גדולים ורשב"א יז. ד"ה איכא ביניהו הביא פשט כנ"ל בשם הראב"ד בדעת הרי"ף והוא תמה על זה כעין שכתבתי כנ"ל! וזכינו

פלוגתא דתנאי ופסק כחכמים! עכ"ל! ולפי זה משמע שהטור סתר משנתו, והב"י לא מאיר או מקשה, ועוד יותר הוא בכבודו פסוק שני פסקים אלו בשולחנו הטהור?? וכל חילם של החולקים על המג"א הוא מהטור ושו"ע השניים שמוכיחים מכאן שנקטו כחכמים ולא כר' יהודה!!

גם הגר"א - בביאור שלו לשו"ע סימן שסב, סעי' ה על המילים אפי' ליחיד בשוב - זה לשונו, " כחכמים" עכ"ל!

ומי שעומד על תמיה בזו בדעת הבית יוסף הוא המאמר מרדכי סימן שסב אות ג וזה חלק מדבריו. "ותמיהה לי מילתא טובא דהא מבואר בש"ס דעד סאתיים לכולהו תנאי מישר שרי... ודבריהם נפלו ממני וצל"ע וכעת לא מצאתי להאחרונים ז"ל הערה בזה" עכ"ל!!

ו"הסתירה" מתחילה ברי"ף עצמו, רי"ף פ"ק עירובין ד: - ה.

דרש רב נחמן... חצר תשמישה לאויר ואינה מוקפת שתי וערב אלא שתי בלא ערב או ערב בלא שתי יחיד נותנים לו לבית סאתיים... שלשה נעשו שיירא ונותנים להם כל צרכם ואע"פ שהוא שתי בלא ערב וכן הלכה! ובהמשך אותו עמוד... ורבנן בתראי סברי יחיד בשוב שרי לטלטולי בתוך מחיצה של שתי או ערב כדין המדבר והל' כוותיהו!!

ולכאורה צ"ע - איך פוסק הרי"ף כר' נחמן שפסק כר"י, וגם פסק כרבנן בתראי?

וכן בדברי הרמב"ם יש מבוכה איך פסק

במהלך זה של הראב"ד והב"ח בדעת הרי"ף לתרוץ על הנכון שיטת הב"י והביאור הגר"א בסימן שסב, איפוא ראו בטור שפסק כחכמים בהקיף פחות מבית סאתיים, ונ' רק הם למדו בדעת הרי"ף!!

ואגב מבואר בדברי הרשב"א תוך דבריו שם שמועיל מחציות לבוד לסוכה וזה לשונו "והם דברי תימה דלא אשכחן לא תנא ולא אמורא דפליג אהא דקנה קנה פחות מג' טפחים דלאו מחיצה היא, דבין לענין כלאים בין לענין סוכה בין לענין שבת..."! ובמאמר מרדכי סימן שס אות ב באמצע דבריו, טמון שמה עוד הסבר ברי"ף, שלולא שפסק כרבנן בתראי לא היינו מקילים בישוב מחיצות של שתי או ערב אפי' לג' אנשים, כי כל ההיתר של ר' יהודה הוא בשיירא וקמ"ל הפסק כרבנן בתראי שגם בישוב מותר לג' להקיף כל צרכם במחיצת שתי או ערב אבל לענין יחיד כל צרכו אין הלכה כרבנן בתראי. ובחידושי המאירי בעירובין נראה ג"כ שהבין כמו שתירץ המאמר מרדכי!

והעולה מכל הנ"ל דפסק השו"ע ברור מאד שפסק כר' נחמן שפסק כר"י ויש חסרון במחיצות גרועות שהם שתי בלא ערב או ערב בלא שתי בהלכות עירובין, וודאי כן קיימא לן לדינא ומרן הבית יוסף לא הביא חולק על זה ואין גילוי ממנו שהרמב"ם והרי"ף חולקים על זה! ולגופן של דברים בדעת הרמב"ם עדיין צריך ללבן מה דעתו אבל ודאי יש מקום לומר שחולק על השו"ע שמה [ועי' בביאורים בסוף חידושי המאירי עירובין פ"ק אותיות עו - עח בביאורים בשיטת הרמב"ם ועוד הוצאת מוסד הרב קוק ג' כרכים]. ולעומת זאת בדעת הרי"ף

והרא"ש נראים שהסוגיא מתפרשת עדיין כעין רש"י וכעין פסק הטור!

ובהיות כן נ' שאין מקום לפקפק על דינו של המג"א מכח זה שכמה ראשונים פסקו כחכמים בעירובין שמה ולא כר' יהודה, דאין זה דרך המלך בסוגיא שמה ולא ברור כלל מי באמת פוסק לגמרי כך ואין זה דעת הטור ושו"ע בבירור! ולמה להמציא שהרי"ף והרא"ש חולקים, דזה יסתור דרכו של הבית יוסף בפסק שלו שסתם כהטור נגד ג' חמורי עולם, ואין סברא שהטור יחלוק על אביו

וב. שעיקר ההסבר שנמצאו לתרוץ הסתירה ברי"ף מתיישבים שדעתו מסכימה בדעת השו"ע!

וא"כ זכינו לברר שחי וקיים פסק המג"א והמ"ב לכל הפחות ממבט שכן נוקטים בהל' עירובין שמחיצה של לבוד יש בו חסרון!

ובאמת, איך נ' להכריע לדינא בהל' סוכה לבני אשכנז אין זו צריך לפנים, דיש לנו מ"ב מפורש איך נוקטים ולא ציין אפי' דעה חולקת, ובוזה מיוסד על עיקרי הפוסקים באו"ח מג"א, ב"מ, חיי אדם, וביכ"י!

לעומת זאת לבני ספרד - כמעט מפורש שחור על גבי לבן בב"י סעי' ח (סי' תרל) להקל, ובנוסף כן נמצא בלבוש וכן נוטה דעת הכף החיים, והוא רק מחלוקת בדרכון ויש קצת ראשונים שמפורש או כמעט מפורש שחולקים על תוס' וא"כ אין כ"כ חידוש להקל בזה לכתחילה כפסק בספר חזון עובדיה הל' סוכה!



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

בענין אמירת דברים שבכתב בע"פ וכתובת דברים שבע"פ (גיטין ס:)

דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה

א"י בגיטין (ס:) ובתמורה (יד:) דילפי' מדכתיב "כתב לך את הדברים האלה" דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה^א. וי"א שרי"ש חולק על דרשא זו וסובר שאין איסור לקרוא בע"פ דדברים שבכתב (ריא"ף בע"י), אך י"א שאינו חולק על דרשא זו (מהרש"א).

מדאורייתא או מדרבנן - הברכי יוסף (או"ח מט, ב) נסתפק האם איסור זה הוא מדאורייתא (וכ"מ מתוס' תמורה יד: דלהלן, ומהחרדים פ"ב שהביא זאת בכלל המצוות התלויות בעינים, וכן מבואר בתשב"ץ ח"א סי' ב ורשב"ש סי' רעז ובחת"ס גיטין מה: ובשו"ת או"ח סי' סח), או מדרבנן (וכ"כ היראים סו"ס רסח דהדרשא הנ"ל היא אסמכתא בעלמא, וכן ע"י במגן גיבורים סי' מט ובכה"ח מט, ב ובחק"ל סי' יב שהוכיח מיומא ע.), ובתוס' ישנים (יומא שם בתי' א') כ' שאי"ז איסור גמור אלא רק הידור מצוה [ולכן בדבר שנוגע לכבוד הציבור לא הקפידו על כך].

וב' בארעא דרבנן (אות קסב) דנפק"מ כשעבר וקרא האם יצא יד"ח, דאי הוי

דאורייתא אמרי' דאי עביד לא מהני, משא"כ אי הוי איסור דרבנן יצא יד"ח (אמנם ע"י בשד"ח ח"ח פאת השדה ד, ד מה שהעיר והביא ע"ז, וע"י בתורי"ד מגילה יז. שכ' שבדיעבד יצא יד"ח). אמנם בחק"ל (שם) כ' דאפי' אי הוי דין דאורייתא, מ"מ אי"ז גדר של איסור, אלא הוא רק סדר וצורת קיום מצות ת"ת, ואם עבר ע"ז לא נחשב שלמד ואינו מקבל ע"ז שכו, אך לא יקבל ע"ז עונש. [ולכא' לפי"ז באופן שאינו מצווה בת"ת או בנשים אין שייך דין זה].

הטעם - א. הריטב"א פי' בשם רבו משום דבקריאתם ע"פ איכא הפסד, דליכא למדרש חסרות ויתרות וכמה ציונים הנדרשים ועקומים וצפופים^ב (וכן ע"י ר"ן מגילה יד. מדה"ר, והו' טעם זה בב"י או"ח סי' מט).

ב. התורי"ד (מגילה יז.) כ' דהוא מחשש שמא יטעה.

ג. היראים (סי' רסח) כ' שאם היינו אומרים דברים שבכתב ע"פ היו מתייאשים מלכותבם.

ד. טעם נוסף כ' היראים (שם) דאל"כ לא היו מאמינים עמי הארץ כ"כ, כי היו אומרים לא נכתבו וחכמים רצונם אמרו.

א. על אופן הדרשא יעויין מה שביארו במהרש"א ומהר"ם שיף.

ב. וע"י בחת"ס (גיטין שם) דאף שהוא אינו יודע מה הם הדרשות, ואינו בקי בחסרות ויתרות וכו', מ"מ הרי הוא בכלל האיסור.

פאת השדה ד, ד בשם ס' מי שלמה) כ' דהאיסור הוא רק בפסוק שלם. ובשו"ת תורה לשמה (סי' קצז) כ' דהיכא שאינו לומד שיעור קריאה דהיינו ג' פסוקים א"צ להיזהר מלומר בע"פ.

בנ"ך – תוס' בתמורה (יד:) כ' דאין להקפיד רק על מה שכתוב בחומש, שהרי עדיין לא היו נביאים וכתובים (וכ"פ הב"ח או"ח סי' מט), אך יש ראשונים שחולקים וסוברים שכל התנ"ך בכלל האיסור (עי' ברבינו גרשום תמורה שם, וכ"מ מתוס' ב"ק ג: ומהריטב"א גיטין ס. וקידושין יג. ותוס' יומא ע. וכ"פ הטור שם).

הגרי"ז (תמורה יד:) מבאר דשורש הנידון הוא מהו גדר הילפ' מ"כתוב לך את הדברים האלה", האם נאמר בזה איסור שיקראו רק בכתובה ולא בע"פ, ולפי"ז האיסור נאמר רק על תורה שהרי הנ"ך עדיין לא נאמרו, או"ד נאמר דין דניתן ליכתב, ובזה הדין גופא נכלל איסור לאומרו ע"פ משום דדוקא ע"י כתיבה הוא ניתן, ולפי"ז זה שייך אף בנ"ך כיון דיש בזה דין דניתן ליכתב.

[עוד כ' הגרי"ז בשם הגר"ח דיש חילוק בין הנביאים לכתובים, דבכתובים עיקר הנבואה נאמרה ליכתב ולאומרה רק מתוך הכתב, משא"כ הנביאים נתנו להאמר מקודם

ה. הראב"ן (סו"ס מב) דהאיסור הוא כגון בקריאת ס"ת, ומשום שלא להוציא לעז על הס"ת שהוא חסר (ע"פ יומא ע.).

ו. הרדב"ז (ח"ד סי' קלה [א' רה]) כ' דכיון שנתנה בכתב צריך שינהוג בה ויקרא בכתב כעין נתינתה.

ז. המהר"ל (תפארת ישראל פס"ח) כ' שהכתיבה מורה על תמימות שהכל כתוב יחד, והתורה שבכתב היא שלימה ותמימה, ואם יאמר אותה בע"פ אין כאן שלימות ותמימות.

ח. מהגר"א (מעשה רב החדש אות לד, משלי יא, יב) עולה טעם נוסף דהתורה שבכתב ענינה לתקן ולהשלים את העינים ע"ש.

כמה נידונים והגבלות באיסור – מצינו בראשונים ובפוסקים (או"ח סי' מט) שדנו בכמה אופנים אם שייך האיסור, ויל"ד בהם גם ע"פ הטעמים שנת':

שיעור האיסור – ברמב"ם (פי"ב מתפילה ה"ח ע"פ הכס"מ) וברשב"א (ה' בב"י סי' קמא) מבואר שאסור אפי' אות א', אמנם המהר"ל (תפארת ישראל פס"ז וה' במג"א קמג, ד) כ' שאין איסור כתיבה א' שאין לה משמעות אלא בדיבור שלם. והיעב"ץ (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' פא ובמור וקציעה סי' קטז וע"ע שד"ח כללים

ג. והנה המג"א (סק"א) לאחר שמציין לעיין בב"י ששם הובאו חלק מההיתרים דלהלן, סיים: ויש דיעות שונות, ולכן נראה לי דיש להיזהר שלא לומר שום דבר בע"פ כי אם מה שמוזכר פה בשו"ע, וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' קלה) שאע"פ שכ' כמה צדדים להקל, מ"מ כ' שהוא בעצמו נזהר אך אינו מונע אחרים כיון שיש להם על מה שיסמוכו.

ד. אמנם האחרונים כ' דיל"פ בכוונת הרמב"ם מצד תקנת קריאת התורה ולא מצד האיסור דברים שבכתב א"א רשאי לאמרן ע"פ (עי' א"ד קמג, ה, מגן גבורים קלט, א ובתורה לשמה סי' קצז).

ה. והיה אפשר לבאר באופ"א, דהמחלו' היא בנידון שהו' לעיל האם הילפ' ד"כתוב לך" היא דרשא גמורה, וא"כ אכן שייך לדייק כמש"כ תוס' דקאי רק אתורה ולא אנ"ך דעדיין לא היו. אך אם זה אסמכתא בעלמא א"כ אין סיבה לחלק כן.

איסורי (עי' או"ז סי' תקמה מרדכי גיטין סימן תז טור שם בשם הר"ר חיים וכ"פ השו"ע). ובאופן ששגור רק בפיו ולא בפי כל [כגון בפסוק של שמו שאומר בסוף התפילה] נחלקו הפוסקים אם ג"כ מותר (ב"ח ומאמ"ר) או אסור (דרכ"מ ומג"א וכ"פ המשנ"ב סק"ד) משום גזירה (פמ"ג).

כשאינו מוציא אחרים ידי חובה - תוס' (תמורה יד: ובתו"י יומא ע. והו' בב"י ובמשנ"ב ס"ק ב, ו) כ' שבכה"ג אין איסור, היראים (סי' רסח) כ' דהיינו משום דהוי איסור דרבנן ובכה"ג לא גזרו, אמנם הקר"א (תענית כח.) כ' דאפי' אי הוי דא' מ"מ כל האיסור הוא רק במסירת התורה" (כלש' רש"י גיטין ס: ד"ה דברים).

כשאינו לצאת יד"ח קריאת התורה - הריטב"א (יומא ע.) כ' שהאיסור הוא רק במה שקוראים מחובת הקריאה בציבור, ולא במה שקוראים לשינון או בדרך שבח ותפילה (וכן עי' בשו"ת רדב"ז ח"ד סי' קלה [א' רה] וחוו"י סי' קעה והו' במשנ"ב סק"ו).

פסוקים שיש חובה לאומנם - הרבינו יונה (ברכות ה.) כ' בשם רבי שלמה מן

ע"פ ורק אח"כ היה ע"ז דין ליכתב ע"ש].

בתרגום - תוס' (שבת קטו.) הביא בשם ר"ת דלמ"ד כתבי הקודש הכתובים תרגום אסור לקרות בהם משום דדברים שבכתב אסור לאומנם ע"פ.

תוס' חלקו ע"ז דהא אינו קורא בע"פ אלא באותו לשון שהן כתובים. ותוס' בב"ק (ג:) דאין איסור לומר תרגום בע"פ (וכ"פ בברכ"י הו' בפ"ת מט, א.).

בסומא - תוס' (ב"ק ג:) הביאו שיש אוסרים גם לסומא, ותוס' חלקו ע"ז דמותר משום עת לעשות לה'.

מי שאין לו ספר - הראב"ה (סי' תתעח) ובכלבו (סי' ב והו' בב"י שם) כ' דבאופן שא"א לכל א' להביא ספרו לביהכ"נ מותר משום עת לעשות לה' ומשמע דהוא בכל אופן שיש בזה טרחא דצבורא, אמנם במשנ"ב (שם סק"א) כ' דאם הוא בבית האסורים ואינו יכול להשיג חומש מותר כמו סומא, ומשמע דהוא רק באופן שאין לו אפשרות כלל לקרוא מתוך הכתב.

פסוקים השגורים - כ' הרבה ראשונים שדברים השגורים בפי כל אין

ו. ואף קריאה בכתב 'ברייל' כ' בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג יב, יב) שנקרא כקורא בע"פ, אלא דנחשב כמי שהכתב שגור על לשונו שאין חשש שישמיט אות או מילה ע"ש.

ז. מקו"ח (לחוו"י סק"א) כ' שאע"פ ששגור בפי כל, מ"מ אינו שגור בפיו אסור, ועו"כ שאם שגור בפיו אע"פ שלפעמים צריך להסתכל בספר מקרי שגור, וכ"ש שא"צ שיהיה שגור בחסרותיה ויתירותיה. ונסתפק אם רק מקצת הפסוק שגור. ובשו"ת חוו"י (סי' קעה) כ' דסגי דשגור בפי רובא דאינשי משום דרובו ככולו, ושגור בפי כל היינו בקרב אנשי המקום והקהל שאליהם הוא משתייך (ועי' בלחם הפנים שעל הקיצושו"ע סי' א בשם חו"י).

ח. והנה בס' שמירת שבת כהלכתה (פמ"ז הערה קמב) הביא מקובץ המעיין (מהגרש"ז אויערבך זצ"ל) דכל האיסור הוא רק במוציא את הרבים יד"ח ולא במוציא את היחיד. ויל"ב עפמשנ"ת שהוא דין במסירת התורה, וא"כ זה שייך יותר ברבים מאשר ביחיד.

ט. וסיים הריטב"א: ומיהו נראה שאף הקורא בתושב"כ לחובת קריאתה ולומדה אפי' ביחיד אסור לקרוא ע"פ. י. ועפ"ז כ' דמותר לומר הלל בע"פ, אמנם הביאה"ל כ' דזהו רק אם רגיל בפיו היטב שלא יבוא לטעות בו, כי בקל יבוא לטעות באמירת "לא לנו" לפרק קל"ה ולא יצא יד"ח הלל, וגם תהא ברכתו לבטלה.

מה: ובשור"ת או"ח סי' סח ויו"ד סי' קצא) והאבנ"ז (יו"ד שעו, כו) חידשו דהחיוב היה לקרוא דוקא מתוך ס"ת או נ"ך כשרים בקלף ודיו, ובלא"ה נחשב כקורא בע"פ, ובזה"ז שאין מצויין לכל מותר לקרוא בע"פ משום עת לעשות לה' (וכן עי' בחזו"א או"ח ס, יד), אמנם בפמ"ג (או"ח רפה, ב משב"ז) מבו' דנחשב מן הכתב.

הלל ושירת הלויים- החת"ס (יו"ד סי' קצא) כ' לענין שירת הלויים והלל דעושי פסח דלא מצינו שהצריכום לקרוא דוקא מתוך הכתב, ועכצ"ל דבהנהו מעיקרא הכי אתקון שיאמרו בע"פ.

בקרי וכתבי- הרשב"א (ח"ז סי' שסא) נשאל היאך מותר לקרוא הקרי במקום הכתיב [כגון במקום 'ישלגנה' 'ישכבנה'], והרי נמצא שקורא בע"פ. והשיב דכ"ה מהלכה למשה מסיני לקוראם [ועי' בערך 'קרי וכתבי' שנת' לדון אם כוונתו דבכה"ג הותר לקרוא בע"פ, או שהתחדש שנחשב כקורא מתוך הכתב].

כשנכתב באיסור- נחלקו הראשונים כשכתב את הספר באיסור האם אסור לקרות ממנו משום דברים שבכתב א"א רשאי לאומרן בע"פ (כ"כ הריטב"א גיטין ס. א' וכ"מ מה"ר פורת הנ"ל) או לא (כן למד החזו"א או"ח ס, ט בדעת תוס' שחלקו על הר' פורת).

דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב

א"י בגיטין (ס:) ובתמורה (יד:) דילפי' מדכתיב "כי על פי הדברים האלה" דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן

ההר דבפסוקים שיש חובה לאומרם כגון ק"ש וקרבנות, אף כשקורא אותם שלא לשם חובה מותר לאומרם בע"פ.

כשאין חובה לאומרם- לאידך גיסא כ' הרדב"ז (שם) שי"א שכל האיסור הוא רק בקריאה של חיוב, אך בקריאה שאינה של חיוב אין איסור.

בציבור- בהג' אלפס (שלט"ג מגילה יד אות א' ה' בדרכ"מ) כ' שכל האיסור הוא רק ליחיד, אך כשכל הציבור קורא יחד בע"פ מותר.

בלא טעמים- הכלבו (סי' יג) כ' שכל האיסור הוא רק כשקורא בתורה בניגון ובטעמים, אך בלא זה מותר.

במקום טיראה דציבורא- המשנ"ב (סק"ג) כ' דמי שדורש ברבים בהרבה פסוקים שבתורה וקשה לו לחפש בכל שעה בחומש מפני כבוד הצבור אפשר שיש להקל (ע"פ תו"י יומא ע. ומרדכי מגילה סי' תשצג, וע"ע שו"ת תורה לשמה סי' מד).

כשאומר הפסוק לתיקון הלשון ודרך צחות- כ' הראבי"ה (סי' תתעח) שהאיסור הוא רק כשמתכוין לקרוא פירוש הפסוק [כגון בתפילה שאומרים "ככתוב בתורתך" או "כאמור" וכיוצ"ב שמפרש הפסוק], אך כשאינו מתכוין לכך [כגון דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה ואומר "כאמור לעושה אורים גדולים כי לעלם חסדו"] מותר.

כשאומר בע"פ יחד עם הקורא מתוך הכתב- הרדב"ז (שם) מצדד להתיר דאין חשש שיטעה.

בספר שאינו כשר לקריאה"ת- החת"ס (גיטין

אינם כתובים כל א' וא' מוסרן זל"ז בדקדוק, אך כשהם כתובים אין מדקדקים כ"כ בהבנת הדברים ויבואו לידי טעות ט".

ב. המהרש"א (גיטין ס.) כ' משום שלא יסמוך האדם על הכתיבה ולא ילמוד יותר, ובודאי דא"א לכתוב כל הדברים שהפה יוכל לדבר בד"ת, ולכך בדורות הראשונים שהיה לבבם רחבה מני ים אמר לא ניתן ליכתב כדי שיחזור על תלמודו ומשנתו תמיד, ויהיו סדורים לו תמיד ללמוד ולהביאו לידי עשייה, אבל עתה עת שנתמעטו הלבבות וא"א לזכרם ע"י הלימוד בע"פ, אדרבה עת הוא להביאו לידי עשייה ע"י שיהיו המצוות סדורים לו בכתיבה, אע"פ שע"ז לא יחזור על משנתו ותלמודו תמיד ויסמוך על הכתיבה.

בכתב [לכותבן²]. ויל"ע אם זה דרשא גמורה והוי איסור דאורייתא, או דהוי איסור דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא³.

אמנם מעת שגברו הצרות ונתפזרו ישראל לארצות רחוקות ונתמעטו התלמידים ונתמעטו הלבבות, ולא יכלו להיאסף לאלפים ולרבבות בישיבות גדולות ומרכזיות, החלו לכתוב את התורה שבע"פ כדי שלא תשתכח תורה מישראל, משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (ע"פ גיטין ס"ד וברש"י ד"ה כיון ורש"י ב"מ לג. ד"ה ואינה מדה, סמ"ג בהקדמתו למצוות ל"ח ורמב"ם סוף הקדמתו למשנה תורה ועוד).

הטעם - א. הריטב"א (גיטין ס:) והר"ן (מגילה יד: מדה"ר) כ' שכאשר

דלא ניתן להיכתב. ובס' בית אהרן למד מזה דה"ה כשהספר נכתב שלא כדין כגון ע"י איסור השגת גבול. אמנם לכאן י"ל דכל האיסור הוא רק כשעצם הכתיבה נעשתה באיסור, ולא כשיש איסור צדדי דרמי עליה. **יב.** כ"ה לש' הגמ' 'לאומרן בכתב', אמנם ברש"י מבואר שגרס א"א רשאי לכותבן, ובפשטות גי' זו יותר פשוטה, וע"ע להלן שהחק"ל דייק מהגי' שלפנינו שהאיסור הוא רק במלמד לאחרים. **יג.** הנה שם הגמ' באמת אומרת כן לענין 'ספרא דאגדתא', ויל"ע למה לא אמרו כן על כל התורה שבע"פ כמשנה וגמרא. ובמהרצ"ח כ' שמוכח מכמה מקומות שבתחילה התירו לכתוב רק אגדות ולא הלכות, וכ"כ המהר"ל (באר הגולה ו) וביאר הטעם שבהלכות היו רגילים יותר ולכן ידעום יותר בע"פ מאשר אגדות. וכן בחקרי לב ('או"ח סי' יב) הוכיח שמה שהגמ' לא הביאה ראיה מרבי שכתב המשניות, משמע שבימיו עדיין לא כתבו את המשניות, אלא רבי סידרם לגורסם בע"פ (וכ"מ מרש"י בב"מ והסמ"ג המצוינים למעלה), אך יש שיבארו דאפי' אם רבי כתב את המשניות (וכמש"כ הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה) מ"מ הגמ' הוצרכה להוכיח מספרא דאגדתא שאין בו כ"כ צורך לספר אפטרותא שאעפ"כ אמרו בזה "עת לעשות לה' הפרו תורתך", משא"כ במשניות פשוט יותר שאמרו עת לעשות לה' כיון שיש בו צורך גדול. **יד.** וכן הרמב"ן במו"נ (ח"א פרק עא) כ': והיה זה תכלית החכמה בדת שהוא ברח [התרחק] ממה שנפל בו באחרונה, ר"ל רוב הדעות והשתרגם [הסתעפותם]. וספקות נפלות בלשון המחובר בספר ושגגה תתחבר לו, ותתחדש המחלוקת בין האנשים, ושובם חבורות [נעשים כיתות], והתחדש הבלבול במעשים, אבל נמסר הדבר כולו לבית דין הגדול...

וע"ע במהר"ל (תפארת ישראל פרק טט) שכ' עד"ז בב' אופנים: א' דאם היו כל הדברים נכתבים, לא היה אפשר לאדם שאינו משיג כ"כ את התורה, שהרי אמרו (פסחים ג:) לעולם ילמד אדם לתלמידו דרך קצרה, ולכן בתורה שבכתב נכתבו עיקרי המצוות ודבר זה ילמד קטן כגדול, והתורה שבע"פ ניתנה לחכמים הגדולים והם ימסרו אותה לכאור"א כפי חכמתו. ב' שאם היה הכל נכתב בתורה מפורש היו אנשים סכלים שסבורים שמבינים את הדברים והיה זה מביא לידי מחלוקת גדולה הפך כוונת התורה שכל ענינה לעשות קשר וסדר ואחדות בין הבריות (וע' בהערות מכו"י - ש שהרחיבו בכל ד' המהר"ל).

וע"ע בס' ברכת אבות (לבעל הבן איש חי, אבות א, א).

טו. וכן ע"י בשבת (ו: וברש"י שם), וברמב"ם (בהקדמה ליד החזקה) כ' שראש בית דין היה כותב לעצמו, וכן

ג. הפרישה (או"ח מט, א) דמה"ט שאסור לומר בע"פ דברים שבכתב משום שמפסיד עי"ז דרשות של חסרות ויתירות, ה"נ דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן כדי שלא ישתבש מדיוקים יתירים הנופלים מתוך הכתב וחילופי גירסאות.

ד. בירושלמי (פאה ב, ד) אי' אמר ר' אבין אילולי כתבתי לך רובי תורתך לא כמו זר נחשבו, מה בין לאומות, אלו מוציאים ספריהן ואלו מוציאים ספריהן, אלו מוציאים דפתריהן ואלו מוציאים דפתריהן, והיינו דע"י כך יש הבדלה בין ישראל לעמים, שאין הגויים להעתיק ולסלף את התורה (וכן עי' במדרש: שמו"ר מז, א תנחומא כי תשא ופסי"ר ה, א ובהקדמת הסמ"ג ע"פ פרקי דר"א).

ה. הסמ"ג (בהקדמה) כ' דמפני שהתורה רבה ועצומה מאד אשר הכתב לא יכילנה כמו שאמר דוד "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה ומצותך מאד" וכן ישעיה אמר "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר", לכך כתב הקב"ה זכרון המצוות בקוצר בתושב"כ, ופתרונם ודקדוקיהם בתושב"ע"פ.

וע"ע במהר"ל (תפארת ישראל פס"ח, ח"א גיטין ס:), גור אריה שמות לד, כז) שהוסיף לבאר בזה שכתובה מורה על דבר שלם, שהכל נמצא כתוב יחד, משא"כ במסירה בע"פ אין הכל נמסר יחד, שהרי כשמדבר דיבור א' ואח"כ דיבור ב', בשעת הדיבור הב' כבר נסתלק הדיבור הא', ולכן א"א לכתוב כי א"כ בהכרח יהיה חסר.

להלן נדון בכמה נידונים בענין זה, ויל"ד בהם ע"פ הטעמים שנת' ודו"ק.

בצורת הכתיבה - כ' החזו"א (או"ח ס, ט) דנראה שהאיסור הוא בכל אופן, בכל כתב ובכל לשון ואין חילוק בין דיו לסם וסיקרא וכדו'. אמנם המג"א (שלד, יז) הביא מתשו' רמ"א (סי' לד) שהראשונים המציאו כתב רש"י או כתב משיט"א לכתוב בו ד"ת, דאפשר שלא ניתנו להיכתב רק באשורית, אך בשאר כתבים מותר.

תרגום - עוד כ' החזו"א (שם) שכל האיסור הוא רק בחידו"ת ופירושים, אך לתרגם את התושב"כ, אף למ"ד דאין תורה נכתבת בכל לשון ואין לזה דין תושב"כ, מ"מ גם אין לזה דין תושב"ע"פ.

סודות התורה - הרמח"ל (מאמר על ההגדות הנדפס בתחילת המדרש רבה וילנא ובעין יעקב) כ' דההיתר של עת לעשות לה' לא מועיל לגמרי לסודות התורה, דאמנם מצד החשש של שכחת התורה ראוי היה לחוש גם עי"ז, מ"מ אין ראוי שימסר כן לפני כל הרוצה ליטול את השם [מב' טעמים:], לא מצד יקר המושכלות דאי"ז כבודו של הבור"ת שימסרו סתוריו בידי אנשי מדות רעות, ולא מצד עמקם, שלא יצליחו במ אלא אנשים זכי השכל ומלומדים בדרכי העיון היטב, ואם יפגעו במ שכלים גסים יוציאו העניינים האמיתיים היקרים לשבושים ודעות רבות. ועל כן גמרו לבצוע את הדין ועשו פשרה, שאמנם כתבום, אך בדרכים נעלמים ומיני חידות שלא יוכלו לעמוד עליהם אלא מי שמסרו לו המפתחות, דהיינו הכללים שבהם יובנו הרמזים ויפורשו החידות ההן, והמפתחות האלה השאירום בין תלמידיהם שקבלום מידם ועליהם סמכו שלא ימסרו אלא לתלמידיהם אחריהם הגונים כהם, וכן

לכתוב הוא רק כשכותב ללמד בכך לאחרים, אך מותר לכתוב לעצמו כדי שלא ישכח^{טז}. ובב"י (או"ח תקמה, ט) הביא מהגהות סמ"ק שהוכיח מתמורה (יד:) דאפי' בזמן שנאסרה הכתיבה בדברים שבע"פ, מ"מ היה מותר לכתוב דבר חידוש שירא שמא ישכחם.

ללמוד מהכתב - ברשב"א (גיטין עז:): בשם ר"י מבואר דמלבד האיסור לכתוב דברים שבע"פ, יש גם איסור ללמוד מהכתב, ואפי' אם נכתבו בהיתר. אך המהר"ץ חיות (בספרו ח"א הוראת שעה ספ"ד) נקט שהאיסור הוא רק לכתוב ולא ללמוד מהספרים נכתבים. וע"ע במועדים וזמנים (ח"ז סי' רמ) שדן בחקירה זו אם עיקר האיסור הוא הכתיבה או הלימוד מתוך הכתב.

בגדר ה"עת לעשות לה" - יש לדון האם אחר שהותר לכתוב משום "עת לעשות לה" זה 'הותרה' (כ"מ מהחת"ס גיטין עז:), או שעדיין עצם האיסור קיים, אלא דה"לעשות לה" "דוחה" את האיסור (כ"כ החת"ס או"ח סי' רח), ועפ"ז חידש החת"ס שאם אינו כותב לש"ש אלא מחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו אין שייך ההיתר, והרי הוא עובר על איסור דאורייתא. אמנם רבים מן האחרונים חלקו על חידוש החת"ס^{יז}.

מדור אל דור [ע"ש שביאר ג' האופנים שבהם העלימו את דבריהם, ומה שביאר עפ"ז הסתירות שבין דברי חז"ל למציאות שזה רמזים לסודות וכו']. וע"ע ברדב"ז (ח"ד סי' רלב) שביאר בירושלמי (שבת טז, א וכו') במסכת סופרים פט"ז) שלענין ההגדות נשאר האיסור עד זמן רבינא ורב אשי, וגם אח"כ לא כתבוה בספר בפנ"ע אלא רק מאמרים מפורזים בגמ' שמי שאינו יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה וינוח שכלו מעט מפלפול הגמ', ומי שיבין סוד המאמר עי"ז יזכור הסוד אשר בו ויתבונן עליו

ובשואל ומשיב () חילק שכאשר העיקר אינו הכתוב אלא הסודות המסתתרים מותר לכותבן כי עדיין זה בע"פ, וכל הקפידא היא במי שחושב שרק הכתוב עצמו הוא הפשט שכלפיו אין את ההיתר של העת לעשות לה'.

אמנם היעב"ץ (גיטין ס.) מפרש דמה שאמרו שהתירו לכתוב ספר אגדתא היינו ספר שהיו בו סתרי תורה כגון ספר הזוהר והחכמת הקבלה [וע"ש שעיינו בהם רק בשבת משום עונג שבת, ועוד שקדושת השבת מסייעתם להבין בחכמה העליונה].

לכתוב לעצמו - בחקרי לב (סי' יב) הביא מהראנ"ח (ח"ב סי' עג) שהאיסור

טז. וכן היתה דעת רבו ר' נתן אדלר שהקפיד לא לכתוב את חידושי כי אם ברמזים.
יז. עי' בשו"ת חת"ס (או"ח סי' רח) שנקט כדבר פשוט דהוי איסור דאורייתא, ובאפרקסא דעניא (ח"א סי' ב) השיג על דבריו דמבואר בראשונים דהוי איסור דרבנן. ולכא' זה תלוי בנידון 'דברים שבכתב א"א לאומרן ע"פ שהבאנו לעיל שדנו הראשונים והאחרונים אי הוי איסור דאורייתא או דרבנן, ולכא' ה"ה בדין זה, שבגמ' משמע ששני הדינים שווים.

יח. ראה שו"ת אפרקסא דעניא (שם), אכן שלמה על הראב"ן סי' מב דף לא: ובשו"ת לחם שלמה או"ח מהדו"ת סי' יט ומובא בליקוטי הערות על החת"ס שם וע"ע בהקדמת הלבוש מרדכי עמ"ס ב"ק, הקדמת הס' מועדים וזמנים, ובס' משנת יוסף (דרשות ומאמרים מאמר ו) וע"ע בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי' עד) שהביא עוד חבל אחרונים שחלקו על החת"ס.

וע"ע בשו"ת להורות נתן (הקדמה לח"ה) שהאריך בזה, והוסיף וכ' שבדורנו זה של עיקבתא דמשיחא

הוראת שעה כל זמן שיתמעטו הלבבות, אך אם יופיע דור חדש שיחדש ימינו כקדם ויעלה בקומתו במעלת חז"ל קדמונו שוב יאסר עליו לומר דברים שבע"פ בכתב. אמנם בס' מנחת אשר (שמות סי' סב) כ' ע"ז דוראי אי"ז הוראת שעה אלא תקנת עולם, אלא דכללא הוא דמצוה חמורה של ת"ת וידיעתה דוחה מצוה קלה. והוסיף לבאר בזה דכל ענין איסור זה אינו איסור בפנ"ע, אלא ענף ממצות ת"ת, וא"כ ידחה טפל דמצות ת"ת משום עיקר מצות ת"ת שלא תשתכח תורה מישראל. ובאופ"א כ' לבאר שם דאי"ז איסור לאו גמור, אלא הוא רק 'רצון התורה' ע"ש.

ובחזו"א (ידים ח, יא ואו"ח סי' ס) כ' שאין צריך לשער בכל שעה ושעה אם שייך ההיתר של עת לעשות לה', דזה גופא עת לעשות שלא הצריכו לשער בכל שעה [ויל"ע אם כוונתו דהוי הותרה לגמרי או דחויא אלא שלא הצריכו לשער בכל שעה].

המהרצ"ח (בספרו תורת הנביאים פ"ג ופ"י) נתקשה היאך יש כח לחכמים להתיר לכתוב, והרי זה עקירה בקום ועשה [והינו אי הוי איסור דאו']. וביאר דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בהוראת שעה למיגדר מילתא, וגם כאן ההיתר הוא בגדר



חמשים ואחד - מי יודע?

לרגל גליון הנ"א של הקובץ 'מנורה בדרום'!

* ישיבת צוער נ"א שנה, דכתיב אמלטה נא שמה, נ"א בגימטריא חמשין וחד הוי (שבת י':).

* עוד כ' בשלשלת הקבלה כי מפשט הפסוקים נראה שאלישע חיה אחר סילוק אליהו נ"א שנים י"ט.

* בשלשלת הקבלה כתב כי בן נ"א שנה היה אברהם כשהשלים להכיר את בוראו והיה מדבר בלשון הקודש ומואס באלילים.

* נ"א מלכים מנמרוד מלך הראשון של בבל עד בלשאצר שנחרבה בימיו (צמח דוד ח"ב ע"ש).

שנתקיים בנו אמרם ז"ל (סוטה מט:): חכמת סופרים תסרח ויראי חטא ימאסו והאמת תהא נעדרת, נערים פני זקנים ילבינו, וגברו בעלי זרוע ופורקי עול וממלאים את העולם בדברי שיקוציהם, הרי אין ספק כי חוב גמור על השרידים אשר ה' קורא, עוסקי תורת ה', להפיץ מעיינות חכמתם חוצה, ויש בכל ספר שמחברו הוא ירא שמים ישר הולך, משום קידוש שם שמים ברבים, להראות לעיני עמי הארץ כי לא פסקה אהבת התורה מישראל, וכשם שפירות הגדלים על האילן מודיעים על חיותו של האילן, כך חידושי תורה המתחדשים כל יום, והם פירותיהם של תלמידי חכמים מעידים כי זאת התורה חיה וקיימת בקרב ישראל, ובזמן הזה גם לדעת רבינו החתם סופר ז"ל אין לחשוש שמא יש תערובת שלא לשמה, כי אין לך עת לעשות לה' גדול מזה, עכ"ד הנפלאים.

י"ט. אך כ' שבסדר עולם נראה שהיו ס"א שנים ואין מכריע. ובמדרש (סוף פרשת נשא) נראה שאלישע שמש

מנורה חמשים ואחד - מי יודע? בדרום רמג

- * אמר ר' יוסי מעשה בא לפני ר"ע בחמשים ואגודות של ירק שנפלה אחת מהן לתוכן וחציה תרומה, ואמרתי לפניו תעלה, לא שהתרומה עולה בחמשים ואחד כו' (תרומות ד, יג).
- * אחד וחמשים מצוות (עי' רמב"ם ריש הל' ע"ז שפירטו).
- * כתב הרמב"ם: ספר תורה שכתבתי אני... ומנין השיטין שבכל דף ודף אחת וחמשים (פ"י מס"ת ה"ט).
- * ואם יהיה המרחק הכפול משש וארבעים מעלות עד אחת וחמשים מעלות תוסיף על אמצע המסלול שבע מעלות (רמב"ם פט"ו מקדה"ח ה"ג).
- * מנין תיבותיה של ברכה שניה נ"א כ"א (טור ר"ס קיד).
- * התורה ניתנה ביום חמשים ואחד ליציאת מצרים כ"ב.
- * עמוד השחר הוא עמוד האור הבוקע בבקר, והוא אור יראה בפאת מזרח קודם עלות השמש כשעה וחומש מן השעות השוות, וסבתו היא קרבת שטח קרני אור השמש לאדים הסמיכים העולים מן הארץ תמיד, שגבהם על פני האדמה חמשים ואחד מיל כמו שנתבאר בתורת המדעים (רמב"ם פיה"מ ריש ברכות?).
- * בהלכות עבודה זרה וחוקות הגויים יש

ישראל ס' שנים.

- כ. ועי' בתויו"ט שדן בדברי הרמב"ם, ובמה שהביא חשבונות אחרים. וע"ע בהערות וביאורים על פיה"מ להרמב"ם (הו' מכון המאור) שציינו לעיין בס' הזמנים בהלכה (עמ' קצז) ובקובץ מוריה (שנה כ גליון י"ב תשנ"ו) שביארו דברי הרמב"ם בענין עלות השחר.
- כא. וביאר הטור וז"ל: כמנין התיבות של ד' פסוקים שהוסד מהם הברכה, והם ד' פסוקים שנאמר בהם מפתח ואינן נמסרין בידי אדם, ואלו הן מפתח של גשמים ושל פרנסה ושל תחיית המתים ושל חיה, וסימנם מפתח: מטר, פרנסה, תחייה, חיה. של מטר דכתיב (דברים כז, יב) "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו" וכו' כ"ג תיבות. של פרנסה דכתיב (תהלים קמב, טז) "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" וכו' ד' תיבות. של חיה דכתיב (בראשית ל, כב) "ויזכור אלהים את רחל ויפתח את רחמה" וכו' ו' תיבות. של תחייה דכתיב (יחזקאל לז, יג) "וידעתם כי אני ה' אלהיכם בפתחי את קברותיכם ובהעלותי אתכם מקברותיכם" וכו' י"א תיבות הרי נ"א, עכ"ל.
- כב. המג"א (ר"ס תצד) מקשה למה אנו עושים חג השבועות ביום בחמשים לספירת העומר, והרי התורה ניתנה ביום נ"א לספירה, דהא יצאו ממצרים ביום ה' (שבת פז:). והתורה ניתנה בשבת (שם פו:), ומצינו על קר' זו כמה וכמה תירוצים:
- א. המג"א מביא תירוץ מהרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות חקור הדין ח"ב פט"ו) דבא לרמוז לנו יו"ט שני של גלויות, כי כיון שמתן תורה היה בחו"ל, רצה הקב"ה לתת את חלק חכמי ישראל בתורתו, והראה שהסכימה דעתו לחוג בעצמו ובכבודו בזמן יו"ט שני, והוא היום שהוסיף משה מדעתו.
- החק יעקב מקשה על תי' זה דא"כ למה עשה רק את היום הב', וכי יו"ט השני הוא העיקר.
- בשו"ת מנחת יצחק תי' על קו' זו שבקביעות החג היה רמז לב' הימים, כי יומו הראשון הוא בו' סיון, וכדברי המג"א שבאמת ביום זה ניתנה תורה וכך נקבע היו"ט לעולם, אך כיון שבאותה שנה ר' סיון חל בנ"א לספירה, יש ממנו רמז ליו"ט שני של גלויות.
- והשפתי חיים (מועדים ח"ג עמ' פט) מבאר שאין כוונת הרמ"ע מפאנו שהנתינה ביום ז' רומזת לעצם היו"ט שני של גלויות, אלא כפי שהוסיף שעל כן אמרו שמשו הוסיף יום אחד מדעתו, והיינו דכשם שהיה ביד משה להוסיף יום א', מחמת הכח שנתן הקב"ה לחכמי ישראל, כך יש בכח חכמי ישראל לקבוע יו"ט שני בגלויות.

ובש"ת חת"ס (ח"א אור"ח סי' קמה) כ' שלא י"ט ב' של גלויות רמז בשעת חדות מתן תורה וחירות מאו"ה, אלא יו"ט שני של גאולה בב"א, דלש"ס פ"ק דגטין (ח). דכל הנסין שביום הגדול עד אוקיינוס שייכים לארץ ישראל והוא עד מצר רמון ספרד, ואם ידורו שם על האיים האלו ישראלים, שם לא אפשר להודיע לא על ידי משואות ולא ע"י שלוחים כי רחוקים זה מזה, וע"כ צריכים לעשות ב' ימים טובים של גאולה.

ב. בשו"ת הריב"ש (סי' צו) כ' דל"ל שאין קפידא בזה, שלא תלה הכתוב חג שבועות ביום מתן תורה, אלא ביום חמשים לעומר שנתנה בו תורה לא פחות ולא יותר. אלא שבזמן הזה דידעין בקביעא דירחא ולעולם ניסן מלא ואייר חסר, כלים חמשים לעומר ביום ו' בסיון שנתנה בו תורה לדעת רבנן, אלא שאז לא קרב העומר, כי לא נתחייבו בו עד שנכנסו לארץ, וגם עדיין לא נצטוו בשביתת המועדות עד לאחר שהוקם המשכן.

ג. במנח"ח (שט"ב) כ' ליישב ע"פ דעת הברייטא דסדר העולם (המובאת בגמ' שבת פח). שבערב שבת יצאו ישראל ממצרים, ובשבת ניתנה תורה, והיה אז ו' סיון, כי ע"ש היה ר"ח ניסן, וא"כ ר"ח אייר חל ביום א', ור"ח סיון ביום ב', ונמצא שגם באותה שנה ניתנה התורה ביום ג' לספיה"ע.

ד. המהרש"א (ע"ז ג). ביאר לפי שלא היו ישראל אז ראויים לחכמת התורה עד שיטהרו ויקדשו עצמם מכל טומאת מצרים שיצאו משם, כמ"ש כל שיראת חטא קודמת לחכמתו וכו', וע"כ היתה הטהרה במספר שבעה שבועות ויום חמשים שהם מספרים קדושים, כענין שבת שמיטים ויובלות, ולפי שביום ג' נגמרה הטהרה שזכינו אחר כך ביום ג' לקבל התורה, קבע הש"י אותו יום חמשים לחג שבועות כי יראת חטא קודם לחכמה במעלה ובזמן.

ה. המהר"ל (תפארת ישראל פכ"ז) מבאר ע"פ פנימיות הענין וז"ל: כבר התבאר לך כי היו הימים מתעלים מדרגה אחר מדרגה, עד יום חמשים, שהוא ראוי אל התורה. אמנם דבר זה שיום חמשים ראוי אל התורה, הוא מצד השי"ת, אשר הוא הנותן. אבל קבלת התורה, שהוא מקבל אותה המקבל, הוא אחר כך, וצריך יום בפני עצמו אל קבלת התורה. ולכן לא היה יום קבלת התורה ביום חמשים, רק ביום חמשים ואחד. משל למלך שנתרצה לתת מתנה לאוהביו. הרצוי הזה הוא זמן בפני עצמו, והגעת המתנה אל האוהב הוא זמן בפני עצמו. ולפיכך, אף שיום חמשים הוא יום שראוי אל התורה, מכל מקום צריך עוד יום אחד אל הגעת התורה אל המקבל, שהוא דבר בפני עצמו.

ו. ואנו אומרים בחג העצרת (תפילות החג) 'זמן מתן תורתנו'. ובודאי לרבנן הוא שפיר, משום דלדידהו היו יום ו' בסיון זמן מתן תורה. אבל לרבי יוסי, דבז' בסיון נתנו עשרת הדברות לישראל, ואם כן לא היה זה 'זמן מתן תורה'. אבל ביאור זה כמו שכתבתי, כי בודאי מצד השם יתברך הנותן, 'זמן מתן תורה' ביום חמשים. רק שלא הגיע התורה אל המקבל רק ביום ג'. ומכל מקום 'זמן מתן תורה' הוא ביום חמשים. וכן קדושת חג העצרת שנתקדש, לא נתקדש רק יום חמשים. וזה מפני שיום מתן תורה בעצמו הוא יום חמשים, והקדושה ליום מצד השם יתברך, אשר הוא מקדש היום. ולפיכך יום טוב הוא ביום חמשים, רק קבלת המקבל ביום חמשים ואחד. ומזה תבין על דעת רבי יוסי מה שאמר (שמות יט, יא) "והיו נכונים ליום השלישי", דאין משמע זה רק ששי בסיון, מפני כי מצד הנותן ראוי ליום השלישי. ומשה שהוא המקבל, צריך יום יותר. לכן הוסיף יום אחד כפי אשר ראוי, כמו שהתבאר. ורמז לו הכתוב מה שראוי אל המקבל במלת "היום ומחר" (שמות יט, י), כמו שהתבאר למעלה. ומעתה התבאר לך שדברי חכמים הם דברים בנויים על יסוד החכמה, כאשר תבין אמת דברים אלו.

ז. ויש שישב עפ"ד בעל ההפלאה (המקנה קידושין לו:): שבבני נח הלילה הולך אחר היום, וישראל קודם מתן תורה מנו את היום קודם הלילה, ומעת צאתם ממצרים התחילו למנות לטהרתם להיות מוכנים לקבל את התורה מ"ט יום, וכשהשלימו לחמשים יום הוסיף משה יום אחד, שכן סבר שכיון שהפרישה שנצטוו לפרוש הוא עבור מתן תורה הרי דינם כישראל ועליהם למנות את היום עם הלילה שלפניו, ולכן הוצרכו ליום נוסף לפרישה, וממילא גם לספירת הימים נמצאו חסרים יום ראשון שהתחילו לספור בו ללא הלילה שלפניו, נמצא א"כ שאף שקיבלו התורה ביום חמשים ואחד לתחילת מנינם, מ"מ לפי שנתחדשה הלכה שימנו בקדושת ישראל, נמצא אותו היום חמשים לספירה, ולפיכך אנו מזכירים זמן מתן תורתנו ביום חמשים.

הושענא רבא כג.

* מענינא דיומא! נ"א ימים מר"ח אלול עד



כג. וז"ל הבן איש חי (שנה א' פר' וזאת הברכה ס"א): מרבנים בתפלות ותחנונים בהושענא רבא, כי הוא סיום חמשים ואחד יום שנתנו לישראל בחסד עליון לעשות בהם תשובה, ותתקבל תשובתם, והם שלשים דאלול מיום ראשון של ראש חדש, ועשרים ואחד יום דתשרי, רמז לדבר אין "נא" אלא לשון בקשה (ברכות ט.), לכך נתנו חמשים ואחד יום לצורך הבקשות ותחנונים, ויום זה הוא סיום יום חמשים ואחד, ולכן נקרא 'הושענא רבא' כלומר הושע את יום נ"א שהוא רבא, דהכל הולך אחר החתום.

ורמז נוסף הביא לזה הבא"ח בספרו אדרת אליהו (לך לך ח' ע"א) במאמר אברהם ללוט "הפרד נא מעלי אם השמאל ואימינה ואם הימין ואשמאילה" (לך לך יג, ט) רמז לנ"א יום שיש מן ר"ח אלול עד הושענא רבא, שהם ימים נוראים וקדושים ימי סליחה וכפרה, והם סימן ועזר לכל ימי השנה, וזהו שאומר האדם ליצרו "הפרד נא מעלי" - הפרד ממני לפחות בנ"א ימים אלו שלא תחטיאני, יען שימים אלו הם עיקר השנה, שאם הימין רוצה לומר שאם אלך בהם לצד הטוב שהוא כימין, אזי ואשמאילה אותך שאכניע אותך ואניחך בשמאל, ואם אשמאילה ח"ו באלו הימים, אזי ואימינה אותך שיש חשש פן תתגבר בשאר ימות השנה, כי נ"א ימים אלו הם המבחן לכל השנה כולה (וכן הו' בשם הגר"א בס' תורת העבודה והתשובה - להגה"צ ר' סנדר ארלנגר זצ"ל, ימים נוראים עמ' רנ).

ובכ"ב בס' בני יששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר יב אות ג, הו' בס' דולה ומשקה למורינו הגר"י הורביץ זצ"ל סוכות עמ' שצח) מה שאנחנו מתפללין בימים הללו בלשון הושענא, וכן קורין ליום גמר החתימה יום הושענא רבא, נ"ל דהכוונה היא הושע נ"א, היינו תושיע לנו לקבל צעקתינו בנ"א ימים מן ראש חדש אלול עד היום ההוא, וגם כן הושע נ"א, תושיע לנו ביום הנ"א, יום גמר החתימה מסירת הפתקין לטובה ולרחמים ולחיים ולשלום ולגאולה שלימה לישראל אמן.

ובשיחות האדמו"ר מקאליב (קול מנחם ח"ב פר' כי תשא) הוסיף לבאר בזה דהנה אצל עמלק נאמר "ויאמר כי יד על כס יי"ה ואמרו חז"ל ע"ז אין השם שלם [שחסרים האותיות ו"ה] והכסא שלם [שחסרה אות א'] עד שימחה שמו של עמלק, וזהו שאמרה התורה "ולקחת מראשית כל פרי האדמה ושמנת בטנא", בטנ"א אותיות ב"ט נ"א, ב"ט כמס' ו"ה, אלו שתי אותיות החסרות שיהא השם שלם, נ"א אלו חמשים ואחד יום שמר"ח אלול עד הושע"ר, ובאה התורה לרמוז שע"י נ"א ימים אלה אתה יכול להביא לידי תיקון את ה-ו"ה שיהא השם שלם.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

חידושים בענייני כוס של קידוש

בהלכות שבת: "כיצד הוא עושה לוקח כוס שהוא מחזיק רביעית או יתר ומדיחו מבפנים ושוטפו מבחוץ וממלאהו יין ואוחזו בימינו ומגביהו מן הקרקע טפח או יתר... " או שיכול החולה להשאירה על השולחן בשעת אמירת הקידוש.

ובשו"ת אבני דרך (ח"ח סימן ר"מ) כתב כך: ראשית, יש לדעת כי המשנה ברורה (קפג, סק"כ) כתב כי החזקת הכוס אינה מעכבת אלא זהו הידור וזו לשונו: "אם הוא שולט בשתי ידיו אוחז אוחז בימין שהוא ימין לכל אדם. ודע דמה דהוזכר מסעיף ד' עד סעיף זה הסכים בביאור הגר"א שהוא רק להידור מצוה לכתחלה". וחזיתי שכתב בספר פסקי תשובות (רעא אות כא): "החזקת הכוס אינו לעכובא, לכן הזקן והחולה והחלוש שפיר יכולים לקדש שהכוס עומד לפניו על השולחן, ואם באפשרות יניח ידו עליו ותו לא".

בחישובי-חמד (עמ"ס יומא עמוד שפו) נשאר בצריך עיון בזה, ונוטה לומר שיניחנה על השולחן ולא יגביהנה. אולם לדעת הגר"א נבנצל (מכת"י) "אם תשאר רביעית - עדיף שיחזיק, ואם לאו - יניח לפניו".

אולם לדעת הגר"י ליברמן שליט"א (מח"ס שו"ת משנת יוסף), הוא אינו צריך להחזיק וזו לשונו: "להחזיק כוס באופן כזה אינו כבוד הבריות, ולא כבוד המצוה, ואם יש מי שיתמוך בידו שיוכל להחזיק הכוס בודאי טוב, ואם לאו יניח הכוס על השולחן

צורת החזקת הגביע בקידוש

כתב בספר לדופקי בתשובה (סימן ת"ט) האם {ומה המקור} יש ענין להחזיק את הגביע של יין בקידוש. ברהמ"ז. הבדלה. בתוך "כף היד" או בין אצבעות או בשום צורה אחרת? ואם ע"פ קבלה יש ענין כזה, האם יש הבדל בין קידוש. בהמ"ז. הבדלה וכדו'?

תשובה: מה ששאלת על צורת החזקת הגביע בכוס של ברכה, הנה ודאי יש ענין להחזיק את הגביע בתוך חמשת אצבעותיו וד"ז מקורו בזהר, וכך לומד האר"י להלכה בשער המצוות פרשת עקב, ובשער הכוונות דף ע"ג ע"א, והובאו הדברים להלכה במג"א סי' קפ"ג ס"ק א' בשם השל"ה, וכן הביא המ"ב בסי' קפ"ג ס"ק ט"ו ודין זה הוא בכל כוס של ברכה ולפיכך אין חילוק בין ברכת המזון או קידוש או הבדלה וכן הביאו האחרונים, [ובפשטות צ"ל הגביע ע"ג האצבעות אך כיון שכמעט א"א לעשות כן, נקטו רוב המקובלים והאחרונים דהפשט דיחזיק בה' אצבעות, ועי' בשמן ששון שם על כתבי האר"י.

קידוש לחולה פרקינסון

יש לברר האם חולה פרקינסון מחוייב להחזיק את הכוס בשעת אמירת הקידוש, כפי שמצינו שבכוס של ברכה שיש להרימה יותר מטפח, כדי שיראו כל המסובין (ברכות נא. רמב"ם הלכות שבת כט, ז. שולחן-ערוך קפג, ד) וזו לשונו של הרמב"ם

זקן שידיו מרתתין שאינו יכול לאחוז בידו את כוס קידוש ישים הכוס לפניו ואם אפשר יאחוז בו בעודו על השולחן פשוט שאם אינו יכול לאחוזו בידו שיוצא בלא"ה כל שכוס היין מונח לפניו דלאחוז הכוס בידו ולהגביה מהשולחן טפח אינו אלא מן העשרה דברים הנאמרים על הכוס כמבואר בשו"ע סי' קפ"ג אבל אינו לעיכובא ובמ"ב שם סק"כ מביא מהגר"א דאינן אלא להידור מצוה לכתחלה ויותר מזה מבואר בכמה אחרונים דכשרק אחד יש לו כוס יכולין שאר המסובין לומר עמו מלה מלה ביחד על סמך הכוס שביד המקדש ואפילו אם המקדש הוא קטן או אשה מהני בכה"ג ע' בדברינו בסי' ע"ה עוד זאת מבואר בשו"ע סוס"י רע"א לענין מי שקידש על הכוס ונמצא שהי' מים בהכוס דכל שהיה יין באותו החדר יצא ידי"ח קידוש וימזוג כוס יין ויברך בופה"ג דיוצא בזה מצות שתיית כוס של ברכה אף שלא קידש על זה וכתב שם בשו"ע הרב סכ"ח שבדיעבד אינו מעכב אם אינו אחוז את הכוס בידו

אלא שנראה שאם יכול עכ"פ ליגע בהכוס שעל השולחן שיעשה כן על פי המבואר במג"א סי' ער"ב סק"ז מס"י תפ"ג דהמקדש על פת צריך שיאחוז בהפת אלא שלפי דברי המחצהש"ק שם העיקר מחמת ברכת המוציא שמברך קודם הקידוש שבעלמא צריך לאחוז את הפת עם י' אצבעותיו בשעה שמברך עליו אבל לא ראה את דברי הב"י בסי' תפ"ג שם שהמקדש בליל פסח על מצה "יניח ידו עליו" דכיון "שמקדש" עליו מצוה לאחוזו בידו כשם שאחוז בידו הכוס שמקדש עליו מובא במ"ב שם סק"ג ועוד שגם בעלמא בין בברכת הנהנין ובין בברכת המצות מצוה לאחוז דבר שמברך עליו וע' בדברינו בשו"ת מקדש ישראל על הלי' ימים הנוראים סי' קמ"ו מזה.

לפניו ויאמר הקידוש וכו'. ובכוס של מילה או בחופה יכול איש אחר להחזיק הכוס.

דיש בזה שני עניינים, עצם השירה על היין (ברכות לה, א ועוד), שלזה צריך שיהא כוס יין לפניו ושיברך עליו בופה"ג וישתה ממנו, או יטעימנו לאחר אפילו לתינוק, וביום הכיפורים אפילו טיפה לרך הנימול.

חויץ מזה נאמרו עשרה דברים בכוס (ברכות נא, א) וא' מהם שנוטל הכוס בימינו, וזה אינו מעכב, כמש"כ בשולחן ערוך הרב (סי' קצ, ב) שאחיזת הכוס אינו מעכב כלל בדיעבד. וכן כתב (שם, ג) שאחיזת הכוס בידו אינו אלא מעשרה דברים שנאמרו בכוס למצוה ולא לעכב עכ"ל. והסברא בזה שהרי זה נלמד משיר שנאמר בעת ניסוך היין (עיי' תוספות ברכות לה, א) ובזה לא היתה אחיזת כוס, כי אם שתיית המזבח, שהוא שתיית כוס של ברכה. - וכן הורו לי עוד תלמידי חכמים והוסיפו שאם היין ישפך החולה יתבייש ואין מקום לצערו ולביישו.

אוסף עוד בעניין שפיכת יין, כי כאשר נשפך כל היין מכוס הקידוש קודם שטעם ממנה, עליו לברך פעם נוספת את ברכת הגפן וא"צ לומר את כל הקידוש כמבואר בשולחן ערוך (רעא, טו). ואם יכול יטעם יין מכוס אחר בלא הסחת דעת, אזי לא יצטרך לברך (משנה ברורה סקע"ח). אולם במידה ואין לו עוד יין, נראה שעליו לבקש מהשכן או לקדש בשנית על הפת, ואף שהפת עמדה לפניו קודם לא מועיל כיוון שלא התכוון לזה, ואמנם הט"ז (רעא, סקי"ט) סובר דניתן לומר שהקידוש חל על הפת, אך כבר דחו אותו רבים, ועיי' בזה בשער הציון (רעא, סקפ"ז). (עכ"ד).

ולאחר זמן רב ראיתי שכבר דן בזה בשו"ת נשמת שבת (ח"ב סימן מ"ב) וז"ל:

הכוס, ושכ"מ בזהר (הנ"ל). וסיים ע"ז המג"א, דאינו מוכרח כ"כ, ד"ל שיקיפם באצבעותיו כדרך אחיזה. ע"ש. והנה כדברי השל"ה הנז' שיש להעמיד הכוס על כף ימינו וכו', כתב גם מהר"ם פאפירש ז"ל בספרו אור צדיקים (סי' כג אות לז) וז"ל: ויחזיק הכוס על יד הימין והאצבעות זקופים למעלה סביב הכוס, והסימן "ואתן את הכוס על כף פרעה". עכ"ל. וכ"כ המשנ"ב (סי' רפג ס"ק טו). וכן נהגו אדמור"י בעלזא זצוק"ל (ספר מנהגי בעלזא עמ' כג), ואדמור"י סאטמאר זצוק"ל (זמירות דברי יואל ח"א אות לה) ע"ש.

ברם חזינן למרן רבינו האר"י ז"ל בשער המצות (פרשת עקב) שכתב וז"ל: ואח"כ תטול הכוס בימין ותעמידנו על חמש אצבעותיך הימניים ממש על [גביהם] ותתן עיניך בכוס וכו'. עכ"ל. הא קמן להדיא שאין הכוס יושבת על כף היד אלא על האצבעות. ועוד מבואר שהכוס צריכה לעמוד על גבי האצבעות ממש, דהיינו שתחתית הכוס תעמוד על האצבעות ולא ביניהם. וכ"כ מהר"י צמח זלה"ה בנגיד ומצוה (הובא בבאר היטב (סי' קפג סק"ה) שיהא הכוס עומד על ה' אצבעות על גביהם ממש. ע"כ. וכן הוא בספר אבן השהם (סי' קפג סעיף ג) ע"ש. וכן ראיתי שכתב בס' שיבת ציון ח"א (עמ' רכח-רכט) דמוכח מדברי הזוה"ק ורבינו האר"י שיש להעמיד חמש אצבעות יד ימינו בגובה שוה, והכוס יהא מונח עליהם ולא מצדיהם. ושכן דקדק מור אביו הגאון החסיד רבי סלמן מוצפי זלה"ה, ושכן היה מקפיד לנהוג הן בכוס של קידוש הן בכוס ההבדלה והן בכוס של ברהמ"ז. ע"ש. וראה עוד בספר באר השבת (עמ' צז) שכתב שכן ראה שנהגו הגה"ק רבי יצחק כדורי זצ"ל ועמיתו הגה"צ רבי שמואל דרוי זצ"ל. ע"ש.

ואגב נראה דבעלמא המקדש או המבדיל על כוס יין צריך להגביה את הכוס של קידוש ושל הבדלה טפח ממעל השולחן כמו בכוס דברהמ"ז קפ"ג ס"ד אבל המקדש על הפת אינו צריך 'להגביהו' כלל רק לאחוז בו ואפילו לכתחלה די במה שאוחז בו דדוקא כוס יין צריך הגבהה ע"ש הקרא כוס ישועות 'אשא'.

דיעות שונות בענין אחיות הכוס בקידוש ובהבדלה

וכעת אעתיק מש"כ בזה הגאון האדיר רבי אמיר ולר שליט"א ואלו דבריו: הנה בזה"ק (הקדמת בראשית א.) איתא בזה"ל: רבי חזקיה פתח כשושנה בין החוחים, מאן שושנה דא כנסת ישראל וכו', מה שושנה אית בה תליסר עלין, אוף כנסת ישראל אית בה תליסר מכילן דרחמי, דסחרין מכל סטרהא, אוף אלהי"ם דהכא משעתא דאדכר אפיק תליסר תיבין לסחרא לכנס"י ולנטרא לה. ולבתר אדכר זמנא אחרא, אמאי אדכר זמנא אחרא, בגין לאפקא חמש עלין תקיפין דסחרין לשושנה, ואינן חמש אקרון ישועות, ואינן חמש תרעין. ועל רזא דא כתיב כוס ישועות אשא, דא כוס של ברכה, כוס של ברכה אצטריך למהוי על חמש אצבען ולא יתיר, כגוונא דשושנה דיתבא על חמש עלין תקיפין, דוגמא דחמש אצבען, ושושנה דא איהי כוס של ברכה, מאלהי"ם תנינא עד אלהי"ם תליתאה חמש תיבין. ע"כ. ומבואר ע"פ הזוה"ק דהכוס צריכה להיות על חמש האצבעות.

אלא שמצינו כמה שיטות בביאור הדברים כיצד לאחוז כוס הברכה בקידוש ובהבדלה, ע' במג"א (סי' קפג ס"ו) שהביא דברי השל"ה בשם המקובלים, שיעמיד הכוס על כף ימינו והאצבעות יהיו זקופים סביב

מנורה חידושים בענייני כוס של קידוש בדרום רמט

אצבעות זקופות מקיפות ומחזיקות אותו כנגד החזה. ע"כ.

ומבאן תשובה מוצאת למ"ש הרה"ג ר' נהוראי יוסף אוחנה נר"ו בהגהות לשער הכונות (שע"י מכון דעה להשכיל דרושי קידוש ליל שבת דרוש א, עמ' תיג) שכתב להעמיד דברי הרב שמן ששון כדברי הגורסים "על גביהם" והיינו שיש להעמיד תחתית הכוס על גבי האצבעות. ע"ש. ונעלם ממנו דברי השמן ששון בפירושו לשער מאמרי רשב"י הנ"ל, שכתב להדיא שהכוס תהיה בתוך האצבעות כשהן זקופות, וחצי הכוס מגולה למעלה מראשי האצבעות וכו'. הרי לפנינו דחלוק הוא מדברי המפרשים הנ"ל. ודו"ק.

והלום ראיתי להג"ר חנן קבלן יצ"ו בשו"ת לב נבון ח"א (חאו"ח סי' כו, ונדפסה גם בשו"ת יצחק ירנן ברדא ח"א סי' לה) שדן בזה, וכתב לצדד שגירסת הרב שמן ששון היא עיקר, ושכן מצא בשער המצות כת"י משנת התקצ"א (לפני שנדפס לראשונה) ונמצא בבית עקד ספרים למו"ח הגה"ק האיש מצליח זיע"א דגריס "גובהן". ושכן משמע דאילו על גביהן משמע גב היד והוא צד הצפרנים ואין דרך אחיזה בכך. ושכן גרס הרב פתורא דאבא בפירושו בני אבא (ח"א דל"ד ע"ב אות יט) עכת"ד. ובשו"ת יצחק ירנן (שם) כתב שכן הסכים לזה הגאון הנאמ"ן שליט"א. ע"ש.

ושוב מצאתי בספר אור השבת (פ"ג עמ' צב) שכתב שכפירוש הרב שמן ששון ז"ל נהג למעשה המקובל האלהי רבי חיים שאול דוויק הכהן זלה"ה, שבעת הקידוש וההבדלה וברהמ"ז הרים את הכוס שכל האצבעות כפופות בפרקיהן העליונים מקיפות ואוחזות את הכוס כשהיא מורמת מכף היד. ע"ש. וכן הובא בהגש"פ בר יוחאי שכן נהג הרב

אולם מצאתי להגאון המקובל בעל שמן ששון זיע"א בפירושו לשער המצות (פר' עקב) שהיתה לו גירסה אחרת וז"ל: ותעמידנו על חמש אצבעותיך הימניים ממש על "גובהן". וביאר שם בזה"ל: פירוש שיטול הכוס באצבעותיו הזקופות למעלה וזהו "על גובהן" ממש ולא "על גביו" ממש כמו שחשבו לומר קצת חכמים שהוא ע"ג האצבעות ע"ג הצפרנים, אלא פירושו כמ"ש, ובא רבינו לומר לאפוקי שלא יתן הכוס בכף היד וגם שלא יהיה על גבי האצבעות כשהם פשוטות כמו היד הפשוטה והפתוחה וכו' לזה בא לומר "גובהן" של אצבעות זקופות דוק מלת "גובהן" ופשוט. עכ"ל. והניף ידו שנית בפירושו לשער מאמרי רשב"י (ד"ג ע"ד) והביא ד' הוזה"ק הנ"ל "כוס של ברכה אצטרך למהוי על חמש אצבען ולא יתיר". ופירש וז"ל: ודע דמ"ש "על חמש אצבען" אין ר"ל על ממש ע"ג הצפרנים אלא ר"ל בחמשה אצבעות זקופות יקח הכוס בתוכם וחצי הכוס מגולה למעלה מראשי האצבעות ופשוט. עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש לאחוז את הכוס כשהאצבעות זקופות והכוס מוקף מסביב בגובהן של האצבעות, וחציו מגולה למעלה מראשי האצבעות, ולא שיניח תחתית הכוס על גבי האצבעות, וכן לא יניח את הכוס על כף היד. שו"ר בכף החיים סופר (סי' קפג אות כ) שאחר שהביא לשון רבינו האר"י בשער המצות הנ"ל, כתב ע"ז שהרב שמן ששון גריס "על גובהן" ופי' שיטול הכוס באצבעותיו הזקופות וכו'. והוסיף שכ"כ בשער הכונות (דע"א ע"ג) בהדיא דצריך "לאחוז" הכוס באצבעותיו ונתן טעם בסוד. ע"ש. ובס' הקידוש כהלכתו (עמ' קלב הערה 39) הבין שכה"ח קאי ואזיל כשיטת הרב שמן ששון. ע"ש. ונראה שכן היא גם דעת היעב"ץ בסידורו (הל' הנהגת הסעודה סי' יד אות ח) שכ' וז"ל: מעמידו על ה'

היינו בכוס ולא במה שבתוכו, וע"כ מסיק שאין להקפיד בזה אם אינו יכול להשיג בקל כוס אחר.

הנה שאלה זו נוגעת גם בסעודה שלישית בביהכ"נ כשאין כוס לברך עליו ברהמ"ז, ואף פעם לא ראינו לברך על הבקבוק, אלא נהגו ליתן בכוס חד פעמי יפה, וכפי שביארנו בשו"ת משנ"י (ח"ג סי' רסד) דאף דלכתחילה ודאי שאין לקדש בכוס חד פעמי, משום דברכת המזון וקידוש טעונים כוס (או"ח קפב, א רעא, י), והיינו שכלי צריך להיות עליו דין כלי, שיהיה ממתכת או מזכוכית, ולא כלי ארעי שמשתמשים רק פעם א' ואח"כ נזרק לאשפה. מ"מ בדעבד כשאין לו כוס אחר יוצא בו.

ובכלי חשוב העשוי מפלסטיק, שאינו עומד להיזרק, כשר לקדש עליו לכתחילה. כמו שכשר לכתחילה לנטילת ידים, וכן נוהגים העולם ללא פקפוק, ובסעודת שבת שבאולמות השמחות יש ונותנים לכל א' לקדש על כוס פלסטיק מוזהב ומהודר שיכול להחזיק מעמד ימים רבים. וכן מובא מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דכוסות כאלה שמיוחדין לכך, וגם אנשים חשובים משתמשים בהם בסעודות חשובות, אין להקפיד ביותר אם אין כוס אחר.

אך מה שרצית לומר, שלכתחילה ודאי אין ראוי לברך על היין שבבקבוק, משום דמי ששותה מהבקבוק נראה כגרגרן. - אי משום הא לא איריא, דה"מ כשתמיד נוהג לשתות כן, דודאי אין זה ראוי והרי זה גרגרן. אבל בדאי אפשר כי אין לו כוס ואין לו ברירה אחרת, יכול לעשות קידוש על הבקבוק. וזה חוץ מהטעמים שהבאת מכמה אחרונים שבשבת לא איכפת לך להיראות כגרגרן. וכן נהגו הרבה צדיקים שחתכו פרוסה גדולה מהחלה משום חיבוב מצוה.

השד"ה ז"ל. וע"ע בס' נר ציון (סוכות עמ' תקעג), ובס' מנהגי הקידוש בליל שבת (ברגר עמ' י), ובס' ישמח משה (שרון ח"א עמ' תקלד) ע"ש.

ולענ"ד העיקר כדברי הרב שמן ששון ז"ל, ושכן משמע גם מדברי הזוה"ק הנ"ל, שהרי דימו הכוס לשושנה הנתונה ע"ג ה' עליון וכו'. ועין רואה שהעלין מקיפין מעט מן השושנה, ואין השושנה נתונה כולה על גבי העלין ממש באופן שכולם תחתיה. ועוד, שמבחינה מעשית קשה להעמיד הכוס על גבי האצבעות, ויכול בנקל ליפול מידו. אמנם מי שנוהג כשיטות האחרות ודאי דשפיר עבד, ובפרט אם מקיים מנהג אבותיו בידיו, ולא ישנה ממה שקיבל מרביתו או מאבותיו.

קידוש על בקבוק יין

הבה"ח והמפלג נפתלי צבי פרידמן נ"ו (בן ידידי הרה"ח המפואר רבי יצחק דוד פרידמן שליט"א) העלה חקירה נפלאה האם אפשר לקדש על בקבוק של יין או מיץ ענבים, או שמא צריך דוקא כוס, והנני מעתיק מה שמצאתי בפוסקים בענין זה.

והנה בעל המשנת יוסף שליט"א במכתבו לבעל הבית מתתיהו [ותשובה זו קנתה מקומה בשו"ת משנת יוסף (ח"ד סימן קע"ח עדיין בכת"י) כתב וז"ל: בדבר שאלתו במי שאין לו כוס לקדש עליו, אם יכול ליקח בקבוק יין ולפתוח הפקק ולקדש עליו. - והבאת מהרמ"א (או"ח סי' קפג, ד) שאין לוקחין כוס שפיו צר והיינו בקבוק לברך עליו ברכהמ"ז. וכ"כ להלן (סי' רעא, י) לענין קידוש שצריך שיתן עיניו בכוס (וציין לסי' קפג הנ"ל). וכתב במשנ"ב (סי' קפג סקי"ח) הטעם כיון שלא יוכלו להסתכל במה שבתוכו. אבל מקשה ע"ז בשם האחרונים, דמה שאמרו בגמ' (ברכות נא) ונותן עיניו בו,

דף קיט ובהקדמת הזוהר דף א' וכל הפוסקים שאמרו כוס ואסמכו לה אקרא כוס ישועות אשא וגו' דשמע מינה כוס ולא קערה כוס ולא קנקן כמו כן כוס ולא בקבוק וכו' מה גם שאין זה דרך כבוד והידור כמו כוס. ועוד על דרך האמת הרמז בזה הוא לקבלת שפע ברכה המכוון בכוס שהיא מדת מלכות א"כ בעינן דווקא כלי שהוא מושפע ולא בקבוק שהוא משפיע ומשמע דאפילו בדיעבד לא מהני לעניין קידוש והבדלה שהיין אז לעיכובא מדרבנן משא"כ לברכת המזון דקימ"ל שאינה טעונה כוס. (וע"ע הגהת הרמ"א סימן קפ"ג סעיף ד' לעניין כוס שפיו צר ובאחרונים שם) עכ"ל.

ויש לציין לעניין שתייה ישירות מהבקבוק בכלי זכוכית שהרבה מהם מיוצרים בחו"ל ולכאורה צריכין טבילה אלא א"כ מוזג לכוס והוי רק מרוקן ואז דינו ככלי אחסון וכבר דנו בזה הפוסקים בדורנו ואני לא באתי אלא לעורר.

ואוסף פרפרת לקינוח שיש ענין קידוש דווקא בגביע שרומז [בראשי תיבות] לג' אבות י"ב שבטים וע' נפש שירדו מצרימה, שקדושה חלה למי שממשיך את שלשלת הדורות מהאבות הקד' בדרך המסורה מאבותינו. עכ"ל.

ויש צדיקים שנהגו לחתוך חתיכה גדולה ולהטבילו במלח ולנשוך קצת מהחלה ואח"כ הניחוהו על השולחן והורידו חתיכה בידם.

אבל ודאי שצריך לעשות השתדלות להשיג גביע מכסף שיוכל לקדש בו, כי בכל הדורות הקפידו על גביע כסף, ולאוחזו ביד ימין ולקדש, עיי' שער הכוונות (דף ע:).

וכתב הגר"א נבנצאל לידידי הגר"מ גבאי שיכול לקדש מבקבוק, ובס' שאלת רב ח"א עמ' שי"ט השיב ע"ז מרן הגר"ח קנייבסקי אם אפשר לקדש מבקבוק, אין נכון עיי"ש ובס' תפארת ההלכה עמ' קכ"ג עיי"ש, ובס' הליכות אבן ישראל שבת ח"א פי' ס' ט"ז בשם הגר"י פישר זצ"ל שיכול לקדש מבקבוק, ובשו"ת רבבות ויובלות ח"ד ס' ק"ז ע"מ קס"ו שבעל אגרות משה זצ"ל קידש בבקבוק עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת בירורי חיים ח"ו ס' קכ"ה אות ד', ובס' כבוד ועונג שבת פ"ט הערה ג'. ובס' דור המלקטים שבת ח"א ס' רע"א סי' אות כ"ג סק"ד, ובשו"ת אגרות תורה או"ח ס' מ"ט.

והגאון האדיר רבי יצחק רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן ק') כתב לשאלה אם מותר לקדש בבקבוק: ודאי אין לזוז מלשון חז"ל ברכות דף נא פסחים



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

ריבית בבנק וחברות בע"מ [חלק ג'] - בירור דעת המהרש"ג

א. אחר שבררנו עניני הבנק במאמרים הקודמים לדעת האוסרים, לדעת המתירים לכתחילה - דעת השואל ומשיב. ודעת המתירים מהכרח המציאות - דעת המהר"ם שיף. עתה נבוא לדון בדעת המהרש"ג. ואדגיש שהוא חילוק בין שמלוה לבנק לבין מי שלוה מהבנק. [והאגר"מ חילק הפוך וכדלקמן]. בשו"ת מהרש"ג יו"ד סי' ג', הביא את היתרו של רבו - המהר"ם שיף באורך. ושם התיר בנק שהוקם ע"י משקיעים ישראלים וגויים, ואין אחד מהמשקיעים יכול ליטול כספו ולא הוי כשלו ומוגדר הדבר שהמשקיע הלוח לבנק, ובכך לא נחשב שהמעות שלו [שהרי הלוחם לבנק] אלא שהמעות משועבדות לו, "וכיון דאין גוף המעות שלו אין זה ממון של ישראל אלא שהוא משועבד לישראל ומעות שאין גופן של ישראל אלא שמשועבד לישראל אין איסור להלוותן ברבית לישראל" והאריך לדון ע"פ דיני שותפות ישראל וגוי בצאן ובשאר דברים והאריך המהרש"ג טובא בדעת רבו, הרוצה לעיין יראה בפנים ולסיכומו של דבר הסתמך שלפי שהגוי לא ישמע לישראל שלא להלוות לישראל ברבית ועל כרחו של הישראל ילוה גם לישראל ברבית. אזי איהו עביד אדעתא דנפשי וכפי שלענין שבת שרי הה"נ להכא. וסיים המהרש"ג שהיתר זה לא יהא אלא "שהישראל לווה מהבנק". אך מה שהישראל מלוה מעותיו לבנק ואח"כ מקבל רבית אסור וז"ל אמנם אכתי מה שהעולם נוהגין היתר שמניחין מעות [בבנק לקבל רבית] היינו שמלוין מעות להשותפים הנ"ל

והשותפין הנ"ל משלמין להם רבית אכתי ע"ז אין כאן היתר דהרי בזה המלוין הישראלים מקבלים רבית מישראלים ועכו"ם בשותפות. ואיך יהיה מותר להלוות לישראל ולעכו"ם בשותפות על רבית וכל ההיתרים שכתב המהר"ם שיף לא שייכים לכאן עכ"ל. הדגשתי זאת דלטעמו של האג"מ לקמן הדין הוא ממש הפוך שאדם פרטי אסור ללוות מהבנק ומותר רק להלוות לבנק. אף כי דברי הם בב' אופנים שונים - שיש שותפות של גוי בבנק או שכולו של ישראלים. מ"מ יצא לנו שעיקר היתרו של המהר"ם שיף נסוב על כך שבקרבן יש גם מעות של גוי והממון אינו שייך לישראל אלא משועבד לו בלבד [היינו שעבוד נכסים ללא שעבוד הגוף]. וההיתר הוא דוקא למשקיע בקרבן ולא למלוה לקרבן. וטעמו כענין שבת דשרי שהגוי עביד אדעתא דנפשיה.

ב. המהרש"ג עצמו דן להתיר הדבר "להלוות" לבנק באשר הבנק הוא חברה בע"מ שאין גופם משועבד אלא רק הממון שנמצא בבנק הוא משועבד להלוואה ומעולם וכל שאם יקרוס הבנק לא תהא תביעה על מקימי ומנהלי הבנק אלא רק אותו ממון משועבד, הו"ל שעבוד נכסים ולא שעבוד הגוף ובכך לא הוי רבית [לשונו בתשובתו דע"ז לא הוי רבית קצוצה, אולם במכתבו שלא ראה אור בחייו אלא רק אחר פטירתו פרסמו תלמידיו סמך צד זה להיתר גמור ונחלקו האם לכך כיון אף בתשובתו, או שתשובתו היא כלפינו ובכוונת תחילה לא

הלואה ליכא רבית מנין. וזה ברור שאם החברה תשתקם אחר נפילתה ותהא בשמה הראשון, אזי כל החובות שעליה יחזרו ויהא אפשר לתובעה משום שבתחילה היה עליה חוב גמור ומוחלט. משא"כ בהלואה הלוי שלעולם אין תביעה עליו. [הן אמת שאם השדה תשתקם יוכל המלוה לפרוע ממעשרותיה את חובו, אך החוב עצמו לעולם לא יחזור כי מעולם לא היה].

ד. וכולם העתיקו את הברייתא שם שדוקא היא דברה בענין רבית. אולם במשנה שם גדר ענין זה מבואר טפי, דקתני המלוה מעות את הכהן וכו' מתו צריך ליטול רשות מן היורשים אם הלון בפני ב"ד א"צ ליטול רשות מן היורשין ע"כ. ופרש"י הטעם שהגם שכל חוב בעלמא צריכים היורשין לפרועו, חוב זה שונה וז"ל מפני שאין חוב זה מוטל עליהן לפרוע יטול מהם רשות אם רוצים שיתקבל חובו וכו' [ואם הלוחו בפני ב"ד] אינו צריך ליטול רשות דיש כח לב"ד להטיל חוב זה על כל הכהונה והלויה לפי שתקנתם הוא שימצאו מעות להלוואה עכ"ל. מבואר שאין כל חוב ושעבוד בהלואה זו עד שאפילו היורשים מעיקרא דדינא אינם צריכים לפרוע הלואה זו, כי באמת אף שהיתה הלואה בינו למת מ"מ אין חוב. שלהעברת הממון שנעשתה בין המלוה ללוי או לעני הושאל השם הלואה אם כי אין בו כל תוקף. ולא נוכל להוציא מזה מקור להתיר רבית אפי' דרבנן באופן שיש שעבוד כל שהוא.

ה. זאת ועוד דחברה של ימינו שונה בתכלית מאותה הלואה לכהן או ללוי, וזאת באשר כשהלוה הישראל לכהן או ללוי אף אם בשעת ההלואה היו לו מעשרות שטרם פדאם מ"מ לא היה אפשר להחל את מלא השעבוד של סכום ההלואה על אותם פירות. כגון

פרסם מכתבו האריך בזה בברית יהודה פ"ז סעיף כ"ה]. והביא "קצת מראה מקום לדבר זה" - כלשוננו, מגיטין ל. דאמרי' המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן תרו"מ דאין בו משום רבית ופירושו שמלוה ללוי סך מעות ע"מ שאת פירותיו שלו שמעשרם יפצם בחובו שהלוה לו ובכך אט אט ישולם החוב. דשרי ואין בו רבית, וז"ל שם ואמרי' הטעם כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה כגון דאשתדף השדה [היינו לו יצויר שהשדה תתקלקל לא יצטרך להשלים לו הלוי ממקום אחר] לכך כי אית ליה נמי לא הוי רבית ע"ש. והיינו טעמא לענ"ד כיון דאין על הלוח חוב הגוף לשלם מביתו רק מאותו מקום, א"כ ה"ה בנדו"ד לענין הבנק אין עליהם שום חוב הגוף רק לשלם מהמעות אשר בהבנק וכו' עכ"ל [ודן לחלק דבגמ' הוא רבית דרבנן ואילו בבנק הוא רבית דאורייתא ע"ש]. ומ"מ כח היתרו אינו ללוות מהבנק אלא להלוות לבנק עצמו.

ג. ואף כי איני כדי, תורה היא וללמוד אני צריך, דהראיה שהביא מגיטין ל. לדידי צ"ע בהשוואתה לנדו"ד בבנק וכד' שיש רק שעבוד נכסים ולא שעבוד הגוף, אולם התם אפי' שעבוד נכסים ליכא, שהרי בשעת שהלוה ללוי או לעני לא היו פירות בעולם כלל ואין לשעבוד על מה לחול ואינו אלא סיכום שעשו ביניהם שפרעון החוב יעשה ע"י פדיון המעשרות בעתיד, והוא רק טובה שעשו זה עם זה. ותוכ"ד להאי דינא אמור שם בזה"ל ואין שביעית משמטתו דלא קרינא ביה לא יגוש ע"כ. היינו הלואה זו מעורערת משם הלואה מיסודה שכן לעולם א"א לנוגשה, הוי אומר שאין שעבוד כלל לא גופו ולא בממונו. "בהלואה" כזו שאין לה דמיון לכלל שאר הלואות שיש שעבוד ואפשר לתובעם פשיטא וברירא שאין רבית, שכן אם

בכלל לא יגוש, וממילא גם יחול בו רבית, דאחר שיש שעבוד נמצא אפוא שזו הלואה ובהלואה יש רבית. [נועד שבהלואה חברה בהחלט שייך בה לא יגוש חוץ מנכסיה כפי שנתבאר עתה, גם כלפי האנשים דאם מנהליה פשעו בה וכדלהלן בשונה מהמלוה את הלוי שלעולם איננו בכלל לא יגוש].

ז. עוד אני דן להחמיר דאף כי נקבל שיש מושג הלכתי להיתר באופן שיש רק שעבוד נכסים ואין שעבוד הגוף, הרי שלימינו אנו קשה להגדיר שאין שעבוד הגוף, דהן אמת שאם כל הבנקים ביבשת מסוימת יקרו ויגוש בנק זה עימה לא תהא תביעה על גופם של האנשים מנהלי החברה. אולם באופן שלא היתה קריסה כללית והימים כתיקנם, צריכים המנהלים לדאוג ולטרוח שהחברה לא תגיע לידי פשיטת רגל שע"פ החק משעה שבעל הנכס בין אם הוא אדם פרטי ובין אם הוא חברה בע"מ א"א לגבות ממנו חובות והוא מוגן ע"פ החוק. אלא שלאדם פרטי שיכריז כן ירדו לחייו ולשאר נכסיו לשלם את חובותיו. משא"כ לחברה שלא ירדו לחיי בעלי החברה ולנכסים האישיים כנ"ל שרק נכסי החברה משועבדים לחוב. אולם הדבר לא יסתיים בכך לפי שבחברה השקיעו בה הרבה אנשים ממון רב ותלו בה תקותם שלא תמוט, על כן המון המשקיעים ובעלי המניות וכו' לא יקבלו בחפץ לב הכרזה כזו אלא אחר שבע דרישות ושבע חקירות בעיון מעמיק על כל הדוחות לודא שהדבר ארע באונס ולא נבע מניהול כושל, [מה שמחייב את החברות ובכללם את העמותות להחזיק רואה חשבון שיצהיר שנתיית על ניהול תקין, ושאר דוחות], וכל זאת הוא להעמיד החברה לבל תימוט ועמה כל משקיעיה. ובמידה ואכן ההתמוטטות נבעה מרשלנות המקימים

שלוח מאה שקלים והמעשר שוה חמשה שקלים, ולכן צריך להתנות על ההמשך. נמצא שהמלוה עצמו כשהלוה לכהן ידע שלהלואתו אין כל תקוה מעם הלוה שמצידו לעולם לא יבוא לשלמה ומעיקרא לא חל שום שעבוד [ולא שחל השעבוד ולא מצא מקום לנח]. משא"כ בחברות בנות ימינו שלחברה יש נכסים - לא מבעיא אם נדון את המניות עצמם כממון שהרי אפשר לסחור בהם. אלא אף בלא"כ יש נכסים מושקעים והנכס שבו החברה שוכנת ושאר נכסים דניידי ודלא ניידים שעליהם חל השעבוד כאשר החברה ליה ממשוהו אחר. וכן אחר שילוח לה מיחל הוא שעבוד על נכסי החברה ואף כי נכסי החברה משתנים ומתגלגלים, מ"מ השעבוד הראשון עובר מהכא להתם. ואם כי הוא מודע לכך שאם החברה תקרוס כספו יאבד עמה ולא יוכל לתבוע את האנשים שפעלו והשקיעו בה. מ"מ בשעת ההלואה ישנו שעבוד גמור של ההלואה על כל נכסיה והשקעותיה. וכל עוד שהחברה קיימת והגיע מועד הפרעון ודאי שהלוה רשאי ליגוש את החברה ואינו כגדר ההלואה האמורה בגיטין שם למעיקרא ולעולם איננה בכלל לא יגוש.

ו. תדע שהגמ' בגיטין שם שאלה על המשנה איך אפשר לפדות את המעשר טרם נתנו לכהן או ללוי ותוצאה ג' תירוצים, במכירי כהונה, במזכה ע"י אחר או שזו דעת ר' יוסי דעשו את שאינו זוכה כזוכה. ולא תירצו באופן ששייר הלוי חלק בקרקעו שהמעשרות יהיו שלו כפי האמור בגמ' במקום אחר, אין זאת אלא משום שאילו היה משאיר לו אפי' פיסת קרקע ולו הקטנה ביותר נמצא שחל שעבוד חוב על אותה קרקע ע"י שיגבנה ויחזור ויגבנה [כאמור בכתובות צב]. ואז כל הדין היה משתנה, שהרי חל בו שמיטה דהוא

והמנהלים יעמידו אותם לדין ויענישום בחומרה על פשיעתם, ואזי יגבו "מגופם" ומנכסיהם אפי' מגלימא דעל כתפיהם וכי דבר זה אינו מחשיבם שהינם משועבדים "בגופם" הן מצד שכל עת טורחים הם לבוא יום למקום החברה ולנהלה בגפם ואינם יכולים להחסיר ימים כרצונם ולתת הוראות מרחוק והגבוהים שבהם הוחתמו על כך שלא יוכלו לעזוב את משרתם בטרם עת, ואף הוצרכו ליתן ערבון גדול להנהלה שאם יפרשו ישאר אצלם. הלחינם הוצעה חקיקת חוק לאסור על מעבידים ליקח בטחונות [סכום כסף גדול] טרם קבלת העובד ע"מ שלא יתאפשר לו לפרוש בטרם הזמן המועד שכן ענין הוא להם להחזיק החברה לסומכה ולסעדה וענין זה הוא מטריח הן את בעלי החברה [מי שמחזיק בידו יותר מ - 51% מנכסי החברה] והן את המנהלים שנשכרו לשם כך. שאם לא תתוחזק כראוי ויבואו פועליהם או שאר הפקידים לידי טעות ויובילו לקריסת החברה כל החובות והשיעבודים של החברה יפלו עליהם ועל צווארם הן בגופם והן בממונם. נמצא שגופם משועבד, הן בימיה הטובים של החברה שבפעלה כהוגן שהתחייבו בעצמם לנהלה כהוגן. והן אחר קריסתה של החברה במידה שפשעו בה. ומינה שאם אכן יתברר שקריסת החברה לא נבעה מפשיעתם נצטרך להגדיר זאת שאזי ישנה מחילה מראש מצד המשקיעים שידעו שתתכן מציאות כזו וע"ד השקיעו את כספם וכל תנאי בממון קיים. אך לא נוכל לומר שלא היה על המנהלים מעיקרא שעבוד הגוף, שאילו כן מהיכן נולד הכח לגבות את החובות מנכסי הפושעים והרשלנים שגרמו לכך או לאוסרם אחר סורג ובריה אחר שאין להם בגופם שום ענין עם החברה שהלכה לבית עולמה.

ח. מבואר יוצא מהנ"ל שאפילו חברה בע"מ יחול בה ועליה שעבוד הגוף יחד עם שעבוד הנכסים ונקודה זו משפיעה על כמה מישורים. הראשון שא"כ גדר חברה שוה הוא לסתם לזה פרטי שלוח מרעהו וכפי שבהם יש איסור רבית כמ"כ בחברה ומצאתי שכעין זאת העיר הגאון בעל המנחת אשר בשו"ת ח"א סי' ק"ה אות ד'. [אלא ששם דן בגדר הבעלות למי שייכת ע"ש]. והשני הוא שיש גדולים שצדדו להתיר רבית בבנקים ע"פ היתרו של רש"י שהובא בב"י בסי' ק"ס סעיף _____ וחלק על היתר זה בנחרצות. אך הסכים עמו הרמ"א להלכה והביאו להלכה בהגהותיו על השו"ע. מ"מ היתר זה הוא שאכן השליח הוא שליח בלבד ולא צד בהלואה או בפרעון. אך משיכולים לתובעו או לדון עמו אינו שליח אלא נעשה לזה או מלוה. עיין בריש דף עא: דאפילו ישראל שנעשה ערב לישראל חברו בהלואה שלוח מגוי, מכיון שאם לא יהא ללוה לשלם יפנה לערב, נחשב הדבר שהערב הישראל הלוה לחברו ואסור ברבית. ומ"ש הא מהא שהמנהלים יתבעו כנ"ל אם אכן לאותה ישות - חברת הבנק, לא יהיה מה לשלם. ולפ"ז אין לסמוך להקל ברבית בבנקים אף אם נסמוך ונקבל להלכה היתר ברבית ע"י שליח.

סיכום:

- הובאה דעת מהרש"ג שבאר בדעת רבו המהר"ם שיק שהיתרו מצד דיני שותפות עם גוי הינה דוקא שהישראל לזה מהבנק אך שהישראל מלוה לבנק אין היתר ליקח הרבית. [והוא היפך דברי האג"מ בהיתרו].

- הובא דעתו להתיר מדין חברה בע"מ, היינו ששעבוד ההלואה אינו משעבד את האדם כלל אלא רק את נכסי החברה. וקצת ראייה מגיטין ל. המלוה את הכהן וכו' להפריש מחלקו תרו"מ.

- הובאו חילוקים וקושיות מהראיה מגיטין
באשר שם לא חל שעבוד כלל, עד שאין
שביעית משמטתו. ואילו כאן חל שעבוד על
הנכסים. ובחברה שיין ליגוש אותה משא"כ
בכהן ולוי שם.

- הובא שקצת נראה שלימינו אף בחברה
שיין שעבוד הגוף דבאופן שתקרוס
החברה ידונו ויעמדו למשפט ויש בזה גם
שעבוד הגוף.



הרב שרון שרפי

בגדרי אין ספק מוציא מידי ודאי

- (א) הקדמה - הצעת כללי הסוגיא
 (ב) שיטת המהרש"א בזה
 (ג) דיון בשיטת המהרש"א
 (ד) יסוד האפיקי ים - והחילוק בין "חזקה דמעיקרא" - ל"אין ספק מוציא מידי ודאי"
 (ה) ביאור חדש בדין אין ספק מוציא מידי ודאי
 (ו) סיכום והעולה לדינא

באיסורים

נאמר בשני מצבים - כשהספק בא להקל, וכשבא להחמיר.

[א] כשהספק בא להקל - שספק היתר בא להוציא מודאי איסור.

וכגון הא דאיתא בגמרא (יבמות יט:) שנפלו לפני היבם שתי יבמות, האחת זקוקה ודאי והשניה ספק זקוקה, אם יחלוץ היבם לשניה, לא תפטור החליצה את הודאי זקוקה, ומשום שאין ספק מוציא מידי ודאי.

וכתב הרמב"א (ע"ז מא:) ועוד ראשונים, דבזה ישנם שני סוגי ספיקות:

[א] **ספק השקול** (וכגון הא דספק זקוקה) - שבו לכל הדעות אין ספק מוציא מידי ודאי, ואין מחלוקת בדבר.

[ב] **ספק הרגיל וקרוב לודאי** - שבו נחלקו רבי יוחנן ור"ל בסוגיא ע"ז שם, בדין עבודה זרה (וכגון פסל) שנשבר מאליו, אם יש

(א) הקדמה - הצעת כללי הסוגיא

תנן נידה (טו.) כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, והבאין מן הדרך - נשיהן להן בחזקת טהרה.

ובגמרא (טו:) אמר רב שמואל משמיה דרבי יוחנן, אשה שיש לה וסת (קבוע), בעלה מחשב ימי וסתה ובא עליה.

ופירשו שם, דבודאי ראתה - לא קאמר רבי יוחנן, שהרי ודאי נאסרה וספק טבלה, ואין ספק מוציא מידי ודאי. אלא שרבי יוחנן אמר את דינו - בספק ראתה, ואם תמצי לומר ראתה - אימא טבלה, שבזה אין הספק מוציא מידי ודאי, אלא אתי ספק ומוציא מידי ספק*.

והנה, כלל זה ד"אין ספק מוציא מידי ודאי", הובא בש"ס בכמה וכמה מקומות, ונאמר בדרך כלל בשני נושאים - באיסורים ובממונות.

א. וכן הוא בפירוש בסוגיא פסחים (טו.), שספק מוציא מידי ספק. ובפשטות הוא מדין ספק ספיקא, ספק אם היה איסור ספק לא היה, ואם תאמר שהיה איסור - שמא היה גם היתר. כמו כן מבואר בגמרא שם, שודאי מוציא מידי ודאי.

(ב) שיטת המהרש"א - אין ספק מוציא מידי ודאי - הוא דין ודאי גמור

הנה איתא בגמרא (נדה שם), מעשה בשפחתו של מוסק זיתים אחד ברימון, שילדה ולד מת לתוך בור, ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר אם נקבה - והאהיל על הנפל, ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו מטומאת אהל, מפני שחולדה וברדלס מצויים שם (ותלינן שאכלו את הולד או גררוהו משם, לפני שהציץ בו הכהן).

והקשו בגמרא, דלכאורה חזינן הכא שספק מוציא מידי ודאי, שהרי ודאי ילדה לבור (וא"כ יש כאן ודאי טומאה) וספק אם גררוהו משם, ואעפ"כ טיהרוהו חכמים.

והקשה המהרש"א (שם ד"ה ספק גררוהו), שלכאורה אין כאן ראיה, שאף שודאי ילדה לבור, וספק אם גררוהו משם, מ"מ, כיון שסו"ס ספק לפנינו, והבור היה ברה"ר, נאמר ספק טומאה ברה"ר ספיקו טהור.

וביאורם של דברים, דהנה בפשטות מה שאין ספק מוציא מידי ודאי, היינו לומר שאין הספק עוקר את הודאי לגמרי ומהפכו להיתר, אבל עכ"פ נראה שעושה רעותא בודאי, וא"כ נותר לנו ספק. וא"כ י"ל, שלעולם אין ספק מוציא מידי ודאי, ומה שטיהרוהו חכמים, הוא מפני שספק טומאה ברה"ר ספיקו טהור.

אין ספק מוציא מידי ודאי - אם נשאר ספק או שהוא דין ודאי

והוכיח מכך המהרש"א, שאין ספק מוציא מידי ודאי - אין ביאורו שהספק מגרע בכח הודאי ומהפכו לספק, זה אינו,

להניח שהעכ"ם ביטל את הפסל כיון שנתייבש ממנו, ותולה שאין בו תועלת - שאם את עצמו לא הציל, שאר בני אדם בודאי שלא יציל" (לשון הגמרא), וענין זה הוא ספק הקרוב לודאי (שיש סבירות גבוהה שהגוי יעשה כן - תוס' שם ד"ה ואין) - דלריש לקיש אמרינן בזה ספק מוציא מידי ודאי, והעבודה זרה מותרת, דנקטינן דמסתמא ביטלה העכו"ם, ולרבי יוחנן העבודה זרה אסורה, דכיון שודאי נעבד הפסל וביטלו מוטל בספק, אף בזה אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, והלכה כרבי יוחנן (שו"ע יו"ד קמו, יא), שבכל סוגי הספיקות אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי.

ג] כשהספק בא להחמיר - שספק איסור בא להוציא מודאי היתר.

ובגון המבואר בסוגיא (חולין י.). השוחט בסכין כשרה ונמצאת פגומה, ויש ספק אם נפגמה בעור הבהמה קודם שחיטת הסימנים - והשחיטה פסולה, או שנפגמה בעצם אחר השחיטה וממילא השחיטה כשרה. דלרב הונא השחיטה פסולה - שמא בעור נפגמה, ולרב חסדא השחיטה כשרה - שהעצם ודאי פוגם והעור ספק פוגם, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

בממונות

ובגון הא דאיתא בגמרא (יבמות לח.), ביבמה שלא שהתה ג' חודשים אחר מיתת בעלה, ונתייבמה וילדה בן, והרי הוא ספק בן תשעה לראשון ספק בן שבעה לאחרון, והספק והיבם באו לחלוק בירושת נכסי הסבא שמת. הספק אומר, אני בנו של הראשון ומגיע לי חצי מהנכסים, והיבם אומר, אתה בני ואני היורש היחידי. שבזה הדין עם היבם, שהוא ודאי יורש והספק הוא ספק יורש, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

ודאי, וכל הדין שאין ספק מוציא מידי ודאי נאמר רק בדיני תורה.

והנה, לשיטת המהרש"א מה יש לחלק בין דאורייתא לדרבנן, וכי ודאי דרבנן אינו ודאי, והרי שאם מסברא אין הספק פוגם בודאי כלום, הרי שסברא זו לכאורה קיימת גם בספק וודאי דרבנן, ושיטת המהרש"א לכאורה צ"ע.

(ד) יסוד האפיקי ים - והחילוק בין "חזקה דמעיקרא" ל"אין ספק מוציא מידי ודאי"

כתב האפיקי ים (חלק א סימן יג אות ג), שכל החזקות דמעיקרא - יסודם בדין אין ספק מוציא מידי ודאי, והוא, שכשיש ספק אם נשתנה המצב, תלינן שנשאר כפי שהיה מתחילה, שמתחילה היה דין ודאי, ואין בכח הספק כעת להוציא מידי הודאי.

חזקה - גזה"כ, אין ספק מוציא מ"ו - סברא ?

ולכאורה יש להבין, דאם כאפיקי ים, שהכל הוא אותה ההנהגה - שלא לשנות מכפי שהיה בתחילה, מדוע חזקה דמעיקרא נצרכת לפסוקים (חולין י. ובא הכהן אל הבית), ומשמע דמסברא בלבד אין לנהוג כדמעיקרא, ואילו הדין דאין ספק מוציא מידי ודאי - הוא סברא ולא נזקק לגזירת הכתוב.

חזקה דמעיקרא - על העבר, אין ספק מוציא מ"ו - על העתיד

והנראה אולי בזה, שהנה יעויין בכל המקרים של חזקה דמעיקרא המופיעים בש"ס, בין אם הנושא הוא חזקת הגוף (שינוי המציאות), ובין אם הוא חזקת דין (שינוי הדין), תמיד הנדון הוא על העבר,

אלא שאין הספק פועל בודאי כלום, וממילא נותר הודאי במלוא איסורו ותוקפו.

ולבן אמרו בגמרא, שאם טיהרוהו חכמים, מוכח שספק מוציא מידי ודאי, שאם אינו מוציא, א"כ היה לפנינו ודאי טומאה.

דיון בשיטת המהרש"א

והנה דברי המהרש"א יש להבין, דכיון שהובא לעיל בשם הריטב"א וכן נפסק בשו"ע, שאפילו בספק הקרוב לודאי אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי, ומכיון שאין מקור לדין זה - והוא בפשטות סברא, הרי שלשיטת המהרש"א יש להבין מהי הסברא בזה, שהרי אם כנגד הודאי עומד ספק אלים הקרוב לודאי, מדוע לא יגרע מכח הודאי כלום, כיון שסו"ס ספק גדול לפנינו - ויש צד שנסתלק הודאי.

ומה שהוכיח המהרש"א דינו מן הגמרא, יש אולי לדחות ע"פ מה שכתבו התוס' שם, שגזירת חולדה וברדלס הוי קרוב לודאי, וחשבה הגמרא לומר שספק זה נחשב כודאי וממילא הקשתה הגמרא, דשמא נלמד מכאן לכל ספק (הקרוב לודאי) שיוציא מידי ודאי, וזהו קושיית הגמרא דספק מוציא מידי ודאי, אבל לעולם בעלמא, ספק העומד כנגד ודאי - דינו כספק ודלא כהמהרש"א.

אם בדרבנן - ספק מוציא מידי ודאי

ועוד קשה, דהנה בגמרא (פסחים ט.), גבי חולדה שנכנסה לבית בדוק עם לחם בפיה, וספק שמא אכלה את הלחם, כתבו התוס' (ד"ה) שאם בעל הבית ביטל את החמץ, ובאופן שאין כאן ב"י דאורייתא אלא איסור דרבנן, הרי שאין הבית צריך בדיקה, ואף שודאי לחם נכנס לבית, וספק אם אכלתו החולדה, כיון שבדרבנן - ספק מוציא מידי

האם המציאות (הטבעית או הדינית) נשתנתה מכפי מה שהיתה, לאור חששות מסויימים.

ובגון בחזקת המקוה שנמדד ואח"כ נתעורר ספק שמא נחסר, או בחזקת חיים דחיישין שמא מת, או באשת איש שנזרק לה גט - ספק קרוב לו ספק קרוב לה, שהנדון הוא האם חיישין שהמציאות הודאית שהיתה מעיקרא - נשתנתה או לא, **שמסברא בלבד** - אין לדון שלא נשתנתה, שאין לנו הבטחה שהמקוה לא נחסר ושהאדם לא מת, ושהאשה אינו מגורשת (דשמא היה הגט קרוב לה), ולכך בעינינו לגזה"כ שתאמר שאולינן בתר חזקה, ותלינן שלא נשתנה מכפי שהיה.

אמנם בנדון דאין ספק מוציא מידי ודאי (באיסורים), אין הדיון על מה שהיה, אלא להיפך, שדנים אנו לאור מציאות מסויימת - מה יהיה מעתה מעשה האדם או החיה.

ובגון בעבודה זרה שנשברה מאליה (ועדיין היא באיסורה), דנים אנו לראות מה יעשה הגוי מעתה, האם בעקבות יאוש מהפסל, יעשה מעשה ויבטל אותה - או לא, שהוא נדון על העתיד, או האם לאחר שנכנס לחם או ולד למקום פלוני, האם החולדה והחיה יאכלו את החמץ או את הולד, שאף בזה הוא נדון מכאן ולהבא, וכן בנדון דידן (נדה טו:) באשה שראתה וספק טבלה, שהנושא הוא האם בעלה יכול להניח שלאחר שראתה - תלך לטבול או לא, שהוא נדון על העתיד, ושאינו מזריקת גט לאשת איש, שאין הנדון שם האם ירוק הבעל גט או לא, אלא לאחר שנזרק - דנים על העבר, אם נשתנה המצב מכפי שהיה.

אין חזקה על העתיד

והנה ידועים הם דברי הנוב"י (קמא יו"ד

סימן נה ד"ה והנה כבר) שכתב לבאר דברי רבא בגמרא (גיטין כח:) "שמא מת לא חיישין, שמא ימות חיישין", ע"פ פירש"י שם, שכל ענייני החזקות הם על העבר, שאם באים אנו לדון שמא מת אותו אדם, על זה מועילה חזקה לומר שלא נשתנה המצב ועדיין חי הוא, אבל כשהנושא הוא העתיד, אין חזקה על העתיד לומר שלא ימות, דחזקה אינה נבואה - לומר לנו מה יהיה.

ועפ"ז מיושב שפיר, שכאמור כל ענייני "אין ספק מוציא מידי ודאי" באיסורים, הוא נדון על העתיד - מה יהיה מעשה האדם או החיה, ולכן לא שייך בזה חזקה.

כוונת האפיקי ים

וכל כוונת האפיקי ים במה שכתב, ששורש החזקות הוא כענין "אין ספק מוציא מידי ודאי", לא נתכוון לומר שענייניהם שוים, שהרי סו"ס נלמדים הם ממקורות שונים, אלא כוונתו היתה שההנהגה הכללית היא דומה, שבשניהם נקטינן כצד הודאי ולא כספק, אם מצד הסברא או מצד גזה"כ.

מהי הסברא - ב"אין ספק מוציא מידי ודאי"

והנה, אחר שאין שייך בזה חזקה, יש לדון ולבאר מהו מקור הדין ד"אין ספק מוציא מידי ודאי", שמדברי הפוסקים נראה שהוא סברא, ויש לעיין מהי הסברא כאן.

ה) ביאור חדש - בדין אין ספק מוציא מידי ודאי

והנראה בזה, בביאור גדר "אין ספק מוציא מידי ודאי", ע"פ מה שמטין משמיה דהגרא"מ שך זצ"ל, בביאור הסוגיא דברי ושמא - למ"ד ברי עדיף, דהנה גרסינן בגמרא (כתובות יב: וב"מ צז:) "מנה לי בידך

מנורה בגדרי אין ספק מוציא מידי ודאי בדרום רסא

את הודאי ולהניח את הספק, וכמובן שכאן זה להיפך, אלא שהסברא שווה.

(וכן הוא באותו האופן ברש"י (מקץ מג, ח ע"פ ב"ר) "בנימין ספק יתפס ספק לא יתפס, ואנו כולנו מתים ברעב אם לא נלך, מוטב שתניח את הספק ותתפוס את הודאי").

בדין אין ספק מוציא מ"ו - יש ספק

ועפ"ז יתיישב עוד, שבאמת בכל סוגי הספיקות - בין בספק השקול ובפרט בספק הקרוב לודאי - יש ספק לפנינו (ודלא כהמהרש"א), אלא שהסברא נוטה לנהוג כצד הודאי, ולא בתורת הכרעה וביורור, אלא בתורת הנהגה מושכלת ומסתברת.

החילוק בין דאורייתא לדרבנן

ועפ"ז יתיישב עוד, מה שכתבו הראשונים לחלק בדין "אין ספק מוציא מידי ודאי", שהוא רק בדין תורה, וכגון עבודה זרה וטומאת אהל, אמנם בדין דרבנן נקטינן שספק מוציא מידי ודאי, והוקשה לנו שלביאור המהרש"א (שאין מתחיל כאן ספק מאי שנא זה מזה, שאם מסברא אין הספק פועל כלום בודאי, מה לי ודאי דאורייתא או ודאי דרבנן).

ולביאורינו לכאורה יתיישב היטב, דכיון שבנדון דידן יש ספק, הרי שדוקא בספק דאורייתא החמור, נקטינן לנהוג לחומרא כצד הודאי, אמנם בספק דרבנן שקי"ל שנקטינן בו כדברי המקל, נוכל אף בזאת לתלות לקולא וכצד הספק ולא כצד הודאי, והספק יוציא מידי הודאי, ופשוט.

(ו) סיכום והעולה לדינא

א. הנה למדנו, שיש לחקור בגדר הוראת הדין - "דאין ספק מוציא מידי ודאי" - ג' צדדים:

והלה אומר איני יודע, רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב - ברי ושמא ברי עדיף, רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור - אוקי ממונא בחזקת מריה".

וידועה הערת האחרונים, דכיון שכלל גדול בידינו ד"המוציא מחבירו עליו הראייה", מהי סברת רב הונא ורב יהודה דברי עדיף, דאף שטענת ברי עדיפה מטענת שמא, מ"מ הרי זו טענה בלבד בלא שום ראייה, וכיון שהשמא מוחזק בממון, היאך הלה מוציא ממון בטענה בלא ראייה, וצ"ע. (יעויין בתוס' שם, כמה שהעמידו בברי טוב ושמא גרוע, והדברים עתיקים).

ובשם הגר"מ שך זצ"ל ידוע לבאר, שכל הדין דהממע"ה הוא במקום ספק, דבזה אמרינן שמספק - אזלינן בתר חזקת ממון, ואין בכח טענה בלבד להוציא ממון. אמנם בברי ושמא למ"ד ברי עדיף - אין כאן ספק כלל, "שאם האחד אומר שהוא יודע (מה היה), והשני אומר שאינו יודע - כנראה שהאמת עם מי שידוע", וכיון כאן נדון וספק, ממילא לא נחשב למוציא מחבירו ואינו צריך ראייה.

ונראה שכעין זה יש לומר אף כאן, והוא יסוד דין "אין ספק מוציא מידי ודאי", דכשישנם לפנינו שני צדדים, מצד אחד - דבר הודאי והברור, ומצד שני עומד כנגדו - דבר המסופק ובלתי ברור, דנים אנו מסברא כהודאי ולא כהספק.

והעירני הר"י וקראט שליט"א, כעין אסמכתא לדבר, במעשה דגיחזי ובניו (מלכים ב ז - סוטה מז), שהיו מצורעים והיה רעב בארץ, והחליטו ליפול למחנה ארם, מכח אין ספק מוציא מידי ודאי, שאם ישארו במחנה ודאי ימותו מרעב, ואם יפלו אל ארם שמא יחיו אותם, ומוטב לתפוס

לחם וספק לנו אם אכלה אותו, אין הבית צריך בדיקה.

ולביאוריננו יתבאר היטב, שהנהגה לנקוט כודאי ולא כספק, היא רק בספק דאורייתא החמור, אמנם בספק דרבנן שהלכה בו לקולא, אף בזאת יש לנהוג לקולא וכצד הספק.

ג. יש לחלק בין דין "חזקה דמעיקרא" הנלמד מפסוקים, לדין "אין ספק מוציא מידי ודאי" שהוא סברא (ואינו נזקק לגזה"כ), דדין חזקה דמעיקרא הוא נדון על העבר (לאור חששות וספיקות ההווה) ולאחר מעשה, ובזה אין סברא לומר שלא נשתנה דבר, אלא היא גזירת הכתוב לנהוג כדמעיקרא.

אמנם דין 'אין ספק מוציא מידי ודאי' הוא נדון על העתיד, שלאחר מציאות מסוימת שקרתה, מה יהיה מעתה מעשה האדם או החיה, וכשדנים אנו מצד שיקול הדעת בין נקיטת צד כמאורע שקרה בודאי, למאורע שספק קרה, הרי שהסברא נוטה לנהוג כודאי ולא כספק.

א] שאין הספק מוציא כלום מדין הודאי, ונשאר דין ודאי גמור, וכן נקט במהרש"א.

ב] שאין בכח הספק לעקור לגמרי את הודאי, אבל הוא עושה רעיתא בודאי - ונשאר ספק, וממילא בדרבנן ניזיל לקולא, ובדאורייתא לחומרא.

ג] **ביאור חדש**: כשישנם שני צדדים לפנינו, האחד דבר ודאי וברור, וכנגדו עומד דבר המסופק ובלתי ברור, דנים אנו כהוראת הודאי ולא כהספק.

כלומר, כשיש לפנינו ספק כמי לנהוג, הרי שהסברא נוטה לנהוג כדבר הברור, ולא בתורת הכרעה ובירור מוחלט, אלא בתורת הנהגה מושכלת ומסתברת.

ב. כתבו ראשונים (תוס' ועוד), שכל הדין ש"אין ספק מוציא מידי ודאי", הוא רק בדאורייתא, אבל בדרבנן ספק מוציא מידי ודאי, ולכן בית שנבדק מחמץ וגם ביטל בעה"ב את החמץ, כיון שאין כאן חשש ב"י וב"י דאורייתא, אם נכנסה חולדה עם





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף'

בני-ברק

בלימוד התורה וההלכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, בעיר אופקים, ועתה עומדים בפתח הגליון מס' 50, ובראשו הקובץ מוציא לאור ידידנו הגאון רבי און הכהן סקלי שליט"א, מגדולי התלמידי חכמים דשם.

לכבוד הגאון האדיר רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, ושבת קודש, שלו' וברכה.

ראיתי הקובץ הנפלא "מנורה שבדרום" שנכתב ע"י בני התורה, היגעים

לבישת בגדי שבת בשמחות בתשעת הימים

ח' נראה שכל האיסור הוא דוקא לשיטת הרמ"א, וכתב על דברי הרמ"א לובשין בגדי שבת, בזה"ל: אע"ג דפסק השו"ע לקמן סימן תקנ"ט ס"ח דבעל ברית לובש בגדים אחרים ביום תשעה באב עצמו דהוי לגביה יו"ט וכ"ש מראש חודש עד תשעה באב, מכל מקום הכא קמ"ל אפילו לבנים ממש דלא אסרינן לבנים אלא ביום תשעה באב, ועוד דקמ"ל דאפילו למנהג האשכנזים שמחמירין בשבת חזון שלא להחליף אלא הכתונת והו"א דלא יהא יו"ט דמילה עדיף משבת ולא יחליף בגדיו לפי המנהג, ומק"ל דנהגו להקל במילה, מטה יהודה והביא דבריו המחזיק ברכה אות ה' וכתב ודלא כהרב זרע אמת סימן ע"ו שכתב להפך בשם הרב הנזכר יעו"ש, ומכ"ז מוכח דכל האיסור הוא דוקא לשיטת הרמ"א. והביאו בזה שמבואר מהרמ"א שיסוד האיסור הוא משום האיסור ללבוש בגדי שבת בתשעת הימים משום שגיהוצן ניכר, ולפי"ז בני ספרד שליכא דין שבוע שחל בו כמו השנה לא יהיה איסורא ללבוש בגדי שבת, ועכ"פ כל האיסור יהיה

ואהיות ואי אפשר להפטר בלא כלום, אכתוב בזה הערה אח עמש"כ הגאון רבי משה חליוה שליט"א אם מותר לנער בר מצוה והוריו וזקניו ללבוש בגדי שבת, והביא שם שהגאון רבי יוסף ליברמן זצ"ל השיבו שמותר, והגר"א נבנצל שליט"א השיבו שאינו יודע, והגר"ח קנייבסקי זצוק"ל השיבו שאסור.

והנה בעיקר איסור לבישת בגדי שבת בתשעת הימים, הנה ברמ"א או"ח סימן תקנ"א ס"א כתב, מילה שהיא מר"ח ועד ת"ב נוהגין שהמוהל ובעל ברית ואבי הבן לובשים בגדי שבת, ומוכח דבלאו הכי אסור, ויסוד האיסור מבואר במשנ"ב ס"ק מד, וז"ל: ובמקום שדרך ללבוש הבגדים במכבש, א"כ הו"ל בכלל משהוצין ואסורין אפילו הם יושנים שהגיהוצן עושה אותן כחדשים ואסורין ללבוש בשבוע זו, ומהאי טעמא נהגו דאסור בבגדי שבת ללבשן בשבת חזון, דאע"פ שלבשן מכבר כמה שבתות עדיין גיהוצן ניכר הוי כחדשים, ועי"ש עוד במשנ"ב סק"ג. ואולם מדברי הכה"ח בס"ק

ספרד, דאם ליכא שבוע שחל בו ליכא איסורא, ולא נחת להאי חילוקא. ואמנם ידידי הגאון רבי אושרי אזולאי שליט"א כתב לי בכל הנ"ל דלפי השו"ע אין להאי איסורא כלל ללבוש בגדי שבת, ואמנם בחזו"ע ד' תעניות עמ' רלד נראה דכל ההיתור הוא דוקא בברית מילה, אבל שלא בברית מילה אף לשו"ע יש איסור ללבוש בגדי שבת, ולכאורה נראה שכל ההיתור הוא דוקא במילה שהוא יו"ט שלו, משא"כ בבר מצוה לא מצינו שחשיב כיו"ט שלו.

והנה לגבי סיום מסכת נראה דיש להתיר ג"כ מה"ט דהרי הוא יו"ט שלו, ושוב שאלתי בזה לגדולי הפוסקים בזה"ל והגאון בעל השבט הקהתי רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א כתב לי בזה"ל: יש להחמיר דגם בשבת מותר בשר ויין ואפ"ה ס"ל להרמ"א דלא ילבש בגדי שבת עכ"ד, וכן כתב הגאון רבי שמואל יוסף שטיצברג שליט"א במח"ס שערי הברכה וש"א"ס, בזה"ל: אסור למסיים ללבוש בגדי שבת, ומלשון הפוסקים משמע שזה יותר חמור מאשר שאר הדינים של תשעת הימים. עכ"ד. ואולם הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א במח"ס שו"ת אבני דרך י"ז חלקים, כתב לי על מה ששאלתיו בזה"ל: לשיטת הרמ"א והמשנ"ב (סימן תקנא סק"ג סקמ"ה) שאסור ללבוש בגדי שבת בתשעת הימים, מה הדין למסיים, האם יכול ללבוש בגדי שבת, כמו דשרי באכילת בשר, או דלמא שיש להחמיר בזה. וכתב לי בזה"ל: סיום מסכת הוא כמו כל שאר סעודות מצווה, וממילא דינו שווה לשאר שמחות בימים אלו. ולפיכך כפי שהתירו לאנשים הללו ללבוש בגדי שבת ה"ה למסיים. אולם לענ"ד כל זה בתנאי שהוא לובש בגדי שבת בכל פעם שהוא עושה סיום מסכת. ואציין בקיצור: התירו

רק משבוע שחל בו, אבל בר"ח לא יהיה איסורא. ואמנם לפי החידוש הנ"ל לכאורה נראה שכל האיסורא הוא דוקא בבגדים שהם מגוהצים, וממילא בגדים שאינם מגוהצים יהיה שרי אף לבני אשכנז, כן כתב להעיר בספר קרא עלי מועד עמ' מא בהערה, וכתב ששם שמ"מ המנהג הוא שלא ללבוש בגדי שבת בעל ענין, וכתב להביא סמך לדבר זה ממש"כ המג"א סימן תקנ"ט סק"י והו"ד במשנ"ב שם סק"ג שמש"כ הרמ"א שמותר לבעל ברית ללבוש בגדי שבת היינו דוקא אם אין גיהוצן ניכר אבל אם גיהוצן ניכר אסור כמו שאסור בשבת חזון עכ"ד, כן הוא ע"פ מש"כ במחצית השקל, ומשו"ה נראה דמי שאינו בעל ברית אסור לו ללבוש בגדי שבת אפילו אם אין גיהוצו ניכר, ועוד ציין בזה למש"כ באשל אברהם מבוטשאטש ריש סימן תקנא שכתב להביא שיש שהקפידו שהנשים לא ילכו בתכשיטין המיוחדין לשבת אחרי ר"ח אב, ולא מסתבר דמיירי דוקא בתכשיטין מגוהצין. ושוב ראיתי שבחוט שני (ר"ה חנוכה עמ' תיד סק"א אות יד) הו"ד הגר"נ קרליץ זצוק"ל, וז"ל: נראה דהאיסור לבישת בגדי שבת בתשעת הימים, הוא באופן שהן ניכרים שהם בגדי שבת אבל במה שמיחדו לשבת אינו כבגדי שבת אם אינו ניכר. ולכן נראה דאם יש לו טלית קטן מיוחד לשבת דמותר ללבושו בתשעת הימים באמצע השבוע כיון דאינו ניכר שהוא בגדי שבת. ומה"ט מותר ללבוש גם כובע של שבת בתשעת הימים באמצע השבוע אם אינו ניכר שהוא כובע של שבת. עכ"ל, ולפי"ז יש לדון בחולצה לבנה לילדים דסו"ס הא אינו ניכר במהות שהוא של שבת, אלא א"כ הוא חולצת חפתים מיוחדת. ועיין עוד בספר שמחת מיכאל על השו"ע סימן עט מש"כ לדון בכ"ז, ונעלם מדבריו דכל האיסור הנ"ל הוא רק לבני אשכנז ולא לבני

לבעלי ברית ללבוש בגדי שבת, כתב הרמ"א (תקנא, א): "מילה שהיא מר"ח עד ט' באב נוהגין שהמוהל ובעל ברית ואבי הבן לובשין בגדי שבת. אבל בלאו הכי אסור אפילו בשבת חזון...". והוסיף המשנה ברורה (סק"ג) שגם הסנדק לובש בגדי שבת, וכן האשה המכנסת את התינוק. וכן הוא גם בחיי אדם (קלג, כא). וכן איתא במנהגי מהר"א (קלג) והובא בספר ט' באב שחל בשבת (מילואים ד, ה 1). ובשע"ת (סק"א) הזכיר שיש מקומות שלבשו בגדי שבת עוד מוזמנים לברית, ע"ש, וכן הוא בשו"ת משיבת נפש (אורח-חיים ז). וע"ע בשו"ת חיי הלוי (י, עה אות ה). וכן גם דעת הילקוט יוסף (תקנא, ג סעיפים כ-כא) דמותר ללבוש בגדי שבת לבעלי הברית, לאשה המגישה את התינוק, "ויש מקלין גם בסבא אביו של אבי הבן ואבי היולדת, הם ונשותיהם". וכן התירו לנער בר מצווה בתשעת הימים ללבוש בגדי שבת כמבואר בהליכות שלמה (יד דבר-הלכה יא), בשו"ת אבני ישפה (א אורח-חיים קיב), שו"ת דברי יציב (ב אורח-חיים רלח), ילקוט יוסף (ארבע תעניות עמוד רסח), ספר הלכות והליכות בר מצוה (ג, ב), ספר בר מצוה כהלכתו (ה, ז) ועוד. וכן התירו ללבוש בגדי שבת לאבי הבן בפדיון בנו כמובא בכף החיים (תקנא, סק"ז) וכן האריך בזה בקובץ אליבא דהלכתא (צז עמוד יא). ואף שהרמ"א דיבר רק על ברית מילה, זהו בכל המקרים שקיימת שמחת סעודת מצווה. וכן משמע מלשון הפסקי תשובות על המשנ"ב (תקנא אות ג) שכתב אחר ציונו לגבי ברית שלובשים בגדי שבת: "והוא הדין בכל זה לענין שמחת פדיון הבן ובר מצוה". ומפורש בכף החיים (תקנא, סק"מ) להשוות בין פדיון הבן לסיום מסכת. ומה שציינו דזהו דווקא כאשר לובש בכל סיום בגדי שבת, רק אז יש מקום להתיר, זהו מפני שכתב המשנה

ברורה (תקנא, סקע"ג) ע"פ הא"ר (תקנא, סק"ו): "מכל מקום, אם לא נזדמן בלימודו הסיום, לא ימהר או יאחר בשביל זה. וגם אם לא היה עושה סעודה בשאר הימים, אפשר שלא יעשנה גם עתה. אכן אם נזדמן כראוי, מותרין לאכול אף אותן שלא למדו עמהן, אם היו הולכין ובאין גם בזמן אחר משום ריעות". כלומר, אזלינן בתר המציאות שנוהג בה תמיד. וכן משמע משו"ת הרמ"ץ (אורח-חיים מא) ושו"ת חבד לאברהם תאומים (אורח-חיים נו). ואף שבספר יומא טבא לרבנן (ז, כב) כתב בלשון "נראה שאין להתיר למסיים ללבוש בגדי שבת", ע"ש שהוסיף "וכל שכן אם לא לובש תמיד בגדי שבת בסיום". ואם לובש קבוע בשעת סיום, מדוע יש לחלק, הרי זה ככל סעודת מצווה. יתרה מכך, מצינו דהתירו ללבוש בגדי שבת לשידוך, כמובא באורחות רבינו (ח"ב עמוד קל) דהתיר החזו"א, וכן התירו בשו"ת שבט הלוי (ט, קלא אות ד), בשו"ת רבבות אפרים (ה, שעו אות יב. ו, רפח), בהליכות שלמה (יד דבר-הלכה טו התיר במקום צורך. וע"ש יד, טו דהתיר במסיבת סיום שידוכין בתשעת הימים), בספר מועדי הגר"ח (א, שי), בספר בנתיבות ההלכה (מד עמוד 479) ועוד. ובוודאי דסיום זה שידוך עם שמיא המתיר. והוא איננו פחות משמחה זו או משאר סעודות מצווה שהתירו. העולה לדינא: מי שתמיד לובש בגדי שבת בעת שעושה סיום מסכת, רשאי ללבוש גם בתשעת הימים בגדי שבת בעת שעושה סיום. אך אם אינו נוהג באפן קבוע בעת סיום ללבוש בגדי שבת, אין לו ללבוש בגדי שבת בעת הסיום. עכ"ד, ואמנם אכתי יש לפלפל בזה דאף דבבשר בעינן לתנאי זה, מ"מ בבגדי שבת שהוא יותר קיל, ובשו"ע לא מבואר בהא לאיסורא, א"כ יהיה ניתן להקל בזה, ועיין, ומ"מ כדבריו כתב לי הרה"ג יוסף פרץ שליט"א

ממקסיקו בזה"ל: כתבו האחרונים שיש להקל במסיים לאכול בשר דוקא אם תמיד כשמסיים אוכל בשר. וא"כ מי שלא לובש בגדי שבת בסיום ודאי אין לו להקל. וכמדומני רובא דאינשי לא נוהגים ללבוש בגדי שבת בסיום מסכת, ואולי רק בסיום הש"ס וכדומה. ועיין תורת המועדים שעל שונה הלכות (סי' תקנא סכ"ג ס"ק נח אות ה) שהסתפק בזה. עכ"ד, וכן כתב לי הגאון רבי יעקב מרדכי מאיר שליט"א במח"ס עיטורי מרדכי, וז"ל: המסיים מסכת בתשעת הימים יכול לאכול בשר משום דסעודת סיום היא סעודת מצוה, אולם המסיים לא ילבש בגדי שבת, כיון שיסוד האיסור ללבוש בגדי שבת כיון שגיהוצם ניכר ונחשב קצת כמו בגדים מכובסים ולא התירו ללבוש בגדים מכובסים לכבוד סיום מסכת, אלא התירו סעודת מצוה בלבד. וכמו שכל הציבור שמשותתפים בסעודה מותר להם לאכול בשר של סעודת מצוה אבל אסור להם ללבוש בגדי שבת גם למסיים בעצמו אסור. עכ"ד, ואולם ידידי הגרנ"י בן שמעון שליט"א כתב לי בהאי ענינא בזה"ל: לכאורה ודאי יש להקל, ראשית דלובשו לשם סעדה ולא לשלם כבוד ובכה"ג התירו. ועוד לא היה מלבוש חמור מאכילת בשר, שהרי אכילת בשר הוא מדינא דגמ', ואף שבגמ' תענית שם כתוב רק בסעודה מפסקת, מ"מ שורש האיסור מובא בגמ' וחז"ל ראו לנכון להוסיף מר"ח אב, אבל שורש האיסור כאמור בגמ'

תענית ובראשונים שם, משא"כ בגד של שבת אין לו שורש איסורו מדינא דגמ' [רק לבישת בגד מכובס שורשו מדין איסור כיבוס, ודו"ק]. ע"כ מכתבו אלי, ומ"מ נראה דכ"ז לנוהגים כשו"ע שאין איסור מן הדין בלבישת בגדי שבת בתשעת הימים, אבל לשיטות הפוסקים דאיכא איסור לבישת בגדי שבת בתשעת הימים יש להחמיר בזה, וכן כתב לי עתה הגאון הגדול רבי אברהם צבי הכהן שליט"א במח"ס שו"ת ויצב אברהם ושא"ס, וגאב"ד הלכה ערוכה בזה"ל: לא שמענו לנהוג כן. עכ"ל.

ולגבי מסיבת בר מצוה שהחברים עושים יש לדון אם מותר ללבוש חולצה לבנה, שנראה שאף היכא שאסור ללבוש בגדי שבת, מ"מ במסיבת בר מצוה, לחברים מותר ללבוש חולצה לבנה אף שהיא של שבת, כן הובא תשובת מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, ולענ"ד יש לבאר טעם הקולא בזה כיון שבדרך כלל לובשים יש לדון בחולצה לבנה לילדים דסו"ס הא אינו ניכר במהות שהוא של שבת, וכמו שכתב הגרנ"ק בחוט שני, וממילא ה"ה בבגדי שבת של ילדים יש מקום להתיר בזה.

בברכת התורה

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

מכתב ב'

הרב גבריאל ארצי

עוד בענין מי שאפשר לו להתפלל על חברו

ריקם ומביא ראי' משמואל שאמר גם אנכי וגו' מחטוא לד' וגו'. ועד אשמע יותר מתובל. יהי' דבר זה מקובל. עכ"ל.

ננסה לסדר את הדברים:

א. משמע שדין זה "כל שאפשר לו להתפלל וכו'" הוא הלכה פסוקה, ותמה על הפוסקים שהשמיטו.

ב. אין ראייה מתפילה על החולה שאם לא התפלל לא מפורש בפוסקים שחוטא.

ג. הוקשה לו לשון "כל שאפשר לו" מי זה שאי אפשר לו.

ד. ותירץ דאירי בצדיק גדול שתפלתו נשמעת דומיא דשמואל הנביא.

ויש להתבונן בדברים:

א. יתכן שזו הלכה פסוקה וכלולה בדין "ואהבת לרעך וכו'" ומי שאינו מקיים מצות עשה זו בפשטות מבטל עשה ונקרא חוטא וא"צ לפרש דין מחודש.

ב. יתכן שתפילה על החולה היא חיוב גדול יותר שהרי הוא צער הגוף וגם סכנה.

ג. כל שאפשר לו היינו שדעתו מיושבת עליו דאל"כ הרי אינו יכול, או שתפילתו שגורה בפיו וכמו שאמר ר' חנינא בן דוסא במשנה ברכות סוף פרק חמישי.

לרפואת כל חולי ישראל

בגליון הקודם כתבנו בענין תפלה על חברו, ונבאר בזה עוד.

"כתב הגר"י פיק בספרו אומר השכחה סימן נ"ט וזה לשונו:

ברכות י"ב: כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש נקרא חוטא שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטוא לד' מחדול להתפלל בעדכם. לא מצאתי בגדולי הפוסקים פוסקים דבר זה לדינא [ומ"ש בטוש"ע י"ד סימן של"ה סעיף ד' בהג"ה כל שביקר ולא ביקש עליו רחמים לא קיים המצוה וכ"כ עוד שם בש"ע סעיף ה' כשמבקש עליו רחמים אם מבקש לפניו וכו' ע"ש אינו אלא מדרך מוסר ושלילה. אמנם שיהי' מחויב לבקש ושנקרא חוטא אם אינו מבקש רחמים לא מצאתי מבואר בדבריהם] וקצת יש לומר כשנבין ענין אומרו כל שאפשר לו לבקש רחמים וכו'. מאי כוונתו וכי היכן מצינו צד שאינו אפשר והכי הל"ל כל שאינו מבקש רחמים על חברו נקרא חוטא ובכן נראה דהמכוון על צדיק גדול בדורו שתפלתו נשמעת כגון ר"ח בן דוסא וחביריו [עיין ברכות לד': ותענית כג. ועוד טובא] על אלו אמר כל שאפשר לבקש רחמים וכו' שתפלתו על הרוב אינה חוזרת

שהגמרא בברכות תאמר שהוא חוטא על
שלא התפלל על נס.

וכן מהגמרא בתענית פרק ג' כו' תתייפי חנה
וכו' עמי היתה ושלחתיה ג' כ' צ"ע איך
יתכן שהוא "חוטא" להמנע מלהתפלל
ותקובל תפלתו כמקודם, ומוכח שכן צריך
להמנע מלהתפלל.

אם כן מיהו אותו ה"חוטא" לשיטת הרב
אומר השכחה, ומה השתנה משמואל
הנביא ור' חנינא בן דוסא, מעשים אלו
בתענית, ועוד יש לעיין בזה.

ד. אם בפשטות כוונת הגמרא לחייב
דווקא צדיק כמו שמואל הנביא מדוע
נקטה לשון "כל" דמשמע שכוונתה לכל
אחד. וצ"ע.

ה. ומש"כ "ועד אשמע יותר מתובל וכו'"
מוכח שלא היה ברור לו פשט זה
לגמרי, ואם היה שומע הסבר אחר היה
חוזר בו.

והנה מוכח מתענית פרק ג' במעשה ד"תאנה
הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא"
שאסור להתפלל על מעשה ניסים, ולא יתכן



מכתב ג'

הרב ישראל יעקב ביטון

בדין נטילת תוספי תזונה בשבת

מועט מדאי, ועדיין נחשב שיש דרך לכך, מותר לאוכלו אף שמכיון לרפואה, דהא לא מוכחא מילתא.

ה. מאכל שאין דרך הבריאים כלל לאוכלו לכוונת אכילה אך הוא ראוי לאכילה. נחלקו האחרונים אם מותר לאוכלו לרפואה. י"א שאסור (תהל"ד שכח ס"ק סב) וי"א שמותר. (חמד משה הובא בתהל"ד שם, ומ"ב ס"ק קיז ומקורם מדברי הגמ' בדף קי. כמובא בשעה"צ שם).

אך גם למתירים, ההיתר באופן זה צריך להיות רק אם מכיון לאכילה ורפואה ממילא הו"א. [דלא יוכלו לבאר הגמ' בברכות לח. כדבארה הביה"ל בסי' שכח, לז' וקשיא לי דברי המ"ב שמתיר באופן זה גם אם מכיון לרפואה.

ב. בגליון מה הבאנו לשיטות אחרוני זמנינו בדין נטילת כדורי ויטמינים ותוספי תזונה בשבת לדעת המג"א (שכח סקמ"ג) שאוסר אכילת מאכל חולים אף לבריא לרפואה דהיינו לחזק מזגו וגופו. וחלק מן האחרונים כתבו דכשאוכלם כתחליף למיני מזון חשוב אוכל ולא רפואה.

והנה בגוף הענין יש לדון האם השלמת תזונה מוגדרת כאכילה או כרפואה, ואם כוונתו בנטילת הויטמינים לחזק גופו ומזגו ודאי מוגדר כרפואה, (ועי' באג"מ ח"ג סי' נד עף א) אך אם נוטלם כתחליף למיני מזון יש לעיין אם חשיב כמאכל שהרי

השלמה למה שכתבתי בס"ד בגליון מה

א. בגליון מו נתבארו כמה גדרים בדין רפואה בשבת וכדלהלן: (ואביא כאן מה שקשור לנידון דידן).

א. איסור רפואה בשבת הוא כשמוכחא מילתא שמכיון לרפואה.

ב. נחלקו רש"י והתור"ד האם החשש דשחיקת סממנים הוא רק על הרואים עמי הארץ שיחשבו שמותר לשחוק סממנים, או אף על המתרפא עצמו שיבוא להורות היתר שלמיחוש שלו מותר לו לשחוק. דלרש"י (שבת קח:) החשש אף על המתרפא ולהתור"ד (שם) החשש רק על הרואים. והשו"ע (שכח, כא) פסק כרש"י שהחשש אף על המתרפא.

ג. שני אופנים ב"לא מוכחא מילתא": א. שאין המעשה מיוחד רק לרפואה. ב. המעשה מיוחד לרפואה בלבד אך לרואים נראה שעושה מעשה אחר שאיננו רפואה. - באופן הא' - אין חשש אף על המתרפא עצמו גם לרש"י. ובאופן הב' - לרש"י יש חשש על המתרפא, ואם עושה היכרא לעצמו לא גזרו חכמים. (מ"ב שכח ס"ק סט). ולהתור"ד אין חשש על המתרפא.

ד. מאכל בריאים דהיינו שעיקרו עשוי לרפואה ומיעוט אוכלים לכוונת אכילה, (שבת קי. ובאח' דסעיף הבא ולשון הריטב"א בברכות לח. "באוכלין שדרך הבריאים לאכול לפעמים") אך אין זה מיעוט

בו לחיזוק מזגו שחשיב רפואה מותר, היות ויש טבעוניים שאוכלים אותו להשלמת תזונתם וחשיב שיש דרך לכך, והוי מאכל בריאים. והגרש"ז ס"ל דאם מכיין לחיזוק מזגו אסור, ומה שהטבעוניים אוכלים אותם להשלמת מזונם לא מחשיבים למאכל בריאים היות והם מועטים ביותר ולא חשיב שיש דרך לכך.

אולם הגרנ"ק ס"ל כהצד דתחליפי תזונה אף שמכיין בהם להשלמת תזונה שונים הם ממאכלים היות ואינם ראויים לאכילה כדרך בנ"א. וחשיבי רפואה. דזה לשונו בחוט שני (ח"ד פרק פט ס"ק ב אות ג) "ויטמינים שהם תחליף למיני מזון אם הם שלא בצורת מאכל או משקה שדרך העולם לאוכלם אינם מאכל בריאים ואסור לאוכלם אא"כ הוא חולה שאין בו סכנה או שהוא בריא לגמרי", הרי שכתב שהם תחליף למיני מזון והיינו שכך גם כוונת הנוטל אותם ובכ"ז הדבר תלוי אם הם בצורת מאכל או משקה שדרך העולם לאוכלם שאז נחשבים למאכל בריאים ואם אינם בצורת מאכל או משקה כדרך העולם נחשבים מאכל חולים. והיינו דאם הם בצורת מאכל ומשקה כדרך העולם זה מחשיבו ככל מאכל שאוכלו להשלמת תזונתו והתכלית היא חיזוק גופו דחשיב אכילה.

[והנה הגרנ"ק הגדיר דתלוי אם זה בצורת מאכל ומשקה שדרך העולם לאוכלם, ומשמע דלא כהגדרתנו דלעיל דתלוי אם ראוי לאכילה כדרך בנ"א, ואף אם לא ראוי לאכילה כדרך בנ"א סגי במה שבצורתו הוא כמאכל בנ"א, ולכא' מה מהני אם צורתו כמאכל אם איננו ראוי למאכל כדרך בנ"א ולמה זה גופא שכך היא צורתו החיצונית יחשיבו כמאכל, ובהשקפה ראשונה היה נראה דאם נראה כמאכל ומשקה א"כ לא מוכחא מילתא לרואים

משלים את הצרכים הבסיסיים שהגוף צריך במקום לאכול מאכלים המביאים לזה, או דחשיב רפואה דהתכלית היא חיזוק הגוף, וכוונת אכילה היינו רק אם אוכל לרעבו ולצמאו או לתענוג.

ואם שותה כדור שמרוכזים בתוכו מאכלים מסויימים שאנשים רגילים לאוכלם לשם רעב או צמא בזה נראה לכא' לדונו כאוכל המאכל בעצמו ויל"ד בזה, אך באופן שלא מרוכזים בתוכו דברים שדרך בנ"א לאוכלם לשם רעב וצמא או לתענוג אך יש בהם מיני צמחים (שאף אינם ראויים לאכילה) שיש בהם את הויטמינים שיש במאכלים, ומטרתו להשלים תזונתו בזה ודאי שייך נידונינו אם לדונו כמאכל או כרפואה.

ויש להתבונן דלכא' מה ההבדל בין זה לאוכל מאכל בשביל להשלים תזונתו הלא אף הוא תכליתו לחזק גופו. (ודוחק לומר שבמאכל מותר רק משום שהרבה אוכלים אותו לרעבם ולצמאם ולכן הוי מאכל בריאים). ויש לדון ולחלק דהתחליפי תזונה שונים ממאכל, דבמאכל כיון שמכונים להשלים תזונתו וראוי לאוכלו כדרך שבנ"א אוכלים חשיב אכילה אף שהתכלית היא חיזוק הגוף משא"כ תחליפי תזונה שאין ראוי לאוכלם כמו שבנ"א אוכלים שאין בהם טעם, ולכן מה שמשלים התזונה כדי שהגוף יתחזק אפשר דאין זה חשיב אכילה אלא רפואה. ומאידך י"ל דלא איכפת לן מה שלא ראוי לאכילה כדרך בנ"א, ואם מכיין להשלמת תזונתו הוי כאוכל מאכל שמכיין בו להשלמת תזונתו דאף שהתכלית היא חיזוק הגוף מ"מ חשיב אכילה.

האור לציון (ח"ב פרק לו תשובה י) והגרש"ז (שש"כ פרק לד הערה פו) סברי דאם מכיין בו להשלמת תזונתו חשיב לאכילה, אלא שהאול"צ כתב דאף אם מכיין

ועל כן נראה דאף הגרנ"ק נתכוין למה שהגדרנו ומה שכתב דהוי בצורת מאכל ומשקה שדרך העולם לאוכלם הפי' הוא שאפשר לאוכלו וראוי לאוכלו כמו שדרך העולם לאכול מאכל ומשקה, שיש בו טעם. ואם מכוין בו להשלמת תזונה הוי כאוכל מאכל רגיל להשלמת תזונה ומותר].

(ג. ב. חלק מהדברים במאמר זה נתבררו עם הרה"ג ר' משה חליוה שליט"א ועם הרה"ג ר' אלחנן כהן טוויל שליט"א).

שמתרפא דחושבים שאוכל מאכל וכשם שמאכל בריאים מותר היות ולא מוכחא מילתא כך זה, אך זה אינו ע"פ המבואר לעיל (אות א בכלל השלישי) שיש ב' אופנים בלא מוכחא מילתא ואם המעשה מיוחד לרפואה בלבד ואין מוכחא מילתא משום שלרואים נראה שעושה מעשה אחר, אף שכלפי הרואים אין חשש מ"מ יש חשש על עצמו שמא הוא ישחוק סממנים וצריך הכירא, ועל כן לא יהני מה שהוא בצורת מאכל אם כולו מיוחד להשלמת תזונה.



מכתב ד'

הרב גרשון גולד

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

בענין חיוב כיסוי הראש

ויש להביא עוד את מה שכתב לי בזה מרן הגר"ח"ק זצ"ל, ששאלתי אותו בזה"ל: האם זה נכון לומר שאיסור בחוקותיהם לא תלכו נוהג רק בין הגוים שנוהגים כך, שא"כ כל האיסור של בחוקותיהם וכו' לגבי כיסוי ראש שייך רק בחו"ל שגרים בין הנוצרים שמקפידים להוריד את הכיסוי, ולא בא"י שגרים בין הערבים?

וענה מרן הגר"ח"ק בכתי"ק בזה"ל: "יתכן". עכ"ל.

עוד דן הרה"ג הנ"ל במי שניכר מתוך מעשיו שאינו מוריד את הכיפה משום חוקות הגוים, וכגון שמוריד את הכיפה בשעת נסיעה באופנים, האם עובר בזה על בחוקותיהם או לא. ונשאר בזה בספק.

ורציתי להביא מה ששאלתי את מרן הגר"ח"ק בענין זה בזה"ל: האם איסור בחוקותיהם לא תלכו זה רק שמכוון להידמות לגוים או לא. ואת"ל שרק כשמכוון להידמות לגוים א"כ כשמוריד הכיסוי ראש משום חום אין בזה איסור האם זה נכון?

וענה מרן הגר"ח"ק בכתי"ק בזה"ל: "אינו נכון". עכ"ל. אמנם איני בטוח שיש לפשוט מתשובת הגר"ח גם לנידון הנ"ל כשמוריד את הכיסוי ראש בעת נסיעה באופניים, דאפשר דמחמת החום אי"ז ניכר כ"כ שמוריד מפני נוחות בעלמא משא"כ

הנה בקובץ הקודם הרה"ג הרב שלמה לוי שליט"א פרס לנו את הסוגיא החשובה של חיוב כיסוי הראש, והביא את דברי המ"ב בשם הט"ז שבזמנינו יש איסור גמור מדינא להיות בגילוי הראש מפני איסור של בחוקותיהם לא תלכו, יעוי"ש מה שהאריך בזה.

אכן רציתי להוסיף הוספה חשובה, שאי"ז ברור כלל שגם בא"י ישנו לאיסור זה של בחוקותיהם לא תלכו לגבי גילוי הראש. דהא מנהג זה של הגוים לגלות את הראש הוא רק מנהג הנוצרים ולא הערבים וא"כ י"ל דרק בין הנוצרים שייך איסור זה כמו באירופה וארה"ב ולא בא"י ושאר מקומות הערבים.

וב"כ האג"מ (או"ח ח"א סי' א') וז"ל, השו"ע אינו אוסר מטעם חוק העכו"ם וכו' שלא כתב שאסור לילך כמו שכתב לעיל מזה בדין קומה זקופה אלא כתב ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש שמשמע שהוא רק ממדת חסידות, וכדרייק כן גם בספר יד אפרים וכו'.

ומה שלא אסר המחבר מטעם חוק העכו"ם הוא משום שדבר זה תלוי לפי המקומות שאם באותן מקומות אין העכו"ם נוהגין כן אין לאסור, והמחבר היה במקומות הערביים שאין נוהגין להסיר הכובע וכו'. ע"כ.

[וב"ז מלבד מש"כ האג"מ בכ"ד, שבזמנינו אין בחוקותיהם גם בין הנוצרים כיון שהיום אין עושים זאת משום דת].

בנסיעה באופניים. אך מ"מ הבאתי תשובה זאת מפני ששייכת לענין, והת"ח יכריעו אם ה"ה לנסיעה באופנים או לא.

בענין ברכת כהנים

דהו"א שהיא מצוה בין אדם לחבירו ואין מברכים עליה וכמו שאין מברכים על עשיית חסד וצדקה.

וברמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ב כתב, "כל מצות עשה שבין אדם למקום מברך עליה קודם עשייתה". ומבואר מדבריו שמצוה שבין אדם לחבירו לא מברכים עליה, והאריך בזה בעיטורי מגילה כא.:

והנה הרב טאובנר שליט"א הביא את קו' האג"מ דעדיין לא מיושב, דהא סו"ס אחרי שחידש לנו ר"א שיש חובה לברך שוב אין זה חסידות. אכן י"ל, דבאמת אליבא דאמת אי"ז חובה מהטעמים הנ"ל, וכמו שהביא הרב טאובנר עצמו בהמשך דבריו מהגר"א שאין ברכה זו חובה עיי"ש.

תירוצ' ג' - אין ברכה על ברכה

בקר"א (סוטה לט.) תי', שבאמת אין חובה לברך על ברכת כהנים כיון שהיא ברכה ואין ברכה על ברכה.

וב"ב בהגהות הרד"ל שם, וכתב שלכן לא תיקנו ברכה על ברכה מ"ז וקידוש היום. וציין לשו"ת בשמים ראש סי' קצ"ו שתי' כן לענין הגדש"פ.

תירוצ' ד' - לא יצא בשומע כעונה

הרב טאובנר שליט"א הביא מהאג"מ שתי' עוד שהרבנות היא שלא יצא בשומע כעונה. ויש להוסיף שכ"כ הנצי"ב במשיב דבר ח"א סי' מ"ז, עיי"ש משכ"ב עוד.

הנה בקובץ הקודם הרה"ג הרב אבינועם טאובנר שליט"א הטעימנו מצוץ תורתו כדרכו בקודש, והפעם בענייני ברכת כהנים.

ובתוך הדברים הביא מימרא דר"א בן שמוע שהאריך ימים מפני שלא נשא את כפיו בלא ברכה. והתמיהה מורגשת דמאי רבותא היא הרי הוי חיוב גמור. והרחיב בזה טובא בכמה וכמה תירוצים יעוי"ש. ולהשלמת היריעה ראיתי לנכון להוסיף בזה עוד כמה תירוצים שנתבארו ברבותינו הראשונים והאחרונים (מתוך הספר המקיף קהלות הקדש עמ"ס מגילה, מומלץ לכל מי שלומד מסכת מגילה!).

תירוצ' א' - כל המברכים מתברכים

בריטב"א כ' וז"ל, "ולא ידענא מאי חסידותיה בהאי דהא משמע דהאי ברכה חובה היא לכל כהן מברך". ותי' הריטב"א, "ודלמא הא קמ"ל דכל כהן המברך אותה מתברך ומאריך ימים". עכ"ל. [וזה תוספת זירוז לכהנים לברך ברכת כהנים, שע"ז יברכו ויתברכו ויאריכו ימים].

תירוצ' ב' - הוא אמינא דלא מברכין

והנה הרב טאובנר שליט"א הביא את תי' המהרש"א דהו"א שאין הכהן צריך לברך שאי"ז אלא לטובתן של ישראל. ועיי"ש מש"כ לבאר בכוונת המהרש"א. אכן יש להביא שביוסף דעת כאן כתב לפרש דברי המהרש"א באופן פשוט יותר,

תירוץ ה' - גם כשהיה ש"ץ

ובאג"מ (ח"ד אור"ח סי' כ"א אות ב') כתב לתרץ שהרבנותא שהיה מברך גם כאשר היה ש"ץ ונשא כפיו, לפי שהיה מובטח לו שלא יתבלבל. ועיי"ש באג"מ שלמד מזה הלכה למעשה.

תירוץ ו' - לא התפלל עם הש"ץ

ובמרומי שדה כאן ובהעמק שאלה פ' בהעלותך שאילתא קכ"ה אות י"א, כתב לפרש באופן הפוך. שש"ץ שהוא כהן ונושא כפיו אינו יכול לברך מפני שהוא הפסק. וזהו שאמר ראב"ש, שהקפיד כל ימיו להתפלל בעצמו ולא לצאת יד"ח מהש"ץ, כיון שאם היה עושה כן, היה צריך לשאת כפיו בלא ברכה.

תירוץ ז' - בירך גם בפעם השנייה

בשו"ת גנת וורדים ח"א כלל א' סי' י"ג, כתב המהר"ם בן חביב לתרץ, דהנה בלבוש סי' קכ"ח נסתפק אם כהן שנושא כפיו בשנית מברך או לא עיי"ש. ועפי"ז כתב המהר"ם בן חביב לבאר, שבזה השתבח ראב"ש, שבירך גם בפעם השניה שנושא כפיו. אכן בסי' י"ד השיב לו בעל הגנת וורדים שזה לא יתכן, דא"כ מאי רבותא, והרי כל כהן נוהג כן.

וזכו שניהם לכוין לדברי המאירי, שכ' וז"ל, וי"מ בה שאע"פ שנושא את כפיו פעם אחת כל שהיה מזדמן לו לישא פעם אחרת אף באותו היום היה חוזר ומברך ואי"ז נראה דמאי רבותיה, ודאי כך הוא הדין לברך כל זמן שנושא כפיו. עכ"ל.

בענייני תפילה

קודם שמו"ע וכוללת את פסד"ז וכו', אך רציתי להעיר שבערוך השולחן (סי' צ"ג ס"ד) פליג, וס"ל שהשהייה היא קודם להתחלת כל התפילה (ועי' משנ"כ בע"ה באלול תשפ"ד קובץ ס"ד). ולדידיה צ"ל שלשון תפילה משתנה לפי הענין. ויל"ע.

עוד כתב שם, שלפני שחרית יחכה שעה לפני שמו"ע, שזה כחצי שעה קודם תחילת שחרית. וכנראה כתב כן לפי הרגילות של ימינו שפסד"ז עורכת רבע שעה. אך יש להעיר, שכפי הנראה בעבר פסד"ז ערכה חצי שעה, וכמ"ש הפמ"ג (שם) על זמנו (ובאמת מעניין מתי ואיך שינו את הזמן של פסד"ז מחצי שעה לרבע שעה).

הנה בקובץ הקודם הרה"ג הרב מרדכי פרוש שליט"א הביא לנו חידושים מרתקים כדרכו בקודש מפעם לפעם, והפעם בענייני תפילה. ורציתי לדון מעט בדבריו.

כתב להעיר על מש"כ בסי' צ"ג י"שהה שעה אחת קדם שיקום להתפלל", דלכאורה היינו קודם שמו"ע כמו שמתפרש מש"כ בסי' צ"ד בקומו להתפלל וכו' יחזיר פניו וכו' על שמו"ע. וכי יחכה שעה שלימה בין ק"ש לשמו"ע. וביאר דהשעה כוללת את הפסד"ז וק"ש וברכותיה עיי"ש.

והנה זכה לכוון בדבריו לפמ"ג (סי' צ"ג א"א סק"א) שכתב ג"כ דהשהייה היא



מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין - הרב עמנואל מולקנדוב

תפרח

בענין ברכת נט"י של שחרית

כל הפוסקים המפורסמים אשכנזים וספרדים, ועד האחרונים שבהם רבותינו מ"ב וכה"ח. וכל עמלנו תמיד רק להבין את דבריהם ולא לחלוק. ואם נשאל לבך לחלוק עליהם, יהי לך אשר לך, וברור שאין מי שישמע לדבריך. ומבחינתנו אין שום מקום לטענות ומענות בענין זה.

ותמוה מאוד מה שטוען שזה מנהג הספרדים, והרי הוא מודה שדבריו נגד ב"י וכה"ח, ואיה מנהג הספרדים הזה? ולא ראיתי בדבריו שום עדות שכך נהגו, [ואגב, דברי הבא"ח שהביא, לענ"ד הם ראייה הפוכה, כי אם הברכה מפני רוח רעה, אם משתהה עד לאחר שעשה צרכיו, כבר עבר זמנה, ואיך יברך?].

ומלבד זאת הנני רואה שכת"ר טעה בדברים פשוטים, וכפי שיתבאר.

ועתה אשיב על סדר אותיותיו.

ד. נכון שיש מקצת מן הפוסקים שסוברים, שמברכין על נטילה לרוח רעה. אך זו דעת מיעוטא דמיעוטא, ומדברי כמעט כל

לכבוד ידידי וחביבי הרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב שליט"א.

הנני רואה שכת"ר מתחזק ומתאמץ בדעתו, ולכן מסופקני אם יש טעם להשיב, כי מסתברא מילתא שלא יועילו דברי להניעו מעמדתו. ובכל זאת אמרתי אשיבה נא אך הפעם, ואם יחזור כת"ר וישיב על דברי, לא אחזור ואענה, כי אין טעם ותועלת להאריך בויכוחים. והוצרכתי לכתוב זאת כדי שלא תתפרש שתיקתי כהודאה.

הנני מייקר ומחבב עד מאוד את כת"ר ותורתו, וידיעתו העצומה בכל הראשונים, אשר לא רבים יחכמו כמוהו. אעפ"כ הנני נאלץ לכתוב את הדברים הבאים. כי תורתנו הקדושה תורת אמת היא, ואין בה משוא פנים.

הנני לחזור ולהבהיר את הנקודה העיקרית, והיא, שבשום פנים ואופן אין אנו יכולים לקבל את דברי כת"ר. כי דבריו לחלוק על כל גדולי הפוסקים, אשר לאורם אנו הולכים. ראשון להם מרן הב"י, ואחריו

א. תשובת הרב מולקנדוב: יש לעיין היטב לפני שמעירים.

ב. תשובת הרב מולקנדוב: מדברי רוב הפוסקים מבואר שמברכים על נט"י לפני 'כל' תפלה עכ"פ אם עשה צרכיו, והפוסקים שסוברים לא כך הם מיעוטא גם לפי מה שמצאתי להם חברים [10 במספר] - עדיין רוב בנין ורוב מנין של הפוסקים סוברים לברך, ואעפ"כ אין אנו נוהגים כמותם. ולפי מה שכתבתי - רובם סוברים שזהו הטעם של נט"י שחרית, ואין לה דין מיוחד מלבד דעת הרשב"א. כך שאנו שנוהגים בפועל לברך רק בשחרית ולא לפני כל תפלה - בע"כ לא סוברים כמו רוב הראשונים הנ"ל, אלא או כהרשב"א או כהזוהר

הראשונים והאחרונים מתבאר שאינו כן². והדברים ברורים לפני כל מעיין. ועל כן לא יעלה על הדעת לקבוע הלכה כשיטה זו.

ומה שכתב שבזוהר מפורש כן, זו טעות פשוטה. יראה נא לי היכן מפורש³. וגם לא מצינו מי שאמר כן בדעת הזוהר, זולת המאמר שמדייק מסתימת הזוהר. וכמובן שזו הוכחה קלושה.

ה. לאחר בדיקה מדוקדקת, כל הראשונים שהביא הם דיוקים שאינם מוכרחים, מלבד מה שהביא מהאבודרהם. אך הוא כתב גם את טעמיהם של הרא"ש והרשב"א. וכבר הביא הרמ"א בד"מ סי' ו' סק"ד את דברי האבודרהם, וכתב שלא לסמוך עליו⁴. (ואת דברי הרמ"א הללו, הביא הפמ"ג שהובא במאמרו של כת"ר, ומזה יובן לדחות מה שנסתייע מהרמ"א ופמ"ג). וכתב זאת רק בדרך לימוד זכות על המנהג.

ו. לא הבין את דברי. ודאי רוח רעה זו הגדרה הלכתית, אלא שאין ללמוד מדברי המקובלים שזו ההגדרה ההלכתית, כי לא בזה הם עוסקים.

ז. דבריו חסרי הבנה לחלוטין.

ח. טוען שמרן ב"י בסי' ד' לא ידע את דברי הרמב"ם, ורק בבואו לסי' צ"ב מצא אותם. ואלו דברים בטלים ומופרכים מעצמם. ומה שהוכיח מזה שהרחיק נדוד והביא מתשובות הרא"ש, זו טעות פשוטה, כי הביא מפסקי הרא"ש על אתר⁵. ומה שלא נסתייע בסי' ד' מהרמב"ם, הסיבה לזה פשוטה, כי הרא"ש אמר להדיא, שנט"י שחרית היא היא הנטילה לתפילה, ובדברי הרמב"ם היה אפשר לפרש, שהם שתי נטילות נפרדות, וטעם נט"י שחרית כהרשב"א.

ט. מה שמייחס אל הראשונים שסוברים שמברכים רק שחרית, שטעמם מפני רוח רעה, גם זו טעות פשוטה. ואעתיק את לשונות הראשונים מתוך מאמרו של כת"ר.

רב נטרונאי גאון: אין מברכין אלא על רחיצה שבשחרית משום שמתקין עצמו לתפילה. תשובות מהר"ם: בבוקר נוטלין ומברכין כיון שידים עסקניות וממשמש בגופו וכו'⁶.

ומלבד זאת, לו יהי כדבריו, אז אפשר לומר שאין כוונתם כהרשב"א. אך אפשר גם לומר שכוונתם כהרשב"א. ועל כן אי אפשר לטעון שהרשב"א יחידא⁷.

וסייעתו, והרשב"א הוא יחיד לעומת דעת הזוהר וסייעתו. והדברים פשוטים לכל מתבונן.
ג. תשובת הרב מולקנדוב: כשזוהר כותב שטעם הנטילה הוא משום רוח רעה ולא כותב טעם אחר, והוא גם כותב שמברכים על הנטילה - זה לא נקרא מפורש? אם לא - אז אין מה לדון בזה.
ד. תשובת הרב מולקנדוב: חוסר הבנה מוחלט של דברי הדרכ"מ והוצאת הדברים מהקשרם.
ה. תשובת הרב מולקנדוב: עי' בב"י בסוף סי"ב ובסי"ג ש'דייק' מדברי הרא"ש בפסקים, והוסיף 'וכן נראה ממה שכתב בתשובה' וכו'.

ו. תשובת הרב מולקנדוב: הבאתי שם עוד הרבה ראשונים שבדבריהם ניתן לפרש כן בפשיטות.
ז. תשובת הרב מולקנדוב: א"א לומר שכוונתם כהרשב"א, כיון שהם כתבו להדיא 'לק"ש ותפלה', והרשב"א כתב להדיא שאין לומר שה'ברכה' היא לק"ש ותפלה משום דסגי בנקיון בעלמא.
מענה הרב ויינשטיין: לדעתי הקלושה אין ממש בכל תשובותיו, אך כבר אמרתי שאיני רואה טעם להמשיך להתווכח. אך על אחת הנני רואה צורך להשיב, והיא - שברכת הנטילה לא נזכרה בזוהר, אלא אמרו שם שלא יברך עד שיטול ידי, והכוונה ברורה - שלא יברך שום ברכה עד שיטול ידי, וכבר כתבתי זאת במאמרי ראשון.

מנורה רי"מ ויינשטיין - ר"ע. מולקנדוב **בדרום** רעט

ובזה אחתום בידידות אמת
י. מ. ויינשטיין

נ.ב. כמה פרטים שבתגובתי הזאת, יובנו יותר
ע"פ הדברים שנתבארו במאמרי שיודפס
אי"ה בגליון זה.

מכתב ו'

הרב אליהו חדש

בגדרי מצוות תלמוד תורה

לכבוד הגר"נ מנדלבוים שליט"א,

בגליון מ"ט מכתב ה' הובא דיבריכם על הנאמר בגליון מ"ח בעניין גדר צורת חיוב מצוות ת"ת ראשית כל יש"כ על ההתייחסות לדברים ועל דברי ההערכה, והדברים שכתבתם מאירים וברורים ומבוססים, ואקדים בהתנצלות בנוסח התשובה שכתבתי (בגליון מ"ח) וז"ל שהלומד ולא לימד לאחרים לא קיים מצוה שלימה של ת"ת ע"כ, ומלשון התשובה נראה שהלומד ולא לימד קיים מצוות ת"ת אך לא שלימה, והערתם שבאמת הלומד ולא לימד לא קיים מצוות ת"ת, ובאמת אה"נ נלע"ד דהלומד ולא לימד לא קיים מצוות ת"ת כלל, אך מפאת תוקף הדברים התנסחתי בצורה עדינה.

ולגופם של דברים, הגדר שהעלתם שמצוות ת"ת הוא בצורת מסירת התורה ע"י רב ותלמיד, וממילא באותו זמן גם התלמיד מקיים מצוות ת"ת, הנני מסכים לדברים, אלא שנלענ"ד דאפי' שקיים התלמיד מצוות ת"ת בשלימותה באופן ששותף ל"ללמוד וללמד" של רבו, אכתי לא קיים את החיוב המוטל עליו מן השמיים "ללמוד וללמד", ואת זאת יקיים בזמן שילמד הוא לאחרים [ובאמת שייך טובא למימר דמקיים זאת באופן שמחדר את השמעתתא אצל רבו, שמקשה ומתרץ לו] (וזהו שכתבתי בלשון השאלה "אדם הלומד תורה כל חייו בפני עצמו").

ואנצל ההזדמנות להוסיף על המאמר הנז'

(בגליון מ"ח) דהועלה שם דגדר גוף מצוות ת"ת היא ללמוד וללמד, ולא מחולק לשני מצוות נפרדות, ושכך מבואר ברמ' בספה"מ יעו"ש, ועתה אוסיף ששוב מצאתי ברמ' במורה נבוכים (ח"ג פל"ו) שכ' וז"ל המצות אשר כלל אותם הכלל הראשון והם הדעות אשר ספרנום בהי' "יסודי התורה", סבת כולם מבוארת, הסתכל בהם אחת אחת תמצא אמתת הדעת ההוא ושהוא עניין מופתי, וכן כל מה שבא מן הזרז והאזהרה ללמוד וללמד מבואר התועלת, כי אם לא יהיה שם חוכמה, לא היה שם מעשה טוב ולא דעת אמיתי וכו' עכ"ל, כלומר שהרמ' בא לבאר שהאופן בו אפשר להתקיים בעולם הוא רק ע"פ התורה ויסודיה, וזהו שכ' שהזרז והאזהרה ללמוד וללמד גם מבואר אותו עניין, כיון שאם לא יהיה חכמה לא יהיה מעשה טוב ולא דעת אמיתי, וזהו לא העולם בתיקונו, ועכ"פ לדידן נפקא שכ' שזוהי האזהרה ללמוד וללמד, והרי א' ס"ל לרמ' דללמוד וללמד חלוקים בעיקר יסודם, הרי סגי שהרמ' יכתוב שבשביל תיקון העולם כל אדם צריך ללמוד ותו לא, ומדוע כ' הרמ' תיקון העולם היא הזרז והאזהרה "ללמוד וללמד", [וא"ת שאה"נ דס"ל לרמ' שללמוד וללמד חלוקים זמ"ז, אך הרמ' כ' הזרז ללמוד וללמד, ולא כ' הזרז ללמוד לחוד משום שע"י שהאדם לומד ומלמד מחכים יותר, והעולם מגיע לתיקון יותר טוב, וזהו שכ' הרמ' הזרז "ללמוד וללמד", וי"ל שאכתי הרמ' היה צריך לכתוב לגוף העניין

התורה הק' בללמוד וללמד לשמור ולעשות, ומלאה הארץ דעה את ה' בגילוי יחודו ית' בעולם, אכ"ר.

ושוב אסיים בברכת יש"כ והודאה למערכת קובץ היקר והחשוב וכו' "מנורה בדרום" ולעומד בראשה ידידי הגרא"א סקאלי הכהן שליט"א, אשר מאפשר לכל ת"ח לקיים מצוות ת"ת בשלימותה כנ"ל, שהקב"ה יאריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים בעוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה, ויה"ר שישולם ה' שכרו בכפל כפליים שיזכה להמשיך להאיר את "המנורה" בתורת הת"ח היושבים בדרום, ובכל העולם כולו, אכ"ר.

אליהו חדש

שזה הלימוד של האדם עצמו שמביא את העולם לתיקון יותר טוב, וממילא נומר אנחנו שמשום הכי צריך ללמוד וללמד, בכדי שהאדם יגיע ללימוד עצמי מוחלט, אך בגוף הגדר הרמ' לא היה צריך לכתוב "ללמוד וללמד" וסגי אם היה כ' על הזירוז "ללמוד", אלא מבואר שללמוד וללמד זה גוף חפצא אחת והזירוז והאזהרה היא "ללמוד וללמד", ולא מחולקת לשני דברים שונים, וזהו שכ' הרמ' שהזירוז והאזהרה "ללמוד וללמד" מבואר התועלת כאמור.

ואסיים בברכת (הדיוט) שיזכה הגאון הרב הנ"ל שליט"א שיפוצו מעינותיו החוצה ויעלה מעלה מעלה בלימוד וקיום

מכתב ז'

הרב משה חליוה

מח"ס 'ענפי משה' ושא"ס

בדרום גליון החמישים מפירות הדרם דרבנן ותלמידהון בדבר ה' זו הלכה ואשריכם ת"ח שד"ת חביבים עליהם. ולחביבותא גבן הנני מעלה עלי גליון איזה הערות והארות שנתעוררו אצלי לפום ריהטאי מידי עיוני בגליון הנ"ל.

כבוד ידידנו הרה"ג רא"א הכהן סקלי שליט"א ומשנהו כסף ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, שלמא רבא ונהורא מעליא, מה נכבד היום בהגלות נגלות קובץ מנורה

א. סיום מסכת כשלמד את הסיום ע"מ לאומרו ברבים

כיצד ינהג, דהא אם כבר למדו לפני מעמד הסיום הרי שסיים והיאך יעשה סיום לאחר מכן. ולהמבואר בחוט שני י"ל דכיון שלומד קטע זה על דעת לחזור עליו בשעת הסיום הרי לא הסתלק מהאי מסכתא ויוכל ללמוד בשנית לפני הציבור ויחשב לו זה לסיום ברבים, ע"ש.

ולפענ"ד היה מקום לחלק בין דא להא, דבנידון החוט שני הא מיהא כלפי ידידיה לא מיקרי סיום כל שלא למד ארבע פעמים מאחר שקבע כן את סדר לימודו, משא"כ בנידונו דהגרי"ט שליט"א הנה כלפי הסיום דדידיה לא חסר בזה ולא מידי דהא כלפי עצמו שפיר מידע ידע לדברי הגמ' וודאי דהוי לדידיה גדר דלימוד דחשיב סיום, ומה שרוצה לומר זה ברבים הוא ענין אחר, ויל"ע בזה.

אמנם הנה מצאתי בתשובות ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל הנד' בספר יומא טבא לרבנן (תשובה נ"א) דנשאל בזה"ל מגיד שיעור שמכין שיעור ומסיים תוך כדי הכנת השיעור את המסכת הנלמדת ע"מ למוסרו לרבים מתי נחשב כמסיים המסכת,

במ"ש הגאון הגדול רבי יהודה טשזנר שליט"א (עמוד מ"ד) דבספר חוט שני (הל' שבת ח"ג קונטרס ענינים עמוד ר"מ) כתב במי שקובע סדר לימודו באופן שבכל יום לומד דף גמרא אחד ואין ממשיך הדף הבא אא"כ חוזר עליו ארבע פעמים, וכיון שכל יום לומד דף אחד נמצא דלומד ביום ראשון דף ב' וחוזר עליו נמי ביום ב' ג' וד', וביום ה' ממשיך דף ג', וחוזר כנ"ל, ובהגיעו לסיום המסכת נתעורר לשאול אימתי יעשה את הסיום אם ביום שלומד בו בפעם הראשונה לדף הסיום או ביום שגמר לחזור עליו בפעם הרביעית, והשיב דיעשה הסיום ביום שגמר לחזור על אותו דף פעם רביעית, דסיום מסכת אינו קריאה בעלמא אלא לימוד, וכיון שכך הוא סדר לימודו לא חשיב גביה סיום אלא אחר הפעם הרביעית, ומשא"כ מי שקבע עצמו ללמוד המסכת חלקה בעיון וחלקה במהירות דפשיטא דמתי שגומר זהו הסיום לדידיה, ע"ש.

ועפ"ז כתב הגרי"ט שליט"א שמכאן תשובה לשואלים כשבא לסיים המסכת ומשאר הקטע האחרון עד שעת הסיום אבל רוצה להכניס לפני שמוסר הדברים לרבים

דכיון דדעתו ללמד קטע זה דהסיום ברבים לא מיקרי לדידיה סיום רק ברבים, ויש מקום לחלק בכל זה, ואכמ"ל.

והשיב מו"ר מרן צוק"ל וז"ל "סיום זה רק כשהוא גומר את המסכת עם הציבור", עכ"ל, וע"ש. ואפשר דעפי"ז י"ל נמי במאי דקמן

ב. בענין קידוש לבנה ביום

הלבנה היטב. עי' בספרנו ענפי משה בהל' ועניני ראש חודש (סימן ל"ה) מאי דכתיבנא לדון אי מהני לקדש הלבנה ביום ומאי דנו"נ בזה מדברי רבוותאי ראשונים ואחרונים, ע"ש (ומ"ש (עמוד נ"ו) דמי שקידש את הלבנה ולא הביט בה אם יצא יד"ח, עי' בספרנו הנ"ל (סימן ל"ו) מאי דכתיבנא בהא, ע"ש).

במ"ש הגר"מ גולדברג שליט"א (עמוד נ"א ועמוד נ"ד) לדון במ"ש רמ"א ז"ל סי' תכ"ו (סעיף א') דאין לקדש החודש אלא בלילה בזמן שהלבנה זורחת ונהנין מאורה, ע"ש. וכתב לדון אם זהו משום שיש דין מיוחד לקדש הלבנה דוקא בלילה ולא ביום או דהחסרון דביום הוא מה"ט שאין נראית

ג. אם חייב להתפלל על חבירו

כ"כ שישמע ה' תפילתו ואינו כדאי להתפלל על עצמו והיאך יתפלל על אחרים זה מיקרי לא אפשר, עכ"ל, וע"ש היטב. ומהשתא מי יאמר זיכיתי לבי, ואמנם דיש בזה משום חסד וכדמייטנין התם ממו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי צוק"ל דהו"ד בספר משנת פיקוח נפש (עמוד רע"ח), ע"ש. ויש בכל זה לימוד זכות גדול וכו' וכו' ומיהו מאידך לכאורה יש ליזהר בזה טפי בכדי שלא לבטל מצות חסד בידים במה שיוכל עשות אף בתפילה קצרה או פרק תהלים וכה"ג.

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"ג ארצי שליט"א (עמוד פ"ו) בענין החובה להתפלל על חבירו עפי"מ"ש בברכות (דף י"ב ב') כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא וכו', הנה עי' בתשובותינו גם אני אודך ח"א (סימן ל"ו) מאי דעמדנו בהא ובתו"ד הבאנו דבפי' עיון יעקב על העין יעקב מהגר"י ריישר זלה"ה כתב אגמ' הנ"ל וז"ל כל שאפשר לו לבקש רחמים כלומר שבטוח בזכות עצמו שתועיל תפילתו על אחרים כמו שמואל אבל אם אינו בטוח

ד. קבלת גרים מעמלק

התורה הגר"ח קניבסקי צוק"ל (ח"א, עניני המועדים, ס"ק ע"ו) ע"ש. ומ"ש בתו"ד מספר ירח למועדים (פורים, שיעורים, סימן י"ג) לדון בסברא דגר שנתגיייר כקטן שנולד יעוי' בספרנו ענפ"מ (שם), מאי דכתב לן בהא מו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין

במ"ש הרה"ג רי"צ גרינברג שליט"א (עמוד קנ"ב) לדון בענין קבלת גרים מעמלק והרחיב בזה בטוטו"ד, ייטיב לעיין בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני פורים (סימן ז') מאי דהארכנו בהאי ענינא בעזה"י. וע"ע נמי בספרנו פתחי חיים מתורת מו"ר מרן שר

זצוק"ל דמשמע דהסכים להאי סברא אלא דכתב דלפום דרכו א"צ לזה, ע"ש היטב.

ה. בעניני חלב עכו"ם

ישא יוסף (ח"ב, סו"ס י"ג) ע"ש. ודעת מרן הגר"ש הלוי ואזנר זצוק"ל (במכתבו המובא בנזר הכשרות תמוז תשע"א עמוד רל"ה) להתיר הדבר ואך שהתנה שלא יסמכו רק על המצלמות אלא שיבקרו לערך כעשרים פעמים בשנה והשאר יסמכו על המצלמות, ע"ש. והביא נמי דדעת הגר"מ אליהו זלה"ה דאפשר לסמוך להקל ולהתקין צילום במעגל סגור ובלבד שידע הגוי החולב שיש צילום במעגל סגור ושחלב טמא אסור לישראל, ע"ש. ומאידך מביא דהגר"מ שטרנבוך שליט"א החמיר בזה, ושכן דעת הגר"י ראטה זלה"ה בשו"ת עמק התשובה ח"ט (סימן פ"ה) ועוד פוסקים וע"ש בכל דבריו. ועי' נמי בספר חלב ישראל כהלכתו (פ"ד סימן ב') דהאריך בכל הא והביא שיטות הפוסקים בזה לכאן ולכאן, ע"ש היטב.

במ"ש הרה"ג רי"מ וינשטיין שליט"א (עמוד קע"ב ואילך) לרדן בענין חלב נכרים באיזה אופנים. הנה עמדנו בזה משכבר הימים בספרנו ענפי משה בהל' מאכלי עכו"ם (סימן ל"ה) והתם כתבנו נמי בהיכא דיש פיקוח ממשלתי שלא יערבו חלב טמאה אי מהני, ועמ"ש נמי בדעתו דמרן החזו"א ז"ל בזה ע"ש. איברא דמה שהחליט שאין מועיל עין אלקטרונית להתיר חלב שחלבו עכו"ם וכו' הנה לפלא שלא הביא בזה דעת גדולי הפוסקים, ועי' בספר אהל יעקב הל' מאכלי עכו"ם לידידנו הרה"ג רי"א סקוצילס שליט"א (סי' קט"ו סכ"ט) דהרחיב בזה ומייתי דשמע דדעת מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל שאם המצלמה פועלת כרגיל ותמיד הכל מסודר אפשר לסמוך על זה להתיר חלב שנחלב ע"י עכו"ם, ועמ"ש משו"ת

ו. נשיאת כפיים במעיל כשאין לו טלית

ס"ב (דכ' וז"ל עור אמר רבינו בכהן שלא מצא טלית לנשיאת כפים ולקח מעיל והניחו על ידיו או בעובדא דהוה שנכנס תחת הפרוכת ונשא כפיו דלאו שפיר עבדו שגרמו לכולם להביט בהם ביותר והווי גם זלזול וקלות ראש, עכ"ל, וע"ש. וע"ע בתשובותינו גם אני אודך חלק ל"ב (סימן ט"ו, ס"ק ב', וס"ז ט"ז ס"ק א') משכ"ב בזה, ע"ש.

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"א טאובנר שליט"א (עמוד רמ"ט) בזה"ל יל"ע אי שרי ברכת כהנים בלי טלית, כגון שהגיע לדוכן ונמצא שכל הטליתות כבר נלקחו י"א שיקח את חליפתו במקום וכן שמענו ממורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל, עכ"ל. הנה עי' בקונטרס חמדת חיים מתשו' הגר"י זילברשטיין שליט"א (עניני תפילה, עמוד

לסיומא דמילתא הנני מברכם בזה שיוכו להוסיף להגדיל תורה ולהאדירה ויפוצו מעייני

חכמתם חוצה

מתוך בריות גופא ונהורא מעליא לאי"מ.

בכל חותמי ברכה

הק' משה חליוה

מכתב ח'

הרב שמואל ללזר

ירושלים

לכבוד הרה"ג און הכהן סקלי שליט"א,

ברכת מזל טוב לרגל מלאות ד' שנים לקובץ היקר שמוציא מידי חודש בחודשו לזכות את הרבים. וכעת אבוא על דברי תורה.

בענין שמות מלאכים לבני אדם

הוא כנ"ל. וגם לפי ביאורו הראשון אין מקור לומר שלא לקרוא בשם זה.

ובפסיקתא זוטרותא (בראשית פרק לב) איתא, ויאמר למה זה תשאל לשמי. לפי ששמות המלאכים מתחלפים, לא כשם היום שם למחר. ע"כ.

ובן מפורש עוד הדבר בתיקוני זוהר (תיקון נז, דף צא ע"ב), והכי כל מלאך אשתני שמה כפום שליחותיה הדא הוא דכתיב למה זה תשאל לשמי והוא פלאי. ע"כ.

ב. מה שכתב הרב זכר דוד וז"ל, וכי תאמר בלבבך איך הותר לקרוא הבנים בשם אוריאל, כיון שלא הוזכר בכתובים, והלא חכמי האמת הזהירו אף בשעת הלימוד ראין להזכיר שמות המלאכים שלא נזכרו בקרא. יש לומר דדוקא בדרך לימוד חשו לזה, שההבל הקדוש הזה 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. עכ"ד. ולכאורה קצת יל"ע דמ"מ כאשר יאמרו דבר הלכה משמו של אותו א' שנקרא אוריאל, נמצא שאומרים את שמו בד"ת, וזה וודאי עושה רושם, שרואים שהזכרת שמו של האדם גורמת לשפתותיו דובבות. ויל"ע.

בקובץ נ, עמוד שס כתב הרה"ג חיים פנחסוב בעניין השם 'אוריאל'.

והתעוררתי לכמה הארות בעניין.

א. הביא את דברי הרב זכר דוד שכתב שיש מפקפקים מצד מה שאמר המלאך "למה זה תשאל לשמי והוא פלאי". אולם כתב הזכר דוד לדחות לפי דברי זוה"ק שכוונת המלאך היתה ששמו משתנה. ע"ש.

ובאמת הדבר מבואר בשאר מדרשי חז"ל, ראה בספרי (פרשת נשא, פיסקא מב) דאיתא, "למה זה תשאל לשמי והוא פלאי", איני יודע לאיזה שם אני מתחלף. ע"כ. וכן הוא במדרש בראשית רבה (פרשה עח ס"ד).

ובן ראה עוד במדרש במדבר רבה (פרשה י ס"ה) דאיתא, "ויאמר לו מלאך ה' למה זה תשאל לשמי", אמר לו המלאך אין את צריך לידע שמי שאין סופך שתראני עוד לעולם הדא הוא דכתיב והוא פלאי, על עצמו אמר לו שהוא יהיה מכוסה ממנו שלא יראנו עוד לעולם. כמה דתימא "פליאה דעת ממני". ד"א והוא פלאי, א"ל המלאך איני יודע לומר לך שמי שלפי השליחות ששולח הקדוש ברוך הוא אותנו, קורא לנו שם הוי והוא פלאי לפי פליאה ופליאה שעושה על ידינו הוא קורא לנו שם. ע"כ. והביאור השני

דילוג בתפלה על שירת הים

ולענ"ד יש לומר בזה, דמי שמאחר הרי הוא קורא את התפילה מהר יותר, ועל כן עדיף שידלג את השירה שכל עניינה הוא לאט בזרמה ובהתבוננות.

ג. בעמוד שפח, כתב הר"מ פרוש ששאלו את הג"ר יחזקאל לוינשטיין ז"ל דכיון ששירת הים היא חשובה מאוד, מדוע בסדרי העדיפויות לדילוג למאחר היא נדחית.

בענייני התשובה

לפי זה לחדש ולומר דכל מה שמועילה תשובה, הוא אי אזלינן בתר הכתיב, שהוא במתיבתא עילאה. מחמת שבמסכת פסחים (דף ק"ט.) איתא, אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי יהודה נשיאה, מאי דכתיב "וידי אדם מתחת כנפיהם", ידו כתיב. זה ידו של הקב"ה שפרוסה תחת כנפי החיות, כדי לקבל בעלי תשובה מיד מדת הדין. ע"כ. ומבואר שילפינן שתשובה מועילה רק אם אזלינן בתר הכתיב. ואם כן הוא מועיל רק במתיבתא עילאה, ולא בתתאה. ובזה ביאר את מה שאמר הקב"ה "הנה אנכי שלח מלאך לפניך", דהיינו מטטרו"ן, שהוא במתיבתא תתאה. ולכן "לא ישא לפשעכם", מחמת שבבית מדרשו אזלינן בתר הקרי. עכת"ד. והביאו את דבריו בספר שלום דוד מג'רבא (ח"א, מערכת ת אות ב. דף דף נג ע"ד). והרב זרע יעקב הכהן (דף חי ע"ב). והרב ישיר משה (עמוד סד).²

ומהר"א ענתבי ז"ל בספרו יושב אהלים (סוף בלק) כתב לפי זה לבאר

ד. בעמוד תסג כתב הגר"ג רבינוביץ בעניין תשובה בשבת. ואצ"ל בזה הערה א' שיש לי בעניין זה.

דהנה הגר"י ענתבי ז"ל בספרו ויצבור יוסף (דרוש ב לבר מצוה, דף קפז ע"ב) הביא את דבריו של הרמ"ע מפאנו זיע"א בספרו כנפי יונה (ח"ב, סימן קלו) בסוד הקרי והכתיב (והבאתי את דבריו כפי שהביאם ג"ע הרב חיד"א זיע"א בספרו דבש לפי מערכת ק אות י בשם לקוטי גורי האר"י ז"ל כ"י בקיצור) וז"ל, קרי וכתיב, הטעם הוא כי התורה נדרשת בשתי ישיבות מתיבתא עילאה ותתאה, בישיבה העליונה אין שטן ואין פגע רע. ושם נקרא כמו שהוא נכתב, וכן שאר התיבות אין צריך לשנות בהן לאהדורי מילא לנרתקא, כמו שאמר רב ייבא סבא ע"ה. אמנם בישיבה של מטה, צריך למסור רזי התורה בלחישא, ושיהא פשט הדברים קרוב למושכל לרבים. עכ"ד.³

והג"ר אבי עזרי זליג מרגליות ז"ל בספרו כסף נבחר (פרשת בראשית, מהדו"ח, עמוד ח) הביא את דברי הרמ"ע הנ"ל, וכתב

א. והביאו נמי הרב בני יששכר (מאמרי סיון, מאמר ו, אר"ב).

ב. ויש שכתבו גם את זה בשם הכנפי יונה. אולם באמת אינו בכנפי יונה, אלא הוא הוספה של הכסף נבחר. וכמו שהבאתי.

תבעיון בעיו, אם תבקשו בקשתיכם בתפלה לפני המלך, בקשו, התפללו ובקשו בקשותיכם ושובו אל אדוניכם. אתיו, כמי שמזמין לקבל את בניו ולרחם עליהם. אף כן, הקב"ה, בקר וגם לילה קרא ואמר, אתיו. אשרי הם עם הקדוש, שאדונם מבקש אותם וקורא אותם לקרבם אליו. ע"כ. הרי מפורש בזה"ק שמטטרו"ן אמר לנביא שעל ידי תשובה הקב"ה יקבלם. ואפשר שאמנם אמר כן לפי דרשת הגמרא שהקב"ה פושט ידו מתחת הבית דין שלמטה, אמנם באמת לפי מידתו של מטטרו"ן ליכא תשובה.

וראה עוד בביאור באר לחי רואי על התיקונים (עמוד שעה). וראה עוד באור יקר על הרע"מ (שער א סימן ג). וכן ראה עוד להגאון מהרח"א ממנוקאטש ז"ל בספרו חיים ושלוש (פרשת משפטים פכ"ג פ"ג) שהוא סיוע לדבריו של הכסף נבחר.

אולם כעת התעוררתי להקשות יותר, ממה שהביא הרב כסף נבחר בעצמו (סו"פ אחרי מות, עמוד ריד במהדו"ח) את דברי התיקוני הזוה"ק (תיקון ע, דף קלז ע"ב) שמטטרו"ן הוא מכת הסוברים דנח לאדם שנברא, מחמת דמהניא תשובה. וכן היה סבור יוסף הצדיק. ע"ש. והשבטים היו חולקים עליו וסברי דנח שלא נברא, כי לא מהניא תשובה. ע"ש. והביאו נמי הרב שלום דוד (ח"א, מערכת י אות לו, דף כט ע"ב. וח"ב, מערכת י אות מג. דף כט ע"ב). והרב זרע יעקב הכהן מג'רבא (דף יט ע"א). הרי שהוא עצמו הביא מדברי הזוה"ק שלפי מטטרו"ן יש תשובה. ובה דחוק לבאר כדלעיל. רצע"ר על דברי הרב כסף נבחר. [ובפרט תמהני על הרב שלום דוד מג'רבא

מדוע לאומות העולם לא מהניא תשובה, כי הנהגתם היא ע"י מטטרו"ן, וכיון דדריש קרי, לא מהניא להו תשובה. והוסיף שם לבאר בזה דלכן הורנו רבותינו דאין תשובה בלא תורה. כיון שע"י לימוד התורה, אנחנו תחת שליטתו של הקב"ה. וכן מדוע מהניא תשובה בשבת יותר, דכתב רבינו האריז"ל שבשבת אנחנו תחת שליטתו של הקב"ה. וכן ביאר מדוע בא"י מקובלת התשובה, מחמת שבא"י אנו תחת שליטתו של הקב"ה. וזה כוונת חז"ל דהשרוי בא"י שרוי בלא עוון, דהיינו שבה מקובלת התשובה. עכת"ד של הרב יושב אהלים.¹

וקשיא לי טובא על כל האחרונים הנ"ל, שבבית מדרשו של מטטרו"ן ליכא תשובה. דפוק חזי בדברי הזוה"ק (פרשת תרומה, דף קלא ע"א) דאיתא, אמר שומר, אשכחנא בספרא דאדם מה בין ויאמר לאמר, ויאמר לעילא ואמר לתתא ואל משה אמר, מאן אמר, אמר שומר דא מטטרו"ן, אתא בקר דא צלותא דשחרית דאיהו שלטנו דיממא ההוא דשליט על ליליא וכו'. מכאן ולהלאה אם תבעיון בעיו, אם תבעון בעותכון בצלו קמי מלכא קדישא בעיו צלו ובעו בעותכון ותובו לגבי מאריכון, אתיו כמאן דזמין לקבלא לבנוי ולרחמא עלייהו, אוף הכי קוב"ה בקר וגם לילה, קרא ואמר אתיו. ע"כ.

[ביאור הסולם- מצאתי בספר של אדם, מה בין ויאמר אל אמר, ויאמר, הוא למעלה, שהוא ז"א. אמר, הוא למטה, שהוא מטטרו"ן. כמו שאמר, ואל משה אמר, מי אמר, אמר שומר, שהוא מטטרו"ן. אתא בקר, היינו תפלת שחרית, שהיא ממשלת היום, ההוא, השולט על הלילה. מכאן ולהלאה, אם

1. והביאו נמי הרב ישיר משה (עמוד סה). ועי"ש מ"ש. ויש לפלפל בדבריו.

(ח"א, מערכת ת אות ב. דף דף נג ע"ד).
שהביא את דברי הרב כסף נבחר בב'
המקומות יחד, ולא נתעורר דסתרו להדדי].

וכעת אעבור להאיר בקובץ מנורה
בדרום חלק מט.

בענין שכר פסיעות

א. ובדברי היד אליהו שהביא שם שבמקום
ביטו"ת לא עבדינן שכר פסיעות.
כן פסקו עוד רבים רבים מרבותינו, וכמו
שהארכתי בזה בס"ד בשו"ת אורייתא
דשמואל (ח"ד, סימן ג). יע"ש"ב.

ב. ומה שדן אי שכר פסיעות הוא על כל
מצוה, או רק על הליכה לבית הכנסת.
בעיקר דברי המהר"ל י שלעיין כי כל
המצוות הם תרי"ג עצות להגיע לדביקות,
כידוע מדברי הזוה"ק ובספרי החסידות.
ומ"מ יש לציין לדברי התיקוני זוהר (תקונא
שבעין דף קלא ע"ב) דאיתא, כל פקודין
דהליכה תליין ברגלין כגון הליכה לבי
כנישתא הליכה לברית מילה הליכה למת
מצוה או לכל הליכה דמצוה. ע"כ.

ג. ומה שכתב שיש לומר דא"י היא כמו בית
הכנסת. יש לחזק את הדברים מדברי
הגמרא ברכות (דף ח). דאיתא, אמרו ליה
לרבי יוחנן, איכא סבי בבבל. תמה ואמר
למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה
כתיב, אבל בחוצה לארץ לא. כיון דאמרי
ליה, מקדמי ומחשכי לבי כנישתא, אמר היינו
דאהני להו. ע"כ. וראה שם במהרש"א, ודברי
שאר המפרשים. ומבואר שבתי כנסיות
שבחו"ל יש להם קדושת א"י. וכן האריכו
בזה רבותינו. וכמו שהבאתי בס"ד בקונטרסי
מתנות הארץ (ערך בתי כנסיות).

בכבוד רב

שמואל ללזר

א. בעמוד קיד הובא קושיא בפסוק "ולא נחם
אלקים" וכו'. מדוע צריך לטעם זה, תיפוק
ליה משום שכר פסיעות. ולא ידעתי מאי
קושיא איכא הכא, והלא עמ"י היו צריכים
להגיע לקבלת התורה, להתחייב בכל התרי"ג
מצוות, וודאי שבכי האי גוונא אין ערוך לזה
לעומת השכר פסיעות. מה גם ועדיין היו
אינם מצוה ועושה וגם פסיעותיהם היו בגדר
כזה. והדברים פשוטים.

ובדרך דרש יש ליישב על פי מה שכתב
מופה"ד הגרע"י זיע"א ביחודה דעת,
שאם יש פריצות בדרך, לא יאריך את הדרך
כלל, וילך בדרך הקצרה ביותר. אף אם רוצה
שכר פסיעות ואינו ת"ת, דהיינו שאינו לומד
בזמן זה. וכן מעין דבריו ראה למהר"א
רומאנו זיע"א בספרו אברהם שנית (והוא ח"ב
מספרו אברהם אברהם, דף מא ע"ד). וכן ראה
להרב המוכיח הגאון מהר"א פאפו זיע"א
בספרו פלא יועץ (ערך הליכה) שכתב וז"ל,
והאיש הירא את דבר ה' במצוותיו חפץ
מאוד, מגלגלין זכות על ידו בהיותו כלוא
בבית, וכל הדרכים בחזקת סכנה, ואין ראוי
לאדם ללכת באתר דשכיח היזקא אפילו לדבר
מצוה, ואם כך אמרו על היזק הגוף, על אחת
כמה וכמה על היזק הנפש. עכ"ד. ומעתה יש
לומר, דמחמת שישראל בדרך היה חשש
שילמדו מן הגויים, וכמו שאמר להם משה
"פן יש בכם איש או אשה" וכו'. על כן צריך
הכתוב לומר הטעם מחמת "פן ינחם העם",
כי מחמת שכר פסיעות לא היה להם להאריך.

מכתב ט'

הרב אברהם לסר - הרב און אברהם הכהן סקלי

דעת התוספות בסוגיית הטוטר החי"ת

תשובה לדברי הרב סקלי, אשר השיב על מכתב התגובה שפרסמתי בגליון הקודם.

א. מה שכתב בעמוד תקד', וז"ל: "הנה בס' יראים שלפני לא מצאתי כלל דברים אלה" עכ"ל.

אין הכי נמי לא ידעתי. למרות שדברתי עם כמה סופרים דפה שאמרו לי שזה לא מוסכם אבל אה"נ רוב הסופרים אומרים כן, אלא שאין בזה כ"כ נ"מ לנידוד והובא כך לתוספת בעלמא.

ד. ומה שכתב בעמוד תקה' ז"ל ב. לפי האמור, אין כל קושיא על רש"י מהגמ' נטלו לגג של חי"ת ועשאו שני זיינין עכ"ל.

גם אם אני מודה שמדובר בדילוג על חלק מהגג, אבל עדיין יש קושיא איך יצא שני זיינין הלא אין הגג בולט מצידי החי"ת וכנ"ל, וזו הערת התוס' וכמו שדקדתי מלשונם שאניו מתיישב כ"כ..., דמשמע שהקושיא מתוכן העניין ולא מהלשון "גג" ולא "תג", ואף שר"ת ורבים ראשו הקשו מהלשון אין מזה הכרח שזה גם קר' תוס' שהרי אינה על שם ר"ת.

ה. מש"כ בעמוד תקה' לגבי הרי"ט שכ' "שיתכן" שיש ב' זיינין אף לפי רש"י, שזה כ' הרי"ט רק לגבי עצם צורת האות חי"ת כלומר מבלי למחוק הגג אבל עם למחוק הגג פשוט שגם לפי רש"י יש ב' זיינין. אינו מובן מה ראייה יש מהרי"ט דכשמוחק פשוט שיש ב' זיינין. דילמא כשם שבלי למחוק רק יתכן שיש ב' זיינין גם אחרי מחיקה רק יתכן שיש ב' זיינין, ואי משום דזה לא יתכן דהא מפורש בגמ' דכשנוטל

א. מה שכתב בעמוד תקד', וז"ל: "הנה בס' יראים שלפני לא מצאתי כלל דברים אלה" עכ"ל.

דבריו נכונים, הם לא ביראים עצמו אלא בבית יוסף סימן לו' כ' (וז"ל הרי אסכנדרני) מביא ספר יראים: "וכתב בספר יראים יעשה כרש"י וכו"ר... ובלבד שיעשנה בסוף הגג לצד שמאל שתהא נראה כמו ראש רגל שמאל..."

ב. ומה שכתב בעמוד תקד' וז"ל: "ואף אם היינו... שרוב הזיינין מזמן בית שני, ראשיהן בולטות בעיקר לכיוון ימין, וא"כ, אף אם לא יבולט כלל קצה הגג השמאלי, מ"מ זי"ן מעליא איכא הכא [ואדרבא, אדם מזמן המשנה היה מזהה יותר בקלות דוקא את הזי"ן השמאלית, ולא את הזי"ן הימנית...] עכ"ל.

מ"מ לא יראה שני זיינין, דזה מיישב רק את הזי"ן השמאלית של החי"ת, אבל הזי"ן הימנית של החי"ת אינה נראית זי"ן מפני שאין כ"כ בליטה לצד ימין [עי' בסה"ת שהביא במנורה בדרום על אות ח' מהכת"י של מהר"י אבוהב ומהר"ם זבארו ועוד, שבחלק גדול מהן אין כ"כ בליטה וכשמחלק החי"ת הצד הימני נראה וא"ו ולא זי"ן].

ג. ומה שכתב בעמוד תקד' וז"ל "ומענין לענין - כבר ברור וידוע מעבר לכל ספק,

הגג יש ב' זיינין, עליה אנו דנין כיצד רש"י יפרש הגמ' ואין שיהיה עכ"פ כבר לא מדברי הרי"ט היא אלא מדברי הגמ', באופן שמדברי הרי"ט אין לנו ראייה לא לכאן ולא לכאן (ואולי זה גופא נתכוונת).

ו. ומה שכתב בעמוד תקה' וז"ל ואין עליו כלל קושיא ח"ו מגמ' מפורשת - הס מלהזכיר עכ"ל. ובעמוד תקז' וז"ל ובפרט,

שלפי דבריו יש כביכול קושיא מגמרא מפורשת על רבם של כל בני הגולה - רבינו הגדול רש"י עכ"ל.

אין זו התרגשות גדולה הרי מצינו בכמה דוכתין שכך הם דרכם של תוס', ובפרט שתוס' כותבים "שלא יתיישב כל כך" היינו שאין זו קושיא כל כך גדולה מגמרא מפורשת.

תשובת הרב און אברהם הכהן סקלי

לידידי ורעי הרב לסר נר"ו,

במדומה שכבר נתבארו כל העניינים די הצורך בגליון הקודם, ע"כ נראה שמן המותר שוב להאריך בזה, וע"כ אעיר רק בקצרה על ענין אחד;

בענין סה"ת המיוחס הר"ן - מ"ש כת"ר בשם כמה סופרים שאין הדבר מוסכם שס"ת זה מזויף, אבל רוב הסופרים אומרים כן.

תחלה, איני מבין כלל מה ענין סופרים לניד"ד, כי מה בכלל סופרים מבינים בענין זה? אין זה אלא ענין לחוקרים ולמומחים בכתבים ישנים. וממילא, דעת מי שאינו מבין בנושאים אלו, אינה מעלה ואינה מורידה כלל, והיא כמאן דליתא.

ועכ"פ, כבר כתבתי בגליון הקודם שאין בענין זה כלל ספק, ומי שעדיין מסופק בדבר מוזמן כאמור לעיין בס' הנפלא חזון טבריימון שחיבר ידידי החוקר הנודע הרב משה הלל נר"ו, שם הוכיח בצורה ברורה שסה"ת המיוחס לר"ן, שהוצג למכירה ע"י הזייפן הנודע י.מ.ט כביכול בתור מתווך בין המוכר של ס"ת זה לקונים פוטנציאלים, מצטרף לרשימה ארוכה ו'מכובדת' של זיופים שיצאו מתחת ידו, וברובם הוא היה כביכול המתווך בין סוחרים עלומים לקונים.

ומלבד זה, כבר כתבתי שמי שמבין מעט בכתבים ספרדיים, מיד מזהה שמדובר על ספר תורכי או בלקני, וכלל כלל לא על ספר מלפני הגירוש, ובפרט לא על ספר קדום מלפני כ-700 שנה, ואין בזה אפילו ספק קל.



מכתב י'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקנה

בירור ענין 'מעין חתימה' סמוך לחתימה' בברכות

בירור ענין 'מעין חתימה' סמוך לחתימה' בברכות

בגמ' בפסחים ק"ד ע"א איתא: ואמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל צריך שיאמר מעין 'חתימה' סמוך לחתימתו. ופומבדיתאי אמרי מעין 'פתיחתן' סמוך לחתימתן. מאי בינייהו, איכא בינייהו יום טוב שחל להיות אחר השבת דחתימתן בין קודש לקודש, מאן דאמר מעין פתיחתן סמוך לחתימתן לא בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת, ומאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ע"כ.

והנה הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט הכ"ב כתב: כיצד מברכין בליל יום טוב שחל להיות באחד בשבת, בתחלה מברך על הגפן, ואח"כ מקדש קידוש יום טוב, ואחר כך מברך על הנר, ואחר כך מבדיל וחותרם בהבדלה המבדיל בין קדש לקדש, ואחר כך מברך שהחיינו ע"כ. וכתב המרכבת המשנה שם: מדלא כתב רבנו נוסח ההבדלה ביו"ט שחל במוצ"ש משמע דפסק כפומבדיתאי דרבים נינהו ולא מצרכי לומר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ע"כ. וכ"כ החק"ל בסי' ע"ג דף קל"ו ע"ד עי"ש. ומבואר שלדעת הרמב"ם אין דין לומר מעין 'חתימה' סמוך לחתימה אלא מעין 'פתיחה' סמוך לחתימה. ובשו"ת צפחית בדבש סי' ז'

בגליון אייר תשפ"ב האריך הרב אוריאל ראובן אייזנבך בענין מעין חתימה סמוך לחתימה במנהג אשכנז וספרד, ועמד בנקודה נכונה שמנהג אשכנז לא הקפידו על מעין חתימה 'ממש' סמוך לחתימה, אלא סגי כפשט לשון הגמ' 'מעין' חתימה. אולם מנהג ספרד להקפיד מעין חתימה 'ממש', והביא לזה כמה וכמה דוגמאות. אלא שרבים מהם אינם מוכרחות כגון בדוגמא ד' בענין הבוחר בעמו ישראל באהבה, דוגמא ה' בענין גאל ישראל, דוגמא ו' בענין דעה בינה והשכל [שהשינוי הוא של חלק מהמקובלים ובפשטות אינו שינוי מוכרח כלל להלכה גם בדעת האר"י, והעיקר הוא לומר דעה בינה והשכל וזהו נוסח ספרד האמיתי], וכן דוגמאות ז' ח' ט' ועוד ועוד דוגמאות. אולם אין לחדד שבכמה דוגמאות אחרות אכן הדברים ניכרים, ודברי אמת הם. ואמיתי להרחיב בזה עם מקורות הנוסחאות ושורשיהם בס"ד, עם כמה וכמה נפ"מ למעשה.

תודתי נתונה לידידי הרב אהרן גבאי שליט"א שליבן איתי סוגיא זו זמן רב והאיר עיני בכמה ענינים וסברות וביאורים בסוגיא זו, ואף עבר על המאמר והגיהו בכמה ענינים הצריכים תיקון. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה.

שבשתי כת"י ספרדים, כת"י איטלקי ושלשה קטעי גניזה הנוסח 'המבדיל'.² ומאידך בשתי כת"י תימנים, שלש כת"י אשכנזים, כת"י ספרדי, כת"י מזרחי, וקטע גניזה אחד הנוסח 'כל הברכות כולן' [הפירוט המדויק של כתה"י נמצא בפרוייקט 'הכי גרסינן']. כך שנראה שרוב כתבי היד גרסו 'כל הברכות כולן', ובראשונים הדבר יותר מוכרע לגירסא של 'כל הברכות כולן'.

ומדברי רב שרירא גאון לגבי חתימת יוצר המאורות נראה דלא ס"ל כלל שצריך שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה וכפי שנבאר [ונכנראה גרס 'המבדיל', וס"ל שבשאר הברכות אין צריך מעין חתימה סמוך לחתימה];

כתב הטור בס' נ"ט בשם רב שרירא גאון: מה שכתב רב סעדיה שאין ש"צ רשאי לומר אור חדש על ציון תאיר אין בכך כלום, שלא על אותו אור אנו מברכין אלא שהזכרה בעלמא היא ע"כ. וביאר הב"י: דלרב שרירא יוצר אור הוא אור שאנו משתמשים בו, ואעפ"י שאין זה אור חדש העתיד להאיר בציון - כשאומר סמוך לחתימה אור חדש על ציון תאיר אין בכך כלום, דכיון שמזכיר שם אור בעלמא הוא שפיר מעין פתיחה ואין אנו מדקדקין איזה אור הוא ע"כ. ומבואר שהבין בדעת רב שרירא שצריך מעין 'פתיחה' אלא שהעיקר שיהיה שם 'אור' בעלמא.

דף כ"ב ע"ב נדחק בדעת הרמב"ם הנ"ל, וכתב להוציא אותו מפשטו ולומר דלאו דוקא הוא, וגם לרמב"ם יש להוסיף מעין חתימה סמוך לחתימה, וכ"ז משום שהביא כמה ראיות [לדעתו] שהרמב"ם סובר שצריך מעין חתימה ולא מעין פתיחה עיש"ב. אולם לפי מה שנכתוב לקמן בביאור הענין 'מעין' חתימה או פתיחה - אין ראיותיו מוכרחות, דבכל דוכתא יש גם מעין פתיחה וגם מעין חתימה, וכפי שהגמ' עצמה אמרה שהנ"מ בין הדעות הנ"ל זה רק ביו"ט שחל במוצ"ש ולא בשאר ברכות.

אולם שאר הגאונים והראשונים פסקו שם כשמואל שצריך לומר לפני החתימה 'בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת' כדי שיהיה מעין החתימה סמוך לחתימה וכן המנהג.

מחלוקת הגירסאות; 'המבדיל' או 'כל הברכות כולן'

והנה גירסתנו בגמ' היא 'המבדיל' צריך שיאמר מעין חתימה וכו'. ונראה מזה שרק בהבדלה יש דין לומר מעין חתימה ולא בשאר הברכות.³ אולם בר"ח וברי"ף ובראשונים שם, כגון בה"ג מאירי ריטב"א ראבי"ה ועוד [מלבד האו"ז בס' צ"ג שגרס כגירסתנו] הגירסא 'כל הברכות כולן'. ובאמת שיש לנו הרבה עדי נוסח לעמוד זה, ויש בזה מחלוקת גדולה בין הנוסחאות בכתבי היד,

א. בשו"ת משאת בנימין סימן צ"ו כתב על גירסתנו: משמע דלאו דוקא הבדלה אלא ה"ה כל הברכות צריך שיאמר סמוך לחתימה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. והא דפליגי בהבדלה משום דרוב ברכות פתיחתן וחתימתן שוה ומעין פתיחתן היינו מעין חתימתן וליכא נפקותא בפלוגתיהו מש"כ בהבדלה כדמסיק התם מאי ביניהו וכו' עיש"ש. אולם למה שנביא לקמן יש ברכות שאין פתיחתן מעין חתימתן, כמו אור חדש בסוף יוצר, ויש ברכות שצריך קצת להדחק כדי למצוא את הסמוך לחתימה, וא"כ נראה שלגירסא זו הדברים מתאימים טפי, שאין דין זה בכל הברכות.

ב. ולא כמ"ש המרומי שדה בפסחים שם שהנוסח שלנו 'המבדיל' הוא ט"ס וצ"ל 'המברך', דחזינן הרבה נוסחאות דגרסי 'המבדיל'.

הברכה ל'סמוך לחתימה'², וגם אם יאמר במקום אור חדש 'המעריב ערבים' שודאי אינו מעין חתימה - כיון 'שחתם' כדין יצא. וזוהי כונת הטור בהעתקתו את דברי רב שרירא בקצרה 'שהזכרה' בעלמא היא, וכונתו שאין זה 'חתימה' אלא 'הזכרה', ולא משנה היכן מזכירים. וא"כ חזינן מיניה שלא איכפת לן ממעין חתימה או פתיחה סמוך לחתימה בברכת יוצר. וכן ראיתי שכתב בקצרה בסדר רב עמרם גאון מהדורת סץ בנספחות לתפילות חול עמ' 214 הערה 7 בדעת רב שרירא הנ"ל עי"ש.

מעין חתימה סמוך לחתימה בברכות המוזכרות ושאינן מוזכרות בתלמוד

הנה הראשונים בכמה דוכתי, וכן כמה מגדולי האחרונים עמדו בזה שיש הרבה ברכות שלכאורה אין אנו מסיימים מעין חתימה או פתיחה סמוך לחתימה ונדחקו בה, וחלקם אף הגיהו את הנוסחאות כדי להתאימם למעין חתימה סמוך לחתימה. ומגדולי האחרונים שדנו בזה הם התורת חיים [לובלין, שפ"ד] בחולין כ"ו ע"ב, המשאת בנימין [קראקא, שצ"ג] בסי' צ"ו,

אולם בתשובת רב שרירא המובאת במילואה באוה"ג ברכות עמ' 33 נראה שאין זו כונתו, אלא דלא ס"ל כלל שצריך מעין פתיחה או חתימה, ונעתיק את עיקרי דבריו הנוגעים לעניננו; כיון דחותם גופיה יוצר המאורות הוא 'מאי איכפת לן מאי אימור באמצע מימרא' וכו'. ועוד קדושה בציבור מאי טעמא קא מיתמרא ביוצר אור. ועוד כדמבדלינן באורתא דאפוקי שבתא ליומא טבא שהיא הבדלה בין קדש לקדש לאו קא מנינן סדר הבדלות בין קדש לחול ולא עיקר ברכה בין קדש לחול הוא, אף הכא נמי אע"ג דאמרת עיקר ברכה על אור השמש, כדמאני בהדה באמצע מימרא מאורות אחרים לא הפסיד, דאפילו אי אמר באמצע מימרא מעריב ערבים ומעביר יום ומביא לילה, כיון דחתים יוצר המאורות לא הפסיד - היכי מפסיד מאן דמאני אור חדש באמצע. ודאי חתים חלופי יוצר המאורות ברוך יוצר אור חדש הפסיד דלאו עיקר ברכה הוא, אבל מימריה באמצע תמיאה מילתא למימרא דאית בה פסידא עכ"ד. ומבואר מדבריו שלא דן כלל מצד 'מעין חתימה סמוך לחתימה או לפתיחה', ומבחינתו אין הבדל בין 'אמצע'

ג. אולם רס"ג גופיה אפשר שמחלק בין 'אמצע' ל'סוף', ולכן לא קשים עליו קושיותיו של רב שרירא גאון מאמירת הקדושה או מהזכרת שבת [לא-ל אשר שבת וכו'] באמצע הברכה. ורב שרירא לא סבירא ליה חילוק זה כלל, ומבחינתו כל דבר שאינו החתימה עצמה אין בזה איסור, ואף שיאמר המעריב ערבים בא"י יוצר המאורות.

יש לציין שדברי רס"ג במקורם אינם בסידור רס"ג לפנינו, כי חסר בכתב היד השלם כמה עמודים, שם אך דברי רס"ג נמצאים בכמה קטעי גניזה של הסידור שהביא נ' וידר בספרו התגבשות התפלה במזרח ובמערב עמ' 156. ועיין גם ב'סיני' ק"ט [ג-ד'] עמ' קכ"ח, מאמרו של מרדכי עקיבא פרידמן, שהביא תשובה מחכם מצפון אפריקה, בן דורו של רס"ג שציטט את דברי הרס"ג בזה. ובעמ' קל"א דן בדבריו, והביא את דברי הרס"ג במקורם הערבי והתרגום המדויק שלהם עי"ש.

מצאנו עוד הוספה שרס"ג התנגד לה והיא בסידורו עמ' כ"ב שכתב: וכן המוסיפים בשאלת הגשם 'ותקרא לעמך שנת גאולה וישועה' - אם אמרו כך זה מזיק, מפני שמעבירים את התפלה מעיני הפרנסה לעיני הגאולה ויהיה זכר השנה דבר טפל' ע"כ. שם אינו סמוך לחתימה, ויתכן שזוהי הסיבה שרס"ג הוצרך לטעם אחר ש'זכר השנה נהיה דבר טפל', כיון שאם לא - לא היה בזה בעיה, דומיא דקדושה בציבור בברכת יוצר שהיא דבר אחר, אבל אינה הופכת את ברכת יוצר 'המאורות' לדבר טפל. ויש לעיין עוד בשיטתו של רס"ג בזה.

ע"כ. והנה אבודרהם כתב כן לפי נוסח הספרים שהיו בידו, אולם בספרים המדויקים הרבים שיש לפנינו, הנתונים כמעט הפוכים, וכדלהלן, הרס"ג לא הזכיר כלל ברכה זו¹. וברע"ג ליתא לתוספת זו בג' כתבי היד שלפנינו². וגם ברמב"ם בפ"ז מתפלה ה"ג ברוב כותה"י והדפוסים [וגם בחתום - ע"י במהדורת פרנקל] ליתא לתוספת זו אלא מסיים רבון כל המעשים בא"י. וכן ברי"ף מהדורת שבט הנוסח 'רבון העולמים' בא"י וכו'. וכן ליתא בסידור הרוקח [אשכנז] ובכוזרי [ספרד] מאמר א' אות קט"ו. ובכת"י ספרדי וביזנטי בגמ' איתא רק מודה אני לפניך שאתה הוא ה' אלוהי ברוך וכו'. וא"כ ודאי שבנוסח הגמ' אינו, וגם הראשונים לא גרסו כן וחזינו שלא הקפידו מעין חתימה או פתיחה סמוך לחתימה. ומהרי"ץ בפירוש עץ חיים על התכלאל כתב: נראה דנשמות נכלל בתיבת כל המעשים. עוד נראה לי פשוט דרבון כל המעשים קשור לעיל איזכל זמן שהנשמה בקרבי, דמכאן עד החתימה דיבור

החקרי לב [שאלוניקי, תקמ"ז] סי' ע"ג, ר' בנימין פונטרימולי [בעל פתח הדביר] בשו"ת צפיחית בדבש [שאלוניקי, תר"ח] סי' ז', וספר ויעש אברהם [לאנדא, נדפס בשנת תרצ"ו] כשדן בענין ברכת גומל חסדים טובים. ונביא את המקורות שהביאו הנ"ל בצורה נכונה יותר לפי הנוסחאות המדויקות הידועות לנו כיום, ונראה שלמעשה בכולם יש מעין חתימה [או פתיחה], אלא שהמושג 'מעין חתימה' של חז"ל היה מורחב יותר ולא כמו שנקטו הפוסקים הנ"ל, וכפי שנבאר;

בתחלה נדון בברכות 'המוזכרות בתלמוד';

'אדון כל הנשמות' בברכת אלוהי נשמה

כתב האבודרהם בפירוש ברכות השחר: והמון העם אינם אומרים 'אדון כל הנשמות', והם טועים כי צריך לאומרו כדי לומר מעין חתימה סמוך לחתימה, וגם רב עמרם ורבינו סעדיה והרמב"ם ז"ל כתבוהו

ד. הערת הרב אהרן גבאי: אכן ליתא בכתב יד השלם ובקטעי הגניזה, ועיין במאמר של ידידי הרבנים י' זייבלד וי' שורקין, דף מסדר ברכות קדום למנהג ארץ ישראל, בית אהרן וישראל, גליון רד (אב-אלול תשעט), עמ' לו-לח, שהאריכו שהגיע לאבודרהם עותק מעובד שמאן דהו הוסיף בו ברכת אלהי נשמה לפי מנהגו. וע"ש עוד כמה השערות אחרות, אולם מה שכתבו שם שלא יתכן שזה הוסיף לפי הקבוצה השלישית של עיבודים והוספות לפי מנהג א"י שהרי בא"י לא אמרו אדון כל הנשמות ע"ש - יש לדחות ולומר שבשלב ראשון נוסף במזרח עצם הברכה בתוך סידור רס"ג, ואז עדיין לא היה "אדון כל הנשמות" ואילו בעותק המערבי שהיה לפני אבודרהם כבר הוסיף הסופר לפי שיגרת לשונו את תיבות אלו, והצעת זו בפני ידידי הרב זייבלד סמוך ונראה להדפסת המאמר והסכים עימי בפה מלא.

ה. הערת הנ"ל: יש לסייג כי מכתב יד מ' אין כלל ראיה נגד אבודרהם, שהרי במאמרי: 'בירורי נוסחאות בברכות הנותן לשכוי בינה', מנורה בדרום, לו (סיון תשפב), עמ' סג-סד, הוכחתי שכתב יד זה בכל ברכות השחר לא העתיק כלל את נוסח רע"ג אלא את נוסח ארגוניה ע"ש. ונותרו לנו רק שני כתבי יד א' ז', נגד כתב היד שהיה לאבודרהם, ויש לנו לילך בתר רוב ספרים, ומה גם שברוב הנוסחאות העתיקות ליתא תיבות אלו ומסתבר שגם רע"ג לא גרסם. וחזוק גדול יש להכרעה זו, מכך שנוסח זה נמצא בכתב יד א', והרי השינויים שיש בין נוסח כתב יד א' לנוסח המקורי של רע"ג נובעים כמעט תמיד מהשפעת נוסח צרפת, ואילו כאן בנוסח צרפת בכלל כתבי היד שבידינו כתוב "אדון כל הנשמות" (כפי שכתב צור שפיר בספרו "תולדות נוסח צרפת של 'התפילה שלפני התפילה'"), וע"כ שההעדר תיבות אלו בכתב יד א' הוא משום שכך הוא הנוסח המקורי של רע"ג ודוק.

ו. הערת הנ"ל: וכן ליתא ברשב"ן בשני כתבי היד וכמו שכתב הרב זייבלד במאמרו הנ"ל עמ' לו הע' 47.

אחד הם, וכי בשביל שהנוסח הסמוך לחתימה ארוך שלש ארבע תיבות לא יקרא סמוך לחתימה מעין חתימה? אין הדעת סובלת זה, ודמי לחתימת ברכה שנייה של ערבית דמסיים בה כי היא עטרת ראשינו וכו' ע"כ. ופירושו השני נראה עיקר, שלא הקפידו 'לסיים ממש' את המילים האחרונות מעין חתימה אלא 'שהענין' בסיום הברכה יהיה מעין חתימה, אע"פ שיש איזה דברי שבח לה' בתוך כדי המעין חתימה.

אלא שבתקופה מאוחרת סברו כמה ראשונים שיש לומר את המשפט האחרון ממש מעין חתימה ולכן הוסיפו 'אדון כל הנשמות'¹, וכפי שהוא במחזור ויטרי ובעין חיים מלונדריש, וכך נוסחתינו עפ"י האבודרהם הנ"ל [דנוסח ספרד הקדום היה ללא תוספת זו, וכנוסח 'המון העם' שהביא האבודרהם], אולם אין מזה ראייה שחז"ל לא הקפידו על מעין חתימה סמוך לחתימה.

'וגמלני חסדים טובים' בחתימת המעביר חבלי שינה

כתבו התוס' והרא"ש בברכות מ"ו ע"א

שיהי רצון שתרגילני בתורתך וכו' היא סיום ברכת המעביר חבלי שינה. וא"ת והלא כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן והא ליכא וי"ל דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה מהמעביר, דסמוך לחתימה איכא ותגמלני חסדים טובים והיינו גמילות חסדים שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו כדאמרין במדרש חדשים לבקרים וגו' שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה אף על פי שהיתה עייפה והיינו כעין פתיחתה ע"כ. אולם בה"ג וברס"ג וברי"ף ובר"ח [בסוף אוה"ג] ובסידור רשב"ן ליתא לתיבות 'וגמלני חסדים טובים', אלא ותנני לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי בא"י וכו', וכ"ה בכת"י ספרדי וביזנטי של הגמ' [בכת"י האשכנזי חסר כל הנוסח ואין ללמוד ממנו בענין זה].

והנה מדין מעין 'פתיחה' סמוך לחתימה אין קושיא על הגאונים הנ"ל דאפשר דהם פסקו כשמואל שצריך מעין 'חתימה' סמוך לחתימה, ודלא כר"ן בפסחים ק"ד ע"א שכו"ע מודו שצריך 'גם' מעין פתיחה עי"ש,

ז. הערת הנ"ל: אכן גם לי נראה שנוסח זה איננו קדום, ואיננו ברוב ככל הנוסחאות העתיקות, שכאמור לעיל איננו בנוסח רע"ג רס"ג רשב"ן רמב"ם ספרד הקדום (כעדות האבודרהם וכן ליתא בכתב היד הספרדי הקדום ובאור זרוע ובעוד שני כתבי יד שהביא הרב סקלי במאמרו: ברכות השחר מכתבי היד של הסידורים הספרדיים, סקלי, מנורה בדרום אדר תשפג גליון מה עמ' רכט וע"ש שברוב ככל שאר כתבי היד כבר נוספו תיבות אלו) אשכנז הקדום, ויש להוסיף שגם איננו בנוסח איטליה, וכן ליתא בסידור כתב יד מדמשק (ובאר"צ הנדפס ישנו, אך כנראה בהשפעת נוסח השגור בפי המדפיס הספרדי, ואין כתבי יד של מנהג אר"צ לחלק זה בסידור), וכן בפרס בכתב יד השלם אינו, ואמנם מצאתי נוסח זה בסידור כפא המושפע מנוסח פרס, אך נוסח כפא מושפע גם מנוסח רומניא הנדפס, ושם יש נוסח זה, ולגבי מנהג רומניא גופיה, בדפוסים ישנו, וכתבי יד של מנהג רומניא לחלק זה אין בממצא למיטב ידיעתי, ובמנהג קורפו בשניים יש ובשניים אין [לונדון 11669, פריס 616 - יש; פריס 596, פרמה 1782 - אין], ובסידורי מנהג קנדיא בכולם יש, אך הם מושפעים הרבה ממנהג צרפת. לגבי נוסח צפ"א הקדום יש לנו רק שני מקורות בדפוס של מחזור בלתי נודע ליום כיפור הנוסח "רבון כל המעשים ואדון כל הנשמות", ויתכן שמדובר בנוסח המדפיס ולא נוסח קדום, ובכתב יד פרמה 1741 "רבון כל העולמים בורא כל הנשמות".

למעשה המקור העיקרי הגורס תיבות אלו הוא מנהג פרובנס ושם "אדון כל הנשמות ומושל בכל הבריות" ובהשפעת פרובנס כע"ז בכל צרפת. ובאמצע תקופת הראשונים הוסיפו כן בני ספרד בשביל מעין חתימה,

אלא סגי רק במעין חתימה. ומעין חתימה יש גם ללא המילים 'גומלני חסדים טובים' שהרי החתימה 'גומל חסדים טובים' היא חתימה כללית, וכוללת בתוכה את כל סוגי החסדים, וגם 'ותנני לחן ולחסד וכו' הם בכלל 'חסדים טובים'. דוגמא לדבר ברכת אשר יצר שבסופה יש גלוי וידוע וכו' אי אפשר להתקיים וכו' רופא כל בשר, ושם זה לכל הנוסחאות, הרי שלא מוזכר 'רפואה' במעין חתימה אלא עצם זה שאי אפשר להתקיים וכו' זה עצמו בכלל רופא כל בשר, וה"ה הכא זה שה' נותן אותנו לחן וכו' זה בכלל חסדים טובים.

אמנם ברע"ג ובמחזור ויטרי וברמב"ם וברוקח ובאבודרהם ועוד ראשונים איתא, וכך נוסח הספרדים מקדמת דנא, וכ"ה ברוב ככל הנוסחאות [איטליה, רומניה והמזרח], אולם זהו משום שרצו להדגיש להדיא את המעין חתימה, אבל מעיקר דינא דגמ' הוי מעין חתימה גם ללא תוספת זו, ואין מזה ראייה שחז"ל לא הקפידו על מעין חתימה.

'והאירה עיני פן אישן המות' בברכת המפיל

בברכת המפיל המובאת בגמ' בברכות ס' ע"ב הנוסח לפנינו בסיום הברכה 'והאירה' עיני פן אישן המות ברוך 'המאיר' לעולם כולו בכבודו, וכך הנוסח ברבים מהראשונים ובסידורים שלנו. וביאור החתימה המאיר לעולם וכו' כתב האבודרהם: שמעמידים ממטתם לאור היום ללכת אל עסקיהם ע"כ.

אמנם בה"ג גורס רק ותעמידני ממטתי לשלום ברוך וכו'. וברס"ג וברשב"ן הסדר הוא והאירה עיני פן אישן המות 'והעמידני ממטתי לחיים ולשלום' ברוך וכו'. ובכת"י ספרדי הנוסח: ותעמידני לשלום ברוך וכו'. ולכאורה אין זה מעין חתימה. אולם נראה שגם לנוסחאות אלו הוי שפיר מעין חתימה, בין אם גורסים 'והאירה עיני' ובין אם לא גורסים זאת כלל, שהרי זהו 'מעין' חתימה, דהיינו ש'התוכן' שוה, ולא צריך 'שהמילים' ממש יהיו שוות, וכל עוד לא עוברים לנושא אחר הוי מעין חתימה. וכיון שהחתימה, המאיר לעולם, כונתה 'שמעמידים ממטתם לאור היום' - זהו ממש 'ותעמידני ממטתי לחיים ולשלום'.

אלא שרבים מהקדמונים כבר הוסיפו סמוך לחתימה [או ששינו את מיקום האמירה] 'והאירה' עיני וכו' 'המאיר' לעולם וכו' כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה במשפט האחרון ממש, וכפי שהוא ברע"ג, ובמחזור ויטרי וברמב"ם ועוד רבים, אבל במקור נראה שלא הקפידו על זה ממש, ועדיין חשיב מעין חתימה סמוך לחתימה.

אמנם בר"ח [בסוף אוה"ג] הנוסח הוא רק ותהא מטתי שלמה לפניך ברוך וכו'. וכן בכתב יד אשכנזי הנוסח: והעמידני ממטתי לשלום ותהא מיטתי שלמה לפניך ברוך וכו'. וכ"ה בדפוס פארה [רנ"ז] הספרדי. ובכת"י ביוזנטי הנוסח: ואל ישלוט בי יצר הרע לשלום ברוך וכו'. וזה לא מעין חתימה, שהרי פרש"י בגמ' ותהא מטתי שלמה לפניך. שלא ימצא פסול בזרעי ע"כ, ואין זה קשור לקימה. אולם

אבל עיקר תוספת זו לא נוצרה בשביל מעין חתימה שהרי במקור זה לא היה צמוד לחתימה, אלא הוא סתם תוספת שבחים כמו שהוסיפו "מושל בכל הבריות".

עצמם, אלא העיקר שלא לעבור לנושא אחר, וכאן הבקשה ותתנני וכו' היא בכלל 'שומע תפלה' כמו שהיא בכלל 'גומל חסדים טובים', אלא שהטור והאבודרהם רצו שיהיה מעין חתימה ממש וכשיטת הראשונים שהזכרנו לעיל שמחזרים אחר ענין זה.

'והנפרע לנו מצרינו' בברכת הרב את ריבנו

בגמ' במגילה כ"א ע"ב מובא הנוסח של ברכת הרב את ריבנו, והנוסח בכל תתנני ובמעט כל הראשונים הוא והנפרע לנו מצרינו והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו נכמו הסדר בברכת אמת ואמונה] בא"י הנפרע וכו'. וברוקח הסדר הוא 'והמשלם והנפרע'. ובספר המנהגים לר' יצחק טירנא כתב בזה"ל אומר וכו' והמשלם וכו' והנפרע וכו', כך נראה לי סמוך לחתימה מעין חתימה, ואף על גב דברוב ספרים כתוב איפכא ע"כ. אולם הב"ח בסי' תרצ"ב כתב שגם המשלם גמול הוי מעין חתימה עי"ש. והאבודרהם כתב בשם ספר משמרת המועדות טעם למה בחרו בדוקא לחתום בהנפרע ולא בהמשלם עי"ש, ובמה שכתבתי בספרי תורת הקדמונים ח"ב סי' צ'. ותירוצו של האבודרהם הנ"ל לא עונה מדוע לא סיימו סמוך לחתימה בהנפרע. אולם להנ"ל אתי שפיר, דחז"ל לא הקפידו אלא שלא יהא נושא אחר סמוך לחתימה, אבל כל עוד הוא אותו הנושא שפיר הוי 'מעין חתימה'.

כיון שכבר מצאנו נוסחאות אחרות גם בכתבי היד וגם בגאונים שהם כן מעין חתימה, נראה יותר שזהו הנוסח המדויק של הגמ'. ועכ"פ אין ראיה שחז"ל לא הקפידו על מעין חתימה, אלא שלא הצריכו ממש סמוך לחתימה את מילות החתימה אלא את ה'רעיון' של החתימה.

'כי אתה שומע תפלת כל פה' בתפלת הדרך

הגמ' בברכות כ"ט ע"ב הביאה את נוסח תפלת הדרך וסיום התפלה הוא ותתנני לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי בא"י שומע תפלה. וכך הוא הנוסח בגאונים ובמעט כל הראשונים. אולם הטור בסי' ק"י כשהביא נוסח זה הוסיף 'כי אתה שומע תפלת כל פה', וכ"ה באבודרהם ועוד מעט ראשונים מאוחרים. וכתב האשל אברהם מבוטשאטש בסי' ק"י שהטעם לזה הוא משום מעין חתימה סמוך לחתימה, אולם כתב שגם ללא תוספת זו יש מעין חתימה, והסביר על דרך דרש שהתפלה מתקבלת ע"י החן והחסד והרחמים עי"ש, והדברים קשים מאוד לומר שלזה כיונו חז"ל דהוי מעין חתימה.

ונראה יותר כעין מה שכתבנו לעיל לגבי 'גומל חסדים טובים' שכיון שהחתימה 'שומע תפלה' היא חתימה כללית - כל בקשה לפני כן היא בכלל שומע תפלה, ואין צורך לסיים במילות החתימה

ח. הערת הנ"ל: ועדיין צריך להבין למה באמת לא ניסחו חז"ל להיפך ואז יהיה מעין חתימה גמור. ונראה לי שלא רצו לעשות כן כי אינו נאות לסיים הברכה במילות זהות ממש לחתימה, ויש בזה כפילות. ואכן עין רואה שברוב ככל המעין חתימה זה אותו תוכן במילים אחרות ולא חזרה באותה מילים ממש (יוצא מן הכלל ההוספה הספרדית המאוחרת בברכת השנים "ומברך השנים" וכן ההוספה המאוחרת בעל המחיה "ונודה לך על הארץ ועל המחיה") וגם "וגמלני חסדים טובים" שונה בהחלט מהחתימה כי זה לשון בקשה ואילו בחתימה זה בלשון שבח.

'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' בברכת מעין שלש

כתב הטור בסי' ר"ח: וכתוב בספר המצות שיש לומר אחר כי אתה ה' טוב ומטיב לכל 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' ובשל פירי על הארץ ועל הפירות ובשל יין על הארץ ועל היין כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה ע"כ. אולם בכל כתבי היד בגמ' בברכות מ"ד ע"א וכן בגאונים ובראשונים ליתא לתוספת זו, ולכאורה נראה שלא הצריכו מעין חתימה. אולם עיין לקמן שהארכנו בזה והבאנו מדברי הב"ח שביאר מדוע יש קפידא בברכה זו שלא להזכיר מעין חתימה, משום שהיא ברכה כוללת ג' ענינים, ושלא יהא נראה כאלו החלק הראשון הוא החשוב עי"ש, וא"כ אין מזה ראייה שחז"ל לא הקפידו על מעין חתימה.

'ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו' בברכת הלבנה

נוסח ברכת הלבנה מופיע בתלמוד בסנהדרין מ"ב ע"א, והסיום הוא וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה ולפאר ליוצרים על כבוד מלכותו בא"י וכו'. ונוסח זה שוה כמעט בכל כתה"י והגאונים והראשונים [למעט שינויים קלים]. וכתב בספר ויעש אברהם הנ"ל: סמוך לחתימה לא הזכיר מן הלבנה רק מישאל שהם עתידים להתחדש והוסיף ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו ואין כאן לא חתימה מעין הפתיחה ולא מעין החתימה סמוך לחתימה עי"ש. אולם נראה שהכל הוא מעין החתימה, שהרי פירש"י שם עטרת תפארת היא זו לעמוסי בטן, סימן הוא להם שאף הם שמונים לה, עתידים להתחדש בגדולתן כמותה ולפאר יוצרים ע"כ, הרי

שאדרבה עיקר חידוש הלבנה הוא לסימן לבנ"י שהם עתידים להתחדש 'כמותה' ולפאר ליוצרים וכו', והרי זה מעין חתימה ארוכה, וחז"ל הסתפקו בזה כיון שהכל הוא מאותו הענין.

'למען בריתו אשר שם בבשרנו' בברכת המילה

בגמ' בשבת קל"ז ע"ב מובא הנוסח של ברכת המילה, ובסופו איתא 'למען בריתו אשר שם בבשרנו' ברוך וכו'. אולם ברי"ף במהדורת שבט ליתא למשפט זה. ובתשובת רב שר שלום גאון המועתקת מכת"י במאמרו של מ' שוחט ב'מכילתא' ג' עמ' 133 הערה 31 כתב: כך אנו אומרים כמו שהיא סדורה בתלמוד וכו' והעתיק את הנוסח 'ללא' המשפט הנ"ל [ודלא כפי שמופיע באוה"ג עמ' 135 משו"ת הגאונים שערי צדק עם המשפט הנ"ל], ומבואר שבתלמוד של הגאונים לא היה משפט זה. וכן ליתא בירושלמי משפט זה. וכן בתוספתא בכת"י אחד ליתא [ונראה שהוא העיקר, ששוה לירושלמי]. וכן ליתא ברס"ג ובסידור רשב"ן וברמב"ם בפ"ג מהלכות מילה ה"ג [ברוב כתה"י ובחתום - עי' בפרנקל] ובתשובה סי' רי"ד. אולם מדברי השואלים לרב שר שלום גאון נראה שהמנהג הפשוט היה לאומרו, שהרי שאלו: שמענו שאין אומרים במתיבתא למען וכו', ונראה שבשאר המקומות היו אומרים ותמהו על זה שבמתיבתא לא אומרים, וענו להם שהם אומרים כמו שכתוב בגמ', אולם בשאר המקומות הוסיפו כבר בזמנם משפט זה. וכתב הרוקח בפירוש הסידור בברכת המילה [עמ' תשכ"ח]: למען בריתו אשר שם בבשרנו, לפי שצריך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה אומר למען בריתו ע"כ.

בא"י המעריב ערבים. וגם ברמב"ם כתוב כנוסח שלנו. גם בברכת המזון אומרים יתברך שמך בפי כל חי תמיד לעולם ועד בא"י על הארץ וכו', 'דכיון דאומרים יתברך הוי מעין חתימה שפיר' ע"כ. וקצת דוחק לומר שיתברך' הוי מעין 'ברוך' של החתימה, דברוך זהו נוסח כללי.

אולם נראה שיש כאן מעין חתימה מוארכת, והוא על 'הכל', דהיינו התורה העבודה הנביאים 'והשבת' אנו מודים ומברכים את ה' שהוא יתברך בפי וכו' בא"י, ואין כאן הפסק דבר אחר אלא כיון שהזכרנו שאנו מברכים את ה' אנו משבחים אותו וחותמים בא"י.

אמנם נוסח רס"ג והרשב"ן בברכה האחרונה של ההפטרות הוא הנח לנו כי אתה אבינו ומלוך עלינו כי אתה מלכנו בא"י מקדש השבת. וזה לכאורה לא מעין חתימה, דהבקשה ומלוך עלינו היא בקשה חדשה ואינה המשך של 'הנח לנו', ואינה מעין מקדש השבת. אולם לגירסתנו שהיא גירסת מסכת סופרים לא קשה ענין מעין חתימה וכו"ל.

נמצא שבנוסחאות הברכות המובאות בתלמוד ובמסכת סופרים, אע"פ שבהשקפה ראשונה נראה שאין בהם מעין חתימה סמוך לחתימה - אין הדבר כן, אלא שחז"ל הסתפקו בזה שלא עוברים לענין אחר, ו'מעין' דייקא, שלא צריך 'ממש' כמלות החתימה, ואף לא במילים האחרונות לפני החתימה אלא כל שהנושא האחרון יש בו 'מעין' החתימה, אף שיש מעט הרחבה 'באותו ענין' שפיר דמי. אלא שבמשך הדורות רצו חכמי ישראל להדגיש את ה'מעין חתימה' בצורה ברורה יותר, ולכן חלקם הוסיפו

אולם נראה שגם הנוסח המקורי של חז"ל יש בו 'מעין' חתימה שהרי אומרים בשכר 'זאת' דהיינו המילה צוה להציל [ואו יאה] ידידות שארנו משחת. ופירש"י: מגיהנם, דכתיב גם את 'בדם בריתך' שלחתי אסירך מבור אין מים בו ע"כ. הרי שגם סיום זה עוסק בענין המילה, ולחז"ל סגי בהכי, דהעיקר שלא יעבור לנושא אחר. אלא שכבר בזמן הגאונים רצו לפרש יותר את המעין חתימה והוסיפו 'למען בריתו אשר שם בבשרנו', אולם אין זה אומר שללא זה אין 'מעין' חתימה.

'ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו' בברכה אחרונה של ההפטרות

נוסח ברכות ההפטרות שלפנינו הוא עפ"י **מסכת סופרים** פ"ג, ונוסח הברכה האחרונה על התורה וכו' על הכל אנו מודים לך ומברכים אותך [יתברך שמך בפי כל חי תמיד לעולם ועד] בא"י מקדש השבת. וכתב בשו"ת משאת בנימין סי' צ"ו: לענין ברכה אחרונה שבברכת ההפטרות המתחלת על התורה ועל העבודה בסידורים שלנו אין כאן סמוך לחתימה מעין החתימה וטעות גמור הוא דתלמוד ערוך הוא בפרק ערבי פסחים וכו', ולפיכך בברכות על התורה צריך שיאמר סמוך לחתימה ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו בא"י וכו' עי"ש. והחק"ל בסוף סי' ע"ג עמד גם בקושיא זו מדנפשיה, ולבסוף הביא את דברי המשאת בנימין הנ"ל, ופלפל בדברי השכנה"ג בסי' רפ"ד, וסיים שנראה לו כדברי המשאת בנימין להוסיף הוספה זו עי"ש. והמג"א בסי' רפ"ד סק"ו כתב ע"ד המשאת בנימין: וקשה לשנות ולשבש כל הנוסחאות. בא וראה כמה נדחק הטור סי' רל"ו במ"ש תמיד ימלוך עלינו ל"ו

משפטים סמוכים לחתימה ממש שיש בהם כמלות החתימה.

ומעתה נעבור לנוסחאות התפלה שאינם בתלמוד;

'ותושיענו בקרוב למען שמך' בנוסח אתה הוא אחד עד שלא בראת העולם

ב'קרבת' שאנו אומרים בתחלת תפלת שחרית, לאחר שמע ישראל ישנו נוסח המופיע ברע"ג ובשאר הראשונים [רמב"ם, מחזור ויטרי, רוקח ועוד] והוא אתה הוא אחד וכו', ומסיים קדש שמך בעולמך על מקדשי שמך ובישועתך תרום ותגביה קרננו בא"י [כ"ה נוסח רוב הראשונים, ולא 'ברוך' גרידא כברמב"ם] המקדש שמו [או שמך] ברכים. וכתב בספר תורת חיים בחולין כ"ו ע"ב שמה שמסיימים ובישועתך וכו' לא הוה מעין חתימה אלא מה שאומרים קודם לכן וקדש את שמך בעולמך עי"ש. אולם לפי מה שכתבנו לעיל אפשר לומר שגם 'ובישועתך תרום ותגביה קרננו' הוי מעין חתימה, שהרי הרמת קרנם של ישראל היא קידוש שמו בעולם, וכמו שאומרים בתפלות הימים הנוראים יתקדש שמך ה' על ישראל עמך וכו'. וכבר הוכחנו לעיל שחז"ל לא הקפידו שהמילים יהיו אותם המילים אלא העיקר שלא יעברו לנושא אחר, וכאן אין זה נושא אחר אלא אותו הענין וכנ"ל.

ורבינו האר"י בשער הכונות הוסיף בנוסח הספרדים 'ותושיענו בקרוב למען שמך', וכנראה שהוא כדי שיהיה מעין חתימה 'ממש', 'למען שמך' - המקדש 'שמו', סמוך לחתימה, וזה כדעת הראשונים שהקפידו בענין זה, אולם גם ללא זה אין בזה חסרון שאינו מעין חתימה.

'כי טוב' או 'הא-ל הטוב' בברכת מודים

נוסח רע"ג בסיום ברכת מודים הוא: וכל החיים יודוך סלה ויהללו לשמך הטוב באמת בא"י. נוסח הרמב"ם הוא: כל החיים יהללו את שמך הגדול, כי טוב האל הטוב בא"י הטוב שמך וכו'. וכ"ה נוסח ספרד הקדום [ואבודרהם] ויברכו את שמך הגדול באמת 'כי טוב' בא"י. ובהם יש מעין חתימה, 'טוב' 'הטוב', סמוך לחתימה. ברס"ג הנוסח: כל החיים יודוך סלה באמת חי העולמים בא"י. ובמחזור ויטרי רק 'יודוך סלה' בא"י. וגם זה הוי מעין חתימה 'יודוך' 'להודות', ו'חי העולמים' אינו מעכב, אלא הוא תוספת שבח לה'. והרשב"ן שינה מדברי הרס"ג, במקום 'חי העולמים' ל'א-ל ההודיות', כדי שיהיה יותר סמוך לחתימה.

וברוקח [אשכנז] איתא: ויהללו את שמך באמת הא-ל ישועתנו ועזרתנו סלה בא"י. וכבר עמד בזה התורת חיים בחולין כ"ו ע"ב וכתב לשיטתו שזהו 'מטבע ארוך' עי"ש, ונראה כונתו שמ'וכל החיים יודוך סלה' זוהי תחלת 'מעין חתימה' של ולך נאה 'להודות'. ובספר תוספת שבת סי' רס"ח סק"ד כתב ליישב דכיון דכבר נודע דשם 'אל' הוא מדה טובה ישועה ורחמים, ומצינו כמה פעמים שנאמר אל טוב וסלח כו' וא"כ הא דאל ישועתנו ועזרתנו סלה הוי שפיר מעין החתימה, דחותם הטוב שמך דקאי אשם אל שהזכיר קודם החתימה עי"ש. והוא דרך דרש, ורחוק לומר שלזה כיונו חז"ל.

ולפי מה שכתבנו לעיל אתי שפיר טפי [ואולי זוהי גם כונתו התורת חיים] שהמעין חתימה אינו רק וכל החיים 'יודוך' סלה, אלא גם 'ויהללו' הוי מעין חתימה ד'הלל' ו'הודאה' חדא מילתא הוא, ומה

רע"ג וסיעתו [אירופה] שצריכים להדחק למצוא בנוסחתם את המעין חתימה.

'כאמור ואכלת ושבעת וכו' בברכת על הארץ ועל המזון

נוסח הרס"ג בברכה שניה של בהמ"ז ועל כולם אנו מודים לך ומברכים את שמך לעולם ועד בא"י על הארץ ועל המזון ע"כ. וכ"ה בסידור רשב"ן. ורע"ג מוסיף יתברך שמך תמיד עלינו לעולם ועד בא"י. וזה הוי מעין חתימה, דהא על 'כולם' היינו 'הארץ והמזון' ברית ותורה וכל מה שהזכרנו לעיל, ועליהם אנו מודים 'ומברכים', והוי מעין חתימה, וגם רע"ג שהוסיף יתברך וכו' - כבר כתבנו לעיל שזוהי הוספת שבח לה' ואינה 'נושא אחר' מעיקר הברכה והחתימה.

הרמב"ם ונוסח ספרד חותמים להדיא כאמור ואכלת ושבעת וכו', וזה הוי מעין חתימה ממש, ולשיטתם שהקפידו על זה יותר.

נוסח אשכנז היה לאחר יתברך וכו' כאמור ואכלת ושבעת וכו' אולם הוסיפו: וזכור לנו ה' מהרה את ברית אבותינו ונקמינו מהרה משונאינו ובישועתך תרים ותגביה קרננו וכל החיים יודוך סלה בא"י על הארץ ועל המזון, וכפי שהוא באו"ז סי' קצ"ט. וכע"ז בסידור הרוקה, שלאחר 'ותגביה קרננו גורס ומטובך תשביע נפשנו ונודה לשמך הגדול סלה' בא"י. אלא שהמרדכי בסי' רי"ז כתב שתוספת זו של כדי וחנם היא, שצריך לחתום על המקרא, וכן מהר"ם לא היה אומר זה עי"ש.

נמצא שהגאונים ורוב הנוסחאות הקפידו בזה על מעין חתימה סמוך לחתימה, אלא שהרמב"ם וספרד הקפידו ביותר.

שמוסיפים הא-ל ישועתנו וכו' - זהו תוספת תאור ל'שמך', דהיינו ה' שמושיענו ועוזרנו וכו', ואין זה 'נושא אחר' אלא חדא ענין הוא ושפיר הוי מעין חתימה וכדלעיל. אלא שבנוסחאות אחרות הקפידו שיהיה ממש מעין חתימה סמוך לחתימה כדרכם.

'חי וקים תמיד ימלוך עלינו' בברכת המעריב ערבים

כתב הטור בסי' רל"ו: וחותמת ומבדיל בין יום ובין לילה בא"י המעריב ערבים זו היא נוסח ספרד. ונוסח אשכנז [והוא נוסח רע"ג ומחזור ויטרי, וכ"ה נוסח איטליה] ומבדיל בין יום ובין לילה 'ה' צבאות שמו אל חי וקים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד' בא"י המעריב ערבים. וכתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל ויותר נכון נוסח ספרד כי אין זה מעין חתימה סמוך לחתימה. וליישב המנהג היה אומר א"א ז"ל שאנו מתפללין ה' ימלוך לעולם ועד ויקויים הפסוק והיה לעת ערב יהיה אור ויאיר לנו והוי 'קצת' מעין חתימה סמוך לחתימה ע"כ.

אולם האבודרהם לא קיבל זאת, וכתב בסתמא שאין נכון להוסיף כן משום שאינו מעין חתימה עי"ש. וכ"ה נוסח ספרד הקדום: ומבדיל בין יום ובין לילה בא"י. וברס"ג וברשב"ן וברמב"ם איתא 'ה' צבאות שמו קדוש ישראל' בא"י. ובנוסח ספרד המאוחר הוסיפו רק 'ה' צבאות שמו'. ולנוסחאות אלו הוי מעין חתימה, דה' צבאות שמו וכו' הוי המשך שבח לה' שהוא מבדיל בין יום וכו', ואינו 'נושא אחר'.

נמצא שהרס"ג וסיעתו [מזרח וספרד] הקפידו על מעין חתימה סמוך לחתימה בצורה חלקה וברורה יותר מאשר

ובאשכנז לא הקפידו בזה כלל, ואכן נשתקע נוסח זה.

'וישמחו בך ישראל אוהבי שמך' בברכה אמצעית של שבת

נוסח אשכנז הקדום בסוף ברכה אמצעית של שבת היה 'וישמחו בך ישראל אוהבי שמך' בא"י וכו', וכ"ה ברע"ג. ובשו"ת מהרי"ל החדשות סי' ל"ד כתב השואל: יש שמשנים כשואמרים וישמחו בך ישראל 'אוהבי' שמך ואומרים 'מקדשי' שמך, והייתי סבור שכדין משנים מאחר דמקדשי שמך הוא יותר מעין החתימה סמוך לחתימה ממה שאומרים אוהבי שמך וחותרם מקדש השבת. והשיב מהרי"ל: המשנה מטבעות הברכות אין דעתי נוחה מהם, דמקדש השבת הוא כל ענייני קדושה בכלל, הן עונג הן שמחה ומנוחה, ומה שייך מקדשי שמך למקדש השבת. ומעין פתיחה לא בעינן ומעין חתימה הוא שפיר כדפירשתי, דקדושת שבת הוא נמי שמחה בכלל. ועוד הרי אמרינן באהבה וברצון שבת קדשיך והיא החתימה באתה יצרת ושבת קדשיך כו' עכ"ד. ותיירוצו השני הוא כדברי התורת חיים בחולין כ"ו ע"ב שכתב כן מדנפשיה וז"ל דשבת קדשיך הוא מעין מקדש השבת, ומה שאומרים וישמחו בך ישראל וכו' לאו מילתא אחריתי היא אלא חד מילתא הוא והוספה בעלמא ואינו אלא כמטבע ארוכה שטבעו חכמים להאריך בה

סמוך לחתימה עי"ש. וכבר כתב כן הארח"ח בסדר תפלת ערב שבת אות ח' וז"ל ויש מי שאומר וינוחו בו ישראל מקדשי שמך ואין לומר אוהבי שמך לפי שצריך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה וכן הלכתא. וי"א כי לעולם יאמר אוהבי שמך ומעין חתימה שצריך לומר כבר אמר שבת קדשיך ופוק חזי מה עמא דבר ע"כ. ואתי שפיר לפי מה שכתבנו לעיל בכמה וכמה סמוך לחתימות מעין אלו. ובפרט לפי מה שכתבו כמה מחוקקי התפלה בזמננו ששורש הוספה זו הוא מנוסח א"י שהיו חותמים מקדש ישראל ויום השבת, ולזה אתי שפיר הסמיכות וישמחו בך 'ישראל' למקדש 'ישראל'.

אולם רס"ג ורשב"ן השמיטו נוסח זה וכתבו והנחילנו ה"א שבתות קדשיך בא"י. והרמב"ם גרס נוסח זה אולם שינה במקום 'וישמחו' ו'ינוחו', שזה יותר מעין חתימה במשפט האחרון, דמנוחה היא היא מהות השבת, ואוהבי שמך זהו תיאור ל'ישראל' ואינו מעכב במעין חתימה. אולם בנוסח ספרד שינו לגמרי וינוחו בה כל ישראל 'מקדשי' [או 'מקדשי'] שמך, והוא מעין חתימה ממש.

נמצא שלכל הנוסחאות יש מעין חתימה, אלא שרע"ג ואשכנז נשארו במעין חתימה המקורי שלא צריך להיות סמוך ונראה ממש, והרמב"ם וספרד הקפידו יותר.

ג. והנה ביו"ט נוסח ספרד המקורי היה וישמחו בך כל ישראל 'אוהבי' שמך, וכ"ה ברע"ג. והאבודרהם העתיק הנוסח 'מקדשי' שמך, וכתב: יש קורין 'אוהבי' שמך וטעות הוא מפני שצריך לומר מעין החתימה סמוך לחתימה ע"כ. אולם נראה שבספרד אע"פ שחשו למעין חתימה 'ממש' בשבת, מ"מ סבירא להו גבי יו"ט שהחתימה היא 'מקדש ישראל והזמנים' א"כ עיקר החתימה מדברת על ישראל וממילא גם 'וישמחו בך' \$ ישראל אוהבי שמך" חשיב מעין חתימה ודלא כאבודרהם שהחמיר גם ביו"ט לומר לשון "מקדשי שמך" שיהיה המעין חתימה הולך על כך חלקי החתימה. וראה לזה, שבסידור הספרדי הקדום כתוב בצד הסידור שבשבת אומרים כל ישראל 'מקדשי' שמך, הרי שחשו למעין חתימה ולכן ביו"ט שחל בשבת שחותרם "מקדש השבת וישראל והזמנים" - אין "וישמחו בך ישראל אוהבי שמך" מעין החתימה, ולכן יש לומר

'ודברך אמת וקים לעד' בברכה אמצעית של ר"ה

בסידור רע"ג בסוף ברכה אמצעית של ר"ה הנוסח הוא 'ודברך אמת וקים לעד' בא"י וכו'. וכ"ה נוסח רוב הראשונים [מלבד רס"ג ורשב"ן שלא גורסים משפט זה בר"ה] והעדויות. ולכאורה אין זה מעין חתימה. ובספר תורת חיים בחולין כ"ו ע"ב כתב: וכן מה שאומרים בתפלת ראש השנה ויום הכפורים כי אתה אלהים אמת ודברך אמת וקים לעד, בכולהו צריך לומר דאינן אלא מטבע ארוכה דכל הנך לא הוו מעין חתימה סמוך לחתימה ממש אלא קודם לכן קצת. ועוד הרבה ברכות אשכחי כהאי גוונא ע"כ. ותירוץ זה דחוק, שהרי הוא משפט בפני עצמו, ואינו דומה למה שהבאנו לעיל בכמה דוכתי שהם 'המשך' של המשפט הראשון.

אולם כבר הביא הב"י בס' תקפ"ב ס"ח ב' ביאורים בראשונים בענין זה. ואמנם הם על דרך הדרש, אולם נראה שאנו חייבים להגיע לדרש זה, שהרי בלי זה קשה גם ללא הענין של מעין חתימה, מה הקשר של המשפט הנ"ל לתפלת ר"ה, מה זה 'ודברך'? איזה דבר? אע"כ צריכים להגיע לדרשות שהביאו שם שקשור לדינו של אדה"ר וכו', וא"כ הרי 'גם' מעין חתימה.

'ודברך אמת וקים לעד' בברכה האמצעית של יוה"כ

גירסת הרמב"ם והספרדים גם ביוה"כ לסיים ודברך אמת וקים לעד בא"י. וכתב הלבוש בס' תרי"ט ס"ב בזה"ל: ומה שמסיימין אח"כ כי אתה אלהים אמת ודברך

אמת וקים לעד ברוך אתה ה' מלך וכו', וכן כתוב בכל הסידורים הנדפסין שמתפללין בהם הציבור - תמינהי מאד, לפי מה דקי"ל שצריכין לסיים בכל הברכות מעין החתימה סמוך לחתימה, איך נוכל לומר כי אתה אלהים אמת ודברך אמת וכו' סמוך לברכת מלך מוחל וסולח וכו', מאי מעין החתימה יש כאן. לכך נ"ל שהנוסח האמיתי הוא כמו שנדפס במחזורים בחזרת ש"ץ, את התפלה שסמוך לחתימה אחר וטהר לבנו לעבדך נדפס שם כי אתה סלחן לישראל וכו' ברוך אתה ה' מלך מוחל וכו', שזה הוא ממש מעין החתימה סמוך לחתימה, ונ"ל שגם הציבור יש לומר כן, ושלא לומר כלל ביום כיפור ודברך אמת וקים לעד וכו' בתפלה, וטעות נפל בסידורים ע"כ. וכ"ה נוסח האשכנזים. אולם עי' בא"ר שם באות ט"ו מש"כ ליישב עפ"י הב"י בשם הראשונים שהבאנו לעיל, שדבריהם שייכים גם לענין יוה"כ.

והרס"ג ורשב"ן כנראה לא סבירא להו המדרש הנ"ל בענין 'ודברך אמת', ובר"ה לא גרסוהו, וביוה"כ הקדימו אותו לפני המשפט ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח הוא עי"ש. אולם שאר העדות שגרסוהו גם בר"ה - ס"ל כדברי המדרש, וממילא יש שייכות גם לר"ה וגם ליוה"כ.

נמצא שגם בברכות שאין הנוסח שלהם מוזכר בתלמוד, יש הקפדה על מעין חתימה סמוך לחתימה, אלא שגם בזה נראה שבנוסח המקורי לא הקפידו סמוך לחתימה 'ממש', וגם לא במלות החתימה 'ממש' אלא מהענין של החתימה, אולם במשך הדורות, ובעיקר הרמב"ם ונוסח

ספרד הקפידו שיהיה סמוך ממש, וגם במילות החתימה ממש כמה שיותר.

מעין חתימה סמוך לחתימה בברכת מעין שלש

בגמ' בברכות מ"ד ע"א מובא הנוסח של ברכת מעין שלש בצורה מפורטת, אולם יש כמה פרטים שנחלקו בהם הגאונים והראשונים [ואפשר שנחלקו בגרסאות הגמ']. לדוגמא, האם מוסיפים 'כי אתה טוב ומטיב' לפני החתימה, שבה"ג ובסידור הרס"ג ליתא, אולם ברע"ג ובר"ח וברי"ף ועוד איתא. וכבר כתב הרמב"ם בפ"ח מהלכות ברכות הי"ד שיש בזה מחלוקת עי"ש. וכן האם מוסיפים 'ונברכך עליה בקדושה ובטהרה', שבה"ג ובסידור הרס"ג ועוד איתא, אולם ברע"ג ור"ח ועוד ליתא. וכן עוד שינויים כעין אלו.

ונראה שבעקבות שינויים רבים אלו בנוסח הברכה הגיה אחד מחכמי ישראל עוד הגהה שיש לה מקום גדול בסברא, והסכימו עמה האחרונים, והיא המשפט 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' או 'ועל פירותיה' או 'ועל פרי הגפן';

בגמ' לפנינו ליתא להוספה זו, אולם הסמ"ק במצוה קנ"א בהעתיקו את נוסח הברכה כתב לפני החתימה 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' בא"י וכו' עי"ש, ולא פירש טעם הוספה זו. אולם בריקאנטי סי' ע"ח ביאר יותר וז"ל צריך לומר 'מעין חתימה סמוך לחתימה' נודה לך על הארץ ועל המחיה בא"י על הארץ ועל המחיה ע"כ. וכ"ה הנוסח בסתמא בספר אהל מועד שער הברכות נתיב י' דרך ד' עי"ש. וכ"כ האבודרהם ב'ברכת מיני מזונות' בשם ספר המצוות שכן צריך לומר עי"ש. ומצאנו כן גם בפירוש ר' אליהו מלונדריש לברכות

בעמ' צ"א שכתב: וכן אני רגיל לחזור ולהזכיר ארץ ופירות סמוך לחתימה כדי להזכיר מעין חתימה סמוך לחתימה שלא לשנות מטבע ברכה זו משאר ברכות ארוכות וכו', לפיכך אני רגיל לומר אחר כי אתה טוב ומטיב לכל 'ונודה לך על הארץ ועל הפירות' בא"י על הארץ ועל הפירות ע"כ.

מאידך הטור בסי' ר"ח כתב שאביו הרא"ש לא היה אומר כן. וכ"כ ר' יהודה בן שושן [מחכמי ספרד בשנת רנ"ה לערך] בחיבור 'הלכות ברכות' שנדפס ב'מוריה', תשמ"ד [קל"ט-קמ"א], שהביא את דברי ספר המצוות הנ"ל וכתב: ולא נהגו כן. גם הרא"ש ז"ל לא היה אומר כן ע"כ. וכ"כ בספר לקט ישר עמ' 39: ונהגינו כא"א הרא"ש שלא היה אומר מעין חתימה סמוך לחתימה בברכה מעין שלוש כמו שכתב או"ח בסימן ר"ח וז"ל וא"א ז"ל לא היה אומר אותם וגם וכו' עי"ש.

והאחרונים בסי' ר"ח ס"י נקטו בפשיטות בדברי ר"פ, וכפי שהביא המ"ב בס"ק נ' נוסח זה, וכן הכה"ח באות ז"ן, וכתב 'וכן עמא דבר' עי"ש. וכך כתבו שאר האחרונים, ואכן כך פשט המנהג.

ויש לידע שמנהג זה פשט אצל האשכנזים, כנראה בעקבות החיבור 'סדר ברכות' לר' מיכל מארפטשיק [המכונה הרמ"מ, קראקא שמ"ב] שהעתיק כן, ובעקבותיו המג"א ושאר הפוסקים, וכ"ה בסידור בית תפלה [הענא, תפ"ה], בסידור היעב"ץ [תק"ה] ועוד. ובסידורי ספרד בתקופה מאוחרת יותר, ובסידורים שבדקתי - בונציה תק"מ, וכן תפלת ישרים ליוורנו תק"ס ועוד סידורים מהתקופה ההיא - עדיין לא נכנס תוספת זו. ותוספת זו ישנה בהגדת 'פסח מעובי' ליוורנו תקמ"ח. וכ"כ בשו"ת חקרי לב [נדפס בשנת תקנ"ד] ח"א סי' ע"ג [דף

לחתימה ונודה לך על הארץ ועל המחיה היה נראה כאילו לא נתקנה עיקר ברכה זו אלא לברך על המזון ועל המחיה בלחוד, ולכלול בה גם כן ברכת הארץ ובנין ירושלים אבל עיקרה אינה אלא על המזון, ולכן לא היה אומר ונודה לך וכו' כדי להורות שכל מעין שלש שקולין זו כזו בשוה עכ"ד. וא"כ יש קפידא ש'לא' להוסיף הוספה זו מעין החתימה, ואין הוספה זו 'חומרא' גרידא אלא 'קולא' והוספה שלא כדין לדעת הב"ח בביאור הנהגת הרא"ש. ואע"פ שיש ביאורים אחרים בהנהגת הרא"ש - מ"מ לא יהא אלא ספק, כיון שאנו יודעים בודאות שנוסח זה לא יצא כלל מתחת ידי חכמי התלמוד, והגאונים ושאר הראשונים העתיקו נוסח זה כצורתו, וכן היה מנהג עם ישראל לדורותיו - עדיף טפי להשמיט משפט זה, ולא 'להחמיר' ולהוסיפו שלא יצא חומרו קולו.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שיש לסיים בברכת מעין שלש כי אתה טוב ומטיב לכל בא"י וכו', ללא ההוספה של הסמ"ק 'ונודה לך על הארץ וכו'.

מעין חתימה סמוך לחתימה בנוסח 'אתה יצרת' בשבת וראש חודש

בנוסח 'אתה יצרת' של מוסף שבת וראש חודש יש הרבה שינויים בעדות ישראל בסוף הברכה בשילוב של הזכרת שבת וראש חודש, ובעיקר סמוך לחתימה, האם מזכירים שבת וראש חודש סמוך לחתימה כדי שיהיה מעין החתימה, מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, או שלא מזכירים שבת וראש חודש אלא שבת.

קל"ז ע"ד] דמה 'שאנו אומרים' ונודה לך על הארץ הוא מדברי הסמ"ג לבד וכו' עי"ש. ובדף קל"ח סע"ד כתב: ראינו בכמה מקומות שהוסיפו דברים לצאת ידי ספק. הרי ברכה מעין ג' שאנו מוסיפין ונודה לך כדברי הסמ"ק [כצ"ל] הפך כל גדולי הראשונים לצאת ידי ספק עי"ש. ומבואר שכבר נהגו בזמנו לומר כן. וכ"ה בסידור תפלת החדש [ליוורנו, תקצ"ח] ומשם בשאר הסידורים.

אולם בסידורים הקדומים של כל עדות ישראל לא נמצא הוספה זו, וגם בכתבי היד של הגמ' בברכות מ"ד ע"א ובקטעי הגניזה שם אין נוסח זה כלל, וגם בדברי הגאונים [בה"ג, רע"ג, רס"ג] והראשונים כולם עד הסמ"ק לא נמצא מי שגרס כן. ודבר זה מראה שכלפי הוספה זו אין חולק שלא תיקונה חז"ל, ואינה כמו שאר הנוסחאות שמצאנו בהם מחלוקת בגירסאות, אלא כולם שוים בענין זה שלא מוסיפים הוספה זו. וכנראה הסמ"ק לא ידע מכל הנוסחאות של הגאונים והראשונים הנ"ל, וסבר שכמו שיש שינויים ומחלוקות בשאר הנוסחאות בברכה זו - גם בזה יתכן וההשמטה בגמ' היא ט"ס, ולכן הגיה כן מדנפשיה, אולם לאור האמור - אין נוסח זה כלל בדברי חז"ל.

וכבר כתב הב"ח בסי' ר"ח [והסכים לדבריו החק"ל שם] שהטעם שהרא"ש הקפיד 'לא' לומר הוספה זו, וכפי שכתב הטור, הוא משום שלא תקנו חכמים שיהא מעין חתימה סמוך לחתימה אלא בברכה פרטית, אבל ברכת מעין שלש אם יוסיף ויאמר סמוך

י. בסידור קטלוגיא הוצאת הרב עידן פרץ עמ' תרכ"ד הדפיס: ונאכל מפריה ונשבוע מטובה. 'נודה לך עליה'. בא"י וכו' עי"ש. אולם שם בעמ' תרכ"ב בהלכות ברכת הפירות הדפיס: ונברך עליה בקדושה ובטהרה בא"י וכו' עי"ש. ועיין מה שכתבתי בהערה לקמן אודות סידור קטלוגיא מהדורת עידן פרץ.

המקורות שמזכירים רק שבת סמוך לחתימה

דעת רע"ג, רב צמח גאון, רס"ג, רשב"ן, רמב"ם, מנהג ספרד, ארגוניה, ארם צובה ומרוקו [כת"י לידן 94 מהמאה ה"ט בפאס שבמרוקו], שמזכירים סמוך לחתימה רק שבת ולא ראש חדש, והסדר הוא שמזכירים לקראת סוף הברכה את ענין ר"ח [חדש עלינו וכו'], ולאחר מכן את ענין שבת [קדשנו במצותיך וכו'] עם הסיום שבתות [או שבת] קדשך בא"י וכו' [אלא שיש שינויים קלים ביניהם כפי שיראה המעיין].

לגבי מנהג ארם צובה - בבי' כת"י [אוקספורד 1146, וסינסיטי 2088] הסדר הוא: ישמחו במלכותך, חדש עלינו, 'וחוקי שבת וראשי חדשים' להם קבעת, קדשנו במצותיך, 'שבתות קדשך' וכו' בא"י. ולפ"ז סמוך לחתימה יש רק שבת ולא ר"ח, וכהגאונים והראשונים הנ"ל. אולם בדפוס רפ"ז הנוסח: וחוקי 'ראשי חדשים' להם קבעת, קדשנו במצותיך, 'ראשי חדשים' ושבתות קדשך' וכו' בא"י ע"ש. וכנראה זו הגהה, והמנהג המקורי של ארם צובה, כפי שהוא בד"כ, הוא כדעת הרס"ג והרמב"ם וסיעתם.

המקורות שמזכירים שבת ור"ח סמוך לחתימה

לעומתם, מנהג איטליה, אשכנז, צרפת-אנגליה יש לתקן גם בהמשך אנגליה זה ארץ אחת עם צרפת ויש לאחד הנתונים עליהם וכן המסקנות עליהם בכלל המסקנה שלך שצרפת היה שונה במקור מזורה כי יוצא שיש נוסח מקורי בצרפת שאינו לא באשכנז ולא בפרובנס, קטלוניא, פרובנס ורומניה להזכיר שבת ור"ח

סמוך לחתימה כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה;

נוסח איטליה הוא ישמחו במלכותך, חדש עלינו וכו', 'ושבתות וראשי חדשים' להם קבעת בא"י וכו'. וכ"ה בסידור נוסח אנגליה כת"י 39535. וכע"ז נוסח רומניה [וחוקי' שבתות וראשי חדשים להם קבעת].

נוסח אשכנז הוא ישמחו במלכותך, רצה במנוחתנו וחדש עלינו וכו' כי בעמך וכו' 'ושבת קדשך להם הודעת וחוקי ראשי חדשים להם קבעת' בא"י וכו'. וכ"ה בנוסח התפלה שבספר עץ חיים מלונדריש.

בפרובנס ברוב הנוסחאות הזכירו שבת ור"ח; בג' כת"י הנוסח הוא: קדשנו וכו' באהבה וברצון שבתות וראשי חדשים כי בישראל עמך בחרת וחוקי ראשי חדשים להם קבעת בא"י. בכת"י אחד וחוקי שבת וראשי חדשים להם קבעת בא"י וכו'. ובכת"י אחד והנחילנו באהבה וברצון שבתות וראשי חדשים בא"י.

ומאידך בכת"י אחד הוזכר רק ר"ח סמוך לחתימה: כי בישראל עמך בחרת מכל האומות וחוקי ראשי חדשים להם קבעת בא"י. ובכת"י אחד הוזכר רק שבת בחתימה: באהבה וברצון שבת קדשך וישמחו בך אוהבי שמך בא"י. כך שנראה שרובם כן הזכירו סמוך לחתימה גם שבת וגם ר"ח.

בקטלוניא. בסידור שהוציא עידן פרץ הנוסח הוא חדש עלינו וכו' כי בעמך ישראל בחרת מכל האומות וחוקי ראשי חדשים להם קבעת בא"י וכו'. אולם מעיון בכתבי היד עולה כי נוסח זה הוא נוסח כת"י ד' [כפי שקרא לו במבוא], כת"י מאוחר משנת רמ"ד. אולם בששה כת"י אחרים [כת"י א, ג, ה, ו, ח', וכן כת"י נים

13] הנוסח הוא וחקי 'שבתות' וראשי חדשים וכו'. וכן מפורש בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' כ"ט וז"ל תמהת בחתימת אתה יצרת שאין חותמין בה והנחילנו שבת וראשי חדשים כדי שיהא סמוך לחתימה מעין החתימה כמו שעושין בשבת וחולו של מועד [וכמנהג ספרד]. אין בנוסחתינו [קטלונאי] והנחילנו כלל אלא סוף הברכה הוא מתחיל חדש עלינו את החדש הזה כמו במוסף של חול ומסיים בה וחקי שבתות וראשי חדשים להם קבעת כדי שיהא סמוך לחתימה מעין חתימה, והשבת ג"כ חק הוא שנאמר שם שם לו חק ומשפט ודרשו בסנהדרין [נ"ו ע"ב] שבת ודינין במרה איפקיד ע"כ. שכן שודאי שהנוסח הרווח בקטלונאי הוא להזכיר שבת ור"ח^א.

והשטמ"ק בביצה י"ז ע"א כתב בשם הריטב"א: וצריך שיאמר סמוך לחתימה מעין החתימה, וחוקי ראשי חדשים להם קבעת בא"י עי"ש. ונראה שכוונתו לאפוקי ממנהג ספרד וארגוניה שהיו מזכירים סמוך לחתימה 'רק' שבת וכו"ל, ועי"ז חידש להוסיף 'גם' וחוקי ראשי חדשים להם קבעת, דלמנהג קטלונאי לכל הדעות מזכירים ראש חדש סמוך לחתימה. ואפשר שיש ט"ס בהעתקת השטמ"ק וצ"ל בדברי הריטב"א וחוקי 'שבתות' וראשי חדשים להם קבעת, וכוונתו לאפוקי מהנוסח היחידי של קטלונאי שמזכירים רק ר"ח, ודעתו כמו רוב הנוסחאות לומר גם שבת וגם ר"ח.

בצרפת היו כמה נוסחאות ומנהגים בזה; במחזור ויטרי ח"ב עמ' של"ג

הנוסח הוא: 'שמחו, קדשנו, כי בישראל עמך בחרת מכל האומות ושבבתות להם נתת' וחוקי ראשי חדשים להם קבעת בא"י וכו'. וכתב המו"ל שבכ"נ חסר ושבבתות להם נתת וכו' ונראה ט"ס הוא שהרי צריך מעין חתימה וכו' עי"ש. אולם נראה שאינו מוכרח שהוא ט"ס, דבכת"י צרפתים יש הרבה מהם שהנוסח הוא כמו כ"נ הנ"ל, ויש מעטים שהנוסח הוא כבשאר כתה"י של המחזור, ובכת"י אחד אף יש תוספת מעל המלה 'ראשי' - 'שבתות', ונראה מזה שהנוסח המקורי בצרפת היה ללא 'שבתות' אלא שהגיהו כן משום הסברא של סמוך לחתימה.

עכ"פ נמצאנו למדים שהנוסח הקדום נראה שהיה ללא שבת ור"ח סמוך לחתימה אלא רק שבת, והוא הנוסח של הגאונים, הרמב"ם, ארצות המזרח וספרד. אולם הנוסח האירופאי שהוא איטליה, אשכנז, רומניא, ולאחר מכן גם צרפת וקטלונאי הוא עם הוספת שבת ור"ח סמוך לחתימה.

ביאור מנהג הגאונים, הרמב"ם וספרד שלא מוסיפים ראש חדש סמוך לחתימה

ולמנהג הגאונים והרמב"ם וסיעתם יש בסיס גם בדברי הרמב"ם בהלכותיו פ"ב מהלכות תפלה הי"א שכתב: שבת שחלה בחולו של מועד וכן ראש חדש שחל להיות בשבת וכו'. במוסף מתחיל בברכה אמצעית בענין 'שבת' [אתה יצרת וכו'] כלית מלאכתך ביום 'השביעי' ומשלים בענין שבת [שבבתות קדשך וכו'] ואומר קדושת היום באמצע

יא. וכאן המקום להעיר ש'סידור קטלונאי' מהדורת עידן פרץ בהרבה מקומות אינו משקף את הנוסח הרווח בקטלונאי לפי מרבית כתבי היד והראשונים שיש לנו, אלא רק מראה שהיה כזה נוסח בקטלונאי באיזה כתב יד. ופעמים רבות רוב כתבי היד והראשונים הם דלא כנוסח המודפס שם. והרוצה לדעת נוסח קטלונאי הרווח יעיין בכתבי היד שהזכיר עידן פרץ במבוא, ויראה מהו הנוסח.

ברכה, וחותרם בה בראשי חדשים מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, ובחולו של מועד חותרם בה כמו שהוא חותרם ביום טוב שחל להיות בשבת ע"כ. ועי' בכס"מ שם שביאר את דברי הגמ' בביצה י"ז ע"א לפי דברי הרמב"ם אלו. וכתב האו"ש שם שכן כתב הרמב"ם בסדר התפלה, וינוחו במ ישראל כו', שמסיים בשל שבת ע"כ.

אלא שיש לעיין במנהג הגאונים והרמב"ם וספרד מדוע באמת לא מסיימים מעין חתימה סמוך לחתימה. והתקשה בזה הרבה החק"ל בסי' ע"ג ובסוף הסימן הביא את דברי הרשב"ץ הנ"ל וכתב בזה"ל וכיון דבש"ס וכל דברי הראשונים מבואר דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה, וגם הריטב"א העיד שהיו אומרים סמוך לחתימה כי בעמך ישראל ומסתמא כך היה פשוט המנהג, וש"מ שגם הרשב"א והרא"ה והרמב"ן ושאר ראשונים כך דעתם, וגם התשב"ץ העיד על המנהג, וכן המשאת בנימין, וש"מ דבספרד וערי המערב ואשכנז כך המנהג, א"כ לא מצאתי סמך כלל למנהגנו, כי על כן זה דרכי כשאני מתפלל בלחש להוסיף בחתימה כי בעמך ישראל וכו' עד שאמצא סמך למנהגנו עכ"ד. אולם לפי האמור אין דבריו מדויקים, דאכן מסתבר שהרמב"ן והרא"ה והרשב"א, וכן הריטב"א והרשב"ץ בודאי אמרו כן כיון שכן היה נוסח קטלונאי, וכך היה גם נוסח אשכנז ועוד. אולם אין זה נכון שזה גם נוסח 'ספרד', ד'קטלונאי' לחוד ו'ספרד' לחוד, וגם במערב אמרו כבספרד וכנ"ל, וגם דעת הרמב"ם כן [וכפי שהעיר על דבריו מדברי הרמב"ם - בספר בית מנוחה דף רמ"ז ע"א עי"ש].

עוד כתב החק"ל שם: ושוב זכני ה' ובא לידי סדר תפלות רב עמרם גאון, ושם

ראיתי בסדר תפלת מוסף שבת ור"ח דאיתא שם כמנהגנו דאין בחתימה דאו"א רצה נא במנוחתינו וכו' מעין חתימה דר"ח. אלא ששם הביא הנוסח דאו"א דר"ח ודשבת דסמיכי אהרדי בלי הפסק, והשמיט ישמחו במלכותך, אף דבמוסף שבת סדרו עי"ש, וא"כ י"ל דס"ל דהני מעין חתימה דר"ח ודשבת באורך, משא"כ במנהגינו ע"כ. ובספר בית מנוחה שם כתב ליישב מנהגנו על דרך זו, וכתב שמישמחו במלכותך אתחלתא דמעין חתימה דשבת, ולא הפסקה הוא בין מעין חתימה דר"ח לדשל שבת, ומחדש עלינו וכו' עד וינוחו בו כל ישראל מקדשי שמך הוי המעין חתימה דשבת ור"ח באורך סמוך לחתימה עי"ש. אולם תירוצ זה צע"ג לקרוא לכל האריכות הזו 'סמוך לחתימה', ואם כן - בטלת כל תורת מעין חתימה סמוך לחתימה, שהרי מקור האי דינא הוא בפסחים ק"ד ע"א לגבי הבדלה שאנו אומרים המבדיל בין קדש לחול [שזה העיקר של ההבדלה בין שבת ליום חול, ומוסיפים] ובין אור לחושך ובין ישראל לעמים, ובעיקרון אפשר היה לומר כאן בא"י המבדיל בין קודש לחול, אלא שצריך שיהא מעין חתימה סמוך לחתימה, ולכן מוסיפים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה עי"ש, והרי שם זה מאוד קצר ולמה שלא יחשב כל הנוסח הקצר ההוא מהתחלה למעין חתימה סמוך לחתימה, אע"כ שצריך שיהא ממש סמוך לחתימה 'במשפט' האחרון ולא בכמה 'פסקאות' אחרונות.

והחק"ל שם סיים בזה"ל ובדוחק יש לקיים מנהגינו דאין ס"ל דשבת ור"ח דשייך ביה תרי מעין חתימה - בחד מינייהו סגי, ומ"מ צ"ע ע"כ. אולם נראה שכן צריך ליישב מנהגנו, ואין לנו ראייה שלא כיישוב זה, ואדרבה מדברי הגאונים והרמב"ם ומנהג

שחל בו יו"ט מוסיפים בסוף ההבדלה עוד פסקא אחת והיא 'בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת' בא"י, וזה כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה. ונראה מדברי הגמ' שמוסיפים על ההבדלה של כל מוצ"ש 'רק' את הפסקא הנ"ל וחותרים המבדיל בין קודש לקודש.

אולם הראשונים נחלקו בג' נושאים בברכה זו;

אמירת 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה'

הרי"ד בפסקיו כתב ומאי דאמרי בין יום השביעי לששת ימי המעשה טעות הוא ולא צריך דמעין פתיחה הוא [דהא החתימה היא בין קדש לקדש] ע"כ, וכ"כ עוד בפסקיו לחולין כ"ה עי"ש. וכ"ה בחידושי הריטב"א בשם הריטב"א בספ"ק דחולין דההיא לא אמרינן לה במוצ"ש דעלמא אלא משום דחתמין בין קדש לחול וכו' וכל מה שנוהגים להוסיף בהבדלה יותר הכל הוא כנטול וכ"כ הר' ישעיה ע"כ. וכן הריבב"ן כתב שטעות גדול לאומרו עי"ש. וכ"כ המאורות בפסחים שא"צ לומר זה, וכ"כ עוד בברכות פ"ח והביא דברי הרי"י מלוניל שכתב טעם לאומרו וכתב עליו ולא נהיר לפי סוגיית הגמ' עי"ש. וכ"ד הרשב"א כפי שהביאו הארח"ח בדיני מוצ"ש אות כ"ו וספר השולחן הלכות סעודה שער ח' עי"ש. וכן העתיק הריא"ז ללא משפט זה. וכ"כ בספר הבתים שער הקידוש והשביטה שער א' שצ"ל סמוך לחתימה בין קדושת שבת וכו', והביא המחלוקת אם צ"ל בין יום השביעי לששת ימי המעשה וכו' וכתב שהעיקר שאין לומר עי"ש. וכן האהל מועד שער קידוש והבדלה דרך ב' כתב שאינו אומר בין יום השביעי לששת ימי המעשה

ספרד מוכח שלא צריך מעין 'כל' החתימה אלא מעין 'חלק' מהחתימה.

ונראה להוסיף שה'חלק' מהחתימה הוא החלק הראשון של החתימה עצמה, שהוא מקדש 'השבת' וישראל וראשי חדשים, וכיון שהחתימה מתחילה בשבת - ה'סמוך' לחתימה צריך להיות ג"כ מענין שבת, ולא מענין ר"ח.

ובזה אתי שפיר למה במועדים אנו כן נוהגים לומר והנחילנו וכו' 'שבתות ומועדי קדש' וכו', והרי בר"ח אין אנו מסיימים אלא בשבת. ולפי הנ"ל אתי שפיר, שהרי במועדים - עיקר הנוסח הוא של המועד שהוא מתחיל אתה בחרתנו ומסיים והשיאנו, קדשנו במצותיך וכו' בשמחה ובששון מועדי קדשך וכו', וא"א היה לסיים רק בזה, שהרי מעין חתימה אמור להיות מענין השבת וכפי שחותמים מקדש 'השבת' וישראל והזמנים, ולכן 'הוסיפו' את השבת לנוסח העיקרי שהוא של המועד. משא"כ בר"ח שכל הנוסח של אתה יצרת הוא נוסח מחודש 'רק' לשבת ור"ח, ואינו נוסח שכבר קיים עבור ראש החודש, תקנו בסוף הברכה רק את ענין השבת שהוא העיקרי לענין סמוך לחתימה מעין חתימה.

ועל כן ודאי שהעיקר לדידן הספרדים הוא כמנהג ספרד המקורי שהוא כמנהג הגאונים והרמב"ם ועוד, שלא מוסיפים סמוך לחתימה את ענין ר"ח אלא רק ענין שבת, וגם זה חשיב למעין חתימה סמוך לחתימה, ואין לשנות ולהוסיף גם ענין ר"ח, וכמו שהעלה הבית מנוחה שם.

'וקדשת את עמך ישראל בקדושתך' בהבדלה של מוצ"ש ליו"ט

בגמ' בפסחים ק"ד ע"א מובא שבמוצ"ש

וכו' ויש אומרים לאומרו מטעם שסדר הבדלות הוא מונה ואין נראה כן מסוגית הגמ' ע"ש. וע"ע לקמן משו"ת ר' אלעזר מטרשקון ורבותיו שגם ס"ל כן.

אולם ברע"ג ורס"ג ובסידור רשב"ן איתא המשפט הנ"ל וגם הראשונים קיימו המנהג;

הר"י מלוניל כתב שהטעם הוא שמונה סדר הבדלות אע"פ שאינו צריך דומיא דיו"ט שחל בחול שלא שייך בין יום השביעי וכו' אלא שסדר הבדלות הוא מונה, וה"ה הכא ע"ש. וכ"כ המאירי ושכן אנו נוהגים. וכ"כ מהר"ם חלאוה בחד תירוצו.

אולם ר' דוד כתב [וממנו בר"ן ומאירי] דאין לומר כן דבשלמא ביו"ט שחל בחול שאין משנים החתימה אין משנים גם את המעין חתימה סמוך לחתימה, אבל כאן שמשנה את החתימה בין קדש לקדש לא שייך כאן מעין החתימה כיון שאינו מהבדלות שבתורה וא"כ יבטל, אלא שנהגו העם לאמרו והטעם כדפירש רשב"ם דמספקא לן אם ההלכה מעין פתיחה או מעין חתימה ולכן אומרים את זה מדין מעין פתיחה ואע"פ שאינו סמוך לחתימתן דהא אמרינן בין קדושת שבת וכו' שאני הכא דלא אפשר עכ"ד. וכ"כ מהר"ם חלאוה והוסיף שבין קדושת שבת וכו' היא עצמה החתימה ושפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה ע"ש. והמכתב כתב דמ"ד מעין חתימתן - אף מעין חתימתן קאמר וגם הוא מודה שצריך מעין פתיחה ע"ש. ולפ"ז אף לרי"ף שפסק כמ"ד מעין חתימה אתי שפיר. וכ"ה בעיטור, ר"ן, מהר"ם חלאוה ומאירי. אולם כתב ע"ז המאירי שאין הדברים נראים דודאי מעין חתימה דוקא ולא מעין פתיחה ע"כ.

וב"ה בשא"ר כרש"י, ראב"ן, ראב"ה ועוד רבים מהראשונים שנביא לקמן דס"ל שצריך ז' הבדלות וכתבו להדיא את הנוסח בין יום השביעי וכו'.

וא"כ למעשה ודאי שהעיקר בענין זה כדעת הגאונים ורוב הראשונים לומר 'ובין יום השביעי לששת ימי המעשה'.

אמירת 'וקדשת את עמך ישראל בקדושתך'

רע"ג בסדרו הוסיף לאחר 'בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת' - 'וקדשת את עמך ישראל בקדושתך בא"י וכו'. והרבה ראשונים הסכימו לנוסח זה והעתיקוהו ומהם רש"י [בסידורו סי' ש"פ], מדרש שכל טוב [פרשת בא י"ב כ'], ר"ת בספר הישר חלק השו"ת סי' ס"ח עמ' 159, ראב"ן [עפ"י דברי רע"ג ע"ש], ראב"ה, או"ז סי' צ"ב, הרוקח סי' שנ"ו, המנהיג, אבודרהם, סמ"ק סי' רפ"ג, תוס' ורא"ש ותוס' ר"פ, ספר השלח, שכל טוב פרשת בא ועוד.

אולם רבים מהראשונים לא גרסו הוספה זו וחלקם אף פקפקו באמירת נוסח זה; הנה בסדרו רס"ג ורשב"ן ליתא להוספה זו, וכן הר"י מלוניל כתב שצ"ל סמוך לחתימה בין קדושת שבת וכו' בא"י וכו' ע"ש, וכ"כ המאורות בפסחים ובברכות שאומר בין קדושת שבת וכו' וחותרם בא"י וכו' ע"ש, ומבואר של"ג וקדשת את עמך ישראל וכו', וכן שה"ל בסי' רי"ח העתיק נוסח הברכה בין קדושת וכו' ואת יום השביעי הגדול והקדוש מששת ימי המעשה הבדלת וקדשת וחותרם בא"י וכו' ע"ש, וכ"ה הנוסח באהל מועד שער הפסח דרך ה' ע"ש, וכן מתבאר מדברי ר' דוד והר"ן שלא דנו בהוספה זו כלל וכמו שכבר דייק הפר"ח בסי' תע"ג

חתימה אחרת והוא בין קדושת שבת לקדושת י"ט הבדלת ע"כ. ומבואר מדבריהם שהיו אומרים רק את הנוסח האמור בגמ' ולא את כל התוספות הנ"ל, ואף קיצרו בנוסח 'ואת יום השביעי וכו', וכדעת הרי"ד וסיעתו שהבאנו לעיל.

והנה בסידורים בכל עדות ישראל נמצא נוסח מורחב של ההבדלה במוצ"ש והוא לאחר המילים בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת נוסף: **ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך בא"י המבדיל בין קודש לקודש. והתוס' בפסחים ק"ד ע"א הביאו את שאלת רבינו אפרים לר"ת על נוסח זה דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה. והשיב לו ר"ת משום חיבת היום האריכו כדי לומר פעם אחת מעין ז' הבדלות, בין קודש לחול אחד, בין אור לחשך ב', בין ישראל לעמים ג', בין יום השביעי לששת ימי המעשה ד', בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, פירוש שבי"ט שרי מידי דאוכל נפש, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת היינו חולו של מועד דשרי דבר האבוד ובשבת אסור, זה חלוק שבת מי"ט והיא הבדלה אחת הרי ה', הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שתי הבדלות בין כהנים ליום וישראלים ז' והוי מעין חתימה דבין קדש לקדש ע"כ. ועי"ש ברא"ש ובמרדכי נוסחאות שונות בביאור דברי ר"ת, ומהרש"א ושאר אחרונים האריכו בביאור הדברים.**

אולם הרואה יראה שדברי ר"ת בביאור מנהג זה דחוקים מאוד, וכבר מהר"ם פרויבנצאלו [מחכמי איטליה בדורו של הב"י] בתשובה סי' מ"ג הפליא עצה הגדיל תושיה בעשרים ואחת קושיות קשות כברזל על דברי ר"ת הנ"ל בכל דבריו וצריך נגר ובר נגר דיפרקיניה, ובסוף הענין הביא שמצא

מדברי הר"ן עי"ש. וכן מתבאר מדברי ספר הבתים הנ"ל שכתב שאומר סמוך לחתימה בין קדושת שבת לקדושת יו"ט, ודן בענין אמירת בין יום השביעי וכו' וכתב שאין לאומרו עי"ש, ומתבאר מדבריו שאין הוספה אחרת סמוך לחתימה

וכ"כ להדיא ר' אפרים בשאלתו לר"ת בספר הישר סי' ס"ז אות ד' שכתב שאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה הלכך מסתברא לומר בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת בא"י המבדיל וכו' עי"ש. וכ"כ בעה"ט דקל"ג ע"ג דהני דאמרי הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך טעות הוא עי"ש. וכ"כ הרי"ד בפסקיו שמה שאומרים ויום השביעי וכו' קידשת והבדלת את עמך ישראל בקדושתך טעות הוא ואין לומר אלא המבדיל וכו' בין קדושת שבת לקדושת יו"ט בא"י וכו' עי"ש. והביאו הריבב"ן עי"ש. וכ"ה נוסח הריא"ז שם. וכ"כ המאירי ולדברי כולם אתה למד שאין סומכין לו וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שזו מעין פתיחה היא ע"כ. והארח"ח כתב שבעה"ט והרא"ה כתבו שהאומר כן טועה עי"ש. וכ"כ הריטב"א שם שצ"ל ובין ישראל לעמים ובין קדושת שבת לקדושת יו"ט בא"י וכו' וכל מה שנוהגים להוסיף בהבדלה יותר הכל הוא כנטול וכ"כ ר' ישעיה עי"ש. וכ"כ מהר"ם חלאוו וז"ל מיהו מאן דחתים בין קדושת שבת וכו' וקדשת את עמך ישראל בקדושתך לא דאיק דאין כאן לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה עי"ש. וכן מתבאר מדברי ר' אלעזר מטרשקון ורבותיו, דאיתא בתשובתיו סי' ל' בזה"ל ליל מוצ"ש ליו"ט טעיתי שאמרתי בהבדלה בין יום השביעי לששת ימי המעשה. אמרי לי מורי ר' דוד, כי ר' שמואל ז"ל אומר שאין אומרים אותו כי אינו אלא משום מעין חתימה, ועכשו יש לנו מעין

לכן כך ראוי אצלנו לומר בא"י המבדיל וכו' לששת ימי המעשה ובין קדושת שבת לקדושת י"ט בא"י המבדיל וכו' וכו' והוא נמצא במחזורים וסידורים לועזים כתבי יד חדשים וישנים והוא סדר נכון ודאי לפי הגמ', ואין ספק באמתתו אצל הפוסקים כולם, וע"ז וכו"ב נאמר אצלנו אל תוסף על דבריו. וסיים ולעיקר הנראה לי אומר, כי לו עלה בדעת ר"ת כיוון דברי התוספת ההיא עם נוסח ותודיענו גם הוא היה מכריעו לכך טעות.

במוני היום ע"ש.

והנה הב"י בסי' תע"ג הביא את דברי התוס', הרא"ש והמרדכי בשם ר"ת ביישוב הנוסח הנ"ל, וכתב: ומתוך זה יתבאר לך שאין לחוש למה שכתוב בספר ארח"ח לערער על נוסח זה ע"כ. ונראה שחשב שהארח"ח שפקפק בזה יחידאה הוא ולכן אין לחוש לדבריו, אבל להאמור יש לנו כעשרה ראשונים שפקפקו בנוסח זה, ועוד כעשרה ראשונים שהעתיקו את נוסח ההבדלה ללא תוספת זו, ובפרט לאור דבריו הברורים והמצודקים של מהר"ם פרוכניצאלו הנ"ל,

מחזורים מפני ק' ור' שנה [באיטליה] מזמנו
שהיה בהם את הנוסח המקוצר המקורי של
הגמ' שמוסיפים רק בין קדושת שבת
לקדושת יו"ט הברדל בא"י וכו'. וכתב עוד
[בעמ' ע'] מי יתן ודע על פי מי הונהג לומר
התוספת ההיא, כי לפי הנראה אין לו שורש
ברור לא מן הגמ' ולא מתקנת גאונים ולא
מפוסקי הלכות עד שיאמר עליו נהגו העם
כפלוגי התנא או כפלוגי האמורא או כך תקן
לומר גאון פלוני או פוסק פלוני עד שיהיה
מנהג נעשה על פי ותיקין.

ובעמ' ע"א כתב: יותר נכון לפי האמת
אצלנו לומר שכל מה שבא באותה
הבדלה אחר בין קדושת שבת לקדושת יו"ט
היה מהשתרבות הלשון שנגרר אחריו
בהבדלה כל מה שבא אחריו בותדיענו ואת
יום השביעי וכו' עד בקדושתך², וכדרך
שניתוסף בנוסח ותודיענו אצל האשכנזים
'בין קדש לחול בין ישראל לעמים', שלא
באו אותן הדברים בנוסח ההוא פ' אין
עומדין ולא בשום פוסק שראיתי³ וכו', ואיך
שיהיה וכו' מאמר וקדשת את עמך ישראל
וכו' נמצא שם בהבדלה אצלנו בטעות וכו'.

יב. וכבר כתב כן הראב"ן בפסחים: ונ"ל דאגב שיטה דתפלה דהתם איתיה ומיתקן למימר סרכו בזה נמי ואמר
בהבדלה ע"ש.

יג. כונתו למה שכתב האגודה בברכות פ"ה סי' קי"ב: אחר ותורישנו יאמר ותבדילנו ה' אלהינו בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה בין קדושת שבת וכו'. וכע"ז הוא בספר הבתים תפלה ב' ט"ז: ותבדילנו בין קדש לחול בין אור לחשך בין ישראל לגוים בין יום השביעי לששת ימי המעשה וכו'. והאבודרהם כתב הוספה זו בשם ספר המנהיג וז"ל אכן הירחי תקן להוסיף כאן § ותבדילנו ה' אלהינו מן העמים אשר על פני האדמה כי אתה הבדלת בין קדש לחול ובין אור לחשך ובין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה בין קדושת שבת לקדושת יום טוב וכו', והן שבע הבדלות. וישר בעיני כי למה אין אומרים שבע הבדלות כמו שאומר בהבדלה ביום טוב שחל להיות במצאי שבת כמו שכתבנו בסדר לילי הפסח, ולכך צריך לאומרו ג"כ בכאן ע"כ. וע"ז כתב מהר"ם פרוינצאלו בצדק, שאין תוספות אלו מעיקר הנוסח אלא שהובאו מנוסח ההבדלה של הקידוש [או מנוסח ההבדלה של מוצ"ש למנהג האשכנזים].

יד. ושם הוסיף שלא כתב מלת 'הבדלת' בסוף, משום שהמבדיל ברישא חוזר גם על זה ע"ש, אולם בכל הנוסחאות ישנו, והוא תחלת ענין כיון שאינו מנוסח ההבדלה הרגיל, ולכן אומרים 'בין' קדושת שבת לקדושת י"ט 'הבדלת'.

אמירת 'ואת יום השביעי' מששת ימי המעשה קדשת' בסוף הברכה לפני החתימה.

הנה רוב הראשונים הנ"ל דס"ל שאין לומר וקדשת את עמך ישראל וכו' כתבו שצריך לומר בין קדושת שבת וכו' הבדלת בא"י וכו'. לבד מהרס"ג, רשב"ן ושה"ל שכתבו לומר בסוף שוב פעם ואת יום השביעי וכו'. וכתב שה"ל וז"ל ומה שאומרים ובין קדושת שבת וכו' ואת יום השביעי וכו' משום דבעינן מעין פתיחה סמוך לחתימה ואמרי לה מעין חתימה ופסק רבינו שמואל דעבדינן כתרוייהו עי"ש. אולם אינו מובן דהא הם גרסו מקודם לכן ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, וא"כ אם נאמר רק ובין קדושת שבת וכו' הוי שפיר מעין פתיחה ומעין חתימה ומדוע צריך לחזור שוב פעם, ומה לי אם אומר ואת יום השביעי וכו' לפני בין קדושת שבת, ומה לי אם אומרו לאחריו.

וע"כ נראה שהנכון יותר לומר הנוסח שכתבו הראשונים שהוא המבדיל בין קודש לחול וכו' בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת בא"י המבדיל בין קודש לקודש, ותו לא"י.

סיכום

בנוסחאות הברכות המובאות בתלמוד ובמסכת סופרים, אע"פ שבהשקפה ראשונה נראה שאין בהם מעין חתימה סמוך לחתימה - אין הדבר כן, אלא שחז"ל הסתפקו בזה שלא עוברים לענין אחר, ו'מעין' דייקא, שלא צריך 'ממש' כמלות החתימה, ואף לא במילים האחרונות לפני החתימה אלא כל שהנושא האחרון יש

שבודאי נראה שהב"י היה חושש לדעות אלו אם היה יודעם.

וכשנתבונן בדבר נראה שלמעשה עדיף לאדם בביתו ובחומותיו להמנע מלומר נוסח ארוך זה, שהרי ודאי שאין 'חובה' לומר נוסח זה אלא 'מנהג' בעלמא הוא, שהרי אינו מוזכר בגמ'. וכיון שהרבה ראשונים פקפקו באמירתו, ולדבריהם יש 'איסור' לומר נוסח זה משום שאינו מעין חתימה סמוך לחתימה - אין שום סיבה להמשיך לאמרו ולהכנס בחשש 'עשיית דבר שלא כדין' משום 'מנהג' בעלמא, ובפרט שדברי האוסרים מסתברים מאוד, ודברי המתירים לומר נוסח זה אינם מובנים כל הצורך.

ובפרט, שלפי מה שהארכנו לעיל, עיקר הדין של מעין חתימה סמוך לחתימה נאמר בעיקר בברכת ההבדלה של כל מוצ"ש וכן של מוצ"ש ליו"ט, ובשאר הברכות יש עיקולי ופשוטי בזה. ובמקום היחיד שמפורש בגמ' שצריך מעין חתימה - הגמ' עצמה אמרה איזה מעין חתימה צריך להוסיף. ובה תגדל התימה שדוקא במקום זה שהוא המקור למעין חתימה, ומפורש בגמ' נוסחו - אנו מוסיפים דברים שאינם נוסח התלמוד עצמו, וגם יש בהם קושיא גדולה והתאמצות יתירה למצוא את המעין חתימה, ובשלמא אם לא היו ראשונים רבים מפקפקים בהוספה זו, אע"פ שחכמי התלמוד לא תקנוה - לא היתה מניעה לומר כן, כיון שאין בזה חסרון, אולם כיון שהרבה ראשונים פקפקו בזה, ודבריהם מסתברים - נראה יותר שעדיף לומר כנוסח התלמוד, וכפי שהאריך יפה מהר"ם פרובינצאלו הנ"ל.

הנוסח הישן למקומו מאחר ואין איסור לומר מעין חתימה 'ממש'. אולם אם יש איזה פקפוק בנוסח החדש של מעין חתימה ובפרט שהוא לא התקבל בתקופה קדומה אלא מאוחרת - עדיף להשמיט את המעין חתימה ולחזור לנוסח המקורי¹.

לפיכך, בברכת מעין שלש עדיף לא לומר בסוף הברכה 'ונודה לך על הארץ ועל המהידה' שזוהי תוספת של הסמ"ק, משום שהרא"ש היה מקפיד לא לומר כן, וביארו האחרונים שיש קפידא לא לומר שם מעין חתימה כיון שהיא ברכה כללית, וגם תוספת זו התקבלה רק לפני כ-300 שנה, ומסתבר שגם לא ידעו האחרונים שהנוסח המקורי בגמ' ובכל הגאונים והראשונים אינו כסמ"ק, ולכן עדיף לחזור לנוסח המקורי.

אולם בברכת אתה יצרת, נוסח הגאונים והרמב"ם וספרד לסיים בסוף רק בשבת ולא בר"ח, ואין לערער על מנהג זה, כיון שגם מעין חתימה של 'מקצת' מהחתימה חשיבא מעין חתימה.

בברכת ההבדלה של מוצ"ש ליו"ט נוסח

בו 'מענין' החתימה, אף שיש מעט הרחבה 'באותו ענין' שפיר דמי. אלא שבמשך הדורות רצו חכמי ישראל להדגיש את ה'מעין חתימה' בצורה ברורה יותר, ולכן חלקם הוסיפו משפטים סמוכים לחתימה ממש שיש בהם כמלות החתימה [ולא רק 'תוכן' החתימה, וכן הקפידו שהמעין חתימה יהיה דומה לכל חלקי החתימה ולא רק לחלק מן החתימה]. וחלק מהוספות אלו הם קדומות וכבר בסוף תקופת הגאונים התקבלו ברוב קהלות ישראל².

גם בברכות שאין הנוסח שלהם מוזכר בתלמוד, יש הקפדה על מעין חתימה סמוך לחתימה, אלא שגם בזה נראה שבנוסח המקורי לא הקפידו סמוך לחתימה 'ממש', וגם לא כמלות החתימה 'ממש' אלא מהענין של החתימה, אולם במשך הדורות, ובעיקר הרמב"ם ונוסח ספרד הקפידו שיהיה סמוך ממש, וגם כמילות החתימה ממש כמה שיותר.

ברכות שהוסיפו בהם מעין חתימה 'ממש' בתקופות קדומות והתקבל הדבר באותו המחוז אין צורך לשנותו ולהחזיר

מז. הערת הנ"ל: לגבי דרכו של הרמב"ם, מכל המובא במאמר זה נראה לכאורה, שבברכות שלא הובא נוסחם בתלמוד, בהם הרמב"ם מחמיר בענין המעין חתימה, ואילו בברכות שנוסחם הובא בתלמוד בזה הרמב"ם בדרך כלל נקט כנוסח הבבלי ולא החמיר במעין חתימה יותר מן הבבלי אפילו במקום שהתקבל התוספת ברוב ישראל (וכגון בברכת המילה), וכל זה בברכות שנוסחם אחיד בבבלי המקורי, אבל טופסי ברכות שהובאו בסוגיות במסכת ברכות, שיש עליה שתי מהדורות שונות של בבלי עם הרבה שינויים בנוסח הברכות (כפי שהארכתי במאמרי במנורה בדרום על הנותן לשכוי בינה) בזה החמיר הרמב"ם להביא נוסח מעין חתימה מושלם אף בנוסחים שאינם קיימים בעדי הנוסח של שני הענפים ולכן הוא גרס "ותגמלני חסדים טובים".

יז. הערת הנ"ל: זו אכן דרך המלך בדברים שכאלו.

ויש לי להוסיף על פי זה שכדאי לחזור לנוסח הספרדי הישן בכל כתבי היד לומר "וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין" סמוך לחתימה ולא באמצע הברכה, השינוי בזה הוא שינוי מאוחר שלא נעשה בתקופת כתבי היד אלא שינוי שנעשה בכפייה על ידי המדפיס הראשון בליסבון ר"נ, ויש בו גריעותא מאחר והזכרת כסא דוד באמצע הברכה קוטע את הרצף של הבקשה על בנין ירושלים, וגם לא נאות לבקש על כסא דוד לפני בקשה על בנין ירושלים, ומאחר ואין בזה בעיה של העדר מעין חתימה, כי סגי במעין כל דהו וגם כאן

וכו' בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הברדלס
בא"י המבדיל בין קודש לקודש, ללא תוספות
אחרות.

הסידורים הארוך מוקשה מאוד מכמה אנפי,
ועדיף טפי לומר את נוסח הגמ' שכתבוהו
ראשונים רבים והוא המבדיל בין קודש לחול

נספח מאת הרב אהרן גבאי לגבי דעת רב סעדיה ורב שרירא

כל ההוספות והגרעונות שראה בברכה זו יש
רק שניים שיש בהם סטייה של ממש מתוכן
הברכה, וכוונתו פשוטה שיש כאן הכנסת
נושא שאינו קשור כלל לברכה.

והשווה לדברי רס"ג בהקדמת סידורו עמ'
יא: "יש דברים שנוסף עליהם
ונשמט מהם עד שנשתנו ונפסדו הכוונות
שבשבילן נתקנו מראש ('רסמת מן אלאול'),
ויש דברים שנוסף עליהם ונשמט מהם אלא
שההוספה וההשמטה לא שינו אותן מן
המטרות שבשבילן נתקנו ('אלאגראץ אלתי
להא רסמת') ... וראיתי לאסוף בספר הזה את
התפלות והברכות המקוריות בתכונתן
הקדומה כפי שהיו צורותיהן לפני הגלות
ואחרי כן ולשימן לסידור ('קאנונא'), ואוסף
להן מה ששמעתי שנוסף בהן או שנשמט
מהן לפי ראות עיני אחדים העושים על דעת
עצמם, אנשי כפר או עיר או פלך או ארץ.
ומה שמבטל ('פסד') את הכוונה היסודית
(*'אלמעאניאלמקצודה'* - העניינים המכוונים)
אסרתי לומר ומה שאינו מבטל אותה
(*'פסדהא'*) העירותי בכל זאת שאינו מעיקר
המסורת (*'אצל אלסנה'*)."

ועוד שאלו היתה כוונת רס"ג לומר שזה
פוגע בכלל של מעין חתימה, היה
צריך לפרש ולבאר דבריו ולומר שזה נוגד

בענין רב שרירא ורב סעדיה, ראיתי כל
מה שכתב כת"ר, ואיני מודה לו
בזה, ואבאר.

בנושא של "אור חדש על ציון תאיר" יש
שתי נושאים שונים שיש מקום לדון
בהם לאסור אמירה זו, בעיה אחד מצד שאין
כאן מעין חתימה סמוך לחתימה, ונקודה זו
שייכת רק אם אומרים זאת סמוך לחתימה
ממש, ובעיה שניה שיש כאן סטיה מתוכן
הפנימי של הברכה, כלומר יש כאן בעיה של
הכנסת נושא שלא קשור לברכה, וזה אסור
אפילו באמצע הברכה. למעשה רס"ג לא
הזכיר כלל בדבריו נושא של מעין חתימה,
ודבריו ברור מללו "ובין כל מה ששמעתי
מוסיפים וגורעים בשלוש ברכות אלה לא
ראיתי דיבור מבטל את הכוונה המקורית אלא
שני דיבורים אחד מהם יש אומרים ואור חדש
על ציון תיאר ונזכה כולנו [ב]מהרה לאורו
בא"י יוצר המאורות, וזה אסור כי האור
שעליו נברך את האלוהים הוא אור השמש
עצמו ולא דבר זולתו, והשני יש חותימין
באחרונה בא"י צור ישראל וגואלו וזה אסור
מפי שהגאולה שעליה נברך היא יציאת
מצרים ולכן אנו אומרים גאל בלשון עבר
וכו". רס"ג לא עוסק כאן בדיוני נוסח של
מעין חתימה, אלא בכללות שינויי הנוסח
שבכל ג' הברכות קר"ש שחרית, וקובע שבין

את הכלל שקבעו חז"ל להזכיר מעין חתימה סמוך לחתימה.

ועוד שאין נכון להגדיר זאת כמשהו ש"מבטל את הכוונה המקורית", ובמקור בערבית "יפסד אלמעני", ו"אלמעני" בלשון רס"ג מכון לתוכן הברכה כולה, וכמוכח מדברי רס"ג בעמ' כב: "וכן המוסיפים ('זידיו') בשאלת הגשם ותקרא לעמך שנת גאולה וישועה, אם אמרו כך זה מזיק ('צ'ר') מפני שמעבירים את הבקשה מענין ('ינתקל מן מעני') הפרנסה לענין הגאולה ויהיה זכר השנה טפל ('ערציא'). הרי שכאן כתב "יפסד אלמעני" והיינו מבטל הכוונה המקורית, ושם כתב "ינתקל מן מעני" והיינו משנה ומעביר את הכוונה המקורית, (בשניהם הבעיה היאב שינוי תוכן הברכה, החילוק הוא רק בדרגת השינוי, שכאן השינוי מוגדר ביטול ושם השינוי רק בדרגת משנה ומעביר, הסיבה לחילוק בדרגת השינוי היא לא כהשערת הרב מולקנדוב שכאן זה במעין חתימה ושם באמצע, אלא במהות ההוספה שכאן מוסיף אור שלא שייך כלל לברכה ואילו שם ההוספה עוסקת בברכת השנה, ומותר להוסיף בענין זה הרבה וכפי שהוא בנוסח רס"ג עצמו בחורף, וה"ה שניתן להוסיף בקיץ ברכות השנה, אך כשמוסיף ענין הגאולה שיש לו ברכות נפרדות זה כבר קצת מקלקל), וע"ע בירור דעת רס"ג בנוגע לכל שינויי נוסח בתפלה בספר של ד' גרינברג 'סידור רס"ג עיונים בנוסח, מבנה והוראות', באר שבע תשע"ג, עמ' 71-91.

לפיכך הבנת רב שרירא גאון את דברי רס"ג, שטענת רס"ג היא ממה שמכנים לברכה דברים שאינם שייכים נכונה וברורה, ולכן הקשה עליו מקדושה דיוצר, ומה שצייד הרב מולקנדוב לומר שכונת רס"ג מצד מעין חתימה, נראה לי שאינו נכנס כלל בדברי רס"ג וכמשנ"ת.

ומה שהקשה רב שרירא על רס"ג מאיזכור הקדושה בברכת יוצר. הנה שערי תירוצים לא ננעלו, ואפשר לומר שאין ממש מענין הברכה מכיון שתקנו חז"ל לומר קדושה בציבור קודם קר"ש ולא רצו לתקן לה ברכה נפרדת לכן הוכרחו להכניסה בתוך ברכת יוצר". ועוד שאין זה שינוי הברכה באופן תמידי, שהרי לדעת רס"ג יחיד באמת מדלג כל ענין הקדושה, ואין זה שינוי אלא בציבור, ואילו אור חדש הוא שינוי גמור בכל עת ועת, ובאמת שבתפלת הציבור יותר מקילים להכניס ענינים אחרים שהם צורך ציבור וכמו שנהגו בכל ישראל לומר בחזרת הש"ץ פיוטים שונים אף שאינם כלל מענין הברכה, ורס"ג עצמו חיבר פיוטי קרובות לעמידה". ועוד אפשר לומר שיותר גרוע להכניס ענין של אור שלא שייך לברכה מלהכניס קדושה שאיננה כלל ענין של אור בבחינת "דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה" כמו שאמרו חז"ל בתחילת זבחים ע"ש.

נמצא שלא רק רב שרירא לא דן בסוגיין מצד ענין מעין חתימה אלא גם רב

יח. תשובת הרב מולקנדוב: תמוה לומר שחז"ל תיקנו דבר שאסור לעשות אותו בגלל שאין להם היכן להכניס אותו.

יט. כנ"ל: זה גופא מניין שמותר להכניס 'בציבור' דברים שלא קשורים? האם זוהי תקנת חז"ל? זה גם הוספה של הגאונים והפייטנים. אם לדעת רס"ג אסור להכניס דברים שאינם מהענין, מה לי יחיד מה לי ציבור.

כ. כנ"ל: סברא תמוהה עד מאוד לאומרה כאן.

כך שלפי דעתי עדיף ליישב כמו שכתבתי מאשר יישוביו של הרב אהרן גבאי. והבוחר יבחר.

הפסיד, דאפילו אי אמר באמצע מימרא מעריב ערבים ומעביר יום ומביא לילה, כיון דחתים יוצר המאורות לא הפסיד" הרי שגם אם יאמר במקום אור חדש המעריב ערבים שודאי אינו מעין חתימה כיון שחתם כדן יצא. הרי שאין כלל דין של מעין חתימה. גם זה לענ"ד אינו ראייה, שהרי דברי רב שרירא בזה הם גמ' מפורשת בברכות, ובאמת בגמ' הזאת משמע שהכל הולך אחר החיתום וגם אם כל הברכה עסקה במעריב ערבים אם חתם יוצר אור יצא, ולכאורה מגוף הגמ' יש ראייה שלא צריך מעין חתימה, ואכן זו ראייה נכונה, אלא שהגמ' הזאת עוסקת בדיעבד, וכמדומני שמוסכם על כל הפוסקים שהדין של מעין חתימה הוא רק לכתחילה, ואינו לעיכובא, ומהגמ' כאן יש ראייה גדולה לזה וכנ"ל.

וממילא גם מרב שרירא אין כלל ראייה שמתור לכתחילה שלא לעשות מעין חתימה, שהרי רב שרירא לא הזכיר כלל בתשובתו ענין של מעין חתימה, וכל הנושא שלו הוא הוספות בגוף הברכה שאינם מעיקר הברכה, ועל זה כתב שאפילו אם אמר באמצע הברכה^{כא} "המעריב ערבים" כל שחתם "בא"י יוצר המאורות" יצא בדיעבד, ולכן השיג על רב סעדיה איך טען שמי שהוסיף

סעדיה לא דן, והנה ממה שרב שרירא לא דן כלל במעין חתימה למד הרב מולקנדוב שרב שרירא בכלל לא פוסק ענין מעין חתימה, ולפי דברינו יש לדייק כן גם בדעת רס"ג, אך באמת יש לדחות בשופי ראייה זו, דיש לומר בפשיטות שגם רס"ג וגם רש"ג מודו שלענין מעין חתימה "אור חדש" נחשב מעין חתימה, דלענין מעין חתימה כל שמזכיר משהו שדומה קצת לחתימה נחשב מעין חתימה, ואפילו כשמדובר רק בדמיון חיצוני ולשוני בלי תוכן פנימי, וכמו שמצאנו בכמה וכמה נוסחאות שונות בשבת ובמקום "אוהבי שמך" שינו לגרוס "מקדשי שמך", וודאי שינו כן בשביל מעין חתימה (ולהדיא כתב כך אבודרהם ועוד), וזאת למרות שהחתימה היא "מקדש השבת" ואינו קשור כלל ל"מקדשי שמך", וע"כ שסברו הגורסים כן שגם זה נחשב מעין חתימה^{כב}. ודע שנוסח "מקדשי" הוא נוסח קדום מאד שנמצא מקדם קדמתה בכמה עדות ומהם ספרד ורומניא ואר"צ ועוד, וע"כ שהוא נוסח קדום לכל הפחות מסוף תקופת הגאונים.

ומה שהוסיף הרב מולקנדוב לדייק כן ממה שכתב רב שרירא "הכא נמי אע"ג דאמרת עיקר ברכה על אור השמש, כדמאני בהדה באמצע מימרא מאורות אחרים לא

כא. כנ"ל: סברא תמוהה היא לומר שמשפט זה אינו מענין הברכה, אבל מעין חתימה הוא נקרא. **ומה** שהביא ממקדשי שמך אינו דומה כלל, לפי מה שכתבתי במאמר בהמשך, ששם זהו משפט אחד ארוך והנחילנו ה"א שבת קדשך, שזהו משפט הסמוך לחתימה, אלא שמוסיפים ב'מאמר המוסגר' שאז ישמחו בך וכו', אלא ששינו ל'מקדשי' שמך שיהיה ענין 'מקדש' השבת, אע"פ שאינו נצרך ממש, משום שגם אם היה 'אוהבי' שמך לא היה בזה גריעותא, אלא שעדיף לשון נופל על לשון. משא"כ הכא זהו משפט 'חדש', ואינו 'המשך' למשפט הקודם 'המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית', ולכן קשה מאוד לקרוא לזה מעין חתימה. ולכן גם הרא"ש שהביא הטור בס' נ"ט שכתב שזוהי מעין חתימה הוצרך למצוא קשר אחר, שגם יוצר 'אור' ויוצר 'המאורות' שבחתימה עצמה יש בה שייכות לאור חדש עי"ש. כיון שללא זה - לא היה שייך לומר שזה מעין חתימה.

כב. כנ"ל: רב שרירא דן על המיקום של אור חדש, ופשוט שכשאומר שמי שמזכיר מעריב ערבים לא הפסיד - כונתו 'גם' במקום של אור חדש שעליו דן.

אור חדש לא יצא ידי חובה^{כג}, וכשם שאין כוונת רב שרירא להמליץ לכתחילה לומר המעריב ערבים באמצע ברכת יוצר (וכל כוונתו להוכיח שאין זה לעיכובא, וממילא לענין אור חדש שהוא ענין של אור אין בזה אפילו חשש לאמרו לכתחילה), כך גם אין כוונת רב שרירא להמליץ לומר לכתחילה המעריב ערבים סמוך לחתימה, אלא שבכלל דבריו אנו לומדים שגם בכהאיי גונא בדיעבד יצא, וכמשמע בתלמוד גופא.

ועוד יש להוסיף שאף אם תמצא לומר שדין מעין חתימה הוא דין לעיכובא, ושכוונת התלמוד פתח מעריב ערבים וסיים ביוצר אור, מיירי שגם במעין חתימה הזכיר יוצר אור. עדיין לא יהיה ראייה מרב שרירא, כי יש לומר שרב שרירא גופיה כוונתו לכהאי גוונא שהזכיר מעריב ערבים באמצע הברכה אבל סמוך לחתימה אמר משהו מעין אור. ואף שהמקרה של "אור חדש" גופיה הוא נמצא סמוך לחתימה, מ"מ כיון שרב שרירא לא הוצרך בכל התשובה לדון מצד זה

(וכטעם שהתבאר לעיל שאפילו לפי רס"ג אור חדש חשיב מעין חתימה) ממילא יכל לדון ולהביא דוגמאות אחרות העוסקות באמצע הברכה, וכעין שאמרו בתלמוד במקום אין מספר "מאי לאו מדרישא כך וכך סיפא נמי כך וכך וכך, ודחינן הא כדאיתא והא כדאיתא" כלומר שבכל דין ודין מובן שמדברים בתנאים המתאימים לאותו נושא. וגם כאן הרב מולקנדוב דייק "מאי לאו מדאור חדש מיירי סמוך לחתימה אף המעריב ערבים מיירי סמוך לחתימה ואפילו הכי הכשירו רב שרירא" ועל זה דחיתי "הא כדאיתא והא כדאיתא אור חדש שהוא מעין החתימה מיירי סמוך לחתימה ואילו מעריב ערבים שאינו מעין החתימה לא מיירי אלא באמצע הברכה^{כד}".

לסיכום מה שהרב מולקנדוב נוקט בוודאות בדעת רב נטרונאי, לענ"ד אינו אלא צד אחד מתוך כמה אפשרויות, ומה שהרב מולקנדוב מצדד בדעת רס"ג לענ"ד אינו אלא צד רחוק מאד.



כג. כנ"ל: רב סעדיה לא כתב שמי שהוסיף 'לא יצא', אלא ש'אסור' להוסיף כן כי זה מבטל הכונה המקורית. מסתבר מאוד שגם לרס"ג אם הוסיף לא עיכב, וכל הויכוח שלהם הוא על 'הלכתחילה'.

כד. כנ"ל: דברי הרב אהרן גבאי דחוקים מאוד כאשר יראה המעיין, ונדחק בכח לדחות את הדברים הפשוטים של רב שרירא דמיירי במקום של 'מעין חתימה', ודוק היטב.

מכתב י"א

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

בעניין בקשת רחמים על חברו

לבקש רחמים", היינו מי שיש ביכולתו, בכח תפילתו, לבקש רחמים, ולהועיל לחבירו בתפילתו. ואף שבוודאי כל תפילה של כל אדם יש בכחה לעזור, ואמרו אל תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך, אבל בכל זאת בוודאי אין זה כתפילת צדיק, ואפשר להבין שכדי שנאמר שהוא בדרגת חוטא זה רק באופן שתפילתו היא תפילה חשובה כתפילת צדיק, אבל בשאר אדם, אף שיש לומר שבוודאי מצווה גדולה היא להתפלל בעד חברו, ויש בכך מצוות חסד, וגם יש בכך עניין שהאדם מחדיר בנפשו את האיכפתיות מחבירו, אבל אינו בגדר חוטא אם אינו מתפלל.

ולפ"ז מה שהביא שם לדמות למבואר גבי כה"ג שיש עליו תביעה שלא התפלל על הרוצחים בשגגה, ודחה זה ש"ל שזה רק בכהן גדול לרום מעלתו, אבל הגמ' דידן איירי בכל אדם, י"ל שגם הגמ' דידן לא איירי בכל אדם.

הרב גבריאל ארצי שליט"א הביא דברי הגמ' בברכות יב' ב' "כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש נקרא חוטא שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם.", ויש לציין מה שיש להעיר בלשון הגמ' "כל שאפשר לו לבקש רחמים", ומשמע שיש מי שאי אפשר לו לבקש רחמים, וצ"ב הרי כל אחד יכול להתפלל ולבקש רחמים על חברו. ואולי יש לומר, שלכאורה יש לשאול מה ראיית הגמ' משמואל, הרי שמואל בוודאי היה כח רב בתפילתו, וצדיק גוזר והקב"ה מקיים, ומה הראיה מזה שאצל שמואל היה נחשב לחטא אם לא היה מתפלל, שכל אדם שלא מתפלל על חברו הוא חוטא, ואפשר שבאמת מה שנתבאר בגמ' שהוא חוטא, לא איירי בכל אדם, אלא רק באנשים צדיקים שיש כח רב בתפילתם, וכמו שמואל, ולפ"ז יש לבאר שזה כוונת הגמ' בלשונה "כל מי שאפשר לו

במצוות כיבוד אב ואם

הגרא"ל שטיימן זצ"ל שהורה כן למעשה, שכאשר אין הכרח להכיר את אביו ואת אמו מוטב שלא יכירם.

והדבר צ"ב, שלכאורה באופן שאביו ואמו מעוניינים שיכירם, זה גופא ממצות כיבוד אב ואם, שאם ביכולתו לגרום להם

הרב יצחק צבי ליכוביץ שליט"א הביא את דברי הגמ' קידושין לא' ב' "אמר רבי יוחנן אשרי מי שלא חמאן", ומש"כ באיילת השחר "ויל"ע כשיש אחד שאינו יודע מי אביו ואמו, האם עדיף שלא לגלות לו מה"ט דאשרי מי שלא חמאן, וצ"ע." ואח"כ הביא מספר חשוקי חמד שהביא משמו דמרן

שמחה בזה שידעו ויכירו אותו, יש עליו מצוה לעשות ככה. ועוד, הרי לו יצויר שהיה בא אליו אדם ואומר לו שאביו ואמו במצב כזה שיש פעולה שעליו לעשות כלפיהם מדין כיבוד אב ואם, והוא אינו יודע מי הם אביו ואמו, ואומר לו אותו אדם שהוא יכול להגיד לו מי הם, וכי נאמר שמכיוון שאינו יודע מי הם, הוא יכול לומר לו, אל

תגיד לי מי הם, וא"כ גם באופן שאינו יודע שיש עכשיו מצב שהם צריכים שיעשה איזה פעולה כדי לכבדם, אם הוא יכול לדעת מי הם, אז יש לו לדעת מי הם, שהרי מאוד מצוי שהם יגיעו למצב כזה שהוא יצטרך לעשות כלפיהם פעולה מדין כיבוד אב ואם, ואם לא ידע מי הם, איך יוכל למלא את חובתו ולכבדם.



מכתב י"ב

הרב יצחק פריץ

מוכסיקו

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא "מנורה בדרום", שלום וברכה,

בשמחה רבה קבלתי את הקובץ הנפלא
לחודש מנחם אב תשפ"ג,
וראיתי את מאמרו של הגאב"ד הגר"י
טשזנר שליט"א בעניני סיום מסכת ואמרת
להביא לפניכם שאצלי בכתובים בענינים
אלו דעות הפוסקים.

בעניני סיום מסכת

והש"ך (שם) כתב: וכתוב בסוף תשובת
מהר"מ מינץ (סי' קיט) דכשבאין
לסוף מסכתא ישייר מעט בסוף עד שעת
הכושר, יומא דראוי לתקן בו סעודה וכו',
ולכך נהגו כל הבעלי בתים לילך על הישיבה
בתחילת הזמן, ולכך מנהג להודיעם
כשבאהרב לסיים המסכתא כדי שיבאו
הבעלי בתים גם כן לסיומא, ואז יהיו שמה
תחלה וסוף, ויחזרו אחר מנין לומר קדיש
דרבנן ועשרה בני רב פפא, והיא סעודת
מצוה דאפילו אבל בתוך י"ב חודש על אביו
ואמו יכול לסעוד שם וכו', וע"ש. גם
מהרש"ל (ים של שלמה) כתב בפרק מרובה
(בב"ק פ"ז) סי' לו (ד"ה וסיום) דסיום
מסכתא מצוה היא, ומסיק דמכל מקום אין
לברך שהשמחה במעונו. ובסוף הפרק כתב
דאפילו מי שלא סיים מסכתא מצוה רבה
שישמח עם המסיים, ואפילו יחיד שסיים
מחוייבים אחרים לסיים עמו וכו', ע"ש.
ובתשובת מהרי"ל (סי' קנז אות ב) דביום
שמת בו אביו או אמו דנהגו עלמא להתענות
אסור לאכול בסיום מסכתא, דהוי כמו דברים
המותרים ואחרים נהגו בו איסור.

והט"ז (שם) כתב: כתב רש"ל (ים של שלמה
סוף פרק המרובה בב"ק פז ד"ה

עמדתי ואתבונן בכמה ענינים בהלכות סיום
מסכת, בנוגע לתענית בכורות ולבין
המצרים ובכללות לסעודת מצוה, אחרי
שנשאלתי לאחרונה בהל' סיום, וכן היה לי
הרבה ספיקות בזה.

מקור הענין דסעודת סיום ובמעלת

סעודת סיום

איתא בגמרא שבת (ק"ח:): אמר אביי תיתי
לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים
מסכתא עבידנא יומא טבא לרבנן.

ופירש"י (ד"ה דשלים): גרסה. (ד"ה יומא
טבא לרבנן): לתלמידים, ראש
ישיבה היה.

ועי' בשו"ת אך טוב לישראל (ח"ב עמ' קפב)
דכתב דאותו חיוב דיש בעשיית סעודה
בסיום יש ללבוש כיפה על הראש. עיי"ש.

ואיתא במדרש (רבה שיר השירים א ט):
א"ר אלעזר מכאן שעושים סעודה
לגומרה של תורה.

וכתב הרמ"א (יו"ד רמו כו): כשמסיימים
מסכתא מצוה לשמוח ולעשות סעודה
ונקראת סעודת מצוה.

זה, ורק הבאתי את המקורות והיסודות בקצרה ממש. וע"ע בשו"ת אך טוב לישראל (ח"ב סי' יג), ובשו"ת דודאי אשר (ח"א סי' יג), ובאור תורה (תשלג - תשלד, סג - עב, סי' נד עמ' קצה), ובהגדה של פסח יד יוסף (עמ' קטו והלאה). ע"ש הטיב.

סיום ספר מהתנ"ך

ולגבי סיום אחד מספרי התנ"ך, כתב הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קנז) דאם לומד בעיון מקרי סיום, והבי"ד הגר"א גרינבאלט (אור תורה תשלח קכא עמ' תכח), וכ"כ הגר"א נבנצל בס' ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ' רט), וכ"כ הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי ח"ז עמ' כז). הרב שמאי גרוס כתב לי דלא נראה לו דמקרי סיום, וכ"כ הגר"ש אלישיב (וישמע משה ח"א עמ' קסב). ובהגדה של פסח מנחת אשר (עמ' יא) כתב הגר"א וייס, שאם למד לפי תומו ויצא לו הסיום בערב פסח, יכול לעשות סיום אפי' על ס' קטן (יש לעיין אם כל אחד מהתרי עשר מקרי ספר אחד, או דכל התרי עשר חד הוא) מהתנ"ך, אמנם אם כיון את הסיום לא מועיל. וע"ע בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנה) שכתב שרק אם למדו בעיון, והרב עמרם פריד ענה לי דלא מקרי סיום, וכ"כ הגר"א נבנצל שליט"א (קובץ מה טובו ח"י עמ' קמג). והגר"ע יוסף זצ"ל (ח"א סי' כו) כתב דהמסים נפטר מתענית אמנם לא מוציא אחרים מחיובם. והגר"ד שוויקה (בקונט' ליקוט הל' פסח עמ' 44) כתב להקל. והגאון רבי אריאל כהן כתב לי בזה"ל: בענין סיום מסכת על ספר מהתנ"ך עיין בפנ"י (במס' ברכות דף יח) שהוכיח מהגמ' שם שהיו עושים סיום.

סיום מסכת משניות

ובענין סיום מסכת משניות אי מקרי סיום,

גרסין) דאפי' אחרים שלא סיימו, מצוה לשמוח עם זה שסיים. והבאר הטיב הביא את דברי הט"ז והש"ך.

והשערי תשובה (סק"ח) כתב: עי' בתשו' חות יאיר (סי' ע) שכתב דהוא הדין יום של אחריו כנהוג, שהרי שלמה המלך ע"ה עשה משתה שבעת ימים ואפשר שגם שאחר אחריו כמו שכתוב גבי שבע ברכות מחמת הלולא וכו'. ע"ש.

וע"ע בטשו"ע (או"ח תרסט) שכתב: ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה. ושם הב"י הביא את המדרש רבה הנ"ל.

והמשנ"ב (תע סק"י) כתב: ויש מקומות שנהגו הבכורים להקל ולאכול בסעודת מצוה, וכן נוהגין כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכל אף בסעודת סיום מסכת, ואף שהבכורים בעצמן לא למדו את המסכת, מכל מקום כיון שאצל המסים הוא סעודת מצוה מצטרפים לסעודתו. והמנהג, שמתקבצים להמסים קדם שנים ומסים לפנייהם המסכת, ושומעים ומצטרפים עמו בסיומו ואחר כך עושין סעודה.

עי' רמ"א (או"ח תקנא י'), ועי' ביחזה דעת (ח"א סי' מ) במש"כ על דבריו.

עי' במשנת יוסף (דרשות ומאמרים ח"א סי' סט אות ה) כמה שכתב במעלת סעודת הסיום. והרב עמרם פריד שליט"א ענה לי: מצווה לעשות סעודה (שבת קיח, ויו"ד רמו) זה לא חיוב ולפעמים זה גורם ביטול תורה לכן לא תמיד עשו סיום. וע"ע בשו"ת חיי הלוי (ח"ו סי' רא) במעלת סעודת הסיום. וע"ע בס' הלכות חג בחג (פסח עמ' רלה). וכשהגרח"ק נשאל אם יש ענין לעשות סיום או דהוי חיוב, ענה: יש ענין ולא חיוב (מרשימות ר"י אביטבול). וכמובן שלא הבאתי אלא טיפה מן הים הגדול שיש בענין

כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קסו) שאם לומד בעיון אפשר, ועי' דעת תורה (או"ח סי' תקנא סע' י), ובס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנג). אמנם בס' הליכות אבן ישראל (מועדים א, עמ' קכה) כתב דרך בסיום סדר שלם. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' צט) כתב שאם למדה בעיון ויש לו שמחה יש להקל. אמנם מרן הגר"ח קניבסקי (שו"ת ישא יוסף או"ח ח"ג עמ' קנ) סבר דאין לעשות סיום על מס' משניות, וכ"כ בס' שערי ציון (ח"א עמ' לט), וכן הוא בס' שמחת מרדכי (עמ' שעד). וכן נקט (שם) בישא יוסף) הגרי"ש אלישיב שעל מס' משניות אין לעשות סיום מס' משניות אלא על סדר שלם, וכ"כ משמו בשו"ת וישמע משה (ח"א עמ' קסב), וכ"כ הגר"ד הרפענס בס' מקדש ישראל בין המצרים (עמ' עה). ונרא' דפסק בשו"ת משנת יוסף (ח"ה סי' צו), וכן פסק בשו"ת אור לציון (ח"ג פכ"ו תשו' ה) דאין לעשות סיום על משניות. אמנם מרן הגר"ע יוסף (שו"ת יחווה דעת ח"א סי' מ עמ' קיג, חזו"ע פסח עמ' רי, שו"ת יביע אומר ח"א חאו"ח סי' כה) הורה דאפשר לסמוך, וכן פסק להקל בס' היכל הוראה (ח"ב הוראה עג), וכן הורה הגר"ש דביליצקי (קובץ מה טובו ח"י עמ' ל). וכעת ראיתי לגר"א נבנצל (ירושלים ומועדיה בין המצרים אות קמז) שכתב דרך אם מדקדק למה התוס' יו"ט לא פירש כהברטנורא נחשב לסיום. והרב שמאי גרוס כתב לי דאם למד את המסכת בעיון ועם רע"ב מקרי סיום. ומו"ז עט"ר שליט"א אמר לי דרק אם למדה בעיון. והרב עמרם פריד ענה לי: משניות רק סדר שלם נחשב סיום. ועי' בס' שמעתתא דמשה (הל' פסח עמ' רכ) שכתב דאם למד ג' מסכתות חשיב סיום. וכעת ראיתי להגה"צ ר' זבולון המבורגר זצ"ל (קובץ גליונות מרי"ח נחוח תש"פ עמ' 2108) שכתב שמקרי

סיום. ועוד ראיתי לגר"מ אליהו (הלכות חגים עמ' 68) שכתב להקל אם למדה בעיון. ובס' נטעי גבריאל (פסח ב רלה) כתב דרק בשעה"ד יש להקל. וכעת מצאתי לגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאוזו שליט"א (מקור נאמן ח"א תשו' תסד) שכתב שעל כל מסכת יכול לעשות סיום, ועוד ראיתי לרב הנ"ל באור תורה (תשנה מס' שכט עמ' תשכא) שכתב דגם על משניות אפשר לעשות סיום, וודאי שהתלמידים של אביו למדו מסכתות של משנה ולא של גמרא, שהגמרא לא היתה בזמנם. ועי' לגר"א גרינבאלט (אור תורה תשלח קכא עמ' תכח) במש"כ בזה. והגרי"ש אלישיב סבר דלא מהני מסכת משניות אלא צריך סדר שלם (שו"ת וישמע משה ח"א עמ' קסב). וכתב לי מו"ר זקני עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א וז"ל: ספר זוהר כן, מסכת אחת משניות, אבל לא להוציא אחרים. חמשה חומשי תורה לא הזכירו, (ויש לדון למה לא דמי לשמחת תורה, ויש לדון מה הדין באחד שרוצה לעשות את הסיום בשמחת תורה שבוע לפני החג, אם יכול, ויל"ע עוד בכ"ז). וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' קנ"ד), ובס' בית אבי (ח"ב סי' נ"ב), ובס' בית ישראל לנדא (סי' מ"ז), המאור (דף תק"ב), ויצבור יוסף (סי' ז'), יביע אומר (ח"א או"ח סי' כ"ו), משיב שלום (סי' ר"ל), פני מבין (סי' ק"ג), פרי השדה (ח"ג סי' צ"א), פסקי תשובה (סי' קצ"ד). והביאם הרב משה פישר בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד עמ' שנז). והגר"ד שוויקה שליט"א (ליקוט הל' פסח עמ' 44) כתב דאם למד אם פירוש והבין, מקרי סיום.

סיום מסכת תמיד

בענין סיום על מסכת תמיד, וכתב בגמ' מהד' מתיבתא (בפניני הלכה עמ' א) דהמאירי כתב: רבינא ורב אשי חיברו

התלמוד בבלי נאה ומתוקן בארבעה סדרים, חוץ ממסכת שקלים בסדר מועד, ואבות ועדיות בסדר נזיקין, ותמיד ומדות וקנים בס' קדשים. וכתב ע"ד הגר"ח פלאג'י (כשהדפיס את פירושו של המאירי לאבות) דזה ט"ס והרי יש גמ' במסכת תמיד, והמהרי"ץ חיות (במבוא התלמוד פל"ג) כתב דבכל הש"ס לא מצאנו שכתב כדאיתא במס' אחרת, חוץ ממסכת תמיד שכתוב בה כדאיתא ביומא וזה ראייה שגמ' זו נסדרה בזמן הגאונים ודלא כמו שאר המסכתות שהם מדור האמורים. ע"ש בהמשך דבריהם. וכתב לי הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א בעל השבט הקהתי, דמקרי סיום, וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ג פ"ב ה"א). אמנם עי' בשו"ת שערי ציון (ח"א עמ' לט) שכתב הגר"ח דלא מועיל, וכ"כ בס' מועדי הגר"ח (ח"א עמ' יט), וכן בס' דרך שיחה (ח"ב ע' שנ) שאחד בא למרן הקה"י אחרי הסיום וביקש שיעשה לו סיום ואמר לו שיבא אח"כ ועשה לו סיום של מס' תמיד. וכתב שם הגר"ח דזה היה שעה"ד. ובס' מישרים אהבוך (עמ' רנב) ענה הגר"ח: ספק. והרב עמרם פריד ענה לי דנקרא סיום. (ובדרך אגב, אביא ששאלתי את הגר"ע פריד, באיזה חלק של המסכת מסיימים מסכת תמיד במשנה שזה סוף המסכת או בגמרא שזה רק סוף פרק רביעי, וענה לי: כשמסיימים מסכת תמיד מסיימים במשנה), וכן פסק שנקרא סיום הגר"א נבנצל שליט"א בס' ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ' רט).

סיום מסכתות קטנות

ולענין מסכתות קטנות שמודפסות בסוף מס' ע"ז, כתב המהרש"ם בדעת תורה (יו"ד רמז כו) לדון במסכת דרך אם מקרי סיום, ונקט דלא מקרי, והרב שמאי גרוס כתב לי קשה לקוראם סיום. וכ"כ הגר"ש אלישיב

(שו"ת וישמע משה ח"ב עמ' קמח). ובס' הליכות אבן ישראל (מועדים א עמ' קכו) כתב דרק אם לומד את כל המסכתות קטנות החל מאבות דר' נתן עד הסוף. ובהגדה של פסח מנחת אשר (עמ' יא) פסק דאם לומדה עם פירוש אפשר להקל. וע"ע להרה"ג ר' יוסף משדי שליט"א (קובץ אליבא דהלכתא מס' פט עמ' פט) שכתב שאפשר להקל אם למדה עם מפרשים. והגר"א נבנצל שליט"א ענה לי: אם למד בעיון כן (ויל"ע בדבריו מה נקרא עיון ולכאורה דעתו כדעת הרבנים הנ"ל דאם למדה עם פירוש מקרי סיום, אמנם לא משמע כן מתשובתו בס' ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ' רט) ויל"ע). והרב עמרם פריד ענה לי דלא נקרא סיום. והגאון ר' שמחה ב. צ. א. רבינוביץ שליט"א בס' פסקי תשובות (תע אות י) נקט דמותר לעשות מהם סיום. וכעת ראיתי לגר"ע יוסף בחזו"ע (פסח עמ' רי) שכתב שסיום מסכת קטנה מקרי סיום לעצמו ולא לאחרים. וכעת ראיתי שהגר"ח קניבסקי זצ"ל ענה דא"א לעשות סיום ע"ז (רשימות ר"י אביטבול), ועוד נשאל (שם) למה והרי לא גרע מלימוד תנ"ך בעיון שהאגרות משה פסק דנקרא סיום, וענה שכולם נקראים מסכת אחת, (וקצ"ע והרי הוא כתב בהקדמה לפירושו על המסכ' הנ"ל דהוי שבע מסכתות קטנות, וצ"ע). ובענין מסכת דרך ארץ רבה וזוטא ראיתי שכתב הרה"ג ר' אברהם שיף להקל בשופי (אור תורה תשלג - תשלד מס' סג - עב עמ' רמט) ע"ש בדבריו.

סיום הלכות שבת וכדו' בעיון, הלכות מסוימות שו"ע עם רמ"א, חלק שלם משנ"ב, ספר מדורינו

בענין אחד שלמד הלכות מסוימות בעיון, הרב שמאי גרוס כתב לי דרק הלכות

גדולות כגון שבת מקרי סיום. וכ"כ בשו"ת מקדש ישראל (פסח עמ' נג), ובשו"ת מקדש ישראל (הל' ימי בין המצרים סי' קמג). וע"ע בזה בשו"ת באר שרים (ח"א מהדו"ח סי' מט). והרב עמרם פריד ענה לי דלא מקרי סיום.

בענין אחד שלמד הלכות מסוימות שו"ע עם רמ"א הסתפק בזה הגר"ש דביליצקי (קובץ מה טובו ח"י עמ' ל). והרב שמאי גרוס כתב לי דלא מקרי. וכן ענה לי הרב עמרם פריד דלא מקרי. לגבי חלק שלם משו"ע כתב הגר"א נבנצל (ירושלים במועדיה בין המצרים עמ' רט) שאם למד בעיון מקרי סיום, וכן הביא שיטה זו בפסק"ת (סי' תע עמ' תז).

לגבי הלומד חלק שלם מהמשנ"ב (נראה דנידון כהלומד ספר קדוש שלם וכוונתו הבא, אמנם נרא' מתשו' הגר"ש גרוס דהוא לא סובר כן, וצ"ע), והרב שמאי גרוס כתב לי דמקרי סיום, והרב עמרם פריד ענה לי דלא מקרי. ועי' לגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א בס' מקור נאמן (ח"א תשו' תסג) שכתב שעל חלק אחד מהרמב"ם מותר לעשות סיום.

לגבי הלומד ספר אחד שלם מפוסקי זמננו וכגון שלמד חלק אחד משו"ת אגרות משה וכדו' אמר לי מו"ז עט"ר הגר"מ פרץ דלא מקרי סעודת מצוה, וכ"כ לי הרב שמאי גרוס שליט"א בעל השבט הקהתי דלא מקרי.

אם למד בלי רש"י

לגבי הלומד את המסכת בלי פרש"י אמנם מבין אותה כראוי כגון דלומד עם פירוש אחר מהחדשים מקרוב באו כגון מהד' מתיבתא וארטסקרול, הגר"ש גרוס כתב לי דמקרי סיום, וכ"פ הגר"ש קמצקי בס' קובץ

הלכות (פסח עמ' קנד). וכן ענה לי הגר"ע פריד. וע"ע בס' מקדש ישראל - בין המצרים (עמ' עה) שהביא בשם ספר ארחות רבינו (עמ' רמא) שכתב בשם בעל הקה"י דמקרי סיום, ועוד כתב שם דשמה בשם הגאון מפאפא זצ"ל דמקרי סיום, אמנם רצו לבאר בדבריו דמשמע כשכבר פעם אחת למד רש"י דאל"כ לא שייך דלא ישתבש (ולפי"ז י"ל בזמננו עם המהד' של הגמ' הנ"ל, דמקרי סיום כיון דלא משתבש), וכ"פ הגאון המחבר רבי דוד הרפענס שליט"א בס' מקדש ישראל - פסח (עמ' מט) דאם הבין את המסכת אפי' שלמד אותה בלי רש"י מקרי סיום, וכ"כ הגה"צ ר' זבולון המבורגר זצ"ל (קובץ גליונות מרי"ח נחוח תש"פ עמ' 2107). וכעת ראיתי להגר"ח קניבסקי זצ"ל (ויכתוב מרדכי ח"א תשו' הגר"ח קניבסקי מס' סג) דכתב דאין צריך ללמוד רש"י כדי שיקרא סעודת מצוה.

למד את המסכת בהרהור

לגבי אחד שלמד מסכת בהרהור אם פוטר בכור מתענית בכורות, כתב הגר"ח קניבסקי (מועדי הגר"ח ח"א תשו' לא) יתכן שהוי סיום (ולגבי בשר ויין בבין המצרים כתב מרן בס' בית מתתיהו ח"ב תשו' שפב נכון שיוציא מפיו). וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"ג עמ' קמג) שכתב דמקרי סיום, וכ"כ הגרש"ז אורבאך (הליכות שלמה פסח פ"ח ס"ב), וכ"כ הגר"ש קמנצקי בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנג) כתב דמקרי סיום, וכ"כ הגר"א נבנצל שליט"א (קובץ מה טובו ח"י עמ' רמד, ירושלים במועדיה בין המצרים עמ' רט), וכן ענה לי הגאון רבי עמרם פריד שליט"א. אמנם הרב שמאי כתב לי דלא מקרי. וכעת ראיתי לגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א בס' מקור נאמן (ח"א תשו' תסב, גליון פניני הפרשה במדור אור המאיר

לפר' כי תשא תשפ"ג גליון מס' 1180) שכתב שלא צריך לקרוא והעיקר שיבין.

למד שלא כסדרה

לגבי מסכת שלמד אותה שלא כסדרה, כתב לי הרב שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א דמקרי סיום, וכ"כ בס' נטעי גבריא (פסח ח"ב עמ' רלה), וכ"כ הגר"א וייס (הגדה של פסח מנחת אשר עמ' יא), וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' כח), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ג פ"ב ה"א), וכ"כ הגר"ש קמנצקי (קובץ הלכות בין המצרים עמ' קכח). והגר"ח קניבסקי (מועדי הגר"ח ח"ב עמ' קפז) כתב: אולי. ושם הגר"מ גבאי צ" לשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' צג) שהסתפק בזה, והגר"א נבנצל שליט"א (קובץ מה טובו ח"י עמ' קמד) כתב דמקרי סעודת מצוה, וכן ענה לי הגאון רבי עמרם פריד שליט"א. אמנם הגה"צ ר' זבולון המבורגר זצ"ל (קובץ גליונות מרי"ח נחוח תש"פ עמ' 2107) כתב דלא מקרי.

אם שנה כל דף אם יכול לעשות ב' סיומים

בענין אחד שלמד את המסכת ושנה כל דף כמה פעמים, הגרש"ק הכהן גרוס שליט"א כתב לי דרך סיום אחד יכול לעשות, וכ"פ הגר"ש קמנצקי בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנה), וכ"כ הגר"ח קניבסקי בקובץ באר התורה (פסח תשפ"ב עמ'), וכ"פ הגר"נ קרליץ בס' חוט שני (שבת ג מהד' ב' עמ' רמא). אמנם הגר"א נבנצל שליט"א (קובץ מה טובו ח"י עמ' רמד) כתב דיכול לעשות ב' סיומים. והגאון רבי עמרם פריד ענה לי: רק אם חוזר ע"ז בסדרים נפרדים.

סיום ע"י הטלפון

לגבי השומע את הסיום ע"י הטלפון אם

מקרי שמצטרף בסעודת מצוה ונפטר מתענית בכורות, הגר"ש גרוס כתב לי דבשעת הדחק אפשר לסמוך ע"ז. והגרש"ז אורבך (מעדני שלמה - מועדים עמ' ב) הורה דרק בשעה"ד יש להקל, והבי"ד לדינא הגר"צ קוק בגליון שאולין ודורשין (צו תש"פ הוב"ד בשו"ת גם אני אודך תשו' ר"י אביטבול ח"ב סי' עד), וכ"פ הגר"מ הכהן רובין, וכן הגר"א פרינץ בעל האבני דרך (בגליון מרי"ח נחוח הוב"ד בגם אני אודך תשו' ר"י אביטבול ח"ב סי' עד), וצ"י שם שכ"פ בשו"ת משנת יוסף (ז פג, י פ), ובחשוקי חמד (בכורות עמ' תרכט), ובשו"ת תשובות והנהגות (ה קכו) הסתפק בזה. אמנם הגר"ע יוסף זצ"ל (שו"ת מעין אומר ח"ג סי' נ) הורה להחמיר, ולא הסכים להקל אפי' לחיילים בצבא. ושם הסכים איתו הגר"מ"ש שעיו בעל המחקרי ארץ שליט"א. ובשו"ת שבות עמי (א או"ח יג) כתב ששמע בכנס שהגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז דרש ברבים הצטרפות דרך ערוצי קדושה שברדיו מקרי סיום, ובטלפון החמיר. אמנם מרן הגר"ח קניבסקי (מועדי הגר"ח ח"א עמ' טז) הורה להחמיר, ועי' בס' מקדש ישראל בין המצרים (עמ' עה) שכתב דלא יוצא בזה יד"ח, וכ"כ בס' יעלת חן (ח"א או"ח סו"ס ל), וע"ע בשו"ת בגדי חמודות הל' קורונה (סי' מז אות א) וע"ע בסוה"ס בפסקים של הגר"ש קמנצקי שליט"א (עמ' שס) שכתב דאין לסמוך על סיום ששומע ע"י הטלפון, וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חכ"ה עמ' תס) במכתבי תורה שכתב מהר"ם חליוה שכתב להחמיר, וכן פסק הגאון החיד"ו שליט"א (קובץ מה טובו ח"א עמ' צו). והרב עמרם פריד ענה לי: לשמוע סיום בטלפון יש להקל, עיין באזמרה לשמן על פסח בעניין תענית בכורות. וע"ע בגם אני אודך תשו' ר"י אביטבול (ח"ב סי' עד). וע"ע בשו"ת גם אני אודך (תשובות הרב אדיר כהן

תשו' הרב רוט (סי' כד) שהאריך הרבה בענין זה ונקט דלא מקרי סיום. וע"ע בזה בשו"ת גם אני אודך תשו' הגר"ח שגל (ח"א סי' סד). וכעת מצאתי לגר"א גרינבאלט (אור תורה תשלח קכא עמ' תכח) שהסתפק בזה. ובס' דודאי אשר - אלגבי (ח"א סי' יג) כתב להקל בזה. וכעת ראיתי לגר"ע אויירבאך שכתב שאת עצמו ואת אביו המחויב להתענות עבורו פוטר ואינו פוטר את שא האדם (רשימות ר"י שוב).

סיום ע"י אשה

ולגבי סיום שנעשה ע"י אשה (וכגון שסימה מסכת אבות), הגר"ש גרוס כתב לי דלא מקרי סיום ואינו פוטר אחרים מתענית בכורות, וכן ענה לי הגר"ע פריד, וכן פסק הגר"ר עזריאל אויירבאך (קובץ מה טובו ח"ח עמ' שכ). וכ"כ בשו"ת משנת יוסף (ח"ג עמ' רצו). אמנם ע"ע בענין זה בס' רץ כצבי - עניני נשים בהלכה (ח"א סי' יט) שכתב תשובה ארוכה על הענין והסיק דנקרא סעודת מצוה ואפשר לאכול בשר ויין בתשעת הימים ע"י הסיום שלה. ומרן הגר"ח קניבסקי הורה דלא מועיל (מישרים אהבוך עמ' רנד), וכ"כ בשו"ת עטרת פז (ח"ד עמ' רעז). אמנם בס' בקובץ הלכות לגר"ש קמנצקי (הל' פסח עמ' קנב) שכתב להסתפק בזה. וכעת מצאתי לגר"א גרינבאלט (אור תורה תשלח קכא עמ' תכח) שהסתפק בזה.

להתחיל מסכת במונה לגומרה

בתענית בכורות

הגר"ש גרוס כתב לי דמקרי סיום, וכן כתב להקל מו"ז הגר"מ פרץ (שו"ע אהלי שם או"ח סי' תע ס"א). והגר"ע פריד ענה לי דמותר לכחתחילה לאכול בשר ביין בסיום זה בבין המצרים, וכ"כ הגר"ע יוסף להקל לגבי תענית בכורות (חזו"ע פסח עמ' רט

ח"ב סי' כב) שנרא' דסובר להקל. וע"ע בשו"ת גם אני אודך תשו' הרריחמ"א שליט"א (ח"ז סי' מו מז) ששאל שאלה זו וע"ש בתשובתו, והביא דעת הרב בניהו דיין שליט"א דבשעה"ד יש להקל. וכן הקיל בשו"ת דודאי אשר - אלגבי (ח"א סי' יג עמ' פו). וכעת ראיתי להגר"ר דוד שוויקה שליט"א בקונטרס ליקוט הלכות פסח (עמ' 44) שכתב דאין לשמוע את הסיום באמצעות טלפון. ובענין להשתתף ע"י אפליקצית זום, ע"י בשו"ת תפארת ישראל - ביתן (או"ח סי' כו) שכתב באריכות בזה.

קטן המסיים

בענין קטן שעושה סיום מסכת, אם פוטר גדול מתענית בכורות, הגר"ש גרוס כתב לי דאם למד בהתמדה וברצינות מקרי סיום, וכן פסק להקל בס' הליכות אבן ישראל (מועדים א, עמ' קכו). וכ"כ בס' יעלת חן (עמ' צו), וכן בס' נטעי גבריאל (פסח ח"ב עמ' רלה), והסתפק בזה בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנב), וכן הסתפק בזה מרן הגר"ח קניבסקי בקונט' דרך תורה (עמ' פח). ובס' שערי ציון (ח"א עמ' נ) כתב שאם מבין מה שלומד מותר, והגר"ח ק (ברשימות ר"י אביטבול) כתב דנחשב לסיום, וכ"כ להקל בס' מקדש ישראל - פסח (סי' תעב), וכן בשם הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי פסח עמ' נז), וכ"כ בהגדה של פסח מנחת אשר (עמ' יא). והרב עמרם פריד ענה לי דפוטר עצמו ולא גדולים. וע"י בקובץ באר התורה (פסח תשפ"ב עמ' 17) שמרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל כתב דהקטן את מצותו פוטר אבל לא את אחרים. ובדעת הגר"י"ש אלישיב ע"י בס' אשרי האיש (ח"ג פנ"ה אות ז), ובקובץ פסקים ותשובות מהגר"מ גרוס (סי' ע אות י), וע"ע בשו"ת וישמע משה (ח"א עמ' קפז) שכתב שלא מהני. וע"י בשו"ת גם אני אודך

בהע'), וכ"כ בס' נטעי גבריאלי (פסח ח"ב עמ' רלו). וכ"כ הגר"ד שוויקה בקונטרס ליקוט הל' פסח (עמ' 44).

עשה סיום כמה ימים לפני ומשאיר אותו לתענית בכורות

הגר"ש גרוס כתב לי דמקרי סיום, ועי' בזה בס' מקדש ישראל בין המצרים (עמ' עג - עד) שהחמיר בזה. והרב עמרם פריד ענה לי דאם נדחה בכונה לבין המצרים אין לאכול בשר ויין. עי' דעת תורה יו"ד רמו כו וע"ע ערוך השלחן שם. וכשהגר"ק נשאל עד כמה אפשר להשאיר ולחכות לעשות את הסיום כתב: לא יותר מדאי (מרשימות ר"י אביטבול), אמנם עי' בס' ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ' רט) שכתב הגר"א נבנצל שאפשר לחכות גם זמן ממושך.

שמע סיום ולא אכל עד שהגיע לביתו

הנה בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' קלג) כתב דלא מועיל, וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' רי), ומשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' מה) משמע דאפשר להקל, וכ"כ הגר"ש ז' אורבאך (הליכות שלמה פ"ח ס"א), וכ"כ הגר"ש אלישיב (סידור פסח כהלכתו פי"ד הע' 13*, 14), וכ"כ בשו"ת בית אבי (ח"ב סי' טז), ובשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' פא). והגר"ש גרוס כתב לי דאם אכל מהאוכל שהוכן לסעודת הסיום נפטר מתענית, וכן ענה לי הגר"ע פריד. ועי' בשו"ת מקדש ישראל - פסח (עמ' לו) שכתב שאין לעשות כן אבל אין למחות ביד המקילים, וכן הביא מנהג זה הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני פסח מהד' שניה עמ' נד). וע"ע בקובץ הלכות (פסח עמ' קנ) שכתב שלא נפטר מתענית אם לא אכל בסעודת הסיום. ועי' בקובץ באר התורה בדעת הגר"ח

קניבסקי. עי' משנ"ב (תקסח ס"ק יח). עי' בחזו"ע (פסח עמ' ריב) שכתב דלא מקרי סיום. וראיתי לגר"מ אליהו זצ"ל (הל' חגים עמ' 68) שכתב דצריך דוקא לאכול במקום הסיום ולא לקחת לביתו לאכול שם. והגאון רבי גבריאלי צינער בס' נטעי גבריאלי (פסח ב עמ' רלד) כתב להקל בזה. וע"ע בס' שלושים יום קודם החג (ח"א עמ' כ). והגר"ע אוירבאך (רשימות ר"י שוב) הורה דמקרי משתתף בסיום. והגר"ר דוד שויקה (בקונטרס ליקוט הל' פסח עמ' 44) כתב דאפשר להקל.

הגיע באמצע הסעודה

הנה בשו"ת מהר"ם בריסק (שם), ובעמק הלכה (הגר"ט גולדשטיין סי' ס), כתבו שמועיל. וכ"כ בשו"ת הרשב"ן (סי' קסח) ומדייק כן מדברי האליה רבה, ולדבריו יש לדייק כן גם מהרמ"א (תקס"ח ס"ב), וכן כתב התשובות והנהגות (שם) בשם הגר"י קניבסקי זצ"ל, וכן פסק להקל בשעה"ד בשו"ת אז נדברו (ח"י"ב סי' נח). אמנם בס' נהר מצרים (אות יז) כתב שרק מי ששמע את הסיום ומבינו ושמוח נקרא שמשתתף, וכן כתב הגר"ח פלאגי (חיים לראש דף יד:), והבן איש חי (פר' צו סו"ס כה), וכן דעת הגר"ש ז' אורבאך (שם) להחמיר, ובמנחת יצחק (שם) כתב להקל אם מסייע להכין את הסעודה, וכן נרא' דעת השואל ומשיב (דברי שאול סו"ס שצג, וסי' שצט ד"ה והנה נשאלתי), וכן הובא בשם הגר"ש אלישיב (שם). הגר"ש גרוס כתב לי דנפטר מתענית, וכן הורה הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני פסח מהד' שניה עמ' נד), וכן הגר"מ פיינשטיין (שמעתתא דמשה פסח עמ' רכ) וכן הגר"ג צינער בס' נטעי גבריאלי (פסח ח"ב עמ' רלד). עי' בחזו"ע (פסח ריב) שכתב דלא נפטר מתענית בכורות. ובשו"ת דודאי אשר - אלגבי (ח"א סי' יג) כתב להקל בשעה"ד.

וע"ע בס' שלושים יום קודם החג (ח"א עמ' כא). והגר"ע אויירבאך (רשימות ר"י שוב) הורה דמקרי משתתף בסיום.

בענין אם להגיד הדרן עלך בל"ג או דלא צריך לומר בל"ג

הנה נשאל הגר"ח קניבסקי זצ"ל אם ההדרן הוא לשון עבר או עתיד וענה: לכאורה עבר, אך לא משמע כן מספר האשכול (רשימות ר"י אביטבול). עוד נשאל (שם) איך אפשר לומר הרי הוי נדר, וענה זה לשון תפלה. ובאורייתא (סיום מסכת עמ' עז) ענה דלא צריך לומר בל"ג כי הוי לשון בקשה שיהיה לו ס"ד בלימוד. וכע"ז שמעתי שאמר הגרש"ז אויירבאך זצ"ל (וכמדומני גם נמצא בס' הליכות שלמה), וכן סבר הגה"צ ר' זבולון המבורגר זצ"ל (קובץ גליונות מרי"ח נחוח תש"פ עמ' 2107). וכן ראיתי למו"ז עט"ר הגר"מ פרץ שליט"א שלא נוהג לומר בל"ג. אמנם מו"ר רה"י הגר"ש בדוש שליט"א נוהג לומר בל"ג (ונ"ל דגם הוא סובר דהוי חומרא בעלמא). וכעת כתב לי בזה מו"ר זקני עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א בעל האהלי שם וז"ל: לא נהגו. עכ"ל. וכעת ראיתי לגר"ע אויירבאך שהורה דלא צריך לומר בל"ג דהוי לשון תפלה (רשימות ר"י שוב). וכששאלתי את הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א אם צריך להגיד כתב לי וז"ל: לא.

אי סעודת סיום מסכת הוי בכלל לוו עלי ואני פורע

הנה כתב הריטב"א (ביצה טז א) והוב"ד בשיטה מקובצת (שם) וז"ל (השטמ"ק): וכתב הריטב"א ז"ל דלאו דוקא הוצאת שבתות וימים טובים, דהוא הדין לכל הוצאה של מצוה, אלא נקט הני דרגילי ושכיחי. הגר"א גרבוז שליט"א (משנת

המועדים - סוכות עמ' רג) הסתפק אי אמרין בזה כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה עד ר"ה חוץ מסעודת שבת ויו"ט וכו'. והגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א כתב לי: איני יודע. וכעת ראיתי לגר"ע אויירבאך שליט"א (רשימות ר"י שוב) דסובר דלא הוי בכלל זה. וענה לי בזה הגאון רבי עמרם פריד שליט"א וז"ל: הוצאותיו חוזרות, עי' ריטב"א ביצה ט"ז (מובא בשטמ"ק שם). עכ"ל. והגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א בעל השבט הקהתי כתב לי וז"ל: כן, עי' שטמ"ק רפ"ב ביצה. עכ"ל.

וכעת ראיתי ברשימות הגרי"א א"צ נר"ו על הגר"ד קוק שליט"א מיום (יא אייר תשפ"ג) שהביא בשם הגרי"י פישר זצ"ל בעל האבן ישראל דפסק כדברי הריטב"א הנ"ל, אמנם כתב שם דהגה"צ רבי דב קוק שליט"א אמר שדבריו מחודשים ולא הסכים כך לדינא.

שלושים יום קודם הפסח לימוד הלכות תענית בכורות וסיום מסכת

הנה בענין זה זכיתי לשאול (ביום הפורים בשנת תשפ"ג) את מו"ר זקני עט"ר הגר"מ פרץ שליט"א, ובתחילה ענה לי דלא מקיימים דצריך דוקא הלכות פסח, אמנם אח"כ חזר בו וענה לי דמקיימים ושהגדר הוא, שכל מה שהעולם שמים אותו עם הלכות פסח מקרי הלכות פסח לענין זה ושהו"ה להל' ברכת האלנות והגעלת כלים וכו'. וכן אמר לי אאמו"ר הגאון רבי שמואל פרץ שליט"א (ליל שישי עש"ק פר' תשא פרה תשפ"ג) דכן פשיטא לו דמקרי הלכות פסח. ולא זכיתי למצוא שהספרים ידברו בזה. וכעת (יום עש"ק פר' תשא פרה תשפ"ג) שאלתי את הגאון רבי דוד שוויקה שליט"א וכן הורה לי דהלכות תענית

בכורות מקרי אמנם ברכת האלנות לא, וטעמו שזה מסודר בשו"ע עם הלכות פסח וזה לא. והגאון רבי עמרם פריד שליט"א (עש"ק פר' תשא פרה פ"ג) הורה שגם בהל' ברכת האלנות וגם בהל' תענית בכורות וסיום מסכת מקים את הדין הנ"ל. וכ"כ הגאון רבי שמאי גרוס שליט"א (עש"ק תשא פרה פ"ג) דמקיים.

גר בכור

בענין גר צדק שהוא בכור אי חייב להתענות תענית בכורות, הגראי"ל שטינמן זצ"ל (הגש"פ אילת השחר עמ' יז) סבר דצריך להתענות, ואילו הגר"ש וואזנר זצ"ל (שו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קיז) סבר דלא צריך להתענות, וכן סבר הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש ח"ג פרק נה אות ב'), וכ"כ הגר"ח קניבסקי זצ"ל בשו"ת שערי ציון (ח"א עמ' מ), וכ"ה בס' מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' פב), וכ"ה (בדיני פסח תשפ"ג להגר"מ זילברברג), וכן דעת הגר"א נבנצל שליט"א (פותח את ירך - פסין עמ' תקנ), וכן דעת הגר"צ מוצפי (פסח בציון עמ' קלא), וכ"כ דו"ז הגאון רבי יעקב פריץ שליט"א בס' אמת ליעקב (הל' גרות עמ' קכג), וכן דעת הגר"ע פריד שליט"א (בתשובה שהשיבני). והגר"ש גרוס כתב לי יש ספק ויעשה סיום, וכן הסתפק בזה הגר"ש קמנצקי (קובץ הלכות פסח עמ' קמד), וכן הגר"ג צינער שליט"א בס' נטעי גביראל (הל' פסח ח"ב עמ' רכט). וכעת כתב לי מו"ר זקני עט"ר הגאון רבי

מיכאל פריץ שליט"א בעל האהלי שם וז"ל: גר בכור נראה שמתענה. עכ"ל, ואח"כ ציין לי לספר קובץ הלכות לגר"ש קמנצקי (הנ"ל) במש"כ שם. והגר"ע אוירבאך (רשימות ר"י שוב) הורה דפטור מלהתענות. וציין לי אאמו"ר עט"ר הגאון רבי שמואל פריץ שליט"א לס' פסקי תשובות שכתב שהוי ספק ולחומרא ישתתף בסעודת סיום. והגר"א נבנצל כתב לי: לענ"ד לא.

לימוד מסכת בהרהור

לגבי אחד שלמד מסכת בהרהור אם פוטר בכור מתענית בכורות, כתב הגר"ח קניבסקי (מועדי הגר"ח ח"א תשו' לא) יתכן שהוי סיום (ולגבי בשר ויין בבין המצרים כתב מרן בס' בית מתתיהו ח"ב תשו' שפב נכון שיוציא מפיו). וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"ג עמ' קמג) שכתב דמקרי סיום, וכ"כ הגר"ש ז' אוירבאך (הליכות שלמה פסח פ"ח ס"ב), וכ"כ הגר"ש קמנצקי בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנג) כתב דמקרי סיום, וכ"כ הגר"א נבנצל שליט"א (קובץ מה טובו ח"י עמ' רמד, ירושלים במועדיה בין המצרים עמ' רט), וכן ענה לי הגאון רבי עמרם פריד שליט"א. אמנם הרב שמאי כתב לי דלא מקרי. וכעת ראיתי לגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א בס' מקור נאמן (ח"א תשו' תסב, גליון פניני הפרשה במדור אור המאיר לפר' כי תשא תשפ"ג גליון מס' 1180) שכתב שלא צריך לקרוא והעיקר שיבין.

בברכה, ע"ה יצחק פריץ, מכסיקו

