

ב"ה
שנה לג
גליון ו' (קצח)
אב - אלול תשע"ח

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:
רח' אבינועם ילין 11
ת.ד. 50197 ירושלים 91053
טל. 5370106 – 02 פקס. 7978992 – 053
E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – רמות, ירושלים

כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" – טבריה

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" עיה"ק טבריה

כולל ללימוד או"ח 'קרלין סטולין' טבריה עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק

כולל ללימוד או"ח "משנת דוד" – ביתר עילית

כולל אברכים "נזר הוראה" – ביתר עילית

כולל ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" –
ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" – ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת אהרן" –
מודיעין עילית

כולל להוראה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד ש"ס "אהל שלמה" – מודיעין עילית

כולל ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" –
גבעת זאב

כולל נר ישראל – סטמפורד היל לונדון

כולל "פרי הארץ" ע"י בית החיים העתיק – טבריה

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יארק

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" – רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק

ישיבת "אהבת אהרן" – בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" –
רמות, ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יארק

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים

כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" –
ירושלים

כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" –
ירושלים

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" –
ירושלים

התוכן

גנוזות

ה	הלכות אבלות	רבינו סעדיה גאון זלה"ה
	עם הערות מאת הרב יחיאל יהודה זייבלד	(ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)
טו	הערות על טור חו"מ (ג)	רבי יצחק ב"ר אליעזר מזיא זצ"ל
		מחכמי אשכנז
כד	בענין אמה על אמה זכר לחורבן	רבי יעקב פלאג'י זלה"ה
		מחכמי איזמיר (תק"ב - תקפ"ח)
כט	פירוש עמ"ס אבות	רבי נפתלי הירץ זצ"ל
		מק"ק לעכעוויטש (- תקע"ט -)

חידושי תורה

מג	בירור בענין החילוקים	הרב זלמן דישון
	בין אכילת איסור לאכילת מצוה	מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה'
		ר"כ ש"ס סטאלין קארלין, גבעת זאב
נג	בענין טלטול פמוטות שנשברו	הרב דוד אריה ציינווירט
	בשבת וביו"ט	מח"ס 'לימודי המשפט' 'ידי קידוש'
		קארלין סטולין, ביתר עילית
סא	בענין אם בקידושין בענין דיבור	יוחנן ב"ר מתתיהו שווארץ
	ובדין אומדנא בקידושין	ישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית

בירורי הלכה

סה	פרטי דינים בדיני קדימה בברכות	הרב שלמה זלמן שמעיה
		מח"ס 'עיונים בהלכה' וש"ס
		ר"כ 'תפארת אהרן' ור"כ 'לימוד להוראה'
		סטאלין קארלין, מודיעין עילית
סט	מאימתי אין לקוץ הציפורנים בימי	הרב חיים מרדכי דבליצקי
	בין המצרים	מו"צ בבית ההוראה של הגרש"א שטרן
		בני ברק
עב	דין שכח להזכיר הזכרה ונזכר לאחר סיום	הרב יעקב ב"ר נח בלוי
	הברכה קודם שהתחיל הברכה הבאה	כולל להוראה 'תפארת אשר'
		סטאלין קארלין, מודיעין עילית
פא	הבדלה בתשעה באב שחל ביום א' לנשים	הרב אהרן דוד רוזנבוים
	שאינן צמות	כולל 'כתר נחום שלמה'
		קרלין סטולין, ביתר עילית
צא	בן י"ג לתענית	הרב זעליג לייב קליין
		מח"ס 'בן אשר', ביתר עילית
צו	דין נתינת עליה לספר תורה בתענית צבור	הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער
	למי שאינו מתענה	ניו יארק

לשון חכמים

קה	הרב מנחם מנדל ברים בני ברק	הערות והארות בסדר הסליחות (א)
קיט	הרב יוסף מאיר סאפרין	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ב)
קלב	הרב דוד יצחקי בני ברק	בענין נוסח ה' מלכותיה (קאים) מאמר תגובה
קלו	הרב אהרן גבאי מח"ס רינת אהרן על הש"ס אופקים	תגובת הכותב
קמט	הרה"ג ר' יצחק רצאבי שליט"א מח"ס 'עולת יצחק' 'שלחן ערוך המקוצר'	בענין הנ"ל

קנג

הערות

הערות בדין טענין ומיגו - הרב צבי חיים דישון, ר"מ בישיבת בית אהרן וישראל, ירושת"ו, מח"ס נעימות נצח, משפט הערב / בענין קריאת שמע ע"י רשב"י ור"א בנו במערה - הרב אברהם הירשמן, קארלין סטאלין, ירושת"ו / נטילת ידים לסעודה קודם ערבית - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס 'עיונים בהלכה' ושא"ס, סטאלין קארלין ירושת"ו / חיובי תשלומים בישראל שחבל בעכו"ם - הרב יואל פרץ, מקסיקו / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, בית אולפנא דרבינו יוחנן, מח"ס 'משפט המזיק', קארלין סטאלין, מודיעין עילית / בדין עשית מלאכה בתחילת ליל יו"ט שני - הרב י. הכהן, ירושת"ו / תגובה בענין חמי טבריה - הרב יחיאל יהודה גולדהבר, סטולין קרלין, גבעת זאב

תיקוני סופרים

קסא	הרב שמחה עקשטיין קארלין סטאלין, גבעת זאב	בהצעה בגליון קפו לתיקון גירסא ברשב"א נדרים דף טו
קסג	הרב יחיאל יהודה גולדהבר קארלין סטאלין, גבעת זאב	בהצעה בגליון קפו לתיקון ופירוש ההגה"ה בתוס' נדרים דף עא ע"א
קסד	הרב יעקב מרדכי טרבילו כולל עיון בישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית	תגובת הכותב

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זל"ה

נולד בשנת ד' אלפים תרמ"ב בדלאץ שבמחוז פיום במצרים ונסע לבבל והיה מגאוני הגולה. כיהן כראש ישיבת סורא שבבבל משך י"ג שנים עד לפטירתו כ"ו אייר ד' אלפים תש"ב. העלה על הכתב את סדר התפילה הנודע בשם 'סידור הרס"ג'. חיבר פירוש לתנ"ך ולמשנה, וספרי הלכה רבים ביניהם 'ספר העדויות והשטרות', 'ספר הירושות', 'ספר הפקדונות', פירוש לספר יצירה, ספר המצוות, וכן אזהרות לשבועות הידועים בשם 'ספר המצוות לרס"ג'. חיבר ספרים להעמדת הדת על תילה 'האמונות והדעות' 'הפדות והפורקן' וחיבורים שונים נגד הקראים. כתב ספרי דקדוק ופיוטים רבים ותרגום לתורה בשפה הערבית.

הרמב"ם באיגרת תימן כותב אודותיו: "וכמעט שתאבד תורת ה', לולא הוא, עליו השלום, לפי שהוא גילה מן התורה מה שהיה נעלם, וחיוק ממנה מה שנתדלדל".

הלכות אלו שלפנינו הם מתוך קטע גניזה שאותר, נעתק, תורגם ונערך בתוספת הערות וצייונים ע"י הרב יחיאל יהודה זייבלד הי"ו.

הלכות אבלות

בהקדמת רס"ג לאיכה (העומדת להתפרסם בס"ד בקרוב יחד עם כל פירוש רס"ג לאיכה, מתורגם ומוער) כתב על הנהגות האבלות השונות: ואפשר שתצווה התורה ושיהיו מקצת מאלה המעשים נדרשים ליחיד ולרבים בזמנים [ידועים]. באשר ליחיד, כפי שהם נוהגים במי שמת לו מת, אחד מהקרובים הנזכרים בפרשת 'אמר אל הכהנים בני אהרן' וג' (ויקרא כא). והאופנים הנזכרים, הבכי וקריעת הבגדים מתוך הנזכרים, ונוספו האיסור ועזיבת הרחיצה והסיכה והלימוד והסחורה זמן מה, ושלא להסתפר ולרחוץ את הבגדים זמן נוסף, כפי שביארתי בפרשת 'ויעש לאביו אבל ז' ימים' (בראשית נ, י) וכן במות נדב ואביהוא (ויקרא י, ו).

דברי רס"ג בפרשת נדב ואביהוא, היינו בפרשת שמיני, באו לידינו ונדפסו זה כמה (כגון ב'פירושי רס"ג על התורה' במקומו). אך דבריו בפרשת ויחי לא באו לידינו, ולא נודע שכתב רס"ג שרח על חציו השני של ספר בראשית, ובניו כתבו ברשימת הספרים שחיבר (הספריה היהודית בימה"ב עמ' 312) שפירש רק את החצי הראשון של בראשית. ומכך נראה שענייני האבלות נכללו בספר הפרחים שכתב רס"ג על כל חמשה חומשי תורה כדברי בניו שם, ויתכן גם שרס"ג כתב חיבור בענייני מנהגי האבלות שנספח לפירושו לחומש בראשית, כדרך שכתב נספחים נוספים לפירושו לתורה, ובהם הלכות טומאה וטהרה, הלכות שחיטה ועוד.

וכך נראה מרשימת חיבורים שהשתמרה, הכוללת בין חיבורי רס"ג את 'ספר מנהגי האבלות' (הספריה היהודית בימה"ב עמ' 279).



צילום משני קטעי הקלף. הקטע התחתון נמתח בחלקו, ושורתו העליונה נקטעה.
השורה שבעת היא העליונה, ממשיכה בשורה המופיעה בקטע העליון,
בצד שמאל, מעט מתחתיה. בהמשך העמוד השורות מתקרבות זו לזו.

והנה אותר קטע גניזה שבו מתחילים הלכות אבלות, בערבית יהודית, ובראשו נאמר שהם הלכות אבלות לרס"ג. קטע זה אינו אלא חצי עמוד, שבצידו השני מופיעים פיוט וזמר 'כי אשמרה שבת' לאבע"ז. הקטע פורסם ע"י י' ברודי, בתוספת הקדמה קצרה ותרגום, בתוך ספרו **חיבורים הלכתיים של רב סעדיה גאון**, ירושלים תשע"ה, עמ' 351-355. בקטע שפרסם אין מפורטים מנהגי האבלות ועל כן לא ניתן להכריע אם אכן לכך כוונת רס"ג בדבריו בהקדמה לאיכה, וכאמור.

אולם בס"ד באמצעות כלי הצירופים שבפרויקט הגניזה שע"י ר' דב פרידברג שיחי', איתרתי עוד שלושה קטעי גניזה השייכים לאותו טופס. האחד הוא חצי השני של העמוד שפרסם ברודי, ובצדו השני המשך הזמר 'כי אשמרה שבת'; עוד קטע ממשיך את הקטע הקודם ברצף, אך גם הוא רק חצי עמוד; והשלישי, אף הוא חצי עמוד, כולל בצידו השני את שורת הסיום של החיבור. מדובר כפי הנראה בחיבור קצר הכולל את תמצית דיני האבלות מהתלמוד ומסכת שמחות, והוא אכן כפי הנראה זה שנכתב כנספח לפרשת ויחי.*

הטעם שרס"ג כתב את הלכות אבלות כנספח לפרשת ויחי, הוא משום ששיטתו היא שאבלות כל שבעה מדאורייתא, ומקור החיוב הוא ממה שמצאנו ביוסף 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים', וכמו שלמדו בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה) וכמו שהביא הרי"ף (ברכות סוף"ב) בשם מקצת רבוותא, וכן ממה שאמר אהרן אחר מות נדב ואביהוא 'ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'", הרי שחייב להתאבל על מתו, וכמו שכתב גם הרמב"ם (אבל פ"א ה"א). ומשמע מדברי רס"ג כאן ובויקרא ובפירושו לאיכה שהחיוב הוא כל שבעה ושלושים ולא רק ביום ראשון, והטעם משום שהמקור גם מאבלות יוסף שהיתה יותר מיום אחד. והרחיב בזה הגר"פ בביאורו לספר המצוות לרס"ג (לאוין ל"ת רנב-רנד ד"ה ועדיין יש), והוכיח כן מדברי רס"ג והגאונים שכך שיטתם שאנינות דאורייתא היא שבעת ימים. והן שבעת ימי אבלות דכתיב בקרא ויעש לאביו אבל שבעת ימים, והביא הראיות לשיטתם. וע"ע באוצר הגאונים (מו"ק סי' טט-ע) שהביא דברי הגאונים בזה.

חיבור זה הוא קטן בכמות ורב בחשיבות, מלבד עצם החשיבות שבפרסום תורת הגאונים, ובפרט רס"ג גאון סורא, שמדבריו בהלכות אבלות לא בא לידינו כמעט אלא פסק אחד המובא ברמב"ן ושאר ראשונים, ומקורו בסידורו (על ברכת 'אל אמת דיין אמת' בברכת המזון). **בחיבור זה יש כמה וכמה חידושים בהלכות אבלות, ונמנה את חלקם: שאסור לספר בפני הגוסס על עניינים הקשורים למיתה, ושאין לנחם לפני הקבורה, ופירוש ענין עטיפת הראש שהוא הרכנת הראש (וראה בהערות להלן),** ושאסור לאבל להתבשם, והנהגות אבלות בבני החבורה שמת אחד מהם, ואיסור ההסתכלות בפני המת, ואיסור האבל לזמן בברכת המזון, ושאינו מצטרף למנין כל שבעה לדעת רס"ג והגאונים הסוברים שאבלות כל שבעה היא מדאורייתא.

להלן העתקת שרידי החיבור, תרגומו ללה"ק והערות בהן הובאו המקורות לדברי רס"ג ועמידה על העניינים המיוחדים בדבריו.

* בין גנוזות הגניזה הקהרית מצויים קטעים נוספים ובהם הלכות אבלות בערבית יהודית. הם נבדקו ונמצא שאינם חלק מחיבור זה, אלא מסידור רשב"ן וחיבורים אחרים. ואלו הם: קיימברידג' T-S AS 166.161; הספריה הבריטית MS heb. d.81/21; קיימברידג' T-S Ar.24.33.

תיאור כתב היד

כאמור, בצד השני של שני הקטעים הראשונים מופיע שירו של ראב"ע כי אשמרה שבת. בסוף ההעתקה מופיעה ברכת מזון מפויתת לשבת אבלות. כפי הנראה מעתיק כתב היד הכין עותק זה לצורך לימוד אבל, והוסיף בו 'כי אשמרה שבת' משום הבית 'המתאבלים בו אחור נסוגים' המופיע בשיר זה, ובסופו הוסיף את ברכת המזון המפויתת לשבת אבלות שנהגה בזמנו.

וזו רשימת קטעי הגניזה של כתב היד:

1. הקטע עם הכותרת, שפורסם ע"י י' ברודי: ניו יורק, ENA 694.23.
2. חציו התחתון של אותו קטע: ניו יורק, ENA 3797.4.
3. קטע נוסף מאותו טופס: ניו יורק, ENA 3206.10.
4. העמוד האחרון של טופס זה: קיימברידג', T-S Misc.22.51.

העתקה

ENA 694.23 עם ENA 3797.4

ואנבאת אלאבל ואלמית לרב סעדיה גאון רי"ת אדא צאר לאנסאן פי חדוד אלנזאע פחראם
אן ידנו מנה ולא יכבר במן מאת ולא יודכל עליה בבפנה ולא בתאבותה ולא יתחדת בחצ'רתה
במותה כיה יכון וקברה אין יחפר ולא יתצרף עליה והו יעקל מא אן כאנת אפעאלה ...ה פאנה
כל מא יסמע חסן אפעאלה ירתצח קלבה לדאלך ומן דנה ... וקת אלחצ'רגה והי אלככשה
פהו קאתל לאנה אנמא שבה מתל חאיט מאיל פמן עאנה בדפעה וקע ושבה איצ'י במצבאח קד
פרג' זיתה ופתילתה פמן אדנא שי ימפי ולא יגמין' חתי ימות מות כאמל לאן רבמא ..דד פיה
אלרוח מראר ולא יוצע עלי גופה [] תסד צנה אבה ולא ילקא עלי אל.. [] ימות.

פאדא מאת יפוע אן [] וינתפך או ינפגר [] גמיע מא דכרנא ולא יגוז עוזה אהלה חתי ידפן
[] ..פור.

ואלדי וגב עליהם אלחזן סבעה והם אלאב ואל[אם ואלא]ך ואלאכת ואלאבן ואלבנת
ואלרגל עלי זוגתה ואלמרא [עלי ז]גהא.

ואן מאת לאחד הולאי אלסעבעה פחזן עליהם אדא [כ]אן חאצ'ר מעהם פי אלמדינה. ואן
כאן גאיב לו לזמה חזן?

ואלדי וגב עלי אלחזון אלמשי חאפי וימשי מגמי אלראם מנכם ולא יגוז לה יתדאהן ולא
יתכבר ולא יחלק ראסה ולא יגוז לא אלחמים ויכל.. ..אבה ולא יגאמע ולא יגם לתיאבה ויגב
ישק תיאבה פמא כאן מ.. ..ע ממן דכרנאה אן אראד יפצל אלסוק פי אלשק פיפצלה

ENA 3206.10 א

ואן לם יריר פגייד, אלא עלי אביה ואמה פאנה יפצלה. ועלי גמיע מא דכרנא ישק אלחזן
אלפוקי, ואמא אביה ואמה פלו אן עליה מאית י[גו]ב ישק חתי ימ'הר קלבה. ועלי גמיע מותא
יכיט אלשק בעד אלסבעה ויחבכה בעד תלאתין, ועלי אלואלדין ישלל בעד אלחלתין ולא

יחבכה אבדא. ועלי גמיע אלמאתא יחתלק ויגסל בעד אלתלתין, ועלי אלואלדין לא יחתלק ויגסל חתי יקרהר אצחאבה. ועלי גמיע אלמותה ידכל אלעראם בעד אלשהר, ועלי אלואלדין לסנה. אלא מן כאן עליה דין פאן מ'הרה צאחב לערם פידכל. ועלי גמיע אלמותה אן אראד יתקלד ואלא פלא, ועלי אלואלדין יתקלד. ואלדי וגב עלי אלחזין אדא בכא פלא יוכבד עליה חתי אלי תלת איאם ואן ינדב אלי סבע איאם ולא יחתלק ולא יגסל אלי תמאם אל] [יקפו.. סאעה חלקה ואלחזין פי מא [] מוצ'ע

ENA 3206.10 ב

לם יתפק לה דלך יעמל מחארק? בינה ובין אלמית ויאכל לם יכון לה דלך יחול וגהה ויעמי טהרה ללמית ויאכל. ולא יגוז יתפרם אנסאן מן וגה אלמית. ואלחזין לא יעקד פי מכאנה ולא יתכלם ולא יחל לה יקרא פי אלתורה ולא פי אלמקרא ואלמשנה ולא פי אלתלמוד ולא יועד פי ברכת מזון ולא יותב בה אלעשרה. ואלאמארה אדא שקת תוכהא עלי ממנהו להא תשלל פי אלוקת לולא יובאן צדרהא. ואן שקת עלי אביהא ואמהא תשק אלספלאני תדורה עלי כלפאה ותשקיל פוקאני תתרכה מן קראם.

ואי חזון שק עלי מית פנאה חזון אכר יזיד פי אלשק אדנא שי ואלשק אלדי ישק אלאנסאן פתר? פאן תוצלאת עליה אלמורש יזיד פיה ואן תוצלאת עליה אלאחזון יכפף שער ראסה באלמקץ וחראם על אלחזין אלתגר ואלתצרף פאן כאן לים לה מא יאכל פיגוז [] לם יכן

T-S Misc.22.51 א

פקד בטל ענה תמאם אלשהר ואן דפן קבל אלעיד ולא בסאעה וא' פקד בטלת ענה סבעה איאם אלחזין ותבקא עליה תמאם אלתלתין, וידכל אלעיד פי אלעדר. ואי מית מאת פי אלעיד או פי אלוצטאת פלא יקעדו לה מנהולה? פי אלחזון חתי יכרג אלעיד פאדא כרג אלעיד יקעדו לה סבעה איאם אלחזון ויכון ערד תמאם אלתלתין מן יום דפן. ואלאעיאד הם פסח ועצרת []. וכדלך אלפרח ידפע אלחזון מתל דלך כאן ערום [] טבך' וצפא שראבה ואלערוסה תריד תדכל אליה []. פהא או אבו אלערום או אמה פידוכאלת אלמיית []. ..א מע ערוסהא ויקתצהא [] ולא

T-S Misc.22.51 ב

תרגום

[ENA 694.23 עם ENA 3797.4]

חיובי האבל והמת לרב סעדיה גאון רי"ת¹

אם מגיע האדם לגבול הגסיסה, אסור לגעת בו², ולא יספר על מי שמת, ולא יכנס אליו בתכריכיו ולא בארונו, ולא ידבר בפניו על מותו איך יהיה וקברו היכן ייחפר³, ולא יפקיד

1 רוח ה' תניחנו (ישעיה סג, יד).

2 במסכת שמחות (פ"א ה"ג): אין מזיזין אותו, ואין מדיחין אותו, ואין מטילין אותו לא על גבי החול ולא על גבי המלח, עד שעה שימות.

3 במסכת שמחות (שם ה"ה): ואין מכניסין עמו ארון בבית עד שעה שימות. והוסיף רס"ג גם תכריכים, ושלא יספר בפניו במי שמת, ולא על מותו והיכן יקבר.

עליו⁴ והוא יודע מכך, אלא אם היו מעשיו [טובים] וכל מה שישמע הוא טו-ב מעשיו ויהיה לכו מרוצה מכך.⁵

ומי שנוגע בו בעת הגסיסה הרי הוא רוצה, כי אינו דומה אלא לקיר נוטה ליפול שמי שעוזר לו בדחיפה - ייפול, ודומה גם לנר כשנגמרו שמנו ופתילתו ומי שנוגע בו בדבר מה - יכבה. ולא יעצים עד שימות מיתה שלמה, לפי שפעמים הרבה תשוב בו הרוח.⁶

ולא ישים על גופו [] ת. וכאשר מת ימהר ל.. את מה שיתנפח או יצא החוצה.⁷

ואסור לנחם את מקורביו עד שיקבר [ותכוסה] החפירה.⁸

ואשר צריך להתאבל עליהם - שבעה, והם האב וה[אם] והאח והאחות והבן והבת והאיש על אשתו והאשה [על] בעלה, אלו השבעה יתאבל עליהם כאשר היה עמהם במדינה, ואפילו אם לא היה נוכח [בפמירה] חייב באבלות.

ואשר מחוייב מן האבלות, ההליכה יחף,⁹ וילך מכוסה ראש רכון,¹⁰ ואסור לו לסוך בשמן¹¹, ולא יתבשם¹², ולא יגלה ראשו¹³, ואין מותרים לו החמים¹⁴ ו[¹⁵], ולא ישמש

4 היינו מה שאמרו במסכת שמחות (שם ה"ו): אין משמעין עליו, ואין משננין עליו את מעשיו.

5 הוא מה שאמר רבי יהודה (מסכת שמחות שם): רבי יהודה אומר אם היה חכם משננין את מעשיו.

6 במסכת שמחות (שם ה"ד): אין מעצמין את עיניו, הנוגע בו ומזיזו הרי הוא שופך דמים, רבי מאיר היה מושלו לנר שהוא מטפטף, כיון שנגע בו אדם מיד כיבהו, כך כל המעצם את עיני הגוסס, מעלין עליו כאילו הוא שומט את נשמתו, ע"כ.

7 במסכת שמחות (שם ה"ב): ואין נותנין עליו כלי של מתכות ולא כל דבר שהוא מיקר על טיבורו, עד שעה שימות.

8 בדברי רס"ג מבואר שאסור לנחם לפני הקבורה. וכפי הנראה מקורו במשנה (אבות פ"ד מ"ח), ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו, ע"כ, ומפרש שהכוונה עד הקבורה, ולאו דווקא בעומד בפניו. ואפשר שהוא מקורו של הרמב"ם (אבל פ"ג ה"א) שכתב: כיצד מנחמין את האבלים, אחר שקוברין את המת וכו', ע"כ. וביאר עניין השורה. ולאמור כאן נמצא שבדווקא הוא, ואין מנחמים לפני הקבורה.

9 בחיוב ההליכה יחף כתב רס"ג בפרשת שמיני: וממה שאמר לו [ליחזקאל] 'ונעלך תשים ברגלך' חייב על שאר העם הפכו כלומר להיות יחפים כל זמן שהם אבלים.

10 מדברי רס"ג כאן עולה שמפרש עטיפת הראש כפשוטה, שמכסה ראשו והולך רכון. וכן מבואר מדבריו בהקדמת איכה, ומפורש עשר שירות שלו לשירת דבורה, ובמהדו"ב כתב בפרשת שמיני: וממה שנאמר 'ולא תעטה על שפם' הוטל הפכו על האבל שאסור בשאילת שלום, לפי שבא בקבלה שהכוונה עזיבת שאלת השלום, ואין הכוונה שלא יכסה האבל את פיו, וכך מנהג אבותינו לכנות את השתיקה בלשון זה כאמרו 'ובשו וחפרו הקסמים ועטו על שפם כולם כי אין מענה' (מכילתא, ז, ע"כ. וכ"כ בפירושו לויקרא (יג, מה) שעטיית שפם שהיא המניעה משאלת שלום נלמדת באבל ממצורע.

11 באיסור סיכה בשמן כתב רס"ג בפרשת שמיני: ואחר שתיאר את אלה יתאר אחריהן שאר חובות האבל והוא אמר 'מתים אבל לא תעשה', והם חמשה דברים אחרים כלולים בכלל אמרו 'אבל' והם האמורים במסורת: הראשון שלא לסוך שמן, שמצאנו שזה נקרא בכתוב 'אבל' כשאמר יואב לאשה 'התאבלי ולבשי בגדי אבל ואל תסוכי שמן' (שם יד, ב).

12 אפשר שמקורו ממה שאמרו (מועד קטן כז.). אין מביאין את המוגמר ואת הבשמים לבית האבל, ומכאן שאין לאבל להתבשם ולהתעדר.

13 הוא חיוב פריעה. וכתב רס"ג בפרשת שמיני: אלו השלש פעולות והם פריעה ופרימה ויציאה, שהם גידול שער, וקריעת הבגדים, ויציאה אחר המטה, מן הטעם שביאר והוא 'כי שמן משחת'. והנה שלשה דינים אלו מוטלים עליהם, הראשון 'ראשיכם אל תפרעו', והפכו פריעת ראש, ובא במסורת שפירושו גידול שער, כי בלשון האבות שם השער כשהוא ארוך פרע, כמו שנאמר בנויר 'גדל פרע שער ראשו' (במדבר ו, ח), והנה חייבה הקבלה עם הכתוב שיגדל שער ראשו ולא יגזזו ממנו במשך זמן מוסיים, ונאמר במסורת שהם שלשים יום (מו"ק יט, ב). ואין פירוש 'אל תפרעו' לא תגלו כמו ופרע את ראש האשה (במדבר ה, יח), אלא כמו 'גדל פרע שער ראשו', כי מן הדין שכל מלה המתפרשת לשני פנים יש לפרשה כפי המתאים לא כפי זה שאיני תואם.

ממתו¹⁶, ולא יכבם בגדיו. וצריך לקרוע את בגדיו¹⁷. ואם היה המת אחד מאלו שזכרנו, אם ירצה להבדיל בית הצואר בקריעה - יבדילו, [ENA 3206.10 א] ואם לא ירצה - הרי זה טוב, מלבד על אביו ואמו, שיבדילו¹⁸.

ועל כל מי שזכרנו יקרע הבגד העליון, ואולם כשמתו עליו אביו ואמו צריך לקרוע עד שיגלה את לבו¹⁹.

ועל כל המתים יתפור הקריעה אחר השבעה ומאחה²⁰ אותה לאחר שלושים, ועל ההורים ישלול אחר שלושים ולא יאחה לעולם²¹.

ועל כל המתים יסתפר וירחץ אחר השלושים, ועל ההורים לא יסתפר וירחץ עד שינזפו בו חבריו²².

ועל כל המתים נכנס לבית חתנות אחר החודש, ועל ההורים לאחר השנה. אלא אם כן יש עליו חוב, והרי זה גלוי שהוא ריעו של הארום, ואם כן יכנס²³.

ועל כל המתים אם ירצה חולץ²⁴ ואם לא - לא, ועל ההורים חולץ.

14 באיסור המים החמים כתב רס"ג בפרשת שמיני: והשני לפרוש ממים חמים, אמר בדוד כשסיים את האבל 'ויקם דוד מהארץ וירחץ ויסך' (שם יב, כ).

15 כפי הנראה התיבות החסרות כאן הן איסור האכילה משלו, שהוא האיסור היחיד שאינו לפנינו בפירוש כאן ומבואר בדברי רס"ג בפרשת שמיני. [לצד הנחת תפילין, שלא מגאה כאן כיון שעוסק בפרשת ויחי בחיובי אבלות שנהגו גם קודם יציאת מצרים].

16 באיסור תשמיש המיטה כתב רס"ג בפרשת שמיני: והשלישי מניעת תשמיש המטה, וכבר נחשב דבר זה במקרא מעניני הנחמה כמו שנאמר 'וינחם דוד את בת שבע אשתו ויבא אליה וישכב עמה' (שם יב, כז), למדנו שמצב זה עזוב במשך ימי האבל עד שתבוא הנחמה לאחרים.

17 כתב רס"ג בפרשת שמיני במקורו: וכנגד 'בגדיכם לא תפרומו' חיוב קריעת הבגדים על המת, ואין הכוונה שיקרע כל הבגד אלא בא במסורת שיקרע ממנו טפח מבית הצואר מכנגד הלב, ע"כ. ודבריו כאן מבוארים יותר בפרטי ההלכה.

18 כמבואר במו"ק (כב:): על כל המתים כולן רצה מבדיל קמי שפה שלו רצה אינו מבדיל, על אביו ועל אמו מבדיל, ע"כ. והכוונה להבדלת שפת הבגד, והוא בית הצואר.

19 במועד קטן (שם): על כל המתים כולן קורע טפח על אביו ועל אמו עד שיגלה את לבו. ועוד שם: על כל המתים כולן אפילו לבוש עשרה חלוקין אינו קורע אלא עליון, על אביו ועל אמו קורע את כולן, ואפיקרסותו אינה מעכבת, אחד האיש ואחד אשה. רבי שמעון בן אלעזר אומר האשה קורעת את התחתון ומחזירתו לאחריה וחוזרת וקורעת את העליון, ע"כ. ולהלן מבאר רס"ג דין הקריעה באשה.

20 במקור השתמש בשורש חבק, שמשמעותו הידוק וקשירה וגם אריגה ורקמה. והיינו חיבור גמור של חלקי הבגד שקרע.

21 במועד קטן (שם): על כל המתים כולן שולל לאחר שבעה, ומאחה לאחר שלשים, על אביו ועל אמו שולל לאחר שלשים ואינו מאחה לעולם.

22 במועד קטן (שם): על כל המתים כולן מסתפר לאחר שלשים יום על אביו ועל אמו עד שיגערו בו חבריו. ורס"ג הוסיף גם רחיצה.

23 במועד קטן (שם): על כל המתים כולן נכנס לבית השמחה לאחר שלשים יום על אביו ועל אמו לאחר שנים עשר חדש. אמר רבה בר בר חנה ולשמחת מריעות. מיתבי, ולשמחה ולמריעות שלשים יום, קשיא. אמר ר' מתני הכי, אמר רבה בר בר חנה ולשמחת מריעות מותר ליכנס לאלתר. והא תניא לשמחה שלשים ולמריעות שלשים, לא קשיא הא באריסותא הא בפורענותא, ע"כ. ומדברי רס"ג נראה שבשמחת מריעות שחייב לפורעה נכנס מיד גם כשאבל על אביו ועל אמו.

24 לשון 'יתקלד' הוא חגירה, והכוונה כפי הנראה לחליצה וע"פ מו"ק (שם ע"א): על כל המתים כולן רצה חולץ רצה אינו חולץ על אביו ועל אמו חולץ, וכיון שחולץ כתף צריך לחגור בגדו, ועצ"ע.

ואשר מחויב באבלות, הבכי לא יוטל עליו אלא עד שלשה ימים²⁵, וההספד עד שבעה ימים²⁶, ולא יסתפר ולא ירחץ עד מלאכת ה[שלושים]²⁷.

[אחד מבני החבורה] שמת יעמדו כל החבורה מלהסתפר והאבל במה²⁸...

[ע"ב]

ואם אין עולה בידו כן, יעשה מחיצה בינו ובין המת ויאכל. ואם אינו יכול לעשות כן, יחזיר פניו ויסב גבו לצד המת ויאכל.²⁹ ואסור לאדם להסתכל בפני המת.³⁰

והאבל לא יעמוד במקומו ולא ידבר. ואסור לו לקרוא בתורה ולא במקרא ולא במשנה ולא בתלמוד³¹, ולא יזמן בברכת המזון³² ולא יצטרף למנין עשרה.³³

25 בחיוב הבכי כתב רס"ג בפרשת שמיני: וממה שאמר [ליחזקאל] 'ולא תבכה' למדנו שמוטל על האבל לבכות כדי שתיראה חרדתו מיסורי ה' הבאים עליו, שאם לא יבכה הרי הוא כאלו אינו נותן אל לבו מה שהביא ה' עליו, ובא בקבלה כי שיעור מרת הבכי על מתו שלשה ימים. ועם הבכי צריך להזיל דמעה והוא כנגד אמרו 'ולא תבוא דמעתך', ועמו ג"כ הצעקה והוא כנגד אמרו 'האנק דום מתים אבל לא תעשה'.

26 בחיוב ההספד כתב רס"ג בפרשת שמיני, אחר שהביא פרשת יחזקאל שממנה נלמדים ענייני אבלות: והנה הצויו הראשון אמר לו אל תספוד, למדנו שכל מי שמת לו קרוב חייב לספוד כל אדם כראוי לו, על המלך 'הוי אדון' כמו שאמרו על יהויקים, ועל איש משאר העם הוי אחי, ועל האשה הוי אחות, וכן כיוצא בזה, כמו שאמרו הראשונים (ברכות ו, א) כל הקובע מקום לתפלתו מספידין אותו לאחר מותו הוי תלמידו של אברהם, וכדומה לזה ממה שפירשו. ואין חייב להספיד את המת אלא קרוביו, כמו שאמרו אין עושין אלא בקרובים, זולתי אם היה גדול הדור מלך או כהן או מנהיג האומה הרי הכל משתתפים בהספידו.

27 במועד קטן (כז:): 'אל תבכו למת ואל תנדו לו', אל תבכו למת יותר מדאי ואל תנדו לו יותר מכשיעור, הא כיצד, שלשה ימים לבכי ושבעה להספד ושלשים לגיהוץ ולתספורת, מכאן ואילך אמר הקדוש ברוך הוא אי אתם רחמנים בו יותר ממני.

28 כן נראה להשלים לפי הענין שמדבר ב'אלגמאעה' שהם כלל החבורה, והכוונה למבואר בשבת (קה:-קו.) אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אחד מן האחין שמת ידאג כל האחין כולן, אחד מבני חבורה שמת תדאג כל החבורה כולה. וגם הרמב"ם (אבל פ"ג ה"ב) הסמיך הלכת אחד מבני החבורה שמת להלכה הקודמת של שלשה לבכי ושבעה למספד וכו'. והרמב"ם מפרש שאין ענין דאגת החבורה אלא התעוררות שבלב, וז"ל, יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו על צוארו, ומשלשה ועד שבעה [כאילו היא] מונחת בקרן זוית, מכאן ואילך [כאילו] עוברת כנגדו בשוק, כל זה להכין עצמו ויחזור ויעור משנתו, והרי הוא אומר הכיתה אותם ולא חלו מכלל שצריך להקיץ ולחול, ע"כ. ואפשר שבא להוציא מדברי רס"ג הסובר שחיוב בני החבורה הוא במנהגי אבלות בפועל. ועיין דעת תורה לרבי ירוחם ממיר (ח"ע עמ' סה) שדייק מסמיכות הרמב"ם שדין 'תדאג כל החבורה' הוא מהלכות אבלות, ולמדו ממה שנאמר בבני אהרן 'ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'', שהוא חיוב אבלות, אלא שהרמב"ם נקט שאופן קיום האבלות הוא על ידי התעוררות בתשובה. וכעת נמצא שזכה לכוון ליסוד רס"ג, וכפי הנראה הרמב"ם יסד דבריו על דברי רס"ג וחולק עליהם באופן קיום האבלות של בני החבורה.

29 בברכות (יז, ב): מי שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר, ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבריו, ואם אין לו בית חבריו עושה מחיצה ואוכל, ואם אין לו דבר לעשות מחיצה מחזיר פניו ואוכל.

30 יתפרס - ראה במילון בלאו בערכו, שהוא לשון התבוננות מעמיקה בפני אדם כדי לגלות צפונותיו. וראה רמב"ם (אבל פ"ד ה"א) שמכסין פני המת שלא לבייש את העניים שפניהם מושחזין ברעב, ובהוריות (יג, ב) מבואר שהסתכלות בפני המת קשה לשכחה. ובמעבר יבך (שפתי נרנות מאמר ג' פ"ט) כתב, שיכסו פני המת לכל יביטו המקטרגים בפניו ובמצחו, ששם נרשמים העונות, ועוד שאסור להסתכל בפני המת פן יתבוה בעיניו, ועוד אין להשפיע ראיית העין שהוא רמז וגו' במקום המיתה ח"ו, כי אור העין שואב משום להיותה כמראה הלטושה, ולא המתים יהללו יה, ולכן אמר לשון הסתכלות שהוא ראייה בהבטה תמידית כי אז פוגם עינו, עכ"ל. ומדברי רס"ג עולה כיסוד זה שיש איסור בעצם ההסתכלות בפני המת, וממה שהסמיכו לסוגיא דברכות נראה שנקט שזוהו הטעם שאין לאכול בפניו, ולא כרש"י (ד"ה אוכל) שכתב שנראה כלועג לרש, וגם לא כנמוקי יוסף (מו"ק יד: ד"ה ת"ר) שכתב הטעם משום שאין לעשות בבית המת אלא צרכי המת.

31 באיסור לימוד התורה כתב רס"ג בפרשת שמיני: והחמישי שלא יקרא במקרא ולא יעסוק בתורה שבעל פה לפי שהלמוד ממה שמשמח את הלב, וכבר נקרא שמחה היפך האבל כמו שנאמר 'פקודי ה' ישרים משמחי

והאשה כשקורעת בגדיה על מישהו לא תגלה איבריה בזמן זה כדי שלא יתגלה החזה שלה. ואם קורעת על אביה ואמה תקרע התחתון ותחזירו לאחוריה ותיטול הפנימי ותשאירו מלפניה.³⁴

ואם האבל קרע על מת והגיעו אבל אחר, יוסיף בקריעה כל שהוא, והקריעה אשר יקרע האדם חלושה. ואם תכפו עליו בבת אחת יוסיף בו.³⁵ וכאשר תכפוהו אבליו יקל שער ראשו בתער.³⁶

ואסורים על האבל הסחורה והמשא ומתן.³⁷ ואם אין לו מה יאכל מותר³⁸ [] לא יהיה...

[T-S Misc.22.51 א]

[המועד דוחה את האבלות, הקובר את מתו שבעת ימים לפני המועד], הרי בטלה ממנו השלמת החודש. ואם קבר לפני המועד ואפילו שעה אחת, בטלה ממנו שבעת ימי האבלות, ונשארה עליו השלמת השלושים³⁹, והמועד נכנס במניין.

לב' (תהלים יט, ט), ואמר ירמיהו (טו, טז) 'ויהי דברך לי לששון ולשמחה לבבי', ואומר 'שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב' (תהלים קיט, קסב), השוה את השמחה בה לשמחה בריוח ובממון. ואינו צריך להמנע מן הלמודים הפילוסופיים כל זמן שאינם מלאכתו ומקור הכנסתו.

32 בברכות (שם): ואינו מברך ואינו מזמן, ודעת רס"ג שאינו דווקא בפני המת אלא בכל זמן האבלות. וכן מובא בסידור רשב"ן (כ"י נויבאואר heb e 2687 50 דף 10): וקאל רבינו סעדיה גאון זצל אן אלאבל יכרך ברכת מזון לנפסה. וכן בנדפס (מהדורת קרויזר, עמ' קיב): ואמר רב סעדיה גאון זצל, האבל יכרך ברכת המזון לעצמו.

33 באור זרוע (הלכות אבילות סימן תכט) הביא: כתוב בתשובות אין אבל במנין עשרה ביום ראשון שעיקר אבילות אינו אלא יום ראשון דכתיב ואחריתה כיום מר אבל מיכן ואילך מונין אותו למנין עשרה להתפלל עמו וכן הורה ה"ר יקותיאל זצל עכ"ל התשובות. והאור זרוע חלק עליו גם ביום ראשון, ובדברי רס"ג כאן מבואר שסובר שאינו מצטרף למנין בכל ז' ימי אבלות, על פי דרכו שסובר שאבילות כל שבעה היא מן התורה.

34 במסכת שמחות (פ"ט ה"ז): על כל המתים כולן קורע את העליון, על אביו ועל אמו אפילו יש לו מאה קורעין כולן. האשה אינה קורעת אלא את העליון, רבי יהודה אומר האשה קורעת את הפנימי והופכתו לאחוריה, וחזורת וקורעת את השאר.

35 במסכת שמחות (שם ה"ז): מי שמתו לו אביו ואמו כאחת, קורע קרע אחד לשניהם, רבי יהודה בן תימא אומר קורע לזה בפני עצמו ולזו בפני עצמה. מי שמתו לו עשרה בנים כאחת קורע קרע אחד לכולן. מי שקרע, ומת בנו וקרע, הרי זה קורע והולך עד שמגיע לטיבור, הגיע לטיבור הופך את הקרע לאחוריו. מי שקרע, ומת בנו וקרע, הרי זה מבדיל מן הקרע שלש אצבעות וקורע, ע"כ. ולשון רס"ג כאן צ"ב.

36 בתענית (יג): תכפוהו אבליו בזה אחר זה, הכביד שערו מיקל בתער וכו', אמר רב חסדא בתער אבל לא במספרים, ע"כ. רס"ג נקט לשון 'מקץ' שבלשון הראשונים עניינו מספרים, ולתער קוראים 'מוס' (ראה למשל פיה"מ לרמב"ם נזיר פ"ו מ"ג), וצ"ע אם כוונתו להתיר להקל במספרים או שקורא לתער 'מקץ'. 37 כן כתב גם הרמב"ם (אבל פ"ה ה"ז) ומקורו בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ח), ואף בבבלי (כב ע"א-ע"ב) מבואר שממעט בעסק. אלתצרף במשמעות משא ומתן, ראה במילון בלאו עמ' 369. באיסור הסחורה כתב רס"ג בפרשת שמיי: והרביעי שלא יעשה שום פעולה שיריח בה ולא יתעסק בשום סחורה, לפי שהכנסה והריוח נקראים שמחה שהיא היפך האבל, כמו שאמר ישעיהו (ט, ט) 'שמחו לפניך כשמחת בקציר כאשר יגילו בחלקם שלל', ואמר איוב (לא, כה) 'אם אשמח כי רב חילי וכי כביר מצאה ידי'.

38 בגמרא לא נחבאר דין עני שאין לו מה יאכל, ושיטת התוס' (מו"ק כא: ד"ה מכאן - הא') שעושה מלאכה בצינעא בתוך ביתו, וכ"כ הרמב"ם (אבל פ"ה ה"ח) לענין עני [ולא הזכיר שאין לו מה יאכל].

39 לפי דברי הרמב"ם (אבל פ"ה ה"ג) ע"פ הגמרא (מו"ק כד:) היינו השלמת השלושים פחות שבעה, לפי ששעה אחת קודם הרגל חשובה כשבעה. ואפשר לפרש כן גם בכוונת רס"ג.

ואם מת המת במועד או באמצעו, לא יתחילו לעשות כל דבר שהוא באבלות עד שיצא המועד⁴⁰, וכאשר יצא המועד יתחילו לו שבעת ימי האבלות. ויהיה מניין סיום השלושים מיום הקבורה.

והמועדים הם פסח ועצרת [וסוכות וראש השנה ויום הכפורים]⁴¹.

וכמו כן השמחה דוחה את האבלות, כגון, אם היה חתן [והיה פתו אפוי וטבח] טבוח ויינו מוזוג והכלה רוצה להינשא, [ומתה אמה של הכלה] או אביו של חתן או אמו⁴², מכניסים את המת [לחדר ואת החתן לחופה] עם ארוסתו, וישלימו [שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות]⁴³.

[ע"ב]

[מת שאין לו מנחמים הולכים עשרה בני אדם ויושבים במקומו. ההוא שהיה בשכנותו של רב יהודה ולא היו לו מנחמים, שלח רב יהודה עשרה מן החבורה ויכנסו לביתו⁴⁴ בכל יום. וכאשר נשלמו שבעת הימים בא אליו בחלומו והודה לו על כך.⁴⁵

נשלמו מנהגי האבלות

ברכת מזון לאבל ושבת...⁴⁶

★ ★ ★

40 שאין אבלות במועד, וכמו שאמרו בכתובות (ד), וכן פסק הרמב"ם (אבל פ"י ה"ג), ומשמע שאפילו דברים שבצינעא אינו נוהג ברגל, וכפי שפסק גם הרמב"ם, ובכסף משנה שם הביא דברי הרמב"ן שכתב שיש 'כת מן החכמים' הסוברים כן שרק בשבת נוהגים דברים שבצינעא אבל במועד המבטל גזירת שבעה אין נוהגים גם דברים שבצינעא, והביא שראשונים רבים חולקים על כך וסוברים שגם במועד נוהגת אבלות בדברים שבצינעא. 41 במשנה (מו"ק יט.): הקובר את מתו שלשה ימים קודם לרגל - בטלה הימנו גזרת שבעה, שמונה - בטלו הימנו גזרת שלשים. מפני שאמרו: שבת עולה ואינה מפסקת. רגלים - מפסיקין ואינן עולין. רבי אליעזר אומר: משחרב בית המקדש עצרת כשבת. רבן גמליאל אומר: ראש השנה ויום הכפורים כרגלים. וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא עצרת כרגלים ראש השנה ויום הכפורים כשבת, ע"כ. ומש"כ רס"ג שקבורה לפני הרגל היא אפילו בשעה אחת, הוא ממה שאמרו שם (כ). רבינא איקלע לסורא דפרת, אמר ליה רב חביבא לרבינא: הלכתא מאי, אמר ליה, אפילו יום אחד, ואפילו שעה אחת.

42 צ"ע, שבגמרא (כתובות ד.) מבואר שאם מתה אמו של חתן נוהגים שבעת ימי אבלות קודם, ואין מקדימים שבעת ימי המשתה אלא כשמת אביו של חתן או אמה של כלה, שאם יפסידו סעודה זו אין להם מי שיטרח להם. וכן כתבו כל הגאונים כמובא באוצה"ג (תשובות, כתובות שם).

43 בכתובות (ג:ד-): הרי שהיה פתו אפוי וטבח טבוח ויינו מוזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוכל בעילת מצוה ופורש ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות.

44 מבואר בדברי רס"ג שנכנסים לביתו. ונשאל בזה רב האי גאון (אוצר הגאונים שבת קנב:) אם הכוונה למקום שיושב בו בבית הכנסת או בביתו, והשיב שהכוונה למקום שנפטר. וכ"כ רש"י (ד"ה במקומו). וכעת נגלה שדעת רס"ג היא כאחד הצדדים שהעלו השואלים, שהכוונה לביתו.

45 בשבת (קנב ע"א-ע"ב): אמר רב יהודה מת שאין לו מנחמין הולכין עשרה בני אדם ויושבים במקומו, ההוא דשכיב בשבכותיה דרב יהודה לא היו לו מנחמין, כל יומא הוה דבר רב יהודה בי עשרה ויתבי בדוכתיה, לאחר שבעה ימים איתחזי ליה בחילמיה דרב יהודה ואמר ליה תנוח דעתך שהנחת את דעתי.

46 בכתב היד באה כאן ברכת המזון מפוייטת לאבל בשבת, ואין טעם להניח שהיא משל רס"ג, שאפשר שההלכות הן ממנו וברכת המזון המפוייטת באה ממקור אחר והסופר צרפס, כשם שצירף זמר 'כי' אשמרה שבת' לאבע"ז לפני ההלכות. פיוט זה לבהמ"ז מופיע בעוד כתבי יד של מחזורים ופיוטים בלי ההלכות: מחזור מנהג ארץ ישראל הקדמון, אוקספורד 2700 דף 45-46; קיימברידג' T-S h 11.21; שם T-S NS 199.127. על פיהם נדפסה על ידי א' שמידמן, ברכות המזון המפויטות מן הגניזה הקהירית, עמ' 749-750, ע"ש.

רבי יצחק מזי"א זצ"ל

רב ואב"ד פרידברג בעמח"ס שו"ת יפה נוף

בגליון קצ"ו - קצ"ז הדפסנו הערות על טור חו"מ הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 658, מאת רבי יצחק ב"ר אליעזר מזי"א אשכנזי. כאן אנו מדפיסים את המשך ההערות הל' טוען ונטען וגביית חוב. לזיהוי הכותב ואוטוגרף ממנו, ראה גליון קצ"ו.

הערות על טור חו"מ (ג)

הלכות טוען ונטען וגביית חוב

סימן עה סעיף יג. טור. וכן אם טענו חטפת* חפץ מידי וכו'. נ"ב סי' צ'. ול"ד להחיא דסי' צ' סעיף ה' ע"ש די"ל כמו שכתב הטור לקמן סעיף י"ז ודוק.¹

שם סעיף טו. טור. טענו מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא חמשים והשאר איני יודע* מתוך שאינו יכול לישבע משלם וכו'. נ"ב סי' צ"א.²

שם סעיף יז. טור. וה"ה נמי גבי שבועה דעד א' היכא שאין השנים מחייבים אותו ממון אלא ע"י שבועת התובע* אי איכא חד סהדא נמי לא מחייב שבועה הוא. נ"ב סי' צ'.³

סימן פא סעיף ה. טור. אבל בש"מ שתבעוהו והודה אינו יכול לומר משטה הייתי כך שאין דרך האדם להשטות* בשעת מיתתו. נ"ב סי' רנ"ה.⁴

שם סעיף יד. טור. וא"א הרא"ש ו"ל כתב דלא מחני אלא באתם עידי כדפי* לעיל. נ"ב וא"ת והרי רבינו כתב לעיל סעיף ט' דצריך דוקא בפניו לומר אתם עדים ו"ל לכן אמר כדפרישית לעיל פי' דסבור כדפרישית אתם עדים ובפניו כדלעיל.

שם סעיף טז. טור. ההוא דאכמין סהדי לחבריה בבילתא* וכו'. נ"ב סי' ל"ב.⁵

1 בס' צ' ס"ה כתב הטור: אבל אם לא ראו העדים שהיו לו כלים תחת כנפיו כשיצא אף על פי שראוהו שנכנס ואמר שרצה למשכנו או אפי' אם יש אחד שראהו יוצא וכלים תחת כנפיו ואינו יודע מה הם והוא אומר לא גזלתי כלום או בחובי נטלתי אין בע"ה נשבע ונוטל אלא זה נשבע היסת ונפטר שאינו מוחזק גזלן על פי עד אחד ע"כ. והוקשה לו מדוע לא נעשה גזלן עפ"י עד אחד דהרי כאן מבואר שגם בע"א אמר' משואיל"מ וחייב לשלם, וע"ז תי' עפ"י מש"כ להלן בסי"ז שבשבועת הנוטלים ליכא משואיל"מ, ובסי' צ' הוי שבועת הנוטלים.

2 בסעיף ח' שם כתב הטור: אמר החנוני אתה אמרת לי ליתן לפועליך מנה ונתתיו והוא כופר ואומר לא אמרתי לך כלום נשבע בע"ה היסת ונפטר והחנוני עושה דין עם הפועלים ואם מודה בנ' וכפר בנ' נשבע שבועת התורה שלא צוהו אלא נ' כדין מודה מקצת ויפטר ואם אמר לו נ' צויתך ליתן ונ' לא ידענא מתוך שלא יכול לישבע משלם ע"כ.

3 בסעיף כ"ב שם כתב הטור: וכן אם חטף חפץ מחבירו ואומר בחובי נטלתי אינו נאמן אלא אם יש עדים שחטפו מידי או מביתו צריך להחזירו ואם אין שם עדים אלא עד אחד והוא כופר ישבע להכחיש העד ואם אינו כופר אלא שאומר שמשכנו בחובו צריך להחזירו ע"כ.

4 בסעיף ג' שם כתב הטור: אבל אם אמר תנו מנה לפלוני שיש לו בידי נותנין לו אפילו אין לו עליו שטר וכן אם תבעו והודה נותנין לו אף על פי שלא אמר אתם עדי שאין אדם משטה בשעת מיתה ע"כ.

5 בסעיף כ"ג שם כתב: ולא עוד אלא אפי' המטמין עדים לחבירו והודה לו בינו לבין עצמו והעדים שומעין לו מאחורי הגדר ואמר לו הודה לי בפני עדים והוא משיב לו הייתי מודה לך אלא שירא אנכי שתכפני לפרוע אף על פי שהעדים שומעין שהיה מודה לפניהם אם לא שירא אינה הודאה להעיד על פיו ויכול לומר משטה הייתי כך ע"כ.

סימן פד סעיף ז מור. אבל במלוה ע"פ שתבעו ואומר שפרעו ומביא עד אחד סיוע לרביו הלוח פמור שהעד מסייעו ואין עליו אלא חרם סתם. נ"ב סי' כ"ה. ובעל התרומות כתב וכו' ולא נהירא דעך אחד מחייבו שבועה ג"כ פומר מן השבועה. נ"ב סוף כ"ט ומ"ו ופ"ט. סימן פה סעיף א מור. והר' יונה כתב וכו' דלוח ולוח ואח"כ קנה משועבד* לשניהם וכו'. נ"ב סי' ס'.

סימן פח סעיף י מור. אבל אם תבעו שוה מנה מדבר מסויים והודה לו בשוה חצי* מנה לא חשיב ממין המענה. נ"ב אבל לא דבר מסויים.

שם סעיף יא מור. אבל בענין אחר לא מחייב אפי' תבעו דינר זהב וזהב⁶ והודה לו במטבע של חצי דינר זהב וכן עיקר, ואין צ"ל תבעו דינר זהב⁷ או ליטרא זהב וכו'.

סימן פט סעיף יא מור. אע"פ שמגלגלין שבועה כאשר אפרש* בע"ה וכו'. נ"ב סי' צ"ד.

סימן צ סעיף א מור. ובין אם יאמר מעולם לא נכנסתי לביתך ליטול ממך* כלום וכו'. נ"ב וא"ת הרי יש עדים שראו כלים תחת כנפיו י"ל שמען אמת שנמלתי אבל מכרת לי במכ[ירה] גמורה.⁸

שם סעיף ג מור. וכתב רב האי אלא הנתבע נשבע* ונפטר*. נ"ב פי' משום דלא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו וכאן נמי אינו גוזל אלא למשכון בשביל חובו. והר"ר ישעיה סבר [הו]איל שיש לו דין גזלן אף שאינו [גוזל] מ"מ נקרא [גזלן].

שם סעיף ד מור והרי הוא ככל שנתחייב היסת והוא חשוד שמעמידין* אותו על דין תורה ופמור בלא שבועה וכו'. נ"ב סי' ע"ה.

שם סעיף יד מור. ובמסור* מיבעי אם עשו בו תקנת נגזל להיותו נשבע ונוטל וכו'. נ"ב סי' שפ"ח.⁹

סימן צא סעיף ז מור. היה כתוב בכל פתק ופתק שם ראובן והחזיר* נ"ב ולא אמרינן [שמא] החזיר צ"ל לראובן מעותיו וכו'.¹⁰

שם סעיף ח מור. ואם אמר לו נ' צויתך ליתן ונ' לא ידענא* מתוך שלא יכול לישבע משלם. נ"ב סי' ע"ה.

6 הפרישה הוסיף כן בלא הגהה, וז"ל: רצונו לומר דינר זהב זהב שהוא דוקא וכמו שכתבתי לפני זה ע"כ.
7 בחי' הגהות כתב בשם הב"ח והפרישה שתיבת זהב שלאחר ליטרא מוסב גם על הדינר ולפי"ז א"צ להגהות רבינו.

8 עי' בפרישה ובכ"ח שעמדו ג"כ בקושיא זו דהטור בסעיף ו' כתב שאם מכחיש העדים ואומר שלא נכנס אינו נאמן, וכתבו לתרץ כעין מש"כ רבינו שמתרץ דבריו שאינו סותר לדברי העדים, והם כתבו שטוען שנטל הפקדון שלו עי"ש.

9 וז"ל הטור שם (סעיף ד') מסור מיבעיא לן אם נשבע ונוטל ולא איפשיטא וכתב הרמב"ם שאם תפס הנמסר אין מוציאין מידו אלא נשבע ומחזיק מה שבידו ולדעת א"א הרא"ש ז"ל כיון דספיקא דדינא הוא לא מהני תפישה. ופירש ר"ת דלא מיבעיא אי נשבע ונוטל אלא כשהמסור מכחיש הנמסר אבל אם המוסר אינו יודע כמה הזיק אז ישבע הנמסר ויטול אבל ר"י פירש אפי' אין המוסר טוען ודאי לא יטול הנמסר בשבועה ולזה הסכים א"א ז"ל ע"כ.

10 לא מצינו הגהה זו בשאר הנו"כ, משום שפירשו כוונת הטור 'והחזיר לראובן מעותיו' שהרא"ש החזיר לראובן המעות שהפקיד אצל שמעון, וכנראה שרבינו מפרש שהכוונה על שמעון המת שלא החזיר המעות, ועל כן יורשי המת חייבים לשלם לראובן מעותיו וצ"ב.

סימן צב סעיף ח מור. והני מילי דלא מהימן למימר חשוד אני בשבועה בנשבע ונפטר* אבל בנשבע ונוטל נאמן וכו'. נ"ב סי' פ"ז.

שם סעיף י מור. ולא אמרינן שמי שחשוד שכנגדו נשבע ונוטל* אלא בשבועה דאורייתא וכו'. נ"ב סי' פ"ז.

שם סעיף יג מור. חוץ משכיר אם הוא חשוד ישבע ב"ה כעין של* תורת. נ"ב כדי להפסיד דעתו של בע"ה"ב].

שם סעיף יז מור. מי שנתחייב שבועה וכו' ונשבע ואח"כ באו עדים שהוא חשוד אין שבועתו שבועה ואם נשבע* ונוטל יחזיר בעל דינו ויטול מה שנתן לו. נ"ב קאי על שבועה דאורייתא בדבריהם אין שייך [נשבע] ונוטל.

סימן צג סעיף ד מור. ומיהו אינן נשבעין במענת ספק עד שיחשדנו התובע בב' מעין כסף* ופי' רש"י שמוענו אני סבור שעכבת משלי וכו'. נ"ב סי' פ"ח. עיין לקמן סי' ר"ץ סעיף כ"ד ודו"ק.¹¹

שם סעיף ה מור. ויש מי שהורה שגם היורש* משביע במענת שמא וכו'. נ"ב סי' צ"ו.¹²
שם סעיף ז מור. שאין אומרים מינו* לפטור משבועה וכו'. נ"ב עיין לקמן ר"ס רצ"ו ודו"ק כי שם תמצא דברי הרא"ש התם סתרי דברי הכא.¹³

שם סעיף יא מור. והרמ"ה* כתב מדנקט חלקו השותפין (ונתגרשה האשה ונתפרדו האחין זה מזה ולא תבעו) ולא נקט חלקו וכו'. נ"ב הרמ"ה קאי אמתניתין מכח כמה קושיות לא כב"י. ותיבות אלו שבטור נמחק.¹⁴

שם סעיף טו מור. אינו יכול להשביעו במענת ספק וגם אינו יכול להשביע היסת שכבר חלקו או שמעולם לא נשתתפו* ואפילו ע"י גלגול. נ"ב סי' צ"ד.

11 וז"ל הטור שם: כתב הרמ"ה דאין משביעין אותו עד דאיכא כפירת שתי כסף כגון דטעניה קטן או בי דינא אפילו בטענת שמא שתי כסף וכפר איהו בשתי כסף ואפילו הכי לא בעינן הודאת מקצת אלא אף על גב דליכא הודאה כלל מיחייב אבל אי ליכא כפירת שתי כסף לא מיחייב: אם יש לאפוטרופוס חלק בריוח לכולי עלמא בין מינוהו ב"ד בין מינהו אבי היתומים ישבע והראב"ד ז"ל כתב שצריך שתהא בטענה שתי כסף הודאה במקצת או שתהא האפוטרופוס קיים בידו שהוא כהודאה אבל אם אין בטענתו כענין הזה אין משביעין אותו שבועת המשנה אלא שבועת היסת ונשבע להם על ידי גלגול על האפוטרופוס וכו' ע"כ.
12 וז"ל הטור שם (סעיף ז) ושבועת השותפין וכיוצא בה שבאו בטענת שמא נשבעין לקטן בד"א כשיש עדים שהיו שותפו או אפוטרופוס שלו בית דין מעמידין לו אפוטרופא ומשביעין אותו בטענת שמא ע"כ.
13 וז"ל הטור שם (סעיף א'): אין חילוק בין המפקיד אצל חברו בעדים או שלא בעדים דכיון שהודה לו שהפקידו אצלו או השכירו לשמרו בשכר או השאלו לו צריך לישבע שבועת השומרים ולא פטרינן ליה במגו שהיה יכול לומר לא הפקדת אצלי או לא השכרתני או לא השאלתני ופי' הרמב"ם דלא אמרינן מגו להפטר משבועה וא"א הרא"ש ז"ל כתב ודאי בעלמא אמרינן שפיר מגו ליפטר משבועה והכא היינו טעמא דלא אמרינן מגו משום דהוי מגו דהעזה דאין אדם מעיז פניו לכפור ולומר לא היו דברים מעולם ע"כ. והוקשה לרבינו ששם כתב הרא"ש שיש חילוק שמיגו דהעזה אינו פוטר משבועה, ועי' בב"ח ובפרישה כאן שעמדו בזה וכתבו לבאר דברי הטור בשם הרא"ש ע"ש.

14 הב"ח והפרישה הביא שבספרים המדויקים אין מופיע המילים 'ונתגרשה האשה ונתפרדו האחין זה מזה ולא תבעו', וכגירסת רבינו, וכתבו עוד כדברי רבינו שהרמ"ה מדייק כן מלשון המשנה ואין כוונתו לדייק מדברי הרמב"ם כמו שפירש הב"י ע"ש.

שם סעיף טז מור. לפי שאין משביעין היסת ולא מגלגלין אלא אלא מענה שאם יודה בה חייב ממון* וכו'. נ"ב סי' פ"ד. אבל דבר שאפי' אם הודה אינו חייב לשלם אלא שבועה* אינו נשבע עליו אפי' ע"י גלגול. נ"ב פי' שבועה דרבנן.¹⁵

שם סעיף כ מור. כתב הרמב"ם ראובן שהמיל לכים ת' זהובים ושמעון המיל ר' ונשתתפו ונשארו ונתנו ביחד והממון כלו ביד ראובן ומען ראובן שחסר הקרן ת"ק זהובים אין אומרים* ישבע ראובן שבועת השותפין וישלם שמעון נ' מביתו אלא ישבע ראובן וכו'. נ"ב ע"ל סי' קע"ו ס"ח ו[ס"ט].¹⁶

שם מור. וכתב עליו הראב"ד* מה שכתב ישלם שמעון חמשים הולך על הדרך שכתב הוא למעלה וכו'. נ"ב גם בסי' קע"ו דו"ק בד[ברי] הראב"ד.¹⁷

שם סעיף כא ב"י ד"ה ומה שכתב עליו הראב"ד אם השמר ביד ראובן וכו' ונראה שלא יחלוק עליהם הרמב"ם ומה שכתב נפטר לוי בחודאת שמעון מיירי כשהשמר ביד שמעון לענין כל החוב* וכו'. נ"ב לפ"ז קשה מ"ש הר"מב"ם שקודם זה אם [היה] בידו כדי החוב [וכו'] נאמן ואם אין בידו אינו נאמן וכו' ואפילו היתה המלוה בשמר וכו'.¹⁸

סימן צה סעיף ג מור. אבל הרמ"ה כתב כל מאן דגרם לאפסודי דשלב"ל אינו חייב עד שיקבל עליו בפירוש וחינו דתנן אם אוכיר* ולא אעכיר אשלם במיטבא. נ"ב סי' ע"ג ושכ"ח ור"ז.

שם סעיף ה מור. וכן ר"ח פסק בר"א דאית ליה כל המחבור לקרקע בקרקע* דמי. נ"ב סי' קצ"ג וש"א.

15 ע"י בפרישה שכתב וז"ל: אבל דבר שאפילו אם הודה אינו חייב לשלם אלא שבועה. פירוש שבועה דרבנן לאפוקי שבועה דאורייתא לפי רב האי גאון בסוף סימן פ"ז סעיף מ"ב, מורי ורבי ר"ש ז"ל (מהרש"ל בביאורו לטור ד"ה אלא). ולי נראה דהכי קאמר אלא טענה שאם יודה על עיקר התביעה הראשונה אינו חייב עליה אלא שבועה אטענת ספק מה שאין כן לעיל סימן פ"ז ששבועה הראשונה היתה על ידי שטענו שודאי חייב לו ממון ונמצא כשתבעו עתה להשבע על טענתו הראשונה שהיא ברי הוא כאלו תבעו עתה הממון בברי ובהודאתו נתחייב לו ממון וק"ל עכ"ל.

16 וז"ל הטור שם: שנים שנשתתפו יחד ונתן זה מנה וזה מאתים השכר לאמצע ולא לפי המעות וכן ההפסד אם הפסידו הוא לאמצע וכתב הרמ"ה ז"ל ה"מ בגוף ממון שנשתתפו אבל להשתעבד לשלם מביתו ההפסד לא כגון אם נשתתפו זה מנה וזה מאתים ונפסד הכל לא אמרינן שישלם בעל המנה לבעל המאתים חמשים מביתו פי' ר"ח ז"ל ורי"ף הא דאמרינן השכר לאמצע דוקא כשלקחו שור לחרישה או אפי' לטביחה ומכרוהו חי, אבל אי טבחוהו שראוי ליחלק לאיבריו או שלקחו פירות או סחורה כיון שראוי ליחלק חולקין לפי המעות, ור"י פירש שאפילו לקחו פירות או סחורה השכר וההפסד לאמצע, ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל, וכתב הרמ"ה הא דאמרינן השכר לאמצע דוקא שלא קבעו זמן לחלוקתו אי נמי קבעו זמן ועלה בו ריוח קודם שהגיע זמן חלוקתו אבל אם עלה בו ריוח אחר שהגיע זמן חלוקה שקבעו נוטלין לפי המעות ואפילו אם נודמן ומכרוהו לאותו עסק ביוקר שנתייקר אחר זמן חלוקה כל אחד נוטל לפי מעותיו עד כאן וכו' ע"כ.

17 בסי' קע"ו (סעיף ד') כתב הטור וז"ל: האומנין שנשתתפו לאומנותם אף ע"פ שקנו מידם אינן שותפין כיצד שני חייטין או שני אורגין שהתנו ביניהם שכל מה שירייה זה וזה במלאכתן יהיה ביניהם בשוה אין זה שותפות כלל שאין אדם מקנה דשלב"ל אבל אם היו לוקחין בגדים מממון עצמן ותופרין אותם ומוכרין ולוקחין השתי והערב במעותיהן ואורגין ומוכרין ונשתתפו בממון שלוקחין בו הרי אלו שותפין וכל מה שירייה בשכר מלאכתן ומשאן ומתנן הרי אלו לאמצע והראב"ד השיג עליו וכתב ורבותי הורו שאדם יכול להקנות עצמו בקנין כדין העבדים וכשם שמצינו יקדשו ידי לעושיהן וכו' ע"כ.

18 נראה כוונתו להקשות דאם ס"ל להרמב"ם דכשהשטר ביד שמעון נאמן לפטור ללוי את כל החוב, א"כ למה באופן הקודם אין לוי יכול להוציא מראובן בהשטר, דחוששין שמא עשו קנוניא על ראובן, הרי גם כאן קיים חשש זה של קנוניא, אך יש לתרץ דכאן יצטרך שמעון לשלם מביתו ודו"ק.

שם סעיף יא מור. אבל אם כפר בכל הקרקעות והודה במקצת כלים וכפר במקצת נשבע שבועה דאורייתא על הכלים ומגלגלים* עליו שבועה על הקרקעות. נ"ב [כמו] לענין קנין דנקנין נכסים שיש להם אחריות עם נכסים שאין וכו' כך הוא [לע]נין גילגול הואיל [וג]שבע על הכלים כך [מ]גלגלים על הקרקעות.

שם סעיף יד מור. אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה ולא בהקדשות עם הגזברים*. נ"ב משום דבאמונה הם עושין.¹⁹

שם מור. והר' ישעיה כתב ודאי על הממונה על הקדש אין להשביעו אפילו היסת* אבל אדם אחר וכו'. נ"ב כדי שלא ימ[נעו] מלהיות גבאי[ם] בשביל השבועה[עיה].

סימן צו סעיף ג מור. אבל גדול שבא במענת אביו ואומר בריא* לי שמנה לאבי בדרך זוה מורה במקצת צריך לישבע וכו'. נ"ב סי' ע"ה.

שם סעיף ז מור. ושבועת השותפין וכיוצא בה שבאו במענת שמא נשבעין לקטן* וכו'. נ"ב סי' צ"ג.

שם סעיף י מור. כתב הרמב"ם וכו' אבל למה שכתבתי למעלה* דגדול התובע על פי עד א' חייב הכי נמי חייב. נ"ב סי' ע"ה.

סימן צז סעיף א מור. מצות עשה להלוות לעניי ישראל. נ"ב שני' אם כסף ת[לוה] וכל מקום אם [הוא] לשון ספק וכאן [הוא] לשון ודאי כמו שכתב רש"י בחומ[ש].²⁰

שם סעיף ט מור. ולא יאמרו פלוני עני ואין לו* ופלוני עשיר ואין צריך לו אלא אין מרחמין בדין. נ"ב סי' י"ז.

שם סעיף כה מור. אבל לענין שלא לחבל אוכל נפש והשבת העבט וסידור דין הערב בדין הלוואה*. נ"ב בסוף הסי'²¹.

שם סעיף כז מור. ושיהא כוונת בית דין לשמים וכו' ולא לעקור דבר מן התורה אלא לעשות סייג* לתורה ע"כ. נ"ב סי' כ'.

שם סעיף כט מור. שפריעת בעל חוב מצות עשה הוא ומכין אותו עד שתצא נפשו* כדי לקיימה. נ"ב סי' ע"ג.

שם סעיף לד מור. כתב הר' יהודה ברצלוני שצריך להחזיר לו בעדים וכו' שאל"כ יכול לומר החזרתיו לך אע"פ שנתנו לו בפני עדים ואחר כך (מילים ואחר כך נמחק) ונ"ב ואפ"ה נאמן לומר פרעתיו בהיסת במגו וכו'.²²

19 כן מבואר בגמ' (ב"ב דף ט'): ת"ר אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה ולא בהקדש עם הגזברים ואף על פי שאין ראייה לדבר וזכר לדבר שנאמר ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים עי"ש.

20 וז"ל רש"י (שמות כ"ב כ"ד) אם כסף תלוה את עמי - רבי ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ משלושה וזה אחד מהן ע"כ.

21 בסעיף נ', וז"ל: וכן כשבא ליפרע מן הערב כדרך שכל אחד מכל אלו אינם בכלל השבת העבט כך אין סידור נוהג בהם אבל קבלן דינו כלוה אבל הרמ"ה כתב שדין סידור נוהג בערב ובכל אלו וכו' עי"ש.

22 כנראה שהוקשה לו על לשון ואחר כך שכיון שכבר טוען שהחזיר לא שייך שאח"כ יטעון פרעתיו, ועל כן מפרש הכוונה שאע"פ שנתן לו בעדים אפ"ה יכול לומר פרעתיו מיגו דהחזרתיו, אמנם שאר הנו"כ לא הגיהו כן בדברי הטור, והפרישה גרס בדברי הטור 'ואם כן' נאמן לומר פרעתי.

סימן צח סעיף ג מור. וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה* שצריך לעשות הדין דרישה וחקירה בשטרות ישנים וכו'. נ"ב סי' ס"א.

שם סעיף ו מור. וכתב הרמב"ם אם יראה לדין שיש ממש בדבריו נותנין לו זמן* וכו'. נ"ב אפי' יותר מל' יום] כדאמרינן בסי' כ"ד סעיף ב'.²³

סימן צט סעיף ב מור. ותקנו שיהיו משביעין הלוח שבועה חמורה כעין של תורה בנקיטת חפץ וכו' ושלא נתן ע"מ להחזיר* כדי להבריח מבעל חובו וכו'. נ"ב [כגון] שהת[נה] עמו על מנת [ולכן] נתנם לו שלא יוכל [בע"ח] ליגבות ממנו.²⁴

סימן ק סעיף ד מור. וכתב ר"ח שאין נותנין זמן אלא למלוה סתם או שהתנה עמו שיפרענו כל עת שיתבענו כיון שאין לו זמן קבוע לפרעון* אבל וכו'. נ"ב וסומך על ל' יום שיתן לו ב"ד ול[א] טרח קודם [אחר מתן מעות].

שם סעיף ה מור. ואם עמד בנידויו ל' יום ולא תבע להחזיר נידויו מנדין אותו* עוד ל' יום וכו'. נ"ב סי' י"ט.

סימן קא סעיף א מור. ואם יתן להם קרקע בחובם יכול לחזור ולגבותו מהם לפיכך אם פקח* הוא יתן להם קרקע ויחזור ויטרפנו מהם. נ"ב סי' פ"ה.

שם סעיף ז מור. ואם יש לו מעות ללוה ותולה אותם בגוי והמלוה חושש שהם שלו ואומר בן כדי לדחותו מהם מחרימין על כל מי שיודע לו ממון או מעות*. נ"ב וא"ת למה לא כתב ב[ו] שכופין אותו ליתן כמו שכתב בסימן [צ"ט] י"ל שבכאן מיירי שיש לו ליתן למלוה קרקע וה[וא] אינו רוצה אלא מ[עו]ת.²⁵

סימן קג סעיף ד מור. שמוה שלשה ואומר הלוח ישומו אותו שלשה אחרים הבקיאין יותר בשומא אין שומעין* לו. נ"ב למלוה פשיטא דאי[נ] שומעין אלא ללוה ה[ו]א[ו] הואיל ושומא הוא ל[מ]כות] הלוח שומעין לו קמל"ן.

שם סעיף ה מור. ואחר השומא יכריזו עליה ל' יום פעמיים בכל יום בקר וערב וכו' יבא ויקח על מנת לפרוע לב"ח בחובו* וכו'. נ"ב סי' ק"ט.

שם סעיף יד מור. שאלה לא"א הרא"ש ז"ל ששאלת מלוה שרוצה לירד לנכסי לוח בלא שומא והכרוז בשביל שכתוב בשטר וכו'. נ"ב סי' ס"א.

23 וז"ל הטור שם וז"ל: כגון ששמעון הנתבע אמר שיש לו עדים פלוני ופלוני שיודעין שהוא כדבריו רק שאינן מצויין לו להביא עד אחר שלשים יום ואנן ידעין שאומר אמת שפלוני ופלוני יודעין בדבר שאם לא כן אפילו אם זיילי נכסיה אין ממתנין לו יותר משלשים יום ואילו אמר להביא העדים תוך שלשים יום פשיטא דממתנין לו אפילו אי לא זיילי כדן כל נתבע שנותנין לו זמן שלשים יום להביא ראיה ועוד כתב א"א הרא"ש ז"ל שנפקא מיניה אפילו אם אמר להביא העדים תוך שלשים יום נזקקין לתובע תחלה מיד לפסוק הדין ואם יביא עדים תוך ל' יום יסתור הדין ואם לא יביא אותו נמצא שהתחילו שלשים יום שנותנין לו פרעון מזמן הראשון שנפסק הדין וכו' עכ"ל.

24 והוא מדבריו בעה"ת שהובא בב"י דלא נכלל בכלל השבועה שכל מה שירוויח יפרענו, דכאן השבועה שלא נתן רק כדי להבריחו מבע"ח שבטל המתנה מיד, ועי' כנה"ג.

25 כקושיא ותי' זה כתב גם הפרישה וז"ל: ואף על גב דאמרינן לעיל סימן צ"ט ס"י דכל מה שנמצא ברשות האדם הוא בחזקת שלו ואינו נאמן לטעון של אחרים הוא עד שיביא ראיה, שאני הכא שהוא רוצה לשלם לו בקרקע ואמר שהמעות אינן שלו ולכן בחרם סגי מה שאין כן לעיל דלא היה לו לשלם כלל אם לא בחפץ זה ע"כ.

שם מור. אף ע"פ בן נהגין שב"ד מורידין אותו בשומא והכרזה אע"פ שיש לרזן ע"פ הלשון שנהגו הסופרים* לכתוב בשטרות וכו'. נ"ב סי' מ"ה.

שם סעיף כא מור. וא"א הרא"ש ז"ל כתב שאם השביחה* המלוה אינה חוזרת כלל וכו'. נ"ב פ' שהוציא עליו הוצ[אות] והשביחה.²⁶

שם מור. ואם נתייקרה חוזרת לו אם ירצה ליקחנה כפי היוקר ששוה עכשיו*. נ"ב דאי לא הכי נמצא [אתה] נועל דלת בפני [לוי] שיחשבו [שלא] יהיה ללוה מ[עות] וישומו לי קרקע ו[לאחר שיתיי]קרה [יבא] הלוה ויגבה כפי [ששמוה].²⁷

שם סעיף כח מור. היתה השומא במעות כגון ש"ח שפשע וחייבוהו לשלם ושמו קרקע שלו ואח"כ נמצא שהפקדון היה ברשותו לא הויא שומא והדרא אפי' מכרו הראשון או הורישו* וכו'. נ"ב וא"ת פשימא דמוריש הדרא אפי' לא טעו י"ל כך אמר או [ה]ורישו בחייו דלא הדרה אי לא טעו אבל טעו חזרה [ה]שומא.²⁸

סימן קד סעיף טו מור. הדין עם לוי אע"פ שעדיין לא הגיע זמנו של שמעון וליכא למיחש לפרעון לא מן האב ולא מן הבן אפ"ה לוי* קודם לשמעון שהרי מלוה בשטר מאוחרת קודמת למלוה ע"פ מוקדמת וכו'. נ"ב ומיירי שיש דווקא נא[מנות] בשטר של לוי דאי לאו [הכי] יכול לומר שמעון שמא פרעך ואינו מאמינו.²⁹

שם מור. ואם עבר זמן הלואה שמעון אע"פ שמת ראובן תוך הזמן יכול לוי למעון לשמעון שמא פרעך חנוך כשעבר הזמן וכו'. נ"ב וקמ"ל דאפי' רב [האי] מורה בזה שמלוה [בשטר] מאוחר קודם למלוה ע"פ מוקדמת.

שם סעיף יז מור. לוח שנפל הבית עליו ועל* אביו או עליו ועל אחיו ואין שם יורש אלא הוא וכו'. נ"ב סי' רפ"א.

סימן קו סעיף ב מור. וכתב הרמ"ה דאפי' פטרו משבועה אינו מועיל אא"כ פירשו בפירוש*. נ"ב שאם ילך למדינת [הים] שיהא המלוה פט[ור] משבועה.³⁰

שם סעיף ו מור. ששאלת אם כ"ד יכולים למשכן לב"ח קרקע בחובו כמו שיכולין למוכרו ועבדי ליה דטבא ליה כדי שיחזור לו קרקע שיפדנו* היום או מחר וכו'. נ"ב וא"ת והרי נמי א[ם] שומא לו הקרקע [נמי] יוכל לפדות י"ל נ"מ נתיקרא אח"כ צ[ריך] הלוה לפדות ביוקר

26 כוונתו לאפקי שאם הושבחה השדה מאליה הרי זה דומה להתייקרה שכתב הרא"ש בהמשך שחוזרת לו אם ירצה ודו"ק. ועי' בפרישה שדן בזה ז"ל: ואם השביח גוף הקרקע מאליה כגון דקלא ואלים ארעא ואסקא שרטון יש פנים לכאן ולכאן. ועיין בסמ"ע (ס"ק יז) בזה ע"כ.

27 עי' בב"י שכתב כן ז"ל: ומ"ש רבינו בשם הרא"ש. בהמפקיד (ב"מ פ"ג ס"ד) כתב דהא דאמרין שומא הדרא דוקא בשלא השביח המלוה או שלא נתייקרו הקרקעות אבל נתייקרו הקרקעות לא מסתבר כלל שיצפה הלוה כל ימיו אם יתייקרו הקרקעות שיפדה קרקעו ואיכא נעילת דלת בפני לוויין עכ"ל.

28 כוונתו להקשות שהובא לעיל שבכל ירושה שלא הוריש בחיים הדין דשומא הדרא אפי' לא היה שומא בטעות, ועי' תי' שכאן מדובר באופן שהורישו מחיים ועי' נתבאר לעיל שאין שומא הדרא אבל בנד"ד דהוי שומא בטעות הדין דשומא הדרא.

29 עי' בהמשך דברי הטור בשם הראב"ד כתב וישבע לוי לשמעון שלא פרעו חנוך אם אין נאמנות בשטריו, הרי שהתייחס שגם באופן שאין נאמנות סגי ליה בשבועה וצ"ב.

30 רבינו מפרש שפטרו בפירוש שאם ילך למדינת הים לא יצטרך לישבע. ועי' בב"י שכתב שפטרו בפירוש שאפילו שיפרע שלא בפניו פוטרו משבועה.

אבל אם משכון [הוא] אין צריך ליפרדות א[לא] כמה שמשכון.³¹
 סימן קז סעיף ז מור. דקיימא לן שהוא חייב ואין לך מויק גדול מזה שהכניסו למקום שאינו יכול לגבותו*. נ"ב המטלטלים [אין] [יכול] לגבות מלקוחות.

שם סעיף טו מור. ולא נהגו בן אלא אף במלוה ע"פ גובין מהן ואפי' קנאם חלוה אחר שלוח ולא כתב דאיני דיוורש במקום אביו קאי* וכו'. נ"ב ואם היה לאביו נכ[סים] בני חרי אפי' ל[א] כתב לו דאקני א[פ"ה] היה גובה ה"נ גובה מן היתומים.³²

סימן קח סעיף א מור. אבל אם היתה סתם* אע"ג דסתם חלואה ל' יום עביר אינש דפרע* תוך שלשים יום. נ"ב סי' ע"ה וע"ג.

שם סעיף ג מור. ואני כתבתי למעלה* שאינו צריך שבועה וכו'. נ"ב סי' ס"ט וע"ה.

שם סעיף ו מור. ויורשיו הם בכלל באי בחו* וכו'. נ"ב סי' ע"א.

שם סעיף ח מור. וכגון שמצא השטר בין שטרות הקרועים דאל"ה לא מיתרע בשביל השובר שנמצא עליו כדפרישית לעיל*. נ"ב סי' ס"ה. דחיישין שמא ה[מלוה] הומינו ליתן ללוה [אח"כ] כשיפרע לו חו[בו].³³

שם סעיף יג מור. שהוא אינו נאמן להפסיד בהוראתו לאחרים*. נ"ב סי' מ"ו.

סימן קט סעיף יג מור. וכתב רב האי* שאין חילוק בין אם נתאנה השליח או הלוקח בכל ענין המקח במל. נ"ב סי' רכ"ז וקפ"ב וא"ע סי' ק"ד.

סימן קי סעיף ה מור. והוא בענין שיכול להחזיק בו ולטעון עליו לקוח הוא* בידי מותר לו לתופשו* בחובו וכו'. נ"ב דיש לו מיגו דלקוח להחזיק התפישה מה שתפש.

שם סעיף ז מור. וכתב שאין נזקקין לנכסי ערב אפי' שאומר ממי שארצה אפרע דנכסי דאינש אינון ערבין ביה וכאילו אמר נ"ב כצ"ל ללוה על מנת שאפרע מן הנכסים וכו'.³⁴

סימן קיא סעיף ה מור. וכשבא בעל חוב למורפה נתבטלה המתנה מכח אותו תנאי וחזר לבן מכח השויר שירש מאביו והוה ליה כלוה ואח"כ קנו דמשתעבד משום דכתב* ליה דאקני חלבך וכו'. נ"ב לאו דווקא שכת[ב] ליה דאקניה.³⁵

31 וכקושיא זו הקשה הפרישה ותי' באופ"א וז"ל: ואם תאמר הא גם אם יתנו למלוה בשומא בתורת מכירה שומא הדרא לעולם כמו שנתבאר בסימן ק"ג (סי"ח). יש לומר דבמכירה בשומא אי זכנה או אורתה או יהבה במתנה לא מצי לפדותה כמו שכתב רבינו בסימן ק"ג (סכ"ד). ועוד דאם נתנה לו בתורת מכירה בשומא היו צריכין להכריז אותה שלשים יום קודם לכן ואם יהיה אחד שירצה להוסיף על השומא והמלוה אינו רוצה לקבלה באותה תוספת יהיו מוסרים אותה ללוקח ואז לא היה יכול לפדותה מיד הלוקח ע"כ. כוונתו לפרש את הדברים, דאילו היו לאביו נכסים בני חורין שקנה אחר חלואה גובין ממנו גם כשלא כתב דאקני, דכל כתיבת דאקני הוא רק אם קנה ומכר לאחרים, אבל ממנו גובין, ה"נ גובין מן היוורש, שהוא במקום אביו.

32 בטור סי' ס"ה (סעיף כ"ד כ"ה) כתב וז"ל: ואם נמצא ביד המלוה שובר על א' משטרותיו שהוא פרוע אינו כלום לגרוע כח השטר אפי' אם הוא כתב יד הלוה או המלוה עצמו. אא"כ השטר שהשובר כתוב עליו מונח בין שטרותיו הפרועין אף על פי שהוא אינו פרוע מ"מ איתרע הלכך סמכין אשובר אפילו אין על השובר עדים אבל לא נמצא עליו שובר אף על פי שנמצא בין שטרות קרועין לא גרע וגובין בו וירשו עכ"ל. וכאן מבאר דשובר לבד לא מרע לשטר כיון שנמצא בבית המלוה חיישין שהכינו למסור ללוה אחר שיפרע לו ועדיין לא פרעו.

34 לא מצינו הגהה זו בשאר מפרשי הטור.

35 כוונת רבינו שבאמת א"צ לכתוב דאקני שהרי מתבטל המקח מעיקרא וירשה מאביו. ועי' בפרישה שכתב וז"ל: בסוף התשובה סיים וכתב דגובה המלוה בין שלוח בחיי אביו בין אחר מותו, ומכל מקום ממה שכתב

שם סעיף יב מור. ומיהו כשבא לידי שמר ישן אני דורש וחוקר על איחור הגבייה לידע אם יש רמאות בדבר*. נ"ב ס' ס"א.

שם סעיף יג מור. לזה שמכר נכסיו וחתם המלוה על שמר מכירה לא הפסיד* בשביל זה זכותו וכו'. נ"ב עיין ס' קמ"ז ס"א.³⁶

שם סעיף יח מור. ואם מכר הלזה שמרי חובות או נתנם לאחר או שבעלי חוביו מכרו נכסיהם* אחר שלוח הוא מהמלוה וכו'. נ"ב ר"ל אפי' נכסים מן [שועבדים].³⁷

שם סעיף כ מור. אע"ג דשאר ממלטלי שנתן ראובן לא הוה גבי מיניה אע"פ ששעבד* לו ממלטלי אנב מקרקעי וכו'. נ"ב ס' ס'.



בסמוך דהוה ליה כלזה ואחר כך קנה וכתב ליה דאקני מוכח דעיקר תשובתו זו היתה אכשלוה ואחר כך מת אביו דהיינו כלזה ואחר כך קנה ומשום הכי נמי כתב "וכתב ליה דאקני" דאי לא הוה כתב ליה דאקני לא היה יכול בעל חוב לטרוף ממנו מאחר דאביו התנה בפירוש שלא יחול עליו שיעבוד דבעל חוב ואם כן מסתמא גם דעת הבן כשמת אביו שאינו רוצה לזכות בשדה זו מכח ירושה אלא על מנת שלא יחול עליו שיעבוד בעל חוב כמו שהתנה אביו ואין מזכין לאדם בעל כרחו, אבל בשכתב לו דאקני מיד כשמת אביו ובא השדה ממילא לרשות הבן אפילו רגע אחד הרי שיעבוד המלוה חל עליו ואף אם יאמר אחר זה לא ניהא לי בירושה סתם לא מהני לאפקועי מיד המלוה כיון דכתב לו דאקני וכמו שכתבתי לפני זה וזה לא עדיף מאילו קנה ומכרה דטורף מהלוקח מכח דאקני. ואף על גב דלא נזכר לא בשאלה ולא בתשובה דאיירי בנדון זה דכתב ליה דאקני סבירא ליה להרא"ש דבנדון זה דלא היה בן אחר אף שלא כתב ליה דאקני כאלו כתב לו דמי דמסתמא סמך עליו המלוה שירשנה מאביו ומשום הכי דקדק וכתב דהוה ליה כלזה ואחר כך קנה כו' בכ"ף הדמיון דמדמה נדון זה ללזה ואחר כך קנה וכתב ליה דאקני דעלמא ע"כ. ועי' בב"ח שכתב וז"ל: והשיב הרא"ש דודאי לאחר שמת זכה הבן בכח ששייר לעצמו כי נתבטלה המתנה מעיקרא כאילו לא קיבל מתנה זו מאביו מעולם והוה ליה לזה וקנה דמשתעבד דלפי זה אין חילוק בין לזה בחיי אביו או לזה לאחר מיתת אביו כל אחד גובה מקרקע זו ואי כתב לבעל חוב שלוח בחיי אביו דאקני הוא קדים לגבות הימנה ואי לא כתב דאקני חולקין, ומשום הכי הזכיר דאקני, דאם לא הוה ליה לכן אלא בעל חוב אחד אפילו לא כתב לו דאקני גובה עי"ש.

36 וז"ל הטור שם: בא המחזיק בכח שטרו שקנאה מפלוני והמערער חתום על שטר המכירה אלא שטוען שפלוני גולה ממנו אבד זכותו שאילו היה אמת לא היה לו לחתום על שטר המכירה וכו' עכ"ל. ועי' בב"י שעמד בקושיא זו מדוע שם הפסיד זכותו, וז"ל הב"י: ואף על גב דתנן בסוף כתובות (קט.) העורר על השדה והוא חתום עליה עד אדמון אומר השני נוח לי והראשון קשה ממני וחכמים אומרים איבד זכותו ומשמע התם דאין הלכה כאדמון איכא למימר דבלוה כולי עלמא מודו ע"כ. ובפרישה כתב וז"ל: עיין לקמן ריש סימן קמ"ז לענין שטר מכירה דהפסיד המערער בכי האי גוונא כיון שחתם נפשו אשטר מכירה. ויש לומר דבשטר שיעבוד דהכא שאני דיש לו בלאו הכי התנצלות לומר סברתי שיפרע לי במעות או בדבר אחר, ונראה שכן היה דעת הבית יוסף במה שסתם וכתב דשאני הלואה. וכדי שלא תקשה דמכל מקום היה לו לגלות להלוקח משום הכי כתב רבינו דיכול לומר דניחא היה לי בקנייתו כי הוא נוח לי וכו' עכ"ל.

37 ועי' בפרישה שכתב וז"ל: קצת קשה מאי קא משמע לן בהא כיון דכבר אשמועינן דאפילו נעשו חוביו של הלזה אחר שלוח הוא אפילו הכי משועבדים לו והוא הדין זה, ועוד דמשמע שעל כל פנים בעינן שיקנו הבעלי חובות נכסים קודם שלוח הם משמעון מלוה שלהם וזה ודאי אינו לדינא. ויש לומר דקא משמע לן דלא תימא דבעינן שיהיו לשמעון בעלי חובות הללו בשעה שלוח הוא מראובן או לפחות שיהיה להן קרקעות בשעה שלוח שמעון מראובן דאז אמרינן כיון דבשעת הלואה ראובן לשמעון היה לבעלי חובות דשמעון קרקע אף שעדיין לא לוו הן משמעון מכל מקום כשאחר כך לוו משמעון אגלאי מילתא למפרע דנשתעבדו לראובן משעת הלואה ראובן לשמעון קא משמע לן דלא בעינן שיהיה להן אז קרקע, וכיון דאשמועינן הא ממילא נשמע גם כן דאפילו קנו הבעלי חובות קרקע אחר שלוח הן משמעון גם כן נשתעבד לראובן וק"ל וכו' עי"ש.

רבי יעקב פלאג'י זל"ה

הג"ר יעקב פלאג'י ז"ל, 'המכונה מורינו פאלאג'י ז"ל' (נוסח מצבתו, מצבות חו"ר אזמיר עמ' 148), נולד באיזמיר בערך בשנת תק"ב לאביו רבי חיים פלאג'י ז"ל (אודותיו ראה בס' מפיו אנו חיים עמ' ג), 'דמיונו כאריה וכלביא, חכם עדיף מנביא, מעלת הרב הכולל, ענוותן כהלל' (הקדמה לס' חקקי לב ח"ב), 'בקי בחדרי תורה, והיה לנו לעינים ברוב בקיאותו' (גיסו הראש"ל ח"ד בדרא הג"ר חיים דוד חזן ז"ל, ס' יטב לב דף עז), 'מיקירי קרתא דשופריא איזמיר היה, ויצק מים על ידי אור היר"ח הראש"ל הג"ר יוסף רפאל חזן ז"ל בעל החקרי לב, עד שעלה ונתעלה עד שזכה ונעשה לחתנו: 'כי מיום שעמדתי על דעתי לא זזה ידי מתוך ידו, וקיימתי גדולה שימושה כעבד לפני אדוניו וכתלמיד לפני רבו וכבן יכבד אב, וזיכני ה' דרובי תורתו העתקתי על ידי, והיה רבי מובהק, ויעקב בחר לו להיות חתן המלך' (חלקם בחיים דף נט). וכמים הפנים לפנים השיבו חותנו באהבה גלויה: 'זרע ברוך זה חתן הד"ר פרי עץ הדר החכם השלם יעקב בחר לו י-ה' (מערכי לב ח"א דרוש לח).

נתקיים בו הכתוב שמוני נוטרה את הכרמים, כעדות בנו הג"ר חיים פלאג'י ז"ל רב הכולל אב"ד ור"מ מתא איזמיר (חלקם בחיים דרוש א להספד): 'הוא היה גיבור חיל במלחמתה של תורה, חתנא דבי נשיאה, וקיים גדולה שימושה, אשר יצק מים על ידו של רבינו הגדול מר חמיו הוא הגאון מרן זקני זל"ה. וגדולים חקרי לב, כמאן דמנח בכיסתיה, בכל מקום ששואלין אותו בקי בהם. דולה ומשקה מתורת רבו'. 'ואינה ה' לידי ס' חקרי לב אשר היה לו להגאון המחבר מרן זקני בבית מדרשו ביתה יוסף, וראיתי שכתוב בגליון מטהרת יד הקדש עט"ר הרב אבא מארי אביר יעקב זל"ה, מר ניהו חתנא דבי נשיאה וסופר בית המלך' (כף החיים סי' טו אות פד).

וגיל יגיל אבי צדיק, 'כי הוא היה מכניס ומוציא, כדי שלא אתבטל מלימודי. ולא עוד אלא דכל ענין שהייתי גומר מלכתוב, היה הוא מעתיק אותו, ורובי תורתי מרוב ספרי צדיק עת'ק, ויגל יעקב להעתיקם, מידי אביר יעקב, בשעשוע גדול' (שם).

והיד כותבת. יחד עם חכמי ורבני עירו כתב שיטה למסכת שבועות (עיני כל חי דף קצב). ועוד לו בכתובים חידושים על הרמב"ם (הקדמה לס' חיים ומלך, גני חיים מערכת מ' אות מד), דרושים (פעולת צדיק לחיים דף ו, ג) ונימוקים (חיים ומוזן דף רפ, א).

ובעת חרון אף ה' והבערה ללהב יצתה בשריפה הגדולה בעיר איזמיר בי"א מנחם אב שנת תר"א, נשרפו רובי תורתו. 'וטוב מעט לצדיק, קב ונקי, מוצל מאש מיתר הפליטה הנשאר' (הקדמה לס' חיים ומלך). ומעט מזער שיקע בנו בין רובי חיבוריו. [רשימה מדברי תורתו ראה בס' מפיו אנו חיים (עמ' כז)].

זכרון בית המקדש היה על לוח ליבו תדיר, 'ולא עבר עליו חצות גם קיץ גם חורף וישכם יעקב, והיה קורא בס' הזה"ק בהתלהבות גדול. ולפעמים היה נותן את קולו בבכי, והקול קול יעקב, היה מתעורר אותי לקום' (חלקם בחיים שם). 'וזכור לטוב זכר צדיק לברכה עט"ר הרב אבא מארי, דבין בבחרותו בין בזקנותו, לא עבר עליו חצות, גם קיץ גם חורף, ויקץ יעקב משנתו, עד עת בא פקודתו. יהי רצון דיגן עלי ועל צאצאי זכותו' (כף החיים סי' ג אות לב). והיה אומר קינת 'על היכלי אבכה' בקול בכיה גדולה (שם אות לו).

זכה רבינו לראות דור של'שים ולהגות עמהם בתורת ה': 'ובדידן הוה עובדא שזיכנו ה' ברחמיו דבזמן העוד אבי חי זקן ויושב בשיבה עטרת ראשי הרב הכולל אבא מארי אביר יעקב ז"ל, היינו לומדים תלתא כחדא בימים ובלילות על התורה ועל העבודה' (דברי הגר"ח ז"ל בהקדמה לס' שמע אברהם). ונה נפשיה בעירו זקן ושבע מים ברי"ח מנחם אב שנת תקפ"ח, ושם מנוחתו כבוד. תנצב"ה.

לפנינו נדפס גרגיר מתורתו בענין זכר לחורבן, מאשר הציב לו יד ושם בנו הגר"ח ז"ל בספרו 'חיים ומלך', כשהוא מעוטר בהוספות רבות, פרי עשתונות רוח בנו מ' בריה דרב אבה'ו, יחד עם תורת בני בניו; הגר"ר אברהם פלאגי ז"ל רב ואב"ד איזמיר, והגר"ר יצחק פלאגי ז"ל בעל היפה ללב, בתוספת ציונים והערות, מאת הרב דוד אברהם שליט"א ראש ישיבת בנין אב בעיה"ק ירושלים תובכ"א.

בענין אמה על אמה זכר לחורבן

"משחרב בית המקדש¹ תיקנו חכמים שהיו באותו הדור שאין בונין לעולם בנין² מסוייד ומכוייד כבנין המלכים, אלא טח ביתו כמיט³ וסד כסיד ומשייר מקום אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיד. והלוקח חצר מסויידת ומכויידת הרי זו בחוקתה ואין מחייבים אותו לקלף הכתלים⁴" (רמב"ם פ"ה מהל' תעניות הל' יב).

1 ובנו הגר"ח פלאגי ז"ל (ס' תוכחת חיים פר' שמות) עורר ע"ד החיוב לשייר בביתו מקום אמה על אמה זכר לחורבן, שיהיה ניכר בביתו ובחומותיו הבדל בינו לגוים. וכן הזהיר (ס' תוכחת חיים פר' דברים) דהבונה בית חדש יראה דכמה מצוות יש לו ליתן דעתו עליהם, ובתוכם מצות אם לא אזכרכי וגו' בהניח אמה על אמה בטיט ובלבנים. וכ"כ בספרו (תוכחות חיים אות י'): כל אדם הבונה בית או קונה דירה בנויה עליו להשאיר אמה על אמה ללא טיח עליו, רק טיח כהה דוקא, זכר לחורבן בהמ"ק שיבנה במהרה בימינו אמן. וכן פירש (ס' חיים תחילה אופן עו) דברי הרב קרבן מנחה: מהו לסוד את ביתו, א"ל מהו לסוד את קברו. דכמדומה ששאלו אם מותר לסוד בזמן הזה דבית המקדש חרב, א"ל מאחר שבהמ"ק חרב הוא ליה כקבר, דבתיהם קבריהם. [וצרף לזה דבריו (ס' רפואה וחיים פ"ז אות כג): מי יתן והיה שלא יתנו אבן גדולה כי אם אמה על אמה ולכתוב פה נטמן וגנו פכ"פ מנוחתו כבוד, ויום הפטירה והשנה שהיה ותו לא, כי הכל הבל, ואלו המעוטים היתרים יפזרו לצדקה לעילוי נשמתו]. ועוד כתב (מועד לכל חי סי' י אות צה): כמו צער בנפשי על כמה בתי ישראל דאין להם ציון כראוי זכר לחורבן בית המקדש, דצריך אמה על אמה נגד הפתח בלא סיד, ועושין בזה תרתי ריעותא, פחות משיעורא וגם טחין אותו במראה גוון שחור וצח. ואדברא הוא מכלל יופי ואין בו משום זכר לחורבן. ושם: 'ואני שמעתי מפומיה דאבא מארי הרב אבבי יעקב ז"ל דאמר אלי, דהיה בדוק אצלו, דכל בית דאית ביה אמה על אמה כשיעור נגד הפתח כדינו, ומראה הלבנים נראה מטיט, אז אותו הבית נכון עד העולם וכל הדברים עליה. וזה דרכו דרך הקודש, דלבית שהיה נכנס להיות מסתכל באמת בבנין זכר לחורבן, אם היה עשוי כדינו. ואם לא היה גוער לבעל הבית מדוע ככה עשית, והיה מפציר בו עד שהיה מתקנו'. וכ"כ מהר"י מולכו (שולחן גבוה סי' תקס) לעורר ע"ד החיוב לשייר בביתו אמה על אמה זכר לחורבן, וכל שכן שאסור לצייר ולכיר סביב סביב אותו אמה במיני ציורין, וכמו שעושין פה שאלוניקי שבונים בתים כהיכלי מלכים, ומציירין אותן בציורין וכיורין וסדין כל הכותלים בסיד, ואח"כ משחירין אמה על אמה, וסביב אותו אמה מציירין מיני ציורין שלא ישר לבו בכל עת שהוא רואה אותו, ומה גם שכותבין בתוך אותו אמה חרוזים והלצות, כגון 'שחור על הלבן זכר לחורבן', וכותבין אותו באותיות גדולות לבנות עד שאינו נראה מן השחור כי אם מעט מזעיר מה שבתוך אויר האותיות. ושם: ומיום דעתי אותם שבחנתי וראיתי אנשים הרבה שבנו בתים כאלה, ולא יצאו בשלוה מן העולם, שבקרב ימים מת הוא או אשתו או אחד מבניו או יורד מנכסיו או יסורין באים עליו ופשוט, וה' יצילנו אמן. [וכ"ה בס' ארחות ישר (פ"ד)].

2 ועיין בשו"ת לב חיים (ח"ג סי' קכח) אם גם הבונה בהמ"ד ת"ת לרבים חייב לשייר אמה על אמה זכר לחורבן.

3 ועיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרמ) אם מותר לבנות לכתח' בנין מלכים ע"מ שישיר בו מקום אמה על אמה זכר לחורבן. וע"ש ובמעשה רקח בביאור לשון הרמב"ם: שאין בונין 'לעולם'.

4 וביאר נכדו מהר"י פלאגי ז"ל (יפה ללב ח"ג אור"ח שם) הטעם, כי לימדה תורה דרך ארץ שיהא אדם חס על היפה. וכמש"כ רש"י (שמות כו, יג) עה"פ והאמה מזה והאמה מזה יהיה סרוח על צדי המשכן, לצפון ולדרום. וכ"ה בילקו"ש (פקודי תכב): ר' יוסי אומר כנגד הקרשים היתה כפולה, נמצאו שם שני אמות יתירות, הן היו עודפות על היריעות של תכלת מן המזרח ועד המערב, שנאמר יהיה סרוח. מכאן אתה למד דרך ארץ שיהא אדם חס על היפה. כלומר שלא יגיעו לארץ כדי שלא יתטנפו בעפר ובגשמים, כי היריעות הראשונות שהיו חשוכות ונכבדות יותר שהיו שם משזר ותכלת וארגמן לא היו מספיקות כל כך כיריעות

עיינ בשו"ע או"ח סי' תקס.⁵ והוא בפ' חזקת הבתים,⁶ דאסור לבנות בנין כבנין המלכים מסוייד ומיופה, ואם לקח בית הרי זה בחזקתה. ועיין שם להתוס'⁷ דכתבו לענין דהיה הבנין קודם החורבן, דעדיין לא נאסר דבר זה.

והיכא דלקחו מהגוי, כתבו הפוסקים⁸ דאין מחייבין אותו לקלוף, כיון דנבנה בהיתר. והרב שולחן גבוה⁹ עמד מתמיה עליהם, דמנין להם דין זה?¹⁰ כיון דבש"ס לא נחתו למימר הכי. וכתב דדוקא מה שנבנה קודם החורבן היא בחזקתה, ולא בלוקח מהגוי בזמן הזה, והצריך עיון, יעויין שם.

הללו של עזים (-רבינו בחיי שמות כו). ובחי' החת"ס (סוכה כט, ב) כתב דמכאן מקור לחיוב להתנאות לפניו במצוות בדבר נאה ויפה.

5 סעיף א. ושם העתיק לשון הרמב"ם, וכתב גם הדין דהלוקח חצר וכו'. והטור השמיט ד"ז. וכתב הב"ח דבזה"ז אפי' לקח חצר מסויידת ומכויידת מחייבין אותו לקלוף, דמאי דתניא הרי זו בחזקתה היינו טעמא שיש לנו לתלות שבהיתר עשה בזמן שבהמ"ק קיים, וכמש"כ התוס', ובזה"ז ליכא למימר הכי. ונראה שמטעם זה השמיטו הפוסקים והטור דין זה דלקח חצר מסויידת, וזולתי הרמב"ם. ואפשר דהרמב"ם פירשה דהרי הוא בחזקתה היינו דתלינן לומר שהבית היה מקודם של גוי, ופשיטא דהלוקח מן הגוי אין מחייבין אותו לקלוף, כיון דלא נעשה באיסור ביד גוי. ומ"מ נראה דאין להקל בלוקח מישראל. וכ"כ הט"ז (שם סק"א) דטעם הטור שהשמיט ד"ז, כיון דמיירי באפשר שנבנית קודם חורבן בהמ"ק, וזו היא חזקתה שנבנית בהיתר. וזה מילתא דלא שכיחא, ואין דרך הטור לכתוב מילי דלא שכיחי, משא"כ הרמב"ם שדרכו לכתוב אפי' מידי דלא שכיחא האידנא כי הוא אוצר בלום. כ"ז נ"ל נכון מאד. והגר"ח פלאגי ז"ל (רוח חיים שם) ציין לדברי הישועות יעקב (שם סק"א) דהעיר ע"ד הט"ז דאין בזה כדי שביעה, דעדיין משכחת לה בהיתר, כגון ביתו שלקחו מהגוי, והגוי בנאו בהיתר, דאין הלוקח מהגוי צריך לקלוף. וכ"כ המשרת משה והכתר המלך (הל' תעניות שם) בשם האחרונים.

6 ב"ב ס, ב.

7 ד"ה נפלה: כשלוקח חצר המסויידת הרי זו בחזקתה, דכל זמן שהיא קיימת יש לנו לתלות שבהיתר עשה בזמן שבהמ"ק קיים. וכתב המג"א (שם סק"ד) דאם יודע שנבנה הבית באיסור, ר"ל אחר חורבן הבית ולא הניחו בו מקום אמה על אמה, חייב לקלוף. וכ"כ היעב"ץ (מור וקציעה שם): וכן עשיתי מעשה בביתי שקניתי מגוי, אע"פ ששהה בידו כמה שנים, מפני שידעתי שישראל בנאו. ובס' ידי אליהו (הל' תעניות שם) ביאר דברי התוס' דס"ד בבית שנבנה בזמן המקדש ונפלה חוזר ובונה, ממאי דאמר תנא דבריייתא הרי זו בחזקתה, משמע דאיירי בבית דלא ידיע לן אם נבנה בהיתר או באיסור, וקאמר דמחזקינן לה שנבנה בהיתר. ועלה קאמר דאם נפלה אינו חוזר ובונה אותה. משמע דדוקא בכגון דא דלא ידיענן הוא דאינו חוזר ובונה דתלינן שנבנית באיסור, אבל אם היה ידוע שנבנה בהיתר ונפלה חוזר ובונה. ולמסקנת הש"ס אפי' כי נבנה בהיתר כי נפלה אסור לבנותה, כלומר דלא תידוק ממה שאמר התנא הרי זו בחזקתה דאיירי באין ידוע להו דמשום הכי תלינן בהיתר, אלא פירוש הרי זו בחזקתה הוא דלא מחייבין לקלוף הכתלים אפי' שידענן שנבנה באיסור, דלא אסרו חכמים בתקנתם אלא בנין מחדש, אבל כשנפלה אפי' שנבנה בהיתר אינו חוזר ובונה, דאיסורא שאני, ובין שנבנה בהיתר או באיסור אינו חוזר ובונה, שהרי מאי דתקינן איסורא הוא הבנין. ולפי"ז כתב דראה למי מהאחרונים שכתב שאם ידוע שנבנה באיסור חייב לקלוף. ונראה שלא השגיחו בדברי התוס'. וגם אין נראה כן כלל מדברי הרמב"ם, שהרי סתם וכתב ואין מחייבין אותו לקלוף הכתלים. משמע בכל ענין. ואם היה דעתו כן לא היה כותב הא דאין מחייבין, דמלבד שהוא יתור לשון, משמעות הדברים הוא להיפך. וע"ע במעשה רקח מש"כ בדעת התוס' והרמב"ם. וע"ש בצפנת פענח דהרמב"ם לא פירש כהתוס' דמיירי שהיתה מסויידת קודם הגזירה, וס"ל דהאיסור לא חל על מה שכבר הותר.

8 וכ"כ מהר"א פלאגי ז"ל (ס' אברהם אזכור מערכת הז' אות יד) בשם ס' ילקוט מעם לועז (דברים ח"א עמ' שז) דהקונה בית מוכן מהגוי א"צ לגרד ולשים טיח, אבל אם קנה מישראל חייב לעשות כן.

9 שם אות ד: ולא ידעתי מאין להם זה, שהרי בגמ' אינו מחלק בין לוקח מן הגוי ללוקח מישראל, אלא סתם קאמר לקח חצר מסויידת הרי זו בחזקתה, ומשמע אפי' לקחו מישראל, וצל"ע.

10 והא"ר (שם אות ב) כתב דצ"ע לדינא, דבתוס' שם לא הזכירו היתר דגוי שבנאו, רק כתבו בסתמא דבנה בזמן שבהמ"ק קיים. וכן משמע מהטור ושאר פוסקים שהשמיטו הא דלקח, וכהב"ח (הו"ד לעיל בסמוך), דאם הגוי עשאה הרי נעשה בהיתר, ואם לקחו ישראל ממנו א"צ לקלוף, אבל אם קנאו מישראל צריך

ואנכי מצאתי להריטב"א ז"ל בחי' לב"ב כתי' דכתב להריא דהוא הדין לקוח מהגוי בזמן הזה, כאשר יעויין שם.¹¹ הרי חד מן קאמיא דשמיע ליה כן בפשטא דסוגיין.

לקלוף, ולא חיישינן שמא קנאו מגוי. והרדב"ז בתשובה (ח"ב סי' תרמ) נשאל במי שקנה בית ולא היה בו שיור כנגד הפתח כדינו, אם צריך לקלוף אמה או לא, דדילמא הא דתניא לקח חצר מסויידת וכו' הרי היא בחזקתה משום דלא מטרחינן ליה לקלוף כל הכתלים, אבל אמה קולף. ושם: הדבר ברור אצלי, כיון דלא עבד איסורא לא מטרחינן ליה כלל. ומה שכתב 'לקלוף הכותלים', לאו דוקא, אלא מוקמינן לה אחזקתה, ועיקר הדבר שלא הלכו להחמיר אלא להקל. ובס' ארחות חיים (ספינקא) כתב בשם המהרש"ם דמדברי הרדב"ז הללו מוכח דלא כהב"ח והמג"א. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' עא) כתב דבחנים עשה פלוגתא בין המג"א והב"ח והרדב"ז. וי"ל דדברי הרדב"ז בחדא מחתא ניהו עם דברי הב"ח והמג"א, אלא דהרדב"ז מיירי בקונה בית ולא ידעינן שנעשה באיסור, וכיון דהקונה לא עבד איסורא מוקמינן לה אחזקתה דודאי בהיתר נעשה. אבל היכא דידעינן בבירור שנעשה באיסור, גם הרדב"ז מודה דמחויב לקלוף. והכי מוכח ממש"כ 'אלא מוקמינן לה אחזקתה, ועיקר הדבר שלא הלכו להחמיר אלא להקל', ומפורש דההיתר הוא משום דמוקמינן אחזקתה. אבל אי הוה ידעינן בבירור דנעשה באיסור ה"נ דהיה צריך לקלוף אפי' להרדב"ז, וזה ממש כשיטת המג"א שכתב והלוקח חצר דתלינן שנעשה קודם החורבן וכו' אבל אם ידוע בבירור שנעשה באיסור חייב לקלפו. והרי שחילק בין ידוע בבירור לאינו ידוע. וכידוע בבירור פשוט דגם הרדב"ז מודה דחייב לקלוף. וכן יש להעמיס בדברי הב"ח. ונמצא דלכו"ע כל שקנה מיד ישראל ידוע בבירור שנעשה באיסור חייב לקלפו. ובשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"ג סי' פו) כתב דמדברי הרדב"ז ליכא ראייה דפליג על המג"א שמצריך לקלוף בנעשה באיסור, דכוונת הרדב"ז דלא עבד איסורא הוא שלא נעשה באיסור, ומוכרח כן מגמ', דאם הלוקח פטור בכל אופן לא שייך לשון הרי זו בחזקתה.

11 ויש: ובתוס' של איבר"א פי' דהכי פרכינן, דרישא דקתני הרי זו בחזקתה היינו מפני שתולין שנבנית בהיתר, ואפי' ידענו ודאי שעשאו ישראל לאחר החורבן, דאמרין שמא עירב בו חול או תבן, ואפי' קתני סיפא שאינו חוזר ובונה אותה מאותו סיד עצמו, אלמא נהי דתלינן בהיתר לגופיה, אבל לסותה ולחזור ולבנותה לא תלינן להיתר. וכ"כ המאירי (שם): ויש מפרשים מכח סוגיא זו שאם עירב בו חול או תבן אינו צריך לשייר כלל. וכ"כ הר"ן (תענית דף י, ב בדפי הרי"ף) והנימוק"י (ב"ב שם). ובשו"ת משנה הלכות (שם) כתב לפי' ללמד היתר על מה שיש שנמנעין מלשייר מקום אמה על אמה זכר לחורבן, דהנה (שם) אמרו דאם עירב בו תבן או חול מותר. וכ"ה בתוספתא (סוטה פט"ו הל' ד) בפולמוס של אספינוס גזרו וכו' ושלח לסוד את ביתו בסיד בביצת הסיד, ואם עירב בו תבן או חול מותר. וכיון דכל הבתים שלנו מעורבים עם חול ותבן, וכמעט ליכא מי שמצייז רק בסיד לבן, אולי סמכו על זה. גם כי דעת הריטב"א כן, שהרי כתב לפרש הרי זו בחזקתה שמא עירב בו חול או תבן ונעשה בהיתר דאנו צריך לשייר אמה על אמה. וסיים: ובאמת הירא לדבר ה' יש לו לעשות זכר לחורבן. וכן ראיתי בבית אאמו"ר הקדוש הי"ד. וידוע דבסאנז הגה"ק בעצמו קלף הכותל בעת שבא אצלו הגאון ר' הלל מקאלמיי, ואמר לו 'למה אין לו אמה על אמה'. וגם אני הקטן ודל יש לי אמה על אמה בביתי, הגם שאינו ברור לי שאני צריך לה, כי כנראה הבית נקנה מעכו"ם, ושפיר יש לומר העמד על חזקתה. מ"מ מהיות טוב. וכ"ש מי שיש לו בית חדש דנבנה ע"י בונה ישראל, פשוט דמחוייב להשאיר אמה על אמה, אם לא מטעם דמעורב חול ותבן. גם בשו"ת אגרו"מ לימד זכות על ההמון בזה, וכתב דמסתבר שיהיה מותר אף כשעשה כל הבית בסיד ורק את האמה שכנגד הפתח עשה בסיד שמעורב בו חול ותבן עוד מכ"ש, דהא כשסד כל הבית בסיד שמעורב בו חול ותבן ליכא שום היכרא, דהא אפשר שמחמת שאינו עשיר כל כך עשה בעירוב חול ותבן ומ"מ מותר, כ"ש כשכל הבית סד בסיד ממש בלא עירוב, ואמה זו עשה בעירוב חול ותבן שהוא היכר דמקום זה הא משונה הוא מכל הבית שמותר. והבירייתא ורבותא קמ"ל, דאף שכל הבית הוא בעירוב חול ותבן מותר אף דליכא היכרא. ואפשר שהחשיבו כהיכרא גם בסד כל הבית בעירוב חול ותבן, שהרי נגד הבתים שהיו לישראל כשהיו שרוין על אדמתם ובהמ"ק קיים שהיו ביופי גדול הוא היכר שאנחנו נמצאים בגלות, ואף שלא נעשה בכונה להיכרא לזכור החורבן אלא בשביל שאינו עשיר, עכ"פ הוא נחשב להיכר, ולפי' כ"ש כשכל הבית ניסוד היטב בסיד ממש והאמה אחת השאיר לסייד רק בעירוב חול ותבן, שניכר ממש עתה וגם שלכונה זו עשה זה שודאי מותר. ואמנם כבר כתב כן הערוה"ש (שם סעיף ד): יש לנו ללמד זכות על רוב ישראל שאין נזהרין עתה בדיון זה לשייר אמה על אמה כשסדין בסיד כותלי הבית, לפי שידוע שעתה מערבין בהסיד הרבה חול כמעט מחצה על מחצה. וא"כ מדין גמור א"צ שיור כלל. וכתב כן אף בדעת הרי"ף, דבעירוב חול א"צ שיור. וראיה ברורה לזה שהרי הר"ן והנימוק"י הם מפרשי הרי"ף, ואי ס"ד שאינו כן דעת הרי"ף איך לא הזכירו זה [וגם בבי' הזכיר כעין זה, והב"ח חלק עליו. ותמיהני למה לא הזכיר זה כלל בשו"ע, וצ"ע]. ובס' ילקו"י

וחזות קשה הוגד לי בדברי הר"ן בהלכות שם בפ' חזקת הבתים¹² כמה שכתב בענין אי סגי באמה על אמה. ואילו בתענית פ"ד שהביא זה הר"ף שם, הנה נראה מהר"ן שם דכתב להיפך.¹³ ואעיקרא דברי הר"ן שם צריכים ישוב ממה שכתב בתחילת דבריו למה שכתב בסוף דבריו, כאשר ידקדק המעיין.¹⁴ עד כאן מעט"ר מר אבי נר"ו.

(חיים ומלך שם)



(שובע שמחות ח"א דיני חנוכת הבית אות כח) כתב בשם רבינו הגרע"ז ל, שאין הדבר ברור כיום שמעריבים חול בסיד, ושאל לסיידים ולא ענו דבר ברור. וגם השו"ע הרי לא חילק בין אם יש בסיד תערובת חול או לא, ובפשטות משמע דבכל גוונא צריך לשייר אמה על אמה, ולכן טוב לקלף הסיד. ואמנם אם קנה דירה והיא כבר מסויידת, א"צ להחמיר לקלוף. והני מילי כשנבנה ע"י גוי, אבל בנבנה באיסור טוב לקלוף את הסיד אמה על אמה.

12 ושם דף לג, א בדפי הרי"ף ע"ד הגמ': לא יסוד אדם את ביתו בסיד, ואם עירב בו חול או תבן מותר. ר"י אומר עירב בו חול הרי זה טרכסיד ואסור, תבן מותר, כתב הנמוק"י: עירב בו חול. מפני שמשחירו קצת, ובכח"ג א"צ שיור אמה דלקמן, דאילו בשיור אמה אפי' בסיד גמור מותר.

13 שם דף י, ב בדפי הרי"ף: גרסי' בפ' חזקת הבתים ת"ר וכו' אלא סד אדם ביתו בסיד ומשייר בה דבר מועט. משמע שאם עירב בו חול או תבן [אינו] צריך לשייר. והמעשה רקח (שם) כתב דמש"כ הב"ח בשם הר"ן בהיה דעירב חול או תבן דצריך לשייר מקום אמה על אמה, עיין בס' תמים דעים שהגיה 'א"צ' לשייר. ונראה דהכי מסתברא. וסתמיות דבריו נמי מוכיחי הכי, דאילו לגירסתינו וכפי מה שהבין הב"ח הו"ל לפרש. ובעיקר תמיהתו ע"ד הסתירה בין פי' הר"ן תענית לפי' הר"ן ב"ב, הנה כבר כתב בשו"ת חכם צבי (סי' נב) דהפירוש על הרי"ף בבא בתרא הוא מהנמוק"י ולא מהר"ן, כאשר תראה שם (דף כא, א בדפי הרי"ף) שמביא דברי הרנב"ר בשמו. וכ"כ היד מלאכי (כללי הפוסקים כללי הר"ן כלל יב), דכן מוכח בדוכתי טובא בפירושו לב"ב, דאי"ז להר"ן אלא להנימוק"י, ע"ש. ואף אם נמצא סתירה בדברי הר"ן, כתב הפר"ח (או"ח ר"ס תעא, יור"ד סי' סח סק"ה) דאי"ז מן התימה אם נמצא לפעמים להר"ן שפירש איזה פירוש ובמקום אחר לא בחר באותו פירוש ופירש באופן אחר, כי זהו מנהגו של הר"ן להעתיק פירוש רש"י בסתם אף שבמקום אחר גילה דעתו שאינו חפץ באותו הפירוש. וראה בזה ביד מלאכי (שם כלל יא). ושם (כלל י) כתב בשם האחרונים דאין לתמוה אם לפעמים לא יסכים מה שכתב הר"ן בחידושי הלכות עם מה שכתב הוא עצמו בחידושי התלמוד, כי אפשר שאחרי שכתב חידושי התלמוד נתיישב טפי בדבר ונתחוויר הדברים בעיניו. והעיקר כדבריו בחידושי הלכות (-שבת של מי שבת קכח, ב).

14 נראה כונתו דבתחילה כתב: 'דאילו בשיור אמה אפי' בסיד גמור מותר', ולהלן שם: 'לא יסוד אדם את ביתו בסיד אא"כ ערב בו תבן או חול'.

רבי נפתלי הירץ מלעבוויטש ז"ל

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 747 נמצא כרך גדול ובו ביאור עמ"ס אבות בשם 'בית אבות' יחד עם ספר 'מצרף לכסף' על בעל הטורים על התורה. בכתב היד אין כל פרטים מזהים למחבר למעט מה שרשם בהקדמה ל'מצרף לכסף' "...וגם שעל הטוב יזכר שמי ג"כ שגימטרי' של פסוק זה מצרף לכסף וכו"ר לזה"ב עולה כמו שמי נפתלי הירץ עם כולל...", ובסוף כתב היד כתב "החיבור הזה חברתי בארץ מולדתי בק"ק לעכאוויטש, קודם נסיעתי לארץ הקדושה בשנת תק"ע טי"ת לפ"ק, וב"ה הצליחה דרכי בקודש, ובוודאי אין זה כי אם זכות הצדיק אשר עסקתי בדברי קדשם הוא שעמדה לי, ע"כ נתתי סימן לפרט שנה הנ"ל, בשנת כ"י ל"א דב"ר ר"ק הו"א, כי דברי בעה"ט בוודאי רוח ה' דבר בו ע"כ קראתי עליו שימו לבכם לכל הדברים וכ', כי לא דבר רק הוא לפ"ק.

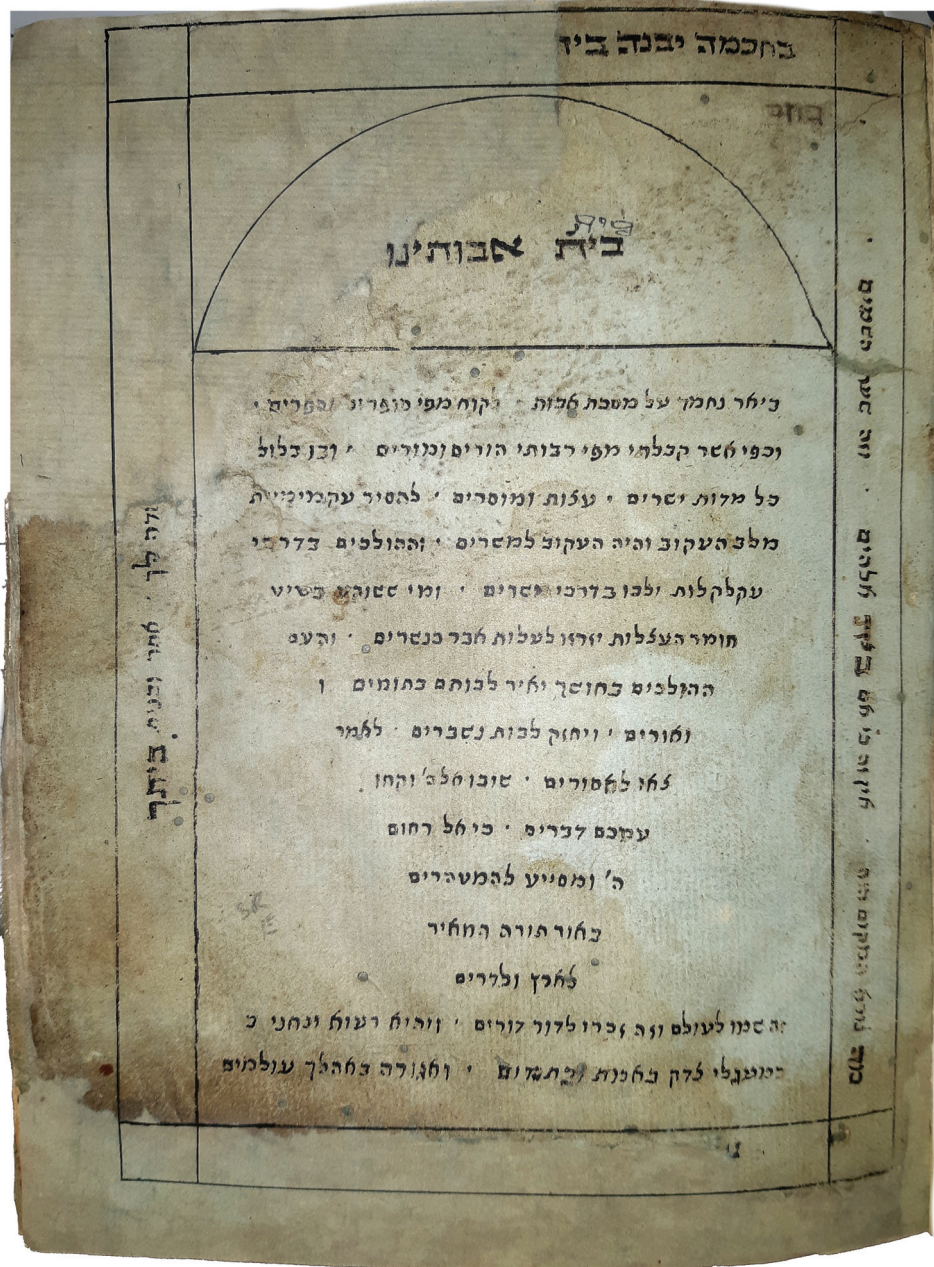
לא מצינו פרטים אודותיו ולתולדותיו, למעט זה שנינו ונכדו הרב מרדכי גרשון אלטער ב"ר יוסף שלום הוציא לאור בפראנקפורט בשנת תרנ"ח את ספרו 'מצרף לכסף' וכתב בראשו, חובר בשנת תקע"ט מהרב המאור הגדול, צדיק יסוד עולם, חסיד ומקובל, מוה"ר נפתלי הירץ זצ"ל מחבר ספר משלוח מנות על מגילת אסתר, וספר בית אבות על מסכת אבות. גם בחיבור שלפנינו הוא מזכיר את ספרו 'משלוח מנות' שחיבר על מגילת אסתר.

נכדו כותב בתחילת הספר 'ראש דבר': המחברת היקרה הזאת אשר לפניך קורא יקר! היא אחת מהספרים היקרים אשר השאיר אחריו ברכה אחד מיחידי סגולה הרב המחבר זצ"ל בטרם נסעו לארץ הקדושה בשנת תקע"ט. אולם מכבד עול הגלות ומרב מצוקות הזמן שסבלנו בימים עברו לא יכלנו להוציאם לאור... והדפסתי כעת את החברת הנכחית בהוספת נפך הגהות אחדות כפי קוטן הבנתי. ומהש"י אבקש עזר וישע שיוכני גם להוציא לאור את הספר הנפלא והקדוש ספר בית אבות הנמצא אתי בכתובים למען זכות בו את הרבים. והנה קורות ימי המחבר רוב צדקתו ופרשת גדולתו הלא המה כתובים על ספר בית אבות אשר אקוה בעזר השם להוציא לאור בקרב הימים.

כן מביא שם 'למזכרת תודה' את הרבנים שהסכימו להדפסת הספר והם: מוה"ר יחיאל ראבינאוויץ ז"ל מלעכוויץ, מוה"ר יצחק יעקב שליט"א אב"ד דק' מוש, מוה"ר יצחק פייגענבוים שליט"א מ"צ בווארשא, מוה"ר יחיאל מיכל הלוי עפשטיין שליט"א מ"צ בהוראדנא, מוה"ר בנימין מלאקאווסקיא שליט"א מ"צ בקאניגסברג.

בשער כתב היד שלפנינו רשם המחבר: בית אבות. ביאור נחמד על מסכת אבות. לקוח מפי סופרים וספרים. וכפי אשר קיבלתי מפי רבתי הורים ומורים. ובו כלול כל מדות ישרים. עצות ומוסרים. להסיר עקמימיות מלב העקוב והיה העקוב למשרים. וההולכים בדרכי עקלקלות ילכו בדרכי ישרים. ומי ששוקע בטיט חומר העצלות יורזו לעלות אבר כנשרים. והעם ההולכים בחושך יאיר לכותם בתומים ואורים. ויחזק לבות נשברים. לאמר צאו לאסורים. שובו אל ה' וקחו עמכם דברים. כי אל רחום ה' ומסייע להמטהרים. באור תורה המאיר לארץ ולדירים. זה שמו לעולם וזה זכרו לדור דורים. ויהא רעוא ינחני במעגלי צדק באמת ובתמים. ואגורה באהלך עולמים.

יצויין כי דף שער כתב היד נפגם בצדו השמאלי העליון, ושוקם לאחר זמן, ומאן שהוא הוסיף בשם הספר לאחר 'בית אבות' את האותיות 'ינו', כנראה משום שסבר שזה גם נמחק בעת פגימת דף השער, וכך השתרש שם החיבור בטעות כפי אלו שציטטו ממנו כ'בית אבותינו'.



בתוך כתב היד הוא מביא עשרות פעמים "שמעתי ממורי ז"ל" ולכאור' כוונתו להרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זצוק"ל, ופעמיים ממורו "בשם רבו הק'", כשמסתבר כי הכוונה למרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד, כן מביא פעם אחת "שמעתי מהרב המפורסם מהר"מ אב"ד דק"ק נעשכאיז", ופעם אחת "שמעתי ממורי נ"ע שאמר בשם הקדוש מו"ה מנחם מענדיל נ"ע מארי דארעא דישראל" [מוויטעפסק], ופעם אחרת "שמעתי אומרים בשם הרב הקדוש מרי דארעא דישראל ר' אברהם [מקאליסק] נ"ע".

ביאור עמ"ס אבות תחילת פ"א

מתוך ספר 'בית אבות' כת"י

כל ישראל יש להם חלק לעה"ב שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר.

פשט הכתוב שהקב"ה מדבר לנוכח ירושלים לנחמה אשר בניה ישובו לאדמתם ולעולם ירשוה, וזהו שאמר הנביא ועמך כולם צדיקים ולפיכך לעולם ירשו ארץ, ומסיים הנביא בשם הקב"ה, נצר מטעי, כלומר כי ישראל הם נצר מטעי הקב"ה, מעשה ידי הקב"ה להתפאר.

הנה המפרשים הקשו איך מוכח מזה אשר יש לכל ישראל חלק לעה"ב, ומפרש הרמב"ם דהא ארץ היינו ארץ החיים הוא עוה"ב, עיין בתוי"ט, ומהרש"א באה"ג מסיים, ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ החיים, שהיא נצר מטעי, כלומר שלא שלט בה אדם, והיינו עה"ב שהוא נצר מטעי, שהיא מטעי ומעשי ידי הקב"ה לבד ולא מעשה ידי אדם, ע"כ בתוספת ביאור.

אביא אנכי לפרש הא דכתיב ועמך כולם צדיקים, קאי על העתיד אחר ביאת משיח, ואז ודאי יהיו כולם צדיקים, עוד דקדקו קדמוננו בשני תיבות נצר מטעי דה"ל לכתוב מטעי, עיין מד"ש אשר בא לפרש המשנה בדרך פשוטה, אשר בוודאי בקרא מבואר שהעה"ב הוא ג"כ ירושת ישראל, והוציא הכתוב מפשטיה דירשו ארץ קאי על ארץ ישראל, והנה באמת הני תלתא כחדא נינהו היינו ארץ ישראל ועה"ב ותורה, וכמו שחיברו אותם יחד רבותינו ז"ל באמרם¹ ג' ניתנו ביסורים, ארץ ישראל ועה"ב ותורה, ולהמבין הם באמת הכל אחד ומיוחד, כי תכלית הכל הוא להיות דבוק בו ית' והנה ארץ ישראל מקום מוכן לזה, אשר עיני ה' בה, גילוי שכינתו בארץ, כאשר אמרו רז"ל² על פסוק³ לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים, שכל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, עיין רש"י פ' בהר, ועה"ב ג"כ ענינו ליהנות מזיו השכינה, כמאמר⁴ צדיקים יושבים וכו' ונהנים מזיו השכינה, והתורה ג"כ היא שמותיו של הקב"ה, ועי"ד התורה נדבק האדם בה', וכולם עצמותם נברא רק בשביל ישראל, כי ארץ ישראל שמה מוכיח אשר נקרא כן, וידוע כאשר בהיותנו בנולה אזי גם הארץ תשאה שממה ולא תקבל אומה אחרת בעולם, ובעה"ב מבואר ג"כ⁵ ויטע ה' אלקים גן בעדן וישם שם את האדם אשר יצר, ועיין באור החיים בזה, וגם נאמר⁶ לעבדה ולשמרה, הרי שגם ג"ע אשר נטע

1 ברכות ה.

2 כתובות ק"י:

3 ויקרא כ"ה ל"ח

4 ברכות יז.

5 בראשית ב' ח'

6 שם ט"ו

ה' היא צריכה לעבדה ולשמרה עי"ד עם בני ישראל, היינו עי"ד קיום המצות, כמבואר באור החיים ע"ש, וא"כ בלא ישראל אי אפשר שיהיה קיום כלל לא ארץ ישראל ולא גן עדן, וגם התורה צוה לנו משה מורשה לקהלת יעקב וגוי שעוסק בתורה חייב מיתה⁷, וא"כ כשאין ישראל ח"ו אזי אין תורה והא בהא תליא.

וזהו שנאמר ועמך כולם צדיקים, כלומר כי ע"כ כולם יהיו צדיקים כל נשמת עם בני ישראל יתבררו, כי הם חלק ה' ולא ידח ממנו נידח ח"ו, וכולם יתבררו ויתלבנו, ולעולם ירשו ארץ היינו ארץ ישראל כפשטיה, נצר מטעי היינו גן עדן ועוה"ב, ונקרא נצר שישאל נוצרים אותו להיות לו קיום עי"ד מעשים טובים ומצות שעושים, ונצר הוא מלשון נוצר חסד, וגם באילן נקרא גוף האילן נצר עיין בספר דרך חיים על אבות שפי' כן, והטעם הוא שהאילן נוצר את הענפים והפירות, ולעניננו קאי על ישראל שהם נצר מטעי, ומטעי היינו גן עדן שיש בו הרבה נטיעות ע"כ נכתב מטעי לשון רבים וכל הנטיעות אינם נשמרים אלא עי"ד ישראל לעבדה ולשמרה כנ"ל, ומעשה ידי קאי על התורה שהיא מעשה ידיו של הקב"ה, כמו שנאמר⁸ והלוחות מעשה אלקים המה וכו', וכשישראל מק[יימים] את התורה אזי נקרא מעשה ידי להתפאר, ישראל אשר כך אתפאר, הרי בקרא זה אשר כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב וגם חלק בא"י ובתורה כאמרם הכל הוא אחד ומיוחד ארץ ישראל ועוה"ב והתורה להיות דבקים ע"י בה' אלקים חיים עד עולם.

קבל קודם ביאור משנה זו נבאר מפני מה צריך הודעה זו שמשנה קבל תורה וכו' במסכת זו יותר מכל מסכתות הש"ס, והראשונים נתנו טעם לשבח עיין מו"ש, ויש עוד להוסיף תבלין בזה, מפני שהוא רוצה לאמר דברים מגויים ומועטים מכל תנא, ואומר עליהם הם אמרו ג' דברים, או הוא היה אומר, וכה"ג, וחש שלא יטעה הטועה ח"ו לאמר שלא היה בידם אלא דברים אלו המועטים שאמרו, לכן הקדים משה קבל תורה וכו' ומסרוה לאנשי כנה"ג והם אמרו ג' דברים, הרי הגם שהיה נמסר להם כל התורה כולה כמו שקבל משה, עם כל זה ברו ג' דברים אלו שהם יסוד התורה, כאשר נבאר שם בעזר"ה, ומזה יבא שיוהר אדם מאד בדבריהם שזכרו במסכת זו שהם היסודות שכל התורה בנויה עליהם, שהרי שהאנשים השלמים ההם היו בידם כל התורה ובררו היסודות ויסדו בזה המסכת, ע"כ נקרא המסכת בשם אבות, כי דברים הנשנים במסכת זו הם כמו אבות ויסודות לכל התורה, ומאבות יולידו התולדות לקיים כל התורה, וכה"ג מצאתי כתוב במדרש שמואל שזהו טעם שקראו מסכת זו בשם אבות, להיות שהם אבות לכל המוסרים שבועולם ע"ש, ואני מוסיף שהם אבות ויסודות לכל התורה כולה.

פרק ראשון

א משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה הם אמרו שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה:

זה לשון מדרש שמואל, ראוי לדקדק, למה שינה שהיה לו ליחס או הכל אל המקבל, או הכל אל הנותן, ולימא הקב"ה נתן התורה אל משה ומסרה ליהושע, או יהושע קבל ממש

7 סנהדרין נט.

8 שמות ל"ב ט"ז

והזקנים מיהושע, כמו שהתחיל משה קבל, עוד מבואר שם דקדוק אחר למה לא אמר משה קבל תורה מפי הקב"ה, עוד תמצא שם שדקדק למה כתב מסיני ולא כתוב בסיני, עוד נכלל בדבריו שם לתרץ למה נכתב גבי כנה"ג עוד ומסרוה ואצל זקנים ונביאים לא נאמר ומסרוה, עוד דקדק שם למה לא כתוב ונתנה ליהושע, ועל זה תירץ שם דלא יצדק לשון נתנה אלא על דבר שהוא שלו והתורה הוא של הקב"ה ע"ש, אבל אכתי לא יספיק זה דהוה ליה לומר ולמדה ליהושע כמו שמצינו לשון זה בתורה⁹ ולמדה את בני ישראל על שירת האזינו.

ומקודם נאמר עוד טעם למה הקדים למסכת זו הודעה שמשה קבל תורה מסיני, ולא התחיל הם אמרו שלשה דברים שזהו עיקר כוונת מסכת זו להודיע מוסר ה', אבל טעם משנה זו הוא כמעט משנה כל ישראל אשר ביארנו לעיל, שהודיע אשר עצם התורה היא נבראת לישראל, ונשמות ישראל הם אותיות התורה ממש והוא שיש לכל ישראל חלק לעה"ב, כן כ"ש שיש לכל ישראל חלק בתורה ובהי"ת, וזהו שהודיע משה קבל תורה מסיני ולא אמר הקב"ה נתן תורה למשה, דאילו אמר דהקב"ה נתן למשה היה מקום לאמר דמחמת מציאת חן נתן הקב"ה מתנה למשה עבדו, אבל אין בה חלק לישראל עמה ולכן קשה להשיגה, ולכן אמר משה קבל תורה מסיני כאילו קבלה הוא מעצמו מחמת שראוי לו וכמאמר¹⁰ התורה מונחת וכל מי שירצה יוכה בה, כי לכל ישראל יש להם חלק בתורה, וכאשר סדרו בתפלה ותן חלקנו בתורתך כאילו בוודאי יש לנו חלק בתורה ואנו מבקשים חלקנו ודבר שהיא בעצם ראוי לנו בוודאי אין מונע מלהשיגה וישיגו אורחות חיים.

ועתה נבאר ביאור המשנה בעזה"י והוא יחונן דעת, הנה התחיל משה קבל תורה מסיני להודיע שבח אדוננו משה לתלות התורה על שמו כמאמר¹¹ זכרו תורת משה עבדי, ולא רצה לכתוב הקב"ה מסר התורה למשה, דהיה משמע שהקב"ה מסר לו בתורת חסד הגם שלא היה ראוי לה, לכן כתוב משה קבל תורה מסיני תלה הקבלה במשה כאילו הוא מעצמו קבלה וראוי לזה וכאשר ביארנו לעיל.

עוד ירצה להשמיענו שמשה בעצמו רצה לקבל התורה מרצונו הטוב ולא היה מוכרח לזה מהקב"ה, לזאת לא רצה לכתוב הקב"ה מסר תורה למשה, דהיה משמע דהיה משה מוכרח לקבל מחמת ציווי השי"ת, רק ההתחלה היה ממשא אשר בעצמו בחר לו תורת ה' וקבלה מסיני, ולא הזכיר כלל שקבלה מהשם יתעלה, וכאילו היה התורה מונח על הר סיני ומשה מעצמו הטריח לקבל מגודל התשוקה בתורת ה' חפצו בלי שום ציווי והכרח מהשי"ת, וכן מצינו מקרא כתוב שתיכף כשבאו בחודש השלישי למדבר סיני נאמר¹² ומשה עלה אל האלהים ואח"כ כתיב ויקרא אליו האלהים מן ההר, הרי זה מגיד שמשה מעצמו היה חפצו בתורת ה' ולא עצר כח להמתין על הקריאה ומעצמו עלה לקבלה וכן פירש שם באור החיים ע"ש, ומחמת אתערותא דעביד זכה אשר קרא אליו אלקים, וזה לשון אור החיים על פסוק הנ"ל, ויש לך לדעת כי בחינת הקדושה לא תקדים אלא למומין אותה ומעיר על הדבר עכ"ל, לכן כתב משה קבל תורה מסיני ולא הזכיר כלל הקב"ה, וזהו ידוע שוודאי מה' קבלה, רק

9 דברים ל"א י"ט

10 יומא ע"ב:

11 מלאכי ג' כ"ב. שבת פ"ט.

12 שמות י"ט ג'

תלה התנא כאילו משה קבלה מסיני מרצונו הטוב ולא היה עליו דבר מלך שלטון הקב"ה לצוות עליו שיקבל והבין.

טעם ג' ישמיענו להבין מה מאוד גדלה כח התורה כי התורה כולה שמותיו של הקב"ה והוא ושמו אחד ומיוחד ואורייתא וקב"ה חד ואפילו התורה היא דבר בפ"ע והקב"ה הוא הנותן, ובאמת הוא הכל אחד ומיוחד מה שאין הפה יכול לדבר ואין מחשבה תפיסא בענין זה כלל ע... סתם הת... משה קבל תורה מסיני כאילו אין שם רק התורה ומשה והתורה מסרה נפשה למשה כאמרם ז"ל אנכי [אנא] נפשי כתבית יהבית שהתורה בעצמה יהבית ... כי התורה וקב"ה הכל אחד מיוחד והבן זה, הא מבאר ... המדרש ויקחו לי תרומה וכו' וצריך שיקח הקב"ה ... אמת הכל אחד והתורה שמא דקוב"ה והוא ושמו אחד וזהו בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך ... בשם תורה וע"כ לא אמר קבל תורה מן השם ית', כאילו קבל תורה לבד נפרד ח"ו מהקב"ה, רק שלקח גם הקב"ה בידה עם התורה ודו"ק, ואומר מסיני כלומר ממקום ששם היה שכינת הקב"ה ותורתו החר חמד אלקים לשבתו וכל הנוגע בו סקול וסקל וירה וירה, ולכן לא אמר משה למד תורה, כי לא שייך לומר למד מסיני כי החר לא למד לו, אבל אמר קבלה מסיני, כביכול כאילו היה התורה שם מונחת וקבלה משם כי שם מושב אלקים ותורתו, ואמר מסיני ולא אמר בסיני, להודיע שהיה כח במשה להוריד מסיני עוז מבטחה למחנה ישראל ואח"כ מסרה ליהושע, ואילו היה אומר בסיני, לא היה מקום לומר תיכף ומסרה ליהושע, שהלא לא מסרה בסיני ליהושע, והיה צריך לומר וירד ומסרה ליהושע, ולכן אמר מסיני, המורה שלקחה משם למקום אחר ואז מסרה ליהושע והבן.

ענין ד' אפשר לומר שירצה להשמיענו אופן קבלת התורה וקנינה ויתבאר ע"ד מאמר[ם] ז"ל בשבת פ' ר"ע¹³ למה נקרא שמו הר סיני שמשם ירדה שנאה לאומות העולם עכ"ל, ושמעתי ממורי ז"ל נ"ע פ' על זה ע"ד מאמר הכתוב¹⁴ אוהבי ה' שנאו רע, וזהו שמשם ירדה שנאה לאוה"ע כלומר מחמת קבלת התורה ירדה ונבזה להם מעשה אומות הרעים ושנאו אותם, ואי אפשר לקבל התורה עד להסיר הרע מקרב ע"ד הפסוק סור מרע ועשה טוב, וכן מצינו שמקודם עשו ישראל תשובה וכן פירש"י על פסוק¹⁵ ויסעו מרפידים בתשובה וכו' וכן פ' באור החיים ע"ש, ואז זכו לקבלת התורה, ולכן נקרא הר סיני, ששם ירדה להם, נעשה ירדה, למעשה הרע בעיניהם, עד ששנאו מעשה הרע ממש ועשו תשובה שלימה וקבלו התורה, וזהו שאמר התנא משה קבל תורה מסיני, כלומר מסיבת שנאה שהיה להם ברע, וע"ש זה נקרא שם החר הר סיני, ולכן אמר מסיני ולא בסיני והבן.

עוד יתבאר כי ידוע אשר קנין התורה אי אפשר לקנות אלא ע"ד ענוה ושפלות, וכן אמרו ז"ל¹⁶ שתורה נמשלה למים שהולכים למקום נמוך, ופ' מורי ז"ל ע"ד שאמרו שהקב"ה מקומו של עולם, וכשארדם יודע שאינו מכיר בגדולת הבורא ית', והמקום נמוך אצלו, ונשבר לבו בקרבו והוא שפל בעיניו שם קנתה התורה מקומה, וכן הקב"ה, ולב נשבר ונרכה אלקים לא תבוה, וכפי גודל שפלותו כך נעשה כלי קיבול להתורה, כמו מים שכל שהמקום יותר

13 פ"ט.

14 תהלים צ"ז י'

15 שמות י"ט ב'

16 תענית ז.

נמוך מתקבצים שם מים הרבה ואין יוצאין לחוץ כי המקום מקבל אותם, ולכן משה שהיה עניו מכל האדם היה כלי קיבול לכל התורה.

וע"פ זה שמעתי ג"כ ממורי ז"ל פי' הפסוק¹⁷ ארוכה מארץ מדה, ולכאורה אם בא לבאר אורך התורה א"כ עדיין לא נתבאר עכ"פ כמה ארכה, וגם למה חזר וכפל תיבת מדה, ואמר מורי ז"ל שכוונת הכתוב להודיע לכל אדם שמדת תורתו הוא לפי ערכו ושפלותו אשר שפל בדעתו באמת, וכך פי' הכתוב, ארוכה, כלומר שהתורה היא ארוכה באין סוף, אבל מארץ מדה, כלומר שמקבלים אותה במדה כל א' לפי ערכו לפי הענוה שלו, וזהו מארץ מדה וארץ היינו שפלות וענוה, עוד פי' שיראה נקראת ג"כ ארץ, כמו שנאמר¹⁸ ארץ יראה, והכל הולך אל מקום אחד כי מחמת ענוה בא לו היראה, ועקב ענוה יראת ה'.

ואמרו ז"ל¹⁹ שלכן בחר לו יה ליתן התורה בהר סיני מפני שהוא נמוך מכל ההרים, להורות²⁰ שקנין התורה צריך מקום נמוך, וזה שאמר התנא משה קבל תורה מסיני, כלומר מטעם שניתן על הר סיני שהוא נמוך מכל ההרים, וכן משה עניו מכל האדם, ולכן אמר מסיני ולא בסיני ובנ"ל, ולכן אמר לשון קבל כלומר שהיה כלי קבלה המחזיק התורה כולה.

עוד יתכן שאמר לשון קבל ולא לשון למד, כי לא היה בחוק האנושיות שילמוד כל התורה בזמן מועט ארבעים יום, לכן אמר לשון קבל כמו שאדם מקבל דבר הניתן לו, וכמו שאמרו ז"ל²¹ שניתנה למשה ככלה הניתנה לחתן.

עוד ירצה בלשון קבל, להורות שנשאר בידו כל התורה, ואילו אמר למד היה במשמע שלמד אבל אפשר שאח"כ שכח איזה דברים כמו שרגיל בלימוד, לזה אמר קבל כדבר המונח בכלי קבלה, ובלשון זה מצינו במקום אחר²² תנא מיניה ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנח בכיסתיה, הרי שדימה כאילו מונח בכלי שלא ישכח ממנו לעולם, וזהו לשון קבל דתני בכל תנא פלוני קבל מפלוני ולא תני למד להורות כאילו מונח באיזה כלי קיבול.

... עוד להוסיף גימטריאות פרפראות לחכמה לענין הנ"ל שכתבנו דלהכי תני [קבל] להורות על מדת ענוה כי סיני"ע עם הכולל הוא בגימטריא ענו"ה, ומטעם זה בחר הקב"ה בהר סיני מחמת שהוא נמוך מכל ההרים כמאמר רז"ל, להורות שאין התורה נקנית אלא במדת ענוה, וזהו משה קבל תורה מסיני"י גימטריא מענו"ה, כלומר מחמת ענוה שהיה בו מכל אדם ולכן כתיב מסיני במ"ם, גם סל"ם עם התיבה גימטריא ענו"ה כי ענוה היא סולם מוצב ארצה היינו ענוה וראשו מגיע השמימה²³ שורה על נמוכי רוח כידוע.

ומסרה ליהושע. אמר ומסרה ליהושע, ולא רצה לאמר יהושע קבל ממושה, כי לא רצה להדמות קבלת יהושע לקבלת משה, כי משה זכה לקבלה מעצמו, אבל לקבלת יהושע היה

17 איוב י"א ט'

18 תהלים ע"ו ט'

19 סוטה ה.

20 זה מדברי המחבר עצמו, כי בגמ' משמע שאף שאר מתנות היו ניתנות על הנמוך מכל ההרים.

21 תנחומא י"ח

22 פסחים עב.

23 אולי חסר כאן וצ"ל כי השכינה שורה על נמוכי רוח.

משה המסייעו, וכמו שמצינו²⁴ שהתפלל עליו בענין מרגלים, והיה משה מסייעו תמיד לקבלתו, ע"כ תלה הדבר במשה שמשה הוא שמסר ליהושע.

עוד טעם שני, שרצה לגמור נגד המברכים, לברך איש האלקים משה, אשר קיים הדבר בשלימות ללמוד וללמד וזכה וזיכה את הרבים וזכות הרבים תלוי בו, לכן תלה הדבר במשה שהוא מסרה ליהושע.

ואמר ומסרה, ולא רצה לאמר ולמדה ליהושע, שכוונת התנא להודיע שנשתיירה התורה אצל יהושע ולא שכחה, ולכן אמר ומסרה שהיה נמסר לו וכאילו מנח בכיסתיה דמיא, באופן שלא ישכח ממנו לעולם, משא"כ אילו אמר ולמדה היה אפשר שתשכח ממנו כמו שרגיל בדבר הלמודיות.

ועוד אפשר להיות, שהתורה נמסרה שלא בלימוד פרטיות לבד, כי יש כמה דברים מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ומה שהוציאו חז"ל עי"ד שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם, בכלל ופרט וכה"ג, ועי"ז שייך לומר ומסרה, ולשון זה רגיל בגמרא, כמו²⁵ מוסרים לו ראשי פרקים, וכן גבי שם המפורש אמרו²⁶ שאין מוסרים אותו לכל אדם, כי על דבר שאינו לימוד השכל כ"א דבר הנשפע ברה"ק, מה שאין שכל האנושי יכול להשיג, זה נופל עליו לשון מסירה, שמוסרים לו הדבר כמו שהוא והבן.

עוד דקדקו המפרשים, למה נאמר ומסרה ליהושע ולא לאלעזר הכהן, אשר ג"כ היה מבאי הארץ, ולו יאה המסירה ג"כ, כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, אבל נראה שהגם שוודאי שגם לאלעזר נמסר כל התורה, וכאשר אמרו רז"ל²⁷ כיצד סדר הלימוד נכנס אהרן וכו' אח"כ ישב אהרן לשמאל משה ונכנס אלעזר וישב לו לימין משה וכו' עם כל זה תלוי עיקר המסירה ליהושע, להיות שנמסר לו שלא ע"פ הטבע כלל, רק ע"פ השפעה האלקית אשר נשפע ממשה ליהושע בלי אומר ודברים, וזה היה קודם פטירת משה ע"ה אמר לו ה' קח לך את יהושע איש אשר רוח בו וסמכת ידך עליו ונתת מהודך עליו, ונאמר²⁸ ויהושע מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו, הרי שהשפיע עליו רוח חכמה בידיו ולא ע"פ לימודית כלל, וע"כ אמר התנא ומסרה ליהושע, ותלה הדבר במשה לבדו כי הוא המוסר, ולא אמר ויהושע קבל, כי עיקר הדבר היה ממשה, וגם לא אמר ומשה למדה ליהושע כי אין זה בדרך לימודיות רק בדרך מסירה אשר נעלמה ענינה מעיני כל חי, ולכן אמר ומסרה ליהושע ולא אמר לאלעזר, כי דוקא ליהושע מסר ע"ד זה, אבל אלעזר קבלה ממשה בדרך הלימוד והבן זה.

ולדרך זה הרווחנו אשר לא הזכיר עוד ויהושע מסרה לזקנים, כי לא רצה להדמות מסירת יהושע לזקנים למסירת משה ליהושע כי לא היה ענינם שוה, אבל אח"כ אמר ונביאים מסרוה לאנשי כנה"ג, הזכיר בהם מסירה, להודיע שעד כנה"ג היה המסירה בשלימות, ומשם ואילך

24 סוטה לד:

25 חגיגה י"ג.

26 קידושין ע"א.

27 עירובין נד:

28 במדבר כ"ז י"ח

29 דברים ל"ד ט'

פסק כח המסירה, כי לא נמסר להם בשלימות רק כל א' קבל כפי כחו, כן כתבו המפרשים טעם שזכר מסירה באנשי כנה"ג, ולדרכינו הנ"ל אפשר לומר, שהנביאים מסרוהו לאנשי כנה"ג ג"כ בדרך השפעה כמו שנמסר ליהושע, והטעם בזה או משום שהמשפיע והנשפיע היו נביאים, דבכנה"ג היו מהם כמה נביאים, ומחמת שהיו כל הכנה"ג בכנסיה אחת זכו כולם שנשפיע עליהם רוח ה' לקבל התורה בדרך נס, משא"כ יהושע לוקנים, שהזקנים לא היו נביאים, שעד שמואל הנביא לא היה חזון נפרץ, ולכן לא הוזכר בהם לשון מסירה, שלא היה בהם ענין זה, אבל קבלו כל התורה בדרך לימודיות ולא נשכח מהם דבר ודמי להו כמאן דמנח בכיסתיה, אבל הנביאים לכנה"ג מסרו בהשפעה היותר נפלא, וכן מצינו בנביאים לנביאים, שנאמר³⁰ ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, ונאמר³¹ ונחה רוח אליהו על אלישע, וא"כ בענין זה מסרו הנביאים לכנה"ג, ואפשר עוד לומר כי אנשי כנה"ג היו כנסיה קדושה מאד אשר מחמת קדושתם זכו לזה לקבל התורה במסירה נפלאה כמו שנמסר ליהושע, כי מצינו³² שהיצה"ר היה נמסר לידם ונבדלו מן החומר לגמרי, וגם מצינו שאמרו חז"ל³³ שראוי היה [עזרא] שתנתן התורה על ידו אלא שקדמו משה, ואפשר שעזרא לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא, שכל העדה הקדושה היו ראויים לזה, לכן נאמרה עליהם ומסרוהו לאנשי כנה"ג כמו משה שמסר ליהושע.

ולפ"ז אין מן הצורך שנאמר שמכנה"ג ואילך לא נמסר התורה בשלימות כמו שפי' המפרשים, רק שלא היה בדרך נפלא כמו לאנשי כנה"ג, ולכן משם ואילך משנה הלשון ואומר פלוני קבל מפלוני, ולא אמר פלוני מסר לפלוני, כדי להורות שענין מסירה אשר זכר הוא ענין נפלא, אשר לא היה כ"א ליהושע ממושה, ולכנה"ג מן הנביאים, ומטעם זה לא זכר מסירה אצל הזקנים שלא היו נביאים, וכן אצל נביאים שלא נשפיע להם מן נביאים רק מזקנים, לכן לא זכר בהם מסירה, ולא רצה ג"כ להאריך ולומר שהזקנים קבלו מיהושע, שלא רצה להאריך ולשנות הסדר שהתחיל ביהושע וגם בדעתו לכתוב אותו הסדר בכנה"ג, ולכן סתם מיהושע לזקנים על סדר שהתחיל, רק לא זכר לשון מסירה, עד שבא לכנה"ג סיים בהם לשון מסירה והבין זה, וכאשר אח"כ רוצה לדבר מר' פלוני אחר כמו אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק, התחיל לדבר בלשון קבל, כי כבר הפסיק משלשלת הקבלה, במה שאמר משם שמעון הצדיק כמה דברים, התחיל לסדר מכאן ואילך בלשון קבל מפלוני והבין.

הם אמרו שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סיג לתורה.

הם אמרו וכו'. צריך ליתן טעם למה בררו להזהיר על הני שלשה דברים, ונראה כי שלימות האדם הוא שיישיר את עצמו ואחרים, והנה בישרות עצמותו יש ב' ענינים, א' בדברים שבינו למקום ב"ה לכל יכשל בהם, והשני לכל יחוב לאחרים, והחלק הב' צריך זהירות יותר, כי קשה לתקן הקלקול בהם כגון אם גזל צריך להשיב הגזילה ופעמים שאין לו במה לשלם, ופעמים שלא ימצא לנגזל וצריך שיוליכנו אחריו למדי, לזאת התחיל להזהיר שלא יחוב לאחרים אפילו בשוגג והיינו שלא יקלקל הדין אפילו בשוגג, ואח"כ מזהיר על העמדת תלמידים, כי בזה נכלל

30 מלכים ב', ב' ט'

31 שם ט"ו

32 סנהדרין סד.

33 סנהדרין כא.

ב' [ענינים] היינו ישרות עצמו כי מתלמידים ילמוד דעת יותר מכולם, וגם ייש[יר] [לאחרים] היינו להתלמידים, ואח"כ מזהיר לעשות סייג לתורה, וזהו בין בישרות עצמו או ישרות התלמידים צריך להוסיף סייג, ולא די במה שישמור ויזהר בדרך ישרה ע"פ תורה, רק להוסיף סייג וגדר שלא יגע בשום אופן באיסור, וגם אזהרה ראשונה שיהיו מתונים בדין שלא יקלקל במקום שחב לאחרים, נכלל בו ג"כ שמיישר לאחרים בדבר עבירה חמורה כזה שלא יחובו לאחרים, כי עי"ד שיצא לצדק דיניהם ינצל הוא והנגשים לפניו לדין שלא יחובו לאחרים, כי צריך בזה זהירות כי קשה בזה התשובה כאשר ביארנו.

עוד יתכן שהנה התורה נחלקת לב' חלקים היינו ללמוד וללמד, ולשמור ולעשות, והנה מצינו בפ' ארבע מיתות (פנהרין ג:) שדינים במרה נצטוו, קודם מתן תורה, ואפשר לומר בה מעם, כי עי"ד אשר יהיה להם דבר הקפדה בין איש לרעהו יבואו לדיינים ויוציא לצדק דיניהם ועיד"ז יהיה שלום על ישראל ואז ראויים למתן תורה כולה, וכן פירש"י³⁴ ויחן שם ישראל כולם בלב אחד, וכן שמעתי ממורי ז"ל כי קודם סיפור מנתינת התורה כתיב³⁵ וכל העם על מקומו יבא בשלום, ואח"כ מתחיל בחודש השלישי ענין מתן תורה, ולענינו יבואר היטב, שקרא על מקומו יבא בשלום מיירי מענין דיינים כשרים שעל ידיהם כל העם על מקומו יבא בשלום ואח"כ מתחיל נתינת התורה, והנה באופן זה ממש הזהירו אנשי כנה"ג תחילה, הו מתונים בדין, כמו שמוקדם בתורה, ולהיות אשר בתורה לא הוזהר לדיינים אלא על הטיית משפט והוסיפו הם להזהיר שיהיו מתונים לבל יצא קלקול הדין בשוגג, ואח"כ אמרו והעמידו תלמידים, שבוה נכלל ללמוד וללמד כי מתלמידיו ילמוד ג"כ לעצמו, ויזהרו להעמיד תלמידים הרבה כאשר נפרש בעזר"ה שהוסיפו על מה שמפורש בתורה, ואח"כ אמרו ועשו סייג לתורה, נגד לשמור ולעשות, הוסיפו להזהיר גם על דבר המותר ע"פ התורה שיעשו סייג, אם הוא ענין שאפשר שעיד"ז יבא לעבור על תורה, כגון שניות לעריות וכה"ג לפי ראות עיני חכמים, ודקדק ואמר שלשה דברים לבל תפרש שהכל ענין אחד כמו שפירשו קצת מפרשים דהא דאמרו והעמידו תלמידים הוא סיום ועצה איך שיהיו מתונים בדין עי"ד תלמידים הרבה, לכן תנא שהם שלשה דברים וכל אחד הוא ענין בפני עצמו.

הו מתונים בדין. רש"י פי' מתונים ממתנים, ולפי דבריו גם לשון מתון הוא מלשון ממתין, דמתונים הוא מלשון מתון ליחיד, ולרבים שייך לשון מתונים והכל לשון המתנה, ופירשו המפרשים במדרש שמואל דהוא אזהרה לדיינים ולעדים ולבעלי דינים שכולם יהיו מתונים, היינו בעלי דינים יהיו מתונים שיתפשו במוב מעצמם ולא יצטרכו לבא לפני דיינים שמוה יתהו שנאה ביניהם, והעדים יהיו מתונים ג"כ להעיד דברים ברורים ולשון ברור, והדיינים יהיו מתונים כמשמעה, וגם יהיו מתונים שלא יקבלו עליהם שיהיו דיינים אולי יש טובים מהם, זהו בקיצור כוונתם.

ובשם הרימב"א הביא במד"ש ז"ל הו מתונים בדין מלשון מתנה כי' שלא יקחו שוחד אלא יתנו הדין במתנה, א"נ מתונים כמו נתונים, הו בעיניכם כאילו אתם נתונים בדין, וכמו שאם אתם הייתם עומדים בדין תדקדקו בו כדי שתהיו יוצאים זכאין בדין, כך אתם כשיעמדו

34 שמות י"ט ב'

35 שם י"ח כ"ג

אחרים לפניכם תדקדקו ותזכו למי שהוא זכאי ותחייבו למי שהוא חייב על פי הדין וע"פ האמת עכ"ל, ובעיני יפלא הדמיון הזה, דאין הנדון דומה להנידון, דאילו היה בעצמו עומד בדין היה חפץ שיצא זכאי, אבל אסור לעשות כן באחרים, ולמה יחפון בזכות יותר מחוב, ועוד דלענין עצמו יחפון בזכות הגם שהוא חייב כי אין אדם רואה חוב לעצמו, ולקמן משנה ח' אמרו בשעומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים ועיין מה שפירשנו שם, אבל הואיל ויצא מפי אותו צדיק לפרש מתונים כמו נתונים אבאר גם אנכי ע"ד זה בענין אחר.

ויתבאר ע"פ דברי חז"ל שאמרו בפ"ק דסנהדרין³⁶ הדיין יראה בעצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה תחתיו, ונראה הטעם בזה דאמרו ז"ל³⁷ חרב בא לעולם על עינו הדין ועל עיוות הדין, וגם אמרו ז"ל כשאין דין למטה ח"ו יש דין למעלה, ולהכי אמרו שהדיין יראה שעל ידו [לא] יבא ח"ו ב' דברים, חרב, ודין של מעלה היינו גיהנם, וזהו פתוחה תחתיו, כלומר תחתיו ובמקומו יהיה דין אחר, היינו דין של גיהנם תחת דין של מטה, ולהכי ודאי דגם הדיין יתענש בשני דברים אלו בחרב וגיהנם, לכן יראה כאילו חרב מונחת בין ירכותיו וגיהנם פתוחה תחתיו כפשטיה, וזהו שאמרו כאן, הו' מתונים, כלומר נתונים בדין, כי אין לך דין גדול מזה שחרב מונחת בין ירכותיו וכו' ועי"ז יזהר להוציא לצדק דינו.

והואיל אשר פתחו לנו פתח לפרש תיבת מתונים בענין אחר מפרש"י, אבאר עוד מה שיש לפרש קרוב לפשוטו, כי יש לפרש מתונים המ"ם בחירי"ק והתי"ו בחול"ם, והוא מלשון שאמרו במסכת שבת בפרק ב"מ³⁸ חליף ותני פרש"י עובר ושונה, וכן במגילה³⁹ אעבר פרשתא דא ואתנא' פרש"י ואשנה אותה פעם שניה, ובמדרש פ' צו⁴⁰ אין הגליות מתקבצות אלא בזכות משניות שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם, וזהו הו' מתונים, כלומר מאותן התונים וחוזרים ושונים פעם אחר פעם לעיין היטב בדבריהם, והמ"ם של מתונים היא הפעולה כידוע.

עוד יתפרש ע"פ דבריהם ז"ל בפ"ק דברכות (י.) גבי הא דקאמר מנין לשלשה שעוסקין בדין ששכינה עמם וכו' ומנין לאחד שיושב ועוסק בתורה וכו' וכי מאחר דאפילו תרי תלתא מיבעיא מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה קמ"ל דדין נמי היינו תורה עכ"ל, וזהו שרמזו שלא יאמרו הדיינים מה לנו להתבטל מתורתינו לשמוע דברי ריבות ומענותיהם, וכאשר מצינו במסכת שבת בפ"ק⁴¹ דר' אמי ורב אסי חלש ליביהו על זה, עד דתני להו ההוא סבא דגדול שכר הדיינים ע"ש⁴², לזה אמרו והו' מתונים בדין, כלומר תהיו מהשונים והלומדים, כי דין נמי היינו תורה, וא"כ אדרבא ה"ל תורה וגמילות חסדים ביחד

36 ז. ת.

37 לקמן פ"ה מ"ח

38 כג:

39 ד.

40 פרשה ד' ארת ג'

41 י. רב חסדא ורבה בר רב הונא הוו יתבי בדינא כולי יומא, הוה קא חליש לבייהו. תנא להו רב חייא בר רב מדפתי, ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב, וכי תעלה על דעתך שמשעה יושב ודן כל היום כלו, תורתו מתי נעשית, אלא לומר לך כל דין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית.

42 יעוי' שם בפירש"י תנא להו חייא בר רב - שגדול שכר הדיינים ולא יצטערו.

דמטריה גופו לשמוע מענותיהן ושכרו גדול, ואפשר דלהכי אמרינן⁴³ דדיין הדן דין אמת נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, דעל ג' דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה וג"ה, וכולם איתנייהו בדיינים, דודאי עבודה מיקרי, דעבודה היינו עשיית מצות, והדיינים עושים מצות עשה בשפטו את העם והוא בכלל עבודה, וא"כ איכא בנייהו תורה ועבודה וג"ה, ומעמידין את העולם, ולכן נעשו שותפין להקב"ה במעשה בראשית, ולכן על עיוות הדין חרב בא לעולם וכאילו מחריבין כל העולם והוא היפך העמדת העולם, וזהו הו מתונים בדון, כלומר מתונים ושונים ועוסקים בתורה, וכאשר ביארתי לעיל דהמ"ם מתונים היא הפעולה, וכאילו נכתב הו מן התונים בדון, כלומר בעסק הדין תהיו חשובים כאילו אתם תוני"ם ועוסקים בתורה והבן.

עוד פי' על מאמר והו מתונים בדון, והוא ע"פ המבואר באור החיים בפ' שופטים על פסוק⁴⁴ ושפטו כו' משפט צדק וז"ל העיר הערה גדולה לחפץ לשפוט בצדק יהיה בדרך זה, שיעביר מבין עיניו ב' הנושאים ולא ילביש משא ומתן ההלכות שיעשה באנשים אשר להם הריב, לומר כפי זה יתחייב פלוני וכפ"ז יהיה להיפך, אלא יעשה עינו כאילו אין אדם צריך להוראה זו עתה אלא לעמוד על הדין לדעת הלכות התורה, ואחר שיעמוד [עצמן] בדרך זה מה שיעלה במצודתו ידון בו לבעלי הדינים יזכה הזכאי ויחייב החייב וכו' אבל זולת זה כשיעריך בדעתו לבעלי דינים, עכ"פ יהיה אחד יותר מתקרבת דעתו אליו ולא יצא משפט צדק עכ"ל, וזהו פי' דבריהם והו מתונים בדון, ע"פ שפירשתי תיבת מתונים כמו מהתונים, יהיה טעם דבריהם להזהיר לדיינים שיהיו כמו שתונים ושונים בדון זה ואין אדם צריך עתה להוראה זו ועיד"ז יוציא לצדק הדין וכנ"ל והבן.

והעמידו תלמידים הרבה. במדר"ש דקדק לשון והעמידו ולא אמר ולמדו ע"ש, ועיין בתוי"ט, ויש עוד לפרש, דהנה עיקר כוונת התלמידים להגדיל תורה שלא ישכח מפי זרע בני ישראל גם אחרי מותו, ואמרו ז"ל (מגילה י:ו) לאוקמי גירסא סיעתא מן שמיא, כי לא כל אדם זוכה לזה, לזה אמר התנא בלשון והעמידו תלמידים, שיעיקר כוונה בתלמידים להעמיד הגירסא להם לעולם שלא ישכח מהם ויהיה דמי להם כמאן דמנח בכיסתיה, וזהו כלשון לאוקמי אגירסא, והזהיר בזה לשנות לתלמיד א' הרבה פעמים עד לאוקים אגירסתו, וכמעשה דר' פרידא שלמד לתלמידו שמונה מאות פעמים דבר הלכה א'⁴⁵, וכן אמרו ז"ל (פסחים עב.) תני מיניה ארבעין זמנין וכו' הרי שצריך ללמוד הרבה פעמים עד שיהיה מנח בכיסתיה לעולם, וזהו שאמר הרבה, כלומר שילמוד להם הרבה פעמים דבר אחד ואל יקפיד עליהם כמו מעשה דר' פרידא, ולכן לא אמר תלמידים רבים.

עוד ירצה כי להיות אשר לאוקמי אגירסא סייעתא דשמיא ולא כל אדם זוכה לזה, ע"כ צריך תלמידים הרבה, כי אינך יודע איזה מהם יכשר לזה שיעמיד הקבלה בידו, ולכן אמר בלשון והעמידו תלמידים הרבה.

43 שבת שם

44 דברים ט"ז י"ח

45 עירובין נד:

עוד נתכוון בלשון והעמידו, כלישנא דקרא והקימותי זרעך אחריו⁴⁶ גבי דוד, וכן להקים על שם אחיו המת⁴⁷, כי עיקר תכלית האדם שיניח אחריו ברכה בן או תלמיד, וזהו העמדה וקיומו של מין האנושי ותכליתו שגם לאחר מיתתו והעדרו מזה העולם יעמוד תחתיו מבניו להקים שמו בישראל.

והנה ראיתי להעתיק פה דבר הגון מספר הנכבד של ר' מאיר בן גבאי הנקרא עבודת הקודש, וזה לשונו שם בהקדמה לספרו הק', להיות שהכוונה באדם היתה שיהיה עבד נאמן ליוצרו, לרצון לפניו שיהיה קיים באיש ולא ימות לעולם, כדי שלא תפסוק ותסור עבודתו וייחודו, אבל שיהיה כל זה תמיד בפועל בזה המציאות התחתון כמו שהוא במציאות העליון, להיות כל זה הוראה כי אין סוף וקץ אל הייחוד האמיתי, ובזה יהיו כל העולמות שקולים ותשלם הכוונה בבריאתם, וכשנמנה לדעת אחר והביא המות עליו וראה שאבד נצחיותו וקיומו באיש, בקש לתקן זה כפי האפשר, והוא בהשאיר לו זרע, כדי שיושלם בו התכלית ההוא, ולא יפסק חוט העבודה והייחוד, ובזה יהיה לו שם על פני חוץ ולא ימחה מספר החיים, והיה כאחד המשרתים את פני ה', נמנה מכתותם, הואיל והשאיר אחריו ברכה, ומאז שם השי"ת זה הכוסף בטבע הבריאה שיכסוף האדם שיהיה לו בן, עד שימשך ממנו שישתדל האדם כשאי אפשר להשאיר אחריו ברכה, להניח לו איזה שם, אם בספר אם בכנין או באיזה ענין אחר, כדי שלא יאבד שמו, וכמו שמצינו באבשלום שכתוב בו⁴⁸ ואבשלום לקח ויצב לו את מצבת אשר בעמק המלך כי אמר אין לי בן בעבור הזכיר שמו ויקרא לו כו', למדנו ממנו, בראותו שאי אפשר לו להניח עצם מעצמו להיות לו לזכר, בחר שיוזכר לו זכר השם בדרך בנין וכו', ולתשוקה זו אמרו שיושג השלימות ההוא מהשארית השם בהניח לו תלמיד, כי התלמידים הם הבנים האמתיים, והוא אומרם ז"ל בפ' הבא על יבמתו⁴⁹ ר"ע אומר למד תורה בילדותו ילמוד תורה בזקנותו, היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו שנאמר וכו', ובפרק יש נוחלין⁵⁰ אשר אין חליפות למו, ר"י ור"י בן לוי ח"א מי שאין מניח בן וחד אמר מי שאין מניח תלמיד, הנה כי המניח בן או תלמיד יש לו חליפין ותכלית, ולפי שגם בזה אין במחוק, ראוי השלימים לתקן זה, להניח השם והזכר בספר יחברו מה שפלפלו בחכמה או מה שחדשו מחכמתם וכו' כי ידעו נאמנה כי זה להם טוב ושלמות יותר מבנים ובנות, ורז"ל התעוררו לזה אמרו בפ' חלק⁵¹ מאי שם עולם אתן לו אשר לא יכרת וכו' זה ספר דניאל שנקרא על שמו עכ"ל.

הנה נתבאר מדבריו, כי זה הוא שלימות וקיום האדם, בהניח אחריו ברכה בן או תלמיד הגון, וביותר שיוחק דבריו בספר לזכרון, אך שבימיהם היה אסור לכתוב בספרים תורה שבעל פה היה עיקר להעמיד תלמידים, ולכן כתבו לשון והעמידו כלומר שיעמדו אחריכם, ואפשר לומר והעמידו כלומר שתעמידו את עצמיכם עי"ד תלמידים וכאילו לא מת, וכאמרם ז"ל⁵²

46 שמואל ב', ד' י"ב

47 דברים כ"ה ז'

48 שמואל ב', י"ח י"ח

49 יבמות סב:

50 ב"ב קטז.

51 סנהדרין צג:

52 דעה רש"י דברים ל"א כ"ט

שכ"ז שהיה יהושע קיים היה נראה למשה שעדיין לא מת, אך להיות שאין לבו כמזה בתלמידיו איזה מהם יוכשר, לזה ציוה שיעמיד תלמידים הרבה ואולי יבנה ע"ד אחד מהם, ואפשר לומר דע"ז מסיים ועשו סייג לתורה כי אין לך קיום וסייג לתורה כמו התלמידים כי ע"ד יהיה נשאר תורה בישראל, עוד ירצה ועשו סייג לתורה כלומר שתלמוד עמו באופן שיתקיים התורה אצלו היינו ללמדו אפילו כמה פעמים וכאשר זכרנו לעיל במעשה דר' פרידא.

עוד יתבאר לשון והעמידו תלמידים הרבה עפ"י מה שמצינו לרבנותינו ז"ל⁵³ דרבה היה מקשה לאב"י תלמידו לחדרו ולבחנו אם ברור הגירסא בידו, וזהו והעמידו תלמידים הרבה, ויתפרש לשון והעמידו ע"ד שאמרו ביבמות⁵⁴ על ר"ע אקשי' ואוקמיה, כי ע"ד הקושיא שאינו יודע להשיב מוקים ליה ועומד תמה ומשתומם, וזהו והעמידו לעמוד לו ע"ד קושיות, כדי לחדרו ולבחנו, האמת אתו, אם יודע להשיב, וגם על ידי זה יתברר לו הגירסא היטב ויעמוד על האמת, והכל נכלל בלשון והעמידו והבן.

עוד יתבאר, והעמידו תלמידים, היינו להעמידם לגדולה וליתן להם נשיאות ראש לאותם הראויים לזה, כמו שעשה משה ליהושע, וכמו שמצינו שעשה רבינו הק' שמסר לוי בר סיסי וכו' ואמר עליו גברא דכוותיה נתתי לכם, להחשיבו לפני העם, ובמשה נאמר ג"כ לשון זה והעמדת אותו כו' לפני כל העדה, וזה הוא ענין הסמיכה שהיו סומכים לתלמידיהם.

עוד יתבאר ע"ד אמרם ז"ל שצריך שיקנה לו התלמיד אמונת חכמים ובוה התורה נקנית ומצינו שאמרו ז"ל עיין בחלק⁵⁵ ובהגדה דרבה בר בר חנה בבא בתרא⁵⁶ על אותו תלמיד שהפליג ספינתו בים, וראה מלאכי השרת שהיו נוסרים אבנים טובות להעמידן בשערי ירושלים, אח"כ אמר לרבו יפה דרשת שכן ראיתי, והשיב לו רבו ריקה אלמלא לא ראית לא האמנת וכו' וענשו על זה, וזהו שאמרו לשון והעמידו תלמידים, כלומר שהתלמידים יהיה להם מדת אמונת חכמים, ואמונה מכונה בשם עמידה, שהיא יסוד המעמיד כל התורה כאשר שמעתי כמה פעמים ממורי ז"ל שאמונה נקראת בשם עמידה.

ועשו סייג לתורה. יש לפרש שהזהיר לבל יעבור ח"ו על הסייג, ולא יהיה נקל בעיניו מחמת שאין מפורש בתורה, רק יהיה בעיניו כמו דבר איסור המפורש בתורה, וזהו ועשו סייג לתורה כלומר שתעשו הסייג וידמה הסייג אצליכם לתורה ממש באין הפרש ח"ו, [ומפני זה אמר] ועשו סייג לתורה. ולא אמר סתם ועשו סייג, או שיאמר ועשו לתורה סייג, להזכיר תחילה העיקר ואח"כ הסייג, ולפי דברינו מתכוון להזהיר, שיהיה הסייג חמור לו ודומה ושקול ממש לתורה, ולא יעבור ח"ו על הסייג, כי העובר על דברי חכמים חייב מיתה.



53 ברכות לג:

54 טז.

55 סנהדרין ק:

56 עה.

חידושי תורה

הרב שניאור זלמן רישון

בירור החילוקים בין אכילת איסור לאכילת מצוה

מצינו בתורה כמה סוגי איסורי אכילה ונאמרו בהם כמה וכמה הלכות על אופן ושיעורי האכילה האסורים, ויש לברר אם דינים אלו נאמרו גם במצוות שבאכילה, כגון אכילת מצה ושאר המצוות, או שדיני אכילת איסור אינם דומים לדיני אכילת מצוה, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

ההלכה של אכילת פרס היה צריך לאכול כזית בבת אחת, אלא שע"ז התחדש הדין הנוסף דמהני כדי אכילת פרס, והאחרונים כבר האריכו בזה ודנו מהא דמבואר בזבחים דף ע: דלולא החידוש של אכילת פרס היה חייב אפילו ביתר מאכילת פרס. ובזה דנו דבאכילת עוף טהור כיון דהוה חידוש יחייב אפילו יתר מאכילת פרס, ומשמע דמעיקר הדין יש לחייב אפילו ביתר מאכילת פרס וכאן בבליעת עוף טהור דהוה חידוש אוקמא אדינא ויחייב אפילו ביתר משיעור זה [כיון דיש חומרא מחמירין עוד, והוא היפך סברת סוגיא שלנו] קמ"ל, ועי' בתשו' חת"ס או"ח סי' ק"מ בתשו' למהר"ץ חיות בזה.

עוד נתחדש כאן ברש"י דאע"פ דנתחדש חידוש דבאכילת פרס נקרא אכילה אחת, אך מ"מ עדיין סתם אכילה הכוונה דהוי בבת אחת, וממילא באכילת חידוש כגון בסוגיא דידן חייב רק בבת אחת כלשון אכילה כפשוטו, כן הוא הבנת רש"י כפשוטו.

ובהבנת דברי רש"י מצינו ב' מהלכים יסודיים בדברי האחרונים וכדלהלן, הקשה הרעק"א על רש"י דא"כ באיסור אכילת גיד דכיון דאנו פוסקים דאין בגידן בנותן טעם א"כ הוי איסורו חידוש ויתחייב רק באוכל בבת אחת ולא שמענו חידוש זה, אך באמת

אכילת כרי אכילת פרס באיסורים

א. מבואר בגמ' חולין (דף ק"ג) בדין איסור של אבר מן החי דנתחדש דאע"ג דאין באבר כזית בשר מ"מ כיון דיש כזית בצירוף גידין ועצמות חייב, ומבואר בגמ' שדוקא אם האבר שלם אזי מצטרפים הגידין והעצמות לכזית, ודנו בגמ' עד מתי צריך להיות האבר שלם [כן הוא הבנת תוס' בהסוגיא], ומצינו בגמ' ג' שיטות, ר"י אמר דאם הכניס לפיו [עד שנכנס סמוך לגרון] שלם סגי וחייב עליו, ור"ל סובר שצריך לבלוע אותו שלם [ויש עוד שיטת רב אושעיא דאפילו נחלק בחוץ חייב], ואמר' בגמ' דר"י סובר דהחיוב הוא על הנאת גורונו ולפיכך סגי אם הכניס לפיו האבר כשהוא שלם, אך לר"ל צריך שיבלענו שלם משום שסובר דהחיוב הוא על הנאת מעיו ולפיכך אינו חייב רק אם בלע כל האבר בבת אחת. ועי' ברש"י דמשמע שהבין הסוגיא דאע"ג דקיימ"ל בכל התורה דבכל אכילת איסור מצטרף בכדי אכילת פרס אבל כאן דהוי חידוש דחייב אפילו על גידין ועצמות לכן אינו חייב רק אם אכל בבת אחת, ומשמע דכיון דיש בו חידוש לא נתחדש כאן ההלכה של אכילת פרס.

ומבואר ברש"י כמה חידושים, החידוש הראשון דמעיקר הדין קודם שנתחדשה

שחייב רק בבת אחת, אך הרבה אחרונים חלקו ע"ז כדיתבאר.

כמה מהאחרונים [ע"י ביבין דעת ס' ס"ה סק"ב כת"ס יו"ד ס' ל"ד, מהר"ם שיק או"ח ס' רנ"ד, אחיעזר ח"ג ס' ה' סק"ה, וע"י בטט"ו מהדו"ק ס' צה מצוין במהרש"ם כאן] כתבו לחלוק על מהלך הרע"א ודעמיה, וכתבו לפרש מהלך אחר בדברי רש"י, שדנו שלפי המהלך של תוס' בסוגיא אין מקור לסברא זו, ועוד גם לפי רש"י י"ל דבאמת אחרי שנתחדש שיעור אכילת פרס כל מקום דכתיב אכילה הכוונה בשיעור אכילת פרס, וביארו דברי רש"י בסוגיין דבאמת באבר זה אין בו כזית רק כיון דיש צירוף של גידין ועצמות חייב, וע"ז מבואר בגמ' דעל גידין ועצמות שאין בהם כלל טעם ואינם ראויים לאכילה לפיכך אינם מצטרפים לגוף הבשר אלא אם כן נאכלים בבת אחת, ולא נתחדש כאן הדין דאכילת פרס, אבל בעלמא כל מקום דכתיב אכילה הביאור הוא שגם ע"י אכילת פרס נחשב אכילה ע"ש, ועוד יותר יש לציין בזה דיעו' בגר"ח פ"ד מאכלות אסורות דהגידין אינם נאסרין בכלל [ע"י מה שדנו באבר שיש בו רק גידין ועצמות ודימו לזה מחלוקת התנאים בחולין דף קכח: ע"י בחק"ל יו"ד ס' ל"ב, ופמ"ג ס' ס"ב ובאמרי בינה טריפות ס' ו', וע"י באחיעזר שכתב לבאר למה בעינן כאן הלכות אפילו נימא דאבר רק עם גידין אסור ולא העצמות ע"ש].

אכילת כדי אכילת פרס במצוות

ב. ועתה יש לדון אי מצינו מקור דבמצות מהני כדי אכילת פרס, ומבואר בשו"ע להדיא בס' תע"ה לגבי מצה, אך יש לעי' במקור הדברים, ובאמת ע"י בתשו' מוצל מאש ס' ט"ז דאינו יודע מקור דמהני כדי אכילת פרס במצות, ואע"ג דמבואר בפסחים דף קיד: לענין מרור דמהני כדי אכילת פרס זה רק מצוה דרבנן, [ועוד דאינו ברור דבעינן כזית למרור מצד המצוה, וכבר דנו בלשון הרא"ש בפסחים דמשמע דבעינן כזית רק מצד הברכה, וממילא מהני אכילת פרס, אבל

ע"י במשבצות זהב ס' ס"ה סק"ד שכתב כן דכבר פשוט דחייב רק באוכל בבת אחת, [ודן עפ"ז דבגיד אין איסור ח"ש כיון דלא חזי לאצטרופי], וכן דן במנ"ח, וע"י בזרע אברהם [זמבא] ס' י"ג ס"ק ט' דע"י בחולין דף פ"ג דמבואר ברש"י דמהני אכילת פרס בגיד (ע"ש ברש"י ד"ה דלית ליה), והקשה דזה סותר לדברי רש"י בסוגיין, וכתב דאולי הסוגיא שם כשיטת ר"י דסובר דאית לגיד טעם.

וכעין זה דן במנ"ח מצוה י' באיסור של שאור דחייב אע"ג דאינו ראוי לאכילת אדם [וע"י באחיעזר ח"ג ס' ה' ס"ק ה' דכיון דבחמץ מפורש דחייב בכדי אכילת פרס אין לחלק בין חמץ לשאור], וכן דן המנ"ח במצוה שע"ב דנזיר דמוזהר על אכילת חרצן דאינו ראוי לאכילה ולפי"ז יהא חייב רק באוכל בבת אחת, וע"י בזרע אברהם שם ס"ק י', וכמו כן דן החת"ס בע"ז דף ס"ט דבשקצים המאוסים דחייב לא יהי צירוף, ומה שהקשה ביבין דעת ס' ס"ה ס"ק ב' מגמ' כריתות דף י"ב דלכאורה מבואר להדיא דבשקצים מהני אכילת פרס, ע"י בשטמ"ק שם דכתב בזה גירסא אחרת, וע"י באגודת אזור בסוגיא דאיסור כולל [דף ד' בדפי הספר].

אך הוסיף הרעק"א בתשו' [בדפוס החדש כ"ד יו"ד ס' ל"ט] דכל זה כשאכילתו חידוש, אבל אם איסורו חידוש כגון בשבועת ביטוי דמבואר בשבועות דף ל"ז דאיסורו חידוש, מ"מ אחר שנאסר אין חידוש מהני אכילת פרס, ועוד דכיון דנשבע תלוי בדעתו ודעתו על אכילת פרס, וע"י עוד בזרע אברהם שם סק"א מה שדן לפי סברתו השניה דבב"ח דאיסורו חידוש יצטרך לאכול בבת אחת ע"ש

והיוצא מדבריהם הוא דאפילו אחר שנתחדש בתורה דמהני צירוף של אכילת פרס עדיין פשטות הקרא הוא שאכילה הוי בבת אחת, אלא שיש חידוש נוסף דג"כ חייב בכדי אכילת פרס וממילא באיסורים דאיסורם מחודש נשאר כפשטיה דקרא

מוכח דלשון אכילה לא הוה בכל מקום בשיעור אכילת פרס, אבל לפי מהלך שאר האחרונים דהסוגיא היא דווקא לענין צירוף גידין ועצמות אבל בכל מקום מהני שיעור אכילת פרס אין ראייה לדבריו, [ועי' באחיעזר שם כשהשיג על המנ"ח והביא המג"א, ומשמע דבזה משיג גם על המג"א], ועי' בתורת חסד או"ח ס' מ"ט ס"ק י' מה שהאריך בדברי המג"א.

ועי' במג"א שציין בסוף לסי' תע"ב סוף סעיף ט' ועי"ש במג"א סק"א דכ"כ בכוסות בליל פסח דלכתחילה ישתה בבת אחת, וציין לסי' תע"ה ועי' בהגר"ש קלוגר מה שכתב לחלק בין אכילה לשתיה כיון דאין דרך ארץ לשתות ע"כ אין דין לשתות בבת אחת עי"ש.

חייב הנאת גרונו והנאת מעיו

באיסורים ובמצוות

ג. מבואר בהמשך הגמ' בחולין (שם דף קג:) דהמאכל שנשאר בשיניים לא מצטרף לכזית אבל מה שנשאר בחניכיים ר"י אומר שמצטרף ור"ל אמר שאינו מצטרף, ומבואר בגמ' שנחלקו אי סגי בהנאת גרונו או בעיני הנאת מעיו, ויש לעי' לר"י דסגי בהנאת גרונו למה בעינין בכלל בליעה ולא סגי בנכנס לגרונו ונהנה והקיא, וכבר הקשה כן במשבצות יו"ד סי' צ"ח ס"ק א' ונשאר בצ"ע, ועי' בשערי תורה כלל כ"ג פרט ו' ובמהר"ם שיק או"ח סי' רנ"ד וסי' רנ"ו [עי' בהמשך הגמ' באכל חצי זית והקיא], ולכאורה התירוץ הוא דאי הקיא אינו דרך אכילה כלל.

ויש לעי' לר"י דסגי בהנאת גרונו אם סובר רק הנאת גרונו ולא מהני הנאת מעיו, או דמהני גם הנאת מעיו, ונפק"מ באופן דלא נהנה גרונו אי חייב על הנאת מעיו, וראיתי בעטרת חכמים בכמה מקומות שדן בזה [עי' דבריו בפסחים דף לא במערכה עי"ש ד"ה כדי וד"ה והנה וד"ה ואמנם ועי' בסוגיא דמכות דף כ"א (נדפס באמצע חידושי פסחים) ד"ה אמנם וד"ה וראיה], והביא דברי הרמב"ם שצריך ליהנות

במצה דבעינן כזית מצד המצוה אולי לא מהני אכילת פרס], אך כאמור בשו"ע כתב דמהני.

אך עי' במג"א בסי' תע"ה ס"ק ד' דצריך לבלוע הכל בבת אחת, אך בדיעבד מהני בכדי אכילת פרס וכתב דכן מבואר בחולין דף ק"ג שהובא לעיל, ובפשטות לשונו, וכן משמע במקור הדברים, שלא הוי רק הידור אלא הוי דין לכתחילה ממש, [וצ"ב דאיך מצינו כן בדיני תורה לכתחילה ובדיעבד, ומצינו כמו כן בהא דמהני בלע מצה יצא דכתב ברשב"ם דלכתחילה אין לעשות כן דבעינן שיטעום מצה, ויש לעי' כ"כ אי הוה ענין של הידור או לכתחילה], ויש לציין לדברי המג"א בסי' קס"ח ס"ק ל' על הא דאי פירר לחם במים אם אין תוריתא דנהמא אין מברכין המוציא, והקשה המג"א מהא דמבואר במצה דמצה שרויה יצא, ותירץ על פי מה שכתב בסי' תע"ה דבעינן כזית בבת אחת ואי יש כזית לא בעינן תוריתא דנהמא עכ"ד המג"א, [ועי' במחצית השקל מה שדן דהא לא בעינן חתיכה אחת רק צריך לבלוע ביחד]. ובדברי המג"א כאן מוכח דהוי מעיקר הדין, דאם הוי הידור בעלמא לא תירץ כלום ודו"ק. ועי' עוד במג"א סי' קס"ז ס"ק ז' ובפמ"ג שם לענין ברכת המזון אי בעינן בליעה בבת אחת, [אך עי' בשערי תורה בעניני רוב כלל כ"ג פרט ו' שהאריך בדברי המג"א ומשמע דהוה רק מצוה מן המובחר לבלוע בבת אחת ועי'].

והנה ראיית המג"א בנוי על הא דמבואר בסוגיין דאפילו אחר שנתחדש דבאכילת איסורים עובר אפילו בצירוף אכילת פרס מ"מ לשון אכילה עדיין המשמעות בבת אחת וממילא גם במצוה אכילה לכתחילה הכוונה בבת אחת, [ויש לדון לפי"ז אם בכל איסור אי אכל בבת אחת הוה איסור יותר גדול, ונפק"מ לענין יוה"כ דמאכילין הקל הקל אם יש ענין שלא לאכול בבת אחת], אך כל דברי המג"א בנוי לכאורה לפי מהלך האחרונים דבכל איסור דהוה חידוש לא מהני שיעור אכילת פרס, ולפי מהלך זה

ושלא כדרך פטור, ועי' במשל"מ פ"ה מהל' יסודי התורה אות ל"ח שחקר אי במצוות ג"כ בעינן אכילה כדרך או לא, אך לא ביאר מהו הספק והאריכו אחרונים בזה, ועי' בנובי"ק יו"ד סי' ל"ה שהביא דברי התורת חיים בחולין דף ק"כ שכתב לומר סברא שבמצוות לא בעינן כדרך, וכתב דאכילה שלא כדרך הביאור הוא דאינו נהנה מהאיסור, אבל במצוות אינו בא להנות דהרי מצוות לאו להנות נתנו ולפיכך מהני אכילה שלא כדרך ג"כ עיי"ש,

ולפי חילוק זה יש לבאר החילוק בין מצוות לאיסורים לגבי הנאת גרונו ומעיו, דבאיסורים צריך להנות מהאיסור ולכן י"ל דכל האיסור הוא הנאה מאכילה וזהו בגרונו, אבל במצוות דלאו להנות ניהו אמרי' דכוונת התורה הוא אכילה כפשוטו והוא לשובע הנאת מעיו, ויוצא דבאיסורים העיקר הוא רק הנאת גרון דצריך להנות, וכמו שבארנו לעיל לר"י סובר דווקא הנאת גרונו ובמצוה דווקא הנאת מעיו ועי', [ויש לעי' במרור דלכו"ע בעי טעם מרור אם כאן יודה המג"א דלא בעינן הנאת מעיו].

ומצינו עוד מקורות דבאיסור הכל תלוי בהנאה עי' באריכות בפמ"ג יו"ד סי' ק"ג לענין טעם פגום שאינו אוסר כיון דאינו נהנה מזה, והערוני מפירוש המשניות להר"מ בכריתות דאיסור אכילה הוא ג"כ איסור הנאה דאכילה הוא אחד ממניי ההנאות והוא כיסוד הנ"ל.

ועי' באמרי בינה פסח שם וכן בנדרים סי' ל' דבשבועה שלא אוכל נתכון לאכילה כפשוטו ויצטרך הנאת מעיו לכו"ע עיי"ש.

מעם כעיקר באיסורים ובמצוות

ה. מבואר בהרבה מקומות בש"ס דנחלקו התנאים אי טע"כ דאורייתא או דרבנן, ולהלכה נחלקו הראשונים עי' ברש"י ע"ז דף ס"ו דפסק טע"כ לאו דאורייתא, אך הראשונים חלקו דטע"כ דאורייתא, עי' בתוס' חולין דף צח: באריכות, ועי' בשו"ע יו"ד ריש סי' צ"ח דנחלקו בהא

מהאיסור (עי' פ"ה מהל' יסודי התורה) דאם עירב דבר מר אע"ג דנהנה כריסו פטור דבעי הנאת גרונו דווקא [ויתבאר יותר לקמן], ועי' באמרי בינה או"ח סי' ט"ו, [ועי' בשערי תורה בענין רוב כלל ב' פרק ט"ו - ט"ז בהא דכתבו התוס' בבכורות דף כ"ג דהיתר של ביטל ברוב הוא דכיון דאינו יכול לאכול בבת אחת על כל חתיכה אמרי' דזה ההיתר, ולכאורה זהו רק אי חייב על הנאת מעיו דא"א לבלוע בבת אחת (אף דלכאורה יש צירוף במעיו קודם שיעור עיכול), אבל בגרונו יכול להיות בבת אחת ולר"י דחייב על הנאת גרונו לכאורה שייך שיאכל בבת אחת, ויש לעי' בהא דבעינן גם לר"י בליעה ודלא כהפמ"ג שהקשה ועי']. ואי מצינו באיסורים דעובר באכילה בלא הנאה עי' עוד בזכר יצחק ח"ב סי' כ"א.

והנה בפשטות גם לענין מצוות תלוי בהנאת גרונו, ועי' בהגהות מהרש"ם שהביא ירושלמי פ"ו ממס' נזיר דמשמע כן, וכן כתב החת"ס תשו' או"ח סי' קכ"ז ובמנ"ח מצוה ו' ובמצוה י' שכתב שגם במצוות מצטרף מה שנשאר בחניכיים.

אך עי' במג"א בסי' תע"ה מבואר שצריך לבלוע כזית בבת אחת ועי' במחצית השקל דבמצוות בעינן הנאת מעיו ולא ביאר למה אינו דומה לאיסורים, וכן יעוי' באמרי בינה פסח סי' כ"ג שהביא דברי הלבוש דבמצוה בעינן הנאת מעיו, וכתב הטעם אע"ג דבא זכר לחירות מ"מ עיקר אכילתו הוא לאכול לשובע למלא כריסו כשהוא רעב לפיכך יוצא בה אף בבליעה דאף בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו, וכתב דזה דלא כהחת"ס דסבר דמצוה הוי כמו איסורים ותלוי בהנאת גרונו, אך עדיין אינו ברור החילוק. וכדי לבאר החילוק בזה יש להקדים עוד נדון בדיון אכילה שלא כדרך.

אכילה שלא כדרך

ד. מבואר בגמ' פסחים דף כ"ד דבאיסורים דכתיב לא יאכל, אמרי' דהאיסור הוא רק אם אכל דרך אכילה

האורז ויחמיצו היינו משום דיש עוד הלכה דאם אינו מחמץ אינו יוצא ידי מצה ע"ש.

ומבואר בפשטות בדבריהם דהרמב"ן סובר דטע"כ לא מהני לענין מצוה, וכן כתב במק"ח בפתיחה לס"י תמ"ב, אך עי' בית אפרים או"ח סי' י"ג שחולק על המק"ח דבודאי מהני טע"כ במצות דמהיכא תיתא לחלק בין מצות לאיסורים, והא דדייק בלשון הרמב"ן דלא מהני טעמא היינו משום דהרמב"ן לשיטתו דטעם לא מהני לענין מלקות וממילא לא מהני מצוות, אבל הרא"ש סובר כר"ת דלוקין על טעם ושייך לומר טעם כעיקר גם לענין מצות עי"ש, ובאבני נזר או"ח סי' שנ"ח כתב שבודאי לא מהני טע"כ לענין מצוות [וראיתו יתבאר לקמן] וחלוק מאיסורים, וכתב שאע"פ שמשמע מהרא"ש בחלה דמהני דברי הרא"ש צ"ע עי"ש, הרי דנחלקו אי מהני טע"כ לענין מצות, ועי' בקו"ש בפסחים שם, ועי' בגר"ח במעשה הקרבנות.

ולבאר סברתם י"ל כמו שבארנו לעיל דהרי כל טעם הוא ענין של הנאה ואינו אוכל עצם הדבר, ולכן יש מקום לחלק שרק באיסורים שתלוי בהנאה כמו הנאת גרוננו לכן אמרי' דטעם הוי כעיקר ממש, ומשא"כ לענין מצוות בעי אכילה בפועל לכן לא אמרי' בו טעם כעיקר ועי', אך במק"ח משמע סברא אחרת כדיתבאר לקמן.

דין היתר מצטרף לאיסור לגבי מצוות

ו. מבואר בגמ' פסחים דף מג: דדנו אי אמרינן באיסורי תורה היתר מצטרף לאיסור ובסוף נשארנו בגמ' דנחלקו התנאים אי אמרינן היתר מצטרף לאיסור בכה"ת או רק בנזיר, והנה בביאור הסוגיא נחלקו הראשונים עי' ברש"י בתחילת הסוגיא שכתב דאי אכל חצי זית היתר וחצי זית איסור מצטרף ההיתר לאיסור בלי דין ביטול, ותוס' חולקים דכל הסוגיא הוא במעורב זה בזה, אבל בלי עירוב לא מצטרף לכו"ע, והנה רש"י למד דאינו מעורב דאי מעורב יש טע"כ ויהא נהפך לאיסור, עי'

דפוסקים טע"כ דאורייתא אם הוא מדין ודאי או מדין ספק, ואפילו לשיטות שטע"כ דאורייתא דנו הפוסקים עד כמה חמור איסורו, דעת הרבה ראשונים דאפילו אי טע"כ דאורייתא מ"מ אין לוקין עליו, ועי' בפמ"ג בפתיחה להל' פסח בגדר איסור זה אי הוה רק כח"ש או איסור עשה, והא דמבואר בע"ז דף ס"ז דבטעמו וממשו לוקין נחלקו אי הביאור דאוכל כזית מהאיסור או כמו שהביא תוס' שיטת ר"ח כהן דכיון דיש בו כדי אכילת פרס וטעם אפילו אכל כזית מן האיסור לוקה, אך יש עוד שיטה והוא שיטת ר"ת דע"י טע"כ נהפך ההיתר לאיסור ולוקין עליו [ומקור לדבריו עי' בקו"ש פסחים דף מג: וצ"ב דבריו ועי' בערך ש"י ביו"ד סי' צ"ח סעיף ב'], ואם יש בו חיוב כרת ואכל טעמו מבואר להדיא בפמ"ג בפתיחה להל' פסח שיש עליו חיוב כרת כמו גוף האיסור, אך עי' בבית אפרים או"ח סי' י"ג שנסתפק בזה וצ"ב, ועי' עוד בברוך טעם תערוכות א' פ"ג.

ויש לדון מהו לענין מצוות בטעם כעיקר, והנה אי נימא דבטע"כ אין לוקין עליו והוה רק כעין ח"ש אולי לא יהי לענין מצוה, אך אי סוברים כהר"ח או כר"ת דלוקין י"ל דמהני לענין מצוות, אך אי לא מהני לענין כרת כסברת הבית אפרים י"ע.

והנה מבואר במשנה חלה פ"ג העושה עיסה מחיטין ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואדם יוצא ידי חובה בפסח, ונחלקו הראשונים בביאור משנה זו, עי' ברמב"ן בהל' חלה שכתב דיסוד הסיבה דחייבת בחלה בנוי על הא דמבואר בירושלמי דהחיטה גוררת האורז שיתחמץ וממילא הוי בעצמו כחיטה [אע"ג דאינו חיטה], והא דמבואר בגמ' זבחים דף ע"ח דבנוי משום טע"כ הכוונה דאם לא היה טעם אינו גורר [וכבר נתקשו בסברא זו], אך עי' בהרא"ש סוף הלכות חלה שחולק על סברא זו שבודאי העיקר בנוי על טע"כ כמו בכל התורה, והא דבעינן בירושלמי דהחיטה יגרר

דאין מובן התוס' דכ"כ יכול לדחות דטעם פסח בעינן וליכא, לתוס' לשיטתם דבמצה בנוי על מצה עשירה צ"ב, [עי' בבית אפרים סי' מ"ג באריכות מהו הדמיון פסח למצה אי במצה החסרון משום מצה עשירה].

אך עי' בהרשב"א ברכות שם שהקשה דאי נימא דטעם מצה בעינן א"כ איך מהני כורך דנתערב מרור ומצה עי"ש מה שתירץ, ושם אין ענין של מצה רק חסרון בחפצא של מצה כפשוטו וכמו במרור, וכמו כן י"ל בפסח וכל אכילת מצוה, ועי"כ דלענין מצוה בעינן שהחפץ יהיה בשלימות אע"ג דבפועל אין צריך לטעום דהרי בלע מצה יצא, אך הקשה הבית אפרים או"ח סי' ה' דבכורך אין חסרון בגוף המצה והוי רק כבלע מצה ונדחק דכיון דמערב זה בזה ואם יאכל ירגיש טעם המרירות, לכן הוי כאין בו טעם מצה, ועי' לקמן, עכ"פ לאור המבואר שיש דין של טעם מצה וזה בודאי אין באיסורים, ובפרט על צד דאין בישול מפקיע שם פרי, ולפי"ז הוי ביאור אחר בהא דלא מהני טעם כעיקר במצוות משום דליכא טעם מצה. ועי' לקמן, [ועי' במנ"ח מצוה י' בנתערב מצה מבושלת בתרי שאע"פ שמצד דין ביטול מהני לתת עליו דין מצה אבל טעם מצה אין כאן, ועי'], ועי' מה שנחלקו הפוסקים במצה שרויה במי פירות אי יש חסרון של טעם מצה אע"ג דכבר נאפה, ועי' בשעה"צ בסי' תס"א סקכ"ט.

נתערב בכדי אכילת פרס

ח. מבואר בטור או"ח סי' תמ"ב בכותח שנתערב בכדי אכילת פרס ואין בו טעם חמץ שאינו בטל, והאריך בזה בחו"ד בסי' צ"ח ובמק"ח בפתחה לסי' תמ"ב ובנחלת יעקב עי"ז דף ס"ו דאם נתערב מין באינו מינו בכדי אכילת פרס ואין בו טעם, צריך לאכול כזית מן האיסור אבל לא נתבטל, [ועי' באבני נזר סי' שנו" סק"ב], והקשה המק"ח על עצמו מהא דבמצה אפילו נתערב בכדי אכילת פרס בעינן טעם ואי לא אינו יוצא כלל, ותירץ דשם בעינן טעם מצה וליכא עי"ש, והקשה

דבריו דף מד:, אבל תוס' סוברים דכאן דלא נהפך ועי' דיש חצי זית בעינן יש דין היתר נהפך לאיסור, [אך יש לעי' דבתוס' זבחים דף צז: משמע דבהיתר מצטרף לאיסור חייב גם בכרת ועי' בקרן אורה שחולק דלא יהני והובא בחלקת יואב ח"ב סי' ע"ה].

ויש לעי' לענין מצוות אם אמרי' בו דין היתר נהפך לאיסור לקיים בו מצוותו, באבני נזר שם כתב דע"כ מוכח דלענין מצות לא אמרינן היתר מצטרף לאיסור דהא בקרבן פסח היה צריך כזית מכל אחד ולמה לא אמרינן דהיתר מצטרף לאיסור, ויש לעי' אי מצות מצטרפין כל אחד לשני דהא כל אחד צריך כזית ואינו יכול להשתמש כל אחד לשני וצ"ע בזה.

בדברי הגמ' דבעינן טעם מצה

ז. והנה הובא לעיל דברי המק"ח שבמצה לא נאמר דין טעם כעיקר, ופשטות דבריו מורה חילוק אחר בזה דהוי סברא פשוטה דלענין מצות בעינן 'חפץ של מצוה' ולא סגי בטעם כדיתבאר.

מבואר בגמ' ברכות דף לח: בהא דנחלקו אם בישל דבר הראוי לאכילה האם בישולו עושה בו שינוי ומברך רק שהכל או לא, והגמ' מביאה עי"ז מחלוקת אם בישל מצה אם עדיין יוצא בו או לא, ודחו בגמ' דבעצם בישול לא משנה הברכה ורק לענין מצה דנו דאולי בעינן טעם מצה וליכא, הרי דבמצה יש סברא חדשה של טעם מצה בעינן וליכא, וכן מבואר שם בגמ' לענין מרור, ודחו בגמ' דאפילו בעלמא בישול אינו מפקיע שם פרי אבל לענין מרור בעינן טעם מרור וליכא.

ובביאור הסברא נחלקו הראשונים, עי' בתוס' פסחים דף מ"א שהבינו דבמצה יש חסרון של מצה עשירה וזהו הביאור בגמ' דבעינן טעם מצה וליכא, אך לדבריהם צ"ב מהו לענין מרור בעינן טעם מרור וליכא, ושם הוה הסברא כפשוטו, וכ"כ דנו דהא דדימה הגמ' בפסחים אי בישול מפקיע הצלי לענין ק"פ יש לחלק דבמצה יש סברא של מצה עשירה עי"ש, ומה שהקשה המהרש"א

מתעסק בחלבים לגבי איסורים ולגבי מצוות

י. מבואר בגמ' בכמה מקומות [עי' בפסחים דף ל"ג] דאע"ג דמבואר שהמתעסק באיסורי תורה פטור אבל על אכילת חלב כיון דנהנה אין פטור של מתעסק, ונחלקו בביאור הלכה זו, ויש מהפוסקים שהבינו דכל הפטור של מתעסק הוא באיסור שצריך מלאכה ומתעסק אינו מלאכה, אבל באכילת חלב דהאיסור הוא ההנאה ואינו מלאכה רק המציאות שהוא נהנה לכן אין בו פטור של מתעסק. אמנם בהרבה מקומות מבואר דהביאור הוא דע"י מתעסק הוא כוונה ובכל מקום דיש נהנה אין פטור של מתעסק, [ועי' במנחת אריאל שבת דף עב: מה שהביא, ועי' בקובץ באו"י גליון י"ט מה שכתב בזה ידידי הרה"ג הרב צבי אלימלך וואלפסאן שליט"א].

ובזה יש לעי' מהו לענין מצות, והנה מבואר בגמ' ר"ה דף כ"ח דנחלקו אי מצות צריכות כוונה או לא, ודנו בגמ' דאע"ג דבמצה משמע דלא בעי כוונה מ"מ אין ראייה למקום אחר דאכול מצה אמר רחמנא והא אכל, וביאר רש"י דהרי מתעסק בחלבים חייב שכן נהנה משא"כ בעלמא, קמ"ל דלא, הרי דבגמ' היה צד דע"י הנאה במצות הוח כוונה [וזהו הצד השני השני שהבאנו לעיל דהנאה עושה כוונה] וקמ"ל דלא יצא בלא כוונה, ויש לעי' למה, והעירוני לדברי השפ"א בר"ה שם דכיון דמצות לאו להנות נתנו וממילא לא מהני שכן נהנה לעשות כוונה, אך ברמב"ם ושו"ע סי' תע"ה נפסק דבמצה לא בעי כוונה כיון דנהנה, ועכצ"ל לומר דאע"פ דמצוות לאו להנות ניהו אבל כיון דלמעשה יש הנאה הוה כוונה.

שיעור האכילה באיסורים ובמצוות

יא. והנה קי"ל שכל אכילה הוי בכזית, ומבואר בגמ' סוכה דף ו' דשיעורין הלכה למשה מסיני הם, והנה בפשטות שייך לומר דבעצם סתם אכילה בכל שהוא רק הלל"מ

בבית אפרים סי' י"ג דשם אין חסרון במצה גופא.

אך לדברי הבית אפרים בסי' ה' בביאור הרשב"א בהא דדן דבכורך הוה חסרון בטעם מצה כיון דמעורב, שפיר יש לבאר דברי המק"ח, [ועי' מה שדן בשפ"א פסחים דף ל"ה ד"ה תנא ולדברנו יש לפקפק בדבריו], עכ"פ מבואר דבמצוות צריך להיות בשלימות ובעי' שיהיה בו טעם, ובזה מובן דבריו למה טע"כ לא מהני במצוות. [ועי' במק"ח סי' תנ"ה ס"ק ב' מה שהקשה על התוס' במנחות דף כ"ג ויש לעי' במה שדימה איסור למצוה], דבמצוות בעינן שלימות חפץ וטעם וזה נקרא החפץ למצוה ואם לאו אין יוצאין ואין דמיון לאיסורים, ועי' בקרן אורה וזבחים דף צז: שמסתפק בנתערב בכדי אכילת פרס אפילו אכל כשיעור אולי אינו חייב כרת, ויש לדון לפי"ז שגם לגבי מצווה לא מהני כמשנ"ת לעיל.

אשתני לגריעותא באיסורים ובמצוות

ט. הבאנו דברי הגמ' ברכות שהגמ' דנה דאי אשתני לגריעותא אינו מברך עליו בורא פרי האדמה רק שהכל, והגמ' דימתה מצות למרור ודחו דבמצה יש עוד חסרון עי"ש, ומשמע דכל דאשתני מברכתו הוא הדין שאין יוצאין בו מצותו, ועי' במעשה ניסים מה שהאריך דאין יוצאין במרור מפורר כיון דאשתני מברכתו, ועי' בבית אפרים סי' מג' ו' מה שחולק עליו, ולכאורה לענין איסור אין סברא כזה שאם השתנה ברכתו שלא יהיה עליו איסור.

אך ידוע מה שדנו הפוסקים בנבילה שנתהפכה לדבש דמותרת כיון דנתהפכה לדבר המותר, ועי' במק"ח סי' תס"ז ס"ק ד' שבודאי אי דרכו להשתנות לדבר זה אסור, אבל אי אין דרכו להשתנות הוה כאשתני לגרעותא וגם באיסורים מותר, ועי' בתשו' הרי"ם סי' ז' ובאתון דאורייתא סי' ד' בזה, ואי לענין איסור לכל הפחות יהא אסור מדין יוצא מן הטמא טמא עי"ש

ויש לדון מהו לענין מצות אי לר"ש סגי בכל שהוא או בעי כזית, וכבר חקר בזה השאג"א צ"ו ועי' יד סופר סי' מ"ג.

חצי שיעור באיסורים ובמצוות

יב. מבואר בגמ' יומא (ר"פ יום הכיפורים) דנחלקו ר"י ור"ל אי חצי שיעור באיסורים אסור או לא, וסובר ר"י דאסור והגמ' הביאה בזה שני סברות, א. מריבוי דקרא כל לרבות ב. כיון דחזי לאצטרופי לאיסורי גם זה אסור.

ובזה דנו אחרונים אי גם במצוה אמרינן דיש מצוה באכל חצי שיעור או דכל ענין חצי שיעור הוא באיסור דכיון דאכל כולו אסור והתחלה מצטרף ע"כ יש איסור להתחיל ג"כ דגם חלק הראשון הוא חלק מהאיסור, [והביאור הוא דאכילת איסור האיסור הוא מצד החפצא והכל חלק מהאיסור], אבל במצות [דהוא דין על הגברא לאכול] היינו דוקא אם עשה הכל קיים מימרא דרחמנא אבל בעשה מקצת עדיין לא עשה כלום, ועדיין צ"ב.

בריה באיסורים ובמצוות

יג. והנה אף שאנו פוסקים דכדי לחייב בעינן לאכול כזית, אך מצינו באיסורים דבאכל בריה כיון דיש לו חשיבות חייב אפילו בפחות מכזית, ועי' ביו"ד בסי' ק' כל הדינים מתי אומרים דנקרא בריה כדי לחייב ע"ז מלקות, וכן מצינו לענין ברכה אחרונה באו"ח סי' ר"י דאם אכל בריה הוי ספק אם סגי לחייב ברכה אחרונה, ואע"ג דבפשטות הכללים למלקות ולברכה הוי שני כללים, אך הרשב"א בברכות דף ל"ט דימה אותם והובא דבריו בפמ"ג בסוף הפתיחה לתערובות, ובאמת עי' בפמ"ג בסי' תע"ה שהקשה דלמה יוצא בבריה כיון דבזמן המקדש דמרור מה"ת ובעי כזית לא מהני בריה, אך מהמשך דבריו משמע דהסיבה למה לא מהני בריה דאין לו הכללים שיש לבריה באיסורים ורק לענין ברכה דרבנן הקילו בכל בריה לחייב ברכה ע"ש.

אומר שחייב רק בכזית, וזהו אולי הסיבה למה חצי שיעור אסור מה"ת דהלכה למשה מסיני הפקיע רק הדין עונש, אבל האיסור נשאר, ואולי בזה חולק ר"ל דחצי שיעור מותר מה"ת דס"ל דההלכה הפקיע הפשטות ואוקמיה אכזית, או שגילה דזהו הפשטות דאכילה הוי בכזית, עי' בכל זה בלח"מ ריש הלכות חמץ ומצה.

ובאמת עי' בשבועות דף יט: דנחלקו במשנה בשבועה שלא אוכל אי אכל כל שהוא אי חייב או לא, ועי' בגמ' דף כא: די"ל דהשיטה דסוברים דאסור בכל שהוא סוברים כר"ש דאכילה בכל שהוא ככה"ת והוא הדין בשבועה עי"ש, הרי דיש שיטה דסתם אכילה בכל שהוא, אך מבואר בגמ' מכות דף י"ז דהא דסובר ר"ש אכילה בכל שהוא, הוא רק במזיד לענין מלקות, אבל לענין קרבן חטאת בעי כזית גם לר"ש, ועי' בשאג"א הובא לקמן דגם לגבי כרת בעי כזית, והא דמהני כ"ש לר"ש עי' ברש"י שבועות דף כא: דסתם אכילה בכ"ש [וצ"ב למה לענין כרת לא מהני].

אמנם עי' בריטב"א במכות שם שביאר דבמזיד אחשביה לאכילה וסגי בכל שהוא, אבל בשוגג אין אחשביה ולכן בעי כזית, ולדבריו אולי בכרת שהוא מזיד חייב בכל שהוא, ולפי זה אין הביאור דסתם אכילה בכל שהוא אלא הוי ענין של אחשביה [ויש לעי' בסוגיא דשבועות לענין שבועה], ובפשטות הבינו אחשביה כפשוטו, אך עי' בחזו"א חו"מ ליקוטים סי' כ"ג שביאור דאינו ענין אחשביה של כל התורה דהא גם בשוגג שייך אחשביה לאכילה, רק דבמזיד דחיבו הוא על שעבר על מימרא דרחמנא כיון דאכל משהו נקרא עבר על מימרא דרחמנא וסגי בכל שהוא אבל בשוגג דחיוב חטאת הוא על אכילה בעי כזית, ולהסבר החזו"א יש לעי' מהו לענין כרת לר"ש אי ג"כ שייך לומר דחייב דעבר אמימרא דרחמנא [ועי' מה שכתבתי בזה בספרי זכרון צבי בעניני גב"ח דף רנ"ו בדפי הספר].

בנתערב ג' איסורים זה בזה אי נתבטל חד לגבי השני או לא, ועי' בחור"ד בס"ס צ"ט דמבואר דשאלת הגמ' גם לגבי איסור ולא רק לגבי מלקות, וכן הוא בדבריו בס"י צ"ח סק' ג' [אף דמדרבנן ודאי אסור לאוכלו], ויש שדנו [עי' בחזו"א יו"ד סי' כ"ה ס"ק ג'] דמהני הביטול רק לגבי מלקות ולא לגבי עצם האיסור, ועי' בתוס' שם בזה ועי' במנ"ח מצוה ו'.

ועי' בגמ' שם דף עט' שהגמ' דימתה לזה מצוות דכמו דאין איסורים מבטלין זה את זה הוא הדין מצוות אינם מבטלין זה את זה, הרי דהגמ' דימתה שני ענינים דכמו דבאיסורים יש חפץ של איסור ודנה הגמ' אי אחד מבטל שני הוא הדין במצוות, ועי' במק"ח סי' תנ"ה.

שיעור כדי אכילת פרס

טז. הבאנו לעיל דאם אכל מצה בשיעור אכילת פרס יצא, ויש לעי' מהו השיעור אכילת פרס ואי שווין איסורים למצוות או לא.

ומבואר בגמ' כריתות דף יב: דהגמ' מאריכה בשיעור כדי אכילת פרס ומבואר דיש שני שיעורים בזה בראשון מתחילת אכילה עד סוף אכילה יהיה כדי אכילת פרס, ועוד יש שיעור שלא יהיה הפסק בין אכילת כדי אכילת פרס ואם ממשיך לאכול כל הזמן לא הוי הפסק, ועי' בתוס' שם דשני הלכות יש בשיעור זה, אחד בשיעור אכילה ועוד אחד בהפסק שלא יהא נחשב כשני אכילות עי"ש.

ומבואר בגמ' יומא דף פ: דבאכל ביוה"כ בתוך שיעור אכילת פרס חייב ואם אכל יותר משיעור זה פטור דאינו מייטב דעתו, ומבואר דכוונתם דבעינן מתחילה עד סוף שלא יעבור שיעור כדי אכילת פרס, וכן הוא בשו"ע סי' תרי"ב, אך בלשון השו"ע סי' תע"ה כלפי מצה כתב שלא יפסיק בין אכילתו בכדי אכילת פרס, ומשמע שמספיק שלא יפסיק בין אכילת וכל שלא הפסיק אע"פ שאכל במשך זמן רב ג"כ קיים

ויש לעי' לענין מצוה אי יוצא בבירה אם שייך אופן בריה במצוה [אולי בפירות שביעית להרמב"ן דיש מצוה באכילתו], ומבואר בס"י תע"ג דברי התרה"ד דאם אכל מרור עם השורש לא בעינן כזית דהוה בריה, הרי דלענין מצוות מהני בריה, אך יש לדחות ע"פ דברי הרא"ש בפסחים דמשמע דהא דבעינן כזית במרור אע"ג דעצם מצוה לא בעי כזית דעל מרור לא כתיב אכילה רק משום הברכה דמברכין על אכילת מרור בעי כזית, ולפי"ז פשוט דמהני בריה כמו בכל ברכה אבל אין ראייה למקום אחר לענין מצוות.

דיחוי במצוות ובאיסורים

יד. מבואר בכמה מקומות בש"ס [סוכה דף ל"ג חולין דף פ"ז] דאם בשעת חלות זמן מצוה החפץ של מצוה לא היה ראוי למצוה אמרינן בזה דיחוי ונדחה ממצותו אע"ג דאח"כ נעשה ראוי למצותו, הרי דצריך לחול על החפץ חלות של חפץ של מצוה וחלות זה תלוי בתחילת זמן חיובו ואי לא חל באותו זמן אינו חל אח"כ.

ויש לדון אי מצינו מושג כזה באיסורים, עי' בגמ' מנחות דף נ"ד בהיה חתיכת נבילה פחות מכשיעור ונתפח אי חייב או לא, ודנה הגמ' אי נדחה או לא, ומשמע בגמ' דהשאלה הוא מדין דיחוי כמו במצוות, ומבואר דחסרון בשיעור במצוה הוא חסרון בגוף העבירה [ועי' בשיעורי ר"ש פסחים דף מד' מה שהקשה ע"ז מסוגיא דחולין דף קג: באכל חצי שיעור והקיא וחזר ואכלו], ומשמע דמה שנתפח שייך להצטרף רק דנו מדין דחיה, וכן הבין הסוגיא בגר"א או"ח סי' תפ"ו ועי' בראשונים ע"ז דף ע"ג וברשב"א שבת דף צ"א, ובסוף נשארה הגמ' דאינו נדחה ואין דיחוי באיסורים, הרי דהגמ' דנה בזה וחילקו בין מצוה לאיסורים ועי', [אך עי"ש בקרן אורה שלומד הסוגיא בדרך אחר ואינו תלוי בדין דיחוי לכה"ת].

דין איסורין מבטלין זה את זה במצוות

טו. מבואר בכמה סוגיות דאיסור נתבטל חד בתרי, ועי' דן הגמ' בזבחים דף ע"ח

רש"י זבחים דף לא: ועי' בקה"י סנהדרין סי' כ"ו], הרי דהוי חסרון בדרך אכילה, ובזה יש לומר דאם כל החסרון הוא משום שלא כדרך וכבר ביארנו דבמצוה יוצא אפילו אי אכל שלא כדרך, א"כ אפילו אכל יתר משיעור פרס יוצא אך בתנאי שלא יעשה כשיעור הפסק של אכילת פרס דא"כ הוה כשני אכילות ועי'.

ובזה י"ל דבדברים שחייבה התורה אפילו כשאינו ראוי לאכילת אדם כגון בגיד י"ל דאפילו אכילה יתר מאכילת פרס חייב כיון דבין כך אינו אוכל כדרך, אך כבר דנו בזה דאי אכלו שלא כדרך אי בעינן אכילה כמו כל דבר הראוי לאכילה או לא, עי' במנ"ח מצוה שס"ח בחרצן, ועי' באבני נזר או"ח סי' שמ"ט ס"ק כ' בשאור, ועי' ביבין דעת סי' ס"ה ס"ק ה'.

ברכו בסיב

יז. מבואר בגמ' פסחים דף קט"ו דאע"פ שאם בלע מצה יצא אבל אם כרכו בסיב לא יצא עי"ש, ובסברת הענין עי' ברשב"ם ובפמ"ג בסי' תע"ה, ועי' במשל"מ בהל' יסודי התורה שם שחקר מהו לענין איסור, וזה תלוי הרבה במשנ"ת לעיל, ואכמ"ל.

מצוותו, אך כתב המג"א דע"כ דלשון המחבר לאו דווקא כמו שמבואר ביוה"כ שצריך לאכול מתחילה ועד סוף בכדי אכילת פרס, וכן כתב בח"י וסיים ודלא כהראש יוסף [אסקופה] שהביא חולקין בזה.

אך עי' בספר החיים הובא בדע"ת שדן שקשה לומר דלשון המחבר לאו דווקא וכן האריך בספרו קרבן פסח והביא סתירה בלשון רש"י בברכות דף לז: כלפי חמץ שצריך לאכול מתחילה ועד סוף כדי להיות חייב, וברש"י בזבחים דף ע"ה כלפי אכילת מצה כתב שצריך שלא יפסיק בין אכילתו, הרי דרש"י מחלק בין אכילת איסורים לאכילת מצוה, וכן הביא דיוק זה בספר שמן המאור נדפס בשו"ע מהדו' פרידמן, עי"ש מה שכתבו לחלק, אך לכאורה יש לחלק בדרך אחר.

דהנה הבאנו לעיל לשון הגמ' ביומא בדף פ' דהסיבה למה ביתר מכדי אכילת פרס אינו חייב דאינו יתוביה דעתיה, ומשמע דיש בזה סברא ולא משום דהוה גזה"כ, וכבר האריך בזה במהר"ם שיק או"ח סי' רנ"ה וסי' רס"ג, והאריכו בזה הלכה למעשה בדבר שדרך לאכול בזמן ארוך מברך עליהם ברכה אחרונה עי' באו"ח סי' ר"י [ועי' לשון



הרב דוד אריה ציינווירט

בענין מלמול פמוטות שנשברו בשבת וביו"ט

ראיתי לבאר הלכה אחת מהלכתא רבתיא דשבתא בענין פמוט בעל ערך שנשבר החלק העליון בשבת או ביו"ט ושוב אינו ראוי לשימוש בית כלי לנר להאיר אבל הרי הפמוט יש לו ב' שימושים, א' שהוא עשוי להאיר והיא עיקר חשיבות שימוש, ב' שהם כתכשיט לבית. והנה עדיין הם במצב הראויים לשמש כתכשיט לבית אבל לעיקר חשיבות שימוש כבר אינו ראוי, ואמנם אם נימא דמותר הפמוט בטלמול יתוסף היתירו שהרי יתכן ועכשיו אף שהוא ראוי לתכשיט הבית מ"מ אינו בערכו החשוב כמו בעודו בשלימותו ועכשיו הוא כבר איננו ככלי המוקצה ממח"כ. והשאלה האם מותר לטלטלם וכדין שברי כלים הראויים למלאכה דמותרים בטלמול. וכמובן דכל השאלה היינו כשלא הדליקו עליו בשבת, דבשהדליקו עליו הכל נעשה בסיס לשלהבת ולא בטלה המוקצה דבסיס בשבירתו, אך השאלה כשלא הדליקו עליו בשבת.

חתונתו בשבת נרות כסף דמשום שמחת החתן מיקרי צורך גופו והרי שתפס דדינא הוי רק ככלי שמל"א וצ"ע]. והביא דהגרשז"א בשש"כ כ' דבמקומות שהפמוטות הם כתכשיט לבית י"ל דאם לא הדליקו בהם בשבת אין עליהם שום איסור מוקצה והוא העלה דכיון דעיקרו אינו לתכשיט ובדיל מיניה בכניסת השבת תו חל עליו מוקצה דממח"כ את"ד.

ואשר לפי"ז יש לדון כשנשבר חלקו העליון של הפמוט ואינו ראוי לעיקר תשמישו אך עדיין ראוי הוא לתכשיט הבית במקצת האם מותר לטלטלם כדין שברי כלים הראויים למלאכה שהם מותרים בטלמול ויהא עכשיו ראוי לכל טלטול מכיון שעכשיו אינו בערכו כממח"כ.

דין שברי כלים המוקצים

והנה מבואר בשו"ע סעיף ו' דין שבירת כלים וז"ל המחבר כל הכלים שנשברו אפילו בשבת מותר לטלטל שבריהם ובלבד שיהיו ראויים לשום מלאכה וכו', ובסעי' ח' מבואר הדין דלתות הכלים וז"ל המחבר כל הכלים הניטלים בשבת דלתותיהן שנתפרקו מהם ניטלים בין נתפרקו בחול בין נתפרקו בשבת עכ"ל. וב' הלכות אלו הם משניות וסוגיות במס' שבת דדין שברי כלים היא המשנה דף קכ"ד ע"ב כל הכלים הניטלין בשבת

פמוטות שלא הדליקו בהן בשבת

אם הוי מוקצה מחמת חסרון כים

בדין פמוטות שלא הדליקו בהן בשבת האריכו ודשו בזה, יעויין שש"כ פ"כ הערה רי"ד, ועי' בספר משמרת השבת (לייפער) ש"ח סעיף ג' שהאריך אם יש בזה דין כמשל"א או כמשל"ה, ותליא לה בפלוגתת הראשונים האם כלי המיוחד להשתמש עליו באיסור ולהיותו בסיס לדבר האסור אם הוי דינו ככשמל"א או ככלי שמל"ה ואסברה לה בספר תוספת שבת דזהו פלוגתת המחבר ורמ"א בסי' ש"י ס"ז יעוי"ש. ואם נימא דכוונת המחבר והרמ"א כפשוטם ולא כמו שהשיג המג"א שם הרי שיש לפרש דשי' המחבר דהוי ככשמל"ה והרמ"א סובר דהוי ככשמל"א ועוד הוסיף בזה סברת הרמב"ן שכתב שנרות משמשי שבת הם ואין מלאכתן לאיסור אלא כגון קורנס ורחת שאין להם תשמיש קבוע בשבת עכ"ל. אך העלה שם דאף אי נימא דלא הוי ככשמל"א אעפ"כ אם הוא בגדר בעל ערך חשוב והוא מקפיד להשתמש בו רק כבעל ערך חשוב הוי ממח"כ ואף להמבואר בשו"ע דממח"כ הוי רק ככשמל"א אעפ"כ אם מיוחד לו מקום ושימוש ערכי הוי ממח"כ אף בכה"ג. [ואמנם הרעק"א בהגהו' על המג"א סי' ש"ו ס"ק ט"ו התיר לשלוח לחתן ביום

דמוקצה מח"כ הוא כדחייה בידים ולכן לדינא הצדיק התהלך את דברי המג"א שאוסר.

והנה התהלך עורר הערה נפלאה על דברי המחבר דהנה בהמשנה אי כל הכלים הניטלין בשבת שבריהן ניטלין עמהם ולכאורה מלשון המשנה מתבאר כמוש"כ המג"א דדווקא כלים הניטלין שבריהן ניטלין עמהם אך המחבר השמיט התיבות "הניטלין בשבת" וזה פלא ולכאורה היה זה צ"ל ראייה לשי' הרעק"א החולק על המג"א וס"ל לדידן דפסקינן כר"ש אפילו כלים שאינם ניטלין בשבת שבריהן ניטלין.

אלא דלכאורה יש כאן תימה על תימה דהמחבר בסעיף ח' בדין דלתות הכלים כן כתב כל הכלים הניטלין בשבת דלתותיהן שנתפרקו מהם ניטלין וחזינן דשם כן דייק המחבר דוקא כלים הניטלין בשבת וזה פלא דשם בריש פרקין אין זה פשוט דכן הגירסא בהמשנה יעוי"ש בתוס' ושם המחבר כן הביאו.

ומעתה חל עלינו חובת הביאור דאם אכן המחבר דייק בדלתות הכלים דזהו דווקא בכלים הניטליים בשבת מהי סיבת הדבר לד"ו ובתהל"ד ס"ק י"ב כתב ע"ז חידוש דין והוא שמוקצה מחמת חסרון כיוס שנתפרק ממנו חלק ועומד לחזור ולחברו אל הכלי אפילו אם נתפרק בער"ש ועושה מעין מלאכה ג"כ אסור לטלטלו הואיל והוא עומד להתחבר לאביו שאסור בטלטול ולכן גם הוא אסור בטלטול ולמד כן מדלתות הבית שנתפרקו שאפילו אם ראויים למלאכה אסור לטלטלם הואיל ועומדים להתחבר אל הבית וזה מפיקע ממנו תורת כלי וכמבואר ברמב"ם בפכ"ה ולפי"ד התהלך מה שדייק המחבר בדין דלתות הכלים שהוא דוקא בכלים הניטליים בשבת היינו בין על שנתפרקו בחול ובין על דלתות שנתפרקו בשבת ובשניהם אסור בכלים שאינם ניטליים.

ומעתה יש לנו לבאר לפי שי' הרעק"א דס"ל דבשברי כלים הראויים לעשות בהן

שבריהן ניטלין עמהם וכו' ודין דלתות הכלים היא המשנה בריש הפרק כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהם וכו'.

והנה לא נתבאר בשו"ע ובפוסקים אם האי הלכתא דשברי כלים ניטלין בראויים לעשות בהן מלאכה וראויים לשום מלאכה הוא רק בשברי כלים הבאים מהכלים הניטלין הם עצמם בשבת או דהאי הלכתא היא גם בשברי כלים הבאים מכלים שאינם ניטלין בשבת.

והמקור לשאלה זו דשברי כלים מכלים שאינם ניטלין בשבת הוא דברי המג"א ס"ק י"ט שכתב בא"ד וז"ל, ומזה יש ללמוד דה"ה כלים המוקצים שנשברו בשבת אע"ג דעכשיו אין מוקצים אסורים עכ"ל המג"א.

והרעק"א בהגהותיו חולק על המג"א בד"ז וכ' וז"ל לענ"ד אין זה ראייה דהכא הדלת עומד עדיין לחזור לבית לתשמישו הראשון ואין שם כלי עליו אבל בכלי שמוקצה מחמת חסרון כיוס שנשברה בשבת דעתה עומד למלאכה אחרת לא הוי מוקצה אלא לרבי יהודה מטעם מיגו דאתקצאי בה"ש אבל לר"ש שרי כמבואר ריש ביצה עכ"ל הגרעק"א והיינו דס"ל דשברי כלים הראויים עתה לשום מלאכה הבאים מכלי שהוא מוקצה מח"כ תליא בפלוגתא דר"י ור"ש ולפי מה דפסקינן כר"ש צ"ל שבריים אלו מותרים.

אך המג"א הרי פסק דשבריים הבאים מכלים המוקצים אסורים והאחרונים הפוסקים פסקו כהמג"א. עויין במשנ"ב ס"ק ל"ה וכן מבואר בשו"ע הרב סעיף כ"ז שפסק כהמג"א עיי"ש ואמנם הרעק"א הרי חולק ע"ז ואמנם לתרץ דברי המג"א וראייתו מדין דלתות הבית לאסור שברי כלים ממוקמח"כ יתבאר לקמן ביאור דברי המג"א אך שי' רעק"א לחלוק על המג"א.

ובתהל"ד ס"ק י"ב הקשה ג"כ כקושיית הרעק"א בהבנת דברי המג"א ואמנם גוף הדין של המג"א אחז התהלך להלכה וכ' דהטעם הוא משום דהויא כדחייה בידים

המוקצים ואשר לפי"ז הרי מוכרח לומר כסברת התהל"ד בדדין דלתות הכלים איכא סברא מיוחדת דאשר אם הם באים מכלים המוקצים ועומדים לחזור להכלים המוקצים, יש עליהם איסור הכלי העומדים לחזור אליו, וכדין דלתות הבית, ואשר לפי"ז מתבאר מתו"ד המחבר דין ודבר מחודש בדלתות הכלים יש איסור מיוחד אם הם באים מכלים המוקצים וכעין דלתות הבית וע"כ אסור אפילו בנתפרקו בחול וכמש"כ התהל"ד וכמושנ"ת ודו"ק והבן.

שברי כלים המיוחדים לתיקון אומן אם הוי בדלתות

והנה התהל"ד ס"ק י"א נסתפק איך הדין בשבר כלי שעומד לתקנו ולהחזירו אל הכלי האם דינו כדין דלתות הכלים וע"כ אף כשאין עושין מעין מלאכה הם מותרים בטלטול הואיל ועומדים לחזור אל הכלי, או דנימא דמכיון דעומדים לחזור רק ע"י מעשה אומן ותיקון מחדש, ולא ע"י חיבור כדלתות שנתפרקו, ואשר ע"כ יש להם דין שברי כלים ובעינן בזה שיהא ראויים למעין מלאכה, וכתב דאפשר שיש הפרש בין נתפרק דא"צ אלא להחזיר ובין נשבר דצריך תיקון ונשאר בצ"ע עיי"ש.

ובספר מגילת ספר סי' מ"ז סק"א ביאר דנחלקו בזה הראשונים דהרי לגבי סנדל שנפסקה רצועה שלו מבואר בגמ' קי"ד ע"א שאם נפסקה הרצועה החיצונה בטל הוא מתורת כלי ואסור לטלטלו והרשב"א שם נתקשה דהרי עדיין ראוי הוא לכסות בו מנא ולסמוך בו כרעי המטה ומ"ש מכל שברי כלים העושים מעין מלאכה שמותר לטלטלם, ותרץ דהכא גרע טפי הואיל ואין דעתו ליחדו לכיסוי מנא אלא דעתו לתקנו ולהחזירו למלאכתו המיוחדת לו. ולכאורה צ"ע דאם באמת דעתו לתקן את הסנדל מדוע הוא מוקצה ומ"ש מדלתות הכלים ומוכח מזה דדווקא כשהתיקון הוא מעשה קל ותדיר בזה אומרים דכלי הוא אגב אביו וכמו בדלתות הכלים שאין זה נקרא

מלאכה אף בכלים המוקצים ממח"כ מותרים יש לבאר דמה בדלתות הכלים הוי דוקא בכלים הניטלים בשבת הוי מטעם אחר והוא משום דכיון דעומדים להתחבר וע"כ אם אירע כן בכלים המוקצים אסור ושוב אין ראייה לדברי המג"א דגם שברי כלים אסורים כשבאים מכלים המוקצים ואדרבא הרי חזינן דבשברי כלים דייק המחבר והשמיט התיבות "כלים הניטלים בשבת" ומשמע דשם הוא מתיר אפילו שברי כלים הבאים מכלים המוקצים והבן.

ואכן ראיתי בספר מגילת ספר סי' מ"ז סק"י"א שחולק ע"ד התהל"ד לאסור דלתות הכלים אפילו שנשברו בחול כדין דלתות הבית דשאני הכא שגם אביהם כלי הוא ובימות החול מטלטלים אותו ורק בשבת א"א לטלטלו מחמת שעומד למלאכת איסור ולכן נראה דיש להתיר לטלטל את החלק שנתפרק ממנו מבעו"י אפילו אם אינו עושה מעין מלאכה כלל דיש לו תורת כלי אחד אביו ואף שאביו אסור בטלטול מחמת שמקפידים עליו ומיוחדים לו מקום מ"מ אותו חלק שנתפרק ממנו ואין מיחדים לו מקום מותר לטלטלו ואף שמשלשון המשנה ריש כל הכלים משמע דוקא כלים הניטלים בשבת דלתותיהן שנתפרקו ניטלות עמהן ולא בכלים שאינם ניטלין יש לומר משום שהמשנה מדברת גם בנתפרקו בשבת ובכלים שאינם ניטלין שדלתותיהן נתפרקו בשבת אמרינן מיגו דאיתקצאי וכעין שמבואר במג"א סק"י"ט לגבי מוקצה ממח"כ שנשברה בשבת אבל בנתפרקו בע"ש נראה להתיר עכ"ד. ועפ"י ביאור זה נמצא דמצאנו בדברי המחבר דיוק כשי' המג"א לאסור שברי כלים שנשברו בשבת מכלים המוקצים דהרי מה"ט אסור דלתות שנתפרקו בשבת מכלים מוקצים, ונמצא שדינו של המג"א מדויק בדברי המחבר בשו"ע ואף אמנם לא על מקומו בהלכות שברי כלים, אך מדויק הוא בסעיף ח' בדין דלתות הכלים וכנ"ל. ואמנם אם ננקוט בדברי הרעק"א להתיר שברי כלים מכלים

דלפי שי' הרשב"א אין בזה דין דלתות ולשי' רש"י יש בזה דין דלתות.

ועפמשנ"ת דלפי שי' הרעק"א דשברי כלים מכלים המוקצים יש בזה היתירא דשברי כלים כשהם עושים מעין מלאכה ומ"מ בדלתות הכלים לא אמרין הכי אלא דמכיון שעומדים הם להתחבר לכלים המוקצים ליכא בזה היתירא דשברי כלים לפי"ז הרי יוצא דמתהפך כחומר חותם דלשי' הרשב"א יוצא קולא דמכיון דמידי דצריך תיקון לא נחשב לדלתות א"כ יש כאן היתירא דשברי כלים העושים מעין מלאכה, ומשא"כ לפי שי' רש"י דנחשב לדלתות הכלים יוצא דאין כאן היתירא דשברי כלים העושים מעין מלאכה מכיון דמיקרי שעומדים להתחבר לכלים המוקצים, וכדברי התה"ד הנ"ל בדלתות של כלים המוקצים איכא סברא מיוחדת לאסור דמכיון דעומד להתחבר לכלים המוקצים הויא דומיא דדלתות הבית העומדים להתחבר אל הבית וכנ"ל.

וכל זה אם ננקוט כשי' רעק"א דשברי כלים מכלים המוקצים מותרים לדין דפסקינן כר"ש אך שי' המג"א והשוע"ה והמשנ"ב דכל שברי כלים הבאים מכלים המוקצים אין בהם היתירא דשברי כלים וא"כ הרי שהפמוט שנשברה אין בזה היתירא דשברי כלים עפמשנ"ת דיש לו דין כלי המוקצה ממח"כ והוי ככלים המוקצים ואפילו לא הדליקו בו בשבת וא"כ אין להתיר בזה כלל משום שברי כלים הראויים למלאכה, והבן.

דין שברי פמוט ביו"ט

והעולה מדברינו שנתבאר בעזה"י דשברי פמוט שנשברה בשבת הראויים לשימוש המותר לשי' המג"א אסורה בטלטול ולשי' הרעק"א מותרת בטלטול, וכל זה לענין שבת אך לענין יו"ט צ"ב בזה כמה נקודות: א. יש לדון אם ביו"ט נחשב הפמוט לכלי שממח"כ דהרי ביו"ט הוא כלי שמל"ה, ויש לדון אם יש בזה משום ממח"כ

שהכלי נשבר אלא רק נתפרק ולכן תורת כלי עליה, אבל ברצועה שנפסקה היות ואין דרכו של הכלי בכך ופעולת התיקון היא פעולה חשובה ולכן בטל ממנו תורת כלי כל זמן שלא תיקנו אותו, אך הביא שם שבדע' רש"י משמע דכל שאפשר לתקן אפי' ע"י פעולת תיקון ולא פעולת חיבור מפירוק ג"כ נחשב לדלתות הכלים, שהרי רש"י שם בסוגיא בסנדל שנפסקה הרצועה ביאר שההבדל בין נפסקה הרצועה החיצונה לנפסקה הפנימית דבנפסקה הפנימית ראוי הוא לתקנו, ואע"ג שתיקונו ניכר וגנאי הוא מיהו לצד הפנים לא מתחזי וכשנפסקה החיצונה אינו הגון שוב לתקנו, ומשמע מרש"י שסובר דכל שראוי לתקנו יש לו תורת כלי ואינו מבדיל בין נתפרק לנשבר עכ"ד. ועפי"ז כתב שם לדון בדין כפתור שנפל מן הבגד ועומדים לחזור ולתופרו אם מותר לטלטלו דלשי' הרשב"א מכיון שצריך מלאכה דתיקון לא הוי כדלתות הכלים ולשי' רש"י יש לזה דין דלתות הכלים מכיון שעומד הכפתור לחזור להבגד ולא ע"י מלאכה גמורה, ג"כ מיקרי כדלתות הכלים, ונמצא דבפלוגתא רש"י והרשב"א איכא חילוקא ונפ"מ אם מותר לטלטלו להכפתור אף שאין ראוי לשום מלאכה דאין בזה היתירא דשברי כלים אך אם יש לזה היתירא דדלתות הכלים, הרי כתב המשנ"ב סי' ש"ח ס"ק ל"ה בשם הפמ"ג שמותר לטלטל את הדלתות אפילו אם אינם ראויים למלאכה אחרת דלשי' רש"י מותר לטלטל הכפתור ולשי' הרשב"א אסור עכ"ד. ומעתה כאשר נבוא לדון בשברי כלים מכלים המוקצים העומדים לחזור רק ע"י מלאכה גמורה יהא דינם תלוי בפלוגתא הנ"ל אם יש להם דין דלתות או דין שברי הכלים.

והעולה עפ"י המתבאר דבפלוגתא זו של הרשב"א ורש"י אם דלתות הצריכים תיקון שנשברו ולא חיבור שנתפרקו יש להם דין דלתות דלגבי כפתור הוי שי' רשב"א דס"ל דאין בזה דין דלתות לחומרא הכי נמצא דדע' הרשב"א הויא לקולא דהרי הכא הפמוט שנשבר וצריך תיקון לחברו הרי

דתליא בפלוגתא דהמג"א והט"ז אם מותרים השברים בכה"ג גם ביו"ט או דביו"ט הוי כנולד ואסור והבן, וצ"ע.

בביאור שי' המג"א

בשברי כלים המוקצים

והנה מכיון דיסוד דברינו הוא על יסוד דברי המג"א סי' ש"ח ס"ק י"ט ולכאור' דברי המג"א נפלאים וסתומים וע"כ טרחתו ויגעתי לבאר דברי המג"א בעזהשי"ת.

והנה דברי המג"א הם בסי' ש"ח ס"ק י"ט וז"ל, כ' הרמב"ם פכ"ה דלתות הבית אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלים אותם עכ"ל. וצ"ע מאי אפילו דקאמר אדרבה אם נתפרקו בחול הוכנו למלאכה אחרת מבעור"י כמוש"כ סעיף ו' וכן הוא בגמ', וצ"ל דהו"א כיון דב"ה היה מטלטלו כשפותח ונועל גם עתה לישתרי קמ"ל, ומזה יש ללמוד דה"ה כלים המוקצים שנשברו בשבת אע"ג דעכשיו אינם מוקצים אסורים עכ"ד המג"א.

והנה דבריו הק' נראים כמדרש פליאה דמה ענין כלים המוקצים שנשברו לדין דלתות הבית, ותו מה שייך לומר דהטעם דאסורים הדלתות הבית משום דלא הוכנו לטלטל והרי דלתות הבית אסורים גם כשנתפרקו מערב שבת, וע"כ טעם איסורם הוא משום דהם עומדים להתחבר להבית לתשמישו הראשון ואין שם כלי עליו, וא"כ מה זה שכתב הרמב"ם הטעם משום דלא הוכנו למלאכה בב"הש"ש והרי אין שייך טעם זה בנתפרקו מערב שבת ומכיון דגם כשנתפרקו מערב שבת אסורים וע"כ הוי הטעם משום דעומדים להתחבר איך אפשר ללמוד מזה לשברי כלים של כלים המוקצים.

ברם כנראה דהוי קשיא להמג"א דדברי הרמב"ם מוקשים שכתב דאע"פ שכלים הם לא הוכנו לטלטל, ועי' לבושי שרד שביאר כוונת הרמב"ם בדבריו שאע"פ שכלים הם שהם ראויים לאיזה שימוש לאחר שנתפרקו מ"מ לא הוכנו ע"ז מאתמול, אך באמת דזהו

ואם נימא דאכן דינו כממח"כ יש לדון מהו דין שבריו וכנ"ל והוא דכידוע נחלקו המג"א והט"ז אם שברים שאינם עושים מעין מלאכתו הראשונה אלא מעין מלאכה אם דינו כנולד, ושורש מחלוקתם בביאור מחלוקת ת"ק ור"י במשנה מס' שבת דף קכ"ד ע"ב אם השברים מותרים בראוים למלאכה כדע' ת"ק או דוקא מעין מלאכתן הראשונה כדע' ר"י, דלדע' המג"א גם ת"ק סובר שבעושים מעין מלאכה הוי נולד אלא שהוא סובר כר"ש דלית ליה נולד ולפי"ז אף שפוסקים כת"ק היינו רק בשבת ולא ביו"ט כיון שביו"ט מחמירים בנולד, ודע' הט"ז שגם ת"ק סובר כר"י שנולד אסור ונחלקו בעושים מעין מלאכה ולא מעין מלאכתן אם נחשב לנולד ומאחר וקיי"ל כת"ק ואינו נחשב לנולד א"כ גם ביו"ט יש להקל בכך, ועי' בבית מאיר סי' ש"ח סעיף ו' ובשעה"צ סי' תק"א ס"ק כ"ח וכ"ט ובחזו"א סי' מ"ג ס"ק י"ד ט"ו שהאריכו לבאר איך היא דע' הראשונים בזה ושמדברי הרי"ף והרא"ש מוכח כדע' הט"ז ומתוס' קכ"ד ע"ב ד"ה ורבא מוכח כדע' המג"א ובב"מ האריך בדע' הרמב"ם.

והנה המג"א דקאי בהלכות שבת כתב רק דלפי שי' האוסרים מוקצה דנולד בשבת יוצא דשברי כלים העושין מעין מלאכה ולא מעין מלאכתן אסורים אבל באמת הרי קיי"ל דמוקצה דנולד מותר בשבת, ברם נפ"מ מזה דביו"ט דקיי"ל דמוקצה דנולד אסור, א"כ אסור בכה"ג להלכה.

ולאור האמור דלשי' המג"א ביו"ט אסורים השברי כלים העושים מעין מלאכה ולא מעין מלאכתן הראשונה יש לנו לדון האם שברי פמוט שעדיין ראויים לשימוש של תכשיט הבית אם נחשבת בזה עושה כעין מלאכתן הראשונה מכיון דבהיות הפמוט שלם היה גם משמש לזה, או דנימא דמכיון דעיקר תשמיש הפמוט הוא להדליק הנר דלהכי הוא עשוי א"כ לפי"ז שברי הפמוט הראוי רק לתכשיט הבית לא מיקרי עושה מלאכתן הראשונה וממילא

דאיתקצאי מאשר היה עליו שם מוקצה בעוד הכלי בשלימותו, וממש כעין דלתות הבית דאף דעכשיו מוכנים לטלטול דעלמא מ"מ בעודם מחוברים לא היתה מוכנת רק ענין טלטול דפתיחה ונעילה ולא לטלטול דעלמא ואשר ע"כ נשאר עליהם האיסור מוקצה דמקודם אף אח"כ ומשום מיגו דאיתקצאי באופן דדחיה בידים.

ובאמת דהפירוש שפירש הלבושי שרד בדברי הרמב"ם שכתב אע"פ שהם כלים לא הוכנו, דהפירוש הוא דאע"פ שהם כלים עכשיו דהיינו לאחר שנתפרקו הדלתות וראויים לתשמיש אחר לא הוכנו והיינו דבהשמש היו מחוברים ולא היה עליהם שם כלי, וכמוש"כ רש"י דדלתות הבית כשהם מחוברים להבית אין עליהם שם כלי כלל.

פירוש זה בדברי הרמב"ם נסתר מתוך דברי המ"מ על דברי הרמב"ם דאיתא שם ברמב"ם פכ"ה ה"ו דלתות הבית אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותן עכ"ד הרמב"ם, וכתב ע"ז המ"מ וז"ל ופירש רבינו אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל אבל רש"י ז"ל פירש אינן מן המוכן לטלטל לפי שאינן כלי עכ"ל. וחזינן מדברי המ"מ דהפירוש בדברי הרמב"ם אע"פ שהן כלים אין הכוונה כמוש"כ הלבושי שרד דהפירוש אע"פ שהן כלים לאחר שנתפרקו, דאם זה הוי הפשט הרי שאין בדברי הרמב"ם סתירה לדברי רש"י שכתב דדלתות הבית כשהן מחוברים להבית אין עליהם שם כלי ובע"כ דהכוונה בדברי הרמב"ם אע"פ שהן כלים שהם כלים כשעדיין מחוברים להבית, והיינו דהדלת כיון שהוא עשוי לפתיחה ונעילה עצם הפתיחה ונעילה משוי ע"ז שם כלי אלא דאעפ"כ הם אסורים משום שלא הוכנו ובע"כ צ"ל הביאור שלא הוכנו דאף דיש עליהם שם כלי לפתיחה ונעילה אין עליהם שם כלי לגבי טלטול בעלמא מעצמם, ודו"ק והבן.

ובאמת דלפי"ז הרי דהיסוד של המג"א דשברי כלים הבאים מכלים המוקצים

ביאור קשה בדברי הרמב"ם דהרי כתב דלתות הבית אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותם, ומשמע דמש"כ הרמב"ם אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל כל זה כתב על לפני שנתפרקו וכלומר דדלתות הבית קודם שנתפרקו הן כלים אלא שלא הוכנו לטלטל ואשר ע"כ אפילו נתפרקו אח"כ אסורים בטלטול וכל זה צ"ב דאיך שייך לומר דמכיון דקודם שנתפרקו הן כלים שלא הוכנו לטלטל וע"כ אסורים לאחר שנתפרקו.

והנה רש"י כתב במתני' דריש פ' כל הכלים ד"ה ואע"פ שנתפרקו הדלתות מן הכלים ניטלין ואין דומין לדלתות הבית שאין נוטלין לפי שדלתות הבית אינן מן המוכן לטלטל שאינן כלי אבל אלו הן כלי אגב אביהן, ומבואר מדברי רש"י דדלתות הבית כשהן מחוברין לבית אינם נחשבים לכלי כלל, ובאמת דיש בזה קושיא דא"כ אמאי דלתות הבית מותרים בלפתוח ולנעול והרי אינם כלי כלל וכל מידי דלאו כלי הוא אסורה בטלטול בשבת, ואיך מותרת הטלטול של נעילה ופתיחה, אך שי' הרמב"ם לפי"ד המג"א הוא באופן אחר דבאמת כשהן מחוברין לבית שם כלי עליהם, אלא דכל השם כלי שלהם הוא לענין פתיחה ונעילה וע"כ יש עליהם שם איסור טלטול אחר שאינן פתיחה ונעילה, ואדרבה זהו הטעם דאסורים הדלתות האלו לאחר שנתפרקו דהוי ג"כ הטעם משום דלא הוכנו וכלומר דמכיון דבביה"ש היתה הדלת באופן שאינה מוכנת לטלטול דעלמא אלא לטלטול דפתיחה ונעילה לבד נשאר המוקצה הזאת על הדלתות אף לאחר שנתפרקו, דאף דעכשיו הם כבר עומדים לכל טלטול מ"מ משום מיגו דאיתקצאי מער"ש אסורים דלתות אלו אף לאחר שנתפרקו, ומזה למד המג"א דגם כלים המוקצים שנשבר שבר מהם והוא ראוי עכשיו לתשמיש ההיתר אין השבר הזה נותר כדין שברי כלים ראויים למעין מלאכה ומשום דיש עליהם דין מיגו

שם כלי לפתיחה ונעילה אינו מן המוכן לטלטולא דעלמא, לפי"ז הרי צ"ב דא"כ מה הטעם דדלתות שנתפרקו מערב שבת ג"כ אסורים לטלטל והרי שם לא שייך כל הסברא הזאת ובע"כ צ"ל דבנתפרקו הדלתות מער"ש איכא סברא אחרת והיינו משום דעומדים להתחבר ומכיון דעומד להחזירו אין הדלת נותר בטלטול ע"י פירוקו, אלא דס"ל להרמב"ם דכל סברא זו שייך רק בנתפרק מערב שבת דמיד כשנתפרק כבר עומד עכשיו לחזור ולחברו אבל בנתפרק בשבת דבשבת אין שייך לחברו להבית משום איסור בונה וע"כ בנתפרק בשבת איצטריך להרמב"ם סברא אחרת והיינו מטעם מיגו דאיתקצאי ומשום דבשבת עצמה איתקצאי והיינו שלא הוכנו לטלטול דאף דהוי כלי לפתיחה ונעילה לא הוכנו לטלטולא בעלמא.

בענין טלטול ביסוי בור ודות

ומוקצה דסולם

ובאמת דפלוגתא זו שנתבאר בין הרמב"ם לרש"י בטעמא דדלתות הבית אינם ניטלין, דרש"י כתב דהטעם דאינם ניטלין לפי שדלתות הבית אינו מן המוכן לטלטל שאינן כלי אבל אלו הן כלי אגב אביהן עכ"ל רש"י, והרמב"ם כתב דבאמת הם כן כלים אפילו בעודם מחוברים אלא דאעפ"כ אינם ניטלין לפי שאינם מן המוכן והיינו דאף דיש ע"ז שם כלי לא הוכנו לטלטולא דעלמא וכמושנ"ת.

כד נחתנין בסוגיות דס"י ש"ח הרי שאפשר לבאר כמה הלכות עפ"י פלוגתא זו דרש"י והרמב"ם, ומצאתי ראיתי אור לבאר בזה פלוגתא דרמב"ם וראשונים בדין סולם בסעיף י"ט, דאיתא סולם של עלייה שהוא גדול ועשוי להטיח בו גגו אסור לטלטלו, ובמג"א שם ס"ק ל"ח וז"ל שאין עליו תורת כלי, רמב"ם. ונ"ל דטעמא דהוי כאחד מדלתות הבית, ויעויין בטור והובא דבריו בביאה"ל וז"ל, הוא דעת הרמב"ם, והטור פוסק דיש להקל בשבת ע"י בב"י

אסורים לטלטל משום מיגו דאיתקצאי מוכרחים ועולים מתוך דברי הרמב"ם ככוכבים מזהירים עד שאי אפשר להבין דברי הרמב"ם בלעדי יסוד זה דהרי הרמב"ם כתב דדלתות הבית אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותן, והרי אם הביאור בדברי הרמב"ם כמבואר בדברי המ"מ דאע"פ שהם כלים דעומדים לפתיחה ונעילה לא הוכנו היינו דאעפ"כ לא הוכנו לטלטולא דעלמא, הרי לפי"ז קשה מש"כ הרמב"ם לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותן והרי לפי"ז האי סברא דלא הוכנו והפירוש דדלת העומד לטלטל כשהוא מחובר לקרקע ויש ע"ז שם כלי לטלטול במחובר לקרקע אינו מן המוכן לטלטולא דעלמא אינו ענין לגבי לאחר שנתפרקו הדלתות ובע"כ צ"ל דהביאור הוא דמשום דלא היה ע"ז שם כלי בעודו מחובר להקרקע לפיכך אסור לטלטלם אף לאחר שנתפרקו וקשה מה הטעם, ובע"כ הטעם משום דמכיון דלא היו מוכנים בעודם מחוברים לקרקע ויש אח"כ לאחר שנתפרקו מציאות דמיגו דאיתקצאי לאוסרם אף לאחר שנתפרקו היינו טעמא דאסרינן ליה לאחר שנתפרקו, וא"כ הרי שד"ז דאמרינן מיגו דאיתקצאי עולים וזורחים מתו"ד הרמב"ם כשמש בצהרים, וזהו שכתב המג"א ומזה יש ללמוד דה"ה כלים המוקצים שנשברו בשבת אע"ג דעכשיו אין מוקצים אסורים ועולים דברי המג"א הפלא ופלא דזה מוכרח ומוכן מתו"ד הרמב"ם.

בדין דלתות הבתים

שנתפרקו מערב שבת

ואחרי שנתבאר באר היטיב דברי המ"מ והמג"א קמה וגם נצבה קושיא אלימתא, א"כ דזהו אכן הטעם דדלתות שנתפרקו בשבת אסור והיינו משום מיגו דאיתקצאי דבביה"ש כשהיה הדלת על הבית היה שלא מן המוכן לטלטול בעלמא ודאע"פ שיש ע"ז

ולשי' הרמב"ם הוי הפשט דכשמחברים להבית ומשמישים לפתיחה ונעילה יש עליהם שם כלי לפתיחה ונעילה ורק דמשום דאין מוכנים לטלטול דעלמא ע"כ מיקרי שלא הוכנו וזה הפשט אע"פ שהן כלים לא הוכנו, ומשא"כ לפי שי' רש"י הטעם דדלתות הבית שנתפרקו אסורים בטלטול היינו משום דלית עליהם שם כלי כלל בחיבורם, והנפ"מ שכתב הביאור"ל דאם היתה באמת כלי ומלאכתה לשמש בחיבורה להקרקע דלהרמב"ם אסור ולרש"י מותר וזהו הטעם דס"ל להרמב"ם דכיסוי בור ודות אסורים בטלטול, ועיי"ש דהרמב"ם מוכיח את זאת מפשטות הסוגיא מס' שבת דף קכה דכיסוי בור אסורים אף בטלטול גרידא ושלפי שי' רש"י מוכרחים לדחוק קצת בסוגיא דהכוונה רק לסלול לכיסוי הבור יעוייש"ה.

ונתבאר היטב פלוגת הרמב"ם ורש"י בענין זה ועפי"ז עולה היטב כוונת המג"א שהוכיח מדברי הרמב"ם את דינו דכלים המוקצים שנשברו והשברים ראויים למלאכה דאעפ"כ הם אסורים משום דבאים מכלי הממח"כ ובזה אמרינן דמיגו דאיתקצאי בביה"ש אסור בכל השבת ופסקו השוע"ה והמשנ"ב הלכתא הדין.

ויש להוסיף ולהבהיר בזה נקודה אחת המתבאר מתו"ד השוע"ה דאע"פ דהשוע"ה בסעיף ל"ה ביאר הדין דדלתות הבית אסורים כשי' רש"י דהטעם הוא משום דאין עליהם שם כלי כלל ולא כשי' הרמב"ם דאף דיש עליהם שם כלי אסורים משום דהוי ע"ז שם מוקצה בעודו במחובר בביהש"מ אעפ"כ פסק השוע"ה דינו של המג"א בסעיף כ"ז יעוש"ה.

ומשום דיש להוכיח הדין הזה משי' הרמב"ם בדלתות הבית ואע"פ דהשוע"ה גופיה פסק כשי' רש"י אך נקודה זאת שאפשר להוכיח משיטת הרמב"ם וכמוש"כ המג"א ס"ל להשוע"ה להלכה ודו"ק והבן.

טעמו, והיינו דהטור פוסק כשיטות הראשונים דמוקצה דסולם הוא רק משום חששא דיאמרו שנטולו להטיח גגו, וזה שייך רק ביו"ט דליכא איסור הוצאה, ומשא"כ בשבת דאיכא איסור הוצאה ולא יחדוהו שיוציא הסולם דרך רה"ר להטיח גגו. ובהתבונן יש לבאר דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דדלתות הבית מיקרי כלי ואעפ"כ הם אסורים דכל כלי שהוא מחובר ומשמש לקרקע אסור, ע"כ ס"ל דגם סולם אפשר לומר דאסור משום האי מוקצה, ומשא"כ לשאר הראשונים וכמו"כ נוגע לעוד הלכה בסימן דידן והוא המבואר בסעיף י' בענין כיסוי בור ודות דאיתא שם כסוי בור ודות שאין ניטלים אא"כ יש להם בית אחיזה דאז מוכח שהוא כלי עכ"ל.

ובביאור"ל ד"ה אין ניטלים וז"ל עי' במשנ"ב שכתבנו בשם המג"א דהכוונה אפילו בטלטול, וכן מוכח משבת קכה אמר רבינא כמאן מטלטלינן האידנא משמע מזה דכיסוי בור ודות אפילו בטלטול אסור וכן מוכח מדברי הרמב"ם, ולענ"ד נראה פשוט דאחרי שבור ודות הם ענין קרקע השוו כיסוי בור ודות לדלתות הבית, וכבר ידוע מש"כ הרמב"ם בדלתות הבית דאע"פ שהם כלים מ"מ אסורים בטלטול לפי שלא הוכנו לטלטל ר"ל שהם עומדים רק למלאכתן להתחבר עוד להבית ולא להשתמש בהם וה"נ בענינינו הם עומדים רק לכיסוי בור ודות ולא להשתמש בהן, והנה הה"מ כתב שם על דברי הרמב"ם וז"ל אבל רש"י כתב בריש פרק כל הכלים עכ"ל הה"מ, ומשמע דאילו היה על הדלתות שם כלי גם הם היו מותרים בטלטול עכ"ל הביאור"ל.

והרי מבואר באר היטיב בדברי הביאור"ל פלוגת הרמב"ם ורש"י דלפי שי' רש"י כל הדין דדלתות הבית שנתפרקו אסורים בטלטול היינו משום דאין עליהם כלל שם כלי וכלומר דמכיון דעשויים לפתיחה ונעילה אין עליהם שם כלי וע"כ כשנתפרקו אסורים,

יוחנן ב"ר מתתיהו שווארץ

בענין אם בקידושין בעינן דיבור ובדין אומדנא בקידושין

דברי הגמ' וקושיית האחרונים

והטעם דאנן סהדי דנדרצית בקידושין כשנתנה ע"י אמירה דצריכים דעת בקידושין, ובנתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת, [וביותר שאפי' אמר הן כתב הב"י דאינו מועיל], וע"ז קשה דהלוא אין לך אומדנא דמוכח גדול מזו, ולמה לא יועילו הקידושין, אלא מוכח שצריכים דיבור בקידושין ובלא דיבור אין הקידושין מועילין.¹

והנה כבר הקשו האחרונים שהרי יש כמה מקומות דחזינן דסגי באומדנא דמוכח בקידושין, כגון בהיה מדבר עמה על עסקי קידושה דמקודשת וחזינן דמועיל באומדנא דמוכח, וכן בלנה עמה בפונדקי דמוקמינן בנבעלה וב"ה סברי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ומצרכינן גט שני, וקשה דהלוא לא היה כאן דיבור, אלא חזינן דבקידושין סגי באומדנא דמוכח, ועוד אפשר להקשות על ראייתו של התורת גיטין מנתן הוא ואמרה היא דהתם הטעם שלא היה הדבר מוכח מצד הבעל שנותן לשם קידושין דבנתניה יכולים לפרשו שנתנו לשם מתנה, ולכן אין מועיל שם הקידושין, אבל היכא דיש אומדנא דמוכח מצד הבעל, י"ל דמועיל אומדנא ואין צריכים דיבור.

ואולי יש ליישב הראיה של היה מדבר עמה בעסקי גיטין וקידושין דמיירי שהיה שם דיבור של קידושין אבל זה דוחק, ועל הראיה בנבעלה יש לומר שקודם שבא עליה אמר לה הרי את מקודשת לי.

א. איתא בנדרים דף ו' ע"ב: בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא, היכי דמי אילמא דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לחבירתה ואת נמי, פשיטא היינו קידושין עצמן, אלא כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי, ואמר לה לחבירתה ואת, מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחבירתה ותפסי בה קידושין לחבירתה, או דלמא ואת חזאי אמר לה לחבירתה ולא תפסי בה קידושין בחבירתה, עכ"ל הגמ'. והנה הר"ן בד"ה או דילמא כתב שהלשון ואת היינו יד המוכיח דואת נמי, וע"ז שאלו בגמ' אם יש יד לקידושין, שאם אין יד אינה מקודשת, והקשו האחרונים דאם מתוך הענין מובן שהוא מתכוון לקדש א"כ מדוע לא יועיל הקידושין מצד היד המוכיח לחוד, דמהיכי תיתי שצריך דיבור בקידושין ובלא דיבור אינה מקודשת, ומה האיבעיא של הגמ' אם יש יד או אין יד לקידושין. ועל קושיא זו יש כמה מהלכים להסביר שאלת הגמ' וכדלהלן.

מהלך התורת גיטין והתמיהות בדבריו

התורת גיטין (סי' קמ"א, ס"ק ס"ו) כתב שצריכים דווקא דיבור בקידושין, ואם אין דיבור אינה מקודשת, והאיבעיא בגמ' הוא דאם נאמר דיש יד לקידושין הרי זה עצמו דיבור, ואם אין יד לקידושין אין כאן דיבור, והביא ראיה מגמ' קידושין דף ה: דבנתנה היא ואמר הוא מקודשת ומיירי באדם חשוב,

1 וצריך להוסיף כאן לשיטת תוס' שזה רק משום שאפשר לפרשו ולאת חזאי שהתוס' סוברים שאם אין יכולים לומר צד אחר היה מועיל הדיבור, ולכן כאן שיש צד דואת חזאי אינו מועיל הקידושין, ובדעת הר"ן לכאורה גם משמע כן שכתב שבנתן פרוטה לשניה בוודאי מקודשת, אף אם אין צד שואת חזאי קאמר משום שזה לשון גמור [אמנם בפרט זה התוס' חולקים שמייירי שנתן רק לאחת שני פרוטות ולא לשניה]. והקרא"א כתב שלגבי קידושין אומרת הגמ' או דילמא ואת חזאי קאמר, ובפאה לא אומרת הגמ' צד אחר, ומבאר שבקידושין שאי"צ דיבור צריך צד אחר שאם אין צד אחר היה חל הקידושין, אבל בפאה שצריך דיבור [עיין ר"ש בתרומות בדעת הספרי שצריך דיבור] אי"צ צד אחר דאפי' בלא צד אחר כיון דאין כאן דיבור לא הוי פאה. ומקרא"א נראה שחולק על התו"ג וסובר שאין צריך דיבור בקידושין ודו"ק.

להפקר אם אין יד, הלוא יש לנו אומדנא דמוכח ויל"ע.

מהלך הגר"ש שקאפ והקהילות יעקב

והנה הגר"ש מברא שאומדנא דמוכח מועיל בקידושין, אבל הכא אין אומדנא דמוכח אלא יד המוכיח, ובקידושין צריכים דבר ברור שאין בכלל צד אחר שהוא של ספק, ואומדנא דמוכח אין לו צד אחר שהוא של ספק, אבל יד המוכיח יש בזה גם צד אחר שהוא של ספק וא"כ אם אין יד לקידושין אפי' דהוי יד המוכיח אינו מועיל וכפי שביארנו שיש צד ספק, ובקידושין צריכים אומדנא דמוכח, ואם יש יד לקידושין צריך לעיין, שהלוא אין כאן אומדנא דמוכח אלא יד המוכיח וזה היד אינו בקידושין, וצ"ל שמהני מדין דיבור.

ויש לזה כמה ראיות שיד המוכיח אינו בגדר אומדנא דמוכח אלא גרוע מזו.

א. הרשב"א בריש פירקין כתב שאם אסר עצמו ע"י יד יכול לומר אח"כ שלא נתכוין לאסור ולא הוי דברים שבלב, ומוכח מזה שאף שזה יד המוכיח מ"מ אינו בגדר אומדנא דמוכח ועיין להלן במהלך החזו"א ודו"ק.

ב. הראשונים הקשו בקידושין שיש להוכיח דברים שבלב הוי דברים מהא דהאומר אהא הוי נזיר, וקשה שאם יד המוכיח הוי כמו אותו דרגה של אומדנא דמוכח אין רוצים להוכיח שדברים שבלב הוי דברים מהאומר אהא הוי נזיר, שרק האומדנא דמוכח שזה בלבו ובלב כל אדם הוי דברים שבלב דברים, אבל כל דברים שבלב שאינו בלב כל אדם לא הוי דברים ואיך מוכיחים מכאן, אלא מוכח שיד המוכיח אינו באותו דרגה של אומדנא דמוכח, ולכן שפיר הקשו שילמדו שדברים שבלב הוי דברים שחזינן שאפי' יד המוכיח שזה אינו בלב כל אדם מהני דברים שבלב.

ולכאורה יסוד הגר"ש תמוה שהרי מתחילה הקשו שאפילו אם יש יד מ"מ הוי רק יד המוכיח ואמרו שזה מועיל מצד

ועוד יש להקשות על התו"ג, דהנה בהאיבעיא בגמ' אם יש יד לקידושין מבואר בגמ' דאו דילמא ואת חזאי אמר לה לחבירתה ולא תפסי בה קידושין בחבירתה, ואין הגמ' אומרת דאו דילמא אין יד לקידושין, אמנם באיבעיא אם יש יד לפאה אומרת הגמ' סתמא או דילמא אין יד פאה, והקרון אורה ביאר החילוק בין קידושין לפאה, דבקידושין אין צריך דיבור דווקא, שגם אומדנא דמוכח מהני ולכן אם לא היה צד של ואת חזאי היו מועילין הקידושין דיש כאן אומדנא דמוכח, ולכן אמרו או דילמא ואת חזאי קאמר.

ומעתה יש לעיין לפי התו"ג מדוע הוצרכה הגמ' לבאר או דילמא ואת חזאי ואין יד, דהרי גם בלא ואת חזאי לא יועילו הקידושין דהרי אין כאן דיבור, ובאומדנא דמוכח לא מועיל הקידושין.

ואפשר לומר בדוחק דאפילו לפי התו"ג שצריך דיבור, מ"מ בדיבור של הקידושין אין בזה דין ביטוי שפתים כמו שיש בנדרים [ובפאה], אלא כל עיקרו הוא כדי שלא יחשב דברים שבלב [ואולי צריך בדיבור דווקא משום שזה יותר מוכיח שאינו דברים שבלב], ומשא"כ בנדרים יש דין דיבור לעיכובא מצד דין ביטוי שפתים, ולכן בקידושין אם אין צד דואת חזאי נמצא שפירש בדיבור שעושה קידושין, דהרי מבינים מכח דיבורו שהוא מקדשה, ומשא"כ בנדרים אף שכולם מבינים את כוונתו ואינו בגדר דברים שבלב מ"מ לא מהני משום שבנדרים צריך דווקא ביטוי שפתים.

והנה לכאור' יש להקשות על התו"ג שסבר שיד המוכיח אין לך אומדנא דמוכח יותר גדול מזו, וקשה דהא באיבעית הגמ' אם יש יד להפקר מיירי דהוי יד המוכיח דמפקיר, ובהפקר ודאי שיש דין דאומדנא דמוכח קובע דהוי הפקר כמו שמצינו דסתם גללים אפקורי מפקר להו, ולפי התו"ג דסובר דיד המוכיח אין לך אומדנא דמוכח יותר גדול מזו קשה מה האיבעיא של הגמ' אם יש יד

הדיבור, וזה תמוה מהו הדיבור ואיזה גדר זה, ולכאורה זהו רק בגדר של יד המוכיח שדיבור זה לא פועל קידושין לפי הגרש"ש, ואם זה רק יד המוכיח הר"ז כמו שאין יד כלל שזה אינו בגדר אומדנא דמוכח, ויש לעיין.

הקידושין, אלא במה שאומרים להם אחר קידושין עכ"ל. וחזינן מזה שאפי' הם אומרים שלאותו ענין כווננו, אם אינו דיבור ברור אין הקידושין חלים משום שחסר בראיית העדות.

מהלך הברכת שמואל

והנה הברכת שמואל מביא בשם רבו הגר"ח מבריסק שבמעשה קידושין יש גזה"כ דבעינן 'כי יקח', וצריך שיהיה מעשה קיחה דזה חלק מהקידושין, וזה רק ע"י הוכחה גמורה מצדו, והמעשה קיחה הוא חלק מקנין הקידושין, ואם יהיה קידושין בלא קיחה חסר בעצם מעשה הקידושין, משא"כ בשאר קנינים שהדעת והכוונה של קנין אינו חלק מעצם הקנין.

והנה יש כמה אופנים איך להראות את דעתו במעשה הקיחה של הקידושין, יש דרך באומדנא דמוכח, ויש גם בדיבור [כגון הרי את מקודשת לי]. והנה אם ירצה לעשות המעשה קיחה בקידושין ע"י אחד מן האופנים הנ"ל, כגון אם יתחיל לעשות הקידושין בדיבור אינו יכול אח"כ להשלים המעשה קיחה באופן אחר כגון באומדנא דמוכח, וזהו ביאור דברי הגר"ח שכתב ש'מלשון לא עבדינן אנן אומדנא', והכוונה דאם התחיל לעשות הקידושין ע"י דיבורו אינו יכול להראות המעשה קיחה אח"כ באומדנא ודו"ק.

ועל דרך זה אפשר ליישב גם לשיטת הרשב"א דס"ל דאם אין הכוונה סותר הפה יועיל, דזה רק היכא דלא צריך דעתו, אבל היכא דצריך אומדנא או בהוכחה או בדיבור אינו מועיל אם מחשבתו נשאר בלבו ולא יצאה על הפועל.

והביאור בסוגייתנו הוא אם יש יד לקידושין דכיון דיש תורת לשון על דיבור הקידושין מועילין שיש מעשה קיחה שמראה את דעתו על קידושין אלו, אבל אם אין יד לקידושין דאין לזה תורת לשון אינו

מהלך הקה"י בדעת הרשב"א

והנה הקהילות יעקב (סי' ו') כתב לבאר הא דבעינן אומדנא דמוכח בקידושין, ואין מועיל גם כשהמקדש יגיד שבלבו חשב לקדשה ויועיל הקידושין בלי אומדנא דמוכח, משום דדברים שבלב אינם דברים, ולכן צריכים אומדנא דמוכח כדי שיועילו הקידושין.

אולם הקה"י כתב להקשות לפי שיטת הרשב"א בקידושין, שסובר דהיכא דאין דברי הפה סותר מה שבלבו אינו נחשב בגדר דין דברים שבלב אלא נחשב כדברים ומועיל, והכא בסוגיא דידן ביד לקידושין אין דברי הפה סותר מה שבלבו, והדק"ל למה צריכים אומדנא בקידושין.

ומפרש הקה"י שלפי הרשב"א איכא דינא אחרינא בקידושין והוא דין עדות לקיומי, והביאור הוא שהעדים צריכים לראות המעשה הפועל את הקידושין, ואין העדים רואים מה שבלבו ועל כן רק הדיבור מוכיח שהתכוון לקידושין, והאיבעיא הוא אם יש יד לקידושין, דאם יש יד לקידושין הרי זה נחשב כאילו העדים ראו הקידושין, ואם אין יד לקידושין לא היה דיבור טוב שהרי אפשר שנתנם לשם מתנה, ועל הכוונה אין יכולים להעמיד עדים שהרי אינם רואים את הכוונה.

וגם מדברי רבינו ר' אברהם מן ההר יש להוכיח כביאור זה שכתב וז"ל: ואע"פ שהן ידים מוכיחות אי איכא לספוקי בהאי ולומר שזה הלשון סובל ענין אחר אין הקידושין קידושין, ואפי' שניהם מודים שלאותו ענין כוונתו אי אמרינן שהלשון סובל ענין אחר קידושין בלא סהדי נינהו, שאין העדים נשענים בעדותם במה שראו ושמעו בשעת

שכיון הוציא דבריו בלשון זה משמע שהוא כן רוצה בקידושין ואינו יכול לטעון שלא רצה בקידושין שהדברים ברורים.

וזהו רק אם אינו יכול לסתור את הדברים שהוציא בפה, אבל היכא דהוציא דברים שאינם ברורים בתכלית שהוא רוצה בקידושין, באופן זה יכול לטעון שאינו רוצה בקידושין, שהרי הדיבור לא היה ברור ואפשר לפרשו לענין אחר.

ומבאר החזו"א, שזהו השאלה בגמ' שאם יש יד לקידושין אינו יכול לסתור מעשיו ודבריו, והקידושין נחשבים קידושין גמורים אע"פ שהדיבור אינו מבורר כ"כ, אבל אם אין יד לקדושין כיון שהדיבור אינו מבורר כ"כ, על אופן זה יכול לסתור מה שהוציא מפיו ואינה מקודשת.

מועיל, דאין די בדיבור זה להראות דעת גמורה בקידושין, ואע"פ שיש אומדנא, כיון שנתן דעתו לעשות המעשה קיחה ע"י דיבור של ואת אינו יכול לנקוט אח"כ האופן של אומדנא דמוכח דמלשון לא עבדינן אומדנא.²

מהלך החזו"א

והנה החזו"א ביאר בכוונת הגמ', דהנה אם אדם הוציא מפיו שמקדש אשה זו ואח"כ אמר שבלבו חשב שלא לקדשה, הדין נותן שדברים שבלב לא הוי דברים וחלים הקידושין, ואע"פ שהוא טוען שלא התכוון לקדשה מ"מ כיון שהוציא דבריו והוכיח במעשיו שמעוניין לקדשה אמרי' שלאחר כל התהיות שהיו בלבו נתן דעתו להוציא בלשון שמראה בברור רצונו בקידושין,



2 ויש שרצו לומר שישוד זה הוא כעין מה שהובא בטורי אבן לענין שאם רוצה אדם לומר שלמים והוציא בפיו עולה לא יחול העולה, ומוסיף הטורי אבן שגם שלמים לא יחול משום שכיון שרצה להוציא דברי הלב בפיו אינו מועיל ואה"נ שאם לא יוציאו מפיו אלא ישאירנו בלב יועיל, והוכיח כן מהמשנה בתרומות פ"ג דתנן המתכוין להוציא תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום ומשמע שגם תרומה לא יחול ואע"פ שהיה בלבו שיהא תרומה, וביאר הטורי אבן דכיון דרצה שיחול בפה אינו חל ע"י הלב, ואפשר לומר בדעת הברכ"ש דזה רק בקידושין שצריך מעשהו להראות דעתו, וזה חלק מהקנין, ולכן אם התחיל לעשות קנין אינו יכול להשלימו אח"כ בקנין אחר, אבל בקדשים אין חיוב להראות דעתו שהרי קדשים יכול להועיל אפי' בלב בלי להוציא מן הפה ועל כן כשמוציאו בדיבור לא יקלקל מה שחשב בלב.

בירורי הלכה

הרב שלמה זלמן שמעיה

פרטי דינים בדיני קדימה בברכות

הנה מצאנו בגמרא ובשו"ע אריכות בדיני "קדימה בברכות" שחייבו חז"ל להקדים ולברך מקודם על שבעת המינים ואח"כ על שלם, וכמבואר באו"ח סי' קס"ח [והמשנ"ב שם סוס"ק ט"ו סיכם כל הפרטים], ויש להעיר כמה הערות שלא נתבררו בפוסקים.

יש להעדיף ולברך על הפת שהיא שיריים מסעודת שבת דאיתעביד בה מצוה חדא, או עדיף לברך על פת שלם.

[וכמו כן יש לדון בסעודת שבת בבוקר, אם יש להעדיף ולאכול סעודת שבת ממה שנשתייר מסעודת הלילה, וכשיהיה לפניו חלה שנשתיירה מסעודת הלילה יש לברך עליה, עכ"פ באופן שהיא שלימה, ויקיים מצות לחם משנה ואף שהיא קטנה, או יש להעדיף לברך על פת גדול וכפי סדר קדימה להקדים גדול].

ואכן כתב בספר חידושי הרי"ם על התורה עניני שבת, שבמוצאי שבת לא בצע על חלה שלימה אלא על פרוסת חלה שנשתיירה מסעודת שבת ששיירי שבת חביבים יותר כמו שיירי מצוה. ובספר שערי ברכה פ"ב הערה כ"ה כותב כעין זה מהחתם סופר. וכמו כן שיש לברך על "שיריים" מהצדיק. ומסתמא הה"נ שיריים של "סיום" או שנתקיים בה מצות "משלוח מנות" דיש להקדימם. ולהחידושי הרי"ם יש להקדימם אף קודם ללחם שלם.

ויש להוסיף להסתפק לפי זה אם יש לו "פרוסה" שבירך עליה המוציא, ונשאר חלק מהפרוסה, אם בא אח"כ ליטול ידיו ולסעוד פעם שני, אם יש לברך על פרוסה זו, כיון שהיא שיריים מברכת המוציא, שהרי

א. עדיפות ברכת המוציא

על החלה של פדיון הבן

יש לדון, דמצוי דכל מי שמיסב לסעוד לסעודת מצוה דפדיון הבן, שיש לו לפניו פת שלימה [הלחמניה שנותנים לכל אחד ואחד] וכן יש לו חתיכה מהחלה הגדולה אשר הכהן בירך עליה המוציא בתחילת הסעודה, שנהגו ישראל קדושים כי הכהן מברך על החלה הגדולה, וכל המשתתפים בפדיון הבן חוטפים ולוקחים מקצת מהחלה הגדולה, ומחשבים אותה לסגולה. ויש לדון על מה יברך ברכת המוציא, על החלה "השלימה" המונחת לפניו, או עדיף לברך המוציא על החתיכת חלה שעליה בירך הכהן לפני הפדיון הבן.

דהנה כתב המשנה ברורה בסימן תקכ"ז ס"ק י"א ומ"ח דפת שנעשה בה מצוה כגון עירוב תבשילין, שיקדים לברך עליה כיון דאיתעביד בה מצוה חדא יעו"ש. וגם שם יש לדון, אם פת שנעשה בה מצות עירוב תבשילין והיא פרוסה האם תקדים לפת שלם שאין בה מצוה, או פת שלם עדיף מהפת שנעשה בה מצות עירוב תבשילין.

ולכאורה יש לדון אם יש לפניו חתיכת פת שנשארה מסעודת שבת, ונתקיים בה מצות לחם משנה וכן יש לפניו פת אחר שלם, אם

חלה אשר הכהן בירך עליה המוציא, דלא נעשה המצוה עליה יותר משאר הלחמים שנועדו לסעודה, וא"כ לכאורה עדיף לברך על לחם "שלם" שיש לפני כל אחד, שיש להם המעלותא ד"שלם".

או י"ל כיון דהאידינא נהוג דהכהן פותח את ענין הפדיון הבן בברכה על החלה הגדולה, ומצות פדיון הבן מתחבבת על ידי כן, וחלה גדולה זו מיוחדת ומסוימת לכבוד המצוה, הוה כמו חלה של מצוה, ודומה לחלה של סעודת שבת או של שירים של צדיק והיא עדיפה מסתם "לחם שלם" שיש לפני כל אחד.

ב. עדיפות קדימה לפרי שמברכים עליה ברכת שהחיינו

כמו כן יש לדון אם יש לפניו ב' פירות שברכותיהם שוות, אלא שעל פרי אחת יש לברך עליה גם ברכת שהחיינו כגון היא פרי חדשה, ועל אחת א"צ לברך שהחיינו. האם יש הידור להקדים ולברך על הפרי שיש לברך עליה גם ברכת שהחיינו אף כשהיא פרוסה, או דיש להקדים ולברך על שלימה אף שאינה פרי חדש.

והיה מקום לומר דתלוי דלפי דעת הפוסקים שמקדימים לברך קודם ברכת שהחיינו ואח"כ מברכים ברכת הפת כדי שברכת שהחיינו לא יהיה הפסק בין הברכה לטעימת הפרי וכן מנהג רבוה"ק מסטאלין קאלין זיע"א [עיין משנ"ב סי' רכ"ה ס"ק י"א ושעה"צ ס"ק י"ב ובפמ"ג שם סי' רכ"ה ס"ק ז'] א"כ לכאורה יש להקדים לברך על הפרי החדש שמברך עליה גם ברכת שהחיינו, דיהיה בזה הסברא, דכיון דאיתעביד בה מצוה חדא [דבירכו עליה ברכת שהחיינו] נעביד בה מצוה אחרית לברך עליה ברכת הנהנין.

אולם לדעת הפוסקים דמברך קודם ברכת הפרי לברכת שהחיינו [משום דתדיר קודם] א"כ כשבא לברך ברכת הנהנין על אחת מהפירות הללו, הרי עדיין לא נעשית שום

הפוסקים החשיבו הפרוסה שבירכו עליה ברכת המוציא, דיעויין בסימן קס"ז במשנה ברורה ס"ק צ"ז דיש נוהגים להשאר מפרוסה זו לסוף הסעודה כדי שישאר טעם פרוסת המוציא בפיו. [והוא כעין ענין "אפיקומן" במצות מצה], וכן שאין לתת מפרוסה זו לגוי או לבהמה, משום כבוד הברכה עי"ש במשנ"ב סי' קס"ז ס"ק צ"ז. וא"כ יל"ד אם יש להקדים ולברך על פרוסת המוציא, או שיש להעדיף ולברך על שלם.

ואם ננקוט דכל שנעשה בה מצוה היא קודמת לשלם [וכדברי החידושי הרי"ם] א"כ י"ל דעדיף לברך על חתיכת החלה שבירך עליה הכהן קודם הפדיון הבן, כיון שעל ידי חלה זו נתקבד המצוה של פדיון הבן, שהכהן בירך עליה קודם הפדיון, וכאילו שהמצוה נעשית על החלה הזו, שהפת הגדולה מחבבת את המצוה, ויש להקדים ולברך עליה.

המנהג לברך על חלה גדולה לפני הפדיון הבן

ברם יש לומר כיון דלא מצאנו בפוסקים כלל המנהג שהכהן מברך המוציא לפני הפדיון הבן, אלא המנהג הקדום היה שכל בני הסעודה נטלו ידיהם וברכו המוציא, ואח"כ עושים את הפדיון, ולא היה שום עדיפות קדימה בהתחלת הסעודה על ידי הכהן, דהטעם כדי לפרסומי מילתא, לכן נטלו כולם ידיהם קודם הפדיון.

ומנהגינו היום שרק הכהן נוטל ידיו לסעודה, נמצא רק במנהגי וורמייזא, ואין לו מקור. ובפרט מנהגינו לעשות חלה גדולה שעליה מברך הכהן אין ידוע לי מקור כלל, א"כ י"ל דהכהן דומה לכל המסובין, דכל הסעודה של פדיון הבן הוא כדי לפרסומי מילתא, ואין עדיפות לסעודת הכהן לשאר המסובים. [והסגולות המקובלות שכשאוכלים מפדיון הבן שהוא כמו פ"ד תעניתים הוא על כל מאכלי הסעודה דפדיון הבן ולא רק על החלה שהכהן נוטל ידיו עליה לפני הפדיון]. ולפי זה לכאורה אין שום מעלותא לחתיכת

עדיפות יופי חיצוני על יוקר

וכמו כן יש לדון מי שיש לפניו ב' לחמים, אחת לחם יפה ונאה (וכגון שנאפית מצוירת בצירור יפה) ואחת שהיא יקרת ערך שנאפית מחומר יקר יותר, אך אינה יפה כ"כ, מה עדיף להקדים היופי או היקרת ערך, [ומצאנו שחז"ל החשיבו את היופי דהרי זהו מעלת השלם והגדול, וא"כ מסתבר דיש מעליותא לפת שהיא ערוכה בצורה מצויירת ויפה, ועיין בפסחים דף לז. שדנו לענין סריקין המצויירים לענין מצה] ויש לדון מה עדיף לחם מצויר באופן יפה, או לחם שאפוי מקמח יקר.

ושמעתי לדון דהרי חזינן במסכת ב"ב דף ד. לענין בנין ביהמ"ק דהורדוס רצה לבנותו ולצפותו בזהב, שהוא דבר יקר ערך, וחכמים אמרו לו לצפותו עם צבע ולציירו כעין גלי הים, הרי שדעת הורדוס כי ה"יוקר" חשיב טפי, וחכמים סברי דיופי חשוב יותר. [אם לא דנאמר דהתם היה ענין וטעם מיוחד לצייר כעין גלי הים, דדומה לרקיע וכמו שכתב המהרש"א בחידושי אגדות].

הקדמת האיכותי לחביב

בספר שערי ברכה פי"ב הערה כ"ה כותב: בשם הגרשז"א שמעתי שאם יש לאדם שני דברים, האחד חביב והאחד איכותי, יש להקדים את האיכותי לפני החביב. והראיה מהא דאיתא בבני גר ובני ראובן שהם הקדימו את הבהמות לפני הטף וזה היה קפידת משה רבינו ע"ה אליהם, ואכן בתשובת משרע"ה אליהם וכן בתשובתם למשה רבינו תיקנו והקדימו את הטף לפני הבהמות וזה היה טענת משה רבינו למה מקדימים חביב לפני האיכותי עכ"ד.

ולכאורה צ"ע דהדבר פשוט, ומה סברא להקדים דבר חביב שאינו איכותי, הרי פשוט שדבר האיכותי הוא החשוב להקדימו. דהרי לדידן מקדימים שבעת המינים ל"חביב". [ואף שלם וגדול קודמים לחביב], הרי שאין אנו מחשיבים את החביב, ורק לדעת

מצוה על אחד מהפירות, א"כ יש להקדים ולברך כפי דיני סדר הקדימה ולברך על השלם קודם, אך אפשר לומר דאף לדעת הפוסקים דמברכים תחילה ברכת הנהנין י"ל להקדים את הפרי החדש כיון שעל פרי זו יברכו אח"כ שהחיינו, ועדיף לעשות ב' המצוות [ברכת הנהנין ושהחיינו] על פרי אחת לחבובי מצוה.

עדיפות יין מגיתו לקידוש

כשכבר בירכו עליהם כוס של ברכה

וכן יש לדון דהנה קיי"ל באו"ח סי' רע"ב סעיף ב' דיין מגיתו מקדשין עליו, אך כתב המ"א שם והובא במשנ"ב ס"ק ה': ומ"מ מצוה מן המובחר ביין ישן והיינו שכבר עבר עליו ארבעים יום יעו"ש. ופשטות הא דעדיף יין ישן כיון שהוא חביב עליו יש לקדש עליה.

ויש להסתפק אם יש לו יין מגיתו, שכבר בירכו עליו כוס של ברכה (וכגון שבירכו עליו ברכה"מ או הבדלה ונשתייר לו מהכוס של ברכה, שהרי א"צ לשתות רק כמלוא לוגמיו ונשאר לו יין בכוס) דמסתמא עדיף לקדש עליו משום דכיון דאיתעביד מצוה חדא יתעביד מצוה אחריתי ועיין בסימן רע"א משנ"ב ס"ק נ"ז דדעת הכנה"ג דלכתחילה יש לקדש ולהבדיל על אותו יין.

מעשה יש להסתפק אם יש לו יין מגיתו שכבר נעשה בו מצוה חדא, ויש לו יין ישן שהוא חביב, מה עדיף, היין שנעשה בו מצוה חדא אף שהוא יין מגיתו, או יין ישן שהוא חביב.

אך בנידו"ז יש סברא להעדיף יין ישן דכפי המבואר בחינוך מצוה ל"א שתקנו לקדש על היין שהוא מעורר הלב, [ויין מגיתו כשר לקידוש, מסתברא דלא פלוג רבנן ותקנו לברך על כל יין אף שהוא מגיתו ואינו משכר] א"כ י"ל דיין ישן עדיף כיון שעיקר התקנה היתה לקדש על היין שמעורר הלב ומשא"כ יין מגיתו, דאין בו מעליותא זו.

לחבב את הטף יותר מן הבהמה. [ובני גד קיבלו תוכחתו וקיבלו עליהם לחבב את הטף, ולכן אח"כ הזכירו קודם הטף], אבל באופן שבאמת דבר אחד חביב על האדם יותר מדבר אחר איכותי, יתכן שיש לו להזכיר קודם החביב וכדעת הרמב"ם, שלדעתו מברך קודם על החביב לפני שבעת המינים. אכן טענת מרע"ה היתה על עצם החביבות שהיתה לבני גד על הבהמה יותר מהטף, והוכיחם כי יש להם לחבב הטף יותר, וממילא להזכיר קודם הטף. ואם כנים דברינו בביאור טענת מרע"ה שהוכיחם על החביבות לבהמה א"כ אינו שייך לנידוד כלל, שאנו דנים רק באופן שיש לו לאדם דבר שחביב עליו יותר מדבר איכותי על מה יברך, ונחלקו בזה במשנה רבי יהודה וחכמים, והרמב"ם פסק דחביב עדיף, ושאר הפוסקים ס"ל דדבר איכותי קודם ולכן יברך על שבעת המינים, ודו"ק, ולא על זה התרעם מרע"ה.

הרמב"ם יש להקדים את החביב. ולהפוסקים כהרמב"ם אכן יש להקדים את החביב קודם לדבר האיכותי, שהרי מקדימים מה שחביב עליו קודם לשבעת המינים. [וכבר נחלקו בגמרא אם חביב עדיף או מין שבעה].

ובאמת אין לדמות ולהשוות ענין ברכה לשאר נידונים, כי הסברא דלגבי ברכה יש להקדים את החביב עליו, דכיון דבא להודות להקב"ה על שנתן לו ליהנות מן העולם יש סברא דעליו להודות על מה שחביב עליו דעל הנאתו שלו הוא מודה ומברך, אבל לגבי הנידון דבני גד ובני ראובן שהזכירו קודם הבהמה לפני הטף שפיר התרעם עליהם משה, דיש להקדים ולהזכיר את החשוב דהיינו הטף, קודם להחביב עליו דהיינו הבהמה.

ובפרט דלולא דברי הגרשז"א, לא הוכיחם מרע"ה למה "מזכירים" קודם החביב עליהם [דהיינו הבהמה] לפני הטף "החשוב", אלא הוכיחם על עצם הדבר שהבהמה חביב עליהם יותר מהטף, כי יש



הרב חיים מרדכי דבליצקי

מאימתי אין לקוין הציפורנים בימי בין המצרים

לענ"ד. ע"כ. ומדבריו היה אפשר למשמע שכל האיסור הוא רק בשבוע שחל בו.

אלא מדבריו המג"א (סקי"א) מוכח לא כן, דאחר שכתב שאין להוכיח מאבילות לאסור נטילת ציפורנים, כתב: ולכבוד שבת פשיטא דשרי. ע"כ. והלא אי האיסור הוא רק בשבוע שחל בו, הרי אין לך ער"ש שיהא בכלל האיסור. ואף אי חל ת"ב בשבת [ונדחה ליום א'], הנה בשו"ע ס"ד הביא מח' בזה, וכתב הדעה שאין לשבוע שלפנ"ו דין שבוע שחל בו, בסתמא, ודעה שניה בלשון 'ויש מי שאומר', וידוע הכלל שכתבו הפוסקים שבכה"ג הלכה כסתם.³ ובעניינינו יש בזה דברים מפורשים, עי' במג"א (סוף סקל"ה) במש"כ 'וט"ב שחל בשבת ונדחה אין לו דין שבת שחל ט"ב בתוכה לענין זה, בזה כו"ע מודים',⁴ ועי' שם במחצה"ש

כתב המ"ב (סי' תקנ"א סק"כ): ולענין נטילת צפרנים יש דעות בין האחרונים, אכן לצורך מצוה ודאי שרי, וכן לכבוד שבת וכו'. ע"כ. ולמעשה מנהג העולם להחמיר שלא לקוץ הציפורנים [מלבד לצורך שבת ומצוה].¹

ויש לברר מאימתי אסור לקוץ הציפורנים לבני אשכנז, האם מר"ח אב, או"ד לענין זה אסור רק בשבוע שחל בו.² והנה מקור האיסור הוא מהט"ז (סקי"ג), שכתב על דברי השו"ע (סי"ב) 'תספורת שבוע זה וכו' אסור', וז"ל: נראה דה"ה נטילת ציפורנים דאסור בשבוע זה, אבל קודם לזה מותר, אפי' לפי מה שנהגו איסור בתספורת מן י"ז בתמוז כמש"כ רמ"א בס"ד, מ"מ נטילת ציפורנים קיל מזה וכו', הכא נמי כאן אין להחמיר בו בחומרת המנהג, כן נראה

1 בשגם המ"ב לא הכריע בזה, וסיים שלצורך מצוה ודאי שרי. ודרך אגב יש להעיר שבשעה"צ (כו) כתב שהמג"א (סקי"א) הוא המתיר, ובאמת שהמג"א לא כתב כן בסכינא חריפתא, וגם הוא סיים בסו"ד ש'לכבוד שבת ודאי שרי', שמוה משמע דאם א"ז לכבוד שבת אין הדין מוכרע אצלו לגמרי. עיי"ש.

2 אמנם מכמה וכמה אחרונים נראה דהאיסור הוא מ"ז בתמוז, עי' שכתב"ג (הגב"י מא), וכן הבין בדבריו המאמר (סק"ג), וראה גם סידור יעב"ץ (ימי תמוז), ושע"ת (סקי"ב). ועי' בחי"א (קלג יז) שכתב וז"ל: תספורת וכו' ואנו נוהגים מ"ז בתמוז, אבל מותר ליטול הצפרנים, וכ"ש בערב שבת או לצורך טבילה אפי' בערב שבת חזון. ע"כ. הנה מתחילה התיר לצורך שבת בסתמא, ואח"כ כתב שכן הוא לצורך טבילה, ואח"כ הוסיף אפי' בערב שבת חזון. ומינה שלדעתו האוסרים אסרו לפני שבוע שחל בו, וכמו שיוכח לקמן בגוף המאמר בדעת כמה אחרונים, אלא דממה שכתב 'אפי' בערב שבת חזון', ולא כתב כלשון שאר אחרונים שההיתר הוא אפי' 'בער"ש שחל ט"ב להיות בתוכה' (עי' בזה לקמן) מוכח שקאי על סתם שבת חזון [ולא על ער"ש שחל ת"ב להיות בתוכה, דאל"כ יכתוב כשאר אחרונים 'אפי' בער"ש שחל בה ת"ב', שזה חידוש יוטר], והרי אין לך שני ערבי שבתות בתוך תשעה"א א"כ חל ט"ב להיות בשבת, וע"כ שהאיסור הוא מ"ז תמוז. [אמנם אין לדקדק בדבריו שלדעתו כשחל ת"ב להיות בשבת אין להתיר, דהא כל האחרונים לא קטו כן, וקשה לומר שדוקא החי"א שצידד להתיר לגמרי גזיזת ציפורנים, יחמיר בזה]. אמנם יתכן לדחוק בדבריו דדעתו כשאר האחרונים שאסור רק מר"ח ואכמ"ל בזה. ומ"מ חומרא זו ודאי אין נוהגים בזמנינו, ובפרט שהט"ז שהוא מקור האיסור כתב שאין לאסור מ"ז בתמוז. [ומן הענין לציון שנראה שגם דעת הלוח לא"י בה' חודש תמוז, שהאיסור הוא מ"ז תמוז, ויש לברר אם כן היה המנהג הנפוץ בזמנו].

3 אמנם יש סוברים דאם דעת הי"א היא להחמיר, היכא דאפשר יש להחמיר, עי' כה"ח כאן (סקע"ח). אמנם למעשה בנידון דידן לא נראה דיש מי שחשש לזה, והמקובל לפסוק דאין לשבוע זה דין שבוע שחל בו. וראה גם בשלחן גבוה (סקכ"ז) ובבן איש חי (דברים י"ב) שכתבו ג"כ שהלכה כסתמת השו"ע שאין בכה"ג שבוע שחל בו [נפסקו כן מחמת הכלל דסתם וי"א וכו', ומשמע דעתם באופן כללי דלא כהכלל שאם הי"א הוא לחומרא יש להחמיר לכתחילה].

4 ויש לעי' אי יש לדקדק ממנו שבעלמא חשש לדעה האוסרת, או שכתב דבריו רק לרווחא דמילתא.

וצריך לומר דמה שנקט הט"ז 'שבוע זו' הוא לא"ד, ובאמת לדידן הוא מר"ח, ורק כיון שקאי על לשון השו"ע שכתב 'שבוע שחל בו' נקט לשונו, ומש"כ אח"כ שלפנ"ז מותר, כוונתו רק שאין לאסור מ"ז בתמוז, דע"ז קאי וזה כל נידונו שם, עיי"ש.

וכן מוכח בא"ר (סק"ז), שכתב וז"ל: אבל נטילת צפורנים כתבתי בא"ז דאין לאסור רק בשבוע שחל ט"ב, וכ"כ הט"ז, ודעת מג"א נראה להתיר וכו', לכן יש להקל עכ"פ לכבוד שבת ואפילו בשבת שחל בו למי שרגיל בכל שבת. ע"כ. ובדבריו ג"כ יש לדקדק כדלעיל, שמתחילה התיר לכבוד שבת סתם, ואח"כ הוסיף להתיר אפי' בער"ש שחל בו ט"ב, וא"כ מוכח שהאיסור [לאוסרים] הוא כל תשעה"י. וא"כ על כרחך דמה שכתב 'שבוע שחל בו' הוא לא"ד ורק בא להפקיע שלא תימא שהאיסור הוא מ"ז בתמוז [ובאמת קאי על דברי הלבוש שאנן נהיגין לאסור תספורת מ"ז תמוז]. ועיינן גם ביד אפרים שכתב על דברי המג"א (סקי"א) שכתב שבער"ש שרי, וז"ל: בא"ר כת' להקל אפילו בער"ש שחל בו ט"ב ונדחה. ע"כ. והרי כדברינו שיש כאן שני היתרים, הא' לכבוד שבת שחלה בזמן האיסור, והשני שיש להתיר אפי' בשבת

ובפמ"ג ובלבו"ש שכתבו בדעתו, שגם לדעה הסוברת שיש דין שבוע שחל בו כשחל ת"ב בשבת, מ"מ כל זה רק בדברים שהם מדינא, אבל דברים שנאסרו ממנהגא לכו"ע לא נאסרו בשבוע זה, וא"כ נטילת ציפורנים שאינו מדין הגמ', ודאי אין לגבי זה דין שבוע שחל בו לכו"ע⁵, והדרא ההוכחה לדוכתא, שמהא שהתיר המג"א ליטול בער"ש, ע"כ שהאיסור הוא לכה"פ מר"ח.

והדברים מפורשים יותר בלבו"ש (על מג"א סקי"א) ובפמ"ג (א"א שם), דז"ל הלבוש [וכע"ז בפמ"ג]: והט"ז דאוסר וכו' מודה לכבוד שבת שרי ואף שחל ט"ב בשבת. ע"כ. הרי שמתחילה התירו לכבוד שבת סתם, ואח"כ הוסיפו שההיתר הוא אף בשבת שחל ת"ב להיות בתוכה⁶. ומזה שהוצרכו לחדש היתר בסתם שבת, מוכח להדיא שהאיסור הוא מר"ח, דהרי שבת כזו לכו"ע אין לך בשבוע שחל בשבוע שחל בו.⁷

ומהא דכתבו דבריהם בדעת הט"ז מוכח יותר מזה, דגם דעת הט"ז עצמו שאסור מר"ח, דאי נימא שלדבריו אסור רק בשבוע שחל בו, הלא בכ"כ יהיה מותר בער"ש שהרי אין לך ער"ש בשבוע שחל בו וכנ"ל.⁸

5 ואף שבמג"א סקי"א מבואר שהאוסרים למדו האיסור מאבל, ושם הוא דינא דגמרא, מ"מ א"ל שהאוסרים השוו דיני האבילות שכאן לדיני אבילות שביו"ד, שהרי אבל אסור בנטילת הציפורנים גם בער"ש, משא"כ כאן שלכו"ע מותר בזה, וע"כ שכאן הוי רק מנהג שמצאו לו כדמות ראיא מהל' אבילות.

6 ואל תתמה מה חידוש יש יותר בער"ש שחל ת"ב להיות בתוכה, מאשר שאר ער"ש מר"ח, דהרי טעם המג"א לחלק בין הנידון שכאן לבין אבילות הוא מחמת שנטילת ציפורנים הוי דבר שבצנעה ולגבי דברים שבצנעה קלים דיני אבילות ישנה מאבילות חדשה, והרי בשבת שחל ת"ב להיות בתוכה נוהגים דיני אבילות בצנעה, כמש"כ רמ"א (סי' תקנ"ד סי"ט), וא"כ יש סברא לומר שלא יתירו דבר זה [שהוא רק דבר של צנעה] מחמת כבוד שבת שבעצמה נוהג בה אבילות דצנעה. [ומצינו כע"ז, שיש לחלק בדיני אבילות בער"ש בין שתי שבתות ששתיהן חלות בתשעה"י, בשעה"צ מו, שכתב שהאיסור בבגדי שבת הוא רק בשבת חזון אבל בשבת שלפנ"ז אין לאסור אף שהיא ג"כ בתשעה"י, וא"כ כ"ש שנוכל לומר דשבת שחל ת"ב להיות בתוכה חמורה יותר, ואין להתיר דיני אבילות לכבודה]. ובאמת מצינו בזה דברים מפורשים שיש שהחמירו שלא ליטול הציפורנים בער"ש שחל ת"ב בתוכה, עי' מקו"ח (לבעל החור"י, סי' תקנ"ב סי") שכתב: שאין לקוץ ציפורנים בער"ש ח' אב. ע"כ.

7 דכל המח' בס"ד היא רק בחל ת"ב בשבת ונדחה, אבל כשחל ביום א' לכו"ע אין בזה דין שבוע שחל בו, כמש"כ המ"ב (סקל"ח).

8 ובה ודאי לא נוכל לדחוק שקאי כשחל ת"ב בשבת [מה שאין משמע מדבריהם כלל וכנכתב בגוף המאמר], דאפי' נימא שיש סוברים שלכתחילה יש להחמיר כדעת ה"א בס"ד אע"פ שסתם השו"ע דלא כוותם, מ"מ מנ"ל להמציא שכן היא גם דעת הט"ז עד שנצטרך לדון אי לדעתו יהיה היתר מצד ער"ש.

באו להפקיע שלא נאסור מי"ז תמוז וכו"ל, אבל הקיצור שו"ע כתב בסתמא 'קציצת הציפורנים אין לאסור רק בשבוע שחל בו'. אלא די"ל דאדרבה מדבריו מוכח כביאורנו בדברי האחרונים, דהנה יש לתמוה מדוע לא הזכיר הקצשו"ע כלל שבער"ש שרי, למרות שכן נחית להזכיר היתר באשה לטבילתה ובמוהל¹⁰, ולפי כל הנ"ל הדבר מדוקדק היטב, דרך האחרונים הנ"ל שסברו שהאיסור הוא מר"ח הוזקקו לכתוב היתר בער"ש, משא"כ הקצשו"ע שאסר רק בשבוע שחל בו, לא הוצרך לכך לפי שאין לך ער"ש בשבוע שחל בו ט"ב.¹¹

הראת לדעת שדעת רוב האחרונים שמנהג האיסור הוא מר"ח.¹² ולכן לענין דינא נראה דמי שאין לו מנהג קבוע בזה, לא יקוץ ציפורניו מר"ח, וכ"ש שאם נהג כן עד השתא שאין לו לשנות ממנהגו. אמנם מי שנהג לאסור רק בשבוע שחל בו, אולי יכול להחזיק במנהגו, אחר שעצם האיסור דנטילת ציפורנים במח' הוא שנוי, ודעת הקיצשו"ע להדיא שאסור רק בשבוע שחל בו, וכיון שנהג נהג.

שחל בו ט"ב. וע"ע בא"ז (סקט"ז) שכתב שם ג"כ שאין לאסור אלא בשבוע שחל בו, והמשיך דמדינא אין איסור כלל, וסיים: וכמדומה המנהג לאסור מראש חודש.⁹ ע"כ.

ובדברי המ"ב (סק"כ) יל"ע, דו"ל: וכן לכבוד שבת כגון שחל ט"ב בשבת שרי בע"ש ליטול הציפורנים. ע"כ. וממה שכתב 'כגון וכו' משמע שהאיסור הוא רק בשבוע שחל בו, דאל"כ הרי תמיד יש שבת בתוך תשעה"י ומה לו להביא ממרחק לחמו.

ושאלתי לאזמור"ר הגר"ש דבליצקי שליט"א, ואמר לי שהמנהג שאין נוטלים הציפורנים מר"ח, ומש"כ המשנ"ב 'כגון' כוונתו אף כגון. [וכמו שכן הוא בפמ"ג ולבו"ש הנ"ל].

אמנם בקיצור שו"ע (סי' קכ"ב ס"ה) כתב ג"כ שאין לאסור אלא בשבוע שחל בו, ושם א"א לומר שהוא לא"ד, דהניחא בט"ז שהוא קאי על דברי השו"ע שנקט שבוע שחל בו, וכן הא"ר שקאי על דברי הלבוש לאסור תספורת מי"ז תמוז, וכן כיון שבאו להפקיע שלא נאסור מי"ז בתמוז, שיך לומר שמה שנקטו שבוע שחל בו, הוא לא"ד, והעיקר



9 ולפי האמור דדעת הא"ז שהאיסור מתשעה"י, ומש"כ 'שבוע שחל בו' הוא לא"ד, א"כ מה שהביא בסו"ד שהמנהג לאסור מר"ח, לא בא לסתור בזה כל דבריו דלעיל, אלא קאי רק אמש"כ בסמוך ליה דמדינא שרי לקוץ הציפורנים, וע"ז כתב שכמדומה שלמעשה המנהג שלא לקוץ.

10 ובפרט הדבר מדוקדק לפי מה שידוע שהקיצור שו"ע מבוסס בד"כ על דברי החי"א, ועי' בדברי החי"א (הובא לעיל הערה 2) שכתב להתיר בער"ש, וא"כ השמטת הקיצור שו"ע היא בדוקא.

11 אמנם מו"ר אבי הגאון שליט"א פי' בע"א, עי' מש"כ ב'קיצור שו"ע עם פסקי משנ"ב' (סק"ד), וכדבריו כן הוא גם במסגרת השלחן (סק"ה), עיי"ש.

12 וכו"ל בהערה 2 כמה מהם אף אסרו מי"ז תמוז.

הרב יעקב ב"ר נח בלוי

בענין שבח להזכיר הזכרה ונזכר לאחר סיום הברכה קודם התחלת הברכה הבאה

ידוע הדין שהשוכח להזכיר הזכרה המחויבת בתוך הברכה, אם נזכר לאחר סיום הברכה קודם שהתחיל הברכה הבאה אחריה הרי זה יכול להשלים ההזכרה באותה שעה. ויש בזה כמה וכמה פרטי דינים וספיקות ומחלוקות הפוסקים אשר יבוארו במאמרינו זה, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

הגשם וברכת ברוך עלינו, היינו אך ורק בימות הגשמים, שחז"ל תיקנו לומר הנ"ל, והזכיר מוריד הטל, או שאמר ברכנו, אבל בימות החמה, אם הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, אזי באופן שנזכר לאחר שכבר התחיל ברכה אחרת, י"א דבג' ראשונות צריך לחזור לראש התפילה, וי"א דדינו כמו שטעה בברכת השנים, דשם הדין שבכל מקום שנזכר, צריך לחזור לתחילת ברכת השנים, [וכמובן, דאם עקר רגליו צריך לחזור לראש התפילה]. וה"ה לברכת 'אתה גבור' ודו"ק. וכמבואר כל זה באו"ח סי' קי"ד וקי"ז.

עוד יש לציין שכל הנידון הוא רק באופן שלא נזכר עד לאחר שסיים הברכה, אבל באופן שנזכר לפני שסיים הברכה, וכ"ש דאם נזכר בתוכ"ד, דיכול מיד לתקן את אשר עיוות.

ועוד יש להביא כהקדמה להמשך הדברים, שכל הברכות הארוכות צריכות התחלה וסיום בברכה, וכמו שרואים בברכה הראשונה של שמו"ע, וכהנה רבות, אבל כל היכא דהוי ברכה הסמוכה לחברתה, אין הברכה צריכה התחלה, וכמו שרואים בשאר הברכות של שמו"ע, ובב' הברכות של ברכת המזון, וכהנה רבות.

ההזכרות המחויבות ובדין שבח להזכיר בבהמ"ז שיכול לברך ברכה מיוחדת

א. בתחילה נביא כמה סוגי הזכרות המחויבות שבהם שייך שאלה זו, א. משיב הרוח ומוריד הגשם, [בברכת הגבורות, כיון שזה מעין גבורותיו של הקב"ה]. ב. ברכת השנים בימיה"ח או בימיה"ג, [בברכת הפרנסה, כיון שפרנסתנו תלויים בזה]. ג. אתה חוננתנו שבמוצש"ק או יו"ט, [ובבבלי איתא הטעם, דהבדלה חכמה היא, לכן קבעוהו בברכת חכמה, ובירושלמי איתא הטעם [והובא במ"א ר"ס רצ"ד, דכיון שזה ברכה ראשונה של חול, ואין מבקשים צרכיו לפני שמבדיל]. ג. יעלה ויבוא ביו"ט ובר"ח, [וקבעוהו בברכת העבודה, דזה נגד הקרבנות שהקריבו באותם הימים]. ד. בעשי"ת, המלך הקדוש, המלך המשפט, [נגד המלכת הקב"ה]. זכרנו לחיים, מי כמוך, וכתוב, ובספר החיים. ה. על הנסים בחנוכה ובפורים, [כיון דזה הודאה, קבעוהו בברכת ההודאה]. ו. עננו בתעניות ציבור, [ביחיד, במקום שתובע צרכיו, וש"צ, מענין ברכה שיראה בעניינו]. ז. תפלות שמו"ע של שבת ויר"ט.

ובתחילת הדברים יש לציין שכל מה שאנו דנים מכאן ואילך לגבי הזכרת מוריד

1 ובעשי"ת, יש חילוק בין המלך הקדוש, והמלך המשפט, ובין זכרנו לחיים, מי כמוך, וכתוב, ובספר החיים. דהמלך הקדוש, צריך לחזור ולהתפלל, כיון שלא עשה כתקנת חז"ל, וכן הוא המסקנא בגמ' בברכות (דף י"א ע"ב). וב'המלך המשפט', מעיקר הדין צריך לחזור ולהתפלל, כיון שלא עשה כתקנת חז"ל, רק מכיון שאומר מלך אוהב צדקה ומשפט ומזכיר ענין מלך ומשפט, אינו צריך לחזור ולהתפלל. וכמבואר כל זה בטושו"ע ריש סי' תקפ"ב, אבל באמירת זכרנו לחיים, מי כמוך, וכתוב, ובספר החיים, כיון שזה רק תקנת הגאונים, איתא בטור (שם סעיף ה') דרך מה שקבעו בתלמוד, צריך לחזור ולהתפלל, אבל בתקנת הגאונים, לא החמירו כולי האי.

בברכות (סי' צ"ח), והרא"ש בברכות (פ"ד סי' י"ז) ובתענית (פ"א ס"א) ועוד], מאי שנא ד'בתפילה' לא מצאנו שחז"ל נתנו אפשרות לתקן את אשר עיוות, משא"כ 'בברכהמ"ז' קבעו לזה ברכה מיוחדת, שיוכל לתקן בברכה זו, את אשר עיוות, ויוצא בזה מה שתקנו חז"ל להזכיר בברכהמ"ז.

ומצינו בזה ג' יישובים שהם בעצם ד' שיטות. שיטת הר"י וסיעתו, שיטת הר"ת וסיעתו. שיטת הרבנו אלחנן וסיעתו. ושיטת הרא"ש בשם הראב"ה וסיעתו.²

ונעתיק לשון הרא"ש שם בתענית שם וז"ל: כתב רבינו אבי"ה ז"ל שאם סיים ברכת מחיה המתים ולא הזכיר ועדיין לא התחיל אתה קדוש אין צריך לחזור אלא יאמר משיב הרוח ומוריד הגשם ומתחיל אתה קדוש. וכן בשאלה אם נזכר קודם שהתחיל תקע בשופר אומר ותן טל ומטר ואומר תקע בשופר כדאמרינן פ' שלשה שאכלו (דף מט ב) טעה ולא הזכיר של ר"ח אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל וכן בשבת וכן ב"ט. לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חזור לראש עכ"ל.

והרא"ש בברכות שם שכתב וז"ל: ונראה דכל אותן דאין מחזירין כגון על הנסים דחנוכה ופורים ויעלה ויבא דראש חדש ועננו וכיוצא בהם, כיון דסיים אותה ברכה, אף על פי שלא פתח בברכה שלאחריה אינו חוזר, ואם יחזור הוי ברכה לבטלה. וה"ר אלחנן ז"ל היה ר"ל כל זמן שלא פתח בברכה שלאחריה חוזר, והביא ראיה מהא דאמר לקמן בפ' שלשה שאכלו (דף מט ב) לגבי יעלה ויבא דברכת המזון שאם לא פתח בהטוב והמטיב תקנו ברכה חדשה אף על פי שאם פתח בהטוב והמטיב אין מחזירין אותו, א"כ ה"נ אף על גב דכשפתח בברכה

ונתחיל בדברים שקבעו חז"ל בין בתפילה ובין בברכהמ"ז, והנה בכל הימים שקבעו לומר יעלה ויבוא, אזי בתפילה תיקנו, דאם לא עקר רגליו חוזר ל'רצה', ובעקר רגליו חוזר ל'ראש התפילה'. וכמבואר בסי' תכ"ב סעיף א', וכן בסי' קכ"ו סעיף ג'.

אמנם בברכהמ"ז, מבואר בגמ' בברכות (דף מ"ט) וז"ל: יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת אמר ליה מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון ברוך מקדש ישראל והזמנים וכו' ע"ש. ודין זה נפסק בשו"ע בסי' קפ"ח ובסי' תכ"ד ובסי' ת"צ סעיף ב', דאם נזכר לפני שהתחיל ברכת 'הטוב והמטיב', יש לו לומר ברכה מיוחדת כמבואר בגמ', ואם כבר התחיל בברכת 'הטוב והמטיב', קבעו לנו, דיש חילוק בין, שב"ק ויו"ט, לבין חוה"מ וראשי החדשים, דבשב"ק ויו"ט, [דיש בהם חיוב סעודה], צריך לחזור לתחילת ברכת המזון. משא"כ בר"ח ובחוה"מ, [דאין בהם חיוב סעודה], אין לו אפשרות לתקן את אשר עיוות. [ובחנוכה ופורים] [מבואר דינו בסי' תרפ"ב, ובסי' תרצ"ג] אזי בתפילה, באופן ששכח, וכבר אמר שם השם, בברכת 'וכל החיים', אינו יכול לתקן את אשר עיוות, וכן הדין בברכהמ"ז, ורק אם רוצים, יכולים לומר זאת, בשמו"ע לאחר שאומר 'היו לרצון' וכן בברכהמ"ז לאחר 'במרום ילמדו' יכולים לומר שם 'על הנסים'.

שיטות הראשונים באיזה אופן יכול לחזיר החזרה לאחר שסיים הברכה
ב. וכבר עמדו בזה הראשונים [תוס' ברכות (דף ל: ד"ה מסתברא), המרדכי

2 כתבתי שיטה זו בשם הרא"ש בשם הראב"ה, דהמעין בראב"ה (תענית סי' תתמ"ו) יראה להדיא דהראב"ה ס"ל לגמרי כרבינו אלחנן. וכן מוכח בנו"כ על הטור בסו"ס קי"ד וצ"ע.

מעוות לא יוכל לתקן והכי נמי יחזור באותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה, ומיהו אין ראייה מהתם דשאני התם בברכת המזון שכבר בריך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא על כן אין מחזירין אותו לגמרי כי אין דומה שם הפסק כל כך ואין להביא ממנו ראייה ל"ח ברכות דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור הוי כמו הפסקה ועוד דאין להביא ראייה לכאן דאם היית אומר היכא שלא עקר רגליו ב"ח ברכות שהיה לו לחזור א"כ היה צריך לחזור לרצה ואין זה הגון ומיהו אומר ר"י דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים וכן עמא דבר עכ"ל.

והטור בסי' קי"ד כתב בשם הראב"ה (ומקור דבריו ברא"ש תענית פ"א ס"א), וז"ל: כתב אבי העזריאם שכח להזכיר עד שסיים מחיה המתים ונזכר קודם שהתחיל אתה קדוש, א"צ לחזור, אלא אומר משיב הרוח ומוריד הגשם בלא חתימה, וכן בשאלה אם נזכר קודם שהתחיל תקע בשופר אומר ותן טל ומטר ואח"כ תקע כדאיתא בפ"ג שאכלו (מח א) טעה ולא הזכיר של ר"ח בבה"מ אומר ברוך שנתן ראשי חדשים וכו' וכן ביעלה ויבא אם לא פתח במודים א"צ לחזור אלא אומר יעלה ויבא, אבל אם פתח במודים חוזר לרצה, עכ"ל.

והטור בסי' רצ"ד כתב וז"ל: טעה ולא הבדיל בתפלה אין צריך לחזור ולהתפלל כיון שמבדיל על הכוס במוצאי ט"ב והיכא שיש לו כוס שא"צ לחזור ולהתפלל מיד כשיסיים הברכה אין לו לחזור אף על פי שלא פתח בברכה שלאחריה וה"ר אלחנן כתב כל זמן שלא פתח בברכה שלאחריה חוזר וכן בכל הדברים שאין צריך לחזור בשבילם כגון על הנסים בחנוכה ובפורים ויעלה ויבא בליל ראש חדש ועננו, ור"ת כתב שאפילו פתח בברכה של אחריה חוזר אם ירצה וכן עשה מעשה וחזר לאחר מודים בדבר שאם לא אמרו אין מחזירין, וא"א ז"ל

אין מחזירין אותו, כל זמן שלא פתח יחזור לראש לאותה ברכה עצמה כמו שתקנו שם ברכה חדשה, ולא ראייה היא דשאני התם שכבר סיים ברכת המזון והטוב והמטיב לאו דאורייתא ואין שם הפסק באמצע הברכה, אבל הכא אם יחזירוהו לאותה ברכה בדבר שאין לחזור הוי הפסק באמצע תפלתו. וה"ר יונה ז"ל הביא ראייה דאין לחזור מהא דאמר טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה חוזר לעבודה משמע דמיד שסיים ברכת עבודה דיינינן לה בטעות, ולכך אמר לשון חוזר ואף על פי שלא התחיל עדיין ברכה אחרת, ורבינו יצחק ז"ל ראה לר"ת ז"ל שחזר לאחר מודים בדבר שאם לא אמר אין מחזירין אותו, ולא מסתבר כלל דהיכא שאם עקר רגליו אינו חוזר לראש, גם אם סיים הברכה אינו חוזר לעבודה, ואפשר שהוא היה מפרש אין מחזירין אותו אינו חייב לחזור ואם רוצה חוזר, מיהו גם זה יתכן אם סיים תפלתו שיכול לחזור לראש דלא גרע מתפלת נדבה אבל באמצע התפלה כיון דאינו מחויב לחזור נ"ל דהוי הפסק אם הוא חוזר עכ"ל.

והתוס' שם כתבו וז"ל: והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים, לא מביעיא אם עקר רגליו ופתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו, אלא אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו ולא נהירא לרבינו אלחנן דהא חזינן בברכת המזון דאותן שאמרו חכמים מחזירין וגם אותן שאין מחזירין שוין היכא דלא עקר רגליו כדאמר לקמן (דף מט.) אם שכח של שבת וסיים הברכה כולה ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו' וקאמר נמי התם אם טעה ולא הזכיר של ר"ח קודם שעקר רגליו דהיינו קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב דאותה קורא עקר רגליו אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו' אלמא היכא דלא עקר אלו ואלו שוין ואם עקר רגליו שהתחיל בברכת הטוב והמטיב של שבת חוזר לראש ושל ר"ח

אמרוה בתוך הברכה לכן לא יפתח ולא יחתום, דהרי נחשב לו שהוא עדיין בתוך הברכה, דהרי כל היכא דהוה ברכה הסמוכה לחברתה אינה צריכה התחלה, ואפי' סיום חזינן בהטוב והמטיב בברכהמ"ז שלא הצריכו, ואפי' אחר תוכ"ד. [ויש להוסיף בזה, דאפי' לברך מעין שלוש לאחר ברכהמ"ז, יש מחלו' בראשונים, דכיון דהכוס קאי על ברכהמ"ז, אזי הברכהמ"ז שמברך על מה שסעד, חל גם על הכוס ששותה לאחר ברכהמ"ז, ופוטרי את כוס היין מברכת 'מעין שלוש', ומובא מחלו' זו, בטור בהלכות קידוש והבדלה סו"ס רע"ב]. אמנם באופן שאינו צריך לחזור ולהתפלל, ס"ל לראבי"ה, דבזה לא הקילו חז"ל להפסיק באמצע סדר ברכות, (ורק בברכהמ"ז, וכדלעיל).

אמנם הר"ת וסיעתו ס"ל לעיקר כהרא"ש בשם הראבי"ה, אלא שסוברים דבכל מקום שאין צריכים לחזור ולהתפלל מעיקר הדין, ועדיין לא עקר רגליו, אם רוצים יכולים לחזור למקום שטעה, אבל רק כדין תפלת נדבה.

והרבינו יונה וסיעתו ס"ל דרק בברכהמ"ז דכבר סיים את הג' ברכות שמחוייב, נתנו לנו חז"ל אפשרויות לתקן את אשר עיוות, לפני שמתחיל את ברכת 'הטוב והמטיב' שתקנו ביבנה, משא"כ בשמו"ע דכל הברכות יש להם אותו החיוב, לכן לא נתנו לנו חז"ל לתקן בין הברכות, ובתלמידי הרבינו יונה [שם בברכות] ביארו עוד, דזה נקרא הפסק בין הברכות בשמו"ע, ומביאים בשם הרבינו יונה, שאכן צידד להחמיר בזה, ולא לתקן לאחר שסיים הברכה.

והנה הנפקמ"מ בין הראבי"ה לרבינו אלחנן ור"ת, באופנים ששכח להזכיר בתפילתו, או 'אתה חוננתנו' במוצש"ק, או 'יעלה ויבוא' בערבית של ר"ח, או 'עננו' בתענית ציבור, או 'על הנסים' בחנוכה ובפורים, ונזכר לפני שהתחיל ברכה שאח"כ, דרבינו אלחנן סובר, דיכולים עדיין לתקן, ויזכיר שם, לפני שמתחיל הברכה שאח"כ,

כתב דלא מסתברא כלל כיון שאם עקר רגליו אינו חוזר לראש גם אם סיים הברכה אין חוזר לעבודה, ואפשר שר"ת היה מפרש אין מחזירין אותו אינו חייב לחזור אבל אם ירצה לחזור חוזר, ומיהו גם זה יתכן שאם סיים תפלתו שיכול לחזור לראש דלא גרע מתפלת נדבה אבל באמצע תפלה כיון שאינו חוזר לראש נראה לי דהוי הפסק אם חוזר עד כאן עכ"ל. ועי' בב"י בסי' קי"ד שהקשה מדוע הטור שם לא הביא מש"כ בסי' רצ"ד בשם הרא"ש עי"ש.

והנה המבואר בדברי הראשונים שהרא"ש והרבינו אלחנן והרבינו תם, מודים זה לזה ביישוב דברי הגמ', וסוברים דכמו שבכל מקום שצריך לחזור ולברך תיקנו חז"ל שיכולים לתקן כל זמן שלא התחיל בברכת 'הטוב והמטיב', ה"ה בשמו"ע כל זמן שלא התחיל בברכה שאח"כ, יכולים לתקן את אשר עיוות. אלא שנחלקו בזה האם רק במקום שצריכים לחזור ולהתפלל תיקנו כן, או גם במקום שאין צריך לחזור ולהתפלל, דרבינו אלחנן ס"ל דאפי' במקום שאין צריכים לחזור ולהתפלל, יכולים לתקן כל זמן שלא התחיל בברכה שאח"כ, ולפי"ז אתי שפיר, דאכן אין שום חילוק בין ברכהמ"ז לשמו"ע.

והרא"ש בשם הראבי"ה ס"ל דרק במקום שצריכים לחזור ולהתפלל, יכולים לתקן כל זמן שלא התחיל בברכה שאח"כ, ומחלק שבברכהמ"ז כיון דכבר סיים 'ג' הברכות שמחוייב מדאו', תיקנו לנו חז"ל ברכה מיוחדת, משא"כ להפסיק באמצע שמו"ע, בזה ס"ל דחז"ל התירו אך ורק באופן שהחמירו מאד בתקנתם, (והיינו באופן שאם לא אמר, קבעו שצריך לחזור ולהתפלל), וכיון שחז"ל רצו שיעשה כמו שתקנו, ואפי' לאחר ששכח [וכדחזינן בברכהמ"ז], לכן קבעו דאפשר לתקן לאחר שסיים הברכה אשר עיוות, ולפני שהתחיל הברכה שאח"כ, ונחשב לו כמו שאומרו כתיקונו, ולפי"ז אתי שפיר גם מאי דס"ל דיאמרנו בלא פתיחה ובלא חתימה, דכיון שנחשב לו כאילו

כתקנת חז"ל, שצריך לבקש על הגשמים, לפני שהתחיל בברכת 'תקע בשופר'. וה"ה לאחר ברכת 'רצה', ונזכר שלא אמר כתקנת חז"ל, לפני שהתחיל בברכת 'מודים'. ג. באופן שנוזכר, לאחר שהתחיל בברכת 'תקע בשופר', ונזכר שלא עשה כתקנת חז"ל, שצריך לבקש על הגשמים, וה"ה לאחר ברכת 'רצה', ונזכר שלא אמר כתקנת חז"ל, שצריך לומר 'יעלה ויבוא', לאחר שכבר התחיל בברכת 'מודים'.

והנה לגבי נידון א' בטושו"ע וכל הנו"כ מבואר כדעת הראב"ה, דיאמר לפני 'אתה קדוש' משיב הרוח ומוריד הגשם. ולעניין טעה בימות החמה כנ"ל, יבואר להלן בעז"ה. וכן לגבי נידון ב' בסיים ברכת 'ברכנו', לפני שהתחיל 'תקע בשופר', שיאמר שם 'ותן טל ומטר לברכה'. וה"ה לאחר ברכת 'רצה', ונזכר שלא אמר כתקנת חז"ל, שצריך לומר 'יעלה ויבוא', לפני שמתחיל 'מודים' [ויש בזה נידון, האם יחזור לישומע תפילה, או ל'ברכת השנים' ואכמל"ב]. ולגבי נידון ג' נפסק בטושו"ע וכל הנו"כ, דאם נזכר לאחר שהתחיל בברכת 'תקע בשופר', דיעשה כמבואר בגמ' ברכות דף כ"ט ע"א, דיאמר בברכת 'שמע קולנו', לפני שמתחיל לומר 'כי אתה שומע', יזכיר שם 'ותן טל ומטר לברכה', ובכך השלים חובתו שקבעו עליו חז"ל להתפלל בימות הגשמים על המטר. ומ"מ בנזכר שלא אמר כתקנת חז"ל שצריך לומר 'יעלה ויבוא', לאחר שהתחיל 'מודים', צריך לחזור לתחילת ברכת 'רצה'.

אמנם לגבי נידון הא' איתא בשו"ע ר' ובדרך החיים, דלא יתקן לפני שמתחיל אתה קדוש, ודלא כמו שפסקו השו"ע וכל הנו"כ. (וכן הוא בסדור הנקרא כתר תפלה [הנדרס בשנת תרס"ה] ללא שום חולק). וטעמם דס"ל שצריך לחוש דג' ברכות הראשונות נחשבים כברכה אחת, ואם מפסיק ביניהם, דינו כמפסיק באמצע ברכה, דלכו"ע אסור לעשות כן, ומכיון שכבר הזכיר 'מוריד הטל', דזה ג"כ מעין גבורותיו של הקב"ה, דמוריד

מה שחייבו חז"ל. והראב"ה סובר, דבכה"ג, אינו יכול לתקן מה שעיוות, ואסור לו להפסיק בין הברכות ע"מ לומר שם מה ששכח להזכיר כמו שתקנו חז"ל בתוך הברכה, והר"ת 'מעיקר הדין' סובר כהראב"ה, רק משום דס"ל דיכולים להתפלל אפי' כמה ברכות כתפילת נדבה, לכן הקיל כהרבינו אלחנן בזה, והוסיף עוד חידוש בזה, דאפי' לאחר שהתחיל ברכה שאח"כ, אם עדיין לא עקר רגליו, יכול לחזור למקום שטעה, ולתקן את אשר עיוות. אמנם לשיטת הר"י בכל אופן שאין צריך לחזור אינו יכול לתקן את אשר עיוות.

והמסקנא להלכה בטור ושו"ע וכל הנו"כ, בסי' קי"ד ובסי' קי"ז, כדעת הראב"ה, ומ"מ מובא ג"כ דעת הר"ת, אבל למעשה לא נקטינן כן, כיון דכל מי שרוצה להתפלל 'תפלת נדבה' מחוייב לכיון היטב בכל מלה, ולכן, לכתחילה אין לעשות כן.

אמנם בקיצושו"ע משמע שפסק כהרבינו יונה וסיעתו, וס"ל דבשו"פ"א אין להקל ולהפסיק בין הברכות בשמו"ע. ומ"מ זה ברור ופשוט, דאם קי"ל כהר"י, אין שום אפשרות להפסיק בין הברכות בשמו"ע, וכמו שפסק בקישו"ע, בין לגבי משיב הרוח ומוריד בגשם וכן ב'ותן טל ומטר לברכה', ובין לגבי השלמת 'יעלה ויבוא' לפני שהתחיל בברכת 'מודים', דאין שום אפשרות להשלים לאחר שסיים הברכה, אמנם לפי מה דקי"ל כהראב"ה וסיעתו בכל אופן שמחוייב לחזור ולהתפלל, יכול לתקן את אשר עיוות, לפני שהתחיל ברכה שאח"כ.

דברי הפוסקים בדינים אלו

ג. ועתה נברר לגבי טעה בשמו"ע, שיש בזה ג' נידונים, א. באופן שטעה בברכת 'אתה גבור' ובימות החמה אמר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' או שטעה בימות הגשמים ואמר 'מוריד הטל', ונזכר שטעה לפני שהתחיל בברכת 'אתה קדוש'. ב. באופן שסיים לומר 'ברכנו', ונזכר שלא עשה

להקל". "בימות הגשמים אם לא אמר 'מוריד הגשם', אם נזכר קודם 'אתה קדוש' אומר במקום שנזכר, ואם התחיל 'אתה קדוש' אין צריך לחזור כיון שאמר מוריד הטל" עכ"ל. ותו האירני אאמו"ר שליט"א דבטעמי המנהגים (עמוד מ"ו בקו"א ס"ק י"א) הביא בשם שו"ת הרדב"ז (סי' תקס"א) דאפי' במקומות שאין מחזירין אותו, מ"מ יכולים להוסיף ההזכרות בין הברכות, (וכדעת הרב אלחנן שהובא לעיל). וע"ע שם מה שהביא בשם הא"א מבוטשטאטש בסי' תרצ"ה בספר עבודת הקודש. ומ"מ אפשר לצרף גם שיטה זו, שיכול לתקן בין ברכת ה'גבורות' לברכת 'אתה קדוש'.

בדעת הפוסקים שבהזכיר גשמים בימות החמה יכול לתקן לאחר סיום הברכה

ד. והנה בשו"ע בסי' קי"ד (ס"ד) כתב אם אמר מוריד הגשם בימות החמה, מחזירין אותו וחוזר לראש הברכה; ואם סיים הברכה, חוזר לראש התפלה. וכתב הפמ"ג (סק"י) וז"ל: ומה שכתוב בשו"ע סיים הברכה חוזר לראש התפלה, אף על פי שלא התחיל אתה קדוש, ולא דמי לסעיף ו' לאומרה במקום שנזכר, וכן כתב הלבוש ז"ל [סעיף ד']. אבל אליה רבה אות ו' הסכים לב"ח (צט, א ד"ה ומ"ש וחוזר) דגם כאן כל זמן שלא התחיל אתה קדוש כאלו עומד תוך הברכה וחוזר לראש הברכה, ופסק כן. ולדינא צ"ע, די"ל ספק ברכות לקולא, ואין תקנה כספק פלוגתא דיתחיל ויתנה, דאין נדבה לחצאין כבסימן ק"ז [סעיף א], יע"ש.

ועי' בלשון הסידור תפלה ישרה שהובא לעיל שהביאו שם את דעת הב"ח והא"ר המובא בפמ"ג, וכן פסק בכף החיים (שם בס"ק כ"ז) דכיון שקיי"ל דכל זמן שלא התחיל ברכת 'אתה קדוש', דינו כמו שהוא עדיין בתוך ברכת ה'גבורות', ולכן אפי' בימות החמה אם אמר משיב הרוח ומוריד הגשם, דהוה ברכה מעוותת, צריך לחזור רק לתחילת ברכת ה'גבורות', ולא לתחילת ג' הברכות הראשונות, כיון שנחשב לו שהוא

הטל והגשם, עניין אחד הוא, [וטל אינו קללה בחורף, ודו"ק]. וכן פסק גם במשנ"ב.

אמנם העירני ידידי הרב צבי אליעזר קרויזאהר הי"ו שבסידור הנקרא 'סדר עבודה ומורה דרך' [נדפס בדפוס סלאוויטא ע"י הרה"ק ר' משה מסלאוויטא זצוקללה"ה], בדינים של שמו"ע הביא שם לאחר ברכת 'אתה גבור' דאם שכח לומר מוריד הגשם בימות החורף אפי' כלפי משיב הרוח ומוריד הגשם, באופן שנזכר לפני שהתחיל 'אתה קדוש', דיאמרנו שם, וה"ה בימות החמה כנ"ל, ונעתיק לשונו במלואו: "אם אמר 'משיב הרוח' בימות החמה, או לא אמרו בימות הגשמים אין מחזירין אותו, וכן ב'טל' לפי מנהג ספרדים, אם הזכירו בימות הגשמים או לא הזכירו בימות החמה, אין מחזירין אותו, אבל אם אמר 'מוריד הגשם' בימות החמה, מחזירין אותו וחוזר לראש הברכה, ואם סיים הברכה חוזר לראש התפלה, ובימות הגשמים אם לא אמר 'מוריד הגשם', אם נזכר קודם שסיים הברכה, יאמר במקום שנזכר, ואם סיים הברכה ונזכר קודם שהתחיל אתה קדוש, אין צריך לחזור, אלא אומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בלא חתימה, אבל אם התחיל 'אתה קדוש' חוזר לראש"

וכן ראיתי שפסקו כן בסדור תפלה ישרה [שהדפיס הרה"ק ר' מרדכי מקרעמניץ זצוקללה"ה חותנו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, בהוראת הרה"ק ר' אי"ה מאפטא זצוקללה"ה (בדפוס ראדוויל)], שג"כ פסק כן, ושם כתבו [בעמוד ב' ד"ה בימות הגשמים] דאפי' אם אמר מוריד הטל בימות הגשמים, ונזכר לפני שהתחיל אתה קדוש, יאמר שם משיב הרוח ומוריד הגשם, וה"ה בימות החמה כנ"ל, ונעתיק לשונו: "אמר 'מוריד הגשם' בימות החמה, אם נזכר קודם שאמר השם מסיום הברכה, חוזר ל'אתה גבור', ואם לא נזכר עד אחר שאמר השם חוזר לראש", וע"ז כתב שם בהג"ה "ודעת הב"ח והא"ר שאם לא התחיל 'אתה קדוש' חוזר ל'אתה גבור', וסיים הפ"מ וספק ברכה

ומצאתי דבשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סי' ט'), האריך בענין זה וכתב שם (בס"ק ג') דהרבה אחרונים הבינו בדעת המג"א בסי' תקצ"ג ס"ק ו', שבשמו"ע אם בדיעבד לא אמר הברכות כסדרן יצא יד"ח. (ומביא דהא"ר (שם בסק"ב), ועוד הרבה אחרונים, חולקים שם על המג"א בזה), וא"כ צ"ל דהפמ"ג ס"ל כהמג"א בזה, ולכן הקיל בזה³, (וכן מוכח בפמ"ג סי' ק"ד א"א ס"ק ו', יעו"ש, ודו"ק), ולא חשש דכל שאר הברכות שאומר הוה לבטלה.

אמנם לדינא צ"ע בזה אם לפסוק כהפמ"ג בזה, שהרי הפמ"ג שם במחלוקת אי בעינן בשמו"ע כסדרן פוסק דלא כהא"ר, (שחולק שם על המג"א בסי' תקצ"ה), ונוסיף לזה שיש הרבה אחרונים שסוברים דאין להחמיר משום חומר לא תשא, וא"כ יש כאן ג' חידושים של הפמ"ג בכדי לפסוק כן וצ"ע.

הסכמת הפוסקים וסידורי החסידים

שאם שכח להזכיר גבורות גשמים

שיאמר לאחר סיום הברכה

ה. והנה בנידון הב' שטעה בברכת השנים לא מצאנו אף אחד בשו"ע וכל הנו"כ שחולק בזה, וכתבו להדיא שכל ששכח להזכיר גשמים בברכת גבורות גשמים ונזכר לאחר סיום הברכה יאמרנו במקומו, ולכא"ו צ"ע בזה דכיון דיש אפשרות לתקן בברכת 'שומע תפלה', וכמו שקבעו חז"ל באופן שכבר התחיל בברכת 'תקע בשופר', א"כ מדוע קבעו שיפסיק בין הברכות, ויזכיר שם 'ותן טל ומטר לברכה', וע"כ צריך לומר דהא דהפוסקים נקטו כן, היינו מטעמא דמבואר בשו"ע⁴, דכיון שאם אומרו לפני שהתחיל ברכת 'תקע' נחשב כאילו אומרו 'בתוך' ברכת השנים, וכיון שיכול לצאת בזה כמו עיקר תקנת חז"ל, לכן נקטו כן.

עדיין בתוך הברכה. ויל"ע כיון דהפמ"ג הביא שיטתם ולא חלק עליהם, רק כתב דכיון דקיי"ל ספק ברכות להקל, והיינו משום דס"ל דאמירת ברכה לבטלה הוא איסור מדאו', ומשום חומר לא תשא, צריך מאד להחמיר שלא לעשות ברכה בכל מקום שיש לנו ספק אם מחויב, (ודלא כהרבה אחרונים שחולקים בזה, דאין באיסור ברכה לבטלה, רק איסור מדרבנן, ואכמל"ב), ומוסיף דכיון שאין אפשרות לומר ברכה של נדבה מספק, אולי יש לנקוט כן לדינא, וא"כ אולי גם אנן צריכים לנקוט כן לדינא, ואפי' בימות החמה, ובכה"ג עכ"פ ירווח לנו, שלא יאמר הברכה הראשונה לבטלה, ודו"ק.

ולכא"ו הרי זה נגד דעת המחבר ושאר הנו"כ, שפסקו דכה"ג צריך לחזור לראש התפילה. ומ"מ המעיין בפמ"ג סי' רע"א משב"ז ס"ק ד' דפסק שם דבספק ברכות נקטינן להקל אפי' היכא דהמחבר הביא סתם וי"א, דהכלל הוא דפסקינן כסתם, מ"מ בהא נקטינן להקל, דכל מה דלא פסקינן כ"א, משום דהוא כיחיד נגד רבים, אבל בספק ברכות אפי' בכה"ג נקטינן להקל יעו"ש.

אמנם העירני על זה הרה"ג ר' יהושע בריזל הי"ו, דכל סברת האחרונים הנ"ל להקל הוא משום ספק ברכות להקל, אמנם זה שייך רק באופן שמסתפק אם לומר ברכה מסוימת, או איזה ברכה לעשות, בזה אמרינן ספק ברכות להקל שלא יעשה הברכה, או שיעשה הברכה שוודאי יוצא בזה יד"ח, ולכן הקילו גם כאן שלא יצטרך לחזור ולומר ברכה הראשונה לבטלה, ומשום חומר לא תשא וכו', אמנם לפי"ד המחבר וסיעתו אם עשה כן הוי כל שאר הברכות שאומר בשמו"ע לבטלה, וא"כ מה הועיל לנו שניצול מספק אמירת ברכה אחת לבטלה, ע"י שאנו גורמים לו שיכנס לספק אמירת כל השמו"ע ברכות לבטלה.

3 לכא"ו אפש"ל דנקיט כן לדינא, כיון דרש"י כתב בביאור דברי הגמ' כן בפשיטות, והיינו בברכות בדף ל"ד ע"א (שם בד"ה אמצעיות). וע"ע בגמ' מתיבתא (מהדורת עוז והדר), בילקוט ביאורים שם בהערה י"א, שהביאו הרבה ראשונים שנקטו כן לדינא, וע"ע שם בהערה י"ב, ודו"ק היטב במש"כ שם.

במקום שנזכר, ואם התחיל 'רצה' חוזר ל'ברך עלינו', ואם השלים תפלתו (כנ"ל), חוזר לראש" עכ"ל. והאירני, דלכאו' אפי' שבדפוס סלאוויטא, לא כתבו בפירוש כן, מ"מ הוא כל שכן ממה שפסקו בסידור הנ"ל לגבי משיב הרוח ומוריד הגשם ודו"ק.

וגם בסדור הנקרא כתר תפלה [הנדפס בשנת תרס"ה] הביא להלכה כן, וללא שום חולק. ולכן נקטו הפוסקים להלכה למעשה, דבנזכר לפני שהתחיל בברכת 'תקע בשופר', יאמר שם 'ותן טל ומטר לברכה'. וכן מובא להלכה, בהרבה מהסידורים הנדפסים, בין בנוסח ספרד בין בנוסח אשכנז, [וכגון בסידורים תפילת כל פה, כלילת יופי, בית תפילה, אור החמה מהרה"ג ר' זונדל קרויזר זצ"ל, וכן ראיתי בעוד כו"כ סידורים].

בדברי המשנ"ב שיאמר בשומע תפילה

והתמיהות בזה

ו. והנה במשנ"ב בביאור הלכה (סי' קי"ד ס"ו ד"ה בלא חתימה) כתב וז"ל: והנה אף דלהכריע נגד השו"ע קשה מאוד אחרי דהרבה והרבה מגדולי האחרונים קיימי בשיטת השו"ע ויישבו בדוחק את כל הקושיות שעל השיטה הזו עכ"פ נראה לי דאם אחר שאמר בא"י נזכר ששכח משיב הרוח לא יגמור את הברכה אלא יסיים למדני חוקיך כדי שיהיה כקורא פסוק לבד ויחזור למשיב הרוח ויגמור כסדר וה"ה ביעלה ויבא וכה"ג אם שכח ונזכר אחר שאמר בא"י יסיים למדני חוקיך ויחזור אח"כ ויאמר יעו"י ותחזינה כסדר ולענין טל ומטר ג"כ לפ"ז נראה דאם שכח להזכירו באמצע וסיים ברכת השנים אף שלא התחיל תקע מ"מ שוב לא יאמר כאן טו"מ דהלא יכול לאמרו בשומע תפלה ויצא לכו"ע עכ"ל. והיינו דחושש לדעת הרבינו יונה וסיעתו, דאין להפסיק בין הברכות. ואכן בקיצושו"ע פסק כן.

ומ"מ לכאו' צע"ג בדברי המשנ"ב, דכיון דהוא פוסק כהריטב"א דבאופן שכבר אמר ברוך אתה ה', בין בברכת 'אתה גבור' ובין ב'ברכת השנים', יסיים 'למדני חוקיך',

וכעין זה מצינו דוגמא בעלמא, דמבואר בגמ' ברכות (דף ל"ג ע"א) דחז"ל קבעו מתחילה להבדיל על הכוס, הענו, קבעוהו בתפילה, כיון שהעשירו חזרו וקבעו על הכוס וכו', ומבואר בפוסקים, שזה נחשב כמו שני תקנות של חז"ל, ולכתחילה מחויב כאו"א לומר בין בתפילה ובין על הכוס, [ויש בזה כמה נפק"מ, שאכמל"ב]. והנה באופן ששכח לומר 'אתה חוננתנו' במוצש"ק או יו"ט, איתא בגמ' שם, דכיון שיכול להשלים על הכוס, וכתקנה הראשונה של חז"ל, לכן אין צריך לחזור ולהתפלל, [ורק באופן שאכל או שתה בין התפילה וההבדלה, ועדיין לא הבדיל על הכוס, צריך לחזור ולהתפלל]. ואם השלים על הכוס שאין צריך לחזור ולהתפלל, אבל מ"מ אין זה נחשב שעשה כמו שתיקנו חז"ל לומר זאת בתפלה. וכן מוכח משינויי הלשון שכתב בשועה"ר סי' קי"ז סעיף ג', לגבי ברכת השנים, משא"כ לגבי הבדלה כתב בס' רצ"ד סעיף ה', שרק יוצא יד"ח על הכוס, אבל מוכח דאין זה תיקון ודו"ק, וה"ה במה שתיקנו חז"ל, להתפלל 'ותן טל ומטר לברכה', דאם השלים בברכת 'שומע תפלה', ברור ופשוט דאין זה נחשב שעשה תקנת חז"ל, אלא זה רק 'השלמה'.

והאירני הרב צבי אליעזר קרויזאהר הי"ו דבסידור תפילה ישרה של הרה"ק מקרעמניץ זצוקללה"ה כתב בפירוש דאם אמר בימות הגשמים 'ותן ברכה' ונזכר שטעה לפני שהתחיל 'תקע', יאמר שם ותן טל ומטר לברכה, ונעתיק לשונו: "טעה ואמר 'טל ומטר' בימות החמה, חוזר לברכנו בכל מקום שנזכר, ואם השלים תפלתו (היינו שאמר יהיו לרצון השני אע"פ שלא אמר עדיין עושה שלום) חוזר לראש. בימות הגשמים אם לא אמר 'טל ומטר', אם נזכר קודם שאמר השם מסיום ברכת 'ברכנו', מתחיל 'טל ומטר' וגומר ברכת 'ברך עלינו', ואם כבר אמר השם, אומרו אחר סיום הברכה, ואם התחיל 'תקע', אומר ב'שומע תפלה', ואם סיים 'שומע תפלה' אומר

וכן בתהל"ד סי' קי"ד סק"ה⁵ הביא כו"כ פוסקים שסוברים כן, והוא ג"כ פוסק כן שם, יעו"ש. ולפי"ז יש לנו עוד הרבה פוסקים, שאינם חוששים להפסק בין הברכות. ודו"ק.

ועוד יל"ע בזה, דביעלה ויבוא פוסק המשנ"ב דבאופן שנזכר לאחר שסיים כל הברכה של 'רצה', יתקן לפני שמתחיל מודים ויאמר שם יעלה ויבוא, וא"כ חזינו דאינו חושש לגמרי כדעת הרבינו יונה, רק כיון שאפשר לתקן בשומע תפלה, ס"ל דצריך לחוש בזה. אמנם זה פלא, שכבר נתבאר לעיל שבאופן שאומר מיד לאחר סיום הברכה הרי זה נחשב כאילו אמר כתיקונו ממש ואילו כשאומר בשומע תפילה הוי רק השלמה, וגם קשה קושיית הגרשז"א והאגרו"מ, ואולי לכן לא העתיקו דין זה בכל הסידורים הנ"ל וגם בסידורים שיצאו לאחרונה, שלא הביאו דעת המשנ"ב בזה. [ועוד יש לצדד בזה דעד שיאמר ברכת 'שמע קולנו', ישכח, ויצטרך לחזור ולהתפלל כל השמו"ע].

המורם מהאמור

והעולה מכל המבואר, וכן שאלתי כמה וכמה מורי הוראות, וכולם הסכימו דבברכת השנים אם נזכר לפני שהתחיל תקע, יתקן שם. שכן הוא הסכמת הפוסקים כמו שהוכחנו, ובמיוחד לפי מה שהובא שכן כתבו כל הסידורים שנדפסו מצדיקי החסידות הקדמונים.

ולגבי תיקון ההזכרה בברכת הגבורות, בימות הגשמים אם טעה ואמר מוריד הטל, ונזכר לאחר סיום הברכה לפני שהתחיל בברכת אתה קדוש, והזכיר שם משיב הרוח ומוריד הגשם, פשוט דביעבד יצא יד"ח וא"צ לחזור ולהתפלל. ואפי' בימות החמה, אם אמר משיב הרוח ומוריד הגשם, ונזכר לאחר שסיים הברכה, [שזהו ברכה מעוותת, וסימן קללה, וחובה עליו לחזור ותקנה], ולפני שהתחיל בברכת אתה קדוש חזר לתחילת ברכת הגבורות, אזי אע"פ שנתבאר שלכתחילה עליו לחזור לתחילת התפילה, מ"מ אם לא חזר לתחילת התפילה, בדיעבד אפשר לסמוך על שיטת הפוסקים שסוברים שיכול לכתחילה לומר כן, וא"צ לחזור ולהתפלל. [ושו"ר שכן הביא להלכה בספר פסקי תשובות סי' קי"ד סוף ס"ק ט'].⁴



4 וכתב שם: דאפי' במקום שאין מחזירין אותו, מ"מ באופן שנזכר לאחר שאמר ברוך אתה ה', לפני שסיים הברכה יכול לסיים למדני חוקין, ולחזור ולומר במקומו ההזכרה שתיקנו חז"ל, ומציין שם דוגמא לכך, והיינו באופן ששכח בחנוכה או פורים לומר ועל הנסים ואמר כבר ברוך אתה ה' ונזכר יסיים למדני חוקין ויחזור לסוף מודים ויאמר מעולם קיינו לך ועל הנסים וכו'.

5 ויעוין עוד בתהל"ד סי' קי"ד סק"ז ובהוספות שהוסיף בסוף ספרו (ובתהל"ד הנדפס מחדש, נדפס בפנים במאמר המוסגר), וכ"כ בסי' רצ"ד סק"ח, שהכריע ג"כ בבירור, דאם נזכר לאחר שאמר שם השם אזי אפי' בימות הגשמים שאמר מוריד הטל, אינו צריך לחזור ולהתפלל, מ"מ יסיים 'למדני חוקין' ויחזור לתחילת ברכת 'אתה גבור', יעו"ש ודו"ק.

ויתחיל שוב בברכת השנים כתקנה, והרי גם בזה, הוא מפסיק בברכות אחרות באמצע שמו"ע. [וכן הקשה הגרשז"א].

ותו הקשה באגרו"מ דהריטב"א מעתיק דינו מהירושלמי, ושם איתא דין זה רק לגבי ברכת הנהנין, ולהצילו מברכה לבטלה דיכול לסיים 'למדני חוקין', ומנ"ל דגם בשמו"ע שחז"ל קבעו לנו סדר איך לאמרו דג"כ אפשר לומר למדני חוקין, ולהציל עצמו ע"י עצה זו מברכה לבטלה, דהרי מפסיק בזה בין הברכות, בדברים שאינם מענין הברכה.

ובפרט דכל מה שחושש המשנ"ב להחמיר, הוא משום דחושש לדעת הרבינו יונה, ויש להוסיף דכיון שיש הרבה פוסקים, שס"ל שיכולים לתקן אפי' ברכה מעוותת, ואם נזכר לאחר שאמר שם השם, יסיים למדני חוקין, ויחזור לתחילת הברכה.

ותו האירני אאמו"ר שליט"א דבטעמי המנהגים (עמוד מ"ו בקו"א ס"ק י"א) הביא כן בשם הא"א מבוטשטאטש בסי' תרצ"ה⁴,

הרב אהרן דוד רוזנבוים

בענין הבדלה בת"ב שחל ביום א' לנשים שאינן צמות

בספרי זמנינו נתבארו כמה דרכים כיצד ינהגו הנשים שאינן צמות, בהבדלה במוצאי שבת שחל בו תשעה-באב, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ופשוט שכל אחת מהדרכים יש לה מקור וסמך, אך עדיין יש לברר איזו דרך עדיפה יותר על חברתה.

במאמר שלפנינו נברר בעז"ה עד כמה שידנו מגעת, המעלות והחסרונות בכל אחת מהדרכים.

חיוב הבדלה

במוצאי שבת שחל בו תשעה-באב

ומעתה עלינו לברר האם גם בנשים שאינן צמות הדין כן, ודבר זה שכיח טובא, שהרי כתבו הפוסקים (ביה"ל סי' תקנ"ט ד"ה ואינו משלים משמיה דרעק"א בשם שו"ת שכו"י) שמעוברות שיש להם מיחוש קצת אינן צריכות לצום בת"ב נדחה, וכן נוהגים להקל למניקות יותר מכשאינו נדחה [ואפי' כשאינו נדחה דעת הגר"י פישר להקל בזמנה"ז משום חולשת הדורות, ודלא כמבואר בגמ' (פסחים נד:)] ובשו"ע (תקנ"א, ותקנ"ד, ה').

וראשית יש להעיר דוודאי זה שאינו אוכל ושותה כדרכו רק שותה מים למנוע התייבשות, [דבהרבה מקרים סגי בזה, אך עיין לשון השו"ע סי' תקנ"ד סעיף ו' דבמקום חולי לא גזרו רבנן ומשמע דאוכלין כדרכן, אמנם עיין ביה"ל שם ואכמ"ל] אז בין באיש ובין באשה בוודאי לא יבדילו כלל בת"ב, אלא ימתינו למוצאי ת"ב ויבדילו על היין, וכמבואר בסי' רצ"ט סעיף א' דמותר לשתות מים קודם הבדלה, ואף דבדר"כ מחמירין ע"פ האר"י הק' שלא לשתות אפי' מים קודם הבדלה, כאן לכאורה עדיף שלא להכנס לשאלות בענין ההבדלה. וכל נידונינו הוא לזה הנצרך גם לאכילה.

א. הבדלת האשה בעצמה

האפשרות הפשוטה היא שתבדיל האשה בעצמה [ולהלן יבואר על מה תבדיל] ותשתה בעצמה, אמנם במשך השנה בדרך

נחלקו הראשונים אי יש חיוב הבדלה כשחל ת"ב ביום א', דעת הבה"ג (הביאהו הר"ן בע"פ, הרא"ש שלהי תענית והטור תקנ"ו) דצריך להבדיל במוצאי ת"ב, ואפי' למ"ד דבעלמא אפשר להבדיל רק ביום א' (וכבסי' רצ"ט סעיף ו') הכא שא"א שאני, ומאידך דעת הרמב"ן (בתורת האדם אבילות ישנה קי"א והובא בראשונים הנ"ל) דאף למ"ד שמבדיל והולך עד יום ג', לא נתחייב מוצ"ש זה בהבדלה על הכוס וכדאמרינן בברכות (ל"ג), בתחילה קבעהו בתפילה, העשירו קבעהו על הכוס, חזרו והענו קבעהו בתפילה, והם אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס, וכיון שהבדלה על הכוס מטולטלת בין עניות לעשירות, אין לך עניות גדולה מת"ב שכל ישראל עניים מרודים.

ולהלכה נפסק בשו"ע (סי' תקנ"ו) כדעת הבה"ג דמבדילין במוצאי ת"ב, אך לא נתבאר בשו"ע מה דינו של החולה הנצרך לאכול בת"ב. אכן בשע"ת (שם) מביא מהברכ"י בשם תשובות כנה"ג, דחולה שאוכל בת"ב יבדיל תיכף במוצ"ש, וכ"כ הדגול מרבבה (סי' תקנ"ט) לגבי בעל ברית בת"ב נדחה, דצריך להבדיל על הכוס קודם שיאכל.

* הדברים נתלבנו בין כותלי כולל או"ח שע"י מוסדות קרלין סטולין ביתר עילית, ותשו"ח לראש הכולל הרה"ג אפרים סגל שליט"א על סיועו בליבון הדברים.

ראשונה, דאף אם נשים פטורות מהבדלה, מ"מ הרי הבעל מבדיל גם לעצמו ואין הברכה לבטלה. אמנם יש להעיר בזה כמה הערות:

א. בשע"ת סי' ק"צ הביא מהחכם צבי, דנזיר לא יזמן על הכוס, דכיון דהוא אינו מחוייב לברך על הכוס שהרי הוא נזיר ואינו יכול לשתות יין, 'אינו מחוייב בדבר' קרינן ביה ואינו מוציא את המסובין המחוייבים לברך על הכוס, והיינו דאע"פ שהוא מחוייב בזימון, מ"מ כיון שאינו יכול לשתות היין חשיב כאינו מחוייב בדבר. ולפי דבריו י"ל דגם בנידוד, אין הבעל שצם יכול לברך בשביל אשתו, שהרי כיון שאין יכול לשתות מן הכוס מחמת הצום מיקרי 'אינו מחוייב בדבר', וממילא כיון דחיישין לשיטות שהאשה חייבת בהבדלה, אינה יכולה לצאת י"ח ממנו, כיון שהוא אינו יכול להביא את עצמו עתה לחיוב הבדלה על הכוס. [וכמובן שלפי"ז גם הוא עצמו לא יצא י"ח בזה, והוי ברכה לבטלה].

אמנם דברי החכ"צ מחודשים, וכמו שכבר האריך לתמוה עליו בשו"ת כת"ס (או"ח סי' כ"ט), וגם ברמ"א ס"ס ער"ב (ס"ט) מבואר להדיא דמי שנדר מיין יכול לקדש על היין על סמך שישתה חברו הכוס, ולהדיא דלא כחכ"צ, ואף המג"א שנחלק שם עם הרמ"א לא נחלק מטעם זה. ועוד נראה דנידוד שאני וגם לחכ"צ יכול להוציא את אשתו, דהכא יהיה הבעל מחוייב במוצאי ת"ב במצות הבדלה זו ושפיר חשיב בר חיובא, וכמו שכתב המרדכי (מגילה סי' תשצ"ח) דאף למ"ד תוספת שבת דרבנן יכול לקדש בזמן תוספת שבת ויוצא ידי"ח קידוש דאורייתא, דכיון שעתידי להתחייב בקידוש דאו' חשיב בר חיובא ע"ז, משא"כ נזיר לא יתחייב בברכה זו [על סעודה זו] לעולם, ולכן ס"ל לחכ"צ דחשיב אינו בר חיובא¹.

כלל נמנעות הנשים מלהבדיל בעצמן, והיינו מתרי טעמי:

א. בסי' רצ"ו (סעיף ח') איתא פלוגתת ראשונים, אי נשים חייבות בהבדלה כקידוש, דאיתקש זכירה לשמירה, או דהוה כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא ופטורות, וכתב הרמ"א דע"כ לא יבדילו לעצמן אלא ישמעו מן האנשים, וכן הסכים הט"ז. אמנם הב"ח והמג"א שם חולקים על הרמ"א, ודעתם דאף אי פטורות מבדילות רשות, וכמנהג האשכנזים שנשים מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא, אף שפטורות, וכתב במ"ב (שעה"צ ל"ד) דאפשר לסמוך ע"ז למעשה, אכן כדי לחוש לדברי הרמ"א שמשמע מדבריו שאם אין לה ממי לשמוע לא תבדיל, נמנעות הנשים לכתחילה מלהבדיל בעצמן אלא משתדלות לשמוע הבדלה מאיש המבדיל.

ב. כתב המג"א (שם ס"ק ו') בשם השל"ה דנהגו הנשים שלא לשתות מכוס הבדלה, וידוע שצדיקים הקפידו מאד ע"ז, וכידוע רבוה"ק הוסיפו להקפיד מטעם זה למזוג לגביע דרך כוס, שלא ישתו הנשים אפי' משיירי הבדלה שבבקבוק. אמנם יש מקום לומר דאם אין מבדילין על יין אלא על חמר מדינה אין קפידא, דבשל"ה (מס' שבת סוף תורה אור) איתא דהטעם שאין נשים שותות, היינו משום דעץ שחטא בו אדם הראשון של גפן היה, אכן יש טעמים נוספים (עיין בגדי ישע סי' רצ"ו) ולפיהם מסתבר שאין חילוק על מה מבדילה.

ב. הבדלת הבעל

יש שהציעו שהבעל יבדיל ויצא בזה גם ידי חובת הבדלה שלו, אלא שהאשה תשתה הכוס, וכמבואר בשו"ע (סי' רע"א סעיף י"ד) דסגי בטעימת אחר, ובזה יצאנו מידי חששא

1 ובזה יש לתרץ גם קר' המג"א (סי' רס"ז סס"ק א') שהק' על המרדכי מקטן שאינו מוציא גדול אף שעתידי להתחייב לכשיגדיל, ונראה לת' דאין די בכך שעתידי להתחייב במצות קידוש בעלמא שכל שבת קידוש שלה הוא מצוה בפנ"ע, אלא כיון שעתידי להתחייב בקידוש שבת זו בהתקדש היום שפיר מקרי בר חיובא, משא"כ קטן אף שעתידי להתחייב על המזון שיאכל מ"מ בברכה מ"ז זו שמברך כעת אין עתידי להתחייב בה מדאו' ולכן אינו נחשב בר חיובא להוציא אחרים.

צירופים, דהרי י"א דאי"צ דווקא שתיית אחד מהמסובין, וי"א דהיא חייבת וממילא היא מהמסובין. אמנם מסתבר דאם באנו לחשוש לשי' שאין נשים מבדילות ולכן מורנין לבעל להבדיל עבורה, הרי עדיף שתבדיל בעצמה אף שיש צד דהוה לבטלה, מאשר להכניס לספיקות גם את הבדלת האיש, ובוודאי עדיף שתבדיל בעצמה, אף שלדעת התהל"ד אי"צ שתיית א' מן המסובין.

אמנם בעז"ה נראה לבאר דאין כאן בית מיחוש, שהרי מפורש בראשונים ובפוסקים דכוס של מילה אפשר להטעים לקטן שלא הגיע לחינוך, וגם בשו"ע ר' כתב כן לגבי כוס של ברכה מ"ז וכטענת התהל"ד, וגם דברי שו"ע ר' בסי' רצ"ה הם רק במוסגר, אלא ע"כ הא דבעינן שתיית אחד מהמסובין, זה דווקא בקידוש, וכדרך שס"ל לגאונים (סי' רע"א סעיף י"ד) דבקידוש בעינן שישתה המקדש עצמו, וכן מפורש בא"ר (ס"ק כ"ח, שהוא מקור דברי המ"ב) דפירש כוונת הגאונים דלאו דווקא המקדש צריך לשותות אלא אחד מהמסובין, והגאונים כתבו בהדיא דדין זה הוא דווקא בקידוש, ובט"ז (ס"ק י"ט) ביאר הטעם שסמכוהו אקרא ודרשו זכרוהו על שתיית היין, וא"כ י"ל דבזה פליגי שאר פוסקים וס"ל דאם שותה אחד שיצא ידי"ח בקידוש שפיר מתקיים זכרוהו על שתיית היין, דמדין שומע כעונה חשיבי כולם כמקדשים, אך בשארי כוסות דליכא לדין זכרוהו על שתיית היין מהני גם טעימת אדם זר.

והנה לגבי הבדלה אי איכא לדין זה, נראה דתלוי אי אמרינן דהבדלה נכלל ג"כ בזכור את יום השבת וכדדרשינן זכרוהו בכניסתו וביציאתו או שזה אסמכתא בעלמא, ואף למאן דס"ל הבדלה דרבנן י"ל דתקנהו על שתיית היין דהרי אסמכוהו על קרא דזכרוהו, אך י"ל דלא תקנהו שישתה דווקא המבדיל, וא"כ מ"ש שו"ע ר' בסי' רצ"ה כן אף לגבי הבדלה היינו רק אם נימא דהבדלה כקידוש, ועתה הרי זהו גם טעם המח' לגבי נשים אי

ב. עוד יש לפקפק, דבמקור הדברים שאין צריך שדווקא המקדש עצמו ישתה הכוס, ודי בשתיית אחר (בשו"ע סי' רע"א סעיף י"ד) לשון השו"ע הוא 'וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו, יצא', ופשטות לשונו משמע דבעינן דווקא אחד מהמסובין ולא אחר, וכ"כ במ"ב (ס"ק ס"ט) בשם הא"ר, דטועם אחד מהמסובין שכיון עליהם להוציאם ואל"ה הוה כנשפך הכוס, [ויש מקום לדחות דכוונתם דצריך שישתה אחד שכיון להוציאו המקדש בברכת הגפן, ולאו דווקא אחד שיצא הקידוש או ההבדלה, אך עיין בשש"כ פמ"ח הערה כ"ו בשם הגרשז"א דפשוט דתלוי אם יצא הטועם ב'קידוש' ולא אם יצא בברכת הנהנין], וכן הוא להדיא בשו"ע ר' (סי' רצ"ה סעיף ד' במוסגר), דצריך שישתה מכוס הבדלה דווקא אדם שיוצא ידי חובתו בהבדלה זו, וכ"כ בספר קרא עלי מועד (פ"ה ס"ה) שהעיד הגר"ח קנייבסקי, דהחזו"א כל השנה לא היה שותה את יין ההבדלה, אך הקפיד שישתה את הכוס דווקא מי שיצא ממנו ההבדלה.

וא"כ לצד שנשים פטורות מהבדלה, הרי אינה בכלל המסובין היוצאים י"ח בהבדלה זו, וא"כ אם ניתן לה לשותות, הוה כנשפך הכוס וגם הבעל לא יצא ידי"ח הבדלה וברכתו לבטלה ולמה לנו להכניס לספיקות גם את הבדלת האיש.

אמנם בתהל"ד (סי' ער"ב ס"ק ו') הוכיח מדברי שו"ע ר' (סי' ק"צ סעיף ד'), דאי"צ דווקא אחד מהמסובין, דכתב שאם שותה מהכוס איזה אדם מישראל סגי, ואפי' קטן שלא הגיע לחינוך, ומוכח דלא בעינן שישתה דווקא מי שבכלל ברכה, אך לפי"ז יש סתירה בדברי שו"ע ר' מסי' רצ"ה, וכן הק' בתהל"ד שם, אכן לדינא דעתו שאי"צ שתיית אחד מהמסובין.

הרי דנחלקו האחרונים אי בעינן שישתה דווקא אחד מהמסובין, ובשבט הלוי (ח"ח סי' קכ"ט) כתב דיכול הבעל להבדיל בשבילה ואי"צ לחשוש לזה, דיש כמה

הק' בהר צבי הנ"ל על דברי הגרא"ז מלצר, עיי"ש], אמנם מבואר במג"א (סי' רע"א ס"ק י"ב) בשם הריצב"א, לגבי מי ששכח ובירך המוציא קודם שהבדיל, דהבדלה הוא הפסק בין ברכה לטעימה כיון שאיסור אכילה קודם הבדלה הוא רק מדרבנן [או כמו שביאר במנח"ש (ח"א פי"ח הע' 2) דזה איסור צדדי], אף דהתם הוא בוודאי מחוייב בהבדלה, וכ"ש בנידו"ד שחייב ההבדלה אצלה הוא רק ספק, [ואף למ"ש במ"ב שם דההפסק הוא ברכת הגפן של ההבדלה אך ההבדלה עצמה אינה הפסק, מ"מ אמן מסתבר שהוא כן הפסק וכהאבן האזל, דאי"ז נוסח הבדלה], אמנם במנורה הטהורה (קני המנורה סק"ט) הסתפק דדילמא לדעת הרמ"א לא היה הפסק בדיעבד, ורק לכתחילה החמיר.

אמנם באמת חשש זה דהפסק פשוט שקיים גם אם תבדיל בעצמה, שהרי על הצד שאינה חייבת בהבדלה היא מפסיקה בין ברכת הגפן לשתיה בברכת ההבדלה, וא"כ אין בעצה זו חשש יותר גדול מאשר תבדיל בעצמה, דהבעל וודאי יצא בהבדלה, אלא דאם היה הפסק לא הועלנו כ"כ בתקנה זו, דלסוברים שאין יכולה להבדיל כשמבדילה בעצמה ב' ברכותיה לבטלה ושותה בלא ברכה, וגם כשבעלה מבדיל היא שותה בלא ברכה ולדעת הרא"ש גם ברכת הגפן לבטלה.

אמנם אפשר לצאת מחשש זה, להורות לה דלא תענה אמן על ברכת ההבדלה וכמבואר בשו"ע (סי' רי"ג ס"ב) דאינו מעכב, ובאופן זה הועלנו כשהבעל מבדיל, שהרי אם היא תבדיל בעצמה אין לה עצה שלא להפסיק בין הברכה לשתיה.

ד. עוד יש לדון לכאורה דאם האשה פטורה, אין יכול הבעל לברך בשבילה ברכת הנהנין על הכוס, וכמבואר בגמ' (ר"ה כ"ט)

חייבות בהבדלה, אי הוה כקידוש או כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, וא"כ בנידו"ד ממ"נ הוה הבדלה טובה, דאם הבדלה כקידוש ובעינן שתיית אחד מהמסובין, הרי חייבת האשה בהבדלה וגם היא מהמסובין, ואי נימא שאין הבדלה כקידוש והאשה אינה מן המסובין, הרי לפי צד זה לא בעינן בדווקא אחד מהמסובין, ודו"ק.

ג. יש להעיר דלכאורה לדעת הרמ"א שנשים אין מבדילות, א"כ האמן שעונות על ברכת ההבדלה הוא הפסק בין ברכת הנהנין לטעימה², [ובשו"ת הר צבי אור"ח סי' קנ"ד כתב בשם הגרא"ז מלצר דדן לומר דזה הטעם שאין נשים שותות מכוס הבדלה דלצד שפטורות הפסיקו אחר ברכת הנהנין], וממילא יש בזה ב' חששות: א. ברכת הגפן של הבעל לבטלה, ב. האשה שותה בלא ברכה.

אכן שי' רש"י בעירובין מ: לפי מה שביארוהו הבית מאיר (יו"ד סי' רס"ו) והשוע"ר (סי' ק"צ ס"ד) דברכת הגפן היא חלק מברכת המצוות שעל הכוס ולשיטתם ליכא לחשש א' דאין הברכה לבטלה אף שאין האשה השותה יצאה י"ח בברכה זו כיון שהפסיקה באמירת אמן, אמנם שי' הרא"ש (פסחים פ"י סי' י"ח) דהברכה היא רק בשביל הטעימה, והר"ן (שו"ת סי' נ"ב) כתב לפרש כן גם בדברי רש"י, ובשוע"ר (שם) כ' דיש לחוש לסברא זו היכא דאפשר. ומלבד כל זאת הרי מ"מ גם לשי' רש"י אף שאין הברכה לבטלה, הרי עדיין איכא לחשש ב', שהיא שותה בלא ברכה.

והיה נראה לומר דלא חשיב ה'אמן' להפסק, כיון שהיא עונה כדי שתוכל לשתות הכוס, דחוששת לשיטות דחייבת בהבדלה וקודם הבדלה אסורה לשתות היין, וא"כ הוה כגביל לתורא דלא הוה הפסק [וכעין זה

2 ואינו דומה למ"ש בשו"ת אג"מ (אור"ח ח"ד סי' כ"א אות ט') ובמנח"ש (ח"ב סי' נ"ח), דאשה שברכה שהחיינו ביו"ט בשעת הדלקת נרות, אין האמן שעונה על השהחיינו בקידוש הפסק, דשאני התם דעכ"פ אף לדידה שייכא ברכת השהחיינו להקידוש ששומעת, משא"כ הכא אי פטורה היא מהבדלה אין הבדלה שייכא לה שם כלל, ובשו"ת שבה"ל (ח"ג סי' ס"ט) ס"ל דאף בשהחיינו הוה הפסק.

ג. תאכל בלא הבדלה

יש שכתבו שלא יבדילו הנשים כלל, ויאכלו בלא הבדלה, והוא מטעם ספק ספיקא, שמא נשים פטורות מהבדלה (דעה ב' בשו"ע סי' רצ"ו ס"ח), ושמא כדעת הרמב"ן דכשחל ת"ב במוצ"ש אין כלל חיוב הבדלה, ואין אפשר לחייבם מהבדלה מספק, ורק במוצאי ת"ב ישמעו הבדלה מהבעל, ובשבת"ל (ח"ז סי' ע"ז אות ד') כתב דלעת הצורך יש לסמוך על ס"ס זה. ושמעתי מהגרמ"צ שמעיה דעכ"פ תתפלל האשה ערבית ותקיים עיקר חיוב הבדלה בתפילה, וכמו שהייתה התקנה קודם שהעשירו שהיה די בהבדלה בתפילה אף להתיר אכילה, שהרי עיקר סברת הרמב"ן הוא שסומכין על הבדלה בתפילה, וכן הסכים הגרי"מ שטון.

ויש לדון בזה דיילמא לא נתקן איסור אכילה קודם הבדלה קודם שתקנו הבדלה על הכוס, והיינו לפי מ"ש המק"ח (סי' תל"ה) בביאור דברי המג"א (בסי' רל"ה) דקידוש והבדלה שונים מכל המצוות שקבוע להם זמן שאין איסור אלא לקבוע סעודה קודם עשיית המצוה, משא"כ קידוש והבדלה דאפי' טעימה אסור, דהיינו משום שנתקנו לפני ואחרי אכילות שבת, וא"כ יש מקום לומר דזה דווקא לאחר שנתקן על הכוס, והא ראייה שהרי מותר לאכול לפני קידוש והבדלה שבתפילה, אמנם השועה"ר (סי' רע"א ס"ט) פי' דברי המג"א כפשוטו דטעם איסור אכילה היינו משום שעיקר מצוותן הוא בתחילת זמנם, ולפי"ז לכאור' גם בהבדלה בתפילה הדין כן.

והנה המנהג הוא שהנשים כן מבדילות, ויש שדוחים טענת הפוסקים דלא קיי"ל כהרמב"ן ודעתו לא הובאה בשו"ע, וגם לגבי ספק השני כתבו הפוסקים (עין שעה"צ סי' רצ"ו ס"ק ל"ד) דהעיקר שחייבות, וא"כ בב' הספיקות אין הספיקות שוים, וכבר כתב הש"ך בכללי ס"ס (יו"ד ק"י) דא"א לעשות ס"ס רק בספיקות שוים, ואף שספק ברכות להקל, מ"מ הא דעת הב"ח והמג"א דאף למ"ד דפטורות יכולות להבדיל רשות.

דאין אדם יכול לברך ברכת הנהנין בשביל חברו אא"כ גם הוא אוכל, ורק ברכת הנהנין דכוס של ברכה אפשר להוציא גם כשאינו נהנה, אך אם היא אינה חייבת הרי אין זו כוס של ברכה אלא של רשות, ואף דהיא שותה בשביל שהבעל יקיים המצווה של שתיית כוס ההבדלה, וא"כ חשיב ברכת הנהנין של מצווה, מ"מ הרי כתב הרא"ש (ברכות דף כ') שאשה אינה בכלל ערבות, וא"כ לדידה לא הוי ברכת המצוות, שהרי היא אינה עריבה לו שיקיים מצות הבדלה, ובדגמ"ר (ריש סי' רע"א) הביא דברי הרא"ש, ואף רע"א דפליג שם, מודה שבמצווה שאינה מחוייבת אינה בכלל ערבות, וא"כ לדעה שאשה פטורה מהבדלה היא שותה בלא ברכה, ולדעת הרא"ש לעיל ברכת הנהנין דהבעל לבטלה, [ועוד אף אי נימא דהיא בכלל ערבות, הרי מבואר בשו"ע סי' רע"ג סעיף ד', דאין לברך בשביל בקי היודע לברך בעצמו, ונשים דידן בקיאות הן, ואולי האשה חשיבה כ'אינו בקי' כיון שאינה יכולה לברך בעצמה מפני הספיקות].

ואף לדעת המג"א דהנשים מבדילות רשות, מ"מ א"א לברך בשבילם, וכמבואר ברמ"א (סי' תקפ"ט סעי' ו') דאין לאיש לברך בשביל אשה על תקיעת שופר שלה, אף דס"ל שהנשים בעצמן יכולות לברך, והיינו משום דאין ערבות על מצות רשות, משום דהוה כברכת הנהנין דאמרינן ביה לא ליתנהי ולא ליברך, וה"ה הכא [ועיין בריטב"א (ר"ה כ"ט ע"ב) שהביא פלוגתת ראשונים בזה, וכתב דנכון יותר כדעת האומרים שאין ערבות].

אמנם בשועה"ר (סי' רע"ב קונט"א ב') מבואר, דבאופן זה שכל שתייתה היא בשבילו, אין אנו צריכים כלל לדין ערבות, דכיון שהיא טועמת בשביל חיוב שלו, א"כ הברכה שהיא צריכה לברך הוא מחוייב מחמת עצמו, וא"כ אף אם נימא שאין דין ערבות, מ"מ שפיר מברך בשבילה, אך המג"א ומ"ב שם לא ס"ל הכי.

מ"מ לקטנים יכול לברך מדין חינוך, וא"כ פטרנו בזה את כל החששות, דגם אם האשה פטורה, היא מברכת בשביל הקטן כדי לחנכו, וגם את הקפידא שאשה לא תשתה מהבדלה הרווחנו. וגם מבואר בפוסקים (תה"ד סי' רע"ב, קרא עלי מועד בשם החזו"א) דאף אי בעינן שישתה דווקא אחד מן המסובין, קטן שהגיע לחינוך ויוצא הבדלה ע"י כוס זו חשיב מן המסובין, וע"כ אם אפשר להטעימו לקטן שהגיע לחינוך ברכות, דהיינו שיכול לברך בעצמו ויכול לשתוק מברכת הגפן עד שישתה עדיף טפי.

ובפשטות בזה אין הבדל אם האשה מבדילה או הבעל מבדיל, ואף אי נימא דרק האב מחוייב בחינוך, הרי כתבו הפוסקים (מ"ב סי' קס"ח בשם הב"י ט"ז וגר"א) דיכול לברך גם בשביל קטן דעלמא שאין מחוייב בחינוכו, אמנם יש מקום להעדיף שיבדיל הבעל, דבפמ"ג (סי' תפ"ט משב"ז ב') כתב דאם יכולה אשה לברך בשביל בנה תלוי בשיטות בסי' שמ"ג אם חייבת בחינוך בנה כהאב ולא הזכיר דבר מהב"י בסי' קס"ח, ולדברי הפמ"ג לא הועלנו לשי' הרמ"א שנשים אין מבדילות, ואם תבדלנה בעצמן עדיין יש חשש שבכוחיהן לבטלה והקטן שותה בלא ברכה, ולכן עדיף שהבעל יבדיל ויתן לקטן לשתות הכוס.

אלא שגם בעצה זו יש לפקפק:

א. מבואר בגמ' עירובין מ: לפי הצד דברכת הזמן טעונה כוס, אין מברכים זמן על הכוס ביוה"כ על סמך שישתהו קטן, דילמא אתי למיסרך ולנהוג כן גם לכשיגדיל [אלא מברכים בלא כוס], ומטעם זה כתבו הטור (תקנ"ו) והתשב"ץ דגם בת"ב שחל

ויש לצדד עוד, דאף הרמב"ן מודה דהאוכל בת"ב חייב בהבדלה, דהרי טעמו לפטור הוא דכל ישראל עניים מרודים בשבת זו, ובשעה שאין כוס בעולם אי"צ להבדיל על הכוס, וטעם זה שייך רק למי שצם אך לא בחולה האוכל בת"ב³, והיה נראה לדחות דחזו"ל תקנו תקנה אחידה לכל ישראל ובשבת זו לא תקנו הבדלה כלל משום שרוב ישראל עניים, אמנם מלשון הר"ן בפסחים שכתב שמכיון שהענו חזרו והתקינו שההבדלה בתפילה ומבדיל גם על הכוס "ומטולטלת היא בין עניות לעשירות" משמע דכל אחד לפי מצבו, ומצאתי ברשב"א (ברכות לג.) שמשמע שמפרש דהא דכשאין לו כוס מותר לאכול בלא הבדלה הוא משום דהוה כהענו, וז"ל: דהא אין זוה מתפילה ואפי' העשירו "והרי היא זוה מכוס בשאין לו" ע"כ, הרי דכל אחד נידון לפי מצבו ולא דווקא תקנה אחידה לכל הדור, וא"כ ה"ה בת"ב משתנה כל אחד לפי מצבו אם הוא צם או לא, וא"ש הרשב"א לשי' דבשול"ח (ח"א סי' קי"ז) דעתו כהרמב"ן דאין חיוב הבדלה בשבת זו כיון דמטולטלת היא בין עניות לעשירות.

ד. שישתה קטן את הכוס

לכאורה יש עצה טובה לצאת מידי כל הפקפוקים, והיא העצה המבוארת בשו"ע (סי' תקנ"ט סעיף ז') לגבי ברית מילה בת"ב, וברמ"א (תקנ"א סעיף י') לגבי הבדלה בתשעת הימים, דיברך על כוס יין ויטעימנו לתינוקות, ויסוד הדבר הוא ע"פ המבואר בגמ' ר"ה (כ"ט) דאף שא"א להוציא את חברו בברכת הנהנין כשאינו אוכל גם הוא,

3 במאירי שלהי תענית כתב וז"ל: ואע"פ שקצת מפרשים כתבו שלא תקנו הבדלה על הכוס אלא בשעה שירי ובט' באב הרי כלולו עניים "והכתוב עומד וצוות זכרה ירושלים ימי עניה", מילי דבדיחותא ניהו, ועוד כשהגיע זמן הנחמה חזר העושר עכ"ל, משמע דהבין שיטת הרמב"ן דכולם עניים משום דלא תיקנו שירה על הכוס בזמן חורבן ולא משום שאין כוס בתענית, ולפי"ז ה"ה לחולה.

אמנם ברמב"ן מבואר דסובר דהפטור הוא משום שאין כוס, וז"ל (תורת האדם ענין אבילות ישנה ד"ה כתוב בה"ג): בת"ב שחל להיות במוצ"ש כל ישראל עניים מרודים, וכי האי שעתא לא תקינו על הכוס כלל ולא אמרינן המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס אלא בשעה שיש כוס אבל בשעה שאין כוס בעולם אי"צ להבדיל עכ"ל, וכן העתיקו שאר הראשונים, ולפי"ז נראה דחולה שאני.

כשהאשה מבדילה ומטעימה הכוס לקטן, הרי לפי הסוברים שהיא פטורה מהבדלה, שוב איכא לפקפוק זה, שהרי לצד שהיא פטורה כל מה שמבדילה היא כדי להוציא את הקטן, ולדעת המג"א אין לברך עבור הקטן כשיכול לברך בעצמו.

ג. יש שכתבו (מועדים וזמנים ח"ז סי' רנ"ה) דאין חובת חינוך בהבדלה בשבת זו, כיון דלכשיגדיל יצום ולא יבדיל בת"כ, ועל דרך שכתבו כמה אחרונים דאין שייך חינוך לקידוש ביוה"כ כיון דלכשיגדיל לא יקדש. ולפי"ז לכאורה יש לדון שאם תבדיל האשה לעצמה לא הועלנו כלום בהא דתבדיל גם בשביל קטן, שהרי אין חיוב לחנכו בהבדלה זו, ועדיין קיימים הפקפוקים הנ"ל שמא אינה חייבת בהבדלה ובכרותיה לבטלה.

וגם כשמבדיל האיש עבור אשה וקטן, אמנם ליכא לחיסרון דברכה לבטלה [אף אי ננקוט שגם האשה וגם הקטן פטורים מהבדלה זו], שהרי האיש מבדיל גם עבור עצמו והוא בודאי חייב, [ולענין ברכת הגפן לשתיית הקטן, כבר נתבאר לעיל באות הקודמת], אמנם חוזר פקפוק ב' בדרך ב', שמא דווקא שתיית אחד מהמסובין היוצאים בהבדלה זו מהני לדין טעימת הכוס, ולא אדם זר, וא"כ אי נימא שאין הקטן מחויב בהבדלה זו הרי הוא אדם זר. ולעיל שם שמדובר בשתיית האשה, יישבנו הדברים ע"י ממה נפשך, שאם האשה חייבת בהבדלה הרי היא אחד מהמסובין, ואם אינה חייבת מסתבר גם דליכא בהבדלה לדין דדווקא אחד מהמסובין צריך לשותות, עיי"ש לעיל שמסתבר שב' הנידונים קשורים זה בזה, אך כאן בקטן לא שייך ישוב זה, שאין הנידונים [אם הקטן חייב בחינוך הבדלה זו, ואם בהבדלה איכא לדין דשתיית א' מהמסובין דווקא], קשורים זה לזה, ודו"ק.

במוצ"ש לא מבדלינן מיד במוצ"ש על סמך שישתהו קטן, דילמא אתי למיסרך. אמנם באמת אין פקפוק בזה, דפשוט דאף אצל נשים שבכל ת"ב נדחה אינם צמות, נידו"ד דומה לברית בת"ב, שכתבו הפוסקים שמברכים על כוס ונותנין לתינוק לשותותו, דכיון שאינו דבר קבוע לא חיישנן למיסרך, דמה שאינן צמות זה במקרה והמקרים מצטברים אך אין זה דבר קבוע.

ב. כתב המג"א בסי' רע"ג (ס"ק ז') דאין יכול לברך לקטנים, אא"כ אינם יכולים לברך בעצמם, וכמו שכתב השו"ע שם לגבי גדול דאין מברכין לגדול הבקי, וכן הסכים בתו"ש⁴, אך דעת העו"ש דלקטן שמברכין לו מדין חינוך מברכין גם לבקי, וכן משמע מלשון השו"ע סי' רצ"ז ס"ה עיי"ש, והנה לדעת המג"א אין להבדיל ולהטעים לקטן שיוצא ממנו, כיון שיכול לברך בעצמו, [וגם א"א שיברך הקטן בעצמו את ברכת הגפן (והמבדיל יאמר רק ברכת 'המבדיל') דחיישינן לדעת רש"י דכל שירה הנאמרת על היין טעונה ברכת הנהנין לפניו עיין שו"ע סי' ק"צ סעיף ד'].

אך יש ליישב ע"פ דברי שו"ע"ר (בקונט"א סי' רע"ב) שהובא לעיל (דרך ב'), דכשמברך לאחר ששותה בשבילו אין חסרון בקי, דהרי מברך בשביל עצמו, אך כבר הובא לעיל דהמג"א ומ"ב לא ס"ל הכי, ומ"מ נראה שפיר לסמוך ע"ז בצירוף דעת העו"ש ופשטות השו"ע, ועוד דמבואר במ"ב (ס"ק כ') דדין בקי אינו לעיכובא ובדיעבד מוציא בכל גווני, ואולי בכה"ג שאינו מברך בעצמו מפני החששות הוה כאינו בקי, ואיך שיהיה הרי עצה זו מבוארת להדיא בשו"ע לענין מילה בת"ב, וע"כ כאחד מהתירושים.

והיינו כשהאיש מבדיל עבור האשה והקטן, ויוצא גם הוא בהבדלה זו, אמנם

4 וצ"ב אין משכחת ליה הגיע לחינוך, דלכאורה אם אינו יכול לברך בעצמו הרי עדיין לא הגיע לחינוך, וחיידוש גדול לומר שאף שאין יכול עדיין לברך בעצמו ורק יכול לשמוע מאחרים, חל על האב חובת חינוך להשמיע לו הברכה, שהרי בשאר מצוות חזינן שכל שאין החינוך יודע בעצמו לקיים המצוה כראוי אין חיוב לחנכו בזה, ואכמ"ל בזה.

אמנם בת"ב האיסור הוא מדינא, דהא איתא במשנה (תענית כ"ז) ובשו"ע (סי' תקנ"ב ס"א) בסעודה המפסקת לא יאכל בשר ולא ישתה יין, ובסי' תקנ"ד (סעיף כ"ה) וכל האוכל בשר ושותה יין בסעודה המפסקת עליו הכתוב אומר ואתי עוונותם על עצמותם ומקורו בגמ' שם (ל:) ופשוט דכ"ש בת"ב עצמו⁵ וא"כ אף חולים אסור להם לשתות יין בת"ב [כשאין נצרך הדבר לרפואתם], וא"כ יש לדעת על מה יבדילו [בין נשים ובין אנשים], ולגבי הבדלה בתשעת הימים מנהג סטאלין קארלין להבדיל על יין ושותה המבדיל בעצמו וכדעת המחבר (תקנ"א סעיף י', ודלא כרמ"א שם), והטעם דשתייה של מצוה לא קבלינן עלן, אמנם בת"ב האיסור מדינא וכנ"ל.⁶

ויש שכתבו שיבדילו על חמר מדינה, וכמבואר בגמ' (פסחים ק"ז) ובשו"ע (סי' רצ"ו סעיף ב') דמבדילין על חמר מדינה, אך יש בדבר כמה פקפוקים, ראשית דקשה לקבוע מהו חמר מדינה בזמנינו, דהגדרת חמר מדינה הוא כשמו שהוא 'היין של מדינה זו', וכלשון שועה"ר (סי' רע"ב סעיף י' וכ"כ בסי' קפ"ב ס"ב) "דהיינו שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם על השכר או שאר משקים, כמו שהוא דרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי", ובמב"ס כתב דבעינן שרוב שתיית המדינה היא 'שכר'.

ועוד, נדחלקו הראשונים (עיין טור סי' רע"ב) די"א דאפי' יש יין בעיר אם רוב שתיית המדינה הוא שכר הוה חמר מדינה

אמנם בוודאי פשטות הדברים דאיכא חובת חינוך בהבדלה זו, ואינו דומה לקידוש ביוה"כ, דהתם ליכא להאי קידוש כלל כשיגדיל, משא"כ כאן כיון הנקטינן דבאמת יש חובת הבדלה בת"ב, ומה לי אם לכשיגדיל יבדיל ב'מוצאי ת"ב' ועתה מבדיל בת"ב', והטעם שנוהגין שאין קטנים מבדילין י"ל דהוא משום דסומכין על הבדלה ששומעין במוצאי ת"ב, ועל איסור אכילה קודם הבדלה אין חיוב חינוך כמבואר במג"א (סי' רס"ט) דאין לאסור על הקטנים לאכול קודם קידוש, אך הם מחוייבים בהבדלה ושפיר אפשר לברך בשבילם.

ואף אם ננקוט שאין חובת חינוך להבדיל לקטנים קודם אכילתם בת"ב, הרי זה פשוט שיש חובת חינוך שישמעו הבדלה במוצאי ת"ב, שהרי זאת ודאי יעשו בגדלותם, וא"כ אם רוצה להוציאם בהבדלה בת"ב עצמו ודאי יכול, שאמנם עדיין לא הגיע זמן 'חובת' חינוך, אך הבדלה אחת היא על שבת זו, ואם שייכים בהבדלה זו במוצאי היום ודאי שייך גם להוציאם בת"ב עצמו.

מעלה נוספת בדרך זה של שתיית הכוס ע"י קטן

והנה בדרך זה ששותה קטן הכוס ארווח לן מה דנתחבטו פוסקי זמנינו על מה יבדיל זה המבדיל ביום תשעה באב, דהנה נהגו כל בית ישראל שלא לשתות יין בימים אלו, ובשו"ע (סי' תקנ"א סעיף י"א, לגבי בשר, ומשמע ברמ"א שם דה"ה לייך) דהפורץ גדר ישכנו נחש, ובתשעת הימים הוה רק מנהג,

5 אמנם דעת הגר"ז מבריסק דרק בערב ת"ב דינו כאונן האסור ביין אבל בת"ב עצמו [מדינא] דינו כאבל המותר ביין, והדברים מחודשים והפוסקים לא נקטו כן [עיין גם בשו"ת שבה"ל ח"ז סי' ע"ז], וגם בדברי הריטב"א שהביא הב"י סי' תקנ"ז בהסבר שאין אומרים נחם עד מנחה מפורש דיש דין אנינות עד חצות יום ת"ב [אמנם לפי"ז אחר חצות יהיה מותר ביין], וכ"מ בפסיקתא רבתי (ריש פרק ל"א הביאו הגה"מ פ"ה מתענית) וז"ל כיון שיצא ת"ב מותר אדם בכל למה מפני שהוא כמתו של אדם מוטל לפניו והוא אסור לאכול בשר ולשתות יין וכיון שנקבר המת האכל מותר ע"כ, וכ"ה פשטות לשון הגמ' (תענית ל:): כל האוכל בשר ושותה יין בת"ב, וכן הבין בהגהות מהר"ץ חיות שם.

6 והנה מבואר בשו"ע (סי' רצ"ג ס"ג) דמי שהוא אנוס יכול להתפלל של מוצאי שבת מפלג המנחה ולמעלה ולהבדיל מיד. ולפי זה לכאורה היה דרך לכל הציבור להבדיל בשבת זו מפלג המנחה ולמעלה ולצאת ידי חובת הבדלה, אמנם כתב הבה"ג (הביאו הרא"ש שלהי תענית) דא"א לעשות כן, דמיד שמבדיל קיבל לתשעה באב עליה, ונאסר בשתיית הכוס.

השו"ע סי' תקנ"א סי"א דהפורץ גדר ישכנו נחש, ובפרט לפי מנהג סטאלין קארלין שכשחל ט' באב ביום א' מבדילין במוצאי היום על חמר מדינה וכ"ש בת"ב עצמו.

ועתה לדרכנו ששונה קטן הכוס, נפקין מהאי ספיקא, דלהדיא נפסק ברמ"א (תקנ"א) סעיף י' לגבי הבדלה בתשעת הימים, דיברך על כוס יין ויטעימנו לתינוק [ואף שבסי' תקנ"ט איתא לגבי ברית מילה, דכשהיולדת נמצאת בברית תשנה היא, תירץ בספר אמרי יעקב דשם הטעם דיו"ט שלה הוא וכמבואר בסעיף ט'], ולפי"ז יכולה להבדיל על יין או מיץ ענבים וליתן לתינוק לשותותו ואי"צ ליכנס לדחוקים וספיקות בחמר מדינה [וזוהו מלבד מה שנתבאר לעיל המעלות שבדרך זו של שתיית הכוס ע"י קטן].

וכתבו הפוסקים דיתנו לתינוק שלא הגיע לגיל חינוך להתאבל על ירושלים, [אך שהגיע לחינוך ברכות דאל"ה הברכה לבטלה וכדלעיל], ולא נתבאר בפוסקים באיזה גיל חשיב הגיע לחינוך אבילות, ובשעה"צ (תקנ"א ס"ק צ"א) כתב על ילד פחות משש שהוא עדיין לא בגיל חינוך, וקשה לתת גדר בדבר.

המורם מהאמור

א. הטוב ביותר להבדיל על יין או מיץ ענבים, ולהוציא ידי חובה גם קטן שהגיע לחינוך ברכות [ומסוגל שלא להפסיק בין הברכה לטעימה], ולא הגיע לחינוך להתאבל על ירושלים, והקטן ישנה הכוס. וזוהי יצאנו מרוב החששות דלעיל, [דהיינו חשש ברכה לבטלה לסוברים שאין האשה יכולה להבדיל לעצמה מחמת שפטורה, וגם הרווחנו שאין האשה שותה מהבדלה], וגם יש בזה מעלה שא"צ להבדיל על 'חמר מדינה' ולהכנס לשאלה מה נחשב לכך בזמנינו, ובפרט כשיין מצוי כנ"ל.

ומעתה יש לדון במי שאינו מתענה אי כשמבדיל מבע"י נאסר בשתיית יין דכל דיני ת"ב חלים בהבדלה, או שמא רק קבלת תענית [למי שמתענה] הוי ע"י הבדלה, אך אבילות דאיסור שתיית יין לא חלה כיון שעדיין שבת. ולפי"ז יהא פיתרון להבדיל על יין אחר פלג המנחה ולצאת מידי ספיקא על מה יבדיל. ומ"מ משמע מלשון המג"א שם (ס"ק ד') דצריך להתפלל ערבית קודם, וגם יש לדון אי כהאי גוונא חשיב אונס כיון שיכול להבדיל במוצאי היום ולהטעים לקטן.

ולמעשה בוודאי אין לעשות כן, מלבד מה שהביא המג"א (ס"ק ד') מהפוסקים דאפי' אנוס אין לו לעשות כן דדבר תמוה הוא לרבים, הרי כבר העיר המ"ב דאנן דנהגינן תמיד כרבנן אין אנו יכולים לעשות כן דההבדלה מבע"י הוא רק לר", ואף שקיי"ל דעביד כמר עביד דעביד כמר עביד, מ"מ הא פסק השו"ע (סי' רל"ג) דיש לנהוג לעולם כחד מינהו ואף שבע"ש מיקל המג"א (סי' רס"ז) אם ביום זה מתפלל מנחה קודם פלה"מ, כבר כתב המג"א שם דזהו דווקא בע"ש עיי"ש הטעם.

אך י"א דלא נקרא חמר מדינה אא"כ אין יין מצוי כלל בכל העיר, וא"כ לשיטתם אין לנו חמר מדינה בזמננו, ולא מסתבר לומר דכיון שבת"ב א"א לשותות חשיב דבאותו יום אין יין בעיר, דסברת דעה זו היא שכשאיין יין אמיתי זה היין של מדינה זו אך בת"ב בודאי שאין זה כך, ולענין פסק הלכה, בביאור"ל (סי' רצ"ו ד"ה אם) הוכיח מהרמ"א (סי' קפ"ב סעיף ב') דדעתו להחמיר, אך בשו"ע"ר (סי' רע"ב) כתב דמנהג העולם להקל, ובקונט"א (ס"ק א') האריך ליישב המנהג וכתב דכ"ז ליישב המנהג ולדינא צ"ע.

ומשורת הדין היה נראה דעדיף להבדיל על מיץ ענבים, שלגבי הבדלה דינו כיון (וכמבואר בגמ' בב"ב צ"ז ובשו"ע סי' רע"ב) ס"ב לגבי קידוש וכ"ש לענין הבדלה) ומאידך לגבי איסור יין בת"ב אין איסורו רק ממנהגא וכמבואר בשו"ע (סי' תקנ"ב ס"ב), ומדינא אין בו איסור משום דאינו חשוב ואין בו שמחה (מ"ב שם), ובפשטות זה עדיף מלהבדיל על דבר שהכשרו להבדלה מוטלת בספק, אמנם אין המנהג כן, ואולי גם על מיץ ענבים נאמרו דברי

ולפי המתבאר לעיל [ראה לעיל בריש דרך ד' בשם הפמ"ג, וכן ראה בישוב פקפוק ב' שם] יוצא שיש עדיפות מסוימת שיבדיל האיש ויוציא את האשה ושאר בני ביתו בהבדלה ויתן לקטן לשתותו, מאשר שהאשה תבדיל בעצמה וישתה הקטן.

ב. אם אין קטן אלא כזה שהגיע לחינוך להתאבל על ירושלים, יעשו כנ"ל, אלא שיש להבדיל על חמר מדינה, ולברך 'שהכל' במקום 'הגפן'. [היינו עפ"י מנהגנו כנ"ל, אך יש המורים בכל גוונא להבדיל על מיץ ענבים].

ג. אם אין קטן כלל, יש לדון כיצד לנהוג, האם שתבדיל האשה בעצמה [ולמנהגינו תבדיל על חמר מדינה] ותשתה הכוס [דלא כהרמ"א שפסק שלא תבדיל בעצמה, ראה לעיל דרך א'], או שמא עדיף שיבדיל בעלה ויוציאנה י"ח, והיא תשתה הכוס.

שהרי כפי שנתבאר יש ג' שיטות למעשה בהבדלת נשים: א. חייבות (ברכ"י). ב. פטורות, אך יכולות להבדיל רשות (מג"א). ג. אין מבדילות כלל, רק שומעות מאיש (רמ"א). והעיקר להלכה כשיטה ב', אלא שלכתחילה מחמירים שתשמע מאיש.

ונראה לכאורה שעדיף שתבדיל האשה, שהרי הריח בהבדלת הבעל היא לצאת מחשש שיטה ג', ובאמת לא הרווחנו כ"כ, שהרי לשיטה זו כשמבדיל האיש אזי 'אמן' דידה על ברכת הבדלה הוה הפסק בין ברכת 'שהכל' לשתיתיה, ונמצא שברכתו 'שהכל' לבטלה (לשיטת הרא"ש), והיא שותה בלא ברכה [אלא שכשהיא מבדילה גם ברכת הבדלה שלה לבטלה, ונמצאו שתי ברכות לבטלה]. ומאידך גרענו בכך, שהרי לשיטה ב' [שהיא העיקרית למעשה] כשתבדיל בעצמה אין שום חשש, משא"כ כשהאיש מברך עבורה באנו למחלוקת אם יכול האיש לברך 'שהכל' כשרק היא שותה הכוס, שלדעת המג"א והמשנ"ב אין יכול משא"כ לדעת שו"ע ר"י יכול, כפי שנתבאר לעיל (דרך ב' אות ד').

אך אפשר להורות שלא תענה אמן על ברכת ההבדלה שמבדיל בעלה, ובאופן זה אין חיסרון דהפסק בין ברכה לשתיה, ואין ברכתו לבטלה, ואז יש לשקול האם עדיף שיבדיל הבעל לחוש לדעה א', או שתבדיל בעצמה לחוש לדעה שאין יכול לברך על שתיתיה, ומסתבר שיותר נכון לחוש למג"א ומ"ב שאין יכול לברך על שתיתיה מאשר לדעת הרמ"א שהפוסקים הכריעו בזה שיכולה להבדיל כשאין לה אפשרות לשמוע מאיש, וכן נוהגים לפעמים בכל השנה בשעת הצורך שמבדילות הנשים לעצמן. ובפרט שלכתחילה צריך לענות אמן כשרוצה לצאת י"ח בברכת חבירו, מלבד הענין של עניית אמן על כל ברכה ששומע כמבואר במשנ"ב (סי' רי"ג ס"ק י"ז).

ד. בשעת הדחק שאין אפשרות לעשות כאחד מהדרכים הנ"ל, אפשר לסמוך ולפטור האשה מהבדלה, ותשמע הבדלה מהאיש המבדיל במוצאי ת"ב. ויש שאמרו שבכה"ג תתפלל ערבית ותאמר אתה חוננתנו, כמבואר לעיל (דרך ג').



הרב זעליג לייב קליין

בן י"ג לתענית

ובאה"ע סי' תקנ"ה סעי' י"ג שלא זכרו אלא שערות. ובאמת צ"ע מהיכ"ת ישתנה הענין כאן למינקט הכי דלא כבעלמא).

ונשאל על כך בשבט הלוי ח"ו סי' קכ"ב, והשיב, דהא הפמ"ג סי' תקנ"ה הביא זה בשם הא"ר, והא"ר בעצמו סי' תרט"ז הסכים עם המג"א להקל. אבל האמת דבסי' תרט"ז כתב מצד הדין, ובסי' תקנ"ה כ' זה הפמ"ג מצד המנהג, והדין עם המג"א, ולענין המנהג, אם הוא בריא היטב יעשה כהפמ"ג, אבל אין לנו לחייבו כלל כשיטת מג"א וא"ר. והביה"ל לא דקדק כ"כ, עכ"ד, וחזר על דבריו בשו"ת שם ח"י סי' פ"א הל' ת"ב אות ד', יעו"ש. (ואכן אי משום מנהג, יש לדרונו כעין נדרים, ונוכל לתלות בזה דין מופלא דאהני ליה להתחייב בשנים גרידא וכדבריו בנדרים, והיינו שנתחייבו גם בזה כמו בנדרים בעלמא וכד' הש"ך).

וז"ל הפרמ"ג א"א ס"ק ב', ותינוקות עיין אליה רבה ז' דנוהגין בת י"ב שנה ויום א' ותינוק י"ג שנה ויום אחד אז מתענין לא קודם לכן ואף שלא הביאו ב' שערות. וכנראה לשון 'דנוהגין' שהזכיר הפרמ"ג הוא דהורה לו כן, דאין כל זה אלא מצד לתא דמנהגא, כלומר דאה"נ מעיקר הדין ליתיה, שאינו אלא בהבאת ב"ש, רק כי מ"מ נהגו כן, (כעין הא דגם מעוברות ומניקות מיפטרו מעיקר הדין, ועכ"ז נהגו להחמיר, ואף הא דכוותה. רק דלא דמי כ"כ, כאשר אף בהנך שנהגו להחמיר, אינו אלא שנהגו בעיקרא דדינא, כמו בתענית שבתחילה בעת שמד, אבל מה שלא הוי מעיקר הדין, מנהג כזה לא נמצא בזה, ויעו"ש בא"ר). כלומר דיש בדין הגדלות לענין תענית תרתי, עיקר הדין ומנהגא, ומ"ש בסי' תרט"ז אינו אלא מה דמעיקר הדין, משא"כ הך דקמן. ובדודאי הביאה"ל לא נחית לכך, כאשר לא הזכיר מכך מידי שם בסי' תרט"ז, וגם כאן לא

או"ח סי' תקנ"ה סעי' א', הכל חייבים להתענות ארבע צומות הללו וכו', ובביאה"ל ד"ה הכל חייבים וכו', תינוקת בת י"ב שנים ויום אחד ותינוק בן י"ג שנה ויום אחד חייבים להתענות ולא קודם לכן. ואף שלא הביאו שתי שערות חייבים (פמ"ג בשם א"ר).

והנה בסי' תרט"ז סעי' ב' איתא, בת י"ב ויום אחד ובן י"ג ויום אחד שהביאו שתי שערות הרי הם כגדולים לכל מצות ומשלימים מן התורה, אבל אם לא הביאו שתי שערות עדיין קטנים הם ואינן משלימין אלא מדברי סופרים. הגה, ואפילו הוא רך וכחוש צריך להשלים דחיישינן שמא נשרו השערות. ובמשנ"ב שם ס"ק י"ג, ודוקא ביה"כ שהוא ספיקא דאורייתא, אבל שאר תעניות שאינן אלא מדרבנן א"צ להתענות אא"כ יש לו שתי שערות, ע"כ. מפורש דבעי דוקא ב' שערות, ולא סגי בשנים גרידא. ואשר אף גבי יה"כ רק משום דחיישינן מספיקא דהביא ב' שערות הוא דמתחייב, ואלא דבשאר תעניות דמדרבנן לא חיישינן לכך מספיקא. הא מיהא בלאו שערות בודאי פטורים, וגם כי אכן גם לא חיישינן שהביא ונשר, וממילא פטורים למעשה. וזה סותר דבריו כאן בהל' ת"ב, דחייבים גם בלאו הבאת שערות כלל כ"א בשנים גרידא, וצ"ע. (ועי' יו"ד סי' רל"ג ובש"ך שם ס"ק ב' דמבין יג"ש אף בלאו שערות אע"פ שאין יודעים לשם מי נודרים נדריהם נדר, וזהו שיטת הר"מ בפ"א מנדרים ה"ג. ויעו"ש בהגר"א ס"ק נ"ח וברע"א דנחלקו על כך, יעו"ש. וגם דעה קמיתא היינו משום מופלא סמוך לאיש דהוי ענין גבי נדרים גרידא, [דהר"מ עצמו ס"ל דלא הגדיל כ"א בשערות, ועי' בדבריו שם הל' ד' ובשבייתא עשור סופ"ב הי"א, ובפ"ב מאישות ה"ג י"א], ועיי"ש בעצי לבונה. ועי' באו"ח סי' נ"ה סעי' א'

את דברי הא"ר כי נוהגים. איברא דבאמת כל עיקר ד' הלבוש בזה לאו ממנהג שהחמירו על עצמם משלהם. אלא כי בעיקר כל דין התעניות, וז"ל, אע"פ שהנביא רצה בקצת הצומות הללו ימים אחרים, והם באלו החדשים, מ"מ נוהגין להתענות אלו הימים על המאורעות של בית שני, שהוא חמור עלינו שהוא סבת צאתינו בגלות הזה, ואסמכינהו אכתוב זה, ע"כ. ובפשוטו גם הפרמ"ג לא נתכוין לדבר אחר מזה, אלא כי ממילא הביא את כל ד' הא"ר לאור ד' הלבוש ולשונו, ולכן הזכירו משום נוהגין, אבל אה"נ בעיקר כל דין התעניות משתעי, ולא ממנהגא שהחמירו על עצמם בעלמא, ובודאי לאו משום עצם השנים בלאו שערות שלא נזכר כלל להדיא בד' הא"ר, והיאך יתכוין לכך הא"ר ממילא בלאו הזכרה מיוחדת כאשר יש כאן מנהג מחודש שלא כשיעור הדין בחיובו. אם לא דהוי ס"ל כן להפרמ"ג ממילא, כאשר כך יש להיות, וממילא ראה זאת בכלל ד' הא"ר, ולא משום תוספת מנהג מחודש שיש בזה תוספת השמעת דברים, אלא כמידי דממילא. ואה"נ לאו תרתי ניהו, דינא ומנהגא. ולחדש כן הר"ז העמסה גדולה מאד. (ואדמה שהשבה"ל לא חש לעיין ולדקדק בד' הא"ר עצמו, אלא סמך ע"ד הפרמ"ג, ולפיכך כתב מה שכתב, ושוב לא בדק אחר דברי עצמו, וחזר עליהם).

ולכאורה יש גם להכריח כן דליאת למנהגא בזה כלל, לחייב מה דמעיקר הדין פטורים ואלא שנהגו, כאשר הנה הזכיר כאן הא"ר בדבריו הך דס"י תקע"ו סעי' י"ד, דאמרו שם, תעניות אלו שמתענים על הצרות, אין מתענין בהם לא עוברות ולא מינקות ולא קטנים, ונתחבטו שם המג"א דמהיכ"ת קטנים, כאשר לעולם אין מתענים קטנים, ונדחק שם המג"א דהכוונה שאין בהם גבורה כאנשים, והא"ר עצמו נדחק לומר דמיירי לענין חינוך שיאכלו לחם ומים, יעו"ש. ולמה לא נתישב לו בפשיטות, כאשר בשאר תעניות לעולם מיהא נהגו גם בהגיעו

הזכירו בתורת מנהג, אלא סתם כך בחיובא, משמע דכ"ה מעיקר הדין. ואכן השבה"ל הכיר דהביאה"ל לא נחית לכך, ואין דבריו אלא לקושטא דמילתא, בישוב ד' הא"ר עצמן שהם מקור הדברים, כאשר הוא עצמו בס"י תרט"ז מסכים לד' המג"א דבשערות תלי, כי היכי דלא ליסתרו דברי עצמו אהדדי, וא"כ די לו בישוב דבריו, גם כשלא הכיר בכך הביאה"ל והוא מיהא סתר את עצמו בלא שחש בכך, וצ"ע. (ואמנם נראה דמקור ד' המשנ"ב, בס' פתחי עולם, כאשר זהו ממש העתק כל לשונו [למעט תיבה א'], יעו"ש, וזוהי סמיכתו, וא"כ תלונתו עליו).

איברא, דמה דראה זאת כסתירה בד' הא"ר עצמו - אם לא כפי שכתב לישב, הנה המעיין בד' הא"ר בזה כאן (בס"י תקמ"ט ס"ק ד') הנה לשונו, אין להם להתענות אלא לתניוקת בת י"ב שנה ויום אחד ולתניוק בן י"ג שנה ויום אחד, ולא הזכיר במפורש דאף בלא הבאת שערות, ואלא יג"ש ויום א', ושפיר יש לכווין בזה משום חזקה דרבא ומשום דתלינן באמת שהביא ב"ש, אבל אלמלא שערות אה"נ דמיפטרי, וא"כ אי מצד עצם ד' הא"ר, אין לנו שום סתירה. אבל דברים הללו מקורם בד' הפרמ"ג, שכך כתב, ותניוקות עיין אליה רבה ז' דנוהגין בת י"ב שנה ויום א' ותניוק י"ג שנה ויום אחד אז מתענין לא קודם לכן, ואף שלא הביאו ב' שערות, ע"כ. ואם סתירה היא אי"ז אלא בד' הפרמ"ג.

אלא דמה שהעלה בזה דכל עיקר הענין אך משום מנהגא, כלומר לא מעיקר הדין, ואלא כי כך החמירו לנהוג. ונראה דהבין כך מלשון הפרמ"ג שבא בזה משום מנהגא וכמש"כ דנוהגין בת י"ב שנה ויום א' ותניוק י"ג שנה ויום אחד אז מתענין לא קודם לכן וכו'. אבל היכן נזכר כך בד' הא"ר וכפי שהביא כן מדבריו, כי לא הזכיר כלל וכלל בדבריו משום מנהג. אלא כי הא"ר ע"ד הלבוש קאי, ולשון הלבוש שם בסעי' ב' הזכיר לשון מנהג, וא"כ הזכיר כן

אכן אם לא נגיה בספרים, ונקיים את הדברים כפי שהם לפנינו, לא ימלט לן מלהעמיד דבריו, דלא נתכוין אלא לומר דגם בלאו שראינו ונתברר לנו שהביא שערות חייב. אבל לאו כאשר מבורר לנו שלא הביא שערות דעכ"ז חייב, דהא ליתא, אלא כי מסתמא. והיינו כי לעולם בדרבנן סמכינן אחזקה דרבא, ונקטינן דהביא שערות מיד, וממילא לכן בכולהו תעניות מתענה מיד, גם בלאו בירור שהביא, וזהו דין ברור בודאי. ויותר מכך לא כתב כאן כלום. דכל מה שכתב שם בסי' תרט"ז, אינו אלא כאשר בדקו מיד ולא מצאו כלום, דבדאורייתא חיישינן שנשרו, ובהא אמרינן דבשאר תעניות דרבנן לא חיישינן לספק דרבנן לנשירה. הא מיהא משום דספיקא הוי ומשום דין ספק דרבנן לקולא, עי' פרמ"ג שם ובמחה"ש להדיא. משא"כ בלאו שנסתפק, אלא מסתמא, שפיר סמכינן אחזקה דרבא ואמרינן שבאמת הביא והמה לפנינו, ואין שום סיבה להסתפק בזה ולא להסתמך בזה. וכמו בעלמא בכל דמצות דרבנן דסמכינן עלה, ומה"ט מקיימי מצות דרבנן ולא פטרינן להו מדינא מטעם ספק דרבנן לקולא, ואף גם זאת שמוציאין אחרים יד"ח בדרבנן מה"ט, דנחשבים לבחזקת חיוב. (ומהיכ"ת דיעלה על הדעת לומר דאולי מפני צער התענית נקיל בכ"ז, כי חשיב שעת הדחק. כאשר באמת לא נזכר זאת כלל, ומנ"ל למימר הכי. ובפשוטו אינו אלא מצד עיקר כללי דיני דרבנן דעלמא וכמש"כ).

וראיתי לשון השבה"ל שם בחלק י' שכתב, 'ולענין קטן שנעשה כבר בן י"ג שנה אבל עדיין לא הביא ב' שערות, עיין מג"א סי' תרט"ז דביוה"כ חייב ובשאר תענית פטור, 'אפילו עדיין לא בדקו דספק הוא', ע"ש במג"א וכו', ע"כ. הנה בדבריו דאפילו לא בדקו כך הוא, דבשאר תעניות פטור. כלומר לא רק כשבדקו ולא מצאו כלום, אשר צריכים למיתלי שנשרו, בהא לא מספקינן, אבל בלאו בדיקה נסמוך שהביא.

לשנים אף כל שהביא שערות, כאשר אף דמדינא לעולם קטנים ניהו, כי נקטינן לעולם להגדלות בשערות תליא, רק כי מ"מ נהגו להחמיר בשנים גרידא. הנה זה גופא אתינן למעוטי, דתעניות הנגזרות ליתא להך מנהג של חומרא, ומאי האי דהחליטו באופן נחרץ כל כך דהא לעולם קטנים אין מתענים, והא ליתא כאשר נהגו. וע"כ דהא ליתא. ועכ"פ אי גם בלאו שערות ורק בשנים מתענים, היינו מדינא ומשום דס"ל להנך דחשיבי גדולים, ולאו בתורת קטנים ניהו, וא"כ על כרחך לאו בהכי משתעי השו"ע, והיינו דקא מתמהו.

ולישב ד' הפרמ"ג בזה היה אפשר, באופן דנימא דבאמת ט"ס נפל בדבריו, וכצ"ל 'ותינוקות עיין א"ר דנוהגין בת י"ב שנה ויום א' ותינוק י"ג שנה ויום אחד אז מתענין לא קודם לכן ואף ש(לא) הביאו ב' שערות. כלומר דקאי על זמן קודם לו הסמוך, כאשר החליט דלא קודם, דהמשיך בזה לומר דזהו אף כאשר הביאו שערות קודם. והיינו משום דשומא ניהו ולא כלום הן, וזה באמת פשוט ולא רבותא, ועי' אה"ע סי' קנ"ה סעי' י"ד. ובהכי ניחא דקאי אדלעיל מינה, מה דלפי גירסת הספרים אינו כן, אלא חוזר להעתיק עצמו על תחילת הדברים, על זה שחייבים, ולא על זה שאין חייבים, וזה דחוק קצת בריהטות הדברים, דאילו הכי כך הול"ל 'ותינוקות וכו' בת י"ב שנה ויום א' ותינוק י"ג שנה ויום אחד ואף שלא הביאו ב' שערות אז מתענין לא קודם לכן'. ולפי ההגהה ניחא. ולפ"ז הנה כבר נוכל לומר דבאמת לאו מדיליה הוא שהוסיף דברים יותר מהא"ר, אלא כי כל זה בא לו מתוך דברי הא"ר גופייהו, ואף שלא הזכיר מענין השערות כאן ולא כלום, אבל מוכח כן מזכרונו לדבריו בסי' תקע"ו, כאשר תמה שם דהא קטנים לעולם פטורים, ולא הוציא מן הכלל מידי, א"כ מוכח דבקטנות לעולם פטור, והיינו אף אם הביא שערות קודם, דהיינו 'לא קודם' באופן מוחלט, והן הן דברי הפרמ"ג בזה.

כל עיקר דינא דהמג"א מהך עניינא דבדקו ולא מצאו משתעי, ומהיכ"ת בעלמא וכמש"כ. (רק כי אולי אכתי יש להעלות סברא להקל בזה מ"מ, ומשום דבאמת האידנא אין חובת כל התעניות מדינא ממש, כאשר אינו שעת שמד, ורק כי מ"מ קבלו עליהן, ומכח מנהגא וקבלה הוא. ומה"ט באמת כל מעוברת פטורה אף משום הך קבלה, כאשר לא היו בכלל קבלה זו, אלא דגם בזה הוסיפו לנהוג להחמיר שלא במקום צער, ועי' ריש סי' תק"ז בכל זה. וא"כ שמא דכוותה גם גבי קטנים, אף כי במקום חזקה דרבא, הגם דבעלמא בדיני דרבנן סמכינן עלה לחושבן חייבים בודאי, אבל הרי חזקה זו אינה מוחלטת לגמרי, והראיה דלענין דאורייתא לא סמכינן עלה, וא"כ שמא נימא גם להיפך, דאמנם דוקא במידי דהוי חיוב גמור דמדרבנן, בהא סמכו על הך חזקה ואוקמינהו בחיובא. משא"כ בזה דאך משום קבלה היא, אולי לא קיבלו רק במקום ודאי גמור, אבל כאשר צריך לבא עלה משום חזקה דרבא - דלא אלימא כ"כ, י"ל דלא לכוללם בעיקר הך קבלה לחייבם. איברא דמהיכ"ת כ"ז, והיכן נזכר כזאת, וגם משמעות דברי הפוסקים וכדלעיל דאינו אלא מיסוד דין ספיקא דרבנן, והרי דכמו דרבנן חשבי להו, ולא יותר מכך דלאו אדעתא דהכי קבלוהו כל עיקר - כאשר גם כי משום ספיקא דרבנן תו אין לחוש - כגון הא דבעלמא בכה"ג איתא לחזקה דרבא, ואלא דהוי פטור מצד אחר, מחוסר קבלה בכה"ג. וכל זה לא נזכר כלל בשום מקום, וע"כ כפשוטן של דברים וכמש"כ). ועל כרחק כדברינו.

ושו"מ מפורש כדברינו בחיי אדם (ח"א כלל ס"ו סעי' י"א) בזה"ל, ודוקא ביום הכיפורים, אבל בשאר תעניות, אע"פ שהוא בן י"ג שנים, אם לא הביא שתי שערות, אין צריך להתענות מן התורה. ומכל מקום נראה לי דוקא אם בדקו ולא מצאו. אבל בלא בדיקה, אמרינן חזקה שהביא, עכ"ל. הא קמן דלעולם סמכינן על חזקה דרבא בזה, ובכך

אלא גם בלא שבדקו, פטרינן ליה. זאת אומרת דלעולם בכל תענית, אין כל אדם שהגדיל חייב להתענות, כלומר אין הגדול מתחיל להתענות מדינא רק אחר שיבדוק וימצא עצמו גדול, לא קודם. ולא נשמע כזאת, וזה פלא רב. ואף מש"כ המג"א שם בס' תרט"ז ס"ק ג', (והעתיק לשונו במשנ"ב ס"ק י"ג) 'אבל שאר תעניות משמע דא"צ להתענות אא"כ יש לו ב' שערות'. נימא דלאו משום דבדקו בפועל ומצאוהו בכך, אלא במקום דסמכינן בכך, ואכן די בחזקה דרבא לכך, ולאפוקי רק בדקו ולא מצאו וכמש"כ. (וכן גם במ"ש הגר"ז שם בסעי' ט' אא"כ ידוע שהביא ב' שערות', גם מסתמא הר"ז כידוע שהביא, וע"פ חזקה דרבא בלא ריעותא וכמש"כ).

הן אילו כי נימא הכי, דדברים ככתבם, ואשר בשאר תעניות מדינא אין מתחילין להתענות אלא אחר שבדקו ומצאו לעיניי. אבל מעולם לא ראינו הנהגה כזאת, הרי בהכרח שלא נהגו כן, אלא כי המנהג להתענות קודם שמצאו, והרי כאשר קודם שמצאו היינו ספק הביא כל עיקר, ואשר מנהג רוח להתענות מ"מ, הר"ז מנהג לא לחוש על זה הצד, וממילא הנה נא מנהג לפנינו דבלאו שערות מתענים, והיינו כי בשנים גרידא סגי. והרי זהו המנהג שיש לתלות בכוונת הפרמ"ג וכדלעיל להחמיר גם בלא שערות אלא כי בשנים גרידא. הגם כי עדיין היה מקום מרווח ביניהם, דבעלמא בלא ידיעה לכאן ולכאן, החמירו, אבל כי אף כשבדקו ולא מצאו נהגו כן, מהיכא תיתי כל כך, ויש להפריש ביניהם. (רק כי נימא דגם הפרמ"ג לא נתכוין יותר מכך, אלא זה גופא, דבלאו שערות נהגו, היינו לא בשבדקו ולא מצאו. אבל זה לא נהירא ליה כי חושבו לסתימה, יעו"ש). איברא, דבאמת צל"ע כך לומר דבלאו שום בדיקה יש לפטור בכל תעניות דרבנן ומשום ספיקא, דזה למה, ויבורר כן משום חזקה דרבא, כמו בשארי דרבנן, בלאו ריעותא כל עוד לא נבדק ולא נמצא, ומהיכ"ת להוציאו מן הכלל, וכעיקר

ובודאי אין לחדש בזה פלוגתא בכדי, וגם לא נראה שנתכוין להעמיד שיטה לעצמו, אלא כי לדעתו כך הוא האמת, ולית מאן דפליג. והרי כמו שכתבנו.

והן כי נחית לכך הרב השואל בתשו' שם ח"ו, ודחאו דאינו במשמע. אבל אחר ההתבוננות, וכפי שהדין באמת כך מתחייב, והינו נכון בכך, לא נפלאה היא ולא רחוקה היא מלהעמיס כן בכוונת הדברים, בבחינת וע"כ אתה אומר כן.

חשיב דהביא שערות ומתחייב. וגם זאת שלשונו תחילה 'אם לא הביא שתי שערות אי"צ להתענות', דלשון זה מכוון על זה דמבורר לנו שלא הביא, אבל מסתמא זה דאזלינן בתר חזקה, לאו מכללא, כי זה חשיב הביא ולא עליה קאי. הנה כך מתפרש שפיר גם לשון הפוסקים בזה 'אא"כ י"ל ב' שערות', דבודאי החזקה קובעת אם נקטינן די"ל ואם לאו, ואי"ז מכוון דוקא על הראיה והמציאה בפועל, אלא די בחזקה לכך, והן הן ד' הח"א, וכך גם דברי שאר הפוסקים.



הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער

דין נתינת עליה לספר תורה בתענית צבור למי שאינו מתענה

הנני ללקט כאן ב"ה דיני נתינת עליה לספר תורה באחד מהתעניות הקבועים למי שאינו מתענה, והיינו ביום הכיפורים, תשעה באב, צום גדליה, עשרה בטבת, תענית אסתר, שבעה עשר בתמוז, הן בשחרית והן במנחה, הן לכתחלה והן אם קראוהו בדיעבד, הן כשחל ביום הקריאה והן בשאר ימי השבוע.

שאינו מתענה וגם הלוי אינו מתענה, עיין דינו בהגהות רעק"א (סי' תקס"ו ס"ו) ושו"ת רעק"א (ח"ב סי' א') וערוך השלחן (סי' תקס"ו סי"א) עיי"ש, ואכמ"ל בפרט זה].

קראו לתורה למי שאינו מתענה אם יעלה

(ב) וכתב המג"א (סי' תקס"ו סק"ח), וכתב הב"ח דאם קראוהו לעלות אפילו במנחה יעלה דליכא איסורא בזה אלא מנהגא בעלמא עכ"ל, מיהו בב"י (סי' קל"ה) כתב דאפילו כהן שקראוהו אינו עולה, [ז"ל, ואין צריך לומר שאם קראו אותו ואמר שאינו רוצה לעלות מפני שאינו מתענה תו ליכא למיחש כו']. ומ"מ נ"ל דליכא איסורא אם עולה. וז"ל הב"ח, נראה דיכול לקרות בתורה אפילו אינו מתענה, דקריאת הציבור חובה מוטל על הכל על ידי העשרה שמתענין, אכן המנהג הוא שכל מי שלא התענה אינו עולה לתורה כשקורין ויחל, ומהרי"ק כתב דהמנהג הוא שהכהן שאינו מתענה והוא בבית הכנסת יצא משם ויקראו במקומו ישראל המתענה, ודבר פשוט הוא שאם טעו וקראו לס"ת אותו שאינו מתענה יעלה ויברך, שאין כאן איסור כל עיקר לדברי הכל אלא שנהגו לכתחלה שלא לעלות אבל אם כבר קראוהו עולה. ולשיטתו לכאורה היה מקום לומר דה"ה אם אין שם כהן אחר או מי שיוכל לברך, אז גם לכתחלה יכולים לקרותו לתורה, דכיון דשעת הדחק הוא דינו כבדיעבד וצ"ע, והמג"א הביא אח"כ דברי הב"י שמדבריו מבואר דאפילו אם קראוהו אינו עולה, מ"מ

(א) זה לשון הבית יוסף (או"ח סי' תקס"ו), כתב מהר"י קולון (שורש ט') מעשים בכל יום כשאין הכהן מתענה, יוצא הכהן מבית הכנסת ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה. נראה מדבריו שאין עומד לקרות בתורה מי שלא התענה. ועל פי זה כתב במחבר (ס"ו) יש מי שאומר שאין עומד לקרות בתורה בתענית צבור מי שלא התענה, ואם הכהן אינו מתענה יצא הכהן מבית הכנסת ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה. והא שכתב כן רק בלשון יש מי שאומר, עיין במור וקציעה (סי' קל"ה) דכתב בזה"ל, ובשו"ע הלכות תענית משמע דלא ברירא ליה. ועיין גם בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' ק"י), אבל בכף החיים (סקמ"ב) כתב דאין הכוונה דאין הלכה כן, רק כיון שאינו אלא מדקדוק ולא בהדיא, וגם לא מצאה כי אם בפוסק אחד כותב אותה בשם יש מי שאומר כמו שהוא דרכו בשאר פעמים, והביא כן גם מהמאמר מרדכי עיי"ש, וכן כתב הרמ"א לעיל (סי' קל"ה ס"ה) וז"ל, הגה וכן בתענית שאחר פסח וסוכות שקורין ויחל אם אין הכהן מתענה קורין לישראל, וטוב שילך הכהן מבית הכנסת (מהרי"ק). ומבואר דמי שאינו מתענה אין קורין לו לעלות לתורה.

[ואם הלוי אינו מתענה, עיין שערי אפרים (שער א' סט"ו) דיצא מבית הכנסת ויקרא הכהן במקום לוי, ומקורו הוא מהאליה רבה (סי' קל"ה סק"א) עיי"ש, ועיין בתורת חיים (סקי"ב) שם ושו"ת רבי עקיבה יוסף (ח"א סי' קפ"א) מה שכתבו בזה, ואם קראו לכהן

בתר איפכא, רק שהב"י שם כתב שמשמע ממהרי"ק דכהן שאינו מתענה לא יעלה לתורה בתענית בה"ב שאחר פסח, ועיין מה שדן בהראיה מדברי המהרי"ק לדין הנ"ל עיי"ש, ולפי הנראה מדבריו משמע דלדינא סובר שאם קראוהו כבר יכול לעלות כשיטת הב"ח ודלא כשיטת הט"ז, וגם בשו"ת רבי עקיבא איגר (הנ"ל) האריך דדברי הט"ז תמוהים, והעיקר כהב"ח ומג"א דאין איסור לקרות לתורה מי שאינו מתענה עיי"ש, וגם בחיי אדם (ח"א כלל ל"א סי"ט) חולק על הט"ז וכתב דאין חשש ברכה לבטלה, דהברכה היא משום כבוד הצבור עיי"ש, וכן חלקו על הט"ז בשני ספרי גנוזי חיים (סי' תקס"ו) ובשו"ת אפריון דוד (משנת תרל"ג סי' ג') ופסקו דאם קראוהו יעלה לתורה עיי"ש.

(ד) ובמ"ב (סי' תקס"ו סק"א) כתב בדדיעבד אם קראו למי שאינו מתענה במנחה, או בשחרית אם חל התענית צבור ביום א' ג' ד' ו' יש דעות בין הפוסקים אם יעלה, דיש מחמירים בזה [הט"ז ואליה רבה ודרך החיים ושאר אחרונים] דהוי חשש ברכה לבטלה, דלא תקנו קריאה זו אלא בשביל המתענים, והפוסקים שמקילין בזה [הב"ח ומג"א וחיי אדם ושלחן שלמה] טעמם דהברכה הוא מפני כבוד הצבור, וע"כ צריך לזהר מאד שלא להיות בבית הכנסת כדי שלא יקראוהו, ובדיעבד אם קראוהו והוא איש תלמיד חכם ומחמת איזה אונס אירע שלא התענה בתענית צבור, וצר לו לומר להם שלא התענה כדי שלא יהיה חילול השם בדבר, נראה שיוכל לסמוך בשעת הדחק על המקילין ויעלה. א"כ נראה הכרעתו דבסתם אנשים אין לו לעלות לתורה רק יאמר להם שאינו מתענה, וכן נראה דאם הוא חולה או זקן דאין חשש חילול השם כשאינו מתענה, אז גם תלמיד חכם לא יעלה לתורה.

וכשיטת המחמירים כן הוא גם שיטת הקיצור שו"ע (סי' כ"ג סט"ו) ושו"ת זרע אמת (ח"א סי' פ"ו) ומקראי קדש (משנת

כתב דאיסור ליכא אם עולה, וכונתו הוא דגם להב"י ליכא איסורא אם עולה לתורה.

אבל בט"ז (סי' תקס"ו סק"ז) כתב, ומשמע לי דלענין קריאת התורה שיש חשש ברכה לבטלה כו', דהא צריך לברך על הקריאה אעפ"י שכבר בירך בשחרית, אלא ע"כ משום הקריאה בצבור יברך שנית, וזה לא שייך אלא למי שהוא מתענה אבל למי שלא מתענה הוי ברכה לבטלה, ע"כ אפילו אם אין שם מי שיוכל לברך או שאין שם כהן אחר אפילו הכי לא יקרא מי שאין מתענה, וע"כ נראה דאפילו קראוהו כבר לא יעלה דהוה ברכה לבטלה, וכן נראה מב"י (סי' תקס"ו הנ"ל) דמשמע מדבריו דאינו קורא כלל אפילו אם קראוהו כבר, דאל"כ הוה ליה לכתוב דלא יעלה לקרות או לא יקראוהו, וחולק שם על חמיו הב"ח הנ"ל עיי"ש.

(ג) ובאליה רבה (סי' קל"ה סק"ו) כתב, ואם טעו וקראו למי שאין מתענה כתב הב"ח דיעלה ויברך, וכן מצאתי בתשובות אמונת שמואל (סי' מ"ו), ודלא כמשמע מנחלת צבי (בעטרת צבי סי' קל"ה סק"ז), מיהו בב"י שם משמע דאיכא אפילו איסורא אם עולה, וכן פסק הט"ז הנ"ל וכן נראה לי וכו'. הנה האמונת שמואל שם כתב בזה"ל, וגדולה מזה התיר הב"ח באם שכבר קראוהו לכהן שאינו מתענה שיכול לעלות עיי"ש, אף דלא משמע כן מדברי הב"י, מ"מ כבר הורה זקן. הרי דאע"ג שראה דברי הב"י מ"מ פסק שלא כוותיה אלא כשיטת הב"ח, וגם המג"א אע"פ שהביא דברי הב"י מ"מ כתב בדעתו דאין איסור אם עולה, והאליה רבה לא הביא דברי המג"א כלל, א"כ אינו מוכרח כ"כ להחמיר שלא יעלה אם קראוהו בדדיעבד.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קנ"ז) כתב, דדין זה דמי שאינו מתענה לא יעלה לתורה לא נמצא מפורש בשום מקום, ואדרבא מסברא נותן הדעת שיכול כל אדם לעלות ולקרות ולברך על חיוב הצבור, וכמו שכתב להדיא הב"ח, והט"ז במחילת כבודו אזיל

ויחל, מ"מ עכ"פ קורין בתורה בלא התענית, אלא א"כ התענית באמצע שבוע. ובמ"ב (סקי"ט) אחר שהביא שיטת המג"א כתב ויש מאחרונים שמפקפקין עליו בזה [אליה רבה מאמר מרדכי], ומ"מ בדיעבד אם קראוהו לכולי עלמא יעלה. וזה לשון אליה רבה הנ"ל, כתב בשו"ת אמונת שמואל הנ"ל דבשחרית קורין אותו לכתחלה דקריאתו הוא מתקנת עזרא, ושכן כתב הב"ח, [אבל] הוא תמוה דלא נמצא שם מפורש כן, ואדרבה מדכתב המנהג שאינו עולה כשקורין ויחל משמע אפילו בשחרית ממנהגא, וכן מג"א שם כתבו בנראה לי, גם נ"ל בתשובות מהרי"ק הנ"ל דמיירי בשחרית שקורין בלא"ה תענית, אבל במנחה אף שתענית ממנהגא לא סלקא דעתך לכהנים לקרוא כיון שקריאה משום התענית ודו"ק, ואם נפרש אותו על מנחה הוא דוחק גדול, לכן יש לחוש לכתחלה אבל אם קראוהו עולה בשחרית של יום הכניסה.

ברם יש להוסיף דהרבה יותר ממה שכתב באליה רבה בשם האמונת שמואל כתב שם בפנים, ולא רק דינא בא להשמעינו אלא גם מנהגא, דכתב שם בזה"ל, כהן שאינו מתענה המנהג פשוט בשחרית בה"ב קוראין אפילו מי שאינו מתענה, כיון דהקריאה הוא מתקנת עזרא שלא ילכו שלשה ימים בלא תורה אינו רשאי למחול על כבודו לשום ישראל, אפילו ישראל שאינו מתענה יכול לעלות. הרי דלדבריו גם המנהג כן וגדול כח המנהג כידוע. וכשיטת המג"א דמותר לעלות כן פסקו גם בערוך השולחן (סי' תקס"ו סי"א) וחיי אדם (ח"א כלל ל"א סי"ט וח"ב כלל קל"ב סל"ד) ונהר שלום (סי' תקס"ו סק"ב), ועיין עוד בלקט יושר (ח"א דף קי"ד), ושיטת המ"ב עצמו אינו ברור לי בזה אם נוקט לדינא כהמפקקים או לא וצ"ע.

(ז) ומה שהביא המ"ב ממאמר מרדכי (סי' תקס"ו סק"ה), הנה שם כתב לפקפק על המג"א דזה דמיא למי שהראו לו פרשה לקרות ושוב אחר הברכה נזכר שפרשה אחרת צריכים לקרות, עיין בשו"ע (או"ח סי'

תרכ"ד על קריאת התורה שער כ"ה סי"א), ועיין גם בכף החיים (סי' תקס"ו סקמ"ד), וכשיטת המקילים כן הוא גם שיטת המור וקציעה (סי' קל"ה) ותורת חיים (סי' תקס"ו סקי"א) ושו"ת גינת ורדים (או"ח כלל א' סי' מ"ט) עיי"ש, וכן סובר בשו"ת לחם שלמה (או"ח סי' ק"ה אות ד'), ובצירוף שיטת הבני חיי ודברי החת"ס בטעם הראשון דלהלן שמקילים יותר מזה, א"כ בדיעבד יש לסמוך להקל שיכולים לעלות עיי"ש, והעתיקו בשערי רחמים (על שערי אפרים שער א' סק"ח), ובשערי אפרים (שער א' ס"ט וס"י) ובספרו מטה אפרים (סי' תר"ב סי"ז) כתב דלא יעלה, ויאמר שלא יתענה היום ולכך אינו עולה ויקראו אחר, ואם בוש לומר ברבים שלא יתענה שלא יחשדוהו, בשחרית יכול לעלות כי גדול כבוד הבריות, אבל במנחה שכבר אכל לא יעלה עיי"ש, וכן פסק בברכת הבית (שער מ"ד סמ"ב) עיי"ש.

(ה) והנה בשו"ת דבר שמואל (סי' שכ"ד) אחר שפסק כדברי הב"ח דאם קראוהו יעלה כתב, עם כי אפשר להערים ולהעלים הדבר בהבלעת אזכרת השם, או להקדים ולהודיע בסתר אל הש"ץ הקורא בתורה שכוונתו של העולה בברכות הוא להוציא את הש"ץ בעצמו במצות קריאתו. וכנראה לכאורה דכוונתו הוא שכן יש לעשות לכתחלה, וכן כתב בספר לשון חכמים (בהסכמת התשובה מאהבה ועוד דף י"ח) דאם אפשר כן יש לעשות עיי"ש.

אבל במקראי קדש (שער כ"ה סקכ"ד) חולק על עצה הראשונה להעלים הדבר בהבלעת אזכרת השם, דדבר זה אסור לעשות דהא מוטל עלינו לברך בהזכרת השם, אבל עצה השנייה כתב דהוא עצה הוגנת ואם אפשר יעשה כן, ואם מתבייש בזה יסמוך על הדין עיי"ש.

בשחרית יום שני וחמישי אם מותר לקרות לתורה מי שאינו מתענה

(ו) עוד כתב המג"א שם, דבשחרית מותר לעלות אעפ"י שדוחין פרשת השבוע וקורין

כהן אלא הוא. ברם צ"ע היכן ראה זה בדבריהם, דאינו מבואר שם כלל דיש נפקא מינה אם יש כהן אחר או לא, רק לעולם יכולים לקרותו כיון דבר חיובא מקרי, ובאפיקי מגינים (סי' קל"ה חידושים סקי"ד) כתב בשמו דהוא סובר כשיטת הבני חיי עיי"ש, אבל גם בזה יש לעיין אם פוסק כן להלכה עיי"ש בפנים וצ"ע, אבל בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' י"ג) ושו"ת דברי דוד (סי' מ"ה) כתבו להעיר ולפקפק על דברי הבני חיי הנ"ל עיי"ש.

ט) והנה בחתם סופר הנ"ל היה לו שאלה בתשעה באב שלא התענה אם יכול לעלות לתורה במנחה, וכתב בזה"ל, ועדיין אני אומר עד כאן לא אמרו הרב מהרי"ק והרב"י אלא בב' וה' [היינו תענית בה"ב], שמי שאינו מתענה אין אצלו יום תענית ומאי שייטי' דקריאת ויחל לדידיה, וכל שאינו מחוייב בדבר התענית אינו מוציא רבים ידי חובתן, משא"כ בתשעה באב אית ביה תרתי למעליותא, חדא וכי החולה אינו מחוייב בדבר התענית ואינו מתענה בו והלא לא הותר לו אלא כדי צרכו וחיותו, ואם די לו בשתיה לא יאכל, ואם די לו באכילה פעם אחת לא יאכל ב' פעמים ולא יותר ממה שצריך, וגם שארי עינוים אם אינו צריך לנעול ולרחוץ ולסוך אסור לו לעשות אחד מאלה, נמצא שהוא מן המתענים ומהמחוייבים בדבר האחד, ועוד אחרת אפילו הותר בכל הנ"ל מ"מ תשעה באב יום הוא שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה, אפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב הנ"ל ויומא קא גרים.

הגע עצמך מי שמתענה תענית חלום בשבת ויום טוב וכי לא יקרא בתורה או [לא] ינהוג בכל דיני שבת ויום טוב, כי יומא גרים ולא תליא בשמחת אכילה ושתיה, והכי נמי תשעה באב יום מועד דפורענות הוא ואפילו אינו מתענה בו מ"מ מחוייב בקריאת היום, ומסיק בהא סלקינן דחולה האוכל בתשעה באב עולה לתורה במנחה בלי שום פקפוק, והצעתי לפני מופלגי תורה ובעלי הוראה

ק"מ ס"ג) שיש דעות אם צריך לחזור ולברך, והנ"ה כאן מי שאינו מתענה אין לו שייכות להך פרשתא ואינו יכול לברך, והביא דברי אליה רבה הנ"ל, ומסיק דאף בשחרית אין לקרותו, אך אם כבר קראוהו יש לדון להקל בשחרית של שני וחמישי ואף בזה לבי מגמגם עיי"ש, א"כ מה שכתב המ"ב דבדיעבד לכולי עלמא יעלה נראה שאינו זה ברור כ"כ, דהמאמר מרדכי מגמגם גם בזה, וגם בזרע אמת הנ"ל חולק על המג"א דהלא המהרי"ק מייירי בתענית בה"ב, וכן חולק על האליה רבה הנ"ל שכתב דבדיעבד אם קראוהו עולה ביום שני וחמישי בשחרית, והוא פוסק להחמיר דגם אז אינו עולה עיי"ש, והעתיקו בכף החיים (סקמ"ג), א"כ אין זה דבר הברור לכולי עלמא דעולה אם קראוהו.

אבל כדברי המ"ב כן פסקו עוד כמה אחרונים דאם קראוהו יעלה, עיין בשלחן שלמה (סי' תקס"ו ס"ב) וקיצור שו"ע וברכת הבית ומקראי קדש הנ"ל ודרך החיים (דין לאיזה אנשים שאין קורין סק"ב), וגם בשערי אפרים (שאר א' ס"ט וס"י) ומטה אפרים (סי' תר"ב סט"ו וי"ז) כתב דאם קראוהו יעלה, ויותר מזה כתב דגם לכתחלה יכול לעלות אם יש צורך בדבר, אבל בלא צורך מוטב שיעלה מי שיתענה וישלים עיי"ש.

בתענית צבור הקבועים אם מותרים

לקרות לתורה מי שאינו מתענה

ח) ועוד שיטה אחרת יש לנו המקיל בכל זה, והוא דבבאר היטב (סי' תקס"ו סק"ז) כתב דבספר בני חיי (סי' תקס"ו) פסק דלא מבעיא אם קראוהו דיעלה, אלא אפילו לכתחלה יכולים לקרותו, ועיי"ש בפנים דבר חיובא מקרי כיון שחייב לעסוק בתורה ומה לי שיקרא בחובת היום או במקום אחר, חוץ במקום שיש מנהג קבוע שלא לקרותו עיי"ש, ובשלחן עצי שטים (סי' ו' אות קי"ט) כתב בשם הבאר היטב, שמותר לעלות אע"פ שאינו מתענה אם אין שם

מדבריהם דפסקי השו"ע מיירי גם בתענית צבור הקבועים, ועיין היטב גם בשו"ת דברי נחמיה (סי' מ"ב).

והנה בחיי אדם (ח"א הנ"ל) כתב, ונ"ל בתעניות הכתובים שהכל מתענים ואירע שהכהן מחמת חולי אינו מתענה, יש בו משום פגם וצריך לקרות הכהן כו'. ובאפיקי מגינים הנ"ל אחר שהעתיק דברי הבני חיי הנ"ל כתב וכן פסק החיי אדם עיי"ש, ונראה מזה שהבין דלשיטתו גם לכתחלה אין צריך לצאת לחוץ ויכולים לקרותו, אבל מהמ"ב (סקכ"א ושעה"צ סקכ"ג) נראה דהבין מדבריו דבא להשמיענו רק דאם הוא בבית הכנסת ולא יצא צריכים לקרותו, אבל לא שלכתחלה אין צריך לצאת וצ"ע, ובשיטת הערוך השלחן נראה שיש סתירה בדבריו דכתב (בסי' קל"ה סי"ד), ודע דיש אומרים דבתענית ציבור כיון שחובת היום היא הקריאה בספר תורה ביכולת לעלות גם מי שאינו מתענה, ולענ"ד אינו כן ויתבאר בס"ד (בסי' תקס"ו), ושם (סי' תקס"ו סי"א) כתב, ויראה לי דכל זה הוא בתענית ציבור שאינם קבועים אבל בהקבועים יכול לעלות גם מי שאינו מתענה, כיון שיום זה חייב בקריאת התורה. הרי להיפך ממש ממה שכתב לעיל, ודוחק לומר שחזר מדבריו הראשונים דא"כ הוי ליה לפרשו בהדיא, וכנראה שיש ט"ס באחד מהמקומות הנ"ל וצ"ע.

י"ב) והנה מה שהבאתי מהתורת חיים ומנחת אלעזר דהבינו בדעת החתם סופר דמיירי לאו דוקא בתשעה באב אלא גם בשאר כל תעניות הקבועים, כן הבינו בדעתו גם במנחת פתים (סי' תקס"ו ס"ו) ואפיקי מגינים ומקראי קדש הנ"ל ושדי חמד (מערכת בין המצרים סי' ב' אות ב') ושו"ת יגל יעקב (או"ח סי' ס"ז אות ב') ובהגהות לאו"ח סי' תקס"ו) וארחות חיים (סי' תקס"ו אות ז') ופתחי תשובה דלהלן (אות י"ד), וזה הוא דלא כהברכת הבית ולחם שלמה הנ"ל וקצה המטה (על מטה אפרים הנ"ל סק"כ) דהבינו, שרק בתשעה באב סובר דיכולים

והסכימו עמי לדינא עיי"ש, ועיין גם באפריון דוד הנ"ל.

י) ובתורת חיים (סי' תקס"ו סקי"א) הביא דברי בני חיי הנ"ל וכתב לבאר, דסובר כהחת"ס דמיירי רק בתענית בה"ב, משא"כ בתשעה באב וה"ה בשאר תעניות הכתובים מטעם שיום הוא שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה, אפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב הנ"ל עיי"ש היטב, ובאופן זה מיירי הבני חיי עיי"ש, ומבואר מדבריו דהבין דשיטת החת"ס הוא דבכל תענית צבור הקבועים גם מי שאינו מתענה יכול לעלות, ושזהו שיטת הבני חיי הנ"ל שמקיל שיכולים לעלות.

וגם בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' ע"ד) כתב דהמהרי"ק כתב דינו בפירוש רק בתענית בה"ב שאינם תענית צבור הנקבע, וע"כ בודאי לא שייך שיעלה הכהן שאינו מתענה כיון שאינו משתתף עמהם כלל בזה התענית כו', אבל בארבע צומות שהם מדברי קבלה ומחוייב בקריאת התורה מתקנת חכמים, ואם לזה אירעו אונס שאינו יכול להתענות עכ"פ יום תעניתו הוא ויוכל לעלות, כי על זה יש לומר לא היה כונת מהרי"ק כלל, וכ"ש בדיעבד אם קראוהו, אם שכתב המג"א דליכא איסורא אם עולה כשקראוהו כבר אך הט"ז כתב דהוי ברכה לבטלה, מ"מ י"ל כונתו רק בתענית בה"ב, אבל בארבע צומות יש לומר דיעלה לכתחלה גם לדברי הט"ז, ושוב הביא דברי חת"ס הנ"ל שכתב ג"כ כדבריו עיי"ש.

י"א) הרי לנו מזה דלדבריהם כל דינא דהשו"ע מיירי רק בתענית בה"ב, אבל בתענית צבור הקבועים לעולם יכולים לקרות לתורה אפילו מי שאינו מתענה, ואין צריך הכהן לצאת מבית הכנסת, ודבר זה מדויק היטב בלשון הרמ"א הנ"ל דכתב, 'וכן בתענית שאחר פסח וסוכות שקורין ויחל אם אין הכהן מתענה קורין לישראל'. הרי דלא כתב דינו בסתם תענית ציבור ומשמע מזה דרק בתענית בה"ב דינו כן, וזה דלא כסתירת הרבה אחרונים הנ"ל דמבואר

ועיי"ש עוד (מערכת יום הכיפורים סי' ב' אות ז'), והלחם שלמה שם מפקפק על הח"ס גם בתשעה באב במנחה עיי"ש, ועיין עוד בשו"ת לבושי מרדכי (ח"ג סי' כ"ו), ועיי"ש בקצה המטה ובשערי חיים (על שערי אפרים שער א' סק"ו) דמכריע דלכתחלה יצא מבית הכנסת גם בתענית צבור הקבועים כדי שלא לקרותו, ואם קראוהו יעלה לתורה עיי"ש, ובשו"ת תולדות יעקב (משנת תרס"ז סי' ו') כתב דאם הכהן אינו מתענה באחד מתענית צבור הקבועים, אזי יש לקרותו לתורה ואין לקרות ישראל עיי"ש.

ביום הכיפורים אם יכולים

לקרות לתורה מי שאינו מתענה

י"ד) והנה לענין יום הכיפורים יש עוד דיון באחרונים, והוא דבשו"ת רעק"א (ח"א סי' כ"ד) כתב דמי שהרופא צוה לו לאכול ביום הכפורים יכול לעלות בשחרית, כי הקריאה ביום הכפורים מחמת קדושת היום הוא א"כ גם מי שאינו מתענה יכול לעלות, אך במנחה נשאר בצ"ע לדינא דאם קריאת התורה במנחה הוי משום תענית א"כ מי שאינו מתענה אינו יכול לעלות, ואם גם קריאה זו מחמת קדושת היום יכול גם מי שאינו מתענה לעלות, וביום הכפורים שחל בשבת בודאי עולה עיי"ש.

ובאפיקי מגינים (הנ"ל ובאורים סק"ב) כתב דגם במנחה יכול לעלות, וכ"ש שכן הוא לפי החת"ס הנ"ל עיי"ש, וכן כתב בתוספות חיים (על חיי אדם ח"א כלל ל"ב סקל"ט), ובתורת חיים הנ"ל כתב ג"כ דלפי החת"ס יכול לעלות גם במנחה עיי"ש, וכן דעת הלחם שלמה הנ"ל (באות ג') ואפריון דוד הנ"ל, וכן פסק הגרש"ק בספר שנות חיים (סי' שמ"ב), ופסק שם כן גם בתשעה באב עיי"ש, ובספר פתחי תשובה (סי' תרכ"א ס"א) הביא דברי הרעק"א ודן בזה, ושוב כתב מיהו בלאו זה הבאתי לעיל (סי' תקס"ו) דגם בכל תענית יכול לעלות אינו מתענה. ושם הביא דברי חת"ס הנ"ל, ומבואר דגם הוא סובר שכונת החת"ס הוא

לעלות גם מי שאינו מתענה ולא בשאר תעניות הקבועים.

ולפי התורת חיים שייך טעם השני של החת"ס גם בשאר תעניות הקבועים, דיום הוא שנתחייב בקריאת התורה, ולפי היגל יעקב שייך טעם הראשון בשאר תעניות, וכן כתב בלחם שלמה הנ"ל דטעם הראשון שייך בשאר תעניות שאינו רשאי לאכול רק כדי צרכו, [ז"ל המ"ב סי' תק"נ סק"ה], אף הצריך לאכול לא יתענג עצמו בבשר ויין רק כפי מה שצריך]. אבל הוא כתב דטעם השני לא שייך רק בתשעה באב, דהקריאה הוא משום דיומא קגרים 'דנקרא מועד', וסמך בעיקר על טעם השני עיי"ש, ומדברי התורה חיים נראה דהבין דמה שכתב החת"ס דנקרא מועד לאו דוקא הוא, אלא העיקר תלוי דהוא יום שנתחייב בקריאת התורה, וזה שייך בכל תעניות הקבועים כמו בתשעה באב.

י"ג) ובשו"ת רבי עקיבה יוסף הנ"ל כתב, דאולי מיירי החת"ס רק בתשעה באב דעכ"פ מתענה בשאר עיניו, משא"כ בשאר תעניות ליכא סברא זו אפשר דגם הוא מודה שלא יעלה עיי"ש, הרי דלדבריו אינו ברור דטעם הראשון שייך בשאר תעניות, ויותר מזה כתב בשו"ת קנין תורה (ח"ז סי' מ"ג-ב) דהחת"ס מיירי רק בתשעה באב, דבשלשה צומות ליתנן לתרתי למעליותא הנ"ל, דאין בהם שאר עיניו וגם לא נקרא יום מועד ע"כ לא יעלה מי שאינו מתענה, ועיי"ש עוד (בסי' י"ד), ברם לפי הלחם שלמה נראה דהגם ששאר עיניו לא שייך בהם, מ"מ כיון גם לגבי אכילה שייך אצלם הדין שאין לאכול רק כפי מה שצריך, נקרא מחוייב בדבר ויכול לעלות, ויש לעיין עוד בשו"ת קרן לדוד (סי' קמ"ה) ושו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קכ"ד) ושו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' ע"ז) ואכמ"ל.

עכ"פ דעת רוב אחרונים הוא דהחת"ס מקיל בזה בכל תענית צבור הקבועים ולא רק בתשעה באב, אלא שבשדי חמד שם כתב דסתמת השו"ע לא נראה כהחת"ס ואין חילוק בין תענית בה"ב לתעניות הקבועים,

(שער כ"ה סכ"ג וכ"ד וסכ"ו) שכתב ג"כ לענין מנחת יום הכיפורים בכמה ראיות דיוכל לעלות גם מי שאינו מתענה עיי"ש, ובכף החיים (סי' תקס"ו סקמ"ו) הביא דברי רעק"א והחת"ס, וכתב דיש להחמיר מאחר דאפשר באחר המתענה עיי"ש, אבל כבר נתבאר דרוב אחרונים מקילים בזה, ועיין עוד בספר מרחשת (ח"א סי' י"ד).

להקל בכל תעניות הקבועים ולא רק בתשעה באב.

ובשדי חמד (מערכת יום הכיפורים הנ"ל) פוסק דבשחרית יכול לעלות ואם חל בשבת או יכול לעלות גם במנחה, וגם אם חל בחול היה נראה שיכול לעלות עיי"ש, ובמנחת אלעזר הנ"ל כתב ג"כ דגם במנחה יכול לעלות, והביא כן מספר מקראי קדש הנ"ל

סיכום לדינא בענין לקרות לתורה מי שאינו מתענה

ט"ו) וכשנבוא לעשות תמצית מכל זה האיק לנהוג להלכה ולמעשה היה נראה שיש לחלקן לשלשה:

(א) מי שאינו מתענה בתענית דצום גדליה, עשרה בטבת, תענית אסתר, שבעה עשר בתמוז, אין לו לעלות לתורה במנחה, וכן בשחרית אם חל ביום ראשון ושלישי ורביעי וששי, וכמו שנראה דעת הרבה אחרונים דלא חלקו בין תענית בה"ב לתענית צבור הקבועים, וע"כ אם חושש שיקראו אותו יאמר להם דאינו מתענה, ואם הוא כהן ואין שם כהן אחר יצא מבית הכנסת, אבל בדיעבד אם קראוהו נראה שיש לסמוך לעלות כשיטת הב"ח כמו שהבאתי מרוב גדולי אחרונים, ובפרט שיש כאן צירופים גדולים לסמוך עליהם והוא שיטת הבני חיי דמתיר לכתחלה לעלות, ושיטת החת"ס ודעימיה לפי הבנת רוב אחרונים דבתענית צבור הקבועים מותר לעלות גם מי שאינו מתענה, וכמו שפסק בלחם שלמה הנ"ל, ומי שמקיל לעלות גם לכתחלה ואינו יוצא מבית הכנסת יש לו אילן גדול על מה לסמוך, ובפרט שלרוב אחרונים אין כאן חשש ברכה לבטלה, וגם במקראי קדש הנ"ל (אות כ"ד) כתב דמי שירצה לסמוך על החת"ס יש לו עמוד גדול לסמוך ואין למחות בו עיי"ש.

ואם חל התענית ביום שני וחמישי נראה שגם לכתחלה יכול לעלות בשחרית וכשיטת המג"א ודעימיה, ולפי האמונת שמואל כן הוא המנהג, ובצירוף שיטת הבני חיי דמתיר לכתחלה לעלות, ובצירוף שיטת החת"ס ודעימיה דבתענית צבור הקבועים מותר לעלות גם מי שאינו מתענה.

(ב) ובתענית דתשעה באב, מסתימת הרבה אחרונים נראה דדינו כשאר תעניות הנ"ל, מ"מ נראה דיש מקום גדול לנהוג דמי שאינו מתענה מותר לעולם לעלות לתורה בשחרית ובמנחה, ואין נפקא מינה באיזה יום מימי השבוע הוא חל, וגם כהן אינו צריך לצאת מבית הכנסת, וכשיטת הח"ס שכתב שני טעמים חזקים לזה, והסכימו עמו מופלגי תורה ובעלי הוראה וכן בעוד הרבה גדולי אחרונים, וכן הוא שיטת השנות חיים, ומה גם בצירוף שיטת הבני חיי, ובפרט שלרוב אחרונים אין כאן חשש ברכה לבטלה, וכבר הבאתי מהמקראי קדש דמי שירצה לסמוך על החת"ס יש לו עמוד גדול לסמוך עיי"ש.

(ג) ובתענית דיום הכיפורים נראה דלעולם יכולים לקרות לתורה מי שאינו מתענה, לא מבעיא בשחרית או במנחה כשחל בשבת אלא אפילו במנחה שחל בחול כמו שכתבו רוב אחרונים הנ"ל (אות י"ד), ובפרט שיש כאן צירופים גדולים לסמוך עליהם והוא שיטת הבני חיי דמתיר לכתחלה לעלות, ושיטת החת"ס ודעימיה דבתענית צבור הקבועים מותר לעלות גם מי שאינו מתענה.

וכל זה הוא בחולה שמוכרח לאכול שיעור ככותבת ביחד, אבל מי שאוכל ביום הכיפורים רק פחות פחות מכשיעור כדינא, אז כתב בספר המרחשת הנ"ל (באות ד') דפשוט שיכול

לעלות לתורה כרגיל, דחשוב מתענה כהאי גוונא כיון דלא אכיל שיעור יתובי דעתיה עיי"ש, ועיין גם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סוף סי' ר"צ).

ליתן הנבחה וגלילה למי שאינו מתענה

ט"ז) ובהאי ענינא הנני לציין עוד פרט אחד, והוא דבערוך השולחן (סי' קל"ה סי"ד) כתב, ונ"ל דשום כיבוד אין ליתן למי שאינו מתענה כמו הגבחה וגלילה הוצאה והכנסה. ברם דבר זה הוא נגד שיטת גדולי האחרונים המקילים בזה, דעיין בשערי אפרים (שאר א' סי"ב) דכתב, להגביה הספר תורה או לגוללה או הוצאה מארון הקודש אין להקפיד ורשאים לכבד אף למי שאינו מתענה. וכן כתב בספרו מטה אפרים (סי' תר"ב סט"ו), וכן פסק בכף החיים (סי' תקס"ו סקמ"ח) ומקראי קדש (הנ"ל סקכ"א), ונראה שכן נכון לדינא דכל החששות שיש בדין לעלות לתורה לא שייך בזה א"כ למה לא נכבדו, וכן נוהגים ליתן גלילה לילדים קטנים הגם שאינם מתענים כלל, וגם בשו"ת קנין תורה (ח"ז סי' י"ד אות ב') הביא דברי הערוך השולחן וכתב עליו דלא נוהגין כן. אבל לא הביא דכן מבואר גם מכל אחרונים הנ"ל עיי"ש, ואסיים בלשון קדשו של החתם סופר, והרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם הוא יחלימני ויחייני.

העולה מכל הנ"ל: לענין לקרות לתורה בתענית צבור למי שאינו מתענה תלוי בזה, א) בצום גדליה או בעשרה בטבת או בתענית אסתר או בשבעה עשר בתמוז, בשחרית כשאינו יום קריאה או במנחה לכתחלה אין לקרותו אבל אם קראוהו יעלה, ובשחרית יום שני וחמישי יכול לעלות לכתחלה, והמקיל בכל אופן לעלות לכתחלה יש לו על מה לסמוך, ב) בתשעה באב לכמה אחרונים דינו כנ"ל, אבל יש מקום גדול לנהוג לכתחלה לעלות הן בשחרית הן במנחה בכל יום מימי השבוע, ג) ביום הכיפורים יכול לעלות לכתחלה הן בשחרית הן במנחה.



לשון חכמים

הרב מנחם מנדל ברים

הערות והארות בסדר הסליחות (א)

בפתח מאמר 'הערות' על נוסחאות שונות בסדר הסליחות (והתפילות לכל השנה), מן הראוי להקדים, שלא באתי ח"ו לשנות הנוסח המקובל מדור דור, אשר בודאי נתקנו על ידי גדולי ומאורי האומה, בעלי רוח הקודש, וחס מלשנות כהוא זה. ועוד חזון למועד לדון בשיבושים שנעשו במרוצת הדורות, באופן אמירת הסליחות על ידי הש"ץ והקהל, שאכן ראויים לתיקון.

פרק א' שינוי לשון הפסוק

א. סוגי השינויים

בשו"ע (או"ח סימן קטז ס"א) כתב: [נוסח ברכת רפאינו היא] רפאנו ה' ונרפא. [ו]אף על גב [דתניא] דהכתוב ליחיד אין מכנין אותו לרבים. הני מילי בזמן שמתכוין לקרות, אבל כשאומר אותו דרך תפלה ובקשה, מותר. הג"ה: מ"מ אם אומר מזמור שלם, אסור לשנות מלשון יחיד לרבים, או להיפך. ע"כ.

ובמשנ"ב הוסיף דהוא הדין דכשמתכוין לקרות אסור לשנות מלשון מדבר בעדו למדבר נוכח. אבל כשאומר דרך תפילה מותר לכאורה גם בכי האי גוונא. ויסוד הדבר נראה, כי בדרך תפילה אין הכוונה כלל לומר אותו פסוק, אלא כוונתו להתפלל בלשון צח, ועל כן נוקטים לשון הכתוב שהוא הלשון הצח ביותר. או אפשר שכיון שמצאנו שהקב"ה נענה למבקשים בלשון זה, על כן תקנו להתחנן בלשון זה, אבל אין הכוונה כלל לומר את המקרא בתורת מקרא^א.

ועפ"ז נראה עוד, דלאו דוקא לשנות מלשון יחיד לרבים מותר בדרך תפילה, אלא אף לומר חצאי פסוקים מותר, ואין בזה משום כל פסוק דלא פסקיה משה^ב. והוא הדין שמותר להחסיר אותיות ותיבות כשאומרם דרך תפילה. ואף בלא סברא זו, מ"מ נוסחאות התפילה מוכיחות כן, שנמצא בתפילות וסליחות חצאי פסוקים לרוב, לפעמים רק תחילת הפסוק ולפעמים רק סוף הפסוק, או שילובים של שני חצאי פסוקים. או שמחסירים או מוסיפים אותיות ותיבות על לשון הכתוב.

א כגון הלשון סלח נא לעון העם הזה כגודל חסדך, שאנו מבקשים סליחה על שאר עונות ולא על עון ריגול והוצאת דיבה על ארץ הקדושה, אלא היות וכשמשה התפלל בלשון הזה קיבל הקב"ה דבריו וענה לו סלחתי כדברך, על כן גם אנו מבקשים בלשון הזה מתוך בטחון שהקב"ה יעננו סלחתי.

ב שו"ר שכבר כתב כן להדיא החיי אדם (נשמת אדם כלל ה' סק"ב) ע"פ דברי המג"א דלקמן. וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן שנט). ואפשר שמה שדנו הפוסקים בכגון דא, היינו דוקא בקידוש וכיו"ב שמתכוון לומר את לשון הכתוב כענין כל הקורא פסוק בזמנו, אבל בדרך תפילה יתכן שלכו"ע שרי.

ב. חיסור והוספת פסוק במזמור שלם

אמנם יש לדון אם כל הדינים הנ"ל שאינם מבוארים להדיא בשו"ע, אם מותר לשנותם במזמור שלם, או שמא גם שינויים אלו אסורים במזמור שלם, כגון לשנות מזמור שלם מלשון מדבר בעדו ללשון מדבר נוכח, או להחסיר פסוק ממזמור שלם. ולדעת המחבר פשיטא דשרי, שלדעתו הכל תלוי בדרך תפילה או בדרך קריאה, אולם לדעת הרמ"א שבמזמור שלם אסור לשנות מלשון יחיד לרבים אפילו בדרך תפילה, יש מקום להסתפק.¹

והספק הוא, דמצינו כמה מזמורים שמוסיפים עליהם פסוקים לפני המזמור או אח"כ, כגון בנפילת אפים, שמקורו במזמור ו' שבתהלים, משמיטים את הפסוק הראשון (למנצח בנגינות על השמינית מזמור לדוד), ובמקומו אומרים פיסקא אחרת (רחום וחונן חטאתי לפניך ד' מלא רחמים רחם עלי וקבל תחנוני).²

ג. חסרון אות מלשון הפסוק

ולגבי השמטת אותיות מלשון הכתוב, הנה בסליחות³ לערב ראש השנה (לפני סליחה כט ולפני סליחה ל) אומרים הפסוק מה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה, והוא לשון הכתוב באיוב (כה, ד), ושם נאמר בתוספת ו' בתחילת הפסוק: ו'מה יצדק וגו', ומוכן היטב מדוע השמיטו אות ו', כי במקור הוא המשך לנאמר בפסוק הקודם, אבל הכא אינו חיבור ללמעלה.⁴

אמנם ביום ראשון דסליחות, לפני סליחה ב',⁵ אומרים הפסוק שמע ד' קולנו נקרא חננו ועננו. והוא מלשון הכתוב בתהלים (כז, ז) בלשון יחיד. אמנם שם כתוב שמע ד' קולי אקרא

ג שו"ר שהמג"א (ריש סימן רפב) כתב כן לגבי הכלל של כל 'פרשה' דלא פסקיה משה (ברכות יב, :זוה"ק ויקהל לו:), שדרך תפילה מותר לומר גם פסוק אחד אע"פ שאינה פרשה שלמה. אולם עדיין יש לדון באופן הפוך, אם מותר לומר מזמור שלם ולהשמיט פסוק אחד. ולכאורה יש להוכיח מלשון הרמ"א שכתב: מ"מ אם אומר מזמור שלם אסור 'לשנות מלשון יחיד לרבים או להיפך', והיה די באמרו אסור דהא בזה קאי המחבר, ומדחזר לפרש שהאיסור הוא מלשון יחיד לרבים, משמע שדוקא בכה"ג אסור.

ד אבל מתהלה לדוד, שמוסיפים לפני כן אשרי יושבי וגו' אשרי העם שככה לו וגו', ולאחריו מוסיפים ואנחנו נברך ו' וגו', אין להוכיח לענייננו, כי אומרים את כל המזמור כמו שהוא כתוב, רק תקנו להוסיף עוד שני פסוקים (כמבואר בברכות לב: תוד"ה קודם ובמהרש"א שם), ואינם קשורים כלל למזמור, אלא שהמדפיסים הדפיסו אותם יחד עם המזמור.

ובסדר רב עמרם משמע שבסליחות אומר הש"ץ שני פסוקים הראשונים (אשרי וכו') והקהל אומר רק תהלה לדוד עיין שם.

ה כשאין מצוין אחרת, הכוונה לנוסח פולין המכונה כיום נוסח ספרד. וכל מקום שהזכרתי נוסח ליטא, היינו לפי הנדפס, ולא בדקתי מנהגם בפועל.

ו אך באמת יש פסוקים שאומרים אותם עם ו' החיבור כבמקור אע"פ שבסליחות אינו המשך ללמעלה.
ז אף שיש לדון אם הפיוטים נוסדו ע"פ הפסוקים, או שמא רק מסדרי הסליחות השחילו כל פיוט לפי הפסוקים, אבל זה ברור שע"פ רוב הפסוקים הנאמרים בין הפיוטים קשורים לפיוט הבא אחריו ולא לפיוט הקודם. ובליקוטי מהרי"ח כתב להדיא: והנה 'קודם' כל סליחה יש פסוקים. [וזה גופא הטעם שברוב הפזמונים אין פסוקים קודם, כי עיקר הסליחות הן הפסוקים ולא הפיוטים כמו שכתב בספר חסידים (סימן רנו) הובא במג"א סימן סח], ובפזמונים עצמם אומרים בדרך כלל פסוקים, משא"כ הפיוטים רק מיוסדים על לשון הכתוב].

ונמצא שהסליחות (בימים הראשונים עד זכור ברית) מחולקים לארבעה סדרות, א' הפסוקים לך ד' הצדקה, [ביום א', פתיחה ו]פיוט, י"ג מדות עד ורב חסד לכל קוראין. ב' פסוקי תחנונים (המשתנים בכל יום), כרחם אב על בנים, סלח נא, הטה אלקי אונך, פיוט, י"ג מדות עד ורב חסד לכל קוראין. ג' פסוקי תחנונים (המשתנים בכל יום) כרחם אב על בנים, פיוט, י"ג מדות עד ורב חסד לכל קוראין. ד' פזמון, י"ג מדות. ובוהו מסתיימים ארבעה הסדרות של הסליחות בימים אלו, ומכאן מתחילים פסוקי זכרונות ותחנונים ושאר

וחנני וענני, בתוספת ו' קודם חנני, ובכל הסליחות נדפס כאן בחסרון הו'. וביום חמישי (לפני סליחה פא) נכפל פסוק זה, ושם אומרים כלשון הכתוב בתוספת ו'. ויש לעיין אם נשמט כאן בטעות או שמה יש טעם לזה.

ד. פסוקים שאין משנים ללשון רבים

דהנה בכל יום [לפני הפיוט השני של אותו היום] אומרים הפסוק סלח נא לעון העם הזה כגודל חסדך^ט, ויש לדון מדוע אין משנים לומר הפסוק בלשון רבים, סלח נא 'לעוונות' העם הזה. והרי בסליחות אין פסוקים הנאמרים בלשון יחיד, מלבד כשהכוונה בסליחות ליחיד, או כשהפסוק נאמר על כל ישראל בלשון יחיד^א וכיו"ב.

ובדוחק יש ליישב, משום דעונים על זה ויאמר ד' סלחתי כדברך, ושם לא שייך לומר סלחתי כדבריכם, דהא כוונת הבקשה היא שכשם שד' אמר למשה סלחתי כדברך, ה"נ יאמר לנו כן, ואשר על כן אומרים: 'ושם נאמר' ותו לא, כלומר שבקשתנו היא שגם עתה יאמר ד'

סדר הסליחות והתחנונים עד הסוף. [ועל זה הדרך בשאר הימים שאומרים יותר פעמים י"ג מדות, כל סדרה מסתיימת לאחר י"ג מדות בתיבות ורב חסד לכל קוראין, ומשם מתחיל הסדרה הבאה. כי עיקר הסליחות הוא אמירת י"ג מדות שהקב"ה הבטיח שאם יעשו לפני כסדר הזה אני מוחל להם, ואחר הי"ג מדות מבקשים סלח לנו אבינו כי חטאנו וכו' רב חסד לכל קוראין. ומכאן מתחיל הסליחה הבאה אחריה. [והמדיסנים הרפיסו אותיות על הפיוטים, סליחה א סליחה ב', וזה גורם לחשוב שכאן מתחיל סליחה חדשה, אבל זה אינו, אלא עיקר הסליחה מתחלת בפסוקים הקודמים להם שאומרים מיד לאחר י"ג מדות]. ובדפוס לוי' אפשטיין ורשא תרע"ז (נמצא באוצה"ח) נדפס גם ביום החמישי בחסרון ו'. וזה מקרוב נדפס סדר סליחות שכתבו גם ביום הראשון כלשון הכתוב 'וחננו ועננו', בלא לציין מקורם. ובליל יו"כ נאמר פיסקא בפיסקא בקול רם לאחר כל נדרי.

ובנוסף ליטא אומרים אותו בכל יום לפני כל פיוט, יחד עם הפסוקים שאומרים לפני כל פיוט, אבל בפזמון שאין מקדימים להם פסוקים אין אומרים ג"כ סלח נא. ובסליחות לערב ראש השנה, בנוסף ליטא אומרים אותו ג"כ לפני כל פיוט, מלבד לפני סליחה כו, שגם אין אומרים שם פסוקים, והטעם פשוט, כי סליחה זו היא המשך לסליחה הקודמת, והפסוקים שאומרים לפני סליחה כה סובבים גם על סליחה כו [והוא מיוסד ע"פ א"ב ובסופו שם המחבר, ובנוסף פולין אומרים בערב ראש השנה החלק הראשון (סליחה כז) מאות א עד אות ל, ובתפילת נעילה משלימים מאות מ עד אות ת, והבית שרמזו בהם שם המחבר אין אומרים כלל], וכיון שאין אומרים פסוקים ממילא גם אין אומרים סלח נא. וכן להיפך, לפני סליחה לח, אע"פ שאומרים אותו פיסקא בפיסקא, אבל אין זה פזמון אלא שלמונית, על כן מקדימים לה פסוקים וגם סלח נא. סוף דבר: כל מקום שאומרים פסוקים אומרים ג"כ סלח נא.

י כגון ואין קורא בשמך מתעורר (ביום א' וביום ה' ובערב ראש השנה), שהכוונה שאין אפילו 'אחד' המתפלל בלב שלם.

יא כגון תבא לפניך אנקת אסיר, ואין אומרים אנקת אסירים, כי אסיר הכוונה על כלל ישראל. יב ובגוף הלשון ושם נאמר יש לפרש עוד, דהנה הפסוק ויאמר ד' סלחתי כדברך נאמר על עון המרגלים, ולא על עון העגל, וכבר נתקשה הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל (בעל המטה אפרים, הובא במבוא לסליחות המפורש הערה א) במה שכתב רש"י (דברים ט, יח) שביזה"כ נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ואמר למשה סלחתי כדברך, והרי לשון זה נאמר על עון המרגלים ולא על עון העגל. ולמש"כ לעיל (הערה א) שנוקטים לשון הפסוק אף שאינו על אותה כוונה, מבואר היטב בדברי רש"י, שאין כוונת רש"י שעל עון העגל ענה לו הקב"ה תיבות אלו 'סלחתי כדברך', אלא הכוונה על עצם הסליחה שהקב"ה מחל על עון העגל, אלא שרש"י נקט לשון הכתוב במרגלים לצחות הלשון. [שו"ר כעין זה בהערות למחזור המפורש ליו"כ לאחר כל נדרי ד"ה סלח נא עיין שם]. ועיין בתוס' יבמות (עב. ד"ה נוזפין) שעל מעשה העגל מחל להם הקב"ה 'ואמר להם סלחתי, שאחר כך נעשה המשכן והשרה שכניתו ביניהם', עכ"ל.

ויומתק ביותר עפ"מ שרש"י בפרשת המרגלים (במדבר יד, יח) וז"ל: ה' ארך אפים. לצדיקים ולרשעים. כשעלה משה למרום מצאו משה להקב"ה שהיה יושב וכותב ה' ארך אפים. אמר לו לצדיקים. אמר לו הקדוש ברוך הוא אף לרשעים. אמר לו רשעים יאבדו. אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך שתצטרך לדבר. כשחטאו ישראל ב'עגל ובמרגלים' התפלל משה לפניו בארך אפים, אמר לו הקדוש ברוך הוא והלא אמרת לי לצדיקים. אמר לו והלא אמרת לי אף לרשעים. עכ"ל. וכיון שבשניהם ביקש משה רבינו באותו מטבע

כן^ב, [ואף שאנו בטוחים שהקב"ה סולח כדאיתא בטור ובספרים הקדושים בהרחבה^ג, מ"מ לא שמענו מפורש שהקב"ה אמר תיבות אלו, וכמו שייסד הפייט (סליחה כד) סלחתי 'נתבשר' ממעונך], ועל כן לא שייך להפכו ללשון רבים, על כן גם בבקשה סלח נא לעון העם הזה השאירוהו בלשון יחיד.

אבל זה אינו, כי אין זה המקום היחיד שתיבת 'עון' אינה נהפכת ללשון רבים, אלא ברוב המקומות שמזכירים לשון עון, אין מהפכים אותו ללשון רבים. כגון הפסוק (הנאמר בסוף הפסוקים לך ד' הצדקה) למען שמך ד' וסלחת לעווננו כי רב הוא, שבתהלים (כה, יא) נאמר בלשון יחיד וסלחת לעווננו, ומשנים כאן ללשון רבים לעווננו, אך אין אומרים 'לעוונותינו' אלא 'לעווננו', דהיינו עון יחיד של כולנו, ואם הכוונה לעוונות רבים היו צריכים לומר 'לעוונותינו', וכן מוכח גם מהמשך הפסוק שאומרים כי רב הוא ואין משנים לומר כי רבים המה או כי גדולים המה, משום דקאי על עון יחיד. וכן בסליחות ליום ב' דעשי"ת (סליחה נו) זוכריך זעמת ביד 'עווננו' להפגיע, ואין אומרים עוונותינו.

וכן הפסוק הנאמר עם אמירת י"ג מדות: וסלחת לעווננו ולחטאתנו ונחלתנו, ולדעת האומרים שזה חלק מהי"ג מדות לק"מ, אבל לדעת החולקים יש לעיין מדוע אין אומרים בלשון רבים לעוונותינו ולחטאותינו.

ויתירה מזו, בסליחות לשחרית יו"כ (אחר הוידוי הגדול): יום חננך ענו בעדנו תזכור היום סלח לעווננו וחטא אל תזכור, ככתוב בדברי קדשך (תהלים עט, ח) אל תזכר לנו עוונות ראשונים, שאף שבפסוק כתוב 'עוונות' לשון רבים, עכ"ז בבקשה אומרים לשון יחיד, הן על עון והן על חטא. [ובנוסח זה יש לדון עוד בשינוי לשון הבקשה בין חטא לעון, שבעון אומרים 'עווננו' ובחטא אומרים 'חטא' ולא חטאינו].

וביחוד ניכר לעין דבר זה בפיט סלח נא אשמות הנאמר בליל יו"כ, שמתחילים 'אשמות ופשעי לאומך' לשון רבים, ובכל בית כשמזכירים לשון 'עון' אומרים בלשון יחיד, 'לעון בניך' 'לעון דגליך' 'לעון ופשע' 'לעון חטאימו' וכו'.

והנה בסליחות ליום כיפור יש מקומות שאומרים לשון יחיד ויש מקומות שאומרים לשון רבים, שבברכה האמצעית של התפילות אומרים: מחול 'לעוונותינו' ביום הכיפורים הזה, וכן בחזרת הש"ץ לאחר הוידוי הקצר: סלח ומחל 'לעוונותינו' ביום צום הכיפורים הזה. ומאידך יש מקומות שמבקשים בלשון יחיד, כגון בסליחות ליו"כ (לפני הפיוט כי אנו עמך): ולמען שמך הגדול תמחול ותסלח 'לעוננו' ככתוב בדברי קדשך למען שמך ד' וסלחת לעווננו וגו', ואין אומרים ותסלח 'לעוונותינו'^ד. וכן בנוסח הפיוט (ביו"כ ובהו"ר) סלח ומחל 'עווננו', ואין אומרים 'עוונותיהם'.

לשון, במדת ארך אפים, מסתבר שגם הקב"ה ענה לו באותה מטבע לשון סלחתי כדברך. ואפשר שלכן מזכירים בכל יום הן י"ג מדות והן הפסוקים סלח נא לעון העם הזה וגו' ויאמר ד' סלחתי כדברך, כי פסוקים אלו נאמרו בעון העגל ובעון המרגלים, ובשניהם ענהו הקב"ה שסולח לישראל. משא"כ במתאוננים לא נזכר בפסוק להדיא שהקב"ה סלח לו, אלא נאמר שם ותשקע האש, ובסרחון רביעי כבר לא ביקש כמש"כ רש"י בפרשת קרח (במדבר טז, ד).

יג ויש להטעים בזה, מה שסידר העבודה נתקן הכל בלשון עבר, שהפייטן מספר מה שהיה בזמן המקדש, [צוהו והרגילוהו, 'היו' מעמידין אותו, 'פרשו' לו סדין, 'היה' עומד באימה, וכך 'היה' אומר וכיו"ב] מלבד בכמה מקומות נאמר בלשון הווה, שלאחר ג' הוידוים הנוסח הוא: ואתה בטובך 'מעורר' רחמך ו'סולח' לאיש חסידך, ו'סולח' לשבט משרתך, ו'סולח' לעדת ישרון. כי אנו מאמינים שסליחה זו נעשית בפועל ביום הזה. [וישאר הבתים שאומרים שם בלשון הווה יתבאר במקו"א בעז"ה].

יד ומה שאין משנים לשון הפסוק עצמו, היינו כי רק כשאומרים הפסוק בלשון בקשה משנים הלשון, אבל כאן הבקשה היא בפני עצמה, והפסוק הוא רק לראיה על הבקשה, וגם משום שאומרים (ככתוב) בדברי קדשך, ושם נאמר בלשון יחיד.

ונמצא שברוב המקומות שמזכירים עון, נאמרים בלשון עון יחיד, ולא בלשון עונות רבים. וצריך עיון בכל זה. [ועיין רש"י (במדבר יד, לג) שדייק גם כן הלשון תשאו את עוונותיכם ולא עוונכם]¹⁰.

ה. 'אלא' שמך הגדול

גם בפיסקאות שאינם פסוקים נמצא לפעמים השמטת תיבות, כגון בסליחות לערב ראש השנה (לפני סליחה כד, ולפני סליחה כח) וכן בסליחות לליל יו"כ (לפני הפיוט אמנם כן) אומרים: ידענו כי חטאנו וכו' ואין מי יעמוד בעדנו שמך הגדול יעמד לנו בעת צרה. ואינו פסוק בשום מקום, ותחילת הפיסקא מיוסד על לשון הכתוב בירמיהו (יד, כ) 'ידענו ד' וגו' כי חטאנו לך'.

והנה בכל ימות השנה בתחנונים לשני וחמישי אומרים גם כן פיסקא זו, אלא מוסיפים שתי תיבות, ידענו ד' כי חטאנו 'אלא' שמך הגדול וכו', [ותיבת ד' נוסף ע"פ לשון הכתוב הנ"ל]¹¹. ונראה פשוט שהוא ט"ס ונגרר מחמת המדפיסים שהעתיקו מנוסח אשכנז, ובנוסח אשכנז אומרים גם בשני וחמישי בלא תיבות אלו¹².

פרק ב' כי על רחמיך הרבים

א. סיום הפיוט

כי על רחמיך הרבים אנו בטוחים וכו'. פיוט זה אומרים רק בימים שאומרים פתיחה לפני הסליחות, דהיינו ביום א' דסליחות, ובערב ראש השנה, ובעשי"ת. והפתיחה מסיימת בענין רחמי ד', ולכאורה הוא מיוסד שהש"ץ אומר הפיוט, ומעורר את הקהל בגדול רחמי ד', והקהל עונים הפיוט כי על רחמיך הרבים אנו בטוחים, אמנם בסליחות ליום י"ג מדות פיוט הפתיחה אינה מסתיימת בענין זה, וצ"ע הטעם.

ב. שינויים בנוסח הפיוט

והנה במוסף ליו"כ (בנוסח אתה כוננת) לפני הפיוט כאהל הנמתח, אומרים פיוט דומה לזה, ויש שם כמה שינויים, א' שבכל יום אומרים כי על 'רחמיך' הרבים אנו 'בטוחים', ועל

טו ודרך רמז יש לומר, דאכן הכוונה על אותו עון יחיד הגורם אריכות הגלות (ישמח משה כי תבא קצח. ועוד), וזה עיקר עבודתנו בעולם להתגבר על אותו עון (עיין מאור ושמש פרשת משפטים, ובאמ"ח פרשת אמור, ועוד רבו מספור). ואיתא בחידושי הרי"ם (יום כיפור) וז"ל: אם אדם קלקל ח"ו בדבר חמור ועוסק בסור מרע הריהו חושב על הקלקול, ומקום שהמחשבה נמצאת, שם האדם עם כל נפשו וכו', ואפילו לא עבר דבר חמור וכו' אבל כשיחשוב על סור מרע ועל הבוץ, הפוך בבוץ והוא ישאר בוץ, כן חטא לא חטא מה יש להקב"ה מזה, ובזמן שהוא חושב על זה הריהו יכול להיות נוקב מרגליות וכו', לומר על חטא במהירות ולא לשקוע בהם רק ב'תמלולך' אתה ד' לבדך. עכ"ל. על כן אומרים אותו רק ברמז ואין מזכירים להדיא העון בשמו. מלבד בערב ראש השנה שכל הסליחות ביום זה מיוסד בעיקר על ענין הברית [כמבואר בספ"ק] שם מזכירים אותו להדיא שאומרים הפסוק (תהלים שם) חטאת נעורינו ופשעינו אל תזכור. והנה בנוסח ליטא אומרים ב'תעניות' שמונה פסוקי זכרונות כבנוסח פולין (ראה לקמן פ"ד אות א), ובימי הסליחות מקדימים להם שני פסוקים, א' אל תזכר לנו עוונות ראשונים, ב' חטאת נעורינו וגו', ומוכח מזה גם כן, שעיקר הסליחות בימים אלו הם על אותו עון.

טז ובחזרת הש"ץ ליום בדר"ה בפיוט מדבר בצדקה אומרים: ידענו כי חטאנו ואין מי יעמוד, ואין מזכירים שם ד', אך אין אומרים שם כל הפיסקא, ויתכן שפיוט זה חיבר פייטן אחר, ואכ"מ.

יז וכעין זה יש לומר לגבי הפיוטים שאומרים לפני י"ג מדות (אל ארך אפים ואל מלך יושב) שבקצת נוסחאות (אשכנז וספרד) אומרים בשניהם 'כהודעת' לענו מקדם, ובקצת נוסחאות (ע"מ) אומרים בשניהם 'כמו שהודעת' לענו מקדם. ובסדר הסליחות שלפנינו נדפס באותו פיוט פעם כן ופעם כך. ובסדר רב עמרם איתא, זכר לנו שלש עשרה שהודעת לענו מקדם, והשינוי הוא גם בביאור הדברים, שלפי דבריו הכוונה

'צדקותיך' אנו 'נשענים', ול'סליחותיך' אנו 'מקוים', ול'ישועתך' אנו 'מצפים', וביו"כ במקום 'צדקותיך' אומרים 'חסדיך'. וגם משמיטים התיבות 'ולישועתך' אנחנו מצפים. ב' בכל יום אומרים 'אנו' בטוחים 'אנו' נשענים וכו', וביו"כ אומרים 'אנחנו'. ג' בכל יום אומרים כי אתה א-ל רחום וכו', וביו"כ אומרים כי אתה 'ד' אל רחום וכו'. ד' בכל יום אומרים ומנהיג את העולם כולו במדת הרחמים, וביו"כ מוסיפים 'במדת החסד' ובמדת הרחמים. ה' בכל יום אומרים 'וכן כתוב' ויאמר וכו', וביו"כ אומרים 'ככתוב בתורת משה עבדך' ויאמר וכו'.

ונראה שנשתררב במחזור ספרד פיוט זה מנוסח ע"מ, וכן מורה לשון הפיוט, כגון שבנוסחתם לא נמצא כלל בתפילה לשון 'אנו' [במובן של אנחנו] רק 'אנחנו', ואילו בנוסח האשכנזים לפעמים אומרים 'אנו' ולפעמים 'אנחנו' (וראה לקמן פרק ה הערה לג).

ג. חמשת מדות הרחמים

בהמשך הפיוט: והודעתו כי אתה אל רחום וחנן ארך אפים ורב חסד וכו'. יש לעיין מדוע הזכירו כאן רק חמש מדות אלו¹⁷, מה נשתנו אלו משאר הי"ג מדות. וכן יש מקומות נוספים שמזכירים רק חלק מהי"ג מדות, כגון בסוף הסליחות (בער"ה וביו"כ¹⁸) לאחר הוידוי אומרים הפסוק בעזרא (ט, ו), ואתה אלוך סליחות 'חנן ורחום ארך אפים ורב חסד' ולא עזבתנו. וכן בנפילת אפים (תהלים ו) 'רחום וחנן' חטאתי לפניך. וכן בתפלה לדוד (שם פו, טו) הזכיר חמשה הנ"ל וגם מדת ואמת. וכן בתהלה לדוד (פסוק ח) מזכירים רק חמשה מדות מתוך י"ג מדות, חנן ורחום ד' ארך אפים וגדל חסד¹⁹ (ועיין עוד נחמיה ט, יז²⁰). וכן בתחנונים לימי שני וחמישי אין כמוך 'אל ארך אפים ורב חסד ואמת'.

ואפשר דנקט תחילת הי"ג מדות, והכוונה על כל ההמשך²¹, ובמקומות שמקדימים חנן לרחום (כמבואר בהערה כ), שבזה לא מסתבר לומר שהכוונה לתחילת הי"ג מדות, דא"כ היה לו להקדים רחום לחנן, נראה דבאמת אין הכוונה כלל על המדות של י"ג מדות הרחמים, אלא על מה שאמר הקב"ה קודם לכן וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו הגון ואינו כדאי, ושם הקדים הקב"ה חנן לרחום.

שוב ראיתי באור החיים הק' פרשת שלח (יד, יח), שנתקשה מדוע כשמשו ביקש סליחה על עוון המרגלים הזכיר רק חלק מהמדות 'ד' ארך אפים ורב חסד נושא עון ופשע ונקה', עיין שם מה שתירץ.

ד. מדת הרחמים

ועל זה הדרך בפיוט אל ארך אפים מזכירים מדת 'רחום' כמה פעמים ומדת 'ורב חסד', 'בעל הרחמים', 'גדולת רחמך וחסדיך' תזכור היום. ויש לעיין מדוע מזכירים שם דוקא ד'

שתזכר לנו את אלה השלש עשה שאותם הודעת לענו מקדם, ולפי הגירסאות האחרות, הכוונה היא שהקב"ה יזכור את הברית על השלש עשרה מדות שאנו הולכים לומר לפניו, כמו שהודעת לענו מקדם שתזכור את הברית הזאת.

יח ולפי הנוסח הנ"ל (אות ב) מזכירים גם מדת ד'. ולדעת האומרים שארך אפים נחשב לשתי מדות, נמצא שמזכירים שש מדות [או לפי הנוסח הנ"ל שבע מדות].

יט ובנוסח ליטא אומרים אותו בכל יום.

כ ובפסוק זה יש לעיין עוד, מה שהקדים חנן לרחום שלא כסדר י"ג מדות. ועוד, מה שאמר וגדל חסד, ולא ורב חסד כבי"ג מדות. וכן גם ביעלה ויבוא מסיימים כי אל מלך חנן ורחום אתה, שמקדימים חנן לרחום לא כסדר הי"ג מדות. וכן בסליחה מו חשוך אחר כך ינהו כי חנן ורחום הוא.

כא שו"ר בספר שערי רחמים שהביא עוד הרבה פסוקים שמזכירים רק חלק מהמדות.

כב ואפילו לדעת הסוברים שהי"ג מדות מתחילים משם ד' [הראשון או השני], מ"מ הזכירו רק המדות שאינם שם ד'.

מדות אלו: אל, ארך אפים, רחמים, וחסד, ולא שאר י"ג מדות^{כג}. וכן יש לדון בפיוט של י"ג מדות (אזכרה אלקים ואהמיה) 'מדת הרחמים עלינו התגלגלי', מדוע מבקשים דוקא ממדה זו. [ועל כרחק אין הכוונה שם על כל י"ג מדות המכונים מדות הרחמים, דהא כל הבית בנוי בלשון יחיד, התגלגלי שאלי וכדומה^{כד}].

שוב התבוננתי שיי"ג מדות אלו, מכונים בפי חז"ל י"ג מדות הרחמים (מכילין דרחמי), ויש לדון מדוע נקראו כולם על שם הרחמים, ואפשר משום שזו המידה הראשונה שאינה 'שם' ה', אלא מדה ממדותיו ית"ש, אך יותר נראה שמדת 'רחמים' אינה מדת 'רחום' של י"ג מדות, אלא שם כללי להנהגת ד' ברחמים היפך מדת הדין. ועל זה הדרך גם 'גדולת' רחמיך ו'חסדיך' אין הכוונה למדת ורב חסד.

ה. חטאת או חטאת

בהמשך הפיוט: ומסיר חטאת יראיו. ברוב הסליחות מנוקד חטאת בחולם לשון רבים. ובסליחות 'המפורש' (החדש, להגרי"ו) וכן בסליחות 'ישמיענו סלחתי' (להגרא"ל) ציינו לפירוש כל בו, שלהמון העם מעביר גם עוונות שבמזיד כלומר גם 'כמה' עוונות וגם 'במזיד', משא"כ ליראיו מסיר רק חטא 'אחד' ודוקא חטא דהיינו 'שוגג', כי הקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה (ב"ק נד.) עיין שם. ולפ"ז צריך לנקד ה'ט' בפתח לשון יחיד.

פרק ג' אל מלך יושב

א. בחסידות או בחסידות

מתנהג בחסידות. בסדרי הסליחות מנוקד ה'ב' בפתח, והנה ע"פ כללי הדקדוק ה' הידיעה מנוקד תמיד בפתח (לאפוקי ה' התמיהה המנוקדת חטף פתח), וכשמקדימים לה אחד מאותיות כל"ב בתורת שימוש, מנקדים את האות הנוספת בפתח והה' נשמטת, אבל בתיבה שאין בה ה' הידיעה ומקדימים לה אות שימושית, מנקדים אותה בשוא [למעט לפני שם ד', או לפני ניקוד שוא או חטף]. וכאן יש לדון, אם הכוונה להחסידות הנודעה, ואם כן הניקוד פתח נכונה. או שמא הכוונה לעצם מדת החסידות ואז צריך לנקד בשוא.

ב. מחילה לחטאים

ועל זה הדרך יש לדון בהמשך הפיוט, מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים, אם האות ל' [לפני חטאים ולפני פושעים] באה במקום ל' וה' דהיינו החוטאים והפושעים הידועים, ואז צריך לנקד בשניהם ה' בפתח, או שמא הכוונה לחוטאים ופושעים דעלמא, ואז צריך לנקד בשניהם ה' בשוא^{כה}.

ג. בסתר ובגלוי

כיון דאתינן להכא, יש לעורר כנ"ל גם על הנוסח שבכל יום, לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ובגלוי, שיש סדורים המנקדים בשניהם פתח, ויש המנקדים בשניהם שוא, ויש גם המנקדים בסתר בשוא ובגלוי בפתח. [ואולי תלוי גם בנוסח בסתר כבגלוי].

כג ומזכירים שם גם מדת עובר על פשע שהוא מהמדות שנמנו במיכה בפסוק מי אל כמוך, ואכהמל"כ. כד וכן על זה הדרך בפיוט כי על רחמיך הרבים, ומנהיג את העולם כולו 'במדת' הרחמים. ואין אומרים 'במדות' הרחמים.

כה ויש המנקדים לחטאים בשוא ולפושעים בפתח.

פרק ד' זכרונות הבטחות ובקשות

א. שלשה פיוטי פסוקים

לאחר הסליחות הפרטיים לכל יום נוהגים לומר פסוקי זכרונות ותחנונים^{כז}, והם מתחלקים לשלשה חלקים, חלק א' שמונה פסוקים של זכירה ותחנון^{כח}, זכור רחמיך וגו' זכרנו ד' ברצון עמך וגו'.

חלק ב' י"ג פסוקים של הבטחות שהבטיח לנו הקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו, ומקדימים להם בקשה קצרה לפני אמירתם, זכור לנו ברית אבות כאשר אמרת, זכור לנו ברית ראשונים וכו'.

חלק ג' עוד תשעה פסוקים בלא הקדמת בקשה לפנייהם, שמע קולנו וגו'^{כט} השיבנו וגו' (ונוהגים לאמרם פסקא בפסקא).

וטעם הדבר שבחלק ב' מקדימים בקשה ובחלק א' וגו' אומרים רק פסוקים, כי הפסוקים הנאמרים בחלק א' וגו', הם עצמם נאמרו בלשון בקשה, ועל כן אין צורך להוסיף בקשה לפנייהם, משא"כ י"ג הפסוקים האמצעיים נכתבו בלשון הבטחה וכיו"ב, ואין שם לשון בקשה, על כן מקדימים להם בקשה שהקב"ה יעשה כמו שהבטיחנו.

ב. בקשה שאינה נפרדת

ובהרבה סידורים (בסליחות לתעניות) ובסדרי סליחות, נדפסה הבקשה הראשונה [זכור לנו ברית אבות] יחד עם שמונת הפסוקים שלמעלה, או כפיסקא בפני עצמה, ואח"כ כל י"ב הבקשות ברצף אחד. אך להנ"ל (אות א) שכל הפסוקים מתחלקים לשלשה חלקים, פשוט בתכלית שזכור ברית אבות היא הבקשה הראשונה מ"ג הבקשות.

אמנם טעם הדבר שטעו בזה, כי בסליחות זכור ברית (סליחה מ) ובצום גדליה (סליחה נ) [ובנעילה] אומרים הפיוט של רבינו גרשום מאור הגולה, שמוסד על ענין זכור ברית אבות, ותקנו לאמרו לאחר הבקשה זכור ברית אבות^{כט}, על כן טעו בכל הימים לעשותה פסקא בפני עצמה^ל.

כו' יש מהם שאינם פסוקים, כגון זכור ד' חיבת ירושלים. והנה במנחות (פז). איתא: כתיב על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים וגו', מאי אמרי, הכי אמר רבא בר רב שילא אתה תקום תרחם ציון, ובמדרש (שמו"ר פ"ח סימן ה) מבואר ששומרים אלו הם מיכאל וגבריאל, ובפירושי סידור התפילה לרוקח (סימן צו סדר הוצאת הס"ת בשבת) כתב שמיכאל וגבריאל עומדים על חומת ירושלים ואומרים זכור ד' חיבת ירושלים אהבת ציון אל תשכח לנצח. ולע"ז לא מצאתי מקור אחר לפסקא זו. [ומה שייסד הפייט בשבת הגדול (פיוט ובכ"ן ויהי בחצי הלילה) שומרים הפקד לעירך כל היום וכל הלילה, - שלפי הנ"ל היו צריכים לבקש להיפך שהקב"ה יפקוד כבר את ירושלים ולא יצטרכו עוד את השומרים המופקדים על החומות ומבקשים אתה תקום או זכור חיבת ירושלים - היינו כמ"ש רש"י במנחות שם שאף לעתיד לבא עתידים המלאכים להיות שומרים ולומר כי בחר ד' בציון, ועיין עוד במפרשי הנ"ך (ישעיה סב)].

כו בפסוק אתה תקום לא מוזכר לשון זכירה.

כח גם זה אינו פסוק בשום מקום, וכבר נמצא בנוסח התפילה בברכת שומע תפילה שיסדוהו אנשי כנה"ג. (ועיין זוה"ק קדושים פב., ובפירוש ר"י בר יקר).

כט והנה פזמון זה בנוי על סדר א"ב כפול ולבסוף חתום שם המחבר גרשום בר יהודה חזק, ובערב ראש השנה (סליחה מ) שלש הבתים הראשונים הם אותיות אבגדה"ו כפול, ושלש הבתים האחרונים הם שם המחבר, ובצום גדליה (סליחה נ) שלש בתים הראשונים הם אותיות טיכלמ"נ [ואינם כפולים], ושלש בתים האחרונים הם אותם הבתים שאומרים בערב ראש השנה, ובתפילת נעילה אומרים רק שלש בתים האחרונים. וכנראה שהוא פיוט אחד ארוך על כל סדר א"ב, כדרך שאר הפיוטים של רבינו גרשום (סליחה

טעם נוסף לטעות הדפוס הנ"ל יש לומר, כי בערב יו"כ נוהגים לקצר מאוד בסליחות, ואומרים רק שמונת הפסוקים הראשונים ותשעת האחרונים, ואילו מהי"ג בקשות האמצעיות אומרים רק הבקשה הראשונה, ונדפס כקטע בפנ"ע כראוי וכנכון [כי אינו קשור לפסוקים שלפניו ושלאחוריו], על כן הדפיסו המדפיסים גם בשאר הימים פיסקא זו בפנ"ע.

ג. יהיו לרצון בלחש

והנה החלק השלישי, שמע קולנו וכו', נוהגים לאמרם פסוק בפסוק החזן והקהל, מלבד הפסוק יהיו לרצון נוהגים לאמרו בלחש, ורבים לחשו כן תמחו בטעם הדבר.

ונראה הטעם לזה, ע"פ מאמרם ז"ל (ברכות ט:): מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר, מאי טעמא תקנוהו רבנן לאחר שמונה עשרה ברכות לימרו מעיקרא, אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר שמונה עשרה פרשיות, לפיכך תקינו רבנן לאחר שמונה עשרה ברכות. ואע"ג דבגמרא מירי מתפילת שמונה עשרה דוקא דומיא דשמונה עשרה מזמורי תהלים, מ"מ נראה שמהאי טעמא גופא אומרים יהיו לרצון 'תמיד' בסוף, כגון באוחילה לאל שאומר הש"ץ בימים הנוראים, וכל הקהל מסיימים יחד יהיו לרצון^ל. וכן הוא אכן בנוסח ליטא כאן לאמרו לאחר אל תשליכנו, [אלא שהם אומרים גם הפסוק אמרינו האזינה ג"כ בסוף וכדלקמן (אות ד)], וכנראה שגם בנוסח ספרד מקומו בסוף, אלא שמחמת איזה טעם נשחל ללמעלה, [וכנ"ל כמה דוגמאות לטעויות הדפוס בסליחות^ל].

ועל כן כמו שבאוחילה לאל אומר הש"ץ כל הפיוט בנגינה, וכל הקהל יחד מסיימים בבקשה יהיו לרצון, הכי נמי לאחר שהש"ץ והקהל אומרים שמע קולנו פיסקא בפיסקא, צריכים כל הקהל יחד לסיים הבקשה יהיו לרצון. ועל כן אף שנשחל בטעות לבין הפסוקים,

יב, סט, ע), ונאבדו מאתנו אותיות ז"ח סעפצקש"ת. או אפשר שהם שני פיוטים שונים, אחד מיוסד על א"ב כפול ואחד מיוסד על א"ב שאינו כפול, ומסדרי הסליחות והמחזור העתיקו בכל מקום את הבתים המיוסדים על שם המחבר, ולפ"ז חסר לנו חלק גדול מכל פיוט. ואפשר עוד שסדרי הסליחות השמיטו בדייקא חלק מהפיוט, כמו שקיצרו שאר פיוטים, כגון בנעילה אומרים רק בתים יחידים מכמה פיוטים שלמים, וכן בהושענות, שבכל יום אומרים הושענא למענך אלוקינו, בוראנו, גואלנו, דורשנו הושע נא, שהוא חלק מפיוט, שנוסד כנראה על כ"ב אותיות, ואף ע"מ שמאריכים קצת יותר, ג"כ אין אומרים כל כ"ב הבתים. ומכל מקום שם המחבר העתיקו בכל ג' הימים, כדי להזכיר זכות רבינו גרשום שימליץ טוב בעדנו. ויש עוד הרבה להאריך בזה ואכ"מ.

ל ובנוסח ליטא אומרים בערב ראש השנה פזמון נוסף לאחר זכור ברית ראשונים, ואח"כ ממשיכים שאר י"א הבקשות. ובש"ץ (יו"ד רסה סקכ"ד) הביא שכשיש ברית מילה בתעניות, מוסיפים פיוט 'זכור ברית', ואומרים אותו לאחר הבקשה זכור ברית ראשונים. [ואפשר הטעם לזה, כי זכור ברית ראשונים עוסק בזכות יוצאי מצרים שמלו עצמם במסירות נפש בהיותם במצרים תחת עול השעבוד (עיין יבמות עא: תוד"ה מאי טעמא [השני]), על כן ביום המילה אומרים פיוט זה לאחר זכור ברית ראשונים ולא אחר זכור ברית אבות]. לא וכן בירידי להשב להשל"ה הק', ובתפילה זכה, וברבש"ע הריני מוחל שאומרים לפני קר"ש שעה"מ, וכן במקומות שאומרים יהיו לרצון אחר לשם יחוד, וכן בפיוט משאת כפי לערב יו"כ קטן, וכן בבקשה לפני בריך שמה הנאמרת בימים הנוראים ובשלוש רגלים, וכן עוד מקומות רבו מספור שאומרים יהיו לרצון בסוף.

לב וכאן יתכן לבאר דעת ה' (בכחור) [בוכער] הוצענו, כי בנוסח ספרד כל הפסוקים נאמרים לפי סדרם בנ"ך (כמבואר לקמן אות ד), ואע"פ כי יהיו לרצון מקומו בסוף אע"פ שאינו לפי סדר פרקי התהלים, כי פסוק זה מקומו תמיד בסוף כנ"ל, אלא שהמדפיס רצה לתקן שכל הפסוקים יהיו לפי סדר התהלים, ועל כן השחיל פסוק זה בתוך שאר הפסוקים לפי סדרם בתהלים, ובא לתקן ונמצא מגרע. [ומה שלא שינה גם את הפסוק אל תעזבנו והפסוק כי לך' הוחלנו לפי סדרם בתהלים, אפשר משום שהבין טעם סידורם כמבואר לקמן (אות ד), או שלא שת לבו שהוא לא כסדר].

מ"מ דרך אמירתו נשאר כמו שהיה, ועל כן אין אומרים אותו פסוק בפסוק. ולפ"ז פשוט שאין הכוונה לאומרו דוקא בלחש, אלא המכוון הוא שלא לאמרו פסוק בפסוק אלא כל הקהל יחד.

ד. מזה ומזה אל תנח ירך

והנה בחלק השלישי יש הבדל קל בין נוסח פולין לנוסח ליטא, שבנוסח פולין הסדר הוא: א' שמע קולנו (אינו פסוק כנ"ל הערה כח), ב' השיבנו (איכה ה), ג' אמרינו האזינה (תהלים ה), ד' יהיו לרצון (שם יט), ה' אל תשליכנו מלפניך (שם נא), ו' אל תשליכנו לעת זקנה (שם עא), ז' אל תעזבנו (שם לח, כב), ח' עשה עמנו (שם פו) ט' כי לך ד' הוחלנו (שם לח, טז). ואילו בנוסח ליטא פסוקים ג' ד' אומרים בין פסוק ח לפסוק ט.

ואפשר לבאר טעם של כל סדר וסדר, דנוסח פולין יסודו בסידור הפסוקים לפי סדרם בתנ"ך (וכמצויין לעיל מקור כל פסוק), מלבד פסוק ז' שרצו להסמיכו לסיום פסוק ו' המסתיים בתיבות אל תעזבנו, וכמו שנמצא כן בהרבה פיוטים שתחילת הפסוק מתחיל בתיבות של סוף הפסוק הקודם. וכן פסוק ט אינו לפי סדר התהלים, כי הוא בא כסיום על כל הבקשות הקודמות, שאנו מייחלים שהקב"ה יענה לנו על כל מה שביקשנו עד כה, כענין הפסוק ויהיו דברי אלה אשר התחננתי וגו' הנאמר בסוף התפילה.

[וכבר נתבאר לעיל (אות ג) שגם פסוק ד' מקומו בסוף לאחר כל הבקשות, אלא שהמדפיס השחילו לפי סדר הפסוקים בתהלים].

ועל סידור הפסוקים בנוסח ליטא יש לומר, שמתחילה מבקשים בקשות פרטיות, ואח"כ מבקשים בכלליות האזינה וכו' ומסיימים כי לך הוחלנו כנ"ל.

פרק ה' בקשות של הבטחות

א. זכר-לנו או זכור לנו

בפרק הקודם נתבאר שהפסוקים הנאמרים לאחר הסליחות מחולקים לשלש חלוקות. והנה בחלק השני (י"ג הבקשות והפסוקים) יש מקום רב לעיון וכדלהלן:

'זכור' לנו ברית אבות. כאן מנוקד 'זכור' בחולם, ובפיוט אל מלך יושב מנוקד בכמה סידורים 'זכר' בקמץ, ובכמה סידורים מנוקד בחולם. וההבדל ביניהם, כי הרבה תיבות שבמקורן מנוקדות בתנועה גדולה (כגון בחולם, זְכוֹר מְחוֹל וכיו"ב), כשבאים בסמיכות לתיבה אחרת נהפכות לתנועה קטנה (כגון קמץ, זָכַר מְחַל וכיו"ב), [ויש מקומות בתנ"ך היוצאים מן הכלל שגם במקף אינו נהפך, וכן תיבה המסתיימת בה', בסמיכות נהפכת מתנועה קטנה לתנועה גדולה], כידוע כל זה לכל הבא בשערי הדקדוק. ויש לעיין אם תיבת 'לנו' באה בסמיכות ולפ"ז צריך לומר בקמץ, או שמא היא תיבה בפני עצמה וצריך לאמרו בחולם, ולפ"ז בכל המקומות צריך לומר בשוה, או שניהם בקמץ או שניהם בחולם, אך שמא יש ענין לומר כאן בחולם וכאן בקמץ, [וכמו בברכת הסליחה, שבסידור תפלה ישרה הנוסח הוא: סלח לנו מחול לנו, ושניהם אינם במקף, אולם ברוב הסידורים הנוסח הוא: סלח לנו וכו' מחל לנו, ולפ"ז במחל לנו ודאי צריך להיות במקף דהא במקור צריך לומר מחול, [אולם בסלח לנו יש לדון כנ"ל]. ויש סידורים שאכן יש מקף במחל לנו, ועם כל זאת בסלח לנו ל"מ סדור שהוא במקף]²⁷.

לג ועל זה הדרך יש לדון בפיוט אל רחום שמך הנאמר בסוף הסליחות, שארבעה פיסקות הראשונות אומרים אל רחום שְׁמֶךָ אל חנון שְׁמֶךָ וכו' [המ' בסגול והך' בקמץ], ואילו עשה למען אֲמִתָּךְ עשה למען בְּרִיתְךָ וכו' אומרים הך' בשוה והאות הקודמת לה בקמץ, ומהפיסקא עשה למען ירושלים עיר קְדֻשָּׁךְ עד סוף הפיוט חוזרים לומר כבראשונה [בסגול וקמץ]. ואפרש שיחתי, כי הרבה תיבות המסתיימות בך' סופית נקראות

ועל זה הדרך יש לדון בתיבות 'וקים' לנו ד"א מה שהבטחתנו וכו', שאם תיבת קים אינה מוקפת לתיבת לנו, צריך לנקד הי' בצירי, ואם היא מוקפת צריך לנקדה בסגול^{לד}.

ב. בקשה כללית

עוד יש לדון בפיוט זה, דהנה חלק מהפסוקים הנאמרים בפיוט, נוהגים לאמרם בכל יום לאחר העקידה^{לה}, אלא ששם מקדימים בקשה אחת כללית על כל ההבטחות: וקים לנו ד"א מה שהבטחתנו בתורתך ע"י משה עבדך כאמור וזכרתי את בריתי יעקוב וגו', ונאמר ואף גם זאת בהיותם וגו', ונאמר וזכרתי להם ברית ראשונים וגו', ונאמר ושב ד"א את שבותך וגו', אם יהיה נדחך וגו', ונאמר והביאותים אל הר קדשי. ואילו בסליחות נוהגים להקדים בקשה נפרדת לכל אחד מהפסוקים הנ"ל. והטעם פשוט, כי בימים אלו מבקשים יותר בפרטיות על כל דבר [וכעין מה דאיתא במשנ"ב (תקפ"ב סקט"ו) שבימים אלו צריך לדקדק יותר בתפילה], משא"כ בכל יום מקצרים ומבקשים בקשה כללית על כל הפסוקים יחד.

ג. אמירה או הבטחה

אמנם מה שיש לדון בזה, מדוע אומרים בכל בקשה לשון אחר, כאשר אמרת, כמו שהבטחתנו, כמה שכתוב. ואף שבאיזהו מקומן יש ליישב קצת, עדיין ל"מ טעם נכון לכולם.

ד. סדר הפסוקים

עוד יש לדון בזה, דהנה ב"ג הפסוקים, ישנם ח' פסוקים מתורה וה' פסוקים מנביאים, אולם אינם מסודרים לפי סדרם בתורה ונביאים, הן שמקדימים נביאים לתורה, והן שבתורה עצמה או בנביאים עצמם מהפכים סדר אמירתם, שסדר הפסוקים כן הוא: א' (ויקרא כו, מב). ב' (שם פסוק מה). ג' (שם פסוק מד). ד' (דברים ל, ג). ה' (שם פסוק ד). ו' (ישעיה מד, כב). ז' (שם מג, כה). ח' (שם א' יח). ט' (יחזקאל לו, כה). י' (דברים ד, לא). י"א (שם ל, ו). י"ב (שם ד, כט). י"ג (ישעיה נו, ז). כלומר שלשה פסוקים מויקרא שלא לפי סדרם בתורה, שני פסוקים מדברים, שלשה פסוקים מישעיה בהיפוך סדר כתיבתם, [תחילה מפרק מד ואח"כ מפרק מג ואח"כ מפרק א], פסוק אחד מיחזקאל, שוב ג' פסוקים מדברים שלא לפי סדרם בתורה, ושוב פסוק מישעיה^{לז}.

מלרע, ואז ניקוד הך' הוא בקמץ והאות הקודמת לה בשוא [שקף, עמף]. אמנם בטעם מפסיק נקרא מלעיל כי הטעם נסוג אחרו, (כי טעמי המקרא לעולם לא ינוחו על שוא), ואז לפעמים נהפך ניקוד הך' לקמץ והאות הקודמת לה לסגול [שמף], ולפעמים ניקוד הך' הוא בשוא והאות הקודמת לה בקמץ [שמף]. (ויש תיבות שתמיד נכתבים [בטעם מפסיק] בקמץ ושוא, כגון לך, כך, אתך, צוך, עמך, שבאמצע פסוק בלשון זכר הוא בשוא וקמץ, ובטעם מפסיק בין בלשון זכר ובין בלשון נקבה הוא להיפך קודם קמץ ואח"כ שוא). ועדות המזרח אומרים בתפילות בד"כ כאופן השני [שמף עמף קדשף], אבל האשכנזים אומרים לפעמים כן ולפעמים כן, ויש לעיין בטעם הדבר..

ואכן ברוב הענינים שבסידור התפילה, יש לבני ספרד אחריות לכל אורך התפילה, ואילו האשכנזים משנים ממקום למקום, כגון תיבת 'אנו' לא נמצא כלל בסידורי הספרדים, אלא תמיד אומרים 'אנחנו', ואילו האשכנזים אומרים לפעמים כן ולפעמים כן, ואפילו באותו קטע עצמו, כגון במודים דרבנן, מודים 'אנחנו' לך וכו' על ש'אנו' מודים לך וכו', וכן בתחנון שאין 'אנו' עזי פנים וכו' צדיקים 'אנחנו' אבל 'אנחנו' ואבותינו וכו'. [ואכהמל"ב].

לד כמו כן יש לדון גם בברכת המזון בתיבות רחם נא, שאם הן מוקפות צריך לנקד הח' בתנועה קטנה (סגול) ואם אינה מוקפת צריך לנקדה בתנועה גדולה (צירי). ועוד הרבה תיבות כיו"ב.

לה ושם ישנם גם כן י"ג פסוקים, חלקם מה שאומרים בימי הסליחות, וחלקם שונים.

לו ובנוסח ליטא הסדר שונה, א' [וזכרתי את בריתי יעקוב] ב' [וזכרתי להם ברית ראשונים], ג', י"ב, י"א, ט', ו', ז', ח', י', ה', ד', י"ג. וגם סדר זה אינו לפי סדר התורה והנביאים, אלא חמשה פסוקים של תורה, ארבעה פסוקים מנביאים, ושוב ג' פסוקים של תורה ושוב פסוק של נביאים.

אולם כל זה רק בימי הסליחות, משא"כ בפסוקים שאומרים בכל יום, נאמרים קצת יותר כסידורם בתורה ונביאים, דהיינו שמתחילים בג' פסוקים מויקרא (כו, מב מד-מה) כסידורם בתורה, ואח"כ ג' פסוקים מדברים (ל, ג-ה), גם הם כסדרם בתורה. ורק אחר פסוקי התורה אומרים פסוקי הנביאים^ל, ובהם יש קצת שינוי מסדר כתיבתם, שאומרים פסוק מישעיה לג, ירמיה, ישעיה סג, שלשה פסוקים ממיכה, ושוב פסוק מישעיה נו.

ולגבי שלשת פסוקים הראשונים שנאמרים בימי הסליחות שלא כסדרן בתורה, היה מקום לומר דהא בהא תליא, שבסליחות שמבקשים על כל פסוק בקשה נפרדת כנ"ל (אות ב), על כן מסמיכים בקשת זכור ברית ראשונים לבקשת זכור ברית אבות, משא"כ בכל יום שאין מבקשים בקשה קודם אמירת הפסוק, ואומרים את הפסוקים ברצף, על כן אומרים אותם כסדרם בתורה. אך עדיין צריך טעם לשאר הפסוקים שאינם לפי סדר התורה והנביאים. וראה עוד לקמן (פרק ו אות ג-ד).

ועל זה הדרך יש לעיין גם בפסוקי הזכרונות (זכור רחמין), שיש שם ג' פסוקים מתורה וה' פסוקים מנביאים, ומקדימים פסוקי הנביאים לפסוקי התורה. וגם בכל חלוקה אינו מסודר לפי סדרם, דהיינו שחמשת הפסוקים מנביאים הם מתהלים, ומתחיל מקאפיטל כה ואח"כ קו, עד, קב, קלו. וכן בפסוקי התורה הסדר הוא דברים שמות ויקרא.

ויתכן שיש ליישב כל הנ"ל שהוא על דרך מן הקל אל הכבד, שמתחילה מבקשים דבר הקל ואח"כ דבר הכבד, [וגם שמונת הפסוקים המה בקשות כנ"ל, וממילא שייך לסדרם מן הבקשה הקלה אל הכבדה], אך צריך רוחב לב ועומק דעת לסדרם באופן הנאות, כי לכל אחד יש סדר אחר, ומה שנחשב אצל זה מן הקל אל הכבד, נחשב אצל חברו להיפך וכיו"ב, ועל דרך שכתב החזון איש (מועד סימן סד אות טו) במתק לשונו: כי הרגשי הסידור מאפשרים תכניות רבות, וכולם יש בהם סגולת סדר, עכ"ל.

ה. בבואכם אל הארץ

והנה בפרשת נצבים פרשת התשובה (דברים ל, ג-ז) כתוב לאמר שבכח התשובה נזכה לחמש הבטחות, א' ושב ד"א את שבותך ורחמך וגו', ב' אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך וגו', ג' והביאך ד"א אל הארץ וגו', ד' ומל ד"א את לבבך וגו', ה' ונתן ד"א את כל האלות האלה על אויביך וגו'^{לח}.

וההבטחה האחרונה אין מקום לבקש עליה (בין בכל יום ובין בימי הסליחות) כי אין מזכירים קודם לכן את האלות. אך יש להבין מדוע בכל יום מזכירים בבקשה ג' הבטחות הראשונות, ובימי הסליחות אין מבקשים על ההבטחה השלישית (והביאך). ואין לתרץ שזה נכלל בפסוק האחרון והביאותים אל הר קדשי, דהא גם בכל יום אומרים פסוק זה.

ומאידך כלפי ההבטחה הרביעית [מילת הלב] הוא להיפך, שבכל יום אין מבקשים על הבטחה זו, ואילו בסליחות מבקשים עליה. ואין לתרץ משום שבכל יום עיקר הבקשה היא על הגאולה ולא על התשובה, שהרי מזכירים הפסוקים של מיכה העוסקים בענין התשובה.

לזו וכן הוא גם לשון התפילה, וקיים לנו ד"א מה שהבטחתנו בתורתך וכו' [ואומרים ששת הפסוקים של תורה], ונאמר על ידי נביאך [ואומרים שבעת הפסוקים של נביאים]. וכן הוא גם בתקיעתא דבי רב: ככתוב בתורתך [ואומרים ג' פסוקים של תורה], ובדברי קדשך כתוב לאמור [ואומרים ג' של כתובים], ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמור [ואומרים ג' של נביאים], אלא שמסיימים שוב בשל תורה. לח אגב, יש לדעת מדוע בקריאת התורה מסיים העולה החמישי לפני ההבטחה החמישית, שלכאורה מפסיק באמצע ענין ההבטחות. וי"ל.

ו. רצף פסוקים

מאידך יש לדון בנוסח הנאמר בכל יום, שאומרים כמה פסוקים הסמוכים זה לזה ובחלקם אומרים ונאמר ובחלקם אין אומרים ונאמר^{לט}, וכדלהלן.

הפסוק 'וזכרתי להם ברית ראשונים' סמוך בתורה לפסוק הקודם 'ואף גם זאת', ואומרים שם 'ונאמר', ואילו הפסוק 'אם יהיה נדחך' סמוך לפסוק 'ושב ד"א את שבותך' ואין אומרים 'ונאמר', ובפסוק הבא אחריו 'והביאך ד"א אל הארץ' שוב אומרים ונאמר אע"פ שהוא סמוך לו בתורה^ל. וכן בג' הפסוקים שבמיכה, יש נוסחאות שאומרים כל הג' פסוקים ברצף, ויש נוסחאות שאומרים 'ונאמר' רק על הפסוק השלישי ואילו שני הפסוקים הראשונים אומרים ברצף^{מא}.

ז. השבה ברחמים

השב שבותנו ורחמנו כמה שכתוב וכו'. לכאורה הוא ליה למימר רחמנו ושוב לקבצנו, שירחם עלינו ויחזור שוב לקבצנו, וכלשון הפסוק ורחמך ושב וקבצך מכל העמים, דהא מה שנאמר בתחילה ושב את שבותך קאי על גלות בבל, וכדאייתא בפסיקתא זוטריתא עה"פ הנ"ל. [ואפשר הכוונה שההשבה עצמה תהיה ברחמים, וננצל מחבלי משיח].

ח. אהבה ויראה

מול את לבבנו לאהבה את שמך כמה שכתוב ומל ד"א את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ד"א בכל לבבך ובכל נפשך. מבקשים רק על אהבת ד', וכלשון הכתוב ומל וגו' לאהבה את ד"א. וכן הוא גם בסליחות ליום כיפור (בערבית שחרית מוסף ומנחה) 'לפני הוידוי' (לפני הפיוט כי אנו עמך): הט לבנו ליראה את שמך ומול את לבבנו לאהבתך, כי הוא מיוסד על לשון הכתוב הנ"ל שלגבי מילת הלב מוזכר רק אהבה, אלא שמוסיפים לבקש הט לבנו ליראה^{מב}. אמנם 'לאחר הוידוי' בתפילות יו"כ (לפני הפיוט מה נאמר לפניך) מבקשים: ומול את לבבנו לאהבה ו'ליראה' את שמך 'ככתוב בתורתך' ומל ד"א את לבבך וגו', וצריך ביאור, דהא בכתוב לא נזכר ענין היראה כלל. והיה מקום ליישב שאהבה היא מדרגה יותר מיראה,

לט ודלא כנוסח ע"מ, שפסוקים שנכתבו ברצף אומרים ברצף, וכשאינם ברצף אומרים ונאמר. מ ואין לומר משום שהפסוק אם יהיה נדחך אינה הבטחה נוספת, אלא רק תוספת דברים על ההבטחה הראשונה, שבהבטחה הראשונה הובטח על קיבוץ גלויות, ובפסוק אם יהיה נדחך אינו רק תוספת שאפילו אם ההפצה תהיה במקום רחוק, גם כן יתקיים הקיבוץ. זה אינו, דהא גם ההבטחה השלישית והביאך אינה הבטחה בפני עצמה אלא המשך ההבטחה של קיבוץ גלויות לארץ ישראל, וכנוסח הברכה וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ לארצנו. ועוד שהרי בימי הסליחות מבקשים בקשה נפרדת על השב שבותנו ובקשה נפרדת על קבץ נדחינו, ומשמע שהם שתי הבטחות שונות.

מא ולכאורה הוא תלוי בגירסאות, שיש נוסחאות שמוסיפים על לשון הכתוב במיכה: וכל חטאת עמך בית ישראל תשליך במקום וכו', ולפי נוסח זה אכן צריך להוסיף 'ונאמר' כי הפסיק בין הפסוקים בפיסקא חדשה (שמקורו בכתוב ביחזקאל שהחטא לא יזכר ביום שובו מרשעו), אבל אלה שאין גורסים הוספה זו, גם אינם צריכים לגרוס 'ונאמר'. וראיתי שיש סידורים שמוסיפים פיסקא זו ואין גורסים 'ונאמר'. ועיין תפארת שלמה (לשבת נחמו, וברמזי פורים ד"ה ואם מצאתי) שתמה על גוף הלשון אשר לא יזכרו ולא יפקדו וכו', ומשמע שהיה אומר נוסח זה.

מב וראה בשערי תשובה (שער א אות א) וז"ל: והתבאר בתורה, כי יעזור ה' לשבים כאשר אין יד טבעם משגת ויחדש בקרבם רוח טהורה להשיג 'מעלת אהבתו', שנאמר (דברים ל, ב) ושבתי עד ה' אלהיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך. ואומר בגוף הענין (דברים ל, ו) ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך 'להשיג אהבתו'.

כי מתחילה צריך יראה ורק אח"כ אפשר לבקש על אהבה^{מג}, ונמצא שכשהקב"ה הבטיח שימול את לבבנו לאהבה, כבר נכלל בזה גם יראת ד', דבכלל מאתיים מנה. אמנם עדיין קשה מדוע בבקשות נכללת היראה בבקשת האהבה, ואילו ביו"כ לאחר הוידוי מבקשים להדיא על יראה אע"פ שהיא בכלל האהבה^{מ"ד}.



מג ועיין בשערי תשובה (או"ח סימן ס סק"א) שהביא בשם כת"י ממהרח"ו לומר בכל יום בברכת אהבת עולם: ויחד לבבנו 'ליראה ולאהבה' את שמך, וכנראה הטעם כדי לבקש מן הקל אל הכבד. מד ובקשות אלו מבקשים גם בתפילות יו"כ, ונמצא שבתפילות של יו"כ עצמם, אומרים פעם אחת מול את לבבנו לאהבה, ופעם אחת מול את לבבנו לאהבה וליראה.

הרב יוסף מאיר סאפרין

מעמי הלכות אמירת קדיש (ב)

א. בענין מהות הקדיש - ב. בדעת הרמב"ם במהות הקדיש והמסתעף להלכה לענין קדיש אחר תורה שבכתב ותושבע"פ - ג. בדעת הרמב"ם במהות הקדיש והמסתעף לענין קדיש שלפני תפילות מנחה ערבית ומוסף - ד. במהות החצי קדיש - ה. בענין קדיש תתקבל - ו. בענין הקדיש שאחר קריאת התורה - ז. בענין קדיש דלפני שמו"ע דערבית - ח. קדיש דעתיד לחדתא - ט. עיונים בדברי רבנו הרוקח

מאמר ד - במהות החצי קדיש

הקשה הפמ"ג (נה מש"ז סק"א) לפי מה דקיי"ל דאחר אמירת ולימוד פסוקי התנ"ך אומרים קדיש שלם, א"כ אמאי אנו אומרים אחר פסוד"ז וסדר קדושה (במנחה דשבת) רק חצי קדיש, וביותר צ"ב אמאי אומרים אחר קריאת התורה רק חצי קדיש.

ובפמ"ג הביא את דברי הלבוש (שם) שכ' בזה"ל 'ובכל מקום שאין צריך לומר הש"צ תתקבל, מפני שלא אמרו תפילת שמו"ע, אינו משלים ג"כ הקדיש, ואינו אומר רק 'יתגדל' ו'יתברך'', עכ"ל. והנה טעמו של הלבוש לא נתפרש לנו, ובפמ"ג אף הקשה עליו דנפסק ברמ"א (תקנ"ט ד) דבתשעה באב 'בכל הקדישים שאומרים אחר איכה עד שיוצאים למחר מביהכ"נ אין אומרים תתקבל', אף שמשלימים את הקדיש.

על כן כתב הפמ"ג בזה"ל 'כל מקום שאומרים בשביל פסוקים או הגדה אומרים קדיש שלם. משא"כ כשאומר החזן בשביל פסוד"ז שנשלמו כאן, ואחר שמו"ע שהיא מצוה בפני עצמה, ואחר תהלה לדוד במנחה שכל האומר תהל"ד וכו', ואומרים דרך תחינה לא כקורא בתורה אומרים רק חצי קדיש. ואחר קרה"ת בב' וה' אעפ"י שקורא בתורה, מ"מ מצוה ותקנת עזרא, אנו אומרים רק חצי קדיש מה"ט דאמרן', עכ"ל.

ביאור דבריו בפשטות, דאחר לימוד הפסוקים אכן אומרים קדיש שלם, אולם אחר פסוקים הנאמרים רק דרך תחינה, או אף הנקראים בתורה דרך מצוה ולא בדרך לימוד ממש, אז שייך לומר רק חצי קדיש.

והנה אף בדברי הפמ"ג יש לעיין קצת, שהרי לאחר אמירת תהלים אומרים קדיש שלם אף שהוא דרך תחינה, וכן אחר שיר של יום אף שאינו דרך לימוד ממש, אולם ביותר צ"ב דהא אף בדבריו לא נתבאר לנו מהו החילוק היסודי שבין חצי קדיש וקדיש שלם, ואמאי ההוספות דיהא שלמא רבא ועושה שלום נאמרות רק אחר לימוד התורה ממש.

'לבך נקבע השלום בסוף כל תפילה'

והנה בבואנו לעיין בענין ההבדל בין המקומות בהם אומרים קדיש שלם למקומות בהם אומרים רק חצי קדיש, מוטל עלינו לעיין תחילה בהוספות שבסוף הקדיש הלא הם 'יהא שלמא רבא' ו'עושה שלום', ולברר מה טיבם ועל מה הטבעו אדניהם, ובזה נבא אל העיין לברר מתי אומרים הוספות אלו.

דהנה בספרי רבותינו מסדרי התפילות מצאנו בביאור הוספות אלו כדלהלן.

האבודרהם (סדר שחרית של חול בביאור הקדיש) כתב בזה"ל 'והטעם שנקבע השלום באחרונה, לפי שהוא שקול כנגד הכל, וכן הוא אומר ביוצר עושה שלום ובורא את הכל.

ותניא בתו"כ שמא תאמר הרי מאכל והרי משתה אם אין שלום אין כלום, ת"ל (ויקרא כו ו) ונתתי שלום בארץ, גדול השלום שהשם הגדול הנכתב בקדושה וכו', גדול השלום שמשבח את התורה בשלום וכו', גדול השלום שאפילו העליונים וכו' צריכין שלום, שנאמר (איוב כה ב) עושה שלום במרומיו, עכ"ל.

הרי לנו דתפילות אלו ד'יהא שלמא' וד'עושה שלום' אינן שייכות לכאורה לחלק השבח דקדיש, אלא הן תחינות הנאמרות בסוף התפילה, ובהם מסיימים את התפילה לגדול חשיבותם, שבקשת השלום שבהם חשובה נגד הכל, ובהעדר השלום אין כלום.

וכן כתב הכלבו (סי' ז) לענין עושה שלום¹ ולכך נקבע השלום בסוף הקדיש, לפי שהוא שקול נגד הכל, וכשברא הקב"ה את עולמו נתן שלום בין מים ליבשה וכו', וכשברא המלאכים המורכבים אש ומים² אילו לא נתן שלום וכו', ולכך נקבע השלום בסוף כל תפילה לפי שהוא צריך לכל³.

נמצינו למדים מדבריו דלגודל חשיבות השלום תקנו להתפלל עליו בסוף אמירת הקדיש, שהוא סוף התפילה.

ולפי זה יתבאר לנו בפשטות, שהקדיש מורכב משני חלקים שכמעט ואין שייכות ביניהם, האחת היא שבח ותפילה על התגלות שמו יתברך, שנתקן לאמרו אחר פסוקים ובגמר כל חלק מהתפילה, והשניה היא תפילה על השלום, שזה נתקן לאמרו דייקא בגמר התפילה לגודל חשיבותו, ולא רק בגמר התפילה אלא אף בגמר לימוד התורה אנו מוסיפים בשעת אמירת הקדיש להתפלל גם על השלום מטעם זה.

ביאור מנהגינו לומר 'יהא שלמא' בכל הקדישים שמסדר קדושה ואילך

אכן לפי זה יש לתמוה על מנהגינו, שאנו אומרים אחר סדר קדושה קדיש תתקבל, ואחר שיר של יום קדיש שלם, ושוב לאחר פיתום הקטורת קדיש דרבנן, ובכולם אנו מסיימים בתפילה על השלום באמירת 'יהא שלמא' ו'עושה שלום', וצ"ב דממה נפשך יש לנו לומר רק פעם אחת הוספות אלו, דאם סיום התפילה הוא בעלינו יאמרו רק שם הוספות אלו, ואם סיום חובת התפילה הוא בסדר קדושה ומשם ואילך הוא רק רשות, א"כ יאמרו רק שם יהא שלמא ועושה שלום.

1 לענין יהא שלמא מבאר הכלבו באריכות, בדרכו בביאור תהפוכות לשון הקדיש מארמית ללשון הקודש, על פי הגמרא הידועה (ברכות ג.) דבשעת אמירת הקדיש הקב"ה מנענע בראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו וכו', ובפרט כשמזכירין לפניו שאין השם שלם ולא הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ובראות המלאכים את הצער הגדול הזה הרי הם מזדעזעין ומתלחלחין, ועל כן מתחילין את הקדיש בלשון ארמי בכדי שלא יבינו המלאכים את הקדיש, ולא ילבלו את בני"מ מאמירתו, ועיי"ש מה שמאריך בענין זה, ועל זה אנו מתפללים בארמית, יהא שלמא רבא מן שמיא, שלא ינתן רשות למעלה, ולא ינתן בינה למלאכים להבין בלשון ארמי, בכדי שלא יוכלו לבלבל את הקדיש.

2 וזהו ביאור 'עושה שלום במרומיו' היינו בין המלאכים שבמרומיו.

3 לפי דברי הכלבו יתבאר ג"כ הטעם שמסיימים את תפילת שמו"ע בברכת שים שלום, אף ברכהמ"ז מסתיימת באמירת עושה שלום (ושוב לאחמ"כ בפסוק ה' יברך את עמו בשלום), וכמו כן פסוקי ויתן לך שנתקנו על ידי הראשונים מסתיימים בפסוק (ה' יברך את עמו בשלום) וראה בנים לבניך שלום על ישראל.

לפי זה אפשר אף למצא טעם חדש לאמירת הגדת אר"א אר"ח תלמידי חכמים מרבים שלום וכו' ה' יברך את עמו בשלום לאחר פטום הקטורת שבסיום תפילת שחרית (דלכאורה אינו כדי לומר קדיש אחריו עיין לעיל מאמר ב ד"ה קדיש דרבנן אחר קרבנות דשחרית), דכיון דבתפילת שחרית מוסיפים הרבה תפילות ובקשות אחר שמו"ע, לכן חזרנו ואומרים דבר אגדה זו לאחריהם כדי לסיים בשלום (משא"כ בתפילות מנחה וערבית שאין מוסיפים כל כך לאחר שמו"ע די בברכת שים שלום שבסיום שמו"ע).

ונראה לבאר דאדרבה היא הנותנת, דחובת התפילה היא עד אחר סדר קדושה (עיין רמב"ם פ"ט מתפילה ובסדר התפלות), וכפי שיובא לקמן מאמר ה מדברי הפוסקים דלכך אין אומרים לתקבל תיכף אחר שמו"ע כדי שלא יצאו מביהכ"נ לפני סדר קדושה, ולכן גמר סדר קדושה נחשב כגמר התפילה לענין התפילה על השלום, אולם שיר של יום ופיטום הקטורת ועלינו אזי מכיון שאינם מחובת התפילה ואין ביניהם כל שייכות, אין שייך לומר שאחד מהם הוא גמר התפילה יותר מחבירו, ולכן בסיום כל אחד מהם מתפללים על השלום באמירת יהא שלמא ועושה שלום, שכן גמר כל אחד מהם הוא כגמר ענין, וכפי שמצינו שגמר לימוד התורה אף הוא נחשב כגמר ענין להתפלל שם על השלום.

ביאור דברי הרמב"ם בענין קדיש בתרא

בזאת יתבאר אף לשון הרמב"ם בסדר התפילות שכתב בזה"ל 'קדיש בתרא - כל קדיש שאומר שליח ציבור אחר שגומר התפילה, שאינו אומר אחריו כלום אלא כל העם שומעין אותו ויוצאין ונפטרינן, נהגו העם להוסיף בסופו נוסח זה, תתקבל צלותכון וכו' יהא שלמא וכו' עושה שלום וכו', עכ"ל.

וכבר עמדנו בזה במאמר ב דצ"ב אריכות לשון הרמב"ם 'שאינו אומר אחריו כלום, אלא כל העם שומעין אותו ויוצאין ונפטרינן', דהוי ליה למימר בקצרה 'אחר שגומר כל סדר תפילותיו', לכן נראה לבאר דתיבות אלו לא קאי על תפילת 'תתקבל' אלא על 'יהא שלמא וכו'', וכפי שנתבאר דהוספות אלו נתקנו לאמרם בסוף התפילה דייקא לגודל חשיבותם, ולכך מדגיש הרמב"ם 'כל קדיש שאינו אומר אחריו כלום אלא כל העם שומעין אותו ויוצאין ונפטרינן', שמכיון שזהו גמר וסיום התפילה מתפללין על השלום באמירת יהא שלמא.

וכמו כן מה שהשארו במאמר ב בצריך עיון, דקיי"ל דאומרים קדיש שלם בגמר אמירת פסוקי התנ"ך, בעוד שבסדר התפילות להרמב"ם לא נזכר קדיש זה, אולם עתה מבוארים הדברים כמין חומר, דמכיון שבגמר קריאת התורה אומרים קדיש וכפי שהזכיר הרמב"ם שם, ש"מ דאומרים קדיש אחר פסוקי התנ"ך, אולם בעוד שאחר קרה"ת אומרים רק חצי קדיש, הרי זה מכיון שעדיין אי"ז גמר התפילה, משא"כ לימוד ואמירת פסוקים בעלמא הרי הם דומין בענין זה ללימוד תורה שבעל פה, שבסיומו אומרים יהא שלמא מכיון שהקדיש הוא גמר וסיום הלימוד.⁴

4 נראה דאפשר להעמיס כל זה בלשון הלבוש שכתב 'ובכל מקום שאין צריך לומר הש"צ תתקבל, מפני שלא אמרו תפילת שמו"ע, אינו משלים ג"כ הקדיש, ואינו אומר רק 'תגדל ויתברך', והנה דברי הלבוש לכאורה אינם כפשטם, דהא בס"י קלב מדי דברו לענין קדיש יתום הוא אינו מזכיר אפילו פעם אחת שבקדישים שבסיום התפילה או בקדיש שלאחר לימוד התורה אין אומרים כי אם חצי קדיש. ועל כרחק אם כן לומר, דאין כוונתו כי אם לענין סדר חובת התפילה, שבמשך כל התפילה אזי אף שאומרים קדיש לסיום כל חלק מחלקי התפילה, אולם אין כל מקום לומר את הוספת 'יהא שלמא' שמקומה בסיום התפילה, ולכן אנו אומרים רק את עיקרו של הקדיש - עד דאמירן בעלמא, ורק כאשר אומרים 'תתקבל', שזהו סימן לגמר התפילה, או אז מוסיפים לומר יהא שלמא שנתקן לאמרו בסוף כל תפילה. ועיין בלשון הלבוש שכתב 'ובכל מקום שאין צריך לומר הש"צ תתקבל מפני שלא אמרו תפילת שמו"ע', דהול"ל בכל מקום שאין הש"ץ אומר תתקבל, ומהי כוונתו באמרו שאין הש"צ צריך לומר תתקבל. ואולי כוונת הלבוש שבמשך סדר חובת התפילה בכל מקום שאין הש"צ צריך לומר תתקבל - היינו שעדיין אינו צריך לומר הוספה זו - לפי שעדיין לא אמרו שמו"ע (ובשחרית אף לאחר שמו"ע לפי שעדיין אנו רוצים להמתין עד לאחר אמירת סדר קדושה) או אז אינו אומר עדיין גם יהא שלמא, לפי שעדיין אין מקום לומר הוספות אלו שהם סימן לסיום התפילה, אולם לאחר שאמרו תתקבל וכבר סיימו את חובת התפילה, הלא אדרבה בכל הקדישים אומרים יהא שלמא וכפי שנתבאר לעיל, ואף בקדישים שאחר לימוד התורה. ואף מה שהקשה הפמ"ג על הלבוש, דבתשעה באב משלימין הקדיש אף שאין אומרים תתקבל, מיושב לדברינו, דאף דאין אומרים תתקבל משוב ד'שתם תפילתי' כתיב, אולם מכל מקום צריך לומר שם יהא שלמא, כיון דזהו גמר התפילה.

תמיכה בדברי הפמ"ג ומנהג העולם למעשה

לעומת זאת, דברי הפמ"ג בהחילוק בין הקדישים תלוי באיכות אמירת הפסוקים אם הוא דרך לימוד או דרך מצוה לא נתבארו כל צרכם, דיש להבין מהי השייכות בין אמירת יהא שלמא לאמירת פסוקים דרך לימוד דייקא ולא דרך מצוה, וביותר צ"ב דבשלמא להלבוש הקדיש ענינו שבח ותפילה להתגלותו ית', וכשאומרים אותו בגמר תפילה או לימוד מוסיפין אף להתפלל על קבלת התפילות ועל רבנו, ובגמר כל ענין אף מוסיפין להתפלל בו על השלום באמירת יהא שלמא, אבל להפמ"ג לא נתבאר השייכות בין הקדישים, דלכאורה ישנם ג' מיני קדיש החלוקים ביסודם, א' אחר לימוד פסוקים אומרים קדיש שלם, וכן אחר לימוד דבר אגדה - שיש בו פסוקים - אומרים ג"כ ק"ש (דאלים מאמירת פסוקים דרך מצוה) ומוסיפין על ישראל, ב' אחר אמירת פסוקים דרך מצוה או תפילה אומרים רק חצי קדיש, ג' אחר התפילה אומרים ג"כ ק"ש - אף דהפסוקים הנאמרים בה הם ג"כ רק דרך מצוה - ומוסיפין תתקבל (ואפשר דבזה ס"ל להפמ"ג כהמג"א דהקדיש שאחר התפילה לא קאי על פסוקים וכפי שהובא בסוף מאמר א), ולא נתבאר לנו טעמו בזה וה' יאיר עינינו.

ובפשטות נראה דמנהגינו למעשה הוא כהכלבו וכהאבודרהם ודלא כהפמ"ג, דמנהגינו לומר קדיש שלם אחר אמירת שיר של יום ואחר סדר קבלת שבת ואחר כל אמירת תהלים, דלהפמ"ג צריך לכאורה לומר רק חצי קדיש בכל המקומות הנ"ל, דהא אמירתם הוא רק דרך מצוה ותחינה ולא דרך לימוד.

עוד נפק"מ מצאנו התלוי ועומד ביסוד אמירת 'יהא שלמא', דלביאור הכלבו ולאבודרהם אין שייך לומר חצי קדיש בגמר ענין, אבל להפמ"ג הרי זה תלוי באיכות לימוד הפסוקים אם הוא בדרך לימוד או בדרך תחינה ומצוה.

ולפי זה נראה לידון בדבר החדש, לענין מה שלפעמים ישנם בשטיבלאך מנינים לקריאת התורה לבדה שלא בסדר התפילה, וכגון בשבת במנחה שלפעמים עושים מנין לקריאת התורה אחר גמר התפילה, ויש לדון איזה קדיש צריך לומר שם, דלהפמ"ג הדין הוא דאחר קריאת התורה כיון שהוא רק דרך מצוה אומרים רק חצי קדיש, משא"כ למנהגינו שאנו נוהגים כהכלבו וכאבודרהם לומר קדיש שלם בכל סיום ענין יש לומר קדיש שלם.⁵

אולם צ"ב, דבקריאת התורה דליל שמחת תורה נדפס בסידורים לומר חצי קדיש, אף שהוא לאחר גמר התפילה וקדיש תתקבל, והוא לכאורה כדעת הפמ"ג דאחר קריאת אומרים לעולם חצי קדיש אף כשזהו גמר הענין ומשום דהוי אמירה דרך מצוה, וזה דלא כמנהגינו בכל סדר התפילה דלא כהפמ"ג וכנ"ל, ואין ליישב דאומרים רק חצי קדיש לפי שאחר עלינו

5 כמו כן נזדמן לי להיות בבית האבל שיום האחרון דהשבעה היה בר"ח, ובבית האבל אין אומרים הלל, לכן התפללו כל התפילה כסדרה חוץ מן ההלל, ולאחר גמר התפילה נתיישבו האבלים לשעה מועטת והקימום, ושוב פתחו כל העם באמירת הלל, לאחר גמר ההלל פתח אחד האבלים ואמר חצי קדיש (בחיבוש שאחר הלל שייך או קדיש תתקבל כבר"ח ויו"ט, או חצי קדיש כבחנוכה, ומכיון שאין שייך כאן קדיש תתקבל שהרי כבר גמרו התפילה, אם כן צריך לומר ח"ק).

והנה לענין חיוב אמירת קדיש אחר הלל יש לדון בזה שכן לעולם אומרים הלל תיכף אחר חזרת הש"ץ (ואפילו בליל פסח אומרים אותו לפני תתקבל), ועיין לקמן מאמר ה' ד"ה 'ואינה דבוקה למה שאחריה' שם נתבאר דכל מה שאומרים תיכף אחר שמו"ע לפני קדיש על כרחך שהוא שייך לשמו"ע, ונתקשינו שם מהי השייכות בין הלל לשמו"ע, ובכל אופן מותר לומר קדיש אחר הלל דלא גרע ממה שאומרים קדיש אחר כל אמירת פרקי תהלים.

אולם בכל אופן אין כאן סיבה לומר חצי קדיש שהרי כבר סיימו את התפילה לגמרי, ולכאורה צריך לומר קדיש שלם כמו אחר כל אמירת תהלים.

יאמרו קדיש שלם, דהא כפי שנתבאר כל מה שאומרים אחר תתקבל אין לו שייכות עם חבירו, וכל קדיש מיקרי גמר ענין, דלכן אומרים 'יהא שלמא' אחר שיר של יום ופיטום הקטורת.

שוב אינה ה' לידי משנה ברורה הוצאת דרשו שם מצאתי בהלכות שמח"ת (תרסט סקט"ו הערה 26 מלואים עמ' 100) שהביאו מהקיצור שו"ע (קלח ס"ז) וסדור בית יעקב עמדין (עמ' שסו סקכ"ה) שכתבו ג"כ בשיגרא דלישנא לומר אחר קרה"ת חצי קדיש, אכן הגר"נ קרליץ בספרו שלמי תודה (סוכות עמ' תתקפ) כתב שקיבל מרבותיו שבסיום הקריאה בליל שמח"ת יש לומר קדיש שלם בלא תתקבל, שאין לך חצי קדיש כי אם באמצע התפילה אבל בגמר התפילה צריך לומר קדיש שלם, וקדיש זה שלאחר קריאת התורה הוא סיום התפילה, ע"כ, וב"ה שזכיתי לכיין לדעתם הגדולה.

מאמר ה - בענין קדיש תתקבל

אחר איזה תפילות אומרים תתקבל

אחר כל תפילה מוסיפים לומר בקדיש 'תתקבל צלותהון' על קבלת התפילות, אולם נחלקו האחרונים אם נתקן לאמרו רק אחר שמו"ע או אחר עוד תפילות.

דדעת הלבוש (נה א) 'דלעולם אין אומרים תתקבל צלותהון אלא אחר שאמרו תפילת שמו"ע'.

אך הט"ז הקשה עליו 'דבימי הסליחות באשמורת הבוקר אומרים תתקבל אחר הסליחות, דגם בהם יש בקשות רבות כמו בשמו"ע, ונראה מקושיית הט"ז דדעתו דיש מקום לומר תתקבל אחר תפילות ובקשות נוספות חוץ משמו"ע.

אכן למעשה אין הט"ז מוסיף שום קדיש תתקבל, ומשום דרוב התפילות (תפילות דייקא, לאפוקי פסוקים הנאמרים דרך תחינה) המצויות בידנו מאנשי כנה"ג וחז"ל אכן נאמרים לפני קדיש תתקבל, וכגון תחנון, ואבינו מלכנו, וכ"ש התפילות המצויות בברכות ק"ש. ולקמן יתבאר דדעת הט"ז דממתינים מלומר קדיש תתקבל בשחרית עד אחר סדר קדושה, כדי שגם תפילת 'הוא יפתח ליבנו וכו'' תהיה לפני תתקבל.

אולם הלבוש עצמו (תקפא א) כתב טעם מיוחד לבאר מדוע אכן אומרים תתקבל אחר הסליחות, 'אע"ג שבכל ימות השנה אין אומרים תתקבל אלא אחר תפילת שמו"ע וכו', שאני סדר הסליחות שנתקנו כולם על סדר התפילה של כל היום, כי הפסוקים שקודם הסליחות הם כנגד פסוקי דזמרה, והסליחות עם הי"ג מידות שאומרים בין כל אחת ואחת הם במקום תפילת י"ח, שעיקר התפילה הוא י"ג מידות, ואח"כ נופלים על פניהם כמו אחר כל התפילות, ומסיימין ואנחנו לא נדע, לכך אומרים אחריהם ק"ש עם תתקבל כמו אחר גמר כל תפילות השנה⁶, עכ"ל.

בטעם איחור תתקבל דשחרית עד לאחר סדר קדושה

הנה בתפילת מנחה וערבית אומרים קדיש תתקבל תיכף לאחר שמו"ע, אך בתפילת שחרית אומרים תחילה חצי קדיש אחר שמו"ע 'שהיא מצוה בפני עצמה, ואינה דבוקה לאחריה', ורק אחר אמירת סדר קדושה אומרים קדיש תתקבל, ובסיבת הדבר מצאנו כמה

6 נראה דהלבוש הוצרך להאי טעמא דסליחות נתקנו על סדר התפילה רק לענין הסליחות דחודש אלול ותשרי הנאמרים באשמורת הבוקר שלא בשעת התפילה, אבל בסליחות דתעניות הנאמרים תיכף אחר התפילה הרי הם שייכים מיסודם לשמו"ע וכפי שיתבאר להלן ד"ה 'ואינה דבוקה למה שאחריה'.

הסברים התלויים ועומדים בתוכן הפסוקים שבסדר קדושה ובטעם תקנת אמירתם, ולכן נעתיק תחילה מש"כ הב"י (סי' קלב) בשם שבלי הלקט (סי' מד) בשם ספר הפרדס לרש"י בטעם אמירת פסוקי סדר קדושה.

וז"ל 'אחר תפילה היו קורין מקרא ומשנה ושמועות, כדאמרינן (קדושין ל.) לעולם ישליש אדם שנותיו וכו', וכיון שרבתה העניות ולא היו יכולים לעסוק כל כך, היו קורין בנביא שני פסוקים ובא לציון ואני זאת בריתי וכו'.

עוד הוסיפו לומר ואתה קדוש וכו', לפי שהקב"ה משרה שכינתו בתוכנו לשמוע תהלות ישראל, דאמרינן בבראשית רבה (מח ז) א"ר חנינא על כל קילוס וקילוס שמשבחין ישראל להקב"ה משרה שכינתו עליהם, ומאי טעמא ואתה קדוש יושב תהלות ישראל.

עוד הוסיפו לומר 'וקרא זה אל זה ואמר וכו', שלא היו יכולים לומר קדושה בתוך התפילה, שגזרו שלא יענו קדושה והיו אורבים להם אם יענו קדושה, ולאחר תפילה כשהיו האורבים הולכים להם היו קורים וקרא זה אל זה ואמר דהיינו שילוש קדושה, ומתרגמין אותו מפני החיבה, הרי פעמים קדוש דיוצר ותפלה, ואע"פ דבזמן הזה אנו אומרים קדושה בחטיבה אחת בתוך התפילה לא בטלו קדושה דסידרא, קא סברי שמא יגרום החטא וכו'.

ועל כן⁸ אנו מסיימין ברוך אלקינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים, עכ"ל שבלי הלקט.

ובב"י מוסיף להביא בשם סדור רב עמרם גאון, דאסור לאדם לצאת מביהכ"נ קודם קדושה דסידרא וכו', דבבר שהעולם מתקיים עליו אי אפשר לזלזולי ביה, עכ"ל.

נמצא דסדר קדושה יש בו ג' חלקים, תלמוד תורה (- פסוקי ובא לציון ואני זאת בריתי, ועיין בהערה), שבחות ותהלות (- ואתה קדוש וסדר קדושה), ובקשות (- הוא יפתח ליבנו). עתה נבא לראות מה שכתבו הפוסקים בטעם דחיית קדיש תתקבל עד לאחר סדר קדושה.

טעם א'. הכלבו (סוף סימן יא) כתב בזה"ל 'ואחר תחנון בשחר יאמר קדיש קצר, וכתב הר"י נתן ז"ל ובדין הוא לאמרו (קדיש-) שלם, אך משום דלא אתי לזלזולי בתהלה לדוד ולמנצח וסדר קדושה, ממתינים להשלימו עד לאחריהם, ומכל מקום אומרים שם קדיש קצר להראות ששם מקומו לבלתי לשנות בתפילת ערבית שיש קדיש אחריה, וגם בשביל תחנון שיאמר'.

היינו דעיקר הקדיש אחר שמו"ע דשחרית הוא הקדיש תתקבל שאיחרו לאמרו עד לאחר סדר קדושה, אולם התקינו לומר קדיש תיכף אחר שמו"ע משום לא פלוג (- לבלתי לשנות בתפילת ערבית שיש קדיש אחריה').

ונראה לכאורה דמה שחששו לזלזול בסדר קדושה, הוא בעיקר משום פסוקי ובל"צ וכו' וקרא זה אל זה וכו', שכן האי לישנא ממש 'דלא לית לזלזולי' הביא הב"י משם רב עמרם

7 הנה יש לעיין בזה דרש"י עצמו כתב טעם אחר לאמירת סדר קדושה, בהא דאמרינן בסוף סוטה (מט.) אלא אמאי מיקיים עלמא אקדושה דסידרא ואיהא שמיא רבא דאגדתא, וברש"י (ד"ה אקדושה) סדר קדושה, שלא תקנוה אלא שיהו כל ישראל עוסקין בתורה בכל יום דבר מועט, שאומר קריאתו ותרגומו והן כעוסקין בתורה, וכיון שנוהג בכל ישראל בתלמידין ועמי הארץ, ויש כאן שתיים קדושת השם (- דעוסקין בפסוקי קדושה) ותלמוד התורה חביב הוא, עכ"ל.

נמצא א"כ דפסוקי קדושה עצמם נתקנו משום תלמוד תורה, ולא כדהביא בשבלי הלקט דפסוקי ובל"צ ואני זאת בריתי הוי משום ת"ת, ופסוקי קדושה נתקנו בשעת השמד. וכן מה שהביא הב"י מסידור רב עמרם שהעולם מתקיים עליו, כוונתו למאמר חז"ל הנ"ל אמאי מיקיים עלמא.

8 לכאורה הכוונה שהיו מכוונים באמירתו כנגד האורבים התועים שלא הניחו לקדש את שמו יתברך.

גאון 'דדבר שהעולם מתקיים עליו אי אפשר לזלזולי ביה', וכוונת רע"ג בזה לפסוקי סדר קדושה, וכדאיתא בסוטה (מט.). דעלמא קאי אקדושה דסידרא, וברש"י (שם) דהוא משום דיש בפסוקים אלו תלמוד תורה וקדושת השם.

טעם ב'. הלבוש (נה א) כתב וז"ל 'וכאן אומרים קדיש שלם עם תתקבל צלותהון, מפני שהוא כולל כל התפילה עם שמו"ע, ותתקבל צלותהון קאי דווקא אתפילת שמו"ע, דלעולם אין אומרים תתקבל צלותהון אלא אחר שאמרו שמו"ע, ומה שאין אומרים תתקבל מיד אחר שמו"ע, היינו משום דסדר קדושה בתר תפילה גרידא, לפי שהוא מענין תפילה ושבח, ולכן ממתינין מלומר תתקבל עד אחר סדר קדושה, כדי שיהא חוזר גם על סדר קדושה'.

היינו, דהוספה דתתקבל קאי אשמו"ע דייקא, אך לפי שבסדר קדושה ישנם עוד עניני תפילה ושבח והם שייכים לשמו"ע, שענינו ג"כ תפילה ושבח, לכך ממתינים באמירת קדיש תתקבל.

טעם ג'. הט"ז (שם סק"א) כתב בזה"ל 'וא' אחר סדר קדושה, ושם אומר תתקבל וכו', שקאי גם אתפילת י"ח. כתב רבי מרכי יפה (הלבוש) שלעולם אין אומרים תתקבל רק אחר תפילת י"ח, ולא כללא הוא שהרי בימי הסליחות באשמורת הבוקר אומרים תתקבל אחר הסליחות, דגם בהם יש בקשות רבות כמו בשמו"ע'.

ונראה לדייק מלשונו ד'תתקבל קאי גם אתפילת י"ח' (היפך לשון הלבוש שכתב 'כדי שיהא חוזר גם על סדר קדושה'), וכן ממה שחולק על הלבוש ודעתו דגם על שאר תפילות שייך לומר תתקבל, דכוונת הט"ז לומר בזה דממתינים מלומר תתקבל, דהיה מקום לומר תתקבל על סדר קדושה, ולכאורה משום בקשת 'הוא יפתח ליבנו וכו' הנאמרת בסדר קדושה, אולם לכן ממתינים באמירת תתקבל כדי שתתקבל תכלול גם תפילה זו⁹.

נמצא לכאורה, דלכל אחד מהטעמים ממתינים באמירת תתקבל בגלל חלק אחר שבסדר קדושה, דלהכלבו הטעם כדי דלא ליתי לזלזולי, וזה שייך לכאורה על פסוקי הקדושה עצמם וכפי שנתבאר, ולהלבוש ממתינים על כל עניני תפילה ושבח דגרידי בתר שמו"ע, ולהט"ז ממתינים לכאורה על שאר התפילות שבסדר קדושה שיוכללו גם הם בתפילת תתקבל.

מקום הקדיש תתקבל בר"ח

לפי זה יש צורך לבאר אמאי בר"ח אומרים תתקבל תיכף אחר שמו"ע דשחרית, דלכאורה היה לנו לסיים תחילה תפילת שחרית ולומר תתקבל אחר סדר קדושה כבכל יום, ואז לפתוח בתפילת מוסף, ומצינו שהפוסקים מבארים זאת כל אחד לשיטתו.

הכלבו (שם) דס"ל הטעם דלא ליתי לזלזולי בסדר קדושה, ממשך ומבאר 'והיכא דאיכא מוסף משלים אותו (- את הקדיש) שם (- תיכף אחר שמו"ע), דלא חיישינן לזלזולי בתהלה וסדר קדושה, שהרי יש לו עדיין להתפלל תפלת המוסף הבאה אחריה'.

הלבוש (שם) דס"ל הטעם דהשבחנות גרידי בתר שמו"ע, ממשך ומבאר 'לפיכך ביום שיש בו מוסף אומרים קדיש תתקבל מיד אחר תפילת שחרית, ואחר מוסף אומרים תתקבל שנית על תפילת מוסף, שחוזר וקאי ג"כ על סדר קדושה'.

ולכאורה אף לטעם הט"ז יש לומר, תחנונת דסדר קדושה נכללים בתתקבל דמוסף.

אולם הפמ"ג (תכג א"א) כתב טעם חדש לאמירת תתקבל תיכף לאחר סיום שמו"ע והלל, 'הואיל וקורין בתורה ובראשי חדשיכם שיש בו מוסף היום, יש לומר תתקבל קודם על תפילת שחרית, משום שאיננו רוצים לקרא את פסוקי מוסף לפני סיום תפילת שחרית'.

ויש לעיין קצת אמאי הוצרך כלל לטעם זה, הא כפי שנתבאר אין כל צורך להכליל את סדר קדושה בתקבל דשחרית דייקא.

מחלוקת האחרונים בענין קדיש תתקבל בליל פורים

כתבו האחרונים בשם ספר המנהגים (לרבי אייזיק מטירנא)¹⁰ דבליל פורים אומרים קדיש תתקבל תיכף לאחר שמו"ע, ואומרים שוב תתקבל לאחר סדר קדושה שלאחר קריאת המגילה. ותמה הלבוש (תרצ"ג א) חדא מאי שנא מסדר התפילה שבכל יום, שממתינים באמירת קדיש תתקבל עד לאחר סדר קדושה וקאי אשמו"ע ואמאי הכא יאמרו תתקבל תיכף אחר שמו"ע, יתירה מזאת, אף ביום הפורים עצמו אומרים אחר שמו"ע רק חצי קדיש כבכל יום, וקדיש תתקבל לאחר סדר קדושה שלאחר קריאת המגילה, ושמע מינה דאפשר להמתין באמירת תתקבל עד לאחר קריאת המגילה וסדר קדושה ומאי שנא הכא, עוד הקשה הלבוש, האי תתקבל דלאחר סדר קדושה אהיכא קאי, 'שאין אומרים תתקבל עלותהון אלא אחר שאמרו תפילת י"ח, שהוא נקרא תפילה', ולא אחר שאר תפילות ובקשות כסדר קדושה. על כן דעת הלבוש והט"ז (שם סק"א) דאכן אחר שמו"ע יאמרו רק חצי קדיש, ואחר סדר קדושה קדיש תתקבל.

אכן המג"א (שם) כתב שבמדינות אלו שנוהגין לומר תיכף אחר שמו"ע קדיש תתקבל, יאמרו אחר ובא לציון קדיש שלם בלא תתקבל (כמו לאחר כל פסוקי תנ"ך). מעתה שומה עלינו לדעת במה נחלקו הני רבוותא, ומהי סברת כל אחד מהם.

בענין הקדיש שאחר מגילות אסתר ואיכה

אולם לפני כן יש לנו לעיין, דלכאורה צ"ב מאי שנא מגילות אסתר ואיכה משאר המגילות (- רות שיר השירים וקהלת), שבכל המגילות נוהגים לומר קדיש שלם אחר קריאת המגילה, ואילו אחר אסתר ואיכה אין אומרים כלל קדיש, עד כדי שהמשנ"ב (תרצ"ג סק"א) מצא לנכון לשלול 'ויש מהמונים שאומרים קדיש אחר סיום המגילה, ואינו נכון', ולא ביאר לנו טעם הדבר, ואין לומר דשאני אסתר ואיכה דהוי חובה ושאר המגילות הוי דרך לימוד, דהא אין מגילות אלו חובה יותר מפסוקי דזמרה וקריאת התורה שאף שהם חובה, ואפ"ה אומרים קדיש עליהם בגמר מצותם, והכא נמי לא שנא.

ועיין בספר הרוקח (סי' שסב) שכתב בזה"ל 'וכשאומר בימים טובים המגילות (-רות שה"ש וקהלת) לפני קריאת התורה, אומר קדיש אחר המגילה, לפי שבנטילת התורה (- בהוצאת ס"ת) יפסיקו בעל הכל יתגדל וכו', ובפורים לאחר קריאת המגילה ואתה קדוש אשרי, וביום אומר תהלה, לכך אין אחר המגילה קדיש'.

ואף שלשונו קשה קצת אולם כוונתו ברורה, דביו"ט צריך לומר קדיש תיכף אחר המגילות, ואי אפשר לומר דהקדיש שלאחר קריאת התורה תחזור גם על קריאת המגילות, שכן בהוצאת ס"ת מפסיקין באמירת 'על הכל' והוי הפסק בין המגילות לקרה"ת, משא"כ בפורים דתיכף אחר המגילה מתחילין באמירת אשרי ואתה קדוש אי"ז נחשב הפסק, וקדיש שלאחר סדר קדושה קאי גם אמגילה.

אולם סברא זו - דקדיש שאחר סדר קדושה קאי אקריאת המגילה - צריכה ביאור, שכן הרוקח עצמו כתב דבשני וחמישי צריך לומר קדיש תיכף אחר קרה"ת ואין די באמירת הקדיש שלאחר סדר קדושה, שכן סדר קדושה הוי הפסק בין קרה"ת לקדיש ולכך צריך לומר

10 תלמיד רבו של מהרי"ל ובתקופת בעל תרומת הדשן.

קדיש על קרה"ת לחוד ועל סדר קדושה לחוד (עיין לשונו להלן מאמר ט סי' נו וסי' שסב), וא"כ מאי שנא בליל פורים דסדר קדושה לא חשיב הפסק בין קריאת המגילה לקדיש.

במעם אמירת סדר קדושה בליל פורים

ונראה לבאר באופן אחר קצת, דהנה רבותינו הראשונים תקנו לומר סדר קדושה בליל פורים מה שלא נהגו כן כל השנה, ושמע מינה דסדר קדושה יש לו שייכות מיוחדת לפורים, וא"כ אפשר דיש לו שייכות אף לקריאת המגילה, עד כדי כך דאין אומרים קדיש תיכף לאחר קריאת המגילה אלא ממתנינים באמירתו עד לאחר סדר קדושה.

והנה בליל פורים אין שייך אף אחד מטעמי אמירת סדר קדושה שבכל יום, דפסוקי קדושה שהתקינו לומר לאחר התפילה מפני האויבים אינם שייכים כלל בתפילת ערבית, והטעם דלימוד התורה לכל העם ג"כ אין שייך בליל פורים יותר מבשאר הלילות, כמו כן שאר התפילות והפסוקים שבסדר קדושה אין להם שייכות מיוחדת לפורים.

ועיין בכלבו שכתב (ריש סימן מה) בטעם אמירת סדר קדושה דלפי שפסוק ואתה קדוש מקורו בקפיטל (כב) למנצח על אילת השחר, הנדרש (יומא כט. מגילה טו:) על אסתר המלכה, ואף את חובת קריאת המגילה בליל פורים ובימו דרשו חז"ל (מגילה ד.) מהפסוק אלקי אקרא יומם ולא תענה שבקפיטל זה, לכך מתחילים באמירת פסוק ואתה קדוש לאחר קריאת המגילה, ואגב זה ממשיכים באמירת כל סדר קדושה.

יתירה מזאת, בכלבו כתב דאף ביומו של פורים יאמרו אחר קרה"ת אשרי ופסוק ובא לציון, ואז יקראו את המגילה, ולאחר קריאת המגילה יתחילו תיכף באמירת ואתה קדוש מטעם הנ"ל, כמו כן כשחל פורים במוצ"ש יאמרו ויהי נועם קודם קריאת המגילה, כדי שלאחר המגילה יתחילו תיכף בואתה קדוש.¹¹

נמצא לפי זה דפסוק ואתה קדוש וקריאת המגילה שייכי אהדדי, ולכן איחרו את הקדיש שלאחר קריאת המגילה ואומרים אותו אחר פסוק ואתה קדוש וסדר קדושה שאחריו.

ואפשר ג"כ שזהו כוונת הרוקח דסדר קדושה דליל פורים לא חשיב הפסק לפני קדיש, ומשום דפסוק ואתה קדוש שייכא למגילה יותר ממה דסדר קדושה שייכא לקרה"ת.

מחלוקת האחרונים במקום אמירת תתקבל - ב"א לשיטתו

ולפי זה נראה לבאר מחלוקת האחרונים כל אחד לשיטתו, דהלכוש והט"ז דס"ל דטעם איחור תתקבל הוא משום שבחות ותהילות דגריירי בתור שמו"ע, או משום תפילות שאנו רוצים לכללם בתתקבל, וממילא אף דסדר קדושה נתקן בליל פורים משום פסוק ואתה קדוש, אולם משנה לא זזה ממקומה לכלול כל אלו לפני קדיש תתקבל.

משא"כ המג"א אפשר דס"ל כהכלבו דטעם איחור תתקבל הוא משום דלא ליתי לזלזולי בסדר קדושה, וטעם זה לא שייך עתה כל כך, שכן טעמי אמירת סדר קדושה שבכל יום אינם שייכים עתה, לכן אומרים תתקבל תיכף אחר שמו"ע, ואילו אחר קריאת המגילה די באמירת קדיש שלם בלא תתקבל.¹²

אולם קצת קשה לומר ביאור זה בדברי המג"א, דהא בערבית דמוצאי שבת אומרים ג"כ סדר קדושה רק כדי לעכב את הרשעים מלחזור לגיהנם (כלבו סי' מא ואבודרהם) ולא

11 וכן הובא מנהג זה בכף החיים (תרצ"ק) וכן הוא מנהג הספרדים כיום.

12 ולהעיר, שכל זה הוא ביאור בדרך אפשר רק בדברי המג"א עפ"י דברי הכלבו אולם הכלבו עצמו לא ס"ל כן לענין הקדישים עיי"ש.

מהטעמים הקבועים דבכל יום, ואפ"ה ממתינים באמירת תתקבל, אף דלכאורה לא שייך האי טעמא דלא ליתי לזלזולי בסדר קדושה.

ויש לבאר באופן אחר, דהנה כפי שנתבאר בכלכו ישנה חובת קדיש בגמר תפילת שמו"ע, אולם מכיון שקדיש הוא סימן לסיום התפילה קיים חשש שיצאו בגמר הקדיש לפני אמירת סדר קדושה, וכדי דלא ליתי לזלזולי בסדר קדושה דחו קדיש תתקבל עד לאחר סדר קדושה (וחצי קדיש שהתקינו במקומו הוא רק כדי להראות שישנה חובת קדיש על שמו"ע בפני עצמה, ונפק"מ לענין ערבית שצריך לומר קדיש תיכף אחר שמו"ע), וא"כ אפשר דכשם דקדיש הוי סימן לענין גמר התפילה, אזי מכלל הן אתה שומע לאו דאם עדיין לא אמרו קדיש על כרחך דעדיין לא נסתיימה התפילה, ומעתה בהמתינים לשמיעת קדיש לאחר קריאת המגילה - כהרגלם שאומרים קדיש לאחר קריאת שאר המגילות - ממילא יאמרו סדר קדושה ולא יבואו לזלזולי ביה, ולכן אפשר לומר קדיש תתקבל תיכף אחר התפילה ודי באמירת קדיש שלם לאחר קריאת המגילה וסדר קדושה.¹³

יישוב דברי ספר המנהגים

וליישב דברי ספר המנהגים עצמו מקושיות הלבוש והט"ז כתבו האחרונים בכמה אופנים.

באליה רבא (שם) כתב דס"ל דאומרים תתקבל תיכף אחר התפילה ואין ממתינים עד אחר סדר קדושה, לפי דבשחרית אנו רגילים להפסיק תדיר לקריאת התורה ולא חשיב הפסק כל כך, משא"כ בערבית שאיננו רגילים להפסיק בה חשיבא קריאת המגילה כהפסק, ולכן מקדימין לומר תתקבל לפני קריאת המגילה.

עוד כתב האליה רבא דמנהגם היה להתפלל ערבית מבעוד יום, ולאחר מכן להפסיק קודם קריאת המגילה ולהמתין עד הלילה, וא"כ הוי הפסק גמור ולכן אומרים תחילה תתקבל על שמו"ע, מה שאין כן למנהגינו שאנו מתפללים בלילה וקורין את המגילה תיכף לאחר שמו"ע אפשר להמתין באמירת תתקבל עד לאחר סדר קדושה כבכל שחרית ומוצ"ש, ואף דבמוצ"ש גם הם היו מתפללים ערבית רק בלילה וא"כ לא היה להם סיבה לומר תתקבל לפני קריאת המגילה, אפשר דעשו כן משום דלא פלוג.¹⁴

אולם בתירוצים אלו אין עדיין נתינת טעם לאמירת תתקבל שנית אחר סדר קדושה.

ובמלבושי יו"ט לבעל התו"ט (שם על הלבוש) כתב בזה"ל 'דלאו אורח ארעא לומר חצי קדיש או לדלג תתקבל לבסוף, ואומרים הקדיש שלם כמו שהוא, ויחזור תתקבל על תפילה דבסדר ובא לציון', עכ"ל.

¹³ אולם זה אינו מוכרח דאפשר דדוקא קדיש תתקבל הוא סימן לסיום התפילה ורק על אמירתו ימתינו הקהל, משא"כ שאר הקדישים (ואפשר אף להוכיח כן מהא דחזרו והתקינו לומר ח"ק ולא חששו שיהא בזה סימן לגמר התפילה, אולם ראה זו יש לדחות דעדיין לעיל מאמר ד דנתבאר דהחילוק בין חצי קדיש לקדיש שלם הוא הדוספות ד'יהא שלמא' ו'עושה שלום' שייכות רק בגמר התפילה, וא"כ אפשר דאף בזה יש סימן דאם אמרו קדיש בלא הדוספות אלו ש"מ דעדיין לא נסתיימה התפילה, וכן נתבאר שם בדעת רבנו מנוח).
¹⁴ ולפי זה יש לעיין קצת במה שנהגו כמה מקהילות הקודש להפסיק בחג הסוכות בין חזרת הש"ץ לאמירת ההלל בהפסקה שיש בה ממש, וישנם המתעכבים בזה כשעה ושתיים, דאולי יש מקום להקדים ולומר קדיש תתקבל תיכף אחר חזרת הש"ץ.

אולם יש לחלק קצת עפ"י מה שיתבאר לקמן, דכל מה שאומרים תיכף אחר שמו"ע קודם קדיש מישך שייכי לשמו"ע, ואף שנסתפקנו שם לענין שייכות ההלל לשמו"ע, אולם בזאת הוא עדיף עכ"פ מקריאת המגילה דלא שייכא לשמו"ע, והראיה לזה שאומרים אותו אחר קדיש של שמו"ע, ועדיין צ"ב.

ולכאורה היינו כהט"ז דאומרים תתקבל אף על שאר תפילות חוץ משמו"ע, וא"כ צ"ב קצת אמאי לא סבירא ליה להט"ז גופיה כן שיאמרו כאן ב' פעמים תתקבל¹⁵, ולכאורה צריך לומר דס"ל להט"ז דאף דהיה מקום לומר תתקבל על סדר קדושה לחודיה, אולם לכתחילה תקנו לנו רבותינו להכליל את כל התפילות בקדיש תתקבל אחד, וכפי שבכל יום היו יכולים לומר ב"פ תתקבל אחד עבור שמו"ע ואחד עבור סדר קדושה, ואפ"ה מכלילים אותם בחדא תתקבל, משא"כ בעל ספר המנהגים ס"ל דאפשר לומר תתקבל על סדר קדושה לחודיה, וכפי שכתב בעל המלבושי יו"ט.

המנהג למעשה בליל פורים

למעשה מנהג פולין כמובא במג"א לומר תיכף אחר שמו"ע קדיש תתקבל, ולאחר קריאת המגילה אומרים קדיש שלם בלא תתקבל, וכ"ה בסדור יעב"ץ ובסדור דרך החיים ובלקוטי מהרי"ח.

ועיין במשנ"ב (תרצג סק"א) דאם ירצו יוכלו לחזור ולומר שוב תתקבל אחר קריאת המגילה וסדר קדושה ותתקבל יחזור על התפילות שבסדר קדושה, ע"כ, אולם מנהג העולם אינו כהמשנ"ב וכנ"ל.

מנהג עדות המזרח הוא כמובא באבודרהם לומר אחר שמו"ע חצי קדיש ורק אחר סדר קדושה אומרים קדיש תתקבל, וכ"ה בכף החיים (תרצג סק"א) ובילקוט יוסף (מועדים עמ' שי).

ומנהג תימן (בלדי) שאין אומרים כלל סדר קדושה בליל פורים, אלא תיכף אחר שמו"ע אומרים קדיש תתקבל ועלינו, ואז קוראים את המגילה ולאחריו אומרים קדיש, וכפי שנתבאר שקריאת המגילה מחייבת באמירת קדיש אלא שמנהגנו להמתין עד לאחר פסוק ואתה קדוש וסדר קדושה.

אמירת תתקבל בתשעה באב

כתב הרמ"א (תקנ"ט ד) 'וכל הקדישים שאומרים אחר איכה עד שיוצאים למחר מבית הכנסת, אין אומרים תתקבל (טור ומנהגים)' עכ"ל.

וכתב הב"י דטעם הדבר הוא משום דכתיב באיכה (ג ח) שתם תפילתי, ולכן אין להתפלל על קבלת התפילות, ומסיים הב"י דבליל תשעה באב קודם אמירת הקינות אומרים קדיש תתקבל כבכל השנה.

ונתקשו האחרונים (חת"ס גליון השו"ע סי' תרצ"ג ובאגר"מ או"ח ח"ג סי' פא) בלשון הרמ"א 'וכל הקדישים שאומרים אחר איכה עד שיוצאים למחר מבית הכנסת', הלא תתקבל דערבית כבר אמרו לפני הקינות, ולא נשאר כי אם תתקבל דשחרית ואמאי קרו ליה 'וכל הקדישים', ועי"ש באגר"מ מה שנדחק בביאור דברי הרמ"א.

אולם יש לתרץ בפשטות, דמקור לשון הרמ"א הוא מספר מנהגי רבי אייזיק מטירנא דס"ל דבליל פורים אומרים ב"פ תתקבל האחד לאחר שמו"ע והב' לאחר סדר קדושה, ולכך הוצרך להשמיענו דאף דסדר התפילה דליל תשעה באב שוה לליל פורים, דגם בו יש קריאת המגילה ואמירת סדר קדושה, אפ"ה אין אומרים בו שוב תתקבל אחר סדר קדושה.

15 ועיין בפמ"ג בקונטרס נועם מגדים מדויק מדברי הט"ז בסוגיון, דאכן להלכה לא ס"ל להט"ז שיאמרו קדיש תתקבל אחר שום תחינות ובקשות חוץ מאחר סליחות דחודש אלול.

כמו כן לדעת הלבוש והט"ז דס"ל דבלייל פורים מאחרים אמירת תתקבל עד לאחר סדר קדושה, שאני הכא ד'שתם תפילתי' ולכן מקדימים את הקדיש לפני איכה, וממילא בכל הקדישים שאחר איכה עד למחר אחר יציאה מבית הכנסת אין אומרים תתקבל.¹⁶

ולענין אמירת תתקבל בשחרית דתשעה באב הביא הלבוש (שם ס"ב) שני מנהגים, דישנם שאינם אומרים תתקבל ג"כ בשחרית ורק במנחה אומרים לפי שהזכירו נחמה בברכת ולירושלים עירך, וישנם האומרים אותו בשחרית אחר הקינות לפי שמסיימין הקינות בפסוקי נחמה.

'ואינה דבוקה למה שאחריה'

כתב הראב"ד והוב"ד בב"י וז"ל 'וקדיש אחר סיום תפילת שמו"ע שהיא מצוה בפני עצמה, ואינה דבוקה לאחריה', ומלשונו יש לנו ללמוד שכל התפילות והתחינות הנאמרות תיכף אחר סיום שמו"ע ולפני קדיש, הרי הם שייכים ביסודם לתפילת שמו"ע, עד כדי שהם נאמרים לפני הקדיש, וכדלהלן.

נפילת אפים

הרמב"ם (פ"ט מתפילה ה"ה) כתב 'ואחר שישלים כל התפילה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנן וכו'', עכ"ל, והוב"ד בטור (סי' קלא). ובב"י (ריש הסימן) פשוט בכמה מקומות בתלמוד שנופלים על פניהם לאחר התפילה.

ובטור (שם) ואומר שליח ציבור ואנחנו לא נדע וגו', והטעם לפי שהתפללנו בכל ענין שיוכל אדם להתפלל, בישיבה ובעמידה ובנפילת אפים, כאשר עשה משה רבינו וכו', ומאחר שאין בנו כח להתפלל בענין אחר אנו אומרים ואנחנו לא נדע, עכ"ל.

ומשמע מזה לכאורה דנפילת אפים הוי המשך התפילה, שאנו מתפללים בכמה אופנים, בישיבה בעמידה ובנפילת אפים.

אבינו מלכנו

תפילת אבינו מלכנו הוי כשמו"ע ממש, וכדחזינן בגמ' (תענית כה:): במעשה דר' אליעזר שירד לפני התיבה ואמר כ"ד ברכות ולא נענה, ירד רבי עקיבא אחריו ואמר אבינו מלכנו וכו' וירדו גשמים, ע"כ.

וכן משמע ברמ"א (תקפד א) דבר"ה שחל להיות בשבת אין אומרים אבינו מלכנו. ובטעם הדבר כתב הלבוש (שם) דכיון דנתקן כנגד ברכות אמצעיות שבשמו"ע אין אומרים אותו בשבת.

סליחות דתענית ציבור

הנה הסליחות הנאמרים בתעניות ציבור אחר שמו"ע נתקנו מתחילת יסודם לאמרם בתוך התפילה, וכפי שכתב הטור (סי' תקסו) ונוהגין להרבות סליחות בברכת סלח לנו וכו', ויש מקומות שנוהגין לומר סליחות אחר סיום י"ח ברכות, וכן כתב רב עמרם שיכולין לומר סליחות בסלח לנו, והכי קאמר רב נטרונאי וכו', וכן כתב רב שר שלום וכו', עכ"ל.

16 אולם יש לעיין קצת דהרמ"א כתב דין זה דא"א תתקבל בסדר היום דשחרית, וא"כ לא היה לו להעתיק את לשון ספר המנהגים דמירי מכל הקדישים (וא"כ לכאורה הוי קצת הוכחה לחירוצו של האגר"מ, דהיה ראוי לומר תתקבל אחר הקינות לחוד בין בערבית ובין בשחרית אילולי האי טעמא דשתם תפילתי), אולם עיין בחת"ס סי' תרצ"ג שהבין דכוונת הרמ"א לשלול אמירת תתקבל אחר קריאת איכה וסדר קדושה בליל ט"ב, וכדעת הט"ז והלבוש לענין ליל פורים (ולא בא לשלול אמירת תתקבל נוסף אחר הקינות וכהבנת האגר"מ).

ובשו"ע (תקסו ד) נוהגים להרבות סליחות בברכת סלח לנו, ויש שאין נוהגים לומר סליחות עד אחר סיום י"ח ברכות, וכן הנהיגו הקדמונים בארץ ישראל, והוא המנהג הנכון, ע"כ.

ברכת 'מעין שבע'

כתב רש"י (שבת כד: ד"ה משום סכנת) שלא היו בתי כנסיות שלהן בשוב, וכל שאר לילי החול היו עסוקין במלאכתן, ובגמרן מלאכתן מתפללין ערבית בביתן ולא היו באין בבית הכנסת, אבל לילי שבת באין בבית הכנסת, וחשו שיש שאין ממהרין לבא ושוהין לאחר התפילה, לכך 'האריכו תפילת הציבור', עכ"ל.

הלל

אכן מה שלא נמצא לע"ע בפוסקים, הוא לענין השייכות של ההלל עם תפילת שמו"ע, דאף דלהלכה נקטו הפוסקים בכמה ענינים¹⁷ דמישך שייכי אהדדי, אולם לא נתבאר עדיין יסוד הקשר שבין השניים עד כדי כך שיאמרו הלל תיכף אחר שמו"ע לפני קדיש.



17 לענין טעימה לפני הלל כ' הביה"ל (תכב ד"ה וקורין) בשם שו"ת שאילת יעב"ץ (סי' מ') דאין לטעום לפני הלל דמישך שייכי לתפילת שחרית, ורק מי שחלש ליבו ומותר לו לאכול לפני התפילה יאכל גם לפני הלל, ומקורו מהא דאמרינן (ר"ה לב:) ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל, ש"מ דמישך שייכי לשחרית (הגם דיש לעיין בזה, דבגמ' איתא הטעם דזריזין מקדימין למצות ולכן שייכא לשחרית יותר מלמוסף, אבל לא דשייכא לעצם התפילה עד כדי כך שמי שלא אמר הלל ייחשב כאילו לא התפלל עדיין וייאסר באכילה כקודם התפילה).

ולענין הפסק לפני הלל ע"י בדעת תורה (תכב סק"ב) שהביא לשון התוספתא (מנחות פ"ו ה"ו) דתפילה והלל מעכבין זה את זה, ולפי"ז דן שם דאסור להפסיק בדיבור בין תפילה להלל (במה שאינו צורך ההלל, או צורך האתרוג בסוכות) וכפי שאסור להפסיק בדבור בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד שמעכבין זה את זה, ועי"ש מה שדן בזה. ועיין במנחת ביכורים על התוספתא שביאר כוונת התוספתא בענין אחר.

מאמר תגובה בענין תרגום אונקלוס ה' מלכותיה קאים / קאים

בבית אהרן וישראל קצו סיון תמוז תשע"ח האריך הרב אהרן גבאי בענין נוסחי תרגום אונקלוס ה' מלכותיה קאים לעלם ולעלמי עלמא". והנה אחרי שהאריך מאד בנוסחאות ע"פ כ"י וכו' מסיק הכותב, בעמ' קלט: "ודי בכל זה לקבוע שהספרדים (וכן האשכנזים) יש להם לחזור לנוסחם הקדום ללא תיבת 'קאים' שהוא גם הנכון ע"פ הדקדוק ומסורת רוב הראשונים והנוסחאות."

אך במטותא מידידי, עצור במילין מי יוכל, ואל מי מקדושים נפנה, לא זו הדרך ולא זו העיר, כי טובה צפורנן של ראשונים מכרסן של אחרונים, והאמת יורה דרכו בלי משוא פנים, כי טובה תוכחת מגולה מאהבה מסותרת.

הנוסחאות העתיקות עם 'קאים'

בקהלות אשכנז העתיקות (הכוללות בצורה מורחבת את מנהגי צרפת, גרמניה, מזרח אירופה 'האשכנזי' ואנגליה [לפני הגירוש]), לפי הספרים העומדים לפניי, [בחלקם לא היתה תפלת חול] היה נוסח "קאים" הנפוץ. כן הוא במחזור ויטרי (נוסח צרפת [ב"ובא לציון", תרגום לקה"ת לז' של פסח ובסוף מס' אבות]); בעץ חיים מלונדון (נוסח אנגליה העתיק); בחומש כ"י ויימר (גרמניה מאה 13 למנינם); מחזור וורוצלב בנעילה ליו"כ; מחזור המוהל מאבנורודא כמנהג וורמייזא (נכתב בערך ה' אלפים ל' - נ'; [בודאפעסט קויפמאן 388]); סדור כ"י פראנקפורט [בובא לציון וסוף אבות]. ודפוסים קדמונים: סידור פראג רעו ורעט (ע"פ הגהת המדקדק רבי אברהם מפראג); סדור טרין רפ"ה; סדור פיזארו; לובלין שי"ד ושל"א; מחזור מעגלי צדק סביוניטה שט"ז בנעילה; סדור רב הירץ ש"ץ וביאוריו טוהינגן ש"כ; מנטובה שי"ח, ש"כ"ב; מחזור ויניציאה כמנהג אשכנז שכ"ח בנעילה; הנאו שע"ו ושפ"ח; סדור המדקדק רבי שבתי סופר מפרעמישלא תלמיד הלבוש לפני שנת ת'. כך נמצאו בספרים שתחת ידי - חוץ מסדור רוקח כפי שהביא הכותב בעמוד קלג. אך גם בשאר פרטים אין נוסח אשכנז הנהוג בתרגום קידושא דסדרא כהרוקח. וכן בסדור קראקא ש"ס אין תיבת קאים. והכותב הוסיף עוד מקורות עם 'קאים' בעמ' קלז.

ובספר אוהב גר (נוסחאות ת"א) עמ' 51 הביא משני כתבי יד - השני משנת קע"א - שנמחקו תיבות "קאים" ע"י יד מאוחרת. וכל זה מלבד נוסחי המקראות גדולות וויניציאה רע"ח ורפ"ד שבהם מופיע קאים. בנוסף כן הוא גם בפירוש התפלות לרבי יהודה ב"ר יקר (ח"א עמ' עה וח"ב עמ' קיח), רבו של הרמב"ן כמו שהביא הכותב. וכן הוא במחזור קאנדיא כתב יד [בובא לציון דשחרית ומנחה דשבת ובסוף אבות]. וכן הוא לפנינו ברמב"ן וברד"ק ישעיה ו,ג. ואפילו אם הוא שיגרא דלישנא של המעתיקים [כמשמע מהכותב, שגזר בסכינא חריפא שהנוסחאות לפנינו הם טעויות סופר - אך ראיותיו אינן מוכרחות - ואולי איפכא -] מ"מ יש כאן עדות נוספת של 'קאים' כנוסח נפוץ. ובסדור כנסת הגדולה של רבי יוסף צובירי [ראה לקמן], בקדושא דסדרא הביא שכן מרומז בדברי בעל העקדה (מחכמי ספרד לפני הגירוש) ב' בשלח בשער מ' פרק ה' "והמלכות קיים לעולמי עד". וכן הוא ב'סדר רחמי' ('בבלי') מתקופת הגאונים הנדפס בקובץ סיני גליון פו עמ' רח (ע"פ כ"י מה' תל"ג), אחרי העתקת פסוקי שופרות מכל יושבי תבל... עד והלך בסערות תימן. הוסיף פסוק ה' ימלך ותרגומו עם קאים. וכן במחזורי רומניא (וויניציא רפ"א, וקושטא) - אלא ששם תוקן הנוסח ל"קיימא" בלשון נקבה להתאימה ללשון מלכות שע"פ רובא דרובא נמצאת בלשון נקבה. ומה שכתב הרב גבאי שרב עמרם גאון אין לו 'קאים' - המעיין בהקדמה יראה שנוסחי התפלה שבכ"י אינם נוסח הגאון, אלא נוסחי המעתיקים.

כפי הנראה מכל זה, עיקר הנוסח באשכנז [במובנו הרחב - אע"פ שיש שינויים רבים בין נוסח צרפת לאנגליה, ובין שניהם לנוסחי גרמניה, ובין אשכנז המזרחי למערבי וכו'] היה עם 'קאים' - וגם לו יימצא שאין כן רוב הנוסחאות, מ"מ נוסח נפוץ כזה אי אפשר לבטלו, ומה עוד שכן נתקבל כהמנהג המפורסם.

והנה הכותב משער בעמ' קלז, שתיבת 'קאים' נוסף מחמת "שהוקשה להם הלשון ה' מלכותיה לעלם ולעלם עלמאי, שאינו מפורש מה נעשה עם מלכותו לעלם, ולכן הוסיפו לתוספת ביאור 'קאים', אלא שהמגיה הזה נעלם ממנו ש'מלכות' הינה לשון נקבה ותו לא מיד" - השערה שפורחת באויר - ולא עוד אלא הגהה תמוהה זו שהיא מנוגדת לדקדוק, לדבריו עשתה לה כנפים, וזכתה באורח פלא להעתקה בתפוצה כה גדולה, בסדורים ומחזורים כ"י ומשם לחומשים ולדפוסים.

אבל באמת איפכא מסתברא, שמחקר המעתיקים בגלל שלא התאים לדקדוק - והרי בהדיא מצינו כן בשני כתבי יד שבאוהב גר, ושנוסח רומניא תוקן, ובדורות האחרונים שכן הכריעו באוהב גר, עבודת ישראל והכותב והרב מאזוז. הרי זה עוד נותן חיזוק ל'קאים' כנוסח אשכנז המוחזק בידינו. וכן י"ל שההעתקות של הרד"ק והרמב"ן בלי 'קאים' נמחקו אף הם ע"פ מעתיקים או שיגרא דלישנא של המעתיקים.

ובאשר לנוסחי ארצות המזרח - גם אם יתברר שלא היה בנמצא אצלם כלל (מה שלא נראה לפי החומר שלפנינו), אין מזה פירכא, שהרי כבר אצל חז"ל מצינו חילוקי נוסח בתרגום כדאיתא בזבחים נד ע"א, וכדמתרגם רב ששת (סוטה מח ע"ב לפסוק דברים א, מד) בשונה מת"א שלפנינו, וכ"ש שרבו כמו רבו שינויי נוסח בת"א אצל הראשונים. וגדולה מזו מצינו מחלוקת בנוסח המקרא עצמו, כבפסחים קיז ע"א ונדרים לז ע"ב; לח ע"א. וראה עוד באריכות בגליון הש"ס להגרע"א שבת נה ע"ב.

ומאחר שאישרנו נוסח 'קאים' כמסורת עתיקה, מעתה נבוא לנוסח האר"י ע"פ עדות רבי חיים וויטאל. בעמ' קלב טוען הכותב שהואיל והגהות מהרח"ו ע"פ האר"י נוסדו על סדור הספרדי וויניציאה רפ"ד, ושם בובא לציון אין 'קאים', ולא העיר מהרח"ו - א"כ מוכח שלא היה כן נוסח האר"י. אך אין בראיה זו כלום, שהרי כשתקוני נוסח האר"י היו נוגעים לכמה מקומות, לא תמיד הכפיל מהרח"ו להעיר על התקונים, וסמך על מה שהעיר מכבר אצל השירה.

ועל מה שכן העיד מהרח"ו בהדיא בשם האר"י, כתב הרב גבאי: "ומה שהעתיק בשער הכוונות באז ישיר את הפסוק עם 'קאים', אינו משום שכן שמע מהאר"י שצריך לומר 'קאים' אלא מהאר"י רק שמע שצריך לומר גם התרגום של י"י ימלוך [ולאפוקי מהמנהג הקדום הנזכר בפתיחת דברינו], ומהרח"ו כתב 'קאים' לפי המורגל על לשונו כפי שהיה מודפס בסדור הנפוץ בימיו ונציה שמ"ד וכו"ל". עכ"ל.

וזה מופרך - מהרח"ו למד ושמע מפי האר"י בשנת של"א עד שנפטר בשל"ב, וכתב נוסחאותיו ע"פ מה שדקדק ושמע מפי קדשו. ובודאי רשם את הדברים לכל הפחות סמוך לפטירתו, והתפלל בעצמו כן. לדברי הרב גבאי, נוסח קאים נכנס לראשונה לסדורי הספרדים ביניציאה שד"מ הנ"ל, י"ב שנים אחרי פטירת האר"י - הוי אומר שעד אז התפלל מהרח"ו בלי 'קאים' כפי כל הסדורים הספרדים וכפי ששמע מהאר"י. רק אח"כ התרגל לסדור החדש שד"מ הנ"ל, ושכח מה ששמע ורשם מפי האר"י ז"ל! ושוב רשם הנוסח 'קאים' החדש בשער הכוונות! אתמהה.

ואחרי שנוסח האר"י ז"ל 'קאים' שריר וקיים, לא איכפת לן אם יש לו מקור בנוסח ספרדי העתיק או לא, שהרי ידוע כמה נוסחאות שתיקן האר"י שבאו מנוסחאות אחרות [כולל תרגום

ה' מלכותיה... עצמו], ותיקנם האר"י בסדר תפלתו ע"פ הסוד - כ"ש שייתכן שגם נוסח זה היה קיים בספרד כמרומו בעקידה וכהעתקת הרמב"ן לפנינו (דפוס ראשון רומי ר"מ - עוד לפני מקראות הגדולות דפוסי וויניציאה עם תרגום קאים, וגם בניגוד לנוסח התפלה של בני רומי).

ישוב נוסח קאים ע"פ הדקדוק

הנה בנתינה לגר על ת"א העתיק נוסח התרגום עם תיבת קאם, וכתב עליו: "עי' אוהב גר, שהקשה על הנוסחא הזאת, כי מלכות הוא לשון נקבה. ובאמת גם בהעתקת הקדושה בתפלת ובא לציון מצינו 'מלכותה קאם'. וצ"ל דהכוונה על הקב"ה, והוא כמו 'קאם במלכותה'. אבל באמת מצינו כמה פעמים ששינה את השם והניח את הפעל בלשון זכר כמו בעברי". עכ"ל.

ובלחם ושמלה על תרגום אונקלוס (וילנא תר"י) שמות טו, יח כתב: "מלכותיה קימא. ויש גורסים קאים וכתב על זה האוהב גר מלת קאים קשה בדקדוק והביא כמה נוסחאות שאין בהם מלת קאים רק מלכותיה לעלם, ובשם סידור כ"י קימא בלשון נקבה ע"ש.

וקשה בעיני מאד לשבש כל הספרים שלפנינו ובפרט בדבר שמרגלא בפי כל ישראל ובפומא דרבנן ותלמידיהון בכל יום ויום, ואין פוצה פה ומצפצף גם בדברי מתקני ומגיהי סידורי התפלה בזה.

לכן אומר כי אמת הדבר כי מלכות הוא שם מ[ן]פשט נקבה, אבל נמצא בדניאל (ח, כב) ארבע מלכיות מגוי יעמודנה. ומלת יעמודנה הוא מורכב זכר ונקיבה, כי לזכר ראוי יעמודו ולנקבה תעמודנה וכן בתרגום [ו]שני לאומים ממעיך יפרדו (בראשית כה, כג) תרין (מלכין) [מלכון] יתפרשון בלשון זכר, וכן (שם) ולאום מלאום יאמץ ברוב הספרים ומלכו (וכו') [ממלכו] יתקף אף כי מלכו הוא שם המ[ן]פשט כי לא אמר ומלכא. וכן בכתוב נמצאו רבים לשון זכר על נקיבות ממש והוא לחשיבות ערכם כמו ויעש להם בתים (שמות א, כא), וכן ותען להם מרים דלקמן (טו, כא), וכן רבים. ואולי עשה כן המתרגם בזה להפלטת וגדולת מלכותו ית"ש, ורק זהו המפריד בתרגום בין לשון לאום ובין לשון מלכות אשר בעברי, וכמו שיבא לאום בעברי בלשון זכר ומלכות בלשון נקיבה אף כי אין לאום אלא מלכות (ע"ז ב' ע"ב) ובתרגום מלכו מלכון. וביונתן שם (בראשית כה, כג) גם כן בלשון נקיבה ותרתי מלכון יתפרשן והוא גם כן לשון נקיבה והנוסחא הראשונה ('קיימא') יותר נכונה לפי זה.

היוצא מזה כי אין זר לבא בארמית על לשון מלכותיה בלשון זכר קאים ואין לזוז מגירסת כל הספרים והסידורים.

ועיין מה שכתבתי שם בפרשת תולדות על מלת וישתעבדון (כו, כט) בשם החכם האוהב גר ובשם ספר יא"ר בהפך להגיה שם וישתעבדון בלשון נקבה אבל הנראה כמו שכתבתי פה. (ועי' עוד מה שכתבתי בפרשת תצא בלשון כי תהינה לאיש).

ועוד נראה כי מלת קאים חוזר על השם יתברך שמו ולא על המלכות, והוא כמו קאים במלכותיה ויחסר ב' השמוש כמו ואני תפלה שהוא כמו בתפלה. או שהפעל עומד בזה הוא כמו יוצא שהש"י מקיים מלכותיה - ובפרט בזה כי מלכותו הוא שמו ושמו הוא מלכותו כמו שקראו חז"ל ליחוד השם בקריאת שמע קבלת עול מלכות שמים. ועי' רלב"ג בלשון ושמי ה' (שמות יג, ג) מה שלא אמר ובשמי ה', על ששמו הוא עצמו ועצמו הוא שמו. וכן יותר ראוי להללו כי הוא עומד במלכותיה מאשר יאמר כי מלכותו קימת כי במ[ן]פשט נוכל לומר גם על מלכות אדם כי המלכות קימת, כי דור הולך ודור בא והמלוכה כמו הארץ לעולם עומדת, משא"כ הוא ית"ש מלכותיה לאחר לא יתן לעולם ולעולמי עולמים". עכ"ל לחם ושמלה.

ובסידור כנסת הגדולה לר"י צובירי עמ' סו, סז בסוף שירת הים כתב: מלכותיה קאים לעלם. הכי גרסינן לתיבת קאים. ועם ניקוד צירי תחת האל"ף. דלא כספרים שהשמיטוה. וכן הגרסא

בהרבה תכאליל עתיקים לרבות תכלאל של מהר"י פתיחי, ובתלתא הוא חזקה דהכי גריס לה רבי' שמחה במחזור ויטרי ומביאה בשלשה מקומות, בסדר קדושת ובא לציון (סי' צ"ח), ובסדר שביעי דפסח (סס"י ק"ז), ובברייא דאבות (סוף הפסקא דחמשה קניינים) עיי"ש, והכי גרסי לה הרמב"ן (פ' בשלח ט"ו י"ח), והרד"ק בפירושו לישעיה (ו' ג'), וכן העלה הגרסא בספר טעמי המנהגים (קונטרס אחרון סי' נ"ד), בשם ספר דברי יחזקאל משם הרב המגיד הקדוש עיי"ש, וכ"כ הרב (מרדכי) [נתן] אדלר הכהן בספר נתינה לגר (פ' בשלח) וז"ל מלכותיה קאים לעלם וכו', בספר אוהב גר הקשה על הנוסחא הזאת באמרו כי מלכות לשון נקבה הוא, ובאמת כי גם בהעתקת הקדושה של ובא לציון מצינו מלכותיה קאים, וצריך לומר דהכוונה על הקב"ה, והוא כמו קאים במלכותיה, אבל באמת מצינו כמה פעמים ששינה את השם והניח הפועל בלשון זכר כמו בעברי עכ"ל. וכן גרסת כל סדורי חכמי ספרד ורבני אשכנז יע"א, וכן גרסינן לעלם כפי שכן הובאה בכל המקורות הנ"ל, ולא גרסי' לעלמא בתוספת אל"ף בסוף המלה, יען כי אין זה אלא תרגום להעולם אם היה בה"א הידיעה, דוק ותמצא:

ובקדושה דסידרא עמ' ריז, ריח ב"שיורי יוסף" הוסיף: קאים לעלם וכו', הכי גרסינן לתיבת קאים, והכי גרסי לה בכל סדורי ספרד ואשכנז וגם בהרבה פרשיות תרגום אונקלוס כתבי יד ותכאליל, וכבר כתבתי לעיל בסוף שירת הים וציינתי שם לכמה רבואתי דגרסי לה עיי"ש, דודאי דקו ואשכחו הנוסחא כן בספרי דווקני ועתיקי שהיו בידם, ועתה ראיתי עוד לרבי' ישעיה ברלין ז"ל דבספרו מיני תרגומא (פ' בשלח) הכי גריס לה ומטי בה בשם הרמב"ן עיי"ש. ונקט לה אונקלוס בלשון קימה. דהיינו קאים. כמו קיים ונצחי. שכן תרגום ודבר א'להינו יקום לעולם (ישעיה מ' ח'). ופתגמא דא'להנא קיים לעלמין. וכן ראיתי להר"ר יצחק עראמה בספר העקידה (פ' בשלח שער מ' ריש הפרק החמישי) שרמזו על זאת באמרו דפסוק ה' ימלוך לעולם ועד, מכון על השם המיוחד וכו' שיהיה שלם והמלכות קיים לעולמי עד עכ"ל: עד עכ"ל הר"ר צובירי.

ובאמת שבדברי חז"ל מצינו במעט מקומות מלכות בלשון זכר, כגון במגילה יא ע"ב: "לא סליק מלכותיה". ובב"ב קסד ע"ב "ודלמא דאריך מלכותיה". ובזוהר בראשית צד ע"א: "דיתהדר מלכותא דהאי את לאתריה". ובדף קמו ע"ב: "יקום מלכותא". וכן בעוד הרבה מקומות נמצא בלשון זכר.

ועוד יש לפרש הנוסח כעין הנתינה לגר: ה' דהיינו מלכותו, קיים לעולמי עולמים. עי' הקדמה לנפש הגר דף יג ע"א שמצינו כעין מילת כלומר בתרגום, וכעין הפסוק "אני ה' בעיתה אחישנה" (ישעיה ס, כב), שיש לפרשו אני, שאני ה' (apposition) בעתו אחישנה, שאחישנה חוזר על אני ולא על שם ה'. והשוה עוד ת"א בסוף בהעלותך: "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע" - "אנא ה'..." (במדבר יב, ו) ע"ש במדבר. וראה גם ראב"ע ישעיה ה, ט, וכב, יד.

והריעב"ן בסדורו כבר עמד על הטעון ביאור בנוסח זה, וכתב: "קאים. צ"ע מאי טעמא שינה המתרגם הלשון לזכר. ומפורש מצינו 'מלכותך לך קימא' (דניאל ד, כג). אולי כיון לסוד ואנכי לא ידעתי. שמא קאים אינו תואר. אלא פעל כמו ומאמר אסתר קים (אסתר ט, לב) וזה נכון:":

הרי הרבה רווח לפנינו להעמיד נוסח ת"א שבידי קהלות אשכנז וספרד על תילו, כדרך גדולי הדורות למשכוני נפשיהו ליישב מנהגם של ישראל, ומה עוד שגם ממקום קדוש ומפה קדוש של האר"י ז"ל יצא.

הרב דויד יצחקי

כולל חזון אי"ש ב"ב

עוד בענין נוסח "יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמא" תגובה לתגובה ומילואים

פתיחה

שמחתי לראות שת"ח חשוב נושא ונותן במה שכתבתי בעניותי.

ויותר שמחתי לגלות שלמרות כל חיפושיו והשתדלותו למצוא מקורות קדומים לנוסח 'קאים', לא מצא שום מקור חדש שלא הובא במאמרי¹, אלא שהאריך להביא סידורים אשכנזים שונים שגרסו תיבה זו, וכבר כתבתי במאמרי "שבהרבה סידורים אשכנזיים ישנים נמצא תיבה זו" והבאתי לכך כמה וכמה מקורות (ומ"מ הרוקח שלא גרס 'קאים' הוא המכריע בנושא זה וכמבואר בסמוך באורך), ומ"מ גילה יפה שבסידור פולין דפוס קרקא ש"ס ליתא 'קאים' הרי שזכה נוסח זה לבוא אפילו לדפוס אשכנזי!.

ועתה אבוא להשיב ולהעיר על דבריו כסדרן, ובתוך הדברים אביא ארבעים מקורות חדשים, רובם עתיקים מאד, שאף הם לא גורסים 'קאים'.

א. סמכות הרוקח לענין קביעת נוסח אשכנז

אחר שהביא המשיג הרבה סידורים אשכנזיים שגרסו 'קאים' כתב:

"חיון מסדור רוקח כפי שהביא הכותב בעמוד קלג. אך גם בשאר פרטים אין נוסח אשכנז הנהוג בתרגום קדושא דסדרא כהרוקח".

הרי שהוא מודה שהרוקח לא גרס זאת, וכמו שהארכתי להוכיח מתוך מנין התיבות של הרוקח, וכן מנוסח מפורש בכתב יד אחד של הסידור, ויש להוסיף כעת את סידור הרוקח כת"י אוקספורד 1204 וכת"י מוסקבה 511 שגם בהם להדיא אין את המילה 'קאים' ואם כן ברור לחלוטין שהרוקח לא גרס 'קאים'. (תודתי להרב לוי יצחק חריטן שליט"א שעורך כעת את סידור הרוקח ע"פ כתבי יד בלתי ידועים, על נתונים אלו. הנ"ל ציין לי שגם הוא במחקרו הגיע למסקנא שהרוקח לא גרס 'קאים').

וגם המשיג מודה בזה, ולא ענה אלא שיש עוד נוסחאות ברוקח שלא נהוגים כיום באשכנז, אולם למרות שיש היום כמה הבדלים קטנים בין נוסח הרוקח לנוסח הרגיל כיום (מסיבות שונות, והעיקרית שבהם שסידור הרוקח נדפס רק בדור האחרון), מ"מ אין להטיל ספק שכשביאים לדון מהו נוסח אשכנז המקורי יותר, ודאי שמנין התיבות של הרוקח מכריע לגמרי ספק זה, לפי שהיו בידיו מסורות מהימנות רב מפי רב עד הגאונים, ובהחלט אפשר לומר שדברי הרוקח בענינים הקשורים להכרעת נוסח התפלה באשכנז, הינם לא פחות (וכנראה אף יותר²) מהכרעת שאלות בעניני מסורה ע"פ בן אשר¹.

1 מלבד מחזור קנדיא כתב יד, וכוונתו למחזור קנדיא כתב יד מהמאה ה"ט הנמצא בידים פרטיות וצילומו נמצא בידו. והנה נוסח קנדיא אינו נוסח עצמאי אלא הוא מורכב מרומניא וצרפת, ולכן לא הובא כלל במאמרי. ובדקתי כעת את שני סידורי קנדיא שבידי ומצאתי שבסידור קנדיא מיוחס לרומניא סידור שלם, מאה י"ד לונדון 9150 בסה"ל 6586, דף 138 הנוסח 'קיימא' כרומניא, אבל בסידור כמנהג קנדיא מיוחס לרומניא לחול ולליל שבת עם ברכת המזון, מאה ט"ו, כ"י ירושלים 3318.8, 'קאים', הרי שבקדום כרומניא ובמאחרים כצרפת, וכרגיל תמיד בנוסח קנדיא שבקדום דומה יותר לרומניא והמאחרים יותר לצרפת. ואם כן אין כאן מקור נוסף שהרי כבר הובא במאמר שברוב נוסח צרפת איתא 'קאים'.

2 שכן בן אשר הוא אמנם אחד המיוחד מבעלי המסורה, אך היו גם בעלי מסורות אחרות כדוגמת בן נפתלי וגם בעלי מסורות שונות לגמרי כמסורה הבבלית והמסורה הספרדית. אבל באשכנז אין מסורת אחרת השונה מהרוקח וכל הנוסחים באשכנז השונים מן הרוקח באו להם מן החוץ בדרך כלל מנוסח צרפת.

ולכן הסקתי במאמרי שנוסח 'קאים' באשכנז אינו מקורי, אלא הגיע לאשכנז מצרפת ולצרפת הוא הגיע מפרובנס, ששם חלק נהגו כן, וידוע לנו בברור שבמקומות רבים היה תהליך השפעה בנתיב זה.

ורק אפשר לטעון שכיון שסוף סוף נוסח זה היה נפוץ באשכנז, אף שאינו נוסח אשכנז המקורי, אפשר להמשיך לנהוג בו כמו בדברים אחרים שלא תמיד נוסח אשכנז היום הוא כנוסח הרוקח. אבל זה נכון רק באופן שבנוסח אשכנז דהיום, התיבה שנוספה קיימת בהרבה נוסחאות אחרות ואין בה פגם דקדוקי³, אבל במקרה שלנו נוספה תיבה שאין לה כמעט זכר בשום נוסח קדמון וגם יש בה בעיה דקדוקית שכבר הרגישו בה החכמים, כמו היעב"ץ ועוד, ונדחקו מאד ליישבה, ולכן הדעת נותנת שבאופן זה ודאי ראוי לנהוג למעשה כדעת הרוקח, דמעיקרא הנוהג כמוהו שפיר דמי, וכמו שהרבה פוסקים אשכנזיים הכריעו שאלות בנוסח ע"פ מנין התיבות של הרוקח, ואב לכולם הרא"ש בכלל ד סימן כ ואכמ"ל. ובפרט כאן שכבר נדפס נוסח כזה בדפוס קרקא ש"ס, וכן הוסגרה תיבה זו בסידור עבודת ישראל ובסידורים שבעקבותיו.

וכדאי לציין שראשי 'מכון מורשת אשכנז' בעקבות מאמרי, וכל האמור לעיל, הכריעו למעשה למחוק לגמרי תיבת 'קאים' מן הסידורים שבהוצאתם.

ב. מקורות נוספים ל'קאים' שהביא המשיג - כולם הובאו במאמרי ותשובתם נציגם

"ובספר אוהב גר (נוסחאות ת"א) עמ' 51 הביא משני כתבי יד - השני משנת קע"א - שנמחקו תיבות "קאים" ע"י יד מאוחרת".

וכבר הובא בהע' 30 (אלא שכתבתי שם בטעות 'דפוסים' וצ"ל 'כתבי יד' כמו שהעיר לנכון) אלא שקרוב לודאי שכתבי יד אלו אשכנזיים הם, וכבר כתבתי שבחלק מכתבי היד האשכנזיים של התרגום יש 'קאים' בהשפעת נוסח תפילתם, ואין כאן שום עדות נוספת. "וכל זה מלבד נוסחי המקראות גדולות וויניציאה רע"ה ורפ"ד שבהם מופיע קאים".

וכבר הובא אצלי בעמ' קלט, אך הערתי ששניהם לפי מסורת אשכנז, ושוב אין כאן מקור נוסף.⁴

"בנוסף כן הוא גם בפירוש התפלות לרבי יהודה ב"ר יקר (ח"א עמ' עה וח"ב עמ' קיח), רבו של הרמב"ן כמו שהביא הכותב".

אלא שהוא מפרובנס, וכבר כתבתי שהיו בפרובנס כאלו שגרסו כך⁵, אך גם שם רבים מהסידורים לא גרסוה, והיו כשני כתי עדים המכשירות זו את זו. ועוד הא קמן שהרמב"ן תלמידו של ר"י בר יקר לא גרס 'קאים' כמו שהוכחתי בבירור בקטע הבא.

"וכן הוא לפנינו ברמב"ן וברד"ק ישעיה ו.ג. ואפילו אם הוא שיגרא דלישנא של המעתיקים [כמשחמט מהכותב, שגזר בסכינא חריפא שהנוסחאות לפנינו הם טעיות סופר - אך ראיותיו אינן מוכרחות - ואולי איפכא -] מ"מ יש כאן עדות נוספת של 'קאים' כנוסח נפוץ". ובהמשך

3 ודוגמא טובה לזה "ראה נא בענינו". וגם בזה דעת הרבה פוסקים שיש לנהוג כמנין התיבות במהרש"ל שמקורו ברוקח.

4 וכן בתרגום שבפולילגוטה של וולטון משנת 1657, אך אין לו חשיבות באמת, כי התרגום שם מועתק מדפוס ויניציאה (כל זה מפי ידיד נפשי, הרב יהושע ינקלביץ שליט"א המומחה לתרגום ועוד הרבה תחומים).

5 במאמרי הוספתי שיתכן שהוא טעות המו"ל בדורינו, ושצריך לבדוק בכתבי היד. אך כעת אסתייע מילתא לבדוק זאת באמצעות ידידי ד"ר יעקב פוקס מהמכון לתצלומי כתבי יד, ונמצא כי בכתב יד קמברידג' - האוניברסיטה ADD 434 (סרט 16322) חסר הדף במקום הראשון, ובמקום השני כן כתוב קאים; ובכתב יד אוקספורד - בית פוזי I.V.2 (סרט 15600) כתוב 'קאים' בשני המקומות. נמצא שהמהדיר כן דייק בפרט זה.

כתב "כ"ש שייתכן שגם נוסח זה היה קיים בספרד כמרומו בעקידה וכהעתקת הרמב"ן לפנינו (דפוס ראשון רומי ר"מ - עוד לפני מקראות הגדולות דפוס וויניציאה עם תרגום קאים, וגם בניגוד לנוסח התפלה של בני רומי)".

ואחר המחילה לא הבאתי ראיות שיש מקום לפלפל בהם, אלא הבאתי צילומי כתבי יד ודפו"י של רמב"ן ורד"ק שאין בהם קאים, ומה מקום לדון יש פה. ולרווחא דמילתא אציין כי ידידי הרב קניאל בוכריץ בדק ענין זה בעשרה כתבי יד של רמב"ן ובתשע מתוכם לא היה 'קאים' ורק באחד היה (וכנראה כתב יד זה נכתב בקטלוגיה ששם היו שגרסו כן⁶ שהרי כידוע נוסח קטלוגיה מורכב מנוסח פרוכנס וספרד או שהוא כתב יד אשכנזי) ועכ"פ הוא רוב מובהק ומכריע שהרמב"ן לא גרס קאים.

ומה שכתב שנוסח זה מופיע בדפוס רומי נגד נוסח בני רומי אינה טענה כלל לפי שידוע שרוב הספרים (כגון התלמוד בבלי וכל מפרשיו) שנדפסו באיטליה נדפסו ע"פ כתבי ידות אשכנזיים ולא ע"פ כתבי ידות איטלקיים, וכמו שהארכתי כאן בהערה⁷, וכבר אמרנו שבאשכנז היה נוסח זה נפוץ, וכבר רמזתי לכל זה במאמרי בכתבי בקצרה: "וממה שלפנינו (וכן בדפו"ר רומא ר"ל בערך) ברמב"ן איתא 'קאים' אין ראיה כיון שיתכן ששינוהו המדפיסים האשכנזים באיטליה לפי הרגל לשונם בתפילתם".

"ובסידור כנסת הגדולה של רבי יוסף צובירי [ראה לקמן], בקדושא דסדרא הביא שכן מרומו בדברי בעל העקדה (מחכמי ספרד לפני הגירוש) ב' בשלח בשער מ' פרק ה' 'והמלכות קיים לעולמי עד'".

וזה כמובן דיוק קלוש מאד, שהרי אין כאן העתקה מילולית אלא מסירת רוח הדברים, וברור שזה הכוונה שהמלכות קיימת לעד, ועכ"פ בודאי אין בכח דיוק קל זה לדחות הממצאים המפורשים בכל סידורי הספרדים הישנים שכולם פה אחד לא גורסים מילה זו, וכמו שהובא במאמרי, וגם המשיג לא מצא שום סידור ספרדי ישן שגורס תיבה זו.

"וכן הוא ב'סדר רחמי' ('בבלי') מתקופת הגאונים הנדפס בקובץ סיני גליון פו עמ' רח (ע"פ כ"י מה'תלג"), אחרי העתקת פסוקי שופרות מכל יושבי תבל... עד והלך בסערות תימן. הוסיף פסוק ה' ימלך ותרגמו עם קאים".

וכבר הבאתי זה במאמרי 24 בזה"ל: "וכן בסידור מזרחי כת"י בהמ"ל 4282 משנת תל"ג שנכתב כנראה בתורכסטאן, שנדפס בסיני פו עמ' רח, אך הוא סידור מאוחר ויתכן שהסופר התפלל בנוסח הספרדים המאוחר שכבר היה בו 'קאים' [אף שלפחות פעם אחת שמר על נוסחאות עתיקות והוא בעמ' רז שגורס 'קדיש בעלם עלמאי' כהרבה קדמונים]. עד כאן לשוני. ואכן אין ספק שברוב ארצות המזרח בתקופה זו כבר התפללו בסידורי הספרדים

6 כגון בסידור קטלוגיה ר"י כת"י אוקספורד בודליאנה 1138, 1139, ס' 16599-600. אבל אינו בקטלוגיה גניצבורג 821. וכן הרמב"ן עצמו שהוא מקטלוגיה לא גרס 'קאים' וכאמור.

7 אציין בקצירת האזמר שנוסח התלמוד בבלי בדפוסיו שונציו וונציה הוא אשכנזי מובהק כמו שניתן לראות בכל המחקרים שנעשו בתחום זה, וגם נוסח הרש"י שבו הרבה פעמים הוא אשכנזי כפי שהראתי במאמרי נוסחאות מהדורות פירוש רש"י למסכת ב"ק שיודפס בחצי גיבורים הקרוב (יא), וכן התוספות בדפוסיו שונציו הם תוס' טוך שלא היו מצויים מחוץ לאשכנז, ראה מאמרי: 'בירור זהות מחבר 'שיטה ישנה' למסכת כתובות', חצי גיבורים, י (ניסן תשע"ז), עמ' תתנ, גם פסקי הרא"ש שנדפסו ע"פ כתבי ידות אשכנזיים שבהם בלבד יש 'הגהות אשרי', גם הרי"ף בונציה נעשו בו שינויים מפליגים ע"פ כתבי יד של רי"ף מאשכנז עם חיבורי ר"י זוסלין שהוסיף בגליון מאות קטעים על הרי"ף המקורי, וכן נדפס שם פירוש רש"י על הרי"ף מר"י זוסלין שהיה חכם אשכנזי וחיבוריו נעתקו באשכנז בלבד, [אבל פירוש הר"ן והנמוק"י הועתק בונציה מדפוס קושטא הספרדי...], וכן התרגום במקראות גדולות ונציה הוא תרגום נוסח אשכנזי כמו שהבאתי חוות דעת מומחה לזה במאמרי על קאים. ובאמת הרבה מדפיסים באיטליה היו אשכנזיים בעצמם.

הנדפסים, ועכ"פ זה ברור שכיון שהסידור נכתב בשנת תל"ג אין ממנו כלל ראייה לנוסח הגאונים, וכמו שאין ראייה מתפלת ובא לציון באיזה סידור אשכנזי משנת תל"ג אע"פ שידוע שנוסח ובא לציון נתחבר בתקופה קדומה מאד, שאין זה משנה מתי נתקנה התפלה אלא מתי נכתב גוף הסידור וזה פשוט מאד.

"ומה שכתב הרב גבאי שרב עמרם גאון אין לו 'קאים' - המעיין בהקדמה יראה שנוסחי התפלה שבכ"י אינם נוסח הגאון, אלא נוסחי המעתיקים".

זה דבר ידוע, אך מ"מ זה מעיד על תפוצת נוסח זה שכך גרסו בשלשת המקומות שהועתק סדר רע"ג, וכמו שכתב המשיג עצמו על נוסח הרמב"ן והרד"ק "ואפילו אם הוא שיגרא דלישנא של המעתיקים ... מ"מ יש כאן עדות נוספת של 'קאים' כנוסח נפוץ".

ג. האמנם נוסח 'קאים' כה נפוץ?

"כפי הנראה מכל זה, עיקר הנוסח באשכנז [במובנו הרחב - אע"פ שיש שינויים רבים בין נוסח צרפת לאנגליה, ובין שניהם לנוסחי גרמניה, ובין אשכנז המזרחי למערבי וכו'] היה עם 'קאים' - וגם לו ימצא שאין כן רוב הנוסחאות, מ"מ נוסח נפוץ כזה אי אפשר לבטלו, ומה עוד שכן נתקבל כהמנהג המפורסם".

ואיני מבין כלל הלשון שכתב "וגם לו ימצא שאין כן רוב הנוסחאות" שהרי אין צורך למצוא ולחפש בנוסחאות, וכבר הובא בפירוט רב במאמרי שתיבת 'קאים' חסרה בתשע נוסחאות שונות, ואין עוד נוסחאות שלא נבדקו (מלבד סידורי הגניזה שהוספתי כעת בסמוך). ויש להוסיף כעת שגם בכל 16 קטעי הגניזה חסרה תיבת קאים⁸ (והם מכילים לפחות חמש נוסחאות שונות ואכמ"ל).

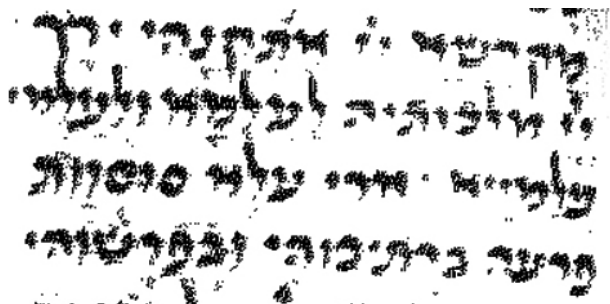
8 בנוסף לקטע שהובא במאמרי במדור הצילומים, השייך למנהג מצרים הקצר, ומלבד הקטע של צפ"א דלהלן הע' 9, כ"ה גם בקטעים של נוסח מצרים הבינוני (על הגדרות אלו יש לי אריכות דברים ואכמ"ל) שמספרם בספרו החשוב של מכובדי אורי ארליך 'תפילת העמידה של ימות החול', ירושלים תשע"ג, קטע פה (New York, JTS: ENA 694.17) וקטע צב שבשניהם אין 'קאים' ויש 'בעלמא'. וכן אין 'קאים' בגליון קטע נא (בפנים שם אין כלל הפסוק אולי בט"ס) שהוא סידור מבבל (ההוראות בארמית) משנת 900 והגליונות שבו הם מלפני כאלף שנה! ויש להם קירבה לנוסח פרס.

וכן אין 'קאים' בכל 12 הקטעים שיש בהם פסוק זה ויש להם תעתיק מלא בפרוייקט פרידברג (והרי זה בדיקה מדגמית מעולה, ודינה כבדיקת כל הגניזה), והם הקטעים הבאים: Cambridge, CUL: T-S 8H9.2 (סידור מפרס מלפני יותר מתשע מאות שנה! ומספרו אצל ארליך הנ"ל רעט; Cambridge, CUL: T-S AS 104.174 (קטע קנב אצל ארליך משנת 1100-1300 נוסח מצרים הקצר) Cambridge, CUL: Or.1081 2.62 (קטע קנב אצל ארליך משנת 1200-1300 כנראה מצרים הקצר) Cincinnati, HUC: 1235 (Alt: 1088.40) (קטע שעב אצל ארליך משנת 1200-1300 כנראה מצרים הקצר) London, British Library: OR 55570.9 (פרקי אבות: "ברא[תי]ו יצרתיו אף עשיתיו ואומ' יי ימלוך לעולם ועד יי מלכותיה לעלמא ולעלמי עלמאי ר' יוחנן בן גבגב אומ' הפוך בה והפך בה דכולא בה") New York, JTS: ENA 409.14; New York, JTS: ENA 615.4; New; New York, JTS: ENA 2017.7; New York, JTS: ENA 2108.5.

וכל אלה הם קטעי מנוסחים מזרחיים (חלקם משירת הים וחלקם מובא לציון ואחד מפרקי אבות) שכן כל אלו גורסים 'לעלמא' בתוספת א' כנוסחים המזרחיים בלבד כמו שכתבתי במאמרי. וכן אין 'קאים' בקטע Cambridge, CUL: Or.1080 10.2 אך שם הגירסה 'לעלם' שלא כנוסחים המזרחיים ואכן קטע זה הוא סידור ספרדי בכתביה ספרדית מהשנים 1300-1500 והובא בספר של ארליך הנ"ל כקטע תסח [ומשם לקחתי תיארוכו]. וכן בקטע Cambridge, CUL: T-S 6H2.7 וכנראה גם הוא ספרדי, שוב בדקתי כולו ואכן רובו כספרד, אך יש בו "נטעה בתוכנו" ויש בו גם "עמוד! לנו האל ישועתנו ועזרתנו סלה" [ברוך הוא אלוהינו] ואולי הושפע קצת מנוסחאות המזרח או קטלוגיה (אך שם יש 'נטעה' בלבד). ולא נמצאו בחיפוש הנ"ל שום קטע שגורס 'קאים' מלבד קטע Paris, AIU: IV.A.185, בסוף 'כתובה לשביעי של פסח' שהוא משהו מאוחר מאד וגם נראה מכתבתו וכל תוכנו שכתב היד זה הוא ספרדי

ועכ"פ לענ"ד אין להגדיר נוסח שנמצא רק בחלק מאשכנז וחלק מפרובנס (שלמעשה שניהם מקור אחד שהרי מהרוקח מוכח שאשכנז הושפעה כאן מצרפת ופרובנס) וגם ברומניא (ושם 'קיימא'), ולעומת זאת חסר בנוסח התימנים (בלדי) עד היום, וכן בנוסח רס"ג ורשב"ן וספר הנר, ובכל נוסחי ספרד (עד בערך שמ"ד), איטליה, צפ"א הקדו⁹, אר"צ הקדום, בגדד. וכן בחלק מאשכנז (רוקח ודפוס קרקא ש"ס) וכן בחלק מפרובנס. ובעוד חמשה נוסחים שונים מן הגניזה וכאמור. וכן בחלק מאשכנז (רוקח, חסידי אשכנז, סידור קרקא ש"ס) וכן בחלק מפרובנס. הרי נוסח אחד ועוד שני חצאי נוסח שמושפעים זה מזה בלבד, מול 14 נוסחאות שלמות ועוד שני חצאי נוסח שאינם מושפעים זה מזה. ונוסף למצב בסידורים יש להוסיף שגם בנוסח התרגום עצמו יש רוב מובהק שלא גורס 'קאים', וכמו שכתבתי במאמרי שבכל התרגומים העתיקים (מבבל ותימן ואיטליה וספרד) חסר 'קאים', מלבד בחלק מן התרגומים האשכנזיים. הרי ארבע וחצי מסורות, רובם מדוייקות, נגד חצי מסורת פחות מדוייקת.

ולגבי התרגום יש להוסיף שבקשתי מדי"נ הרב יהושע ינקלביץ שיבדוק ענין זה בכל כתבי היד שברשותו ומצא שגם בפוליגלוטה קומפלוטנסית, שלפי חוקרי התרגום מבוסס על כתבי יד בבליים עתיקים עם ניקוד עליון שהיו בספרד, לא כתוב 'קאים'. וכן ליתא בכתב יד ס' 3115, פריס 75 כתיבה ספרדית מאה יד-טו שיש בו תוספות שונות והערות מסורה על התרגום¹⁰; וכן בכתב יד הספרדי מאה יד-טו פריס 75 ס' 3117; וכן בכת"י הספרדי משנת קס"ד פריס 76 ס' 3116, כתב יד שיש בו שפע רב של חילופי גירסאות חשובות בגליון, וכאן אין כלום; וכן בכת"י פריס 77, סרט 3117, בכתיבה ספרדית מאה יג יד-; וכן בכתב יד האיטלקי מאה טו ספריית האמברוויאנה, מילנו, איטליה Ms. C 116 (ושם לעלמא!) והרי צילומי.



מלפני כמאתים שנה בסך הכל. ויש עוד קטע שגורס 'קאים', New York, JTS: ENA 2644b.5, המכיל סוף שירת הים ותחילת יוצר הכל בנוסח הספרדי המאוחר המתאים לסידורי ליורנו שעם כל תיקוני האר"י (גורס כי בא סוס כחידוש האר"י [כנראה ע"פ הנוסחים המוסיפים הפסוקים שאחר השירה עד "כי אני יי רופאך"], וגורס 'אל חי' בחתימת ישתבח כנוסח האר"י, וגורס 'ובטובו מחדש' כהגהת האר"י). והגהות האר"י לא נתקבלו בסידורי הספרדים אלא זה שלש מאות שנה. נמצא ששני קטעים אלו שווים לענין דידן כקליפת השום.

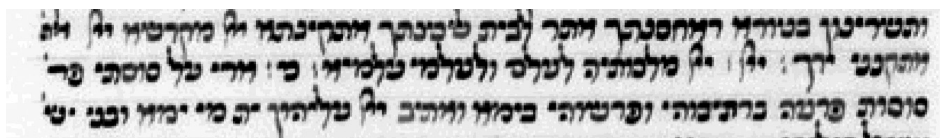
והנני בזה בהודאה גדולה לידידי הרב נועם קפלן שבדק עבורי את כל הקטעים האלו, ועזר לי גם בניחות הממצאים הנ"ל, ושכרו כפול מן השמים.

9 מלבד כת"י רומא קונסטנזה 3085, ס' 85 שהבאתי במאמרי (ושם 'לעלם') יש להוסיף שכן בסידור צפון אפריקה, כת"י פרמה 1741, ס' 12968, (ושם 'לעלמא'); וכן בקטע הגניזה Cambridge, CUL: Or.1081 2.76 שהוא קטע עא אצל ארליך משנת 1350-1550 המכיל נוסח צפ"א הקדום, וגם שם 'לעלמא'.

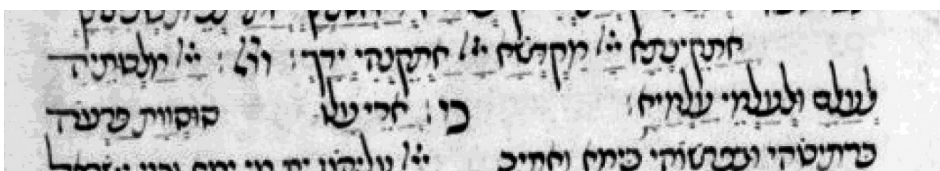
10 יתכן שתיבת מלכותיה נשמטה ע"י הסופר הראשון ונוספה מאוחר יותר, ואין לפניי אלא צילום של שורות.

והנה עוד צילומים מהנ"ל:

פרס 77 ספרדי מאה יג -יד



פרס 76, ספרד שנת קס"ד.



ומתוך כל מה שבדק הנ"ל רק בכתב יד מאה יד טו פריס 78, סרט 3118, יש 'קאים', והנה כת"י זה מקוטלג כאיטלקי, אך כמדומני לפי כתיבתו שהוא באמת אשכנזית, וגם מכאן גופא ראייה לכך שהרי רק בחלק מאשכנז היה בתרגום נוסח 'קאים', ושאלתי את ד"ר עזרא שבט ובדק ואישר את השערתו שאכן כתב היד כתוב בכתיבה אשכנזית מובהקת והנכתב בקטלוג טעות הוא.

"והנה הכותב משער בעמ' קלו, שתיבת 'קאים' נוסף מחמת "שהוקשה להם הלשון ה' מלכותיה לעלם ולעלם עלמאי, שאינו מפורש מה נעשה עם מלכותו לעלם, ולכן הוסיפו לתוספת ביאור 'קאים', אלא שהמגייה הזה נעלם ממנו ש'מלכות' הינה לשון נקבה ותו לא מיד" - השערה שפורחת באויר - ולא עוד אלא הגהה תמוהה זו שהיא מנוגדת לדקדוק [במבט שימחי], לדבריו עשתה לה כנפים, וזכתה באורה פלא להעתקה בתפוצה כה גדולה, בסידורים ומחזורים כ"י ומשם לחומשים ולדפוסים".

ובמחילה אין כאן משהו מנוגד לדקדוק באופן בולט, ופוק חזי שרוב העם - לפחות היום - לא מרגישים כלל בקושי דקדוקי זה, וכמדומה שאפילו אחד מאלף לא מרגיש בזה, וכן מוכח ממה שרק חכמים בודדים ממש העירו בזה במשך הדורות הרבים, וידוע שדקדוק הארמית כמעט לא עסקו בו החכמים, אלא שהרב הכותב ידוע כאחד שעוסק הרבה בחכמת הדקדוק, ולכן קשה לו להבין את המציאות הזאת שרוב האנשים לא מרגישים שיש כאן טעות דקדוקית. ולענין התפוצה הרחבה שהעיר עליה באמת אין כאן תפוצה גדולה שזה נמצא רק ברומניא (ושם 'קיימא' כך שאין כל בעיה דקדוקית!) ובחלק מפרובנס ומשם לצרפת ומשם לאשכנז וא"כ למעשה יש כאן שני מקומות תפוצה בסך הכל, והעובדה שיש מאשכנז הרבה עדי נוסח אינה מחשיבה זאת לתפוצה גדולה כמובן.

ד. השערת המשיג ותשובתה בצידה

"אבל באמת איפכא מסתברא, שמחקו המעתיקים בגלל שלא התאים לדקדוק [במבט השימחי] - והרי בהדיא מצינו כן בשני כתבי יד שבאוהב גר, ושנוסח רומניא תוקן, ובדורות האחרונים שכן הכריעו באוהב גר, עבודת ישראל והכותב ורבו הרב מאוזו. הרי זה עוד נותן חיזוק ל'קאים' כנוסח אשכנז המוחזק בדינו".

וכאן מחדש המשיג חידוש נועז שהנוסח המקורי היה עם 'קאים', אלא שהוא נעלם מרוב ככל הנוסחאות מחמת הקושי הדקדוקי, וזה תמוה מאד שדוקא הרוקח אבי מסורת אשכנז

הוא, לדבריו, גורס הנוסח המאוחר, ואילו הסידורים האנונימיים מאשכנז דוקא הם שמרו, לדבריו, על המסורת העתיקה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא? ועוד תמוה שכל כך חדר תיקון המדקדקים זה לכל הנוסחאות מספרד ומצפ"א ומתימן ומבגדד ואיטליה וכו', ועל זה באמת נכון לטעון כלשונו "לדבריו עשתה לה כנפים, וזכתה באורח פלא להעתקה בתפוצה כה גדולה".

ועוד תמוה שרס"ג שידוע כמי שחתר להביא הנוסח היותר מקורי של התפלה, וכמו שכתב מפורש בהקדמתו לסידור, דוקא הוא קבע הנוסח בלי 'קאים', ולדברי המשיג הוא נוסח מאוחר.

ובעיקר יש לתמוה - וזו פירכא גמורה להשערה פורחת זו - שהקושי הדקדוקי הינו רק ש'מלכות' היא נקיבה ו'קאים' הוא זכר ואינם מתאימים זה לזה, וקושי זה אינו מהווה כלל סיבה למחוק התיבה לגמרי, שהרי די לשנות ולומר 'קיימא' בלשון נקיבה וכמו שתיקנו באמת חכמי רומניא, ומה זה אירע לכל החכמים מכל העולם כולו שהחליטו פה אחד למחוק מסברא לגמרי מילה זו, ולא לתקנה ל'קיימא', וכי זה הדרך כשיש קושי במילה למחוק לגמרי במקום לתקן. אתמהא.

ומה שהוכיח שבהדיא מצינו כך בשני כתבי יד שנמחק בהם תיבת קאים, מובן מדבריו שהבין שהמוחקים כן בכתבי היד הללו מחקו זאת מסברא בגלל הקושיה בדקדוק. אך באמת אין סיבה לחשוב כך ובפשטות הם הגיהו כך לפי מסורת נוסח התפלה והתרגום שבידם שלא היתה תיבה זו, ואין שום צורך לומר שהגיהו מחמת הדקדוק ושהיו בקיאים כל כך בדקדוק הארמית שיכלו לקבוע בלי ספק שזה טעות.

וגם מה שהוסיף שאנו רואים שכך הכריעו בדורות האחרונים, הרי לא מחמת הקושיה בדקדוק גרידא מחקוה, אלא מכיון שנתברר להם שבנוסחאות העתיקות ליתא והקושיה בדקדוק רק הכריעה את הכף בין שני הנוסחאות הקיימות. וא"כ אין בזה שמץ סיוע להשערות הרחוקה שבעבר כולם גרסוה אלא שמחקוה לגמרי מסברא בגלל הקושיה בדקדוק, וכאמור אין חכם שיגיה כן אלא כל חכם אמור בכזה מקרה לתקן ל'קיימא'.

ומה שסיים: "וכן י"ל שההעתקות של הרד"ק והרמב"ן בלי 'קאים' נמחקו אף הם ע"פ מעתיקים או שיגרא דלישנא של המעתיקים".

הנה לגבי הרמב"ן כבר כתבתי לעיל שבתשעה כתבי יד ליתא ואי אפשר לתלות כולם בט"ס. ולגבי הרד"ק אין כלל מקום לדבריו שהרי בדפוס הישן שהבאתי לא חסר רק 'קאים' אלא גם "יי מלכותיה", ולכן יותר מסתבר שבדפוס השני נוספו כמה מילים ע"י המדפיס, וכדרך המעתיקים להשלים ולמלאות הפסוקים שהועתקו בצורה חלקית.

"ובאשר לנוסחי ארצות המזרח - גם אם יתברר שלא היה בנמצא אצלם כלל (מה שלא נראה לפי החומר שלפנינו), אין מזה פירכא, שהרי כבר אצל חז"ל מצינו חילוקי נוסח בתרגום ... וגדולה מזו מצינו מחלוקות בנוסח המקרא עצמו".

ושבו מתעלם מכל הצילומים והמקורות הברורים שהבאתי במאמרי, שכולם פה אחד לא גורסים תיבה זו¹¹, וזה כולל כל סידורי הספרדים עד שנת שמ"ד וכל סידורי התימנים (בלדי)

11 מלבד כתב יד אחד פרסי מאוחר שדנתי בו במאמרי, והבאתי שלשה מקורות פרסיים אחרים שלהדיא לא גורסים 'קאים', וצידדתי שהנ"ל מושפע מהתרגום במקראות גדולות ונציא ע"ש. וכעת יש להוסיף אסמכתא לכך שבסידור שם מנוקד ע"י הסופר 'קאים' בחריק, ולאור מה שהבאתי בהמשך שהניקוד העיקרי הוא 'קאים' בצירי ולא בחריק, הרי שגם מזה נראה שהעתיק זאת מהמקראות הגדולות הנ"ל שהוא אחד המקורות העיקרים שמופיע בו ניקוד זה ודוק (ואין לומר שהניקוד בסידור הפרסי הנ"ל יצא מידי אחר, כי עובי הקולמוס מוכיח בבירור שהניקוד יצא מידי הסופר הכותב).

וכל סידורי איטליה וכל סידורי צפ"א הקדום ואר"צ הקדום ובגדד (ופרס עיין בהע'). ואיך יכל לסכם שלא נראה כך לפי החומר שלפנינו. אתמהא.

ומה שאולי מצאנו חילוקי בנוסח התרגום והמקרא עדיין אין זה אומר שכל הנוסחאות מקוריות, וכשם שברור שרק תורה אחת ניתנה מסיני אלא שבמשך הדורות השתבשו קצת המסורות, כך מסתבר שבדרך כלל חילופי הנוסח בתרגום הם תוצאה של שיבושים, אלא שכמובן לא תמיד יש יכולת להכריע מה הוא הנוסח המקורי, אבל בנידון דידן שגם רוב מוחלט של נוסחי העדות וגם רוב ככל מסורות התרגום לא גרסוה, וגם הוא קשה מבחינת דקדוקית, ודאי שיש להחליט שזה הנוסח המקורי. ועוד יש לציין מה ששמעתי מידידי הרב יהושע ינקלביץ שבמקומות שיש שני נוסחאות עתיקות בתרגום, בדרך כלל דפוס אישאר מייצג הנוסח השני שאינו בנוסח תימן ואכמ"ל, אבל כאן שניהם מזדהים בהשמטת 'קאים', הרי שלא היה בזה שני נוסחאות עתיקות. עכ"ד. [ובעיקר ראייתו המשיג שכבר אצל חז"ל היו חילופי נוסחאות בתרגום, עיין בסוף דברי הגר"י רצאבי בסוף מאמר זה, שהפריך ראייה זו ע"ש דבריו כי נעמו].

ה. דעת האר"י ומהרח"ו בזה, ושאלת נוסח התפילה הכללי של האר"י החי

"בעמ' קלב טוען הכותב שהואיל והגהות מהרח"ו ע"פ האר"י נוסדו על סידור הספרדי וויניציאה רפ"ד, ושם בובא לציון אין 'קאים', ולא העיר מהרח"ו - א"כ מוכח שלא היה כן נוסח האר"י. אך אין בראיה זו כלום, שהרי כשתקוני נוסח האר"י היו נוגעים לכמה מקומות, לא תמיד הכפיל מהרח"ו להעיר על התקונים, וסמך על מה שהעיר מכבר אצל השו"ע".

ואין הנידון דומה כ"כ לראיה, שאף את"ל ש"כשתקוני נוסח האר"י היו נוגעים לכמה מקומות, לא תמיד הכפיל מהרח"ו להעיר על התקונים", הכא שאני שמעולם לא עסק מהרח"ו בהדיא בנושא האם לגרוס 'קאים' או לא, אלא שמתוך דבריו שצריך להוסיף בשירה את התרגום של יי ימלוך לעולם ועד וכתב בנוסח שצריך לומר יי מלכותיה קאים משמע שגורס קאים. אבל נראה לענ"ד שעדיין היה צריך לכתוב זאת מפורש בסדר ובא לציון ולהודיע למעיין שלא יסמוך בזה על נוסח סידור רפ"ד שבו אין קאים, וקשה לומר שסמך על המעיין שיבין זאת ממה שהובא אגב גררא בשירת הים, ובפרט שאנו רואים שבדרך כלל הוא כן חוזר ומפרט ההגהה אפילו כשעסק בה להדיא, וכמו שכתב לומר 'תשבחות' הת' בחיריק ולא בקובץ הן בברוך שאמר והן בישתבח והן בקדיש והן ביוצר הרי שכפל דבריו ג' וד' פעמים ולא סמך על המעיין, וק"ו כאן שלא עסק כן בהדיא בשום מקום וכאמור. ובפרט שעיקר מקום פסוק זה בנוסח ספרד הישן הוא בסדר 'ובא לציון' ואילו בשירת הים הוא רק חידוש האר"י, ובודאי נאות הוא לכתוב ההגהה במקומה העיקרי. לסיכום יש אולי מקום לפלפל בראיה זו ולדחוק שמהרח"ו סמך על דבריו בשירת הים, אבל ודאי אין להגדירה כראיה של כלום, ולכל הפחות יש כאן אסמכתא טובה שאין על זה קפידא לפי האר"י.¹²

ובענין דבריי על מהרח"ו, כתב:

"וזה מופרך - מהרח"ו למד ושמע מפי האר"י בשנת של"א עד שנפטר בשל"ב, וכתב נוסחאותיו ע"פ מה שדקדק ושמע מפי קדשו. ובודאי רשם את הדברים לכל הפחות סמוך לפטירתו, והתפלל בעצמו כן. לדברי הרב גבאי, נוסח קאים נכנס לראשונה לסידורי הספרדים בוניציאה שד"מ הנ"ל, י"ב שנים אחרי פטירת האר"י - הוי אומר שעד אז התפלל מהרח"ו בלי 'קאים' כפי כל הסידורים הספרדים וכפי ששמע מהאר"י. רק אח"כ התרגל לסידור החדש

12 ולדבריי שנוסח 'קאים' הוא מיעוטא דמיעוטא של הנוסחאות וגם לא עולה ע"פ הדקדוק קשה מאד להאמין שהאר"י בחר לבכר נוסח זה היפך נוסח הספרדי הנפוץ בימיו והיפך רוב ככל הנוסחאות.

שד"מ הנ"ל, ושכח מה ששמע ורשם מפי האר"י ז"ל! ושוב רשם הנוסח 'קאים' החדש בשער הכוונות! אתמהה".

אך מה אעשה ואין זה השערה שלי אלא מציאות מוכחת שבכל סידורי הספרדים בכתבי יד ודפוס הידועים לי אין 'קאים' (ומלבד כל הדפוסים שזכרתי במאמרי, יש להוסיף שכ"ה גם במחזור לימים נוראים קושטא ר"צ וקושטא רצ"ב ובדפוס רפ"ד השני שנדפס בשנת ש"ד וישנו באוצר החכמה, וכ"ה בדפוס וויניציאה, יושטיניאן, ש"ו. כפי שבדק זאת בדפוס זה ר' עזרא שבט עבורי) וכמו שכתבתי כבר במאמרי מצאתי 'קאים' לראשונה בדפוס שמ"ד (אך לא בדקתי בדפוסים הספרדיים שבין שנת ש"ו לשד"מ והם¹³: סידור ספרדי ויניציאה ברגדן שי"ב עם תרגום ללשון ספרד; סדר תפילות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד סביונטה שט"ו; סדר תפילות לכל השנה כמנהג הספרדים ונציה של"א). ומה שטען 'ובודאי רשם את הדברים לכל הפחות סמוך לפטירתו'. יתכן מאד ומסתבר הדבר שרשימותיו נרשמו בקצירת האומר ובהם רק ציין לעצמו ששמע מהאר"י שצריך לומר התרגום של שירת הים.

ואמנם הנני מודה שעדיין בנושא זה, ובו בלבד, יש ממש בדברי המשיג, והוא שתמוה מעט למה היה שגור על פי מהרח"ו נוסח 'קאים' אף שבדפוס הספרדים נדפס רק בשנת שמ"ד והיה זה כשהיה מהרח"ו כבר בגיל ארבעים ואחד (נולד ש"ג), ומזה רוצה המשיג להסיק שכך קיבל מהרח"ו מהאר"י עצמו היפך מנהג ספרד בימיו והיפך רוב ככל הנוסחאות. אך מאידך אין להתעלם מן הדוגמא שהבאתי במאמרי שמהרח"ו בשער הכוונות כותב "להבחין בין יום" כנוסח שנתחדש בדפוס שמ"ד (כנראה), ונגד נוסח ספרד הישן שבו היה הנוסח "להבין" כברמב"ם ועוד, ושם לא שייך לתלות זאת בשינוי האר"י שהרי מהרח"ו מעיד בפה מלא שלא קיבל ולא שמע את ברכות השחר מהאר"י. הרי שיש דברים שנוסח דפוס שמ"ד מצא חן בעיני מהרח"ו יותר מהנוסח הישן!

ויתכן מאד ששני נוסחים אלו ('להבחין' ו'קאים') לא באו לראשונה בשנת שמ"ד אלא באחד משלשת הדפוסים הנ"ל שקדמו לו, ואז ניחא יותר, אלא שאין לי תחת ידי דפוסים אלו ועוד חזון למועד. [וע"ע בסמוך ביאור אחר לכל ענין זה].

אבל יש כאן עוד שאלה שעורר המשיג לנכון, והיא מה שמע מהרח"ו מהאר"י עצמו בתפלתו בשירת הים ובובא לציון, שאם שמע שמחסיר 'קאים' איך הרגיל את לשונו לומר אחרת מרבו, ואם שמע שאומר 'קאים' א"כ ודאי כן צריך לומר, ומה שלא כתב כן ב'ובא לציון' ע"כ נצטרך להדחק כדעת המשיג שמהרח"ו סמך על דבריו בענין שירת הים. זהו ביאור שאלת המשיג.

ולאחר העיון נראה שהתירוץ הנכון בזה הוא לפי מה שיסד מורי וידידי רב"ש המבורגר שליט"א בספרו החשוב והמונומנטלי "שרשי מנהג אשכנז - כך ה, הנחת תפילין בחול המועד", ב"ב תשע"ח¹⁴, ששם בפרק "האריז"ל שורשיו באשכנז ושאלת התפילין", עמ' 246-290, האריך שהדעה הנפוצה שנוסח התפילה שקיבל מהרח"ו מהאר"י, ורשמו בשער הכוונות, הוא הנוסח שהאר"י עצמו התפלל, אין לה סימוכין ברורים, ויש מקום גדול להניח שהאר"י עצמו בתור אשכנזי התפלל לפי נוסח אשכנז, וכהוראתו הברורה המובאת בשער הכוונות שכל אחד צריך להחזיק בנוסח אבותיו, ומבואר שם להביא שגם אשכנזי צריך להמשיך להתפלל בנוסח אשכנז ולא לשנות לנוסח ספרדי או נוסח אחר ע"ש. והאריך הרבה

13 לפי מפעל הביבליוגרפיה, תודה לר' עזרא שבט על בדיקתו שם עבורי בחפץ לב.

14 ועיין מאמרי: 'הנחת תפילין בחול המועד - מענה למאמר הרב משה שוחט', ירחון האוצר גליון 16, סיון תשע"ח. התומך בספרו זו ומסקנותיו ומשיב על ערעורים שונים בזה.

בדוגמאות שונות מכתבי מהרח"ו ושאר ספרים שהאר"י עצמו נהג בכמה וכמה מנהגים אשכנזיים, והתמונה העולה שהאר"י ראה עצמו כאשכנזי לפחות לחלק מהדברים¹⁵, וע"ש שהאריך הרבה ואין טעם לכפול הדברים.

ונוסח התפלה שקיבל מהרח"ו והעלה בשער הכוונות, הוא מה שמהרח"ו בתור ספרדי¹⁶, קיבל מהאר"י כל מיני תיקונים והגהות לנוסח הספרדי של מהרח"ו. אבל האר"י עצמו יתכן שהתפלל בנוסח אשכנזי (אלא שיתכן מאד שעשה לעצמו תיקונים מסוימים בנוסח אשכנזי כדרך שתקן את הנוסח הספרדי¹⁷). עכת"ד מורי-ידידי¹⁸.

וראיה יש להביא ממה שבעשרת ימי תשובה נהוג מקדם לומר בברכת העמידה השניה את הבקשה 'מי כמוך', ובעוד במסורת אשכנזי נוסח בקשה זו פותחת במלים "מי כמוך אב הרחמים", פשט אצל הספרדים הנוסח: "מי כמוך אב הרחמן". ומהרח"ו בשער הכוונות דף צו טור ד' כתב ע"פ האר"י שבחלק מתפילות הימים הנוראים יאמר בנוסח האשכנזים, וזה לשונו: "יש בין התפלות שינוי, שבתפלות שחרית ומנחה וערבית תאמר 'אב הרחמן' ובתפלת מוסף תאמר 'אב הרחמים', וגם זה נהוג בתפילת יום הכפורים. עוד שמעתי מפי מגידי אמת מן החברים שלנו, שאמר להם מורי ז"ל, שגם במנחה של יום שבת יאמר 'אב הרחמים' והדבר מבואר כי במנחה דשבת יש עליה דומיא דתפלת המוסף, והוא פשוט. גם מצאתי כתוב במחזור של מורי זלה"ה שעשה הגהה¹⁹, כי גם בתפלת נעילה ביום הכפורים יאמר 'אב הרחמים' כמו במוסף. וכן שמעתי מפיו כשהיה מתפלל"²⁰.

והמתבונן יראה שיש כאן שלש סוגי קבלות: א' מה שכתב בסתמא שצריך לומר אב הרחמים במוסף של ר"ה ויום כיפור ושבת. ב' מה שקיבל מהחברים שגם במנחת שבת כך. ג' מה ששמע מהאר"י עצמו שגם בנעילה כיפור נהג כן.

ועתה הבן שואל באיזה דרך קיבל את מה שכתב בקבלה א', שאם נאמר שכך שמע את האר"י מתפלל, תיקשי לן למה לא כלל חלק א וחלק ג בחדא מחתא. ואין לך אלא לומר

15 ואף דרש דרשות בדייש! ראה רב"ש שם עמ' 256-257.

16 סוגיא בפנ"ע שיש לדון בה מפני מה מהרח"ו שמוצאו מדרום איטליה, נהג כספרדי לכל דבר, ואולי היה מקהילות הספרדים בדרום איטליה. וראה מש"כ בזה רב"ש בעמ' 267-286, שהעיר שמהרח"ו נבחר לשמש ראש קהל סיציליה שבדמשק ואף היה שם חזן בימים נוראים, מה שמעיד על בקיאותו במנהגיהם, ולכן שיער שמוצאו מקהילות הסיציליאנים שגם היו בדרום איטליה. עכת"ד. ברם מה שהניח בפשיטות שיהודי סיציליה הם ספרדיים אינו מדויק, כי אמנם היו בסיציליה קהילות ספרדיות דוגמת ר' יצחק אלחנן ממגורשי ספרד שעבר לסיציליה בעל הגדה של פסח 'פסח דורות', ומכירני סידורים ספרדיים נוסח ארגוניה שנכתבו בסיציליה ואכמ"ל. אבל מאידך רבים מיהודי סיציליה היו שייכים לקהילות יוצאי צפון אפריקה הקדום שהוא נוסח תפלה שונה לגמרי והיו גם כאלו שהתפללו שם בנוסח דומה לרומניא-קורפו. וצריך ברור לאיזה קבוצה היו שייכים קהילת סיציליה שבדמשק, ובסלוניקי למשל הדפיסו הושענות מנהג סיציליה והוא נוסח צפ"א הקדום. ומ"מ גם את"ל שמהרח"ו היה מן המעריכים בסיציליה יתכן שבצפת לא היו ממשיכים למנהג זה (וקהילת המגורבים בצפת, אולי היו ממרוקן שהיה להם נוסח שונה לגמרי מהמעריבים בסיציליה) ובעל כרחו עבר למנהגי ונוסח הספרדים כדין העובר מקהילה לקהילה, ובשונה מן האר"י שהיה אשכנזי ובצפת היו קהילות אשכנזיות.

17 ועיין בסמוך שאכן לפחות לגבי 'אב הרחמים' שינה מנוסח אשכנזי ואמר 'אב הרחמן' בשחרית.

18 וראוי היה לעיין במאמרו של הרב נתנאל מנצור בספר ארזים א'. אך אינו מצוי אצלי.

19 וא"ת והרי האר"י התפלל בימים נוראים במחזור אשכנזי (עיין שער הכוונות, דרושי יום הכיפורים, דף ק טור ב) והם בלאו הכי גורסים תמיד 'אב הרחמים'. וי"ל שלא היה כתוב שם תפילת נעילה בשלימות והאר"י הוסיף קטעים מסוימים ובהם כתב 'אב הרחמים' שלא כמו שהגיה, מסתמא, במחזורו שם בשחרית לומר 'אב הרחמן' ודוק בזה.

20 שער הכוונות, דרושי ראש השנה, דרוש ו', דף צו טור ד.

שמתחילה קיבל מה שהורה האר"י למהרח"ו שיאמר בתור ספרדי, ולא אמר לו מפורש איך לנהוג בנעילה, ולכן שב והוסיף מהרח"ו לציין ממנהג האר"י עצמו שנהג לומר אב הרחמים גם בנעילה. אבל לא עירב זאת יחד כי מנהגי האר"י עצמו בדרך כלל אינם מיועדים למתפללים בנוסח הספרדי, ומ"מ הביא זאת כי ידע²¹ שבשחרית וערבית הוא אומר אב הרחמן בניגוד לנוסח אשכנזי, ולכן מסתבר שבענין זה אין הפרש בין ספרדי לאשכנזי, ושניהם לדעת האר"י צריכים לומר בשחרית וערבית 'אב הרחמן' ובמוסף ונעילה 'אב הרחמים' ודוק בכל זה. ופוק חזי שבשער התפלה שהוא מהדו"ק של שער הכוונות, (מהדורת מכון אהבת שלום עמ' שדמ), לא כתב מהרח"ו כלל את מה ששמע מפי רבו בנעילה, וע"כ מפני שהוא סוג אחר לגמרי, ובמהדו"ק טרם רצה לסמוך על החשבון הנ"ל.

וכן יש לדייק מדבריו בשער הכוונות, (דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה, דרוש א', דף נ טור ד). "כל ברכות הנאמרות בשחר קודם התפלה, לא קבלתים ולא שמעתים ממורי ז"ל" רצ"ב מהו כפל לשון זה. ולהנ"ל מבואר שלא קיבל מרבו איך הוא מהרח"ו הספרדי צריך לאומרו וגם לא שמע את האר"י האשכנזי אומרו.²²

ומעתה בטלה קושיית המשיג, שלעולם יש לומר כמו שכתבתי במאמרי שמהרח"ו קיבל מהאר"י רק לומר התרגום של יי ימלך [כמנהג ארצות המזרח²³, נגד מנהג ספרד הישן] ולא קיבל ממנו כלום בענין 'קאים' וכמו שמוכח בפשטות משתיקתו ב'ובא לציון', והאר"י עצמו אפשר שהיה אומר 'קאים' וכפי שהיה מודפס בכל סידורי האשכנזים בזמן האר"י, שהרי כאמור עיקר נוסח האר"י עצמו היה לפי סידורי האשכנזים, ולא ראה האר"י בזה צורך ע"פ קבלה לשנות נוסח אשכנזי, אך גם לא היה לו קפידא לאומרו בדוקא אלא שאמר כפי הנהגו.

ולפי זה יש מקום ליישב גם הקושיה הראשונה, למה היה שגור על פי מהרח"ו נוסח 'קאים' היפך נוסח סידורי ספרד בתקופה הראשונה של חייו, ולהאמור יש ליישב בקל שכיון שלא קיבל בזה מפורש מפי האר"י איך הוא כספרדי צריך לומר ומאידך שמע מפיו שהוא לעצמו אומר 'קאים', ובצירוף שכן נדפס למעשה בסידור ספרדי בתקופה המאוחרת של מהרח"ו ובצירוף שכן היה הנוסח במקראות גדולות ונציא, כל זה גרם למהרח"ו להכריע לעצמו לומר 'קאים', ולכן כתב כן בשירת הים ומ"מ נזהר ולא כתב שצריך לתקן כן ב'ובא לציון' כי כאמור הוא לא קיבל מפי האר"י החי שכן צריך ספרדי לומר.

ודרך זו יש גם לומר בענין "להבחין" הנ"ל, שאמנם לא קיבל מהרח"ו מפורש איך לומר נוסח ברכות השחר, וכדבריו, אך כשלמד מהאר"י את פירוש ברכה זו (ומובא בשער הכוונות) אמר האר"י "להבחין" וכשגור אצל כל בני אשכנז, ומהרח"ו ידע שאין מכאן ראייה שכן צריך גם ספרדי כמוהו לומר ולכן לא כתב שינוי זה בכלל שינויי האר"י בנוסח התפלה, אבל סוף סוף כיון שכן נהג רבו גם הוא נהג מספק כן (ובפרט שכן נדפס גם בסדור הספרדי משנת ש"מ^ד), ולכן כתב כך גם בשער הכוונות כשביאר סודות ברכה זו. זה הנראה לענ"ד בסוגיא סבוכה זו והבוחר יבחר. [והנני מודה לידידי הרב יהודה עדס בן הרה"ג המקובל ר' יעקב עדס שליט"א על עזרתו בהבהרת סוגיא זו].

21 או משמיעת תפילתו או מתוך ההגהות במחזור.

22 והטעם שלא שמע הוא פשוט כי כנראה האר"י אמר ברכות השחר לעצמו בביתו ולא בבית הכנסת, והטעם שלא קיבל אינו מהטעם הנ"ל אלא מאיזה סיבה טכנית שלא נודעה לנו.

23 עיין בפתחה למאמרי ויש להוסיף שכן בכל קטעי הגניזה הבבליים. ראה: ר' קרצמר - וא' ארליך, 'דפים חדשים מ'סידור השם המפורש', קובץ על יד סדרה חדשה ספר כה (לה), ירושלים תשע"ז, עמ' 7 [אגב שם העתיק התרגום בנוסחו הנפוץ ולא דייק להעתיקו כנוסח קטעי הגניזה].

ו. הניקוד הנכון בתיבת 'קאים'

עוד רגע אדבר בענין הניקוד הנכון של מילה זו (שמופיעה בכמה מקומות בתרגום בכל נוסחאותיו). במאמרי בהע' 22 כתבתי בזה"ל: "אגב בסידורי אשכנז הישנים האל"ף בחיריק, ולא כאשר מנוקד היום אצל האשכנזים בצירי, וראיתי כתוב שזה שינוי מלפני כמה חמשים שנה". ויש להוסיף שכן בחיריק במקראות גדולות ונציא בפסוק זה. וכן נראה בפרובנס פריס 590 (אך הצילום שבידי אינו מושבח). אבל בפרובנס לונדון בצירי, וכן בסגול (הזהה לצירי) בסידור קטלוניה רי"ז כת"י אוקספורד בודליאנה 1138-1139, ס' 600-16599. ואפילו בחומש האשכנזי כת"י שמשון הסופר מנוקד בצירי.

והילך מה שכתב בזה הרב ליאור דילקאן למו"ר הגר"מ מאזוז שליט"א: רציתי לדעת מהו הניקוד הנכון לתיבת "קאים" בלשון אונקלוס, שכן בלשון הכתוב (דניאל ב לא) הוא בצירי תחת האל"ף, וכ"ה בדפוס סביוניטה ובתאג', אך מנהג כל סידורי הספרדים לנקד האל"ף בחיריק, וראיתי שכ"ה גם בספרים היקרים והחשובים "איש מצליח" היוצאים מתחת ידי המכון (בין בסידור [לשיטת הגורסים תיבה זו], ובין בחומשים בכמה וכמה מקומות, כך לשם דוג' בראשית כד ל, דברים ה ה, ועוד), ורציתי לדעת מה המקור לניקוד זה. עכ"ל. והשיב לו מו"ר הנאמ"ן: "יש מאמר חשוב בזה לר' אהרן גבאי הי"ו, ובו כותב שבספרים קדמונים קאים בחיריק". עכ"ל. (וע"ע בעלון בית נאמן מס' 117, אות יז שהרחיב בשבח המאמר) אך כאמור כעת נתברר שבפרובנס וקטלוניה ניקדוהו בצירי, ורק ברוב אשכנזי ובצקבותיהם בספרד המאוחר ניקדוהו בחיריק.

ושלחתי ענין זה למומחה לנוסח התרגום, וכתב לי בזה"ל: "עיי' הפועל של הבינוני הקל, בתרגומים המדויקים בדרך כלל נקוד צירי, אך בהפסק (בעיקר אתנחא וסו"פ) יש חורקים. בארמית בבליית תלמודית יש הרבה מסורות קדומות שחורקות, וגם בספר דניאל יש קצת מופעים של ע"ה פ חרוקה (בהפסק וגם שלא בהפסק), כגון: דָּלֶק, יָכַל, נָחַת. כמדומה שבנוסחאות נפוצות של התרגום רגיל הוא החיריק". עכ"ל. ולמעשה יבואו המומחים ויבדקו כל הכתבי יד המדויקים בכל המקומות באנקלוס, ויכריעו.

ז. דיון בישובים ע"פ הדקדוק

כמדומה שלאור כל האמור, אין עוד צורך להדחק ליישב נוסח 'קאים' ע"פ הדקדוק, ופוק חזי שרוב ככל החכמים שהכירו נוסחאות עתיקות שלא גרסוהו הכריעו כמוהו, [וגם האחרים שנדחקו הוא משום שלא ידעו שכל כך הרבה נוסחאות עתיקות לא גרסוהו, וסברו שברוב הנוסחאות ישנו], ובודאי בעלמא מצוה עלינו ליישב נוסחאות הספרים, וכן אני נוהג תמיד, וכמו שטרחתי במאמרי הנזכר למצוא יישוב למה בכל נוסחים המערביים²⁴ שינו לגרוס 'לעלם' היפך הנוסח המקורי 'לעלמא' וכמו ברוב ככל הנוסחים המזרחיים²⁵, ובס"ד זכיתי לבארו היטב שהוא שינוי מכיוון של חלק מהגאונים ע"ש, אבל כאן שאין אפילו נוסח תפילה

24 מלבד רוב צפ"א הקדום עיי' מה שנתחדש בזה לעיל הע' 9.

25 ואגב מה שנקטתי שם שכן הנוסח המקורי ע"ש. שמעתי אסמכתא לזה ממומחה אחד לתרגום, ממה שבכל הנוסחאות מסיימים "ו]לעלמי עלמא" ולא "ולעלמי עלמין" והרי 'עלמא' הוא צורת יידוע וא"כ ה"ה שצ"ל 'לעלמא' בצורה מיוחדת, וכמובן למדקקים. ובאמת שבלשון התורה גם עולם במובן נצח בא בצורה מיוחדת ורק בלשון חכמים בדרך כך עולם במובן נצח הוא ללא יידוע. עכ"ד. והוא מעין מה שכתבתי שכדי שלא יובן ש'לעלמא' הוא מלשון עולם הזה ועולם הבא, כמו שמראה לכאורה היידוע לפי לשון חכמים, לכן תיקנו חלק מהגאונים לומר 'לעלם' במקום 'לעלמא'. [אגב בתרגומים החימינים השימוש בצורה 'עלם' מוגבלת בעיקר ל'קים עלם' וזה סוגיא בפנ"ע ויל"ע].

אחד שכל ספריו פה אחד גורסים 'קאים', אלא רק אשכנז המאוחר בהשפעת חלק מפרובנס, וכל שאר הנוסחאות פה אחד לא גרסוהו, הא ודאי אין לדיין אלא מה שענינו רואות.

ועכ"פ נעיר בקצרה שמה שכתב בלחם ושמלה שמצאנו מלכות לשון זכר "כמו בתרגום [ו]שני לאומים ממעיך יפרדו (בראשית כה, כג) תרין (מלכין) [מלכו] יתפרשון בלשון זכר, וכן (שם) ולאום מלאום יאמץ ברוב הספרים ומלכו (וכו') [ממלכו] יתקף אף כי מלכו הוא שם המ[ן]פשט כי לא אמר ומלכא". לא בדקתי בנוסחאות הישנות שם, אבל גם לפי מה שהביא אין ראיה מוחלטת משם לפי שבמקומות אלו תירגם אונקלוס את המילה שיש בחומש שהיא בזכר (כי בחומש שם לא נזכר כלל מלכות), ולכן השאיר גם בתרגום בלשון זכר, אבל כאן שהוסיף אונקלוס מדיליה תיבת 'קאים' מי דחקו שלא לומר קיימא (וגם יתכן ש'מלכו' הוא זכר ואכמ"ל).

ומה שכתב עוד בלחם ושמלה "ועוד נראה כי מלת קאים חוזר על השם יתברך שמו ולא על המלכות", וקרוב לזה כתבו כמה מהמיישבים שהביא המשיג, מלבד הדוחק כשלעצמו, יש להעיר שבאמת יש להתבונן למה אונקלוס לא תירגם כפשוטו "יי ימלך לעלם ולעלמי עלמא" וכמו שתירגם יונתן ושאר מתרגמים מילת 'ימלך' בכל מקום ל'ימלך' (ויש גורסים 'ימלוך'), וע"כ כמו שביאר רבינו בחיי שאונקלוס רצה לברוח מלהשתמש בהקב"ה עצמו אלא במלכותו ע"ש ברבינו בחיי ההסבר לזה, ולפי"ז ודאי 'קאים' חוזר דוקא על המלכות²⁶ (אלא שיש עוד הסבר שונה ברמב"ן ומובא ברבינו בחיי שם בפירושו השני, שאונקלוס שינה כי רצה לתרגם בלשון הווה, ועכ"פ נלמד שרבינו בחיי פירש שהוא בלשון הווה אף שלדבריו לא שייך תירוק זה לקיים גירסת קאים, נמצא שגם בלי 'קאים' הוא משמע בלשון הווה ומינה לדברי הרמב"ן בענין דוק, וגם נראה לכאורה שהעיקר כפירוש ראשון דאם רק רצה לתרגם בלשון הווה הול"ל 'מליך' וע"כ שרצה להשתמש בלשון מלכות דוקא).

ומה שכתב המשיג:

ובאמת שבדבריו חז"ל מצינו במעט מקומות מלכות בלשון זכר, כגון במגילה יא ע"ב: "לא סליק מלכותיה". ובב"ב קסד ע"ב "ודלמא דאריך מלכותיה".

נעלם ממנו פירוש רש"י על אתר "לא סליק מלכותיה - לא השלים מלכותו, שהרי נטרד", הרי להדיא שתיבת 'סליק' חוזר על המלך שלא השלים מלכותו ולא על המלכות עצמה, וכן יש לפרש דאריך מלכותיה שהאריך המלך ארכן במלכותו.

והריעב"ן בסדרו כבר עמד על הטעון ביאור בנוסח זה, וכתב: קאים. צ"ע מאי טעמא שינה המתרגם הלשון לזכר. ומפורש מצינו 'מלכותך לך קימא' (דניאל ד, כג). אולי כיון לסוד ואנכי לא ידעתי. שמא קאים אינו תואר. אלא פעל כמו ומאמר אסתר קים (אסתר מ, ל) וזה נכון:.

והמתבונן בלשון היעב"ן יראה שלא כתב תירוצו אלא כאפשרות דחוקה ליישב נוסח כל הספרים שלפניו. ועוד שכבר העיר מו"ר הנאמ"ן בעלון בית נאמן מס' 117, אות יז: "היעב"ן הוא הראשון שהרגיש בזה, ואמר ש"קאים" פירושה העמיד מלכותו לעלם ולעלמי עלמא. אבל אם כן לא אומרים קאים אלא "אוקים". וגם צריך לומר "אוקים מלכותיה" ולא מלכותיה קאים". עכ"ל.

²⁶ ייש"כ לידיד הרב יעקב ישראל ברס על הערה נפלאה זו, ובהזדמנות זו אודה לו על שעבר על מאמרי ותיקן בו תיקונים חשובים.

²⁷ נוסח הרוקח ודאי לא מושפע מפרובנס, וגם נוסח פרובנס אין בו השפעות מאשכנז.

סיכום

ואמרתי מה טוב לסכם את ארבעים המקורות החדשים שהובאו כאן שלא גורסים 'קאים'. סידור נוסח פולין דפוס קרקא ש"ס, שני כתבי יד של סידור הרוקח, תשעה כתבי יד של פירוש הרמב"ן על התורה, כל 16 קטעי הגניזה המכילים כמה וכמה נוסחים מזרחיים עתיקים, שני סידורים ממנהג צפ"א הקדום, פוליגלוטה קומפלוטנסית שהוא תרגום שנערך בספרד מתוך כתבי יד בבליים עתיקים, ארבעה כתבי יד של תרגום מספרד, כתב יד מתרגום מאיטליה, וארבעה דפוסים ספרדיים משנות ר"צ-ש"ו.

בהא סליקנא בהא נחיתנא שאין ספק שהנוסח המקורי הוא ללא תיבת 'קאים', וכמו שהוא ב-15 נוסחאות שלמות (-רס"ג, רשב"ן, תימן, ספרד הישן, איטליה, צפ"א הקדום, פרס, אר"צ, בגדד, מצרים הקצר, מצרים הבינוני, קטע גניזה בבלי מלפני אלף שנה, קטע גניזה מפרס בנוסח מיוחד מלפני תשע מאות שנה, כל קטעי הגניזה הכוללים כמה נוסחאות), ועוד שני חצאי נוסחאות (-אשכנז המקורי - רוקח, וחלק מפרובנס) שאינם מושפעים זה מזה.²⁷ מול נוסח אחד (-רומניא - הגורס 'קיימא'), ועוד שני חצאי נוסח (-חלק מאשכנז וחלק מפרובנס) שברור שהושפעו זה מזה, ונוסף למצב בסידורים יש להוסיף שגם בנוסח התרגום עצמו יש רוב מובהק שלא גורס 'קאים', שכ"ה בארבע וחצי מסורות (- בבלי ותימן ואיטליה וספרד וחלק מאשכנז)²⁸, רובם מדויקות, נגד חצי מסורת פחות מדויקת (-חלק מאשכנז). והישובים לקושיה בדקדוק דחוקים, ואין הוראה ברורה מהאר"י לנושא זה, וכל המקורות לכאורה לנוסח 'קאים' הם: או ישירות מאשכנז ופרובנס, או ממקורות שהושפעו מהם גם במקומות אחרים.

מכתב מהגר"י רצאבי שליט"א

וכעת שלחתי כל דברי המשיג עם טיוטת תגובתי עליהם, למו"ר הגר"י רצאבי שליט"א פוסק עדת תימן ומח"ס שלחן ערוך המקוצר ועוד ספרים הרבה, וזכיתי שטרח וכתב לי המכתב דלהלן:²⁹

לק"י [-לישועתך קויתי ה'] יום חמישי כ"ב תמוז התשע"ח [-ליצירה] בשכ"ט [-לשטרות]

למעכ"ת אלופי ומיודעי החופש כל נעלם, במרחבי הספרים שבכל העולם, כש"ת הרה"ג אהרן גבאי נר"ו, אופקים.

בירכתי ברכת הנהנין וברוך שמסר עולמו לשומרים, כאשר קראתי בכל לב שני המאמרים, פרי עמלך המבורך אודות הגירסאות בתרגום וכובא לציון י"י מלכותיה לעלמא וכו', שיש מוסיפים קאים לעלם³⁰, וכת"ר בירר הדק היטב באותות ובמופתים

28 בכל (כת"י וטיקן 488; כת"י לייפציג 1; פוליגלוטה קומפלוטנסית); תימן (עדות מהרי"ץ וכן בכל התאג' וראה עוד במכתב הגר"י רצאבי בסוף מאמר זה); איטליה (כת"י מילנו; דפוס סביוניטה); ספרד (ארבעה כתבי יד ספרדיים; דפוס ליסבון; דפוס אישאר) חלק מאשכנז (כת"י c אצל שפרבר וכת"י פרמה 2003). כל מקורות אלו מובאים בהרחבה במאמרי הראשון פרק 'בירור נוסח התרגום', ובמאמר זה פרק ג.

29 העתקתי המכתב אות באות מכתב יד קדשו כולל כל הסוגריים המופיעים רבמקור, והוגה בדקדוק ע"י מו"ר, ורק הוספתי פיתרון כמה ראשי תיבות בסוגריים מרובעות ואחר סימן "-", וגם בשולי הגליון הוספתי עוד כמה הערות, בחתומתי, כפי קוצר דעתי ולא היו למראה עיני הרב.

30 תן דעתך לדקדוק לשון מו"ר שמתחילה נקט 'לעלמא' כנוסח המקורי וכנוסח תימן, ושוב כשהביא הגורסים קאים כתב 'לעלם' וטעמו כי באמת אין ספר בעולם שגורס 'קאים לעלמא' וכל אלו שגורסים קאים הם מאותם נוסחאות שגורסים 'לעלם'. א"ג.

ובאופן נפלא ומושלם שתיבה זו היא תוספת מאוחרת. ואין ספק לכל מבין ומודה על האמת שדבריו המה דברי טעם וריח, מיוסדים על אדני פז, וניכרת בקשת האמת הצרופה, ירבו כמותן בישראל. כי אין לכפות על האמת פסכת, ולעשות חלילה את התורה פלסתר.

מאידך מובנת קצת חרדת מי שניצב מנגד, הוא ידידו המדקדק המופלג הרה"ג דויד יצחקי שליט"א, כי הוא בא מזוית אחרת להעמיד ולתמוך את הנוסח המצוי והנפוץ בסידורי האשכנזים והספרדים בדורות הללו, הלכך מתוך הלחץ זה הדוחק³¹ עמד במקום צר ובמשעול הכרמים, ובפרט לגדור גדר ולעמוד בפרץ נגד המשנים בדורות האחרונים³² כמה וכמה נוסחאות וגירסאות מסבירם בלא שום מקור, וכבר היה לנגד עיני נמי מאי דכתב מר בקובץ לגדור פרץ, אף זה שבמהדורות החדשה בדף ז'³³, ויש כאן אכן שאלה חדשה וקשה הצריכה גם שיקול דעת רב, שגדולי תורה הוראה ויראה, צריכים לשבת על מדוכה זו להכריע אם לפרסם ולהורות לרבים לשנות את הנוסח שכבר נתקבל ונשתרש אצלם. הגם דפשיטא לן עכ"פ בנ"ד [-בנידון דידן] כי מי שישמיט תיבת קאים כבר כעת, בודאי יש לו אילנות גדולים ועצומים ליסמך עליהם, ועל צבא תהילתם גברא רבה כבעל הרוקח, ואין להזחילו. והאמת והשלום אהבו.

ולגבי התימנים הדבר פשוט טפי שצריכים להחזיק בזה, כי מאז ומקדם ברירא מילתא שלא גרסו תיבה זו, כאשר עינינו ראו ולא זר. מה גם שכבר העיד על כך בגדלו גאון רבני תימן ותפארתם מהרי"ץ זיע"א בתכלאל ע"ח [-עץ חיים] אשר לו בח"א דף סט ע"א (ד"ה ונטלתי) דל"ג קאים ושפת יתר הוא וכ"ה בכל תרגומין קדמוניות שלנו ובתכאליל יעו"ש. [וראיתי כי במהדו"ק דקמא ידידיה שיע"ל בצילום בירושלם התשנ"ג ריש דף תט כתב אותה מעיקרא, ושוב העביר עליה קולמוס]. וכן נפוץ גם בדורות הללו בכל הסידורים נוסח בלדי שהוא המקורי כמפורסם, ובעיקבות מהרי"ץ. ואפילו בעל מרפא לשון שהוא שאמי, אישר וקיים דבר זה בספרו הנזכר בפרשת בשלח שכ"ה נוסח ספרי תימן הקדומים יעו"ש. וכבר זכיתי מזה שנים רבות והרחבנו בס"ד על דבריו אלו והמסתעף מהם בנפלאות מתורתך שם, ועודנו בכתובים. הלכך אין תיבה זו נשמעת בפנינו לא בתרגום ולא בתפילות.

ומה שנמצאת תיבה זו בקצת מן הספרים שלנו, אינו אלא באותם מלפני כשלש מאות שנה, שזה כשבעים שנה בלבד קודם מהרי"ץ, וידוע ומפורסם כי הם העתיקה מן הדפוסים כדרכם, ותו לא מידי. ולכן משענת קנה רצון היא הסייעתא מתכלאל הר"י פתיחי, כי גם הוא מכלל הנוטים אחרי הדפוסים, קל וחומר שלנגדו נצבים כמו גדולי חכמי תימן הגאונים המפורסמים מהר"י בשירי ומה"ר יצחק ונה שהיו בדורות ההם שלא שינו, כאשר ראיתי בכת"י קדשם דל"ג לה. והרי זה כאחיות עינים לקבץ את הנידחה ואת הצולעה, ולהעלים עין מגדולי הדעה, וע"ע מ"ש בס"ד בהוספות שבסוף מענה לשון על סדר ההושענות המבואר (ב"ב התשמ"ט דף ת"ז ד"ה ואגב) ומשם באר"ה.

31 מליצה מתוך הגדה של פסח "ואת לחצנו זה הדוחק" א.ג.

32 כפי הנראה כוונת מו"ר, בין היתר, לר"ה ורו"ה וסטנוב. א.ג.

33 כונת מו"ר למה שהאריך שם המשיג לקיים נוסח 'קאים', (והוא מעין דבריו בתגובתו כאן שהאריך הרבה יותר בכל מה שכתב שם וכלל כל דבריו שב'לגדור פרץ') ונראה שרומז מו"ר שלמרות שראה כל דברי המשיג בזה דעתו איתנה שאין לגרסת קאים מקור. א.ג.

עוד הערה קטנה בקצרה. שלא מובנת הראיה כאילו שכבר אצל חז"ל מצינו חילופי נוסח בתרגום, מהא דסוטה דף מח ע"ב דמתרגם רב ששת ע"פ כאשר תעשינה הדבורים, כמא דנתזן דברייתא ומתיין דובשא מעשבי טורא, שלפנינו אין בתרגום רק ג' תיבות הראשונות ע"כ. שלענ"ד לא שמיה מתיא, כי הדעת נותנת שאין המדובר בתרגום אונקלוס שהרי דר"כ הוא קצר, תיבה נגד תיבה, ורק לפרקים רחוקים מוסיף מעט לפי ההכרח, ואין זה אלא בתרגומים כגון הירושלמי והמיוחס ליונתן שמוסיפים הרבה ומרחיבים טובא, דרך ביאור ודרש כידוע. וע"ע למהר"ץ חיות באמרי בינה סי' ד' ד"ה וכן מצינו, ולפי דבריו שם ממילא נדחית ראייה זו וכל כיוצא בה ואכמ"ל. חפצתי להאריך עוד בכמה פרטים, ברם קצר המצע מהשתרע. ובכן חזק ואמץ מאד, והדרך צלח רכב ע"ד אמת, וענוה צדק ותורך נוראות ימינך.³⁴ כעתירת המוקירך על גודל שקידתך ויתר מעלותיך הצב"י יצחק כמוהר"נ רצאבי יצ"ו.



34 לישנא דקרא הוא בתהילים מה ה: והדרך צלח רכב על דבר אמת וענוה צדק ותורך נוראות ימינך: א.ג.

הערות

הערות בדיון טענין ומינו

בדיון טענין

בקצוה"ח [סי' פ"ב ס"ק ה'] כתב לחדש דאף דטענין ליורשין וללוקח אבל לשוטה לא טענין. והיינו דדיון טענין אינו אלא דבא מכח 'בר טענה' אבל לשוטה לא טענין עיי"ש, ובחזו"א [ח"מ סי' ט' ס"ק כ'] חולק דודאי שוטה לא גרע מיורש והוסיף בזה וז"ל, ואם אין אתה אומר כן הדין נותן באם נשתטה ומת אין היורשין גובין דהא אי טעין הלוה פרעתי והמלוה אומר א"י ואח"כ מת המלוה לא עדיפי יורשין מיניה ואין טענין להן ברי ואם כן אין לך שעה אחת לפני מותו שאין דעתו נטולה ולעולם לא יגבו היתומים אלא ודאי הוא עצמו לא גרע ע"כ. הרי דהחזו"א הביא הוכחה שאם נימא שצריך לבא מכח בר דעת יתבטל כל דין טענין שכל אחד אינו יכול לטעון שעה אחת לפני מותו.

ולכאורה דברי הקצוה"ח מבוארין מתוך דברי הגמרא במס' יבמות [דף עט:], דאיתא דאם נפלה האשה מסריס אין דין יבום ומקשה רבא א"כ אין לך אשה שכשירה ליבם שלא נעשה בעלה סריס חמה שעה אחת קודם למיתתו [וברש"י יסורי מיתה מתישים כוחו] ודחי "כחישותא הוי דאתחילא ביה", וברש"י ולא סריס הוא אלא מיתה מתשת כחו" ולפיי"ז מובן שמי שנאבד לו כח טענה לפני מותו לא נחשב שוטה אלא אתחלתא דמיתה ומיושב שיטת הקצוה"ח.

בענין מינו לאפטורי משבועה

בכמה מקומות מבואר המחלוקת ראשונים אם מהני מינו לאפטורי משבועה עי' ברמ"א [סי' צג סעיף ב'] ובסמ"ע שם ס"ק ט"ו] והנה דין זה של מינו לאפטורי משבועה יתכן בשני אופנים א' שבשעת טענתו יש לו מינו, ב' בשעת טענתו לא היה לו מינו וכבר נתחייב שבועה, וישל"ד אם להסוברים דמהני מינו לאפטורי משבועה זה רק כשיש לו מינו לכתחילה לא נתחייב שבועה אבל אם כבר נתחייב לא מהני המיגו לפוטרו או דגם אם נתחייב שבועה מהני המיגו לפוטרו. ובקו"ש [ח"ב סי' ו'] כ' דאין מינו כשבועה אלא דבמקום מינו לא חל שבועה. ולכאורה לדין זה יש ראיה מה דאיתא בס' פ"ז [סעיף כז] שהמחויב שבועה בב"ד ואמר נשבעתי נאמן. [ועי' בחזו"א די"א דיכול לישבע בינו לבינו בלא שום ב"ד] ומבואר דאם מודה שלא נשבע צריך לישבע, וצ"ע למה אינו נאמן על טענתו דהוא אמת במיגו דיכול לומר נשבעתי אם מהני מינו ליפטר משבועה, ואם נימא שלאחר שנתחייב שבועה בב"ד לא מהני מינו מובן. אמנם ישל"ע במש"כ התוס' במס' ב"ק [דף קז: ד"ה הואיל] דאם נשבע לשקר והודה שהיה שקר א"צ לחזור ולישבע אלא נאמן מן הדין במיגו, הרי שגם לאחר שנתחייב שבועה מהני מינו לפוטרו וישל"ע בזה.

בענין מינו הוכחה ונאמנות

ידוע ומפורסם מש"כ האחרונים עי' קו"ש [ח"ב סי' ג'] ובח' הגשש"ק שאף שבפשטות ענין מינו היא הוכחה אבל הם חידשו שיש למיגו זכות לזכות משום "כח נאמנות" שמאחר שיכול יש לו כח נאמנות של הטענה והשאלה מובנת מה המקור לכל זה.

אמנם נראה דהמקור הוא מלשון הש"ס "מה לו לשקר" שלכאורה כפשוטו אינו מובן היה צ"ל "מדלא שיקר" ומשמע שהכונה שלכתחילה יש לו נאמנות שא"כ יצטרך לשקר, וזה הכוונה "מה לו לשקר" למה יהיה צריך לשקר, וכ"כ נראה כונת הרשב"ם במס' ב"ב [דף ע']. וז"ל ומשום דלא רצה לשקר ואומר החזרתיו נאמן היינו עצם שלא רצה לשקר ניתן נאמנותו.

צבי חיים דישון

בענין קריאת שמע ע"י רשב"י ור"א בנו במערה

בענין מש"כ הרה"ג ר' יוסף הויזמאן שליט"א להקשות על הא דאיתא בגמ' (שבת ל"ג ב') דרשב"י ור"א בנו כשהיו במערה והיו יתבי עד צואריהו בחלא, כולי יומא גרסי, בעידן צלווי לבשו מיכסו ומצלו והדר משלחי מינייהו כי היכי דלא ליבלו, והנה בתוס' דף י"א א' ד"ה כגון רשב"י הקשה דהתם אמרינן בגמ' דכגון רשב"י וחביריו דתורתם אומנתם אין מפסיקין לתפילה אלא לק"ש, והיאך קאמר דבעידן צלווי מצלי, ותיירץ התוס' דההוא מצלי היינו ק"ש, והקשה הנ"ל דהא הו' מכוסים בחול ולא היה חשש של ליבו רואה את הערוה, ואמאי לבשו בגדיהם.

ובפשטות י"ל דבשעת ק"ש דשחרית הו"ל למינח תפילין, וממילא לא יכלו למיתב בחלא עד צואריהו, ומאחר דמלמעלה ממתניהם הו' ערומים הוצרכו ללבוש בגדים, כדפסקין דהערום ממתניו ולמעלה מותר לקרא ק"ש רק 'במקום הדחק' או 'באונס' ובלא"ה אסור, עיין מ"ב (סי' ע"ד ס"ק כ"ב), ובביאור הלכה (סי' צ"א ד"ה יצא), (מה גם דילפינן לך לאות ולא לאחרים לאות, ולכתחילה צריך שיהא תפילין של יד מכוסה, עיין מ"ב סי' כ"ז ס"ק מ"ז).

עוד נראה לבאר דחיוב לבישת הבגדים הוי משום תפילה ולא משום ק"ש, ואלבא דדעת הרמב"ם דס"ל דמצות תפילה הוא מה"ת, ועכ"ז קאי 'מצלי' אק"ש ולא על תפילת שמו"ע, כש"כ התוס', דהנה כתב הרמב"ם (ק"ש פ"ב ה"ה) היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן ק"ש פוסק וקורא 'ומברך לפניה ולאחריה' ושם בכסף משנה מביא מקור הדברים מהא דאמרינן בגמ' דרשב"י וחביריו חייבים בק"ש, ומ"ש ומברך לפניה ולאחריה, פשוט הוא, שכיון שקורא ק"ש, שצריך לפניה ולאחריה עכ"ל, ומבואר דרשב"י וחביריו מפסיקין לברכות ק"ש, ובהמשך מביא שם הכס"מ הא דהקשה ר' מנחם דהא ר' יהודה הנשיא שהיה תלמידו של הרשב"י הפסיק וקרא רק ק"ש כדאמרינן בגמ' (ברכות י"ג ב') שמע ישראל ה"א ה' אחד זהו ק"ש של ר' יהודה הנשיא, ומתירן שאני ר' יהודה הנשיא שתורתו אומנתו, אי נמי ר' יהודה הנשיא שהיה מלמד תורה לרבים אינו פוסק, ומבואר מדברי ר' מנחם דאליבא דתירוצ' א' דברי הרמב"ם לא קאי ארשב"י אלא על כל מי שעוסק בתורה שצריך להפסיק לק"ש וברכותיה, ואילו רשב"י ור' יהודה הנשיא וחביריהם אין מפסיקין אלא לק"ש בלבד ולא לברכותיה, ואליבא דתירוצ' ב' דברי הרמב"ם קאי ארשב"י וחביריו דמפסיקין לק"ש וברכותיה, ורק ת"ת דרבים שאני שמפסיקין רק לק"ש ולא לברכותיה, איברא דאליבא דתירוצ' א' קשה דמדברי הרמב"ם משמע דמפסיק רק לק"ש וברכותיה אבל לתפילה אינו מפסיק, ואי נימא דהרמב"ם לא קאי ארשב"י וחביריו אלא על כל מי שעוסק בתורה א"כ אמאי אינו מפסיק לתפילה והא אמרינן בגמ' דאנן מפסיקין אף לתפילה, עוד צ"ע דמדברי הגמ' דרשב"י וחביריו מפסיקין לק"ש היינו לג' הפרשיות (וכ"מ מדברי הרמב"ם גבי העוסק בת"ת), ומינה דמי שתורתו אומנתו חייב להפסיק לכל הג' פרשיות, ואילו גבי ר"י הנשיא מבואר בגמ' דהפסיק רק לפסוק ראשון דק"ש, וכדאמרינן שם בגמ' שמע ישראל זו היא ק"ש של ר' יהודה הנשיא, ובשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים, ובהכרח דהא דר"י הנשיא לאו משום דתורתו אומנתו, וצ"ל דאכן האי הוי ההכרח של הכס"מ דנקט כתיירוצ' השני דברי הרמב"ם קאי אכן ארשב"י וחביריו, וכ"כ המג"א (ק"ו ד') גבי רשב"י וחביריו דצריכין לברך לפניה ולאחריה, והא דאמרינן דלביש ומצלי היינו ק"ש, ומוסיף המג"א ש"מ דס"ל דאף שהפסיקו לק"ש חוזרים ללימודם ואסור להם להתפלל כיון דבלא"ה אין מבטלין מלימודם אפי' רגע, הרי מבואר מדבריו דלרשב"י וחביריו איכא איסור להפסיק לתפילה, ואילו לק"ש חייבין להפסיק והיינו לק"ש וברכותיה.

והנה האי מילי דאיכא 'איסור' להפסיק לתפילה מבואר בדברי התוס' עצמם, דכתבו להקשות על הא דרשב"י ור"א מצלי ומתורצים דההוא מצלי היינו ק"ש, ואי נימא דליכא איסורא אלא רק דליכא חיוב להפסיק א"כ הרי אפשר דלעולם ליכא חיוב להפסיק ומ"מ רשב"י הפסיק אף דלא הוי עליה חיובא, ואמאי הוצרכו התוס' למימר דמצלו היינו ק"ש, ובהכרח דס"ל להתוס' דאיכא איסורא להפסיק ומשום ההכרח למימר דמצלי היינו ק"ש.

ויעויין מש"כ השו"ע הרב (ק"ו ד') וז"ל מי שתורתו אומנתו כגון רשב"י וחביריו מפסיק לק"ש ומברך לפניה ולאחריה, אבל אינו מתפלל כל עיקר, כיון שמבלעדי כן אינו מבטל מלימודו אפילו רגע, גם בשביל התפילה לא יבטל, ואף שצריך לבטל ולהפסיק לימודו לעשיית כל המצות אפילו של דברי סופרים, מ"מ תפלה הואיל ואינה אלא בקשת רחמים על עניני עוה"ז אין לו להניח חיי העולם ולעסוק בחיי שעה, אבל

אנו מפסיקין בין לקר"ש בין לתפילה כיון שמבלעדי כן אנו מבטלין הרבה, ובהמשך דבריו קאמר דהמלמד תורה לאחרים פוסק וקורא פסוק ראשון עיי"ש, ומבואר דס"ל נמי דרשב"י וחביריו חייבים להפסיק לג' פרשיות עם ברכותיה, ואילו ר"י הנשיא שלימד תורה לאחרים הפסיק רק לפסוק ראשון.

והנה לכאורה צ"ע אמאי אכן איכא איסור להפסיק לתפילה, והא תפילה הוי חיוב גמור, ולהרמב"ם חיובה מן התורה והוי מ"ע שחייבין בה, והנה אליבא דהשועה"ר לא קשיא מאחר דאיהו פסק (ריש סי' ק"ו) דחיוב תפילה מדרבנן, וממילא ליכא חיוב על מי שתורתו אומנתו ועוסק בחיי עולם להפסיק לצורך חיי שעה, אולם אליבא דהרמב"ם דס"ל דחיוב תפילה מה"ת צ"ע אמאי אין מפסיקין לתפילה, ועיין מש"כ הפמ"ג שם בא"א וז"ל ולתפילה אין מפסיק אע"ג דלהר"מ והמחבר ד"ת (כוונתו דלהרמב"ם והמחבר הוי תפילה מ"ע מה"ת, ואמאי פטורין רשב"י וחביריו), מ"מ דיו פעם אחת ביום (היינו בקשת רחמים פעם אחת ביום, כש"כ המג"א שם סק"ב גבי נשים דפטורות מתפילה וחיובות בבקשת רחמים פע"א ביום), ואף למ"ד תפילה דרבנן אפ"ה יסכים לזה דמפסיק לק"ש עם ברכותיה, כיון דקורא ק"ש הכי תקנו עם הברכות עיין סי' ס"ז עכ"ל.

ומכל הלין מבואר דלהרמב"ם דחיוב תפילה מה"ת פעם אחת ביום, הרי דרשב"י וחביריו היו חייבים להפסיק לבקשת רחמים, וכמו"כ חייבים להפסיק ולקרא ק"ש וברכותיה.

ועפ"ז יש ליישב הא דהוקשה לעיל אמאי התכסו רשב"י ור"א בבגדיהם כשקראו את שמע, ועפ"י הנ"ל מיושב שפיר מאחר דממילא היו חייבים להפסיק לבקשת רחמים, ובשעה שקראו ק"ש עם ברכותיה קיימו בה נמי מצות תפילה, דבברכות ק"ש איכא כו"כ בקשות רחמים, וממילא חיובא רמיא עלייהו להתכסות משום היכון לקראת אלוךך ישראל.

והנה מדברי המג"א דפסק כהרמב"ם ומביא את דברי התוס' דמצלי היינו ק"ש חזינן דס"ל לפרש כן גם בדברי התוס' דמצלי היינו ק"ש וברכותיה, ועפ"י הנ"ל מבואר שפיר דמצלי היינו חיוב תפילה, וקאי אק"ש וברכותיה.

ועיין במהרש"א שכתב בעידן צלויי לביש ומכסי וז"ל לאו משום שלא יהא ליבו רואה את הערוה דהא מכסי בחול הוו כפרש"י (דמפרש שנתכסו בחול משום ערוה), אלא משום הכון לקראת א' וכו' כדאמרין בפ"ק וק"ל עכ"ל, והנה דבריו לכאורה לא אזלי לשיטת התוס' דמפרש דמצלי היינו ק"ש, מה גם דלדבריו עדיין צ"ע מגמ' דף י"א דרשב"י וחביריו אין מפסיקין לתפילה, אולם אי נימא דס"ל לפרש בדעת התוס' כהרמב"ם דרשב"י היה חייב בברכות ק"ש מבואר שפיר וכו"ל.

והנה אף לשיטת הרמב"ן דחיוב תפילה הוא מדרבנן, מ"מ מודה הוא דבעת צרה חיובה מה"ת, כש"כ בהשגותיו על ספר המצות להרמב"ם, והמג"א מביא דכ"ה נמי דעת הסמ"ק, ועפ"ז נמצא דרשב"י ור"א בנו שהיו בסכנה ובעת צרה לכאורה היו חייבין לקיים מצות תפילה בבקשת רחמים, והאי חיוב קיימוה בעת ברכות ק"ש וכאמור, ואף די"ל דמ"מ ליכא בזה חיוב תמיד מדי יום ביומו, מ"מ איסורא ודאי דליכא להפסיק לצורך תפילה כיון דעיקרה מה"ת, (ועיין מש"כ הגר"ח דאף אי עיקר חיוב תפילה הוי רק מדרבנן מ"מ קיומה וענינה הוי לכו"ע מד"ת), ממילא נמצא דלכו"ע הוי עלייהו חיובא להתכסות בבגדים משום היכון.

והא דלא כתב השועה"ר מידי לענין חיוב תפילה דרשב"י (אף דס"ל דחיוב תפילה מדרבנן, דהא מ"מ הוו תרווייהו בעת צרה), משום דלא קאי לבאר מה שעשו רשב"י ובנו במערה, אלא הלכה למעשה לענין העוסק בתורה כרשב"י וחביריו, דאכן ליכא עליה חיוב להפסיק לבקשת רחמים, מאחר דעיקר חיוב תפילה הוא מדרבנן ודו"ק.

ועיין עוד בגליון הש"ס להגרעק"א על התוס' דקאמר דמצלי היינו ק"ש, דמציין לדברי התוס' ברכות (ט"ו א') ד"ה אמאן דמהדר אמאי, דכתב שם להוכיח דהא דקאמר התם דר"ח לייט אמאן דמהדר אמאי בעידן צלותיה היינו לתפילה, דאי נימא דקאי רק אק"ש א"כ הו"ל להזכיר שם ק"ש, ומהא דקאמר צלותא בהכרח הכוונה על תפילה עיי"ש, וכוונתו להקשות דמדברי תוס' אלו חזינן דכל דאיכא נפק"מ לדינא למימר דאיכא חילוק בין ק"ש לתפילה, וקאמר צלותא המכוון בו הוא בדוקא תפילה, וא"כ ה"נ גבי רשב"י דאיכא נפק"מ לדינא בין ק"ש לתפילה, דלתפילה אסור להפסיק ואילו לק"ש מפסיק, א"כ הא דקאמר מצלי בהכרח המכוון לתפילה, דאי נימא לק"ש הו"ל להזכיר בפירוש ק"ש, והנה אי נימא דהתוס' קאי נמי כשיטת הרמב"ם דרשב"י היה חייב להפסיק אף לברכות ק"ש אתי שפיר דאכן מצלי המכוון בו הוא תפילה ולא ק"ש, דבהני ברכות ק"ש יוצא יד"ח תפילה וכאמור ודו"ק.

והנה יעויין בספר דרך פקודין להבני יששכר דכתב בהקדמה דעפ"י שיטת התוס' (סוכה ג' א' וברכות י' א') דכל מ"ע דאיכא עליה תקנה דרבנן אינו יוצא יד"ח הדאורייתא כשלא קיים התקנה, וכאמור בגמ' גבי מעשה דר' יוחנן בן חורנית בסוכה כ"ח א', נמצא דמאחר דעיקר חיוב תפילה מה"ת ואיכא עליה תקנה דרבנן של תפילת י"ח ג' פעמים ביום, א"כ כל שלא התפלל ג' פעמים ביום 'לא קיים המצוה מן התורה' עיי"ש, ולדבריו צ"ע אמאי רשב"י וחביריו אין מפסיקין לתפילה ג' פעמים ביום, והא רק באופן זה שייך לקיים מצות תפילה מה"ת, והיה אפשר ליישב דאכן רשב"י ס"ל דחיוב תפילה הוי רק מדרבנן, אולם אין הלכה כמותו, אלא דא"כ צ"ע הא דנפסק בשו"ע דהעוסק בתורה כרשב"י אין מפסיק לתפילה, ואף דס"ל להמחבר דחיוב מצות תפילה הוא מה"ת, וצ"ע.

אברהם הירשמן

בהיתר דרבים מדכרי אהרדי

מצוי כי בחתונה וכיו"ב, שנוטלים ידיים לסעודה קודם תפילת מעריב ודנו רבים הרי אסור לאכול סעודה גדולה לפני מעריב, ואיך מותר ליטול ידיים לפני תפילת מעריב.

ולכאורה יש לדמות האי נידון לדברי המשנ"ב בסימן תרס"ה בהקדמה, שדן לענין שמיני עצרת, וז"ל: מה שנוהגין באיזה מקומות, שאחר מנחה של יו"ט ראשון קובעין עצמן לשותות עד מעריב, ולפעמים נמשך דבר זה עד שעה ויותר בלילה, שלא כדין הוא, מפני כמה טעמים וכו' כיון שהגיע ספק חשיכה וכו' הלא מעוכב לאכול מחמת ק"ש של ערבית, ואינו מותר רק טעימה בעלמא דהוא מיני פירות או פת כביצה ולא יותר, אכן יש לחפש עליהם זכות, "דרבים מדכרי אהרדי", ולא יבואו לשכוח תפילת ערבית וכו' עכ"ל המשנ"ב.

והנה יסוד זה דרבים מדכרי אהרדי אף שלא ציין המשנ"ב מקור לדבריו, אכן מקורו טהור ביור"ד סי' ק"י סעיף ה' דמבואר שם דמקולין שמוכרים שם בשר, ונתערב שם בשר טריפה, חתיכה הראויה להתכבד, דאסור לקנות במקולין אלו אף חתיכה שאינה ראויה להתכבד, דגזירה שמא יקח משם גם החתיכה הראויה להתכבד, וביאר שם המהרש"ל כיון דמקולין הוא מקום דשכיחי רבים לכן גזרו כן.

ותמה שם הט"ז ס"ק כ"ט וז"ל: והא איפכא מצינו במשנה בפרק חבית (שבת קדף קמז) אבל עשרה בני אדם כו' ופירש"י הואיל ומרובין מדכרי אהרדי יעוש"ד הרי דבמקום רבים לא גזרינן כיון דמדכרי אהרדי.

וע"ש בנקודות הכסף שהוסיף להוכיח כן ממה דאיתא בפ"ק דשבת דף יט: במתניתין משלשלין את הפסח, ומפרש שם בגמרא מאי טעמא דבני חבורה זריזין הן, ומדכרי אהרדי יעו"ש. אלא דלפלא דבגמרא זו דמשלשלין הפסח היה מקום לפרש דהטעם דלא גזרו כן היינו רק בבני חבורה דזריזין הן, כלומר כיון שנתחברו למצוה בחבורה אחת, ומשא"כ כל "רבים" דלא מוכח דמדכרי אהרדי. [ייתכן דהמסובין על חתונה נמי חשובים כעין בני חבורה כיון שבני המשפחה מסובין יחד כעין בני חבורה].

והנה בחי' עבודת הגרשוני על יור"ד סי' ק"י על הטו"ז הנ"ל משמע דנוקט דמסוגיא דבני החבורה ששחטו הקרבן פסח, יש ראייה דעל רבים לא גזרו, ואף כשאין כל הרבים מצויים במעמד אחד, אלא דבר המוטל על רבים לא גזרו, וכותב דמקולין שהוא חנות אף שאין הרבים מצויים שם במעמד אחד דומה לחבורה דקרבת פסח, ומדמה לאהרדי, דכמו דבקרבת פסח לא גזרו על חבורה, ה"נ יש לומר דלא גזרו על מקולין אף שאין הרבים מצויים במעמד אחד. [וזה חידוש גדול למה לא יגזרו כשאין הרבים מצויים במעמד אחד] אכן בשו"ת עבודת הגרשוני סימן ב' וביר"ד בחי' הגרעק"א שם ביור"ד, ובנקוה"כ שם מפרש דהא דלא גזרו בבני החבורה ששחטו הקרבן פסח היינו כיון דהרבים במעמד אחד, מדכרי אהרדי.

עכ"פ חזינן דמוסכם בדעת הטו"ז וחי' עבודת הגרשוני והש"ך בנקוה"כ והגרעק"א דלא גזרינן על "רבים" כשהם במעמד אחד, משום דמדכרי אהרדי, והרי לן מקור דכשיש רבים לא נגזור שמא ישכחו מלהתפלל מעריב משום דמדכרי אהרדי, ואף לדעת הרש"ל שהובא בטו"ז דס"ל דבמקום רבים יש לגזור, י"ל דהיינו רק כאשר אין הרבים מצויים במעמד אחד [כמו מקולין המוכר בש"ר] אבל באופן שהרבים מצויים כאחד גם הרש"ל מודה דרבים מדכרי אהרדי שלא ישכחו, ולכן בסעודה בחתונה כיון דהיו רבים במעמד אחד לא גזרינן שמא ימשך וישכחו מלהתפלל ערבית.

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

חיובי תשלומים בישראל שחבל בעכו"ם

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלום רב.

ראיתי את מאמרו של הרה"ג רבי דוד בריזל שליט"א "חיובי תשלומים בישראל שחבל בעכו"ם" הנדפס בגיליון קצח סיון תמוז תשע"ח (עמוד ק"ג והלאה), והוא מסודר בראיות וסברות באופן המובן לכל. והנה בראותי דבריו ראיתי שאפשר לדון באיזהו מקומן בדבריו ואכתוב הדברים למען בירור הדין.

כתב הרב דוד בריזל שליט"א להוכיח שחייב בנזק החובל בגוי דכתוב בפסוק (ויקרא כד, יט), ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו. וממה שכתוב 'בעמיתו' נראה למעט את הנכרי. אולם אפשר לדחות, דאיתא בגמרא בבבא קמא (כו, א): ויהא שור חייב בארבעה דברים מק"ו, ומה אדם שאינו חייב בכופר חייב בארבעה דברים, שור שחייב בכופר אינו דין שיהא חייב בארבעה דברים, אמר קרא איש בעמיתו ולא שור בעמיתו. ע"כ. וכתב רש"י ולא שור בעמיתו של בעליו. והנה הגמרא מדייקת מפסוק זה לארבעה דברים ולא לנזק רואים שפסוק זה מדבר בארבעה דברים ואם כן אין ראיה מכאן לנזק. ויותר ראיה מהגמרא בדף לג, א, דאיתא שם שרבנן לא לומדים מפסוק זה שפטור מארבעה דברים ושואלת הגמרא למה, ומתצת אי מההיא הוה אמינא צער לחודיה אבל ריפוי ושבת אימא ליתן ליה קא משמע לן. רואים שמפסוק זה אין ללמוד לשאר הדברים.

בעמוד קה הוכיח מלשון המשנה שכתוב החובל בחבירו, והמילה בחבירו למעוטי גוי, עיי"ש. ולכאורה המשנה ממשיכה חייב בחמשה דברים, ואם כן אפשר לומר שרק בחבירו חייב בחמישה דברים אבל אם הוא לא חבירו חייב בפחות ואין ראיה שנוזק יהיה פטור.

והנה המכילתא שהביא הרב הכותב שליט"א בעמוד קג לפטור משבת וריפוי הובאה גם בתורה שלמה (חלק יז, עמוד צז) ושם בהערה בתורה שלמה חוקר על מה מדובר שהרי אפשר לומר שעל נזק אפשר לומר שעל ד' דברים ואפשר לומר שעל סוף הפסוק ולא ימות האיש מיתה אין תשלומין שעל זה ממעט את העכו"ם.

והביא בתורה שלמה מהרמב"ם (הלכות נזקי ממון פרק ח הלכה ה) שכתב הטעם שפטור שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם כי אין העכו"ם מחייבין את האדם על בהמתו. משמע שבגוף האדם שהעכו"ם כן מחייבין בדיניהם כן יהיה חייב.

ואפילו אם נאמר שהמכילתא מדברת על ד' דברים אפשר לומר שהתלמוד שלנו חולק על זה שהרי המכילתא לומדת מהמילה 'רעהו', ועיין בגמרא בבבא קמא לח, א מסתפקת האם רעהו ממעט נכרי ונראה שמסקנתה שאינו ממעט נכרי, ומסביר האבן האזל (נזקי ממון פ"ח הלכה יג אות ב, ד"ה עכ"פ נראה, וד"ה ונראה לפי"מ) שהסברא נותנת לא למעט נכרי מ'רעהו' כי הוא חייב בנזקים שעושה לישראל ועוד רואים שגזל עכו"ם אסור, ולכן לא ממעט מרעהו. ואם כן גם על המכילתא שזה נזקין הגמרא חולקת ואי אפשר למעט מרעהו.

וכן עיין בדברי יחזקאל (סימן נא, ס"ק א, ד"ה ונראה) שכל מקום שממעט נכרי צריך טעם למה ממעט, ולכן בסוגיא בב"ק לא ממעט, ואם כן נאמר גם על המכילתא שהיא לא כדברי הגמרא והיא מחלוקת הסוגיות.

והמכילתא בענין הגמרא בבבא קמא היא חולקת דהרי בסימן קכד כן הביאה שממעטים מרעהו רואים שהיא לא פסקה כהגמרא.

אולם על עצם הלימוד בגמרא בב"ק יש מחלוקת שאולי למסקנא כן ממעטים מרעהו את הנזקים. ואם כן הראיה הזאת תלוי במחלוקת הנ"ל.

בברכה

יואל פריץ

מקסיקו

תגובות הכותב

ראיתי הערותיו המחכימות של הרה"ג יואל פרץ שליט"א על הכירור שכתבתי בענין חיובי תשלומין בחובל לעכו"ם, והנני להשיב ולדון כדרכה של תורה בעז"ה.

א. במאמרי כתבתי לפשוט השאלה אם החובל בגוי חייב בתשלומי נזיקין, מלשון הפסוק (ויקרא כד, יט), ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו [והבאתי שכן כתב בגידולי שמואל (ב"ק דף י"ג) שעמיתך ממעט את החובל בגוי]. והרב המשיג שליט"א כתב להשיב ע"ז דהרי מבואר בגמ' בב"ק דף כ"ו ודף ל"ג שמפסוק זה נלמד לפטור את השור רק מד' דברים, ולפי"ז אין מקור מכאן לפטור את החובל לגוי בנזק עכ"ד.

אמנם לענ"ד נראה שקשה לפרש שהפסוק ממעט הגוי רק מד' דברים ויתחייב בתשלום נזק, שהרי מבואר בגמ' בב"ק שם שהטעם שצריך למעט את השור מד' דברים משום שאפשר ללמוד בכ"ו לחייבו, והפסוק בא להפקיע שלא נלמד הק"ו, והנה בשור שהזיק מובן מדוע מיעטו רק מד' דברים ולא מכל תשלומי נזק, שהרי מפורש בקרא שחייב בנזק, וגם איכא ק"ו לחייבו בד' דברים, ועל כן אומרת הגמ' שהפסוק בא להפקיע שלא נאמר הק"ו לחייבו בד' דברים, אמנם בחובל בגוי שאין מקור בתורה שהחובל בגוי חייב, קשה לומר שהפסוק ואיש כי יתן מום בעמיתו, שכאן נתחדש עיקר חיוב חובל בחבירו, שממעט את הגוי רק מד' דברים וחייב בנזק, דהרי אין לנו מקור אחר לחייב הגוי שיהיה שייך לומר שהמיעוט הוא רק לד' דברים, וכיון שעיקר הפסוק איירי בחיוב נזק לכאור' הוא המיעוט גם על נזק.

[וביותר נראה לחזק דברינו, שלא יתכן שהפסוק ממעט את הגוי רק מד' דברים, דהנה כבר הקשה התוס' יו"ט (פ"ח מ"ב) וז"ל: ומיהו קשיא לי דהא מהך קרא שהוא בפרשת אמור לא ילפינן מיניה לשום אחד מהד' דברים כדפירשן הר"ב בריש פירקין. ונ"ל מדכתיב בהך קרא דהכא עין תחת עין שן תחת שן. וה"נ כתיב בפרשת משפטים. ושם נאמר פצע תחת פצע. דמיניה ילפינן לצער. הלכך שפיר דייקנן נמי לכל הד' דברים דכמו דעין תחת עין שן תחת שן דהכא ודבפרשת משפטים בחדא מחתא נינהו וכו' עכ"ל. (ועי' בתוס' תלמיד ר"ת בב"ק דף כ"ו שעמד ג"כ בקושיא זו, וחסר שם מילים להבין כוונתו בתירוץ). והנה מבואר בתי' התו"ט דבאמת עיקר החיוב כאן לא איירי כלל בד' דברים, אלא שלומדים בגז"ש שכשם שכאן נאמר פצע תחת פצע ואיירי באיש ולא בשור, על כן נלמד מכאן שגם בפרשת משפטים ששם מפורש חיוב ד' דברים אין זה אלא באיש ולא בשור. ולפי"ז באמת הפסוק כאן לא איירי כלל בחיוב ד' דברים ורק נלמד בדרך גז"ש, וקשה מאד לומר שגז"ש זו באה גם למעט הגוי מד' דברים בלבד, ועיקר הפסוק שאיירי כאן בנזק יתחייב לשלם, וכאמור שדוקא בשור שמפורש בתורה חיוב נזק ע"ז ממעטים חיוב הד' דברים, אבל בגוי שאין מקור בנזק במקום אחר, לכאור' הוא המיעוט על עיקר הדין כאן שהוא חיוב נזק ועדיין צ"ע].

ב. אמנם לאחר העיון נראה שעפ"י הגמ' שמיעטו איש בעמיתו ולא שור בעמיתו, יש לדון מצד אחר לסתור את דברינו שאפשר ללמוד מעמיתך למעט את החובל בגוי, דהנה התוס' במנחות דף ס"ז (ד"ה חד) כתבו וז"ל: חד עריסותיכם ולא עיסת עובד כוכבים, וחד עריסותיכם ולא עיסת הקדש. וא"ת דהכא בעי תרי קראי חד לעובד כוכבים וחד להקדש, וכן לגבי מירוח כדפירש בקונטרס, וכן בפרק שני דבכורות (דף יג:) לגבי אונאה בעי תרי עמיתך חד למעוטי עובד כוכבים וחד למעוטי הקדש, ובפ"ק דפסחים (דף ה: ושם) ממעטינן מחד לך של אחרים ושל גבוה, וגבי נזקין נמי דרשינן בב"ק (דף לז:) רעהו ולא עובד כוכבים והקדש, וי"ל דכיון דגלי לן הכא גבי חלה דהקדש ועובד כוכבים שוין הוא הדין בכל דוכתא, והא דמיבעיא לן תרי קראי גבי אונאה שאני התם דס"ד כיון דמוסיף חומש בהקדש כ"ש דאית ביה אונאה וכו' עכ"ל. ומבואר בדברי התוס' שעיקר המילה 'רעהו' ו'עמיתו' כולל גם את הגוים, שהרי אילו באונאה לא היה לנו פסוק מיוחד למעט גם את ההקדש וגם את הגוים, היינו ממעטים רק את ההקדש והיינו מחייבים בגוי, [ומדין חלה שנתמעט גם הקדש וגם גוי למדנו ששניהם שוים ואפשר למעטם מרעהו אחד לגבי נזיקין].

ומעתה יש לדון שכיון שמבואר בגמ' בב"ק ש'איש בעמיתו' ממעט 'איש בעמיתו ולא שור בעמיתו', ונמצא שהפסוק אינו מיותר כלל, ונצרך למעט את השור, ולפי"ז חזרנו לעיקר דברי התוס' שהמילה

'עמיתו' אינו ממעט את הגוי רק באופן שהפסוק מיותר, וכאן שאינו מיותר שהרי נצרך למעט את השור, אינו יכול למעט את הגוי.

אמנם באמת טענה זו לכאורה טעות הוא, דהנה במה שאמרו בגמ' בדף כ"ו 'איש בעמיתו ולא שור בעמיתו' כתב רש"י וז"ל: 'איש בעמיתו הוי בדין נתינת מומין ולא שור בעמיתו של בעליו' עכ"ל. ומפורש שהמיעוט הוא מ'איש' בעמיתו ולא 'שור' בעמיתו, וברש"י מפורש להדיא שאין אפשרות למעט מהמילה 'עמיתו' ששור שחבל באיש שפטור לשלם מד' דברים, דהיה אפשר לפרש שעמיתו הכוונה עמיתו של 'בעל השור' ולחייב את בעל השור, ורק מהמילה 'איש' ממעטים ולא 'השור', ולפי דברי רש"י שצריך הלימוד הוא מ'איש' נמצא שהמילה 'עמיתו' מיותר שאפשר למעט את הגוי, [וכבר הבאנו במאמרינו מדברי הראשונים שגם באופן שבגמ' לא נתמעט להדיא למעט את הגוי, יש לנו ללמוד מעצמנו שרעהו ממעט את הגוי].

אמנם אכתי יש לעי' בזה, דהנה רש"י בגיטין (דף מ"ב: ד"ה האי שור) כתב שאדם שחבל בשור פטור מד' דברים, וכתב הטעם וז"ל: 'דה' דברים גבי אדם כתיב ולא גבי שור דכתיב (ויקרא כד) איש כי יתן מום בעמיתו ולא שור בעמיתו עכ"ל. וכן כתבו התוס' שם (ד"ה ושור) וז"ל: דכי היכי דדרשינן איש בעמיתו ולא שור בעמיתו, ה"נ דרשינן איש בעמיתו ולא איש בשור עכ"ל. ומפורש בדבריהם שלומדים שאיש ב'עמיתו' ממעט ולא את האיש ב'שור' ומכאן למדו שאם האיש חבל בשור פטור לשלם לבעל השור ד' דברים, ולפי"ז חזרנו לשאלה שהעלינו לעיל שכיון שהמילה 'עמיתו' נדרשת למעט איש החובל בשור, נמצא שלא יתכן ללמוד מכאן למעט את הגוי שהרי ה'עמיתו' אינו מיותר.

אכן באמת שיש לעי' בזה דכבר כתב שם הרש"ש על דברי התוס' שדרשה זו לא נמצא בהדיא בגמרא ותמה מנין למדו כן התוס', ובאמת שבדברי רש"י משמע שאין כאן 'דרשה' שהראשונים דרשוהו, [דא"כ היה צריך להיות לזה רמז בגמ' לדרשה זו], ובלשון רש"י משמע שמפרש שצריך דין ד' דברים איירי באיש שחבל באיש, וכתב שאין 'מקור' לחייב את האיש שחבל בשור ד' דברים, ומשמע בדברים שבאמת אין כאן לימוד גמור 'למעט' את השור, אלא שאדרבה אין לנו מקור לחייב את החובל בשור ד' דברים, ולפי"ז שאין כאן לימוד גמור למעט את החובל בשור, שפיר יש ללמוד מפסוק זה דעמיתו ממעט את הגוי. אמנם בדברי התוס' משמע יותר דהוי דרשה, ולכאורה כוונתם שהכל בכלל הלימוד שמבואר בגמ' איש בעמיתו ולא שור בעמיתו, ששני המילים ממעטות את השור, ולפי"ז חזרנו לשאלה שהעלינו לעיל אם אפשר למעט מכאן גם את הגוי, וצ"ע.

ג. עוד הביא שהתורה שלימה כתב שכיון שהרמב"ם (נזק"מ פ"ח ה"ה) כתב שהטעם ששור ישראל שהזיק שור של נכרי פטור משום שאנו דנים להם לפי דיניהם, ולפי"ז כתב התורה שלימה שישאל שחבל בגוי חייב לשלם תשלומי נזיקין, ומפני כן צידד לפרש דהתוספתא לא איירי לגבי חיוב נזיקין ע"ש, ועוד הביא מהדברי יחזקאל (סימן נא, ס"ק א, ד"ה ונראה) שכל מקום שממעט נכרי צריך טעם למה ממעט, ולכן כאן אין מקור למעט את הגוי עכ"ד.

והנה בתחילה מה שציין להדברי יחזקאל, מפורש שם כמו שנתבאר לעיל שדוקא באופן שאפשר למעט את ההקדש אזי אין ממעטים את הגוי, אבל באופן שלא שייך למעט את ההקדש שפיר ממעטים את הגוי, ולפי"ז בנ"ד שלא שייך למעט החובל בהקדש, שפיר אפשר ללמוד למעט את הגוי.

וכן מה שצייד התורה שלימה דלפי הרמב"ם החובל בגוי חייב לשלם, שהרי בדיניהם מחייבים את החובל בחבירו, נראה לדון בזה שאפשר שגם להרמב"ם יש לפטור את החובל בגוי לשלם, דהנה כבר הקשו כל המפרשים דהרי בגמ' מפורש שממעטינן מרעהו למעט את הגוי, וכתבו האחרונים דהרמב"ם ס"ל דקי"ל לעיקר כהצד בגמ' דרעהו לאו דוקא, וביאר בתור"פ שממעטים רק את ההקדש אבל הגוי הוי בכלל רעהו, וגם הרמב"ם ס"ל כן, ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם הירושלמי שטעם הפטור משום שדנים לגויים לפי דיניהם ולפיכך שור של ישראל שהזיק לשור של עכו"ם פטור.

אכן כבר הקשו האחרונים דהרמב"ם בשאר מקומות כתב שרעהו ממעט את הגוי, וכן קשה על התור"פ שהרי בגמ' בשאר מקומות אמרי' דרעהו ממעט את העכו"ם, וביאר בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ל"ז סק"ה) בדעת הרמב"ם והתור"פ דס"ל דרעהו ממעט תחילה את ההקדש ולא את העכו"ם, ורק כשיש שני יתורים אזי ממעטים גם את ההקדש וגם את הגוי, [ודלא כמסקנת התוס' במנחות שהובא לעיל], וביאר האחיעזר שלכן ס"ל להתור"פ והרמב"ם שכאן שצריך המיעוט למעט את ההקדש אין למעט את הגוי

מרעהו, ולכן הוצרך הרמב"ם לפרש טעם אחר לפטור את המזיק שור הגוי משום שבעיני רעהו למעט את המזיק שור של הקדש עי"ש.

והנה לפי ביאור זה בדברי הרמב"ם, נראה פשוט שאין ללמוד מדברי הרמב"ם שהחובל את הגוי חייב, דדוקא התם שייך סברת האחיזה דרעהו ממעט את ההקדש ולכן אינו ממעט את הגוי, אבל בפסוק דאיש כי יתן מום בעמיתו שלא שייך למעט את ההקדש, שפיר אפשר למעט את הגוי ולפטור מתשלומין, ועדיין צ"ע בכל זה.

דוד בריזל

ברין עשית מלאכה בתחילת ליל יו"ט שני

אל כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י

למותר להלל ולשבח את הקובץ החשוב שזה עידן ועידנים שנים רבות שמופיע תמידין כסדרן בחידושים יקרים מפנינים ובירורים בהלכה המרווים נפש כל חי.

רציתי בכמה מילים לחזק את דבריו של הרב הגאון ר' יעקב חנוך שברון שליט"א אשר כתב בגליון קצ"ה לתרץ ולפרש דברי הא"ר והש"ע בסימן רצ"ט בענין להביא יין מועט לחבירו שכתב שם בטוב טעם לתרץ דברים שלכאורה תמוהים מאוד כפשוטו, שנראה שיש דין הבדלה בין יו"ט ראשון לשני, וראה שם במאמרו שהביא דברי הפוסקים האחרונים שנחקקו מאד בביאור הדין הזה שנראה שצריך להבדיל בין יו"ט א' ליו"ט ב', הדברים תמוהים מאד, וכתב לתרץ שהא"ר מיירי במוצש"ק שחל יו"ט בשבת ויו"ט ב' הוא יום א' שבוה באמת צריך להבדיל בין קודש לקודש.

וג"ל לחזק דבריו ולדעתו זה כיוון המשנ"ב בחידושו ובהגהה שעשה בדברי הא"ר, ואפרש דברי.

בא"ר כתוב ז"ל ולהביא יין מיו"ט לחבירו מתיר בפסקי תוס' כשאמרו הקהל ברכו כיון שאינו אלא משום הכנה ואף בשלא התפלל וגם אז לא אמר בא"י המבדיל וכו' ומביאו השע"ת כאן סימן רצ"ט ס"ק י"ד.

והמשנ"ב מביאו בסוף ס"ק מ' בזה"ל ולהביא יין ביו"ט שני אחר שחשכה אף שלא התפלל "וגם לא קידש" וכו' וכו' וע"ש בשע"צ ס"ק נ"ד שכתב א"ר בשם פסקי תוס' ובשערי תשובה "אך הדברים שם מגומגמין קצת".

ולכאורה מה מצא המשנ"ב בדברי הא"ר שמגומגמין קצת, מפני שבתפילה אין ביו"ט בא"י המבדיל וכו' שכתב הא"ר כיון שלא התפלל ולא אמר בא"י המבדיל, ע"ז בא המשנ"ב ותיקן והוסיף וגם לא קידש, ויתורץ הדברים שמגומגמין שם דבקידוש אומרים יקנה"ז ויש שם ברכה בא"י המבדיל בין קודש לקודש, ומזה מוכח שגם המשנ"ב למד בדברי הא"ר והשע"ת שמדברין במוצש"ק שאז אומרים ברכת יקנה"ז דאל"כ מה תיקן בדבריו שכתב "וגם לא קידש" שלא כתב הא"ר, וגם נשאר הדבר מגומגם שהרי אין ברכת בא"י המבדיל בתפילה. ואלא מוכח בדברי הגאון הרב שברון דהמשנ"ב גם למד בדברי הא"ר והשע"ת שמדברים שחל יו"ט א' בשבת וליל יו"ט ב' הוא במוצאי ש"ק ויש מדינא להבדיל ואסור לעשות מלאכה כמו כל מוצאי שבת וע"ז בא הא"ר להתיר הכנה קטנה אפילו בלא אמר בתפילה ותודיענו, וגם לא אמר בא"י המבדיל בברכת קידוש, מ"מ להביא יין מתיר הא"ר בשם פסקי תוס'.

ותודה להרב שברון שהאיר עני בדברי הא"ר והמשנ"ב ששנים רבות היה לי הדבר לפלא בין דברי הא"ר ובין מה רצה לתקן המשנ"ב. ועתה הדברים מאירים וברורים, חן חן לכם והרבו פעלים לתורה.

בברכה, י. כהן ירושלים

תגובה לגבי חמי מבריא

על מש"כ ר' יחיאל יהודה דנציגר בגליון הנ"ל שלמרות שלא ירד מכול בא"י מ"מ נכנסו מים משאר ארצות וכן מי תהום, יעוין בסוגיא זבחים ק"ג: שבא"י היה חרבה גמורה דהיינו שהיה יבשה, וכן הרשעים של א"י מתו במבול מהבאל ולא ממי המבול שנשפכו לשם [ובזה מתורץ רוב קושיותיו].

בברכת התורה

יחיאל יהודה גולדהבר - גבעת זאב

תיקוני סופרים

תגובה בענין ההצעה לתיקון גירסא ברשב"א נדרים וביאור דברי הרשב"א

בקובץ ניסן-אייר תשע"ח (קצו), הציע הרב יעקב מרק שליט"א, תיקון גירסא ברשב"א לנדרים טו:
ואקדים תחילה את הענין בקצרה, על יסוד מאמר הרב מרק הנ"ל, שכתב בזה בטוטו"ד.

ז"ל הגמרא בנדרים (דף טו: ובסוגריים לשון המפרש): "האומר לאשה 'קונם שאני משמשך', הרי זה כסותה ועונתה לא יגרע". באומר 'הנאת תשמישך עלי' [כלומר, הנאה דאיתי לי מתשמישך קונם עלי] והא לא קא ניחא ליה בתשמיש [ויכול לאסור הנאתה עליו, והוי נדר]. דאמר רב כהנא: [אשה האומרת קונם הנאת] 'תשמישי עליך' - כופין אותה ומשמשו, [דלאו כל כמינה לאסור נפשה עליו] דשעבודי משעבדת ליה [להנאתו]. 'הנאת תשמישך עלי' [שאוסרת הנאה שיש לה מתשמישו על עצמה] - אסור [לשמשו] וצריך להפריד, שאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו [והנאת תשמישו אסורה עליה. הכא נמי, כי אמר 'הנאת תשמישך עלי', ודאי הוי נדר ואסור לשמשו מפני שנהנה ממנה]. ע"כ.

וכתב הרשב"א בחידושו שם, וז"ל: "ואמר רב כהנא 'תשמישי עליך' כופים אותה ומשמשו שעבודי משעבדא ליה", והוא הדין לאומר לאשתו 'הנאת תשמישי עליך', שכופים אותו ומשמשו, דשעבודי משעבדא לה, והרי זה כאוסר עליה מה שהוא שלה. ומסתברא, דלאו משום מצוה בלבד קאמר, אלא משום דנשתעבדו זה לזה לכך, שע"י כך עמדו ונשאו. והיינו נמי דכי אמרינן: "באומר הנאת תשמישך עלי", לא אקשינן עליה: "וכי מצות ליהנות ניתנו", כדאקשי רבא (לקמן טז:). גבי "הנאת סוכה עלי". משום דהתם, אין אדם משועבד לסוכה אלא מחמת קיום המצוה בלבד, ומצות לאו ליהנות ניתנו. אבל הכא מלבד מה שהוא מצווה לעונה, יש עליו שעבוד. עכ"ל.

והתקשו האחרונים על מה שכתב הרשב"א, שאין אומרים בזה 'מצות לאו ליהנות ניתנו' משום ד"מלבד מה שהוא מצווה לעונה, יש עליו שעבוד", דמה בכך, הרי מ"מ הוא משועבד גם משום מצוה, ומצות לאו ליהנות ניתנו. וביאר בזה המגיה לאבני מילואים (סימן עב אות ג') וז"ל: דהיכא דאיכא שיעבודא, לא שייך לומר מצות לאו ליהנות נתנו, שהרי נהנה במה שפורע שעבודו. עכ"ל. והעיר על זה הרב מרק, שבהמשך דברי הרשב"א מוכח, שגם אם יש לו הנאות נוספות מלבד עצם קיום המצוה, אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. ע"ש. וכן הקשה הגר"ש שקופ ז"ל (בחידושי נדרים סימן יא) וז"ל: ומלבד כל זה מצאתי בדברי הרשב"א הנ"ל דברים סתומים, דמה שכתב דהיכא דאיכא שעבוד לתשמיש מלבד המצוה גרע, הוא דבר תימא לכאורה, דאם נאמר דגם בתשמיש שייך לאמר מצות לאו ליהנות ניתנו אף דמתהני גופו ממש, ואם יתוסף בזה עוד ענין מצות פריעת בעל חוב דשעבוד, יהיה אסור. עכ"ל. (וע"ש בחידושי הגר"ש, שתיריך באריכות במהלך מחודש).

עוד נתקשו האחרונים בדברי הרשב"א, שבהמשך דבריו שם כתב הרשב"א וז"ל: ומיהו אכתי קשיא לי אפילו לאוקמתין דאוקימא "באומר הנאת תשמישך עלי", דהא מצווה הוא במצות עונה, ומצות לאו ליהנות ניתנו. ומאי שנא ממודר הנאה משופר, דתוקע בו תקיעה של מצוה. ויש לומר, דמצוה זו אינה אלא מחמתה ולא מחמתו, ומשום דאשתעבד לה. וכיון דאמר הנאת תשמישך עלי, ומחמת נדרו פקע שעבודו מינה, אין כאן מצוה המחייבתו וכו'. עכ"ל. ואין מובן, שהרי כבר דן הרשב"א בקושיא זו לעיל וכן, ומדוע הקשה שוב קושיא זו, ותיריך באופן אחר.

ונדחק בזה המגיה לאבני מילואים (שם), וז"ל: פירוש לדבריו, דלעיל מינה כתב דהיכא דאיכא שיעבודא, לא שייך לומר מצות לאו ליהנות נתנו, שהרי נהנה במה שפורע שעבודו, עיין שם, וכאן הקשה למסקנא, דבאומר הנאת תשמישך עלי אין מאכילין לאדם דבר האסור לו ופקע שעבודא, וא"כ לא נשאר אלא המצוה בלחודא, ולהכי חשיב ליה מצות לאו ליהנות ניתנו. ומתוך שפיר, דעיקר המצוה מחמת השיעבוד, וכיון דפקע שיעבודא ליכא מצות עונה. עכ"ל. וכעין זה כתב הגר"ש שקאפ בסימן הנ"ל. והעיר

הרב מרק שפירוש זה דחוק, שהרי בקושייתו לא הזכיר הרשב"א כלל ענין זה שפקע השעבוד, ורק בתירוצו כתב כן. ועוד יש להעיר, שהרי גם לעיל, נסובים דברי הרשב"א על מסקנת הגמ': "באומר הנאת תשמישי עליך", ושעל זה כתב הרשב"א מדוע לא אקשינן עליה: "וכי מצוות ליהנות ניתנו". וא"כ מה מועיל תירוץ הרשב"א שיש עליו עוד שיעבוד, והרי עכשיו למסקנת הגמרא כבר פקע השעבוד, והדרא לדוכתה קושיית הרשב"א, מדוע לא הקשתה הגמרא "וכי מצוות ליהנות ניתנו".

והנה הרב מרק הציע בקובץ הנ"ל, להגיה את לשון הרשב"א בקטע הראשון שהעתקנו לעיל. ובמקום: "והיינו נמי דכי אמרינן, באומר הנאת תשמישך עלי", לגרוס: "באומר הנאת תשמישי עליך". ודברי הרשב"א נסובים על ההו"א של הגמ', שסברה שמדובר באוסר הנאת תשמישו עליה, והקשתה "והא משתעבד לה מדאורייתא". ועל זה מקשה הרשב"א, מדוע לא הקשתה הגמרא על ההו"א קושיא אחרת: "וכי מצוות ליהנות ניתנו". ומזה מוכיח הרשב"א שיש שעבוד מלבד המצוה, ועל כן לא הקשתה הגמרא משום מצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא הקשתה: "והא משתעבד לה", דקושיא זו חזקה יותר, מכיון שיש עליו שעבוד מלבד המצוה.

ואולם נראה, שאי אפשר להגיה כן. ראשית, הביא שם הרב הנ"ל עצמו, שהעיר לו ידידי הרב יוחנן ברד"א בריוזל, דאי אפשר לומר שכוונת הרשב"א היא על ההו"א בסוגייתנו, מתרי טעמי. חדא, מפני שלפי ההו"א הוא אוסר את עצמו על האשה, וא"כ לא שייך להקשות בזה, מצוות לאו ליהנות ניתנו, שהרי כתב הרשב"א בהמשך דבריו שלאשה אין מצוה. ועוד, שלא אמרו בגמרא בהו"א לשון זה: "באומר הנאת תשמישי עליך", אלא לשון ההו"א הוא: "האומר לאשה קונם שאני משמשך". וא"כ יתכן שבזה לא שייך להקשות מצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון שאסר את גוף התשמיש ולא את ההנאה. ע"ש. ויש להוסיף עוד, שכיון שלא אמרו בגמרא בהו"א לשון זה: "באומר הנאת תשמישי עליך", א"כ אי אפשר לגרוס ברשב"א: 'דכי אמרינן, באומר הנאת תשמישי עליך', דהא לא אמרינן בגמרא לשון זה כלל. ומלבד זאת הגהה זו דחוקה, דאין דרך להשתבש בעת העתקה שיבוש כזה, מתשמישי עליך לתשמישך עלי.

גם עצם הפירוש שפירש בדברי הרשב"א לפי גירסא זו, שקושייתו היא מדוע לא הקשתה הגמרא קושיא אחרת, ותירוצו הוא שקושיית הגמרא חזקה יותר, הוא דחוק. ועוד, קשה לומר שדברי הרשב"א, נסובים על קושיית הגמרא, שהרי לשון קושיית הגמרא הוא: "והא משתעבד לה מדאורייתא, דכתיב: שארה כסותה ועונתה לא יגרע". והרי שהגמרא מקשה מצד שעבוד המצוה, ולא מצד השעבוד האחר שיש עליו.

שוב הציע הרב מרק שם להגיה את דברי הרשב"א באופן אחר, שבמקום: "והיינו נמי דכי אמרינן, באומר הנאת תשמישך עלי", נגרוס: "דכי אמרינן, באומרת הנאת תשמישי עליך". וכוונת הרשב"א היא להו"א של הגמרא לקמן בדף פא: שהיא כעין הסוגיא שלנו, אלא ששם הנודרת היא האשה. וז"ל הגמרא שם: אמר מר, "ושלא אשמש מטתי - יפר משום דברים שבינו לבינה". היכי דמי, אילימא דאמרה 'הנאת תשמישי עליך', למה לי הפרה, הא משועבדת ליה. אלא באומרת 'הנאת תשמישך עלי'. וכרב כהנא, דאמר רב כהנא: 'הנאת תשמישי עליך' - כופה ומשמשותו, 'הנאת תשמישך עלי' - יפר, שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו. ע"כ לשון הגמ'. ונפרש כנ"ל, שכוונת הרשב"א להקשות על ההוה אמינא של הגמרא שם "דאמרה הנאת תשמישי עליך", מדוע לא הקשתה הגמרא על זה דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ושם כיון שהיא אוסרת את עצמה על הבעל, שייך להקשות כך, שהרי לבעל יש כן מצוה. ועל זה תירץ הרשב"א, שקושיית הגמרא "הא משועבדת ליה" היא חזקה יותר.

אמנם, גם תיקון זה אינו נראה. ראשית, כי לפי זה, שיבוש המעתיקים הוא גדול יותר, מ"באומרת הנאת תשמישי עליך", (או "דאמרה הנאת תשמישי עליך", כלשון הגמרא שם לפנינו) ל"באומר הנאת תשמישך עלי", והוא דבר שאינו מסתבר כלל. גם לשון הרשב"א: "דכי אמרינן, באומר הנאת תשמישך עלי", משמע שכוונתו למה דאמרינן בסוגייתנו, ולא למה שאמרו במקום אחר (בדף פא:), שאילו כן היה לו לפרש זאת בדבריו. וכן יש להוכיח מהמשך דברי הרשב"א להלן (סמוך לפנינו) "ומיהו אכתי קשיא לי וכו' " שהעתקנו לעיל, וז"ל שם: ובריש פרק בתרא דמכלתין תניא, "שלא אשמש מטתי - יפר משום דברים שבינו לבינה". ואמרינן עלה: היכי דמי, אילימא דאמרה לו הנאת תשמישי עליך, למה ליה הפרה. ופרקינן: אלא באומרת הנאת תשמישך עלי וכדרב כהנא כו'. עכ"ל הרשב"א. והיא הסוגיא דדף פא:

הנ"ל, ומשמע להדיא דעד עכשיו לא הזכיר הרשב"א סוגיא זו. ועוד, דגם עצם פירוש דברי הרשב"א לפי זה הוא דחוק, וכנ"ל.

ואולי יש ליישב דברי הרשב"א, כדלהלן. שבתחילת דבריו (בקטע הראשון שהעתקנו מדבריו), הרי לא בא הרשב"א להקשות על הגמרא, אלא בא להוכיח מדברי הגמרא שיש עליו שעבוד מלכד המצוה, וכמו שכתב הרב מרק עצמו שזהו תורף דברי הרשב"א כאן. והוכחת הרשב"א היא, מזה שאחר שתרצה הגמרא: "באומר הנאת תשמישך עליי", לא הקשתה הגמרא: "וכי מצות ליהנות ניתנו". ואילו היה השעבוד רק משום מצוה, היתה צריכה הגמרא להקשות כך. שהרי כיוון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, לא מועיל כלל התירוץ "באומר הנאת תשמישך עליי", דמה בכך, והרי מצוות לאו ליהנות ניתנו. ומזה מוכיח הרשב"א שיש שעבוד מלכד המצוה, ועל שיעבוד זה שפיר מועיל מה שאמר "הנאת תשמישך עליי" - להפקיעו. ועל כן לא הקשתה הגמרא: "וכי מצוות ליהנות ניתנו", כי כיוון שיש לו שיעבוד שאינו מצוה, יכול שפיר להפקיעו על ידי נדרו.

אמנם בהמשך דבריו מקשה הרשב"א: "ומיהו אכתי קשיא לי אפילו לאוקמתין דאוקימנא באומר הנאת תשמישך עלי, דהא מצווה הוא במצות עונה, ומצות לאו ליהנות ניתנו" וכו'. שאמנם הגמרא לא הקשתה כך, מכל מקום עדיין אנו יכולים להקשות, שהרי יש עליו גם שיעבוד מחמת המצוה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו. וזוהי בעצם הקושיא שהתקשו האחרונים בדברי הרשב"א וכנ"ל, והיא גופה קושיית הרשב"א כאן. ועל זה תירץ הרשב"א, שכיוון שפקע השעבוד שהתחייב עליו - פקעה גם המצוה, ואין עליו שום שעבוד. ודברי הרשב"א כאן משלימין את מה שכתב בתחילת דבריו. ולפי זה, מתיישבים דברי הרשב"א יפה בלי דוחק, ובלי שום הגהה.

בברכת התורה

זעירא דמן חבריא

שמחה עקשטיין

הגהות מיותרות בתוס' נדרים עא.

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

הנה במאמר של הרב יעקב טרבילו בקובץ קצו כתב באריכות להגיה דברי התוס' בנדרים עא. ואחר העיון קצת נראה שאין מקום להגהות אלו. אציע לפני הלומד את דברי התוס' ללא הגהות מבוארות באר היטב. מלבד זאת אקדים את דברי התוס' מתחילתן משום שעי" כך יבוארו כמה ענינים בהמשך:

ה"ג נערה המאורסה אביה ובעלה האחרון מפירים נדריה כיצד כו': בהקדם קצר התוס' נדרשים לבאר כיצד יש סיוע מהברייתא לשמואל שמוקים הדין שארוס אחרון מפר נדרים 'שנראו' לארוס ראשון דהיינו ששמעם פי' מדקתני בו ביום ע"כ הך נתארסה מיירי ששמע הבעל ולא קאי על לא הספיק לשמוע דרישא, התוס' מחלקים הברייתא לב' חלקים: א. לא הספיק הבעל לשמוע עד שמת ב. ונתארסה בו ביום שזה אייר שכן שמע הבעל וזה הסיוע לשמואל וכו' אלמא תניא כוותיה דשמואל:

וצ"ע אמאי קתני ונתארסה בו ביום. דודאי כיון דמפרשינן דקאי אהיכא "דשמע" בעל ולא היפר - כאן שיבש להגיה "דלא שמע" במקום דשמע, וזה שלא כדברי התוס' לעיל בסמוך שהוכיחו שאיירי בשמע בעל, ובהמשך לזה נסובים כל דברי התוס' ורק בזה מובן המשך דברי התוס' דבר דבור על אופניו. צ"ל שמת הבעל בו ביום זה המשך לקושייתם [ולא כדבריו שהוא תחילת התירוץ] שאם שמע הבעל ולא היפר ומת ביום שלאחריו, אין האב יכול להפר אלא בודאי מת בו ביום דאל"כ נתקיים הנדר לא מצד שנתרוקנה רשות לאב אלא שאז הבעל קיים כבר וא"כ קשה [פה מוכרח הגהת מהדורת עוז והדר שהרי לא סיימו הקושיא עדיין והתירוץ בהמשך] למה נקט התנא לומר שנתארסה בו ביום הרי אם מצד הבעל הראשון לא היה צד קיום, אצ"ל הציור בו ביום.

וע"ז מתרצים: ונראה משום דכיון דמיד שמת הבעל נתרוקנה רשות לאב אע"פ שכבר היפר האב חלקו מיהו גם חלק הבעל שנתרוקן לא שייך שיפירונו האב אלא בו ביום שמת בעלה דאל"כ לא יוכל להפר. דבריהם מבוארים שלא כדקס"ד שכיון שאין הבעל קיים אפשר להפר אחר כמה ימים אלא מכיון ששמע הבעל מוכרח להיות הפרת הארוס השני בו ביום. [ונקטו בדבריהם האב כיון שדינו שוה לארוס שני]

שוב כתבו ושמה יש לחלק כו' נסתפקו מה הדין בכה"ג וכמו שביאר בעצמו.

אך לאמ"כ כתבו א"נ בו ביום דברייתא משמע דקאי איום נדר ושמועה. בזה אין שייך כלל לפרש שבאים לפשוט ספיקתם, דע"ז לא שייך לשון "אי נמי" אלא באו לפרש פי' חדש שהסיוע לשמואל הוא לא ממה ש'צריך' בו ביום שבאמת א"צ, אלא שבו ביום משמע יום שמועה וא"כ נראו לארוס ראשון כשמואל ולא ניחא למימר דקאי אמיתת הבעל וא"כ מוכרח כשמואל.

התוס' חוזרים לפירושם הראשון ואין להקשות דילמא הא דנקט בו ביום דברייתא משמע דשמע, דאל"כ ל"ל בו ביום דלא שמע בעל, אלא אב [בעז והדר הגיהו 'דשמע אב' ויש לפרש כן גם בלא הגהתם - והוא המשך הקושיא ולא כדברי הרב טרביליו] וא"כ אין ראייה שנראו לארוס ראשון - ולפי"ז הביאור הוא קושיא ממש ולא כמו שנדחק בזה המגיה. מתרצים התוס' דא"כ ל"ל בהך סיפא כיון דאשמועינן ברישא דאפי' היכא דהיפר אב בחיי ארוס ראשון דאב ואחרון מפירין ואע"פ שכבר היפר האב הפרה גרועה [כאן עפ"י הגהת עוז והדר] דהיה לנו לומר דשוב לא יוכל לחזור ולהפר, כיון שנתקלש הנדר עיי' סוגית מיקלש קליש לעיל סח: כ"ש היכא דלא שמע אב בחיי ראשון דהוא וארוס אחרון מפירין, אלא ודאי סיפא אשמועינן ששמע 'בעל'. וממשיכים התוס' להקשות ואמאי תנא כלל הך דינא בו ביום להיכא דלא שמע אב - כאן מחק את תיבות 'בו ביום' אולם בטעות יסודו, כי כוונת התוס' ברורה כשמש בצהריים כמו שכתבו לעיל שבברייתא כתוב 'בו ביום' לצורך נפרד, ולפי הבנת המקשן בתוס' כתבו שאין שום חידוש בצורך של 'בו ביום' אלא ע"כ תנא בו ביום לומר דאפילו שמע ארוס ראשון כשמואל אב ואחרון מפירין:

בברכת התורה

יחיאל יהודה גולדהר - נבעת זאב

תגובת הכותב

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל הע"י.

ראיתי מה שכתב ה"ר יהודה גולדהר שיחי' שאין צורך להגיה בדברי התוס', ושהפירוש בתוס' הוא טעות ביסודו, והביא ביאור חדש לכאור בלי הגהות מיותרות. וייתר כוחו על שהאיר דברי התוס' בפירוש נוסף. אך לעניות דעתי עדיין יש מקום להגיה בדברי התוס', וכאשר אבאר להלן. והריני מודה במקצת לאמר טעיתי, אך לא בעצם ההגהות ופירוש התוס', אלא ששגיתי שלא הבאתי כל הקושיות שיש על הגירסא הפשוטה בהרחבה מספיקה, ובנתינת טעם לשבח להגהות. ואנסה לתקן זאת להלן בעזרהי"ת.

ורק אקדים שמתוך דברי הכותב ראיתי שדעתו חזקה שאין להגיה בדברי הראשונים כלל, ובכאן ידי כידו ודעתי כדעתו שוודאי אינו דבר של מה בכך, ומי לנו גדול כמהרש"א ומהר"ם שכתבו לפעמים 'לולא דמיסתפינא' היו מגיחים, הרי שאף אלו הגדולים לא הרהיבו עוז להרים קסת הגהות ביד קלה על דברי הראשונים, ולכן הקדמתי תחילה מה שכתב הט"ז: ואל יקשה בעיניך שהגהתי בדבריהם, שאותן התוספות מלאים טעויות לכל הרגיל לקרותן, ע"כ. מתוך דבריו עצמן חזינן באמת הקושי להגיה בדברי הראשונים, אך שוברו בצדו, שנשנתו אלו התוספות בנקודה זו. וכ"ד המהרש"א שהבאתי שם, וכן זוכרני שכ' הקרן אורה באיזהו מקומן שהתוס' בנדרים אינם מדוקדקים ולא מצאתי כעת את מקומו המדויק. על כן לא מנעתי מלהעלות דברי הגהות במקומות המוכרחים, ולא נמלט מן ההכרח שיש כאן מה לתקן.

ואלו דברי ההגה"ה בתוספות כצורתן:

ה"ג נערה המאורסה אביה ובעלה האחרון מפירים נדריה כיצד כו' פי' מדקתני בו ביום ע"כ הך נתארסה מיירי ששמע הבעל (א) ולא קאי על לא הספיק לשמוע דרישא וכו' אלמא תניא כוונתה דשמואל:

וני"ב הגה"ה (ב) וצ"ע אמאי קתני ונתארסה בו ביום, דודאי כיון דמפרשינן דקאי אהיכא דשמע בעל ולא הפר צ"ל שמת הבעל בו ביום דאל"כ כבר נתקיים הנדר. ומיהו (ג) קשה למה נקט התנא לומר שנתארסה בו ביום, ונראה משום דכיון דמיד שמת הבעל נתרוקנה רשות לאב, אע"פ שכבר הפר האב חלקו מיהו גם חלק הבעל שנתרוקן לא שייך שיפירונו האב [אלא] בכו ביום שמת בעלה דאל"כ לא יוכל להפר. ושמה יש לחלק בשלא היתה שמיעה לבעל מעולם (ד) והאב כבר הפר חלק עצמו קודם שמת הבעל (אינן) האב מפר חלקו של בעל [אפי'] לאחר כמה ימים, אבל כששמע הבעל ומת אז קם האב תחתיו

וצריך להפיר ביום שמיעת הבעל, וצ"ע. א"נ בו ביום דברייתא משמע דקאי איום נדר ושמועה ולא ניחא למימר [דקאי] אמיתת הבעל, (ה) רבינו יונה ז"ל. ואין להקשות דילמא הא דנקט בו ביום דברייתא משמע דשמע (ו) דלא שמע בעל מיירי, דא"כ ל"ל בהך סיפא, (ז) כיון דאשמועינן ברישא דאפי' היכא דהיפך אב בחיי ארוס ראשון דאב ואחרון מפירין, ואע"פ שכבר היפך האב הפרה גרועה דהיה לנו לומר דשוב לא יוכל לחזור ולהפיר. כ"ש היכא דלא שמע אב (ח) בחיי ראשון דהוא ואחרון מפירין ואמאי תנא כלל הך דינא בו ביום ל היכא דלא שמע אב אלא ע"כ תנא בו ביום לומר דאפילו שמע ארוס ראשון, אב ואחרון מפירין. ע"כ לשון ההגה"ה בתוס' שלפנינו.

ואלו ההגהות שהגהנו: דשמע - בתחילת הדיבור - כאן מוכרחים להגיה [דלא שמע] בו ביום - בסוף הדיבור, פעמיים - נראה שצריך למוחקן. וביאור כל דבר נתבאר בארוכה שם. ואלו הנקודות שצריך לעמוד בהן לפי הגירסא הפשוטה:

(א) כאן הוכיחו התוס' דאיירי ששמע בעל מדקתני בו ביום, דהיינו שפשיטא להו דאי שמע הבעל צ"ל שנתארסה בו ביום, דאל"ה הוי קיום הנדר. וזה כל ההוכחה דמיירי בשמע הבעל.

ואיך יתכן - לפי דברי הכותב - ששורה אחרי זה הקשו התוס' אם מיירי ששמע בעל מדוע קתני נתארסה בו ביום, ממה נפשך, אם אפשר להקשות כן, מי אומר לנו כלל דמיירי בשמע בעל?! הרי כל ההוכחה ביארו בתוס' אך ורק מהא דקתני בו ביום.

ואין לומר שההוכחה היא רק אחרי התירוץ של ההגה"ה, דאם צריך לפרש ולתרוץ מדוע קתני בו ביום, איך אפשר לומר שזו היא ה'הוכחה' לדברי שמואל דמיירי בשמע בעל, הרי אי שמע בעל אינו מוכן כלל מעיקרא מדוע קתני בו ביום, וצריך לתרוץ, ואיך נתהפך הגלגל שיהיה בן רגע הוכחה ברורה דמיירי ששמע בעל.

אלא ע"כ צריך לומר דהשתא קאי לפי הפירוש דמיירי ששמע הבעל, ולפי"ז פשיטא מדוע קתני נתארסה בו ביום, וההגה"ה שלאחמ"כ על כרחך צריך לומר דגרסינן לא שמע הבעל, ולפי"ז שפיר הקשו מה שייך בו ביום אם לא שמע כלל. וכמו שנשא ונתן בזה הרא"ש.

הרי כאן הוכחה א' להגהות אלו.

(ב) כאן השמיט הכותב ב' תיבות ונ"ב הגהה ולפי"ז הקשה האיך יתכן לומר ולפרש שדברי ההגה"ה קאי על הפירוש דמיירי דלא שמע הבעל, הרי קודם לכן פירשו דמיירי בשמע הבעל. אך באמת יש כאן ב' תיבות אלו ובהם תמכתי יתדותי שהם הוספה חיצונית על דברי התוס', ובזה יוסר קושי אחד מהגהות אלו. ודייקתי כן בקריאת הכותרת תיקון ופירוש בהגה"ה בתוס' בנדרים.

(ג) כאן הביא הכותב הגהת עוז והדר וא"כ קשה, ונראה לי שזו הגהה מיותרת המגרעת אפי' לפי דבריו, דהוא רצה לבאר בדבריו שהקושיא אחת היא, דאכן מיירי במת הבעל בו ביום, אבל עדיין מדוע קתני נתארסה בו ביום, הרי שעדיף למיגרס מיהו קשה למה נקט כו', (אולי הוא"ו של ומיהו אפשר למחוק) אבל אין שייך כאן וא"כ, כאילו הידיעה שצריך לומר דמת בו ביום זה מקשה מאי דקתני נתארסה בו ביום, והוא היפך הגמור, שהרי הרא"ש ותוס' אוקמוהו לבו ביום דקאי אמיתת הבעל לפי הפירוש דלא שמע הבעל, ואף דהשתא לפי פירוש זה לא ניחא להו לאוקמה בו ביום אמיתת הבעל, אבל מ"מ לא זה עושה הקושיא 'וא"כ קשה'.

וכל זה לפי דבריו, שהכל קושיא אחת, אבל לענ"ד הם ב' קושיות (חוזרות על עצמן, וכמו שהארכתי במקומן). וכאשר הובא לעיל אות א', ולהלן בעזהשי"ת, שע"כ צ"פ דהקושיות לפי הפירוש דלא שמע הבעל

(ד) מכאן נראה הוכחה ברורה להגהות שמיירי כאן לפי הפירוש דלא שמע הבעל. דזה לשון ההגה"ה (שהשמיט הכותב) ושמא יש לחלק בשלא היתה שמיעה לבעל מעולם כו'. (דילמא בכה"ג אפשר להפיר אפי' לאחר כמה ימים, יעו"ש דבריהם באורך). מדומני שדברים אלו מוכיחים להדיא דמיירי קודם לכן בלא שמע הבעל, וע"ז אמרו לעיל מיניה סברה שאפי' לא שמע הבעל, מ"מ כיון שהאב כבר שמע יפיר דווקא באותו יום. וע"ז קאי שמא יש לחלק דבשלא היתה שמיעה לבעל מעולם יוכל האב להפיר אפי' לאחר זה. ולפי דבריו איך הגיע לכאן, ואין לומר - כפי שנראה מדברי הכותב, שהתוס' הסתפקו כאן בנידון אחר, דא"כ היה לתוס' לומר ויש לדון שמא בשלא שמע הבעל מעולם לא נימא כן, או איזה לשון כיוצא"ב, אבל לא כמו שכתבו ושמא יש לחלק, שמשמע שבאים להטיל דופי במה שכתבו, ולחלק שאינו

דומה כמו שכתבו. ובודאי שאי אפשר לומר [כפי שהבנתי מהכותב] שזה המשך מההוכחה, דע"כ מיירי בשמע הבעל שמו שביארו לעיל מיניה, דאי לא שמע הבעל הרי יש לחלק וכו', זה לא יעלה על הדעת לומר שתלו הוכחת דבריהם בכינוי נחמד 'ושמא יש לחלק'.

והרי כאן הוכחה ב' להגהות אלו.

ה) לא הבנתי דברי הכותב דהסיוע לדברי שמואל מבו ביום, אבל באמת אין צריך בו ביום, שהרי אם אין צורך בו ביום דוקא, מה ראה שייך להבין הרי נקט לה סתם ולא בדוקא.

אך עיקר הקושי הוא בהמשך דבריהם: ולא ניחא למימר דקאי אמיתת הבעל, ע"כ. לפי דבריו צריך להבין מהיכן הגיע לכאן משמעות מסוימת דקאי אמיתת הבעל, הרי התוס' לא העלו פירוש זה כלל. ולהיפך לא הצליחו להבין - לפי דבריו - אפי' דמיירי שמת בו ביום, אך מדוע קתני נתארסה בו ביום (כמו שנתבאר באות א' לפי דבריו). דהיינו שלא העלו כלל לומר דנתארסה בו ביום קאי אמיתת הבעל, ומה באו לשלול כאן במאמר זה.

ומכאן הוכחה ג' להגהות אלו, שאם גרסי' בתחילה לא שמע בעל וקאי בו ביום אמיתת הבעל, השתא אתי בפירוש חדש דבו ביום קאי איום שמועה, ומיירי ששמע הבעל, ולא ניחא למימר דקאי אמיתת הבעל, כפתור ופרח.

ו) ראשית כל, לפי דבריו יש להוסיף ולגרע קצת. א' - ל' הקושיא 'דלא הא דנקט בו ביום דברייתא משמע דשמע', לא משמע כדבריו, ואולי אפשר לשנות קצת הא דנקט בו ביום דברייתא דמשמע דשמע, ולפי מה שביארנו ניחא דהקושיא היא: הרי 'משמע דשמע' - שלא נפרש כמו עד כה דמיירי שלא שמע הבעל.

ב' - בהמשך השמיט ב' ומיירי, שבפנים כתוב 'דלא שמע בעל מיירי', וזה קושי אחד לפרש כהמשך לקושיא כמו שכתב. ובכלל אפי' לדבריו א"א שהעלימו התוס' הקושיא וסמכו על עיון והעמקה דבר מתוך דבר, שפירש שנפרש בו ביום דמשמע שמע, ששמע אב. ולשם כך כתבו דלא שמע בעל, ואתה תדקדק ותבין דשמע בעל. וזה לא יתכן. וקושי זה יוסר אם נגיה כהגהת עוז והדר, אך העיקר קשה ההמשך כדלהלן.

ז) לפי דברי הכותב יש להבין היכן הרישא והיכן הסיפא. ומתוך דבריו חזינן דסמך על מה שהקדים, שכיון שהתוס' בד"ה ה"ג ביארו דנתארסה בו ביום מיירי בשמע הבעל, א"כ יש כאן ב' חלקים (בתוך הרישא גופא) א' לא הספיק הבעל לשמוע עד שמת. ב' ונתארסה בו ביום דאיירי ששמע הבעל. וזה מה שקורין התוס' כאן רישא וסיפא להנך ב' חלקים. וזהו תירוץ - לפי הבנתו - דא"א לומר דמיירי ששמע האב ולא הבעל, דא"כ זה כבר קתני ברישא - בחלק א'. ומה אשמועין א"כ בסיפא, זהו תוכן דבריו.

ולענ"ד א"א לפרש כן בדברי התוס'. דכל מה שהביא לתוס' בתחילה לפרש שיש ב' חלקים ברישא גופא, הוא רק לפי מה שכתבו דנתארסה בו ביום משמע ששמע הבעל, וא"כ סתר למש"כ בתחילה שלא הספיק הבעל לשמוע עד שמת, בהכרח לחלק הדין לב' אופנים נפרדים כמשנ"ת, אך עתה לפי מה שהקשו - לפי דבריו - דנימא דרישא כולה בשמע אב ולא בשמע בעל כלל, א"כ כולה רישא חד דינא, ואין כאן רישא וסיפא בתוך הרישא, וכולה חד דינא ו'בו ביום' דקתני קאי משמע אב ולא הספיק הבעל לשמוע עד שמת, כפשוטה של ברייתא, ואין שום צורך למצוא חידוש ב'בבא' זו, שאין כאן עוד בבא נוספת וכולה חדא מילתא, ואין כאן ציור נוסף של 'בו ביום', שהרי כל יצירת הציור היה ההכרח ש'בו ביום' משמע דשמע בעל. וכמדויק מתוד"ה ה"ג כאשר נתבאר.

[מלבד אשר הראשונים השתמשו כאן בשם רישא וסיפא כדלהלן, ומניין לנו לייצר שם חדש אשר אפילו התוס' לא הזכירוהו עד כה].

ובהכרח שרישא וסיפא קאי על ב' החלקים של הברייתא: א' שמע האב ולא הספיק הבעל לשמוע עד שמת ונתארסה בו ביום אביה ובעלה האחרון מפירין נדריה. ב' שמע בעלה והפר לה ולא הספיק האב לשמוע עד שמת הבעל חוזר האב ומפר חלקו של בעל. כו' וב"ה אומרים א"י להפר. וזה מש"כ התוס' דבהכרח לומר דרישא קאי דלא שמע הבעל, דאל"ה מה אשמועין סיפא, אם ברישא שכבר שמע האב והפר חלקו אמרינן דחוזר ומפר (ולא אמרינן שאין חוזר ומפר ב' פעמים, יעוי' מש"כ באריכות במקומן) כ"ש היכא דלא שמע האב כ"ש דנתרוקנה לו ומפיר עתה הכל, בין היא לבדו בין הוא וארוס אחרון.

ח) בהמשך להנ"ל צל"פ ע"כ דהקושיא מדוע תנא כלל בבא דלא שמע האב, ובהכרח להשמיט ה'בו ביום' כמו שכתבתי. וזה תוכן דבריהם כאן, דע"כ דרישא מיירי בלא שמע בעל וסיפא בשמע בעל, וסיפא דינא דשמואל אתי לאשמועינן.

ולא ידעתי היאך הלם הכותב לפי דבריו שורה זו, 'היכא דלא שמע אב' אי איירי לפי דבריו בבבא המדברת בלא שמע האב, הרי לפי"ד הרישא וסיפא הם רישא דרישא וסיפא דרישא, אך לא בסיפא כלל, ורישא ודאי כולה מדברת בשמע האב והנידון רק אם שמע הבעל או לא. אם כן היאך כתבו כאן דלא שמע האב אסיפא דרישא. ואם יבוא למחוק 'דלא' ויאמר דה"ק: ואמאי תנא כלל הך דינא בו ביום היכא דשמע אב, אם כן מאי אולמיה למחוק 'דלא' מלמחוק 'בו ביום', ולא הועיל ולא כלום.

כן נראה לפי ענ"ד ביאור דברי ההגה"ה בתוס' וכמו שכתבתי במקומן, והנני מסיים בתפילה ותקווה שלא ייצא מכשול ותקלה בכך.

יעקב מרדכי מרבי"ו

מפתח הענינים — שנה לג

גנוזות

גליון עמוד			
ה	קצג	רבי יואל פירדא זצ"ל מדייני שנייטוך (- תקנ"ד)	הערות על מס' מנחות פרקים א-ו
יט	קצג	רבי אהרן קוטנא זצ"ל אב"ד טאטוס (תקנ"ד - תרל"ד)	חידושים עמ"ס סוכה דף ז - י
כח	קצג	רבי משה שמואל זצ"ל אב"ד זוועהיל	תשובה אודות חזקת רבי פנחס שלמה רייזילס שו"ב קהילת לודביפול בדמי רח"ש עם מבוא והערות ע"י הרב משה שוחט
לד	קצג	רבי יצחק שלמה יואל שרמן זצ"ל אב"ד ראוונא (תר"ד - תרע"ד)	בענין הנ"ל
לו	קצג	רבי שמואל רוטנברג זצ"ל דומ"צ בראוונא (תר"ד - תרע"ט)	בענין הנ"ל

ה	קצד	רבי יואל פירדא זצ"ל מדייני שנייטוך (- תקנ"ד)	הערות על מס' מנחות פרקים ז-יג
יט	קצד	רבי שלמה מיכאל יונה זלה"ה אב"ד טוריני - איטליה (- תק"מ -)	תשובה בענין חזקת מוהל
כח	קצד	רבי יהודה לחזאן זלה"ה (- ת"ר -)	חידושים וטעמים בהלכות חנוכה
ה	קצה	רבי שלמה ברוך זלה"ה מדייני ארטא (- ש"י -)	תשובה בענין הוצאת ממון עפ"י אומדנא
ט	קצה	רבי אפרים קמץ זצ"ל אב"ד ווערשנא וריטשוואל (- תק"כ -)	הלכות מתנות כהונה מתוך ספר 'ראש אפרים' כת"י

ה	קצו	רבי יצחק ב"ר אליעזר מזיא זצ"ל מחכמי אשכנז	הערות על טור חו"מ (א)
יט	קצו	רבי זרחיה גוטה זלה"ה מחכמי קושטא ומצרים ואב"ד בעיה"ק ירושת"ו (- ת"ח)	בדברי הר"ן פסחים ד: המשכיר בית לחברו בחזקת בדוק
כא	קצו	רבי אברהם ׳ אשר זלה"ה ראשל"צ וראש הרבנים עיה"ק ירושת"ו (- תקל"ב)	ליקוט חידושים
כו	קצו	רבי יעקב בן זקן זלה"ה מחכמי תוניס (- תרי"ז)	ליקוטי פסחים חידושים עמ"ס פסחים

ה	קצז	רבי יצחק ב"ר אליעזר מזיא זצ"ל מחכמי אשכנז	הערות על טור חו"מ (ב)
טו	קצז	רבי משה אגוזי זלה"ה (- ת"ק -)	ליקוט חידושים

גליון עמוד

קצז יט	רבי יצחק ברכיה סגנויניטי זלה"ה מו"ץ בוירצילי, איטליה (תק"ה -)	פירוש עמ"ס אבות פ"א מתוך ספר 'זכות אבות' כת"י
קצח ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	הלכות אבלות עם הערות מאת הרב יחיאל יהודה זיבלר
קצח טו	רבי יצחק ב"ר אליעזר מזיא זצ"ל מחכמי אשכנז	הערות על טור חו"מ (ג)
קצח כד	רבי יעקב פלאגני זלה"ה מחכמי איזמיר (תק"ב - תקפ"ח)	בענין אמה על אמה זכר לחורבן
קצח כט	רבי נפתלי הירץ זצ"ל מק"ק לעכעוויטש (- תקע"ט -)	פירוש עמ"ס אבות

שפתי ישנים

קצד לו	הגאון רבי יצחק הלוי דז'ימיטרובסקי זצ"ל	בסוגיא דאבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו
--------	--	--

חידושי תורה

קצג לו	הרב יעקב וואלפין	בענין חיוב הזכרת יעלה ויבוא בחולה שאוכל ביוה"כ
קצג מא	הרב יוסף אלכוים	בענין סמיכה בקרבן שותפים וסמיכת כהן גדול ביום הכיפורים
קצג מד	הרב צבי כץ	חג האסיף לענין קביעת מעשר
קצג מז	הרב שלום מזרחי	בענין ספק ספיקא שאינו שקול
קצג נז	משה דוב ברגמן	בדין אפקיעניהו רבנן לקידושין מיניה
קצג נט	שלמה זלמן קורנבליט	בירור השיטות בגזל אתרוג יקר מחברו האם יכול לפטור נפשיה בהשבת אתרוג זול

קצד מג	הרב שמואל חיים דומב	בקושית האחרונים למה לא נפסל השמן בנס חנוכה משום דיחוי ויוצא
קצד נב	הרב יעקב דוד אילן	בסוגיא דהיזק ראה
קצד סב	הרב יוסף אריה גפנר	ישוב שיטת הרמב"ם והראשונים בסוגיא דמהדרין מן המהדרין
קצד סו	שניאור זלמן עהרנרייך	בענין עבדא אי כמקרקעי או כמטלטלי דמי והמסתעף

קצה טו	הרב מיכאל אליעזר קאהן	בענין פסול מחשבת שלא לשמן וסתמא לשמן
קצה כ	הרב צבי קריזר	חיוב מחצית השקל לקטן שהתחיל אביו לשקול על ידו

גליון עמוד

קצה כח	הרב אברהם הירשמן	בענין שמיעה והרהור כנגד ערוה
קצה נה	הרב משה יפה	בענין שליח הבאה בגט
קצה סד	הרב יחיאל אומן	בירור יסודות וגדרי תוספת שבת

קצו כט	הרה"ג ר' משה צבי ברוך בוחבוט שליט"א	פסח שבשלו בחמי טבריה
קצו מ	הרב יעקב אשר פלדמן	והגדת לבנך ביום ההוא
קצו מד	הרב חיים יצחק טרבילו	כיצד, ומדוע אין מברכים עליה
קצו מו	הרב אברהם שמואל ליברמאן	בענין עשה דמצה דוחה לא תעשה דנדר
קצו נב	יהושע שמעון בר"י בר"מ בריזל	בדין טבילת כלים עד מקום המידה
קצו נז	חיים ישעיה ציינווירט	ביאור דברי הרמב"ם בדין הנודר בתנאי
		דבר שאין בו ממש

קצז מא	הרב דוד הכהן פינק	בענין קריאת שמע אי הוי מ"ע
קצז מד	הרב יוחנן בר"ד גוטליב	שהזמן גרמא או לא
קצז נא	יהודה אשר בר"מ שווארץ	בענין עדי קיום בדבר שבערוה
קצז נו	יהושע אלימלך ברש"ז טרבילו	בירור האיך חלו קידושי יצחק ורבקה
קצז סג	משה צבי בר"מ בוקשפן	בגדר מעות הראשונות לקידושין נתנו
		בענין האיסור לשנות תורה שבכתב ותורה
		שבע"פ כתיבת תורה שבכתב במגילות

קצח מג	הרב זלמן דישון	בירור בענין החילוקים
קצח נג	הרב דוד אריה ציינווירט	בין אכילת איסור לאכילת מצוה
קצח סא	יוחנן ב"ר מתתיהו שווארץ	בענין טלטול פמוטות שנשברו
		בשבת וביו"ט
		בענין אם בקידושין בעינן דיבור
		ובדין אומדנא בקידושין

בירורי הלכה

קצג סג	הרב שלמה דוד קליין	בירור דין טעימה בשבת ויו"ט
קצג עד	הרב יחיאל וידר	לפני קריאת התורה בלא קידוש
קצג פד	הרב שמואל דב גוטליב	בדין אם מותר להוציא שופר ולולב
קצג צ	הרב יהושע שמעון הרצל	לצורך נשים ביו"ט
קצג צד	הרב אליעזר פולק	בחובב מצות קידוש ביוהכ"פ שחל בשבת
		עובר לעשייתן בברכת שהחיינו דלולב
		הלכות והידורים בדיני תקיעת שופר

גליון עמוד

קצד עא	הרב צבי חיים דישון	היתר השתמשות בחלקי ארון הקודש של מרן אדמו"ר זיע"א
קצד עד	הרב פנחס דיק	דין הדלקת נר חנוכה לנוסעים להסתופף בחצרות הקודש לשבת חנוכה
קצד צא	הרב יעקב יצחק רייזמאן	בענין הנ"ל
קצד צח	הרב מתתיהו שווארץ	כתב צוואה לבניו ומת אחד מהם, האם הנכד הבכור מקבל פי שניים
קצד קה	הרב דוד בריזל	אם מותר ליטול חפץ מהאילן בשבת במקום כבוד הבריות
קצד קיג	הרב משה חיים שמעיה	היתר להמשיך לטלטל מוקצה בטלטול מן הצד ובניעור
קצד קכ	הרב אברהם אלימלך אלבוים	בענין חם מקצתו חם כולו לגבי בליעת איסור
קצד קכו	הרב חיים משה בנימין גוטשטיין	חיוב ברכה בקביעת מזווה בבתי כנסיות
קצד קל	הרב ישראל אשר קלפהולץ	דין מליחת בשר שיש שם צרירות דם לכתחילה ובדיעבד
קצד קלח	הרב יעקב אקער	דין וגדר 'הפסד' בדבר שיש לו מתירין
קצד קמד	הרב דוד קלפהולץ	דין קלף שנכתב עליו שם קודש
<hr/>		
קצה עז	הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון	דין עשיית מלאכה בתחילת ליל יו"ט שני ובדברי המשנ"ב בזה
קצה פא	הרב ישראל וינמן	איסור ריבית כששמעון מפקיד כספו של ראובן בבנק של עכו"ם בתוכנית נושאת ריבית ע"מ לקבל את הריבית לאחר מכן
קצה צב	הרב אברהם בלייך	הצלת נפשות ע"י הכנסת עצמו בסכנה
קצה צח	הרב גדליה דישון	בדין חיוב משתה ושמחה בשני ימי הפורים
קצה קג	הרב שלמה שטיינברג	גדר דין אסמכתא בדבר שאינו מסוים
קצה קט	הרב יואל עהרנרייך	שיטות הפוסקים בטעם פסול נקב בגוף האות
קצה קיג	הרב יצחק ליינר	גדרי האיסור לירד לאומנות חברו
קצה קלא	הרב אהרן לוי	בענין איסור ניצוק ואיסור זיעה
קצה קמ	הרב משה קוטקס	הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות
<hr/>		
קצו סא	הרב יעקב מרדכי ברנדווין	דיני ואופני הגעלת כלים מחמץ ושאר איסורים
קצו סו	הרב דוד אהרן סופר	בירור זמן ג' משמרות הלילה, להלכה ולמעשה

גליון	עמוד		
קצו	פב	הרב יחזקאל אהרן שוורץ	הנוהג כהגאונים אם יכול לברך שבע ברכות לאחר זמן הגאונים לחתן שנוהג בזמן ר"ת
קצו	צה	הרב אליהו למברגר	טלטול קטן שבידו מוקצה כדי להפיל המוקצה מידו להצניעו
קצו	צט	הרב משה חיים ברש"ז שמעיה	חיוב על מלאכות שעיקרם בכלים ועשאו באוכלים
קצו	קו	הרב גימפל ליפשיץ	פרטי דינים בענין בל יראה ובל ימצא
קצו	קכג	הרב פנחס מנחם ליפשיץ	גדר דין מטבע במטוס לענין היתר הלואת סאה בסאה
קצו	קכח	הרב בנימין קופמן	מצות שנקנו והורשאו במאפיה, ונשרפו באונס
קצו	קמ	הרב ישראל דייטעל	דין קטניות לחולה וקטן
קצו	קמה	הרב משה חיים בר"פ שמעיה	דין קדירת בשר שנשפך עליה חלב מבחוץ
קצו	קנ	הרב מרדכי בריזל	בענין שהיה וחזרה ע"ג פלטה חשמלית בשבת
קצו	קנב	הרב עמרם בראנד	דין קיפול הטלית בשבת ויום טוב
<hr/>			
קצז	עא	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	דין ריבית בהפקדת כסף בחשבון של אחרים בבנק נכרי
קצז	קג	הרב דוד בריזל	חיובי תשלומים בישראל שחבל בעכו"ם
קצז	קט	הרה"ג ר' יצחק זילברשטיין שליט"א	תשובה על הנ"ל
קצז	קי	הרב אברהם הירשמן	גדר חיוב דיבור בתפילה
קצז	קיח	הרב יוסף אלבוים	ברכת שהחיינו בסיום כתיבת ספר תורה
קצז	קכח	הרב דוד מצגר	כשרות חתיכות דג פילה שאין עליהם כעת קשקשים
<hr/>			
קצח	סה	הרב שלמה זלמן שמעיה	פרטי דינים בדיני קדימה בברכות
קצח	סט	הרב חיים מרדכי דבליצקי	מאימתי אין לקוץ הציפורנים בימי בין המצרים
קצח	עב	הרב יעקב ב"ר נח בלוי	דין שכח להזכיר הזכרה ונזכר לאחר סיום הברכה קודם שהתחיל הברכה הבאה
קצח	פא	הרב אהרן דוד רוזנבוים	הבדלה בתשעה באב שחל ביום א' לנשים שאינן צמות
קצח	צא	הרב זעליג לייב קליין	בן י"ג לתענית
קצח	צו	הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער	דין נתינת עליה לספר תורה בתענית צבור למי שאינו מתענה

לשון חכמים

הארון שבקודש הקדשים
ב. היציאה למלחמה

ענין שם של כ"ב בברכת כהנים
'גדולה תענית'

צער הגוף או איבוד ממון - מה מהם קשה

'וקווי ה' יחליפו כח' אופן הגיית
מילת 'וקווי'

הרב נתן בהגר"י קנמצקי

הרב יצחק מתתיהו טננבוים

הרב ישראל דנדרוביץ

הרב אברהם ישעיהו דייך

גליון עמוד
קצג קיג

קצג קכד

קצג קכט

קצג קלד



הרב ברוך אבערלאנדער

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

הרב שניאור יוסף וינברג

קצד קמט

קצד קנו

קצד קסו



הרב דוב הכהן פינק

הרב אליהו נחום זלצמן
סטאלין קארלין, ירושת"ו

קצה קסה

קצו קנה



הרב אהרן גבאי

הרב יוסף מאיר סאפרין

הרב צבי ישי דמן

קצז קלא

קצז קמג

קצז קסג



הרב מנחם מנדל ברים

הרב יוסף מאיר סאפרין

הרב דוד יצחקי

הרב אהרן גבאי

הרה"ג ר' יצחק רצאבי שליט"א

קצח קה

קצח קיט

קצח קלב

קצח קלו

קצח קמט

נוסח יי מלכותיה (קאים) לעלם
ולעלמי עלמאי

זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש
וטעמיהם (א)

ביאור המונח 'תנאי' - תנאי בית דין'

הערות והארות בסדר הסליחות (א)

זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ב)

בענין נוסח ה' מלכותיה (קאים)
מאמר תגובה

תגובת הכותב

בענין הנ"ל

מנהגי ישראל

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין
לחודש אלול וירח האיתנים (טז)

הרב יצחק יהושע שור

קצג קמה



תיקוני סופרים

תיקוני הגהה בחי' הר"ן, נדרים
ושאר מסכתות

הרב חיים יצחק טרבילו

גליון עמוד

קצג קסה

הצעה לתיקון גירסא ברשב"א
נדרים דף טו

הרב יעקב ב"ר בנימין זאב מרק

קצו קעד

תיקון ופירוש ההגה"ה בתוס' נדרים
דף עא ע"א

הרב יעקב מרדכי ברש"ז טרבילו

קצז קעה

בהצעה בגליון קפו לתיקון גירסא
ברשב"א נדרים דף טו

הרב שמחה עקשטיין

קצח קסא

בהצעה בגליון קפז לתיקון ופירוש ההגה"ה
בתוס' נדרים דף עא ע"א

הרב יחיאל יהודה גולדהבר

קצח קסג

תגובת הכותב

הרב יעקב מרדכי טרבילו

קצח קסד

הערות

קצג קנה

בענין מי שעקר בתוך סעודתו לפני ברכת המזון למקום אחר - הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון, רב ומו"צ בקרלין סטולין ירושת"ו, ר"כ משנת דוד קרלין סטולין, ביתר עילית / סיכך לשם צל ונמלך עליה לעשותה בית אי פסול משום תעשה ולא מן העשוי - הרב חיים יצחק טרבילו, קרלין סטולין, ביתר עילית / בענין כיבוס לקטנים בשבוע שחל בו ת"ב - הרב יחיאל וידר, רב ומו"צ בבי"ד קהילות יעקב, ב"ב / אודות מים הנוטפים ממזגן בשבת - הרב אליהו נחומזון, גבעת זאב / בענין ברכת שנתן שבתות בסעודה שלישית - הרב יעקב קורנבליט, כולל משנת דוד, קארלין סטולין ביתר עילית / מילואים למאמר בענין מומר לע"ז פעם אחת ופעמיים והמסתעף - הרב שמעון רבינוביץ, כולל 'אוהל שלמה', קארלין סטולין, מודיעין עילית / בענין חיוב אמירת 'ויכולו' ביוה"כ שחל להיות בשבת - הרב משה דוד בריזל, כולל 'תפארת אהרן' קרלין סטולין, מודיעין עילית / הערות בפרק המניח - הרב משה נ. פרייז, ירושת"ו / בענין קנה עידית לאחר שעת ההיזק קודם התשלומין - ישראל שפר, ישיבת בית אשר, קרלין סטולין, רמות ירושת"ו / הערות על שו"ת רבי יהודה מילר - הרב רפאל אהרן ברזובסקי, ירושת"ו

קצד קעא

בענין כיבוס בגדי קטנים בשבוע שחל בו תשעה באב - הרב חיים מרדכי דבליצקי, מו"צ בבית הוראה של הגר"ש שטרן שליט"א / ענין ביאור התורה בשבעים לשון - הרב יעקב אשר פלדמן, מח"ס 'כתב משה' ירושת"ו / בענין קריאת שמע של ערבית מבעוד יום - הרב שלום מנדל, ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב נחום אברהם גולומב, סטולין קרלין, ביתר עילית / שם כ"ב בברכת כהנים - א. צ. שיינפלד / אם צריך להמנע מלאכול בשבת ויו"ט שחרית כשאין לו יין לקדש - הרב אליהו בר"ש למברגר, קרלין סטולין, ביתר עילית / דין עד זומם במצרי שני - הרב מיכאל ספראי, ירושת"ו / בענין השוכח אתה חוננתנו ואכל ושוב שכח - הרב יעקב יששכר שארר, מח"ס הבדלת הלויים

קצה קסט

בענין דבר שיש לו מתירין ובדין ספק טבל - הרה"ג ר' מאיר שמחה אורבאך שליט"א, רב ומו"ץ שכונת הדקל - ביתר עילית / הערות על טעמי חנוכה לרבי יהודה לחזאן בקובץ קצ"ד - הרב חיים יצחק טרבילו, סטאלין קארלין, ביתר עילית / בענין אמאי לא נקט ביבמות צ"ט מצרי שני - הנ"ל / על מנהג בגדר לגבי השקיעה - הרב יעקב חנניה וינגרטן, ר"מ בישיבת 'נצח ישראל' בית שמש, מחבר ספר 'בין השמשות - מאמרים ומכתבים' / בענין ימי חומרו וימי קולו - הרב בנימין הכהן רבינוביץ

גליון עמוד**קצו קסא**

על הקבורה במערה בהר הזיתים - הגאון רבי שאול אלתר שליט"א, ראש ישיבת שפת אמת / בענין חם מקצתו חם כולו - הרב יעקב מרדכי ברנדווין, רב ומו"צ ביהכנ"ס 'בית אהרן', ר"כ ללימוד הוראה 'כתר נחום שלמה', סטאלין קארלין, ביתר עילית / ליטול חפץ מאילן בשבת במקום כבוד הבריות - הרב יצחק מאיר ווייס דומ"צ ור"כ יד סופר / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות ירושת"ו, מח"ס 'משפט המזיק' 'שירת דוד' / בדין הרהור כדיבור - הרב דוד סבתו / בענין דשיל"מ ויש לו הפסד מחמת ההמתנה - כולל גבוה להוראה ערלוי אלעד / בענין סמיכת שותפין - הרב אברהם יחיאל אדלר, תפרח / בענין זיעת אוכלין - הרב יוחנן זאלץ, כולל לתלמוד והוראה, סטאלין קארלין, רמות ירושת"ו

קצו קסז

בענין לשונות לע"ז שבתורה - הרב שלמה הלוי פראג / על מאמר 'פסח שבשלו בחמי טבריה' - הרב יחיאל יהודה משה דנציגר, מודיעין עילית / בענין ברכת בשמים ביום טוב החל במוצאי שבת - הרב אהוד לב, בני ברק / קריאת שמע ע"י רשב"י ור"א בנו במערה - הרב יוסף שאול הויזמן, סטאלין קארלין, לייקוואד / בדין קריאת המגילה בטבריה עילית - הרב משה גוטשטיין, קארלין סטאלין, מודיעין עילית / בענין כבוד היום בשבת - הרב עמיחי כנרתי, ר"מ בישיבת איתמר / בענין פגם במקום העודף על השיעור הנצרך להלכה ובדעת הרמב"ם בגדר רובו ככולו - הרב יואל משדי, מגדל העמק

קצח קנ

הערות בדין טענין ומיגו - הרב צבי חיים דישון, ר"מ בישיבת בית אהרן וישראל, ירושת"ו, מח"ס נעימות נצח, משפט הערב / בענין קריאת שמע ע"י רשב"י ור"א בנו במערה - הרב אברהם הירשמן, קארלין סטאלין, ירושת"ו / נטילת ידיים לסעודה קודם ערבית - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס 'עיונים בהלכה' ושא"ס, סטאלין קארלין ירושת"ו / חיובי תשלומים בישראל שחבל בעכו"ם - הרב יואל פרץ, מקסיקו / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, בית אולפנא דרבינו יוחנן, מח"ס 'משפט המזיק', קארלין סטאלין, מודיעין עילית / בדין עשית מלאכה בתחילת ליל יו"ט שני - הרב י. הכהן, ירושת"ו / תגובה בענין חמי טבריה - הרב יחיאל יהודה גולדהבר, סטולין קרלין, גבעת זאב

כתבים**קצג קעא**

תולדות חסידי סטאלין קארלין בארה"ב (ג) הרב אהרן הויזמן
איחוד החברות 'בית אהרן' 'בית ישראל' הרב יוסף שאול הויזמן
בארה"ב לחברת 'בית אהרן וישראל' בשנת תרע"ה

קצג קעט

הנ"ל

השלמות לפרק על קורות רבוה"ק
בימי מצוקה תחת השלטון הסובייטי

קצד קפא

חיים אלברסון

ענין אדם נפעל כפי פעולותיו במשנת
רבוה"ק מסטאלין קארלין

קצה קעה

רבי יצחק ישעיה ווייס

הרה"ק ההפלאה והרה"ק מהר"א
מקאליסק זצוק"ל