

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון כב'
אייר - תשפ"א

נכתב
ע"י בני
התורה בעיר
אופקים

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

בית של ברכה

נשגר בזה מעומקא דליבא לכבוד ידידינו האברך
המופלא והמופלג בתורה וביראת ה' טהורה צנא
מלא ספרא גרים ולעי באורייתא תדירא המסור בכל
נימי ליבו ונפשו להוצאת הקובץ המפואר מדי חודש
בחדשו בעין טובה ובנפש חפצה

ה"ה הרב **און אברהם הכהן סקלי** שליט"א
לרגל השמחה השרויה במעונו עם הולדת ביתו
היקרה שתחיה לאי"ט,

יזכו הוא וביתו תליט"א העומדת לימינו במסירות, לרוות ממנה
ומכל יוצאי חלציהם היקרים שיחיו לאי"ט רוב נחת דקדושה
מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת אכ"ה.

המברכים בידידות ובאהבה בני החבורה דקהילת אופקים

גם אני נמנה בין המברכים, בברכת מזלא טבא, ככהנא מסייע
כהנא גמליאל הכהן רבינוביץ רו"מ מכון 'גם אני אודך'.

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה, את גליון חודש סיוון תשפ"א של קובץ **מנורה בדרום** - גליון כ"ב, המלא בחידושי תורתם של האברכים המופלגים בני עירנו, עיר התורה **אופקים**, שעל אף יומי דפגרא, עדיין עמלים בתורה הקדושה, ופולט קולמוסן חידושי תורה מתוקים וערכים.

ובתוספת שמחה, בחזרת בני התורה כעת לחכוש את ספסלי הישיבות והכוללים, בזמן קיץ הכא עלינו לטובה.

שוב נדגיש - שליחת מאמרים ותגובות אחר התאריך המצוין בכל חודש, מקשה מאוד על עבודת העימוד, ולעתים אף **מעכבת את הוצאת והדפסת הקובץ**! נבקש מכותבינו היקרים בכל לשון של בקשה, להקפיד על התאריך האחרון המצוין בכל גליון, ולא יעבור - מאמרים שישלחו אח"כ **לא יודפסו**!

ושוב נזכיר, שעימוד והדפסת הקובץ בס"ד מדי חודש בחודשו תמידין כסדרן ברוב פאר והדר, כרוכה בהוצאות רבות **מאוד** - אם ציבור קוראינו חפץ בהמשך קיום הקובץ, נבקש מכל מי שיכול לסייע בדבר.

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני העיר **אופקים והסביבה**. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון **תגובות אף מאברכים שאינם מכני עירנו**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף שכמובן אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **לפלפל** מחודש או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה **[וכמובן שאין צריך להיות בדוקא בענייני או"ח או יו"ד, אלא גם בענייני חו"מ, קדשים וטהרות - ובלבד שיהיה במגמה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא]**.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים **[ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר]**.
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו **[אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ]** יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ויכולים לנסח בסוף, מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ סיוון תתאפשר עד יום חמישי כ"ד אייר בשעה 19:00 - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי (ומ"מ נבקש מהכותבים לא לחכות לדגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת זמן קיץ פורה,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

במצוות שיש להן ברכה בתחילה ולא לבסוף, ובחייב ברכה על ציצית
בלילה.....יא

הרב יצחק אייכנשטיין

בענין הלל של פסח כא

הרב ישראל גולדברג

בענין עמידה בשעת הצפירה לזכרון חללי ישראל.....כז

הרב גרשון גולד

בענין אמירת פ' העקידה.....לז

הרב משה גולדברג

האם מותר לומר תודה על החלואה?.....מג

הרב יהונתן גפני

הסיבה כל השנה.....מח

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

"מנהג ישראל תורה" - לא משנים מנהג [מאמר שני].....נד

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בגדר שומע בעונה.....סד

הרב משה חליוה

מכתב לשו"ת ימין משה חלק ראשון.....סז

הרב יצחק ירחי

ברכה לבטלה וברכה שאינה צריכהסט

הרב ערן כברה

בענין האם אשה נאסרת לבעלה בביאת שד או לאו.....עו

הרב אביחיל לוי

בענין המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע.....פו

הרב יאיר מינקוס

בגדר תפילת יו"כ קטן אי דינו בתחנון או לא.....צב

הרב נחום מנדלבוים

ספירת העומר.....צז

הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכת השיר, כוס חמישי והלל הגדול - מאמר המשךקב

הרב אליעזר פלקוביץ

איסור סחורה ב"חדש".....קכ

הרב שמעון פרידמן

ענין אמירת נוסח לשם יהוד קוב"ה ושכינתיה.....קכז

הרב משה חיים הכהן קליין

בענין נטל קדירה שאינה שלו בשבת אי מותר להחזיר.....קמב

הרב אברהם ישעיהו קשש

בענין הרוצה להחכים ידרים [וסימניך 'מנורה בדרום'].....קמז

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

אם אשה יכולה להדמות למלאכים.....קנ

הרב צבי שפטר

בענין התרת ב' קשרים זה ע"ג זה במקום צער.....קנג

הרב שרון שרפי

בגדרי פסק בית דין בטעות קנט

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול..... קסז

בענין שתיית יין בחול המועד

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... קסט

אי בית דין יכול לבטל דברי חבירו אף בפרטי תקנות ♦ חיוב מזוזה בפתח שאין בו היכר
ציר ♦ לבישת בגדי יו"ט בשבת שקודם יו"ט ♦ בדיון כוס חמישי

מכתב ג'

הרב יהודה בן דוד..... קעב

בענין שימוש ב'אות תפילין'

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב..... קעה

גדר קשר אומן בשבת ♦ עוד בענין כריעה בברכת מעין שבע

מכתב ה'

הרב נחום מנדלבוים..... קעז

בהלכות לחם משנה

מכתב ו'

הרב אליעזר פלקוביץ.....קעט

פירוש הבבלי עפ"י הירושלמי, כשדברי הבבלי סתומים

מכתב ז'

הרב אהרן הכהן פרידמן.....קפ

בענין אין ביעור חמץ אלא שריפה ♦ מי שאכל מצה הליל פסח ולא בירך עליה, אי יצא ידי חובתו ♦ ביטול אחר שריפת החמץ ♦ סגולה לזיווג בזרוע של פסח

מכתב ח'

הרב יוסף פריץ.....קפג

חיוב נשים באכילת מצה ♦ כורך ♦ בענין כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ♦ בביאור אמירת 'כל דכפין ייתי ויכול' ♦ כוס חמישי ♦ חיוב מזוזה בפתח שאין לו היכר ציר ♦ לבישת בגדי שבת וזו"ט בחול המועד ♦ נטילת חיסון בערב שבת ♦ טלטול בובה שמדברת ♦ אכילת מצת חמץ בערב פסח ♦ כימי צאתנו מארץ מצרים הראנו נפלאות

מכתב ט'

הרב אברהם ישעיהו קשש.....קפה

בענין לחם משנה



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

במצוות שיש להן ברכה בתחילה ולא לבסוף, ובחייב ברכה על ציצית בלילה

מפתח כללי:

ענף א' - במצוות שיש להן ברכה בתחילתן ולא בסופן.

א] ביאור התוס' בשם ר"ת במו"מ הגמ' בחיוב ברכה אחר מצוות, וקושי בזה.

ב] ביאור נוסף בזה, ופלפול גדול בדעות הראשונים בדיון חיוב ציצית בלילה בכסות המיוחדת ליום.

ג] בהא דלא קבעו לפי"ז ברכה גם לאחר שאר מצוות, והחילוק ביניהם לתפילין.

ד] דברי הרמב"ן ובית מדרשו בזה, וקושי בדבריהם.

ה] נפק"מ לדידן דלא ס"ל כבני מערבא לברך אחר המצוות, דמ"מ נחלקו אי יש מצוה בסילוקן.

ענף ב' - בדיון ברכה על הציצית בלילה.

א] קושיית האזור אליהו בד' הגר"א אם מברכין על ציצית בלילה, ואיזה הצעה בזה מקופיא.

ב] הצעת דברי הרא"ש בזה בפסקיו ותשובותיו, וקושיות הב"ח והט"ז על ד' הב"י.

ג] ד' הגר"א ביישוב ד' הרא"ש.

ד] קושיא גדולה לענ"ד על זה.

ה] הצעה דגם הגר"א לא ס"ל דכן עיקר לדינא, ורק מצא בקעה לד' הרא"ש בתשובתו, וראיה גדולה לזה.

ו] בד' הרמב"ן הנ"ל (ענף א' אות ד') כמאן ס"ל אי כהרמב"ם או כהרא"ש בחיוב ציצית בכסות המיוחדת ליום בלילה.

ענף א' - במצוות שיש להן ברכה בתחילתן ולא בסופן

במצוותיו וציונו לשמור חוקיו לאתווי מאי
לאתווי ריחני".

והשאלה עולה מאלה וכי תפילין הם חזות הכל, ומאי קושיא מדבני מערבא הלא מעיקרא תרצי' "לאתווי מצוות", ומאי קושיא מתפילין דבני מערבא הלא איכא כמו כן שאר מצוות.

ובתוס' (ד"ה ולבני) עמדו בזה ונדחקו דאח"כ הוה מצי למדחי בתר קושיא

א] נדה נא: "מתני' כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, גמ' לאתווי מאי לאתווי ירק, ולרבי יצחק דמברך אירק לאתווי מאי לאתווי מיא, ולרב פפא דמברך אמיא לאתווי מאי לאתווי מצוות, ולבני מערבא דמברכי בתר דסליקו תפלייהו אשר קדשנו

יש מצוה לסלקם ועל זה מברכים, אבל בשאר מצוות לא מברכים.

אלא דקשה לפי"ז דמשמע דהברכה היא על מעשה המצוה בסילוק התפילין בלילה², וא"כ שוב אין זו ברכה לאחר קיום מצוה, אלא עובר לעשיית המצוה, ומאי קסבר המקשן דמקשי מהא דבני מערבא, הלא אינם מברכים ברכה זו לאחר עשיית מצוה אלא קודם עשיית מצוה³.

ב] ולולי דבריהם הו"א ביאור אחר בפשט הגמ', דסתמא דגמ' טפי משמע דהמקשן ס"ל דלבני מערבא יש לברך בתור כל המצוות וכמו לפנייהם, אלא דחלוק דין תפלין משאר מצוות, דהנה בתפילין לד' בני מערבא יש חובה לסיים את זמן ההנחה בלילה, וא"כ יש לנו זמן מוגדר לסיום המצוה, וא"כ שייך לקבוע כאן ברכה לסיום הקיום של המצוה [ולא למצות סילוק התפילין, שזה דבר תמוה לכאור' להצריך ברכה על מניעת מצוה, אפי' אם גם בה מחוייבים, ובפרט שהחיוב בה הוא לא מכח מצות עשה אלא ע"מ למנוע איסור], אבל בשאר מצוות אין לנו זמן קבוע לסיומם, וממילא א"א להצריך בהם ברכה בסיומם לחיתום עשיית המצוה.

ואמנם גבי ציצית נחלקו הראשונים דלד' הרמב"ם (פ"ג מציצית ה"ז, ח')

דתפילין דבני מערבא דאיכא נמי שאר מצוות, ומאי דתרצי' "לאתויי ריחני" היינו משום דפסיקי, דבכל הבשמים מברכין רק בתחילתן ולא בסופן, משא"כ מצוות שיש שמברכין עליהם גם בסופן [כגון תפילין לבני מערבא] ויש שאין מברכין עליהם, ועדיפא לגמ' למינקט מילתא דפסיקא⁴.

אבל בפשטות זה מיישב רק את התירוץ "לאתויי ריחני", ולא את הקושיא של הגמ', דהקושיא לכאור' לא מובנת דמעיקרא מאי קסבר המקשן, הלא הקושיא לא קשה.

ואף שהתוס' תירצו כן מההכרח, דהלא באמת שאר מצוות מברכין עליהם רק בתחילתן ולא בסופן, וא"כ באמת יכלו לתרץ בעלי הגמ' בשאר מצוות, וע"כ דהיה להו איזה מעליותא בתירוצם על פני תירוץ זה, מ"מ הקושיא עצמה של הגמ' עדיין קשה.

עוד ביאורו בתוס' בשם ר"ת (וכ"ה בשאר ראשונים בשמו) דדווקא בתפילין היו מברכין בני מערבא אף בסופן, אבל בשאר מצוות לא היו מברכין בסופן, וכמבואר בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג) "ואתיא כמ"ד בחוקת תפילין הכתוב מדבר" דמשמע דדוקא גבי תפילין דכתיב בהו חוקה מברכין לה דהברכה היא על המצוה שיש בהורדת התפילין בסוף זמן הנחתם דהיינו שבליילה

א. וכ"כ בתורא"ש (ד"ה ולבני).

ב. ובתורא"ש הלשון "ויבין דאיכא מצוה בסילוקן מברך".

ג. וא"ת דהא גרסי' "ולבני מערבא דמברכי בתר דסליקו תפיליהו" דמשמע דוקא אחר סילוק התפילין בא זמן הברכה, א"כ הקושיא מתעצמת כפליים, דהא א"כ על המצוה של סילוק התפילין מברכין רק אחר קיום המצוה, וא"כ איך שנה התנא במתני' "כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו" ומשמע בגמ' דלמדן מהאי כללא, ולא דמי לשאר כללות שאין מלמדין, ודווקא קתני האי תנא, אלא על כרחך דברכת לשמור חוקיו היא קודם סילוק התפילין, ולישנא דגמ' לאו דוקא ונקטא ריהטא דלישנא דאחר כל היום שהיו התפילין מונחות בראשו, בא לסלקן, ולהמבואר להלן דאין מצוה בפעולת הסילוק, א"כ שפיר מברכין אחר הסילוק, ודייקא שפיר לישנא דגמ', ולק"מ, וכל הנ"ל הוא רק לפום משמעות לשון התוס' ותורא"ש דאיכא מצוה במעשה הסילוק.

במנחות (מ: ד"ה ה"ג ר' זירא) ביאר דכסות לילה היינו מה שלובש בלילה וסתמא דלישנא משמע דנקיט כרמב"ם.

וראיתי שהדמש"א והמשכנ"י יישבו סתירת דברי רש"י ואינם ת"י.

ולענ"ד היה נראה בביאור דבריו וביישוב הקושיות הנ"ל על הרמב"ם בעז"ה, דלעולם כו"ע מודו דיש סרך מצוה ומעלה חשובה בלבישת כסות יום עם ציצית בלילה, וכדמוכח מדוד, ומסתמת הלשון "כסות לילה", ומהא דהירושלמי, אלא דלד' הרא"ש מוכח מזה דגדר המצוה הוא על זמן ייחודה של הכסות, שאם עיקר זמנה הוא ליום חייבת אף בלילה ואם עיקרה ללילה אינה חייבת אף ביום, אבל לד' הרמב"ם גדר המצוה הוא על זמן הלבישה בפועל שאם לבש ביום חייב בציצית ואם לובש בלילה פטור מציצית ולא איכפ"ל עיקר זמן ייחודו של הבגד, ומ"מ מודה הרמב"ם שבגד שמיוחד ליום וא"כ חייב בציצית ביום, יש מצוה ללבשו אף בלילה עם ציציותיו שהרי בגד זה הוא חפצא של מצוה, ומה שעכשיו לובשו בלילה אינו מוריד ממעלתו, ואף שאין זה עיקר המצוה [וממילא גם א"א לברך על הלבישה], מ"מ מצוה בעלמא ודאי עביד.

ובזה א"ש לשון חז"ל "כסות לילה" דהא ס"ל להרמב"ם דכסות לילה שנועדה ללילה ולובשה בלילה אין בה שום מצוה, אלא שסובר דכסות יום שנועדה ליום ולובשה אפי' בלילה מצוה בעלמא ודאי קעביד, וכ"ש שאם הכסות מיוחדת ליום וללילה שאין זמן לבישתה בלילה גורע ממצוות לבישתה ביום, וברור שחייבת

לילה לאו זמן ציצית, ואילו לד' הרא"ש לילה זמן ציצית.

והגר"א ז"ל צידד לד' הרא"ש מב' טעמים עיקריים א] מהלשון "כסות לילה" דמשמע טפי בגד המיוחד ללילה, והגדרת שמו וביטוי מהותו היא "כסות לילה", ולא שרק לובשו עתה בלילה, וכדרכו בכל עניין לתפוס לעיקר את משמעות פשט הלשון בחז"ל, ב] מכח דברי הירושלמי בקידושין (פ"א ה"ז) דגרסי' התם "ואיזהו מ"ע שלא הזמ"ג אבידה ושילוח הקן מעקה וציצית ר"ש פוטר הנשים מן הציצית שהיא מ"ע שהזמ"ג, א"ל ר"ש אין אתם מודים לי שהיא מ"ע שהזמ"ג שהרי כסות לילה פטור מן הציצית אר"א טעמא דרבנן שכן אם היו מיוחדות לו ליום ולילה שהיא חייבת בציצית", והגרע"א (חי' לשו"ע סי' כא, על מג"א סק"ב) הוסיף בזה דהנה המג"א הביא בשם האריז"ל דדוד היה ע"כ ישן בט"ק דאל"ה אמאי רק בבית המרחץ היה ערום מן המצוות הלא בכל לילה היה ערום מן המצוות בפשיטת הציצית, וממילא ס"ל דיש מעלה לישן עם ציצית, והוכיח מזה הגרע"א דעכ"פ יש מטענה זו ראייה אלימתא לד' הרא"ש דהא אי אין מצוה בציצית בלילה כלל, הלא שוב ראה דוד את עצמו ערום מן המצוות, וע"כ דיש מצוה גם בלילה.

והנה כבר הובאה בביאור הגר"א (או"ח סי' יח סק"א^י) סתירת דברי רש"י בזה דמחד גיסא בשבת (כה: ד"ה ואינהו, כז: ד"ה לכסות) ובזבחים (יח: ד"ה פרט) ביאר דכסות לילה הפטורה מציצית היינו כסות המיוחדת ללילה, דמשמע דבמיוחדת ליום חייב אף בלילה וכד' הרא"ש הנ"ל, ואילו

ד. וכן בגהש"ס לרעק"א (ובזבחים יח:) עמד בזה.

מנורה מצ' עם ברכה בתחילה ולא בסוף בדרום

הדין עצמו שבפועל תלוי בהגדרת עיקר שימושי הכסות, וכד' הרא"ש.

א"כ יש לנו ג' דעות בראשונים בזה א] שיטת הרמב"ם שכסות שלובש בלילה פטור בה מציצית, ושלובש ביום חייב, ומ"מ כסות המיוחדת ליום שממילא הטיל בה ציציות, ואח"כ בא ללבושה בלילה יש בה ג"כ קצת מצוה בלבישה [ומ"מ אין לברך עליה כיון שאין בזה את קיום עיקר המצוה, ואינו יכול לברך "וציונו" על לבישה בלילה], ב] שיטת הרא"ש שכסות המיוחדת ליום חייבת בציצית תמיד, וכסות המיוחדת ללילה פטורה מציצית תמיד, ג] שיטת רש"י כהרא"ש אלא שבלבישת כסות המיוחדת ליום מחלק בין לבישה ביום ללבישה בלילה, בגדר דרגת החיוב, שאף שמן הדין בשניהם חייב, מ"מ ביום הוא יסוד החיוב ובלילה הוא תולדת החיוב שבוים.

אדאתינן להכי מבואר לן דאף בציצית כו"ע מודו דהלילה הוא ג"כ קצת שייך במצות ציצית, וא"כ לא שייך לברך על סילוקן.

ג] וכמו כן יש לבאר בתקיעת שופר שהרי אף שנפטר מדאורייתא עדיין יכול להמשיך ולתקוע ואנו מחמירין אף לתקוע מאה קולות, מה שאינו אפי' חיוב דרבנן, והכל הוא קיום המצוה, אף שאינו חיוב כלל, וכיון דהמצוה מתמשכת כל הזמן א"כ תיכף אחר קיום עיקר המצוה א"א לברך, דהא עדיין מצי להמשיך את קיומה, ואחר סוף זמן אפשרות הקיום ג"כ א"א להצריך ברכה שכן לא סיים עכשיו את קיום עיקר המצוה, אלא רק תוספת דחביבות המצוה, וא"א לקבוע על זה ברכה כיון שזה כבר רחוק משעת קיום עיקר המצוה, ודוק היטב בזה.

בציצית, וא"ש לשון הירושלמי, ומובן היטב ג"כ הך דדוד דאע"ג דלד' הרמב"ם אין מקיימין בלילה את עיקר המצוה, אבל ערום בלא מצוות ג"כ אינו כשלובש את בגד היום, וברור.

א"כ זכינו לדין דשיטת הרא"ש דכסות המיוחדת ליום חייבת בציצית אף בלילה, וכסות המיוחדת ללילה פטורה מן הציצית אף ביום, ואילו שיטת הרמב"ם דכסות שלובש בלילה פטורה מן הציצית וכסות שלובש ביום חייבת בציצית, ומ"מ כסות המיוחדת ליום דממילא כבר מקיימים בה מצות ציצית ביום אם בא ללבושה בלילה מצוה קעביד.

ודאתינן להכי שמא יש לבאר ג"כ שיטת רש"י ע"ד הנ"ל ולהיפך משיטת הרמב"ם, דהיינו דלד' רש"י עיקר המצוה היא כד' הרא"ש דהיינו שכסות המיוחדת ליום חייבת בציצית, והיינו אפי' בלילה, אלא דס"ל דכיון דעיקר חיובה הוא מכח מה שהיא מיוחדת ליום, א"כ כשלובש בלילה אינו מחויב מצד עיקר החיוב אלא רק מצד מה שבוים היא מחויבת, וזה דרגא פחותה בדרגת החיוב, דאף שהוא מעיקר הדין, מ"מ אינו מעיקר ושורש החיוב.

וא"ש סתירת דברי רש"י דבמנחות ששם הוא עיקר הסוגיא דהלכות ציצית ביאר שיש חילוק דק בתוך גדר החיוב, ודקדק לשונו שכתב שבלילה פטור מציצית, ולא הגדיר כדרכו [בשבת וזבחים] שהבגד המיוחד ללילה פטור מציצית, כי עמד על עיקר ההגדרה במצוה זו שהיא שהלילה פטור וכדילפי' מקרא, ולא נכנס לפרטי הגדרים משום שאין זה מעניינו שם שמפרש את סוגיא דסדין בציצית, ולא את עיקר דין כסות לילה, אבל בשבת וזבחים כתב את פרטי

טעון וכו' במצוות כיצא באלו שאינן טעונות ברכה, מפני שאין לשון לאחריו אלא לאחר שנגמר המעשה, וזה הלשון נכון הוא, שאין הדין נותן לברך לאחריה במצוה שעדיין הוא חייב בה והוא מסלקה ממנו, שא"כ מצינו חוטא ומברך¹, וכו', אבל בגמר מצוה, בכל מצוה נגמרת מברכין היו, ודמיא להו להלל ומגילה ותורה בציבור².

ומבואר מדבריו שגדר המצוות שתקנו להן ברכה לאחריהן הוא בברכות שגמר קיומם הוא ג"כ גמר מצותם, אבל מצוה שגמר קיומה הוא עדיין שעת מצוותה, וכגון תפילין שמסלקן קודם הלילה, וסוכה שיוצא ממנה קודם צאת החג, א"א לתקן עליה ברכה לאחריה.

ובחי' הרשב"א מצאתי שג"כ עמד בקושי שנשאר לאחר ד' ר"ת דעדיין לא מובן מה סבר המקשן, ורק תירוצ' הגמ' מיושב לפי ד' ר"ת, והביא ע"ז בשם יש מפרשים את ד' רבו הרמב"ן, וכ"ה בחי' הריטב"א בשם ר"י ז"ל וכ"ה בחי' הר"ן בשם יש מי שאומר, וריהטת הדברים שכולם הסכימו עם דרכו של רבם הגדול ה"ה רבינו הרמב"ן ז"ל³.

ותוך דבריהם מבואר דעכ"פ המסלק ציציותיו בלילה⁴ והיוצא מסוכתו במוצאי החג שאז באמת הוא גם גמר מעשה

וכן אפשר דיש לבאר במנהג אנשי ירושלים שהיו הולכין ולולביהן בידיהם כל היום משום דסברי דהמצוה מתמשכת, אף שעיקרה כבר נגמרה, וכהנ"ל⁵.

ודווקא גבי תפילין היה אפשר להו לבני מערבא לקבוע ברכה לבסוף משום ש"מצותן להיותם עליו כל היום" (לשון השו"ע אור"ח סי' לו ס"ב), ומבואר דמצד עיקר מצותן יש ללבשן כל היום, ולאו חביבותא בעלמא היא⁶, וממילא בסוף קיום עיקר המצוה היה חובה לסלקן ולכן יכלו לקבוע ברכה תיכף לסילוקן.

ד] ומצאתי בחי' הרמב"ן שעורר בד' ר"ת הנ"ל כמ"ש בעז"ה דאפי' אם התירוצ' של הגמ' מיושב לד' ר"ת, עדיין הקושיא של הגמ' לא מובנת, ועוד הוסיף שחלק מהגירסאות הם באמת "ולבני מערבא דמברכי אמצות" וכו'.

ומכאן זה ביאר קצת ע"ד מה שכתבתי בעז"ה, אלא דס"ל לדל' בני מערבא אה"נ מברכין על כל המצוות אף לאחריהן, מיהו לאו כל המצוות ממש קאמר, אלא דוקא לאחר מצוות שבסילוקן מקיים את הדין, משא"כ מצוות שבסילוקן אינו מקיים את הדין אין ברכה לאחריהן.

ולתועלת העניין אעתיק מעט צרי מדבריו "וזה שלא העמידו משנתינו דיש

ה. ורוק היטב לשון תוס' בסוכה מה: (ד"ה אחד) שרמזו לזה.

ו. ויעיין בביתאור הלכה שם דמשמע שמצד כד' הישוע"י שהוא חיוב גמור כל היום, ולא כד' הפמ"ג דהוא "רק" מצוה מן המובחר מדאורייתא להניחן כל היום, וכן ה' ד' הגר"א ומנהג מאות מחכמי ישראל במאתיים השנים האחרונות כמו שמנה הגר"ש דבליצקי ז"ל בספריו, וכבר שמעתי שמצאו עדויות על עוד רבים רבים שנשמטו ממנו ז"ל.

ז. הדברים נוראים, ומעוררים, שרבינו הרמב"ן קורא כאן "חוטא" למי שמסלק תפיליו בשעות היום ואפשר לו עדיין להניחן.

ח. שכל הנ"ל באו מבית מדרשו.

ט. וראה בזה בענף ב' מה שהארכתי בעז"ה.

ובכמו כן יש חילוק גבי ציצית למ"ד לילה לאו זמן ציצית דלד' ר"ת אין מצוה ועניין כלל בסילוקן בלילה, ואילו לד' הרמב"ן וסיעתו יש חיוב לסלקן.

והנה אנן נקטי' כר' שמעון דלילה לאו זמן ציצית, וא"כ לד' ר"ת הנ"ל אין עניין לסלקן, ולד' הרמב"ן יש עניין לסלקן, אמנם לד' הרא"ש כבר נתבאר שכסות המיוחדת ליום חייבת בציצית אף בלילה, ודלא כרמב"ם, ובשו"ע הורה כרמב"ם, ודעת הרבה אחרונים והגר"א ז"ל מכללם להורות כרא"ש, א"כ לפי הרא"ש ודאי יש מצוה בכל רגע וגם בלילה, אבל לד' הרמב"ם שאין מצוה בלילה לכאו' היה מקום לומר דיש להסירן בלילה, אלא דלהמבואר לעיל [באות ב'] בעז"ה דגם הרמב"ם מודה דיש מעלה בלבישת הבגד הזה גם בלילה, א"כ י"ל דגבי ציצית כו"ע מודו דאין עניין בדוקא לסלקן, ולא מסתבר שהרמב"ן יחלוק על זה.

ויש עוד לפלפל הרבה בסדרי וגדרי שאר מצוות ע"פ כל הנ"ל, ואכה"מ.

ענף ב' - בדין ברכה בלילה על ציצית

א] והנה בסידור 'אזור אליהו' בהלכות עטיפת הטלית העיר דיש סתירה בד' הגר"א ז"ל במחלוקת הראשונים הנ"ל, דמחד גיסא ס"ל כד' הרא"ש כמבואר בביאורו לשו"ע (או"ח סי' יח סק"ב), ומאידך גיסא ס"ל (בסי' ח' סק"ב) דהלן בטליתו צריך לברך על הציצית בבוקר אפי' אם לא פשטה מאתמול, ואיך מתיישבים הדברים וע"ז, דלד' הרא"ש דלילה זמן ציצית א"כ הלבשה היא מצוה ארוכה מאתמול, ואמאי יברך.

ומקופיא היה נראה שלא עיין בד' הגר"א בתוכם כלל, דהקושיא אינה על

המצוה וגם גמר זמן המצוה, שפיר מברך, ולפי מש"כ בעז"ה לעיל לכאו' אי"צ לזה דאף בלילה י"ל דיש עדיין שייכות לכו"ע למצות ציצית, ולדבריהם יקשה לכאו' מדוע לא הקשו בגמ' לפום גירסתנו רק מתפילין ולא ג"כ מציצית וכיו"ב, ודבריהם מתיישבים רק אם גורסים "ולבני מערבא דמברכי אמצוות", ואילו מדברי הרמב"ן הנ"ל עולה שסומך עיקר גירסתו על הגירסא המקובלת, ורק הוכיח דלא כר"ת מהגירסא השניה, ששם ודאי א"א לפרש כר"ת, אבל לעיקר ס"ל דגרסי' כדלפנינו ואעפ"כ לא נקטי' כר"ת, וא"כ קשה על שיטתו כנ"ל.

ה] והנה מחלוקת הראשונים הנ"ל נוגעת לבני מערבא, ואילו לדידן כו"ע מודו דאין מברכין אחר המצוות, [ואף דהביאו תשובת רב האי גאון ז"ל דלא נהגי' כבני מערבא ומיהו אם בא לעשות כמותם עושה, מ"מ משמע דמעיךר דינא לא נקטי' כותייהו ורק אין הפסד בברכה זו, ומשו"ה אפשר לברך אותה, ולא סבירא לן כד' בני מערבא דס"ל דחובה לברך אחר המצוות], ומ"מ יתכן דיש נפקותא לדינא גם לדידן.

דהנה לדעת ר"ת יש מצוה בסילוק התפילין בלילה, למ"ד לילה לאו זמן תפילין, ואילו לד' הרמב"ן אין מצוה בזה, ורק יש דין לסלקן.

ואפשר דיוצא מזה חידוש לדינא דהנה לד' ר"ת דיש מצוה בסילוקן לכאו' יש לסלקן תיכף בשקיעה"ח, ולא להמתין כל בין השמשות עד צאה"כ, דספק דאורייתא הוא ולחומרא נקטי' דיש לסלקן, אבל לד' הרמב"ן שאין מצוה בסילוקן, ורק חיוב לסלקן בלילה, א"כ בשקעה"ח לימא דאכתי לא מטי זמן חיובו, וא"א לחייבו לסלקן.

זמן שמניחן מברך עליהן, והקשו א"כ יברך כל שעה ושעה שפושט טליתו ולובשה, ומדוע רק בבוקר מברך, ותירצו דלגודל צניעותו לא היה פושט בגדיו כל היום, ורק בלילה היה פושט ולובש כסות לילה, הפטורה מציצית, וממילא בבוקר כשהיה חוזר ולובש כסות יום היה מברך שנית ועד לערב לא היה פושט, וחוזר חלילה.

והרא"ש בתשובתו הנז' הוכיח ממעשה זה שאין ללן בטליתו בעיה לברך בבוקר, לדידן דס"ל לילה לאו זמן ציצית, דהא מתירין הגמ' דר"י כרבי ס"ל דאמר גבי תפילין שבכל יום חדש יש לברך, וע"כ איירי בפושטן בלילה, א"כ ה"נ בציצית איירי בפושטן בלילה ומתעטף שנית ביום, ומבואר דמעיקרא ס"ל דר"י איירי בלן בטליתו, ומש"ה קשיא ליה אמאי מברך שנית הלא לילה זמן ציצית, דאי בפושט טליתו א"כ מאי קשיא ליה פשיטא דמברך שנית דהא ודאי אסח דעתיה מיניה.

אלא דזה סותר לדבריו בפסקיו ששם ביאר דהקושיא לא היתה בלן בטליתו אלא גם בפושט, והוקשה לגמ' אמאי מברך שנית הלא מצד זמן הציצית הלא הבגד חייב בציצית כל הזמן דהא ס"ל דלילה זמן ציצית, וא"כ אמאי מברך כל בוקר ובוקר בלבישתו, ולא סגי ליה בלבישה ראשונה, וזה ע"ד פירש"י על אתר, וברור דלפי' זה אין מקום להוכחת הרא"ש בתשובתו.

והנה רבי' יעקב ז"ל בנו, בעל הטורים, כתב (טור או"ח סי' ח' בסופו) "והישן בטליתו בלילה אי"צ לברך עליו בבוקר", ומבואר דנקט כהך דפסקי אביו

דעת הגר"א אלא על ד' הרא"ש גופיה דבעצמו סתר שיטתו, דמפסקיו באמת עולה דאי"צ לברך בבוקר שנית, ואילו בתשובה (כלל ב' סי' יג) כתב להדיא דיש לברך בבוקר שנית, והוכיח כאן מסוגיא דמנחות (מג.), וכנראה כונתו במה שלא עורר כן על הרא"ש הוא משום שמורגלין אנו שדרכו של הגר"א ז"ל היא להשוות העניינים ולהבהירם, ולא לסתור את עצמו בסתמא בדבר שהאחרונים על אתר כבר עמדו בו.

וקודם העיון היה נראה לבאר בד' הרא"ש ז"ל בפשטות דלכאנ' יש חילוק ברור מאד בין הלן בטליתו לקיום מצות ציצית בלילה, דאמנם הלוכש ציצית בלילה לד' הרא"ש חייב לברך וכדעולה מפסקיו, אבל אין זה עניין ללן בטליתו, שהלן פטור מכל המצוות, ובשעה שישן ממש אין לו שום חיובים, וא"כ בשעה זו לא קיים מצות ציצית בעיטופו ומשו"ה חייב לברך.

ב אלא דמד' הרא"ש עצמו וכן מד' הגר"א ז"ל (בסי' ח' שם) משמע שהביאור הוא אחר, ולבאר העניין אקדים את מו"מ האחרונים בזה בקצרה בעז"ה.

הנה בגמ' הובא מעשה ברב יהודה שהיה מטיל תכלת בבגדי אשתו, וכמו כן הובא שם שהיה מברך על הציצית כל בוקר ובוקר, והקשו על זה דמהטלת הציצית בבגד אשתו ע"כ ס"ל דאין ציצית בכלל מ"ע שהזמ"ג, ולכן נשים חייבות', וא"כ ע"כ דס"ל דאף בלילה הוא זמן ציצית, וא"כ תמוה מדוע ברך בכל בוקר מחדש, הלא המצוה נמשכה אף בלילה, ותירצו דרב יהודה כרבי ס"ל שאמר לגבי תפילין שכל

י. אגב יש לעורר דמהוכחה זו יש ראייה דבמצוות שנשים פטורות אדרבה יש להם להמנע מלעשותם, ואינם בכלל אינו מצווה ועושה, אלא בכלל כל הפטור מן הדבר ועושהו, ואכמ"ל.

שנכנס ויוצא נכנס ויוצא וגם לזמן ארוך, ומבואר דפליגי רבנן ורבי במצוה נמשכת אם מברכין בתחילת זמן המצוה ותו לא, או בכל קיום וקיום של המצוה מברכין מחדש.

ולפי"ז מדמדמינן בסוגיין ציצית לתפילין דגם בהם נחלקו רבי ורבנן ורבי יהודה נקט כרבי, יש לשמוע דמעיקרא היינו סבורים דר"י ס"ל כרבנן, וא"כ משו"ה קשיא לגמ' מדוע בריך בכל בוקר מחדש הלא לרבנן סגי בברכה ראשונה בתחילת קיום המצוה בפעם הראשונה, וע"ז תירצו דאה"נ ס"ל כרבי, ומשמע דכל הקושיא היתה מדנקט"י דלילה הוא זמן ציצית, אבל אי לילה לאו זמן ציצית שפיר מודו כו"ע דמברך כל בוקר ובוקר, וכמו גבי תפילין דלהדיא הודו לזה רבנן, כיון דמפסקי לילות מימים, וא"כ י"ל דבזה גם רבי יודה דבכל בוקר יש לו לברך מתחילה כיון דהא לרבנן אין לנו חילוק בין פשט ללא פשט לעולם מברך בכל תחילת זמן חיוב, ועל הצורך בברכה בכל תחילת זמן חיוב רבי לא חולק, אלא שמצריך ברכה לא רק בתחילת זמן חיוב אלא גם בכל תחילת קיום המצוה, וא"כ יש להוכיח מזה דעכ"פ הלן בטליתו לכו"ע כיון שבבוקר מתחיל זמן חיוב חדש, לדין דקיי"ל לילה לאו זמן ציצית, יש להצריכו ברכה, וכפסק הרא"ש בתשובתו, ולא מטעמיה.

ד] ואמנם הוא חידוש נפלא, אבל בענ"ד לא זכיתי להבין איך מתיישבת הסוגיא לפי"ז, הלא מדתרצ' דכרבי ס"ל יש לשמוע דמעיקרא לא אוקמי' ליה כרבי ומשו"ה קשיא לגמ' קושייתה, והאוקימתא דכרבי ס"ל

ז"ל, ולא כתשובתו, ובכ"י תמה על זה איך שבק ד' הרמב"ם, ותשובת הרא"ש, ולא ציין לד' בפסקיו שסותר את דבריו בתשובתו, ובשו"ע (שם סט"ו) כ' להדיא כד' הרא"ש בתשובה הנ"ל.

והב"ח והט"ז תמהו ע"ד הב"י דמד' הרא"ש בפסקיו ל"מ כן, ויש להעדיף דבריו בפסקיו על פני תשובתו, ובפרט שפשט הסוגיא מתיישבת יותר עם דבריו בפסקיו, דלפום דבריו בתשובתו לא מובן מה מהלך הגמ', דמעיקרא הוקשה להו בלן בטליתו אמאי מברך בבוקר, ויישבו שהיה פושטה ולא לן בה, וזה למרות שסתמת הגמ' אינה לשנות את האוקימתא אלא רק ליתן טעם לברכתו בלא שינוי האוקימתא, ורק אחר שנדחתה תשובת הגמ' יישבו דיש לשנות את האוקימתא, ומשמע דמעיקרא לא נתכוונו עדיין לשנות את האוקימתא"י.

ג] והנה בבהגר"א (שם סקל"ב) קיבל את טענות הב"ח והט"ז נגד דברי הרא"ש בתשובתו, אבל כתב דיש ראייה לד' הרא"ש מטעם אחר, והיינו דהנה בסוכה (מה: מו.) מצינו מחלוקת אמוראים גדולה אם סוכה מברך עליה פעם אחת בתחילת החג, או דילמא דבכל כניסה חדשה עליו לברך, ומבואר שם בגמ' דמחלוקת זו תלויה במחלוקת רבי ורבנן גבי תפילין דלרבי מברכין בכל הנחה והנחה, ואילו לרבנן מברכין רק בבוקר בלחוד, ולפי"ז בסוכה לרבנן מברכין בתחילת שבעה משום שיש חיוב סוכה גם בלילה, א"כ נמשך חיוב המצוה כל הזמן, ואי"צ לברך שנית אף

יא. ויעויין בדרישה שדרך בדרך אחרת, ורצה ליישב שכל תשובת הרא"ש היתה רק ביחס לדברי השואל שהרא"ש הבין מלשון השואל שהוא סבור בהחלט כד' הרמב"ם שאין מצוה בכסות המיוחדת ליום בלילה, וממילא השיב לו לפי דרכו, אבל אליבא דאמת איהו גופיה לא ס"ל כלל כשיטה זו, אלא כמ"ש בפסקיו, ורצה ליישב בזה את עצם הסתירה בין דברי הרא"ש בפסקיו לתשובתו.

הרא"ש מכח העובדא דרב יהודה^ד, אבל לדידיה ס"ל דעיקר הפשט כדכתיבנא בעז"ה, וכדרכו לילך אחר עיקר הפשט בכל סוגיא.

ומצאתי באמת שלכא' עולה כן מדבריו ז"ל בביאורו (או"ח סי' ל' סק"ג) לגבי הרוצה לצאת לדרך קודם זמן תפילין דכ' השו"ע (שם ס"ג) דמניחן וכשיגיע זמנן ימשמש בהם ויברך, וכ' ע"ז רבינו הגר"א שם דנחלקו הראשונים אם דין השו"ע הזה תלוי בפלוגתא אי לילה זמן תפילין, דלד' הגהת הסמ"ק והטור זה תלוי בזה, ואם לילה זמן תפילין מברך כבר בלילה ואם לאו לאו, ואילו לד' הרי"ף והרא"ש אין זה תלוי בזה, ואפי' למ"ד לילה זמ"ת ימתין מלברך עד הבוקר, והוסיף ע"ז הגר"א דלכא' ילה"ק דגבי ציצית כתב הטור דלמ"ד לילה זמן ציצית מברך עליו אפי' בלילה, וא"כ ה"נ גבי תפילין לד' הרא"ש היה ראוי שיברכו אי נקטי' דלילה זמן תפילין, ויישב דלא דמי ציצית לתפילין דבציצית מותר לו ללבוש לכתחילה את הבגד בלילה, ואין לו איזה מניעה לזה, משו"ה שפיר יברך, אבל גבי תפילין נקטי' דאסור להניחן בלילה גם למ"ד לילה זמן תפילין, דגזרו ע"ז רבנן בשוא"ת כמבואר בגמ' (מנחות לו:), וממילא א"א לברך על מה שאסרו רבנן, אף שביוצא לדרך התירו, מ"מ אין זה היתר להחזירו להיתרו הראשון ולאוקמיה על דין תורה.

לר"י, היא הפתרון לקושיא ומעיקרא ע"כ לא ס"ל דר"י כרבי ס"ל, וע"כ יש לבאר ביאור אחר בגמ', ובאמת אין הראיה מוכרחת גם מצד עצמה דמהיכ"ת דמסכים רבי לסברת רבנן שבכל תחילת זמן חיוב יש להצריך ברכה מחודשת, שמא רק בתחילת קיום מצוה ס"ל דמברכין אבל בתחילת זמן חיוב מצוה מהיכ"ת לחייב, ודוקא בתפילין דבין לרבי ובין לרבנן משמע דס"ל דלילה לאו זמן תפילין^ב הצריכו לברך בתחילת זמן מצוה, ולא משום שזה תחילת זמן מצוה, אלא משום שבפועל מתחיל כעת גם קיום מצוה, אבל בלן בטליתו שבבוקר אינו מתחיל קיום מצוה שהרי הוא כבר לבוש בטליתו מאתמול, ומתחיל אז רק הזמן קיום מצוה לעולם לא הודו רבנן דיש לברך, וזוהי קושיית הגמ' דמעיקרא הוי ס"ל דר"י כרבנן ס"ל וא"כ אם לילה זמן ציצית א"כ לרבנן יש לברך רק בלבישה ראשונה, בין אם לן בטליתו בין אם פשטה, וע"ז תרצי' בגמ' דכרבי ס"ל לר"י וא"כ תו מקשי' א"כ הו"ל לברך בכל עיטוף ועיטוף, ותרצי' דאה"נ אלא דלא נתעטף אלא בבוקר בלבד^ג.

ה] ונראה דגם רבינו הגר"א ז"ל גופיה לא סמך על חידוש זה, ורק הציע כן בדרך אפשר, אבל מצד הדין ס"ל דנדחין דברי הרא"ש שבתשובה, וכטענות האחרונים, ורק הציע דעדיין יש מקום ללמוד בדוחק כשיטת

^{יב.} דאל"ה אמאי הצריכו רבנן ברכה בכל בוקר הלא אין הלילות מפסיקין את הימים וכמו דגבי סוכה ס"ל דמברכין ברכה אחת על הכל.

^{יג.} ולפי"ז אה"נ דאם לילה לאו זמן ציצית לא היה קשה כלום במאי דהיה מברך כל בוקר מחדש, בין לרבנן ובין לרבי, דהא רבנן נמי אית להו דמברכין היכא דמפסקי לילות מימים, ורבי נמי אית ליה דמברכין בכל בוקר מטעם עצם התחלת קיום המצוה, ולא מטעם תחילת זמן החיוב, וכל הקושיא היא דוקא מכח מאי דס"ל לר"י לילה זמן ציצית דאז קשה לרבנן כנ"ל.

^{יד.} והיינו אם נחדש דרבי נמי מודה להא דרבנן דיש לברך על הציצית בבוקר גם משום שהיא תחילת זמן החיוב ולא רק בגלל שהוא תחילת הקיום.

והנה הגר"א ציין שהטורטי כתב דגבי ציצית למ"ד לילה זמן ציצית יש לברך גם בלילה, ולכאן כל מעיין תמיה היכן עסק הטור בשיתט מ"ד לילה זמן ציצית הלא בסי' יח שהוא מקום הסוגיא לא הזכיר שיטה זו כלל, וכ"ש שלא במקומות אחרים, ונלענ"ד ברור דע"כ כוונתו לד' הטור בשם הרא"ש בסי' יח וכן בסוף סי' ח' גבי הלן בטליתו דס"ל לטור כד' אביו הרא"ש ז"ל דגבי כסות המיוחדת ליום אף הלילה הוא זמן ציצית עבורה, וא"כ ברור דאם מתעטף בכסות זו בלילה יש לו לברך אף בלילה, וכמש"נ לעיל בד' הטור.

וממוצא דבר אתה למד דס"ל לדינא בד' הרא"ש דעיקר כמ"ש בפסקיו ולא בתשובתו ויש לברך על כסות המיוחדת ליום אף בלילה.

ומדאיתנין להכי לכאן עולה דמאי דסברנא מעיקרא דאין מצוה בלבית הציצית בשינה, אינו נכון ושפיר יש מצוה גם בשינה בלבית ציצית^{טו}, דהא אי אין מצוה הלא חלה עליו בקומו מצוה חדשה, ויש לו לברך עליה, לדידן דנקטי' כרבי דמברכין על כל קיום חדש.

[ו] והנה מתוך ד' הרמב"ם הנ"ל (ענף א' אות

ד') נראה ברור דס"ל כד' הרמב"ם מצד עיקר הדין דאין מצוה בלבית ציצית בלילה אפי' בכסות המיוחדת ליום, דאילו לד' הרא"ש הלושב כסות המיוחדת ליום בלילה מקיים בזה ג"כ מצוה, ומברך עליה "אקב"ו להתעטף בציצית", ורק לד' הרמב"ם שייך מציאות של סיום מצוה בציצית בבוא הלילה,

אבל לפי כל הנ"ל שמא י"ל דס"ל להרמב"ן דלעולם הלושב כסות המיוחדת ליום אף בלילה מברך עליה, אלא דס"ל דבשעת השינה אין מצוה כלל, ומשו"ה הבא לישן ס"ל דכבר יכול להסיר טליתו, כיון דנכנס לישן ובשינתו פטור, וזה מהכנתו לשינה, וממילא יש כאן סיום קיום המצוה בסוף זמנה ג"כ, דהא השינה לאו זמנה הוא, וממילא יכול לד' בני מערבא לברך עליה לאחריה, ואה"נ ס"ל לבני מערבא דיש לברך גם בבוקר אם לן בטליתו ודלא כסוגיית הבבלי הנ"ל, וס"ל דלילה לאו זמן ציצית ודלא כר"י שבבבלי.

וא"כ עולה דאין הכרח דהרמב"ן סובר כד' הרמב"ם שפוטרי כסות המיוחדת ליום מציצית בלילה, ולא כתב כנ"ל בד' בני מערבא משום דחש לשיטת הרמב"ם, אלא מטעם שסובר שבשינה אין קיום מצוה כלל, ולכה"פ לד' בני מערבא.



טו. בפשטות כונתו לטור כי אל"כ מאי קושייתו ע"ד הטור, ולרא"ש ודאי אין כונתו דא"כ הי' לו לפרש יותר.
טז. כמובן היכא דהיא מיוחדת ליום לד' הרא"ש, א"נ בישן ביום אף לד' הרמב"ם.

הרב יצחק אייכנשטיין

מראשי כולל 'מושמרת איתמר' ור"מ בישיבת 'תורת נחום'

בענין הלל של פסח

הב"י ממשיך ואומר: "ושבלי הלקט כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה" - [ומובאים הדברים בילקוט שמעוני אמור תרנ"ד], - שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים, וכתוב בנפול אויבך אל תשמח".

המהרש"א בח"א ברכות ט: מקשה על המימרא שם - "דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי ק"ג פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללוקה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר יתמו חטאים מן הארץ, ורשעים עוד אינם... הללוקה". ואם כן איך אפשר לומר שטביעת המצריים היא סיבה שלא לומר הלל, בשעה שמוצאים שאדרבה דוד המלך ע"ה רק כשראה במפלת הרשעים אמר הללוקה! - וקושיא זו אולי יש ליישב: דהנה בפרשת נח על הפסוק [ו', ט'] "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו" - פירש"י "יש מרבותינו דורשים אותו לשבח, כל שכן שאלו היה בדור צדיקים, היה צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגנאי, לפי דורו היה צדיק, ואילו היה בדורו של אברהם, לא היה נחשב לכלום", ושם בפסוק ט"ז נצטווה נח - "צוהר תעשה לתיבה" - הביא רש"י "יש אומרים חלון, ויש אומרים אבן טובה המאירה להם". ומובא בשם ספר עדות ביוסף נח אות ז - "דרש"י בפרשת וירא אל תביט אחריו - כתב דמי שלא ניצל בזכותו, אינו רשאי לראות במפלת שונאו, והנה על בדורותיו יש דורשים לשבח ויש לגנאי, ויש לומר דהני תנאי כהני תנאי, למאן דאמר

בטור או"ח בסי' ת"צ פסק "כל הימים של חול המועד" - (פסח) - "ושני ימים אחרונים של יו"ט" - (היינו בחו"ל דנוהגים יו"ט דשביעי של פסח יומיים) - "קורין הלל, ואין גומרין אותו, אלא כאשר כתבתי בהלכות ראש חודש". דהיינו שאומרים הלל בדילוג, ובפשטות כאשר אומרים הלל בדילוג משמעותו שמדינא אין אומרים הלל כלל, רק נהגו לומר הלל בדילוג, כמו שנהגו בר"ח. [ויעויין בב"י שהביא דעת יחידאה דהרמב"ן, דחלוק הלל דחוה"מ פסח מהלל דר"ח, דהלל דר"ח הוא מנהג בעלמא, אך הלל דחוה"מ פסח הוא תקנה גמורה לקרוא הלל בדילוג ובברכה].

ובביאור החילוק בין חוה"מ פסח שקורין בו הלל בדילוג ממנהג, לבין חוה"מ סוכות, שקורין בכל יום הלל שלם מדינא, בב"י הביא - "כך מפורש בערכין פ"ב [י' ע"א] והתם יהיב טעמא מאי שנא בחג דאמרין כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא". והמכוון למה שחילקה שם הגמ' [בדף י':] "דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן", ופירש"י ימי החג חלוקין בקרבנותיהם - דפרי החג מתמעטין והולכין". והיינו שבסוכות שיש בכל יום קרבן אחר, יש כאן בחינה של התחדשות בכל יום ויום וזו סיבה לומר הלל, אבל בפסח שיש אחידות בקרבנות, אין התחדשות בכל יום, וסגי בהלל ביו"ט ראשון, אלא שמ"מ נהגו לומר הלל בדילוג גם בשאר הימים.

חלון כמאן דאמר לשבח, וניצל בזכות עצמו, וכדאי לראות במפלת שונאו, ולמאן דאמר אבן טוב דורש לגנאי, ואם כן אינו כדאי לראות, ואינו יכול לראות לחוץ". - ובאמת שהדברים נפלאים: כי בסנהדרין ק"ח. איתא "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו - אמר רבי יוחנן בדורותיו ולא בדורות אחרים, וריש לקיש אמר בדורותיו כל שכן בדורות אחרים". - ובדק"ח: צוהר תעשה לתיבה - אמר רבי יוחנן אמר לו הקב"ה לנח, קבע בה אבנים טובות ומרגליות, כדי שיהיו מאירות לכם כצהריים". ונמצא דרבי יוחנן לשיטתו.

וא"כ יש ליישב קושית מהרש"א ולומר שדוד המלך בצדקותו שהיה ראוי לראות במפלת רשעים, לו נאה להלל על מפלתן של רשעים, אך לתקן הלל לכלל ישראל באופן שיש מפלתן של רשעים, אולי לא מן הראוי.

אך המהרש"א העיר גם: "גם בפ"ב דערכין אמרינן טעם אחר, דלכך אין אומרים הלל ביום אחרון של פסח, משום דאין חלוקים בקרבנותיהן". וזו טענה על שבלי הלקט מדוע הוצרך להביא טעם המדרש דאין אומרים הלל בגלל טביעת המצריים, וזה מזיקנו למצוא חילוק בין הא, לבין דוד שאמר הללוקה רק כשראה במפלתן של רשעים - בעוד שהגמ' בערכין אמרה הטעם דאין חלוקין בקרבנותיהן! ובשועות יעקב ת"צ סק"א. באר בזה ביאור נפלא שלכאורה מתבקש מתוך דברי הגמ' בערכין מיניה וביה:

הצעת הסוגיא שם "דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהודק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויו"ט הראשון של פסח, ויו"ט של עצרת..." ותחילה מחלקת הגמ' כנ"ל בין פסח לסוכות הואיל

ובפסח אין חלוקין בקרבנותיהן מקשה הגמ' שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא? ועונה כי "לא איקרי מועד". ראש חודש דאיקרי מועד לימא? עונה הגמ' לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה". ומפרש"י השיר - הלל, מקודש בעשיית מלאכה. דהיינו שבימים המקודשים לאוסרם במלאכה, ואף קרויים מועד, נתחייבנו בהלל.

מקשה הגמ' ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא? וע"ז עונה הגמ' משום דרבי אבהו שאמר שכאשר מלך יושב על כסא הדין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו לא שייך לומר שירה.

ממשיכה הגמ' ומקשה "והא חנוכה דלא הכי ולא הכי" - דהיינו שאינו מועד ואינו אסור כלל במלאכה, ומדוע בו אומרים הלל? ומתרת הגמ' "משום ניסא". אמנם אין כאן מועד, ולא נאסר במלאכה, אבל גם הנס שאירע בו מחייב אמירת הלל.

והשאלה האחרונה שם בסוגיא - "פורים דאיכא ניסא לימא"? אם בחנוכה הגם שאינו מועד ומותר במלאכה אומרים הלל משום הנס, גם בפורים נאמר הלל משום הנס? ומתרת הגמ' ג' תירוצים, והתירוץ שפסקו הרמב"ם הוא תירוצא דרב נחמן "קרייתה זו הלילא", אה"נ שגם בפורים אומרים הלל, הגם שאינו מועד ומותר במלאכה, משום הנס שהיה בו - בצורת קריאת המגילה.

נמצינו למדים מתוך הסוגיא שישנן ב' סיבות לאמירת הלל - או מצד מועד שאסור במלאכה, ומהאי טעמא לא בעינן כלל לנס, וע"כ בעצרת ובסוכות גם אם

המצריים זו סיבה לימנע מהלל בשביעי של פסח, אבל במשך כל ימי חול המועד הרי לא אירע אסון למצריים, ומדוע אז אין אומרים הלל? ותירץ הוא בסי' ת"צ סק"ג "וכיון שבשביעי אין גומרין אותו על כן גם בחול המועד אין גומרין אותו שלא יהא עדיף מיום טוב האחרון". אך להישוע"י אין צורך לזה, כי בימי חול המועד שלא היה נס מיוחד, [פרט ל"הנהגה הניסית" של הקב"ה עם עמו במדבר משך כל ה-40 שנה] - וכל הסיבה לומר הלל משום היום, ע"ז לא נצרך כלל טעמא דטביעת המצריים, וסגי לן בטעמא דהגמ' בערכין דאינו חלוק בקרבנותיו, וכל קושיית המדרש היתה שבשביעי של פסח, שבנוסף ליו"ט היה גם נס קריעת ים סוף, וע"ז השיב המדרש דאין לומר הלל משום בנפול אויבך אל תשמח.

והנה בשם הגר"ח מבריסק זצוק"ל הביאו דהביא נפק"מ בין ב' הטעמים לאי אמירת הלל בשאר ימי הפסח, דאם הטעם משום טביעת המצריים אם כן יש כאן סיבה חיובית לאי אמירת הלל - ועל כן גם מי שמכל סיבה שהיא לא אמר הלל ביו"ט ראשון, לא יאמר הלל שלם בשאר ימי החג, אבל מטעמא דהגמ' בערכין דאין חלוקין בקרבנותיהן - הרי שרק אין כאן סיבה לומר הלל, אבל מי שלא אמר ביו"ט ראשון, יאמר הלל שלם ביום אחר מימות הפסח. - עד כאן אשר ראינו בשמו.

ואם ננקוט כדברי הישוע"י הנ"ל שכאמור נראים מוכרחים מתוך דברי הגמ', דאין כאן ב' טעמים חלוקים, אלא כל טעם בא לענות על סיבה אחרת וכו"ל - אם כן זכינו לדין דמי שלא אמר הלל ביו"ט ראשון, הואיל וחסר לו את אמירת הלל מצד היו"ט, וע"ז אין כל מניעה מצד טביעת המצרים, אם

אין כאן נס המחייב בהלל, אומרים הלל מצד היום, ואף בראש השנה וביום הכיפורים, שודאי אין כאן נס המחייב בהלל, אילולא המניעה מצד מלך יושב על כסא דין וכו', היינו אומרים הלל. וסיבה נוספת אף אם אין כאן סיבה מצד היום, מצד הנס שנעשה זו סיבה לומר הלל, ועל כן נתחייבנו בהלל בחנוכה ובפורים.

והשתא - מבאר השו"ע - אין כל סתירה בין טעמא דהשבלי הלקט בשם מדרש הרנינו, לבין טעמא דהגמ' בערכין - הגמ' בערכין תחילה דנה שנאמר הלל בשביעי של פסח ובכל חול המועד פסח, כשם שאמרין כל ח' ימי הסוכות, מצד עצם היום, ועל זה חילקה הגמ' שכדי לומר הלל מצד היום בעינן שיהא חלוק בקרבנותיו, ואי לאו הכי סגי באמירת הלל חדא זימנא. אבל אחרי שחידשה הגמ' שאף בחנוכה ופורים מחוייבים בהלל משום הנס, הרי בשביעי של פסח אירע את נס קריעת ים סוף, ועל זה הטעם דחלוק בקרבנותיו לא ענה כלום, כי הרי בחנוכה ופורים אין שום קרבן מיוחד ליום ואומרים הלל משום הנס שנעשה בו, על זה אמר המדרש הרנינו שמשום הנס לא אומרים הלל, בגלל שיחד עם נס ההצלה של עם ישראל, טבעו המצריים בים, ובנפול אויבך אל תשמח. ולאידך גיסא אם היתה סיבה לומר הלל בשביעי של פסח מצד היום, לא היה מועיל טעם טביעת המצריים, כי ההלל לא על המאורע אלא על היום, ואטו אם בסוכות היה קורה אסון לגויים, היינו נמנעים מאמירת הלל?? - בודאי שלא, כי ההלל הוא על עיצומו של יום, על זה ענתה הגמ' בערכין שמשום עיצומו של יום אין אומרים הלל באשר אינו חלוק בקרבנותיו.

ולדברי הישוע"י מתיישב מה שהוקשה לט"ז, - דהוקשה לו נהי דטביעת

כן בודאי שיאמר באחד משאר ששת ימות הפסח הלל שלם בברכה.

בני שמשון נ"י רצה לדון דאם ננקוט דשייך לומר הלל גם בשאר ימות הפסח, הגדר הוא דההלל המחוייב הוא באחד מימות הפסח, רק מצד זריזים מקדימים אומרים אותו ביו"ט ראשון. ולכן אם לא אמרו יאמרו ביום אחר, - ולאידך ישנו מנהג לומר הלל בדילוג בכל יום מימות הפסח, ואם כן נזכה לדין נוסף שמי שביכלתו רק לומר הלל בדילוג ביו"ט ראשון, - למנהג אשכנז המברכים גם על חצי הלל - יוכל לומר ביו"ט ראשון חצי הלל בברכה, כי מה שאומרים הלל שלם ביו"ט ראשון הוא רק מדין זריזים מקדימים, ובעצם אינו מיוחד בדווקא ליו"ט ראשון, - ולאידך גיסא יש סיבה לאמירת חצי הלל מצד מנהג לומר הלל בדילוג בכל יום מימות הפסח. ואף אם נטען שמעולם לא היה מנהג על הלל בדילוג ביו"ט ראשון, י"ל דתליא במה שדנו פוסקי הזמן במי שבראש חודש טבת ביכלתו לומר רק חצי הלל, האם שייך לברך עליו למנהג אשכנז, כדין כל הלל דראש חודש, או דנימא דבר"ח טבת שמחוייב בהלל שלם מדין חנוכה אין בו שום מנהג דהלל דראש חודש, ול"ש ע"ז ברכה.

אלא דיתכן דאין מקום לדון ע"ז עפ"י הדברים דלהלן: - בטור בסי' תפ"ח לעניין יו"ט ראשון של פסח, כ' "ומתפללין תפילת שחרית, וגומרין את ההלל, ומברכין לגמור את ההלל, והר' מאיר מרוטנבורג לא היה מברך לגמור את ההלל אף כשגומרים אותו אלא לקרוא את ההלל, כי היה אומר שמברך לגמור אם יחסר ממנה אות אחת או תיבה אחת הוי ברכה לבטלה, וא"א הרא"ש ז"ל היה אומר שאין לדקדק בזה, כי לגמור

הוי פירושו לקרות, כמו ותיקין היו גומרין אותו, פירוש קורין אותו". הרי לן שבין למהר"ם מרוטנבורג ובין לרא"ש אם בירך על ההלל, ודילג מילה לא הוי ברכה לבטלה, וכל שדנו הוא רק באם יאמר "לגמור" האם פירושו הוא בשלימות ואז הוי ברכה לבטלה, או דיכול להתפרש גם לא בשלימות ואז גם באמירת לגמור ל"ה ברכה לבטלה, והא מיהת שאם יברך "לקרוא את ההלל" ודילג מילה בודאי דל"ה ברכה לבטלה.

בשער הציון תפ"ח, ג' הקשה: "ולכאורה אף אם יברך לקרות, אם ידלג מההלל גם כן לא יצא כמו במגילה, וכדפסקינן לעיל בסימן תכ"ב בסופו דאם קרא וטעה יחזור למקום שטעה?" ובאמת דכך כתוב בתוספתא במנחות פרק ו' הלכה ו' - "הלל ושבח ותפילה מעכבות זו את זו", והשער הציון לא מצא תירוצו אחר רק לומר: "ואפשר לומר דסבר ר"מ כדעה ראשונה שבסימן תר"צ לעניין מגילה סעיף י"ד דאין מדקדקין בטעויותיה, דהיינו אף אם לא קרא התיבה כתיקונה גם כן יצא, ומסתברא דהוא הדין לענין הלל, ולזה אמר אם יאמר לקרות לא יהיה חשש ברכה לבטלה, מה שאין כן אם יאמר לגמור, אף אם ידלג אות אחת, הרי לא גמר ויש כאן חשש ברכה לבטלה". ולכאורה הדברים פלאיים, דבפשטות אף להדעה שם שאם קרא מילה בטעות אינו חוזר, כי סוכ"ס קרא את המילה, אבל אם השמיט תיבה שלימה לכא' לכו"ע חוזר, ואמנם הבה"ל שם הביא דעת ריא"ז שאף בהשמיט מילה אם אינה משנה המשמעות יצא, אך כ' שם שלדעת רוב הפוסקים בכה"ג יחזור ויקרא בברכה, כך שלומר שכאן סתם הטור שבין למהר"ם מרוטנבורג, ובין לרא"ש, בדילוג מילה מההלל יצא, הוא מוקשה עד למאוד.

חובת קיום המצוה, גם אם יש ענין במה שעשה, - וכדוגמת מה שהיו שרצו לומר דכשם שחצי שיעור במאכלות אסורות אסור מן התורה, הכי נמי מי שיש לו רק חצי כזית מצה, יש ענין שיאכלנה, אבל ברור שאם בירך על אכילת מצה הוי ברכה לבטלה, ואם כן נהי דעל חצי הלל יש שם הלל, וכאשר זהו כל חיובו יכול שפיר לברך, אבל כשלא יצא ידי חובה, איך יברך?

ידועה מחלוקת הראשונים אם שייך לברך "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו" על מנהג כגון הלל בראש חודש, כשלמעשה בני ספרד אינם מברכים ובני אשכנז מברכים. והנה בהגהות מיימוניות פ"ג מחנוכה אות ד' מביא דעת רבינו שמחה, שנראה ממנו שבעלמא על מנהג דעתו לא לברך, אבל על הלל בראש חודש יברך "דלא יהא אלא כעוסק בתורה, ואפילו במגילת רות וקינות ושיר השירים יש במס' סופרים שמברכין בא"י אמ"ה אקב"ו על מקרא מגילה, ואע"ג שאין נזכרות בשום מקום בתלמוד - וכל שכן הלל שגם לחכמי התלמוד היה מנהג" - והוא מדרש פליאה של ממש, דאם בעלמא על מנהג אין מברכין, כי ע"ז לא שייך לומר "וציוונו" - איזו ראייה מביא רבינו שמחה מקורא בתורה להלל ולמגילה במועדים, קורא בתורה הוא מצווה בתלמוד תורה, ומברך על ציוויו, אבל מה עניינו להלל בראש חודש ולמגילה במועדים דאינו מצווה והוי רק מנהגא!

בחידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות ברכות מביא בשם הגר"ח לבאר הא דקיי"ל דנשים מברכות ברכות התורה, הגם שפטורות מת"ת, ואף להרמב"ם שבכל מ"ע שהזמן גרמא שמקיימת אשה אינה רשאית לברך, הואיל ו"בברכת התורה אין הברכה על

והנה בשבט הלוי נשאל לפני 34 שנים, מהגר"א דינר שליט"א במעשה שהיה בשליח ציבור שביו"ט של שבועות אחרי גמר התפילה נזכר השליח ציבור שאמר רק חצי הלל, והתווכחו תלמידי חכמים מה עושים כעת, הללו אומרים שהואיל ולא יצא ידי חובה, יחזור על כל ההלל בברכה לפניה ולאחריה, והיו שטענו שהואיל ושני פרקים ראשונים אמר כדן, הוי כהפסיק באמצע המצוה, וברכתו הראשונה היה לה על מה לחול, ורק יחזור מפרק "לא לנו" ולהלן ויחתום בברכה.

והגר"ש וואזנר זצוק"ל הפתיע בהכרעתו [בחלק ז' סי' ס"ב] "אבל למעשה יראה לענ"ד דיחזור כל ההלל ובלי ברכה תחילה וסוף..." וכנימוק לפסק הוא בונה דבריו על הרמב"ן בסה"צ שורש א' דעיקר הלל דאורייתא הלל"מ או משום שמחה - וע"כ נהי שמי שדילג אפילו מילה מההלל לא יצא ידי חובתו, אבל אין להכחיש דאם קרא אחד ההלל אפילו בלי ב' פרקים אלה קרא הלל... דאם לא היה בדרך הלל כלל רק בגומר, אם כן איך מברכים לקרות את ההלל בר"ח ובימי חוה"מ דפסח, אבל ודאי הלל נקרא גם אם דילג ב' פרקים האלה או תיבה אחת, וחל שפיר הברכה דלקרות את ההלל ולא יצאה לבטלה", - ובזה מיישב הוא את דעת מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש הנ"ל - דאם לא מצד לשון הברכה, בודאי שאין כאן ברכה לבטלה, "אלא דלא קיים תקנתם ז"ל בפרקים האלה דימים טובים לגמור כולו, אבל לענין ברכה לברך עוד פעם כיון דשפיר חל ברכה ראשונה על ההלל הראשון לא תקנו לברך פעמים, ויקרא פעם שני מתחילה ועד סוף בלי ברכה". ולכאורה אחרי ככלות הכל הדברים בגדר פלא, דבודאי בכל מצוה שבירך עליה ברכת המצוות, אם לא יצא ידי

והרא"ש הנ"ל "דגם בימים שגומרין הלל, אם יקרא הלל בדילוג לא תהא הברכה לבטלה... דהן אמנם שלא קיים מצוות קריאת ההלל, אבל הלא אמר הלל בתורת שבח, ועצם ההלל טעון ברכה..." וא"ש פסק השבט הלוי דאותו ש"ץ שבשבועות קרא חצי הלל בברכה, ברכתו לא היתה לבטלה, רק צריך לחזור ולקרוא הלל שלם כדי לצאת ידי חובת תקנת אמירת הלל ביו"ט.

ואם כנים אנו בכל מקרה מי שביכלתו לומר רק חצי הלל ביו"ט ראשון דפסח, נהי דלא יצא ידי חובה, אבל יוכל לומר הלל, ובברכה, דאין זה בגדר ברכת המצוות שכל שלא יצא ידי חובה ברכתו לבטלה, אלא בגדר דהלל טעון ברכה, ולמנהג בני אשכנז דגם חצי הלל טעון ברכה, ה"נ כאן.

קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דכי שם ה' אקרא וגו'... ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוי בכלל ת"ת, ושפיר יש להם לברך על לימודם... ועפי"ז א"ש [ויעו"ש לעיל מיניה דכ' ג"כ על דרך זה] - דלמד רבינו שמחה דאמנם ל"ש ברכת המצוות על קיום מנהג, אבל כשם שתורה טעונה ברכה ואינה בגדר ברכת המצוות, כך גם הלל טעון ברכה. ואף מגילה במועדים טעונה ברכה, וגדר זה שייך גם על מנהג.

ובספר זיכרון "יהודה לקדשו" עמ' קכ"ה ב' הגר"נ זכובסקי שליט"א עפ"י דברי הגרי"ז גם את דברי מהר"ם מרוטנבורג



הרב ישראל גולדברג

בענין עמידה בשעת הצפירה לזכרון חללי ישראל

א. שאלה.

ב. אם צריך לחשוש מפני הרואים.

ג. ביאור מח' המשנה בסנהדרין, ושיטת המאירי שרק חוקים דע"ז אסורים מדאורייתא.

ד. שיטת החינוך שגם שאר חוקים אסורים מדאורייתא כדי שלא נלמד ממעשיהם.

ה. פסק הרמ"א בשם המהרי"ק דבאיסור חוקותיהם כלולים שני עניינים.

ו. שיטת הר"ן דחוקות שיש בהם טעם לא נאסר.

ז. דברי האג"מ בגדר האיסור להולכים לאיצטדיון 'ספורט'.

ח. מסקנת הדברים.

ט. חקירה אם לאו דחוקותיהם נאמר רק על ענייני ע"ז, ואם רק על ז' עממים.

ודבר זה מעורר גיחוך בקרב מחננו היכן מצינו כדבר הזה שצריך לעמוד בעת "אזעקה" וכל שכן אחר שהרגילו אותנו לברוח בעת אזעקה ועכשיו רוצים שנעמוד. ומקור מנהג זה הוא מן הגויים כידוע ועד היום נוהגים כן בכל העולם.*

והשאלה היא מי שהולך ברחוב בשעת הצפירה וסביר להניח שאחרים רואים אותו או עלולים לראותו (כגון הדיירים בבניינים שליד שמא רואים אותו מהחלון) כיצד עליו לנהוג, שאם יש בזה איסור דאורייתא שלא ללכת בחוקות הגויים א"כ אסור לעמוד וא"צ לחשוש לחילול ה'.^א ואם אין בזה איסור מסתבר דצריך לעמוד כדי שלא יתחלל שמו יתברך, או אולי גם בזה

א). שאלה: הנה זכינו לדור כאן בישראל 'ארץ הקודש' וב"ה ישנם הרבה מוסדות תורה אלא שבעוונותינו נמצאים אנו בעידנא דגלותא ויד שונאי ישראל תקיפה ואין הכיסא שלם והשלטון ביד הכופרים הארורים ישמרנו ה', והם כבכיל קובעים חוקי המדינה.

וידוע בקרב הלומדים השאלה המתעוררת כבכל שנה על מה שהנהיגו השלטונות כאן בארצנו מקדמא דנא לעשות יום לזכרם של חללי השואה וגם יום לזכרם של החיילים שנספו במלחמות מאז קום המדינה, ובאותו הזמן משמיעים צפירה ובעת ההיא נהגו המון העם לעמוד דקה דומיה לזכרם של הנפטרים הללו.

א. ואין צריך לומר שאין כל חיוב לעמוד כאשר נמצא אדם לבדו בביתו, שהרי אין בזה שום תועלת לנפטרים, ואולי יש בזה ביטול תורה או סתם ליצנות, ואם רוצים לעשות דברים לעילוי נשמה אין לנו אלא דרך אבותינו כמו שנהגו ע"י לימוד משניות וכיו"ב (ואם כדי ליצור הערכה ולעשות אות זכרון אין אנו צריכים לשטויות שכאלו, ורק עמי הארצות שאין בהם ריח תורה, ואין להם דרך רוחנית להביע צערם והערכתם, מרגישים צורך לכך כדי לבטא הערכתם ולהביע כאבם).

ב. שהעבירה עצמה היא חילול ה' כמבואר בגמ' בברכות (יט. ובש"ע י"ד שג-א) "אמר ר"י אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק מ"ט "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" כל מקום שיש חלול

נאמר הואיל והוא עושה כראוי אין לו להתחשב כלל באלו הטועים מחמת חסרון ידיעת ההלכה.

ב. תשובה: בעה"ת נדון כאן בשני נושאים מרכזיים:

א. חשד - אם צריך להתחשב בעמי הארץ הטועים.

ב. באיסור - אם בכלל יש כאן איסור שלא ללכת בחוקות הגויים.

והנה רואים בכמה מקומות בחז"ל דגם כאשר עמי הארץ טועים מחמת חוסר ידיעה בתורה אף דהמעשה הוא היתר גמור ואין בו אף לא מידת חסידות מ"מ חייבו חז"ל להחמיר במקרים אלו כדי שלא להיראות בעיני העם כעוברים על ההלכה. וא"כ ה"ה בניד"ד כשם שצריך להיראות בעיניהם כמדקדקי הלכה כן צריך להיראות כבעלי מידות טובות.

ונביא לזה קצת מקורות. ג' מקומות מצינו באותו דף בפסחים (נא.) דצריך להחמיר כאנשי המקום, והביאה הגמ' דמנהג אנשי 'כבול' ששני אחים לא יכנסו במרחץ אחד אע"פ שאינו נכון כלל ומנהג טעות, צריך להחמיר במקומם. וכן אנשי 'בירי' החמירו שלא לצאת בקורדקיסון (מנעלים רחבים) בשבת כי טעו שצריך לחשוש שמא יפול המנעל ויבוא לטלטל ד"א ברה"ר, ואע"פ הנמצא בכבול צריך להחמיר. וכן בעכו לא היו יושבים על ספסלי נכרים בשבת מפני החשד (דחששו שנראה כמוכר סחורה

בשבת). הרי שהחמירו באלו מפני עמי הארץ. **וכן** מצינו ביבמות (כב.) אח ואחות גויים שהלכו והתגיירו לא אסורים להתחתן זה עם זה אע"פ שגר שנתגייר כתינוק שנולד דמי ובדינא אינם אחים, וטעם האיסור מפני שלא יאמרו עמי הארץ שהם באים מקדושה חמורה לקדושה קלה. ופירש"י (ד"ה לכל מסורה) וז"ל "אי שרית לקיומה אתי נמי למישרי ערוה בישראל דכו"ע לא ידעי דטעמא דגור משום דכקטן שנולד דמי" עכ"ל.

והיה מי שרצה לומר דניד"ד שאני דעד כמה שיראו ציבור שלם של יראי ה' שאינם עומדים השכל מחייב שכנראה יש להם איזה סיבה נכונה ולכן חוזרת אליהם הטענה שעליהם מוטל לבדוק ולחקור הענין. ועוד כאן הוא המצאה של דבר חדש משא"כ במקומות שהחמירו מפני הרואים הטעות הגיעה לרואים ע"י שחשבו שיש בזה איזה שהוא איסור תורה או איסור דרבנן אבל לא שחשבו שצריך לעשות דבר חדש כמו בניד"ד שהם המציאו שצריך לעמוד. אבל נראה שגם כאן אילו היו הם המיעוט היתה זו טענה נכונה, אבל הם רואים אותנו כמיעוט וכביכול אנו שבאים לחדש לכן כן צריכים אינם בגדר שמטעים את עצמם. וגם הטענה שהוא דבר חדש שהמציאו אינה טענה לענ"ד כיון דהוא ענין של ערכים טובים בעיני כל העולם לכן צריכים אנו לחוש שלא להיראות בעיניהם כאנשים חסרי ערכים.

ג. ועתה נדון בעצם איסור דחוקותיהם. הנה אסר לן רחמנא לנהוג כחוקות הגויים², ומקור סוגיא זו הוא מהגמ' בסנה' (נב:) דנח'

השם אין חולקין כבוד לרב" עכ"ל. ועוד שאין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך (שבת ד.) וכל שכן שהם מטעים עצמם.

ג. ובע"ה בסוף הסימן נדון בגופם של פסוקים.

שיתרחקו מהם ומאליליהם ולא ימשכו אחריהם מזו לזו.

ומ"מ כל מה שמצאנוהו כתוב בתורה או בנביאים שנצטוונו לעשיתו או שהותר לנו לעשותו עושין אע"פ שדרך עובדי האלילים בכך שלא ירדנו לה מתורת המשכות אחר נמוסיהם אלא מצד עצמינו מעתה דנין בסייף אע"פ שהם ומלכיהם דנין כן, שהרי התורה הזכירתו באנשי עיר הנדחת "לפי חרב" וברוצח "נקם ינקם" ונקימה זו החרב דכתיב "חרב נוקמת נקם ברית" וכן שורפין על מלכי ישראל ואין חוששין לדרכי האמורי שהרי כתוב "ובמשרפות אבותיך וכו' ישרפו לך".

ומ"מ מה שנאסר משום ע"ז אפילו מצאנוהו כתוב אסור שהרי אסרה תורה להקים מצבה אע"פ שכתוב ויצב יעקב מצבה, או שמא לא היינו אומרים כן אלמלא שהתורה אסרתה וראשון עיקר והוא שאמרו (במסכת ע"ז יא.) ואי שריפה חקה היא אנן היכי שרפינן עכ"ל. ולפ"ז יוצא שבניד"ד שאינו מנהג דע"ז לכן אם היה כתוב בפסוק היה מותר לעמוד אבל מאחר ואין כזה פסוק אסור לעשות כמותם מדרבנן, אלא שיש לחלק באופן אחר כפי שיתבאר לקמן בעה"ת.

(ד.) הנה להדיא במאירי (שהבאנו לעיל) שרק חוקים דע"ז אסורים מדאורייתא ואילו שאר חוקים מדרבנן, אבל מדברי החינוך (מצוה רסב) מפורש שגם בשאר עניינים הוא מן התורה, וז"ל "שלא ללכת בחוקות האמורי וכן בחוקות הגוים, שנאמר (ויקרא כ-כג) "ולא תלכו בחוקות הגוי אשר אני משלח מפניכם", והוא הדין לכל שאר הגוים, כי הענין מפני שהם סרים מאחרי השם ועובדין עבודה זרה.

שם במשנה ר' יהודה ורבנן במיתת סייף כיצד עבדינן, דרבנן סברי דמתיזין ראשו בסייף כדרך שעושין המלכות, ור"י סבר דמתיזין ראשו בסדן וקוצץ ראשו בקופיץ. ואיתא בגמ' דטעמא דר"י דאף שהיא מיתה מנוולת אין לעשות בסייף כדרך שהמלכות עושין משום שכך נהגו הגויים, ונאמר בתורה (ויקרא יח-ג) "ובחקתיהם לא תלכו", ואילו לרבנן לא חשיב איסור כיון דכתיב להדיא בפסוק (ירמיהו לד-ה) "ובמשרפות אבותיך" הלכך לאו מינייהו גמרינן ולא חשיב שנוהגים כחוקותיהם.

ובתוס' (שם ד"ה אלא) הקשו דהגמ' בע"ז (יא.) הסיקה דשריפה לאו חוקה היא, ומשמע דאם מה שהיו שורפין על המלכים היה חוקה היה אסור אע"ג דכתיב בפסוק, ואילו כאן משמע דכיון דכתיב בפסוק מותר. ותירצו (כאן, וגם בע"ז בתירוצ' השני) בשם ר"י דתרי גווי חוקה הן:

א. שעושין לשם חוק עבודת כוכבים.

ב. שעושין לשם דעת הבל ושטות שלהם.

ולפ"ז כתבו לבאר דהיכא דעושים הם לשם חוק ע"ז לכן גם אם כתוב בפסוק לא עבדינן אבל היכא דלא עושים לשם ע"ז רק לשם חוק בעלמא, אם כתוב בפסוק מותר כיון דלא גמרי' מינייהו אלא מהפסוק אבל אם היה לשם ע"ז אף דלא גמרי' מינייהו לא עבדי' כוותיהו (ע"ע בקה"י בע"ז סי' ה.).

וב"כ המאירי (שם ד"ה אע"פ) ושם מפורש יותר הטעם דע"ז הוא חמור יותר וילפי' מקרא דאף שכתוב לא עבדינן כוותיהו, וז"ל "אע"פ שעיקר מניעת הליכה בחקות עובדי האלילים אינה אלא לענין שרשי ע"ז וכו', אעפ"כ הדבר מתפשט מדברי סופרים בהרבה דברים שאינם ממין זה, כדי

וענין המצוה הוא שלא נתנהג כהם במלבושינו ועניינינו, וכמו שאמרו בספרא, ובחוקותיהם לא תלכו, שלא תלכו בנמוסות שלהם, בדברים החקוקים להם, כגון טיטראות וקרקסאות והאסטריאות. וכל אלו הם מיני שחוק שעושין בקיבוציהן כשמתקבצין לעשות שגעונות וזנות ועבודת האלילים. ואמרו שם בחוקות הגוי, רבי מאיר אומר אלו דרכי האמורי שמנו חכמים, רבי יהודה בן בתירא אומר שלא תגדל ציצית הראש כהם ולא תספר קומי, כלומר שלא יגלח מן הצדדין ויניח שער באמצע, וזהו הנקרא בלורית" עכ"ל.

עוד כתב בטעם הדבר "משרשי המצוה, כדי להתרחק מהם ולגנות כל הנהגותיהם ואפילו במלבוש" עכ"ל. ומבואר להדיא בדברי החינוך כפי שהוכיח מן הספרא שחוקותיהם הוא לאו דוקא ע"ז ודומה לו אלא אף ענייני פריצות ושחוק והוא כדי שלא נדבק בהם.

וכן משמע ברמב"ם (ע"ז יא-א) דטעם הדבר כדי שלא נלמד ממעשיהם וז"ל בקיצור "אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן שנאמר "ולא תלכו בחקות הגוים", ונאמר "ובחוקותיהם לא תלכו", ונאמר "השמר לך פן תנקש אחריהם", הכל בענין אחד הוא מזהיר שלא ידמה להן אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו, וכן הוא אומר "ואבדיל אתכם מן העמים" עכ"ל (אמנם עדיין לא מוכרח כדברי החינוך בפרט זה שגם שאר עניינים שאינם ע"ז אסורים מן התורה, דיתכן שמה שמנה שם הם דברים שעושים אותם הכומרים וכיו"ב ולא מצד פריצות וגאווה).

(ה). **וברמ"א** הביא תשובת המהרי"ק (סי' פח. והזכירו גם בספרו דרכי משה. והובא גם בב"י) שבלאו דחוקותיהם כתב יש ב' עניינים:

א. מנהג שאין בו טעם - דאין ללכת בדרכיהם בדבר שאין בו טעם דיש לחוש שמא מקורו הוא מחמת ע"ז, וזהו שאמר הפסוק לשון 'חוק' שהוא דבר שאין טעמו ידוע (כדפירש"י על החומש קדשים יט-יט "חקים אלו גזרות מלך שאין טעם לדבר").

ב. מנהג של פריצות הענוה והצניעות - אסור ללכת אחריהם בכל דבר שנהגו בו משום דרך פריצות או גאווה (אף שאין בו חשש ע"ז) דאין זה מדרכם של ישראל קדושים. עוד הוסיף וז"ל "ואף גם זאת נראה דהיינו דווקא כשהוא עושה כדי להדמות אליהם ולא לתועלת ידועה" עכ"ל.

ונעתיק קצת מלשונו הנוגע לעניינינו "וכן שנינו בתוספתא "האומר אל תפסוק בינינו פן תפסוק אהבתינו יש בו משום דרכי האמורי, ואם מפני הכבוד מותר" עכ"ל התוספתא הרי לך דכל שהוא משום תועלת וכבוד מותר ואע"ג דהרגילו בו אמוריים משום חוקם אפילו הכי כיון שאינו מתכוין אלא מפני הכבוד מותר" עכ"ל. וא"כ הכ"נ בניד"ד דמה שעומדים הוא כדי להראות כבוד ולעשות זכר לחללי ישראל ואינו אסור משום לאו דחוקותיהם.

(ו). **וסיים שם הרמ"א** וז"ל "ולכן אמרו שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי", וציין לר"ן פ"ק דע"ז (יא.). ושם כתב הר"ן וז"ל "שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי - אינה מדרכי האמורי לחוש ללא תעשה כמעשיהם, לפי שלא אסרה תורה אלא חוקות של עבודת כוכבים אלו דברים של הבל ובטלה וכולן יש בהם צורך

רש"י על החומש פ' אחרי מות יח-ג) "ומה ת"ל ובחוקותיהם לא תלכו, שלא תלכו בנימוסות שלהן בדברים החקוקין להם, כגון תיטריות וקרקסאות והאסטריות" וכו' עכ"ל.

ולהצדיק את הצדיק שמעתי מת"ח אמריקאי שזוכר כי בימי

צעירותו כאשר כיהן הגרמ"פ לא היה אז מעורב באיצטדיוני הספורט פריצות כמו בזמנינו, ורק היו משחקים בכדור והיו עושים עסק מ"כלום" אך לא יותר מזה, ורק במציאות דאז כתב האג"מ דאינו אסור מצד חוקות הגויים דאין זה דומה למשחקים שעושים בזמנינו. וכן משמע בחינוך (מצוה רסב ד"ה וענין) דמה שאמרו קרקסאות וכו' מיירי בדברים האסורים ממש, וז"ל "וכל אלו הם מיני שחוק שעושין בקיבוציהן כשמתקבצין לעשות געונות וזנות ועבודת האלילים" עכ"ל. אבל לכאורה לפי מש"כ שם "משרשי המצוה כדי להתרחק מהם ולגנות כל הנהגותיהם ואפילו במלבוש", טעם זה שייך גם כאן, והמציאות מוכחת שההימשכות אחר מקומות אלו מקררת את האדם ומציבה אותו במצב של שאיפות להבל וריק (כאשר רואה איך שמכבדים את המשחקים) ומתחבר אחר תאוותיהם.

מסקנת הדברים: נראה פשוט וברור שהעומדים בצפירה אינם עושים כן משום טעם ע"ז או פריצות אלא אדרבא כוונתם היא לטובה כדי להביע הערכתם וצערם על קרוביהם הנפטרים ושאר חללי ישראל. וכיון שבעיני העולם הוא מנהג שיש בו טעם הגון, לכן אף שאנו בזים לזה ואין חלקנו עמהם מ"מ איסור חוקותיהם לא שייך בזה כמבואר ברמ"א (י"ד קעח-א).⁷

עבודת כוכבים, אבל דברים של טעם שרו, ובשריפה על המלכים טעמא איכא לשרוף לכבודן כלי תשמישין לומר שאין אדם אחר עשוי להשתמש במה שנשתמש בו הוא" עכ"ל. ומבואר מדבריו דאם יש בו טעם (ואינו דרך ע"ז) אינו אסור מצד חוקות הגויים וכדברי המהרי"ק.

ז). ובבהגר"א (שם סוף ס"ק ז) תמה עליהם מהגמ' בסנה' (לעיל), דמוכח שם דאי לאו טעמא דהוה כתיב סייף באורייתא (כדרך שעושה המלכות) לא הוה שרי לן למיעבד כדרך הגויים, ומבואר דאע"ג דאיכא טעם רבתי (שלא לעשות לו מיתה מנוולת בקופיץ) מ"מ היינו אוסורין לנהוג כן, שו"ר שגם במנ"ח (מצוה רסב) הקשה כן. וראיתי מיישבים דשאני התם דאיכא חשש טובא שעושין כן משום ע"ז, אשר על כן לא מספיק לזה הטעם של ברור לו מיתה יפה, משא"כ בעלמא שעושין דבר ויש בו טעם ותועלת בלא החשש הנ"ל מותר.

ח). ועיין בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ד סי' יא) שנשאל במקומות כמו בתיאטרון שעושין שם ענייני שחוק, וכן אצטדיוני ספורט אם יש איסור דחוקותיהם להולכים שם. וכתב דאף שהדבר אסור מחמת ליצנות וביטול תורה מ"מ אין הדבר אסור משום חוקות הגויים כיון דאין בו חשש ע"ז, שהרי אין עושים כן אלא להנאת עצמן.

ותיממה, הרי ידוע לכל שהכל שם מתנהל על דרך הפריצות והגאווה ומ"ש מבגדים אדומים שאסורים משום פריצות כמשנ"ת, ועוד שמבואר כן להדיא בספרא (אחרי מות פרשה ח פרק יג אות ט, והביאו

ד. ואף בתורתנו הק' מצינו שעמידה היא דרך להביע כבוד וחשיבות כמ"ש "מפני שיבה תקום" אלא שכאן קמים לצפירה.

וב"כ בספרו דרכי משה (שם) וז"ל "משמע דכל האיסור אינו אסור אלא כשהוא עושה כדי להדמות אליהן בלא תועלת אחרת אבל ע"י תועלת שרי כדלעיל" עכ"ל (ומקורו מדברי המהרי"ק סי' פח והר"ן על הריף. ע"ז יא., והבאנו לעיל), הכ"נ בניד"ד אע"ג דאין תועלת לנפטר עי"ז מ"מ אינם עושים כן כדי להידמות לגויים, ואדרכא עושים כן משום הפלת החללים בגלל הגויים אלא שזוהי דרכם היחידה להביע צערם ולהנציח זכר חלליהם (כי בשל חוסר השכלתם אינם מכירים במסורת אבותינו).

שו"ר בשו"ת הריב"ש (סי' קנח) שנשאל במנהג איזה מקום שמי שמת לו מת היה הולך לבית החיים כל יום ויום מימי השבעה, והרב השואל סבר לאיסור משום חוקות הגויים, והשיבו הריב"ש דאין לאסור משום שעושים בשביל כבודו של מת.

ומסתבר דאין תועלת לנשמת הנפטר בעצם ההליכה כל יום מימי השבעה שהרי המדקדקים אין עושין כן ואולי אף מזיק, מ"מ התיר הריב"ש כיון דלא נהגו כן סתם בלא סיבה אלא בשביל כבוד הנפטר, ונראה דדמי ממש לניד"ד דאין העומדים מכוונים בסתם אלא בשביל כבוד החללים. ודמי ממש למה שהבאנו לעיל מהגמ' בסנה' שהוא מקור הסוגיא דשורפין על המלכים, דהא אין שום תועלת לנפטר רק שעושים כן משום שרוצים להביע כבוד לחללים, וא"כ נפשוט להתירא מגוף מקור הסוגיא.

אמנם בביאור הגר"א שם תמה על הר"ן והמהרי"ק ואף דחה ראיותיהם (וניסה שם ליישב וכתב שזה דוחק) ונקט דבפשטות הסוגיא נראה דאפי' בדברים שיש בהם טעם (כמו מיתת סייף וכיו"ב) גם כן אסור משום חוקותיהם, ולפ"ז גם בניד"ד

אסור לעמוד. אמנם העיקר להלכה כדעת הר"ן והמהרי"ק ופסק הרמ"א דמותר במקום שיש טעם (כמובן במקום שאינו מטעם פריצות וגאווה). ומ"מ מאחר והוא ספק דאורייתא נראה דראוי לחוש לכתחי' לדעת הגר"א ולא לצאת מהבית בזמן כזה שיצטרך לעמוד בחוץ.

אמנם אמר לי הגר"א פלקוביץ' שליט"א דיתכן דלא חשיב ספק דאורייתא דגם הגר"א מודה דעיקר האיסור נאמר היכא דעושה את המנהג בסתמא אבל היכא דמצד עצמו לא היה עושה את המנהג ורק עושה כן מפני איבה י"ל דיצא מכלל איסור דאורייתא. ויש לעיין בדבריו לאור הטעם שביארו הראשונים כדמוכח בפסוקים (ונרחיב בזה לקמן) שהוא כדי להבדיל בין ישראל לעמים כדי שלא ילמדו ישראל ממעשיהם ולא ילכו בעקבותיהם, אם חששה התורה להימשכות בענין זה.

ונלע"ד כדבר פשוט שמי שנמצא בחוץ וממשיך ללכת במקום שאחרים רואים אותו אם הוא מקום שמצויים בו חילונים או אפילו רק יכולים לראותו מהחלון הרי זה ממעט בכבוד שמים, ואף שאינו עובר עבירה אבל למעשה גורם שנאה כלפי התורה ויראי ה'. שוב שמעתי כן ממו"ר הגר"א מ קניגסופר שליט"א.

וראה מה שאחז"ל (שבת קיד.) "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל תלמיד חכם שנמצא רכב על בגדו חייב מיתה שנאמר כל משנאי אהבו מות אל תקרי משנאי אלא משנאי" עכ"ל. הרי שתפקידנו בעולם הוא לקדש שם שמים ולהאזיב את ה' ותורתו על העולם, וכל שכן שלא לעשות להיפך ח"ו.

כל חוצות, ושואלים בתוקפנות מדוע חרידים לא עומדים בצפירה" (!).

וכבר הבאנו לעיל (בתחילת הסימן) דרואים בכמה מקומות בחז"ל דגם כאשר עמי הארץ טועים מחמת חוסר ידיעה בתורה אף דהמעשה הוא היתר גמור ואין בו אף לא מידת חסידות מ"מ חייבו חז"ל להחמיר במקרים אלו כדי שלא להיראות בעיני העם כעוברים על דברי הלכה. וא"כ ה"ה בניד"ד כשם שצריך להיראות בעיניהם כמדקדקי הלכה כן צריך להיראות בעיניהם כבעלי מידות טובות".

(י). והנה מצינו ג' פסוקים המדברים באיסור זה שלא ללכת בחוקות הגויים, ומקומם בג' פרשיות שונות:

א. במשפטים (כג-כד) - "לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם כי הרס תהרסם ושבר תשבר מצבתיהם", וכתב הרמב"ן וז"ל "יתכן שהיא אזהרה מדרכי האמורי שמנו חכמים (שבת סז). כמו שהזהיר במקום אחר "ובחקותיהם לא תלכו", ואמרו בספרא שם אלו דרכי האמורי שמנו חכמים" עכ"ל. ושם מיירי בע"ז ובז' עממים.

ב. באחרי מות (יח-ג) - "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו, וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו, ובחקותיהם לא תלכו". ושם לא מוזכר כלל ענייני ע"ז אלא נסמך לפרשת עריות ומשמע

עוד אחז"ל (בברייתא ביומא פו.) "ואהבת את ה' אלקיך" שיהא שם שמים מתאהב על ידך, שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבריות שלא למדו תורה, פלוני שלמד תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר "ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר".

אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ואין משאו ומתנו באמונה ואין דבורו בנחת עם הבריות מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו, ועליו הכתוב אומר באמר להם עם ה' אלה ומארצו יצאו" עכ"ל.

ולומר שהחילונים מטעים את עצמם וזו בעיה שלהם אינה טענה כיון דס"ס הדבר פשט בעולם בהמון העם לעמוד בצפירה ומחמת כן רואים בזה כדבר הרגיל וכל זמן שלא עמדו לברר הדבר הרי הוא בעיניהם כדבר נכון וישר ופשוט, וכאשר רואים מי ששומר תו"מ שאינו עומד אלא מתעלם הרי זה בעיניהם כדבר רע ותמוה וסבורים שאינו חושב אלא על עצמו ואין לו ערכים בסיסיים ובעיניהם הוא המחדש (וכל שנה ושנה מתקוממים על זה מחדש בריש

ה. עוד אומרים העולם דבזמן זה של הצפירה כאשר כל כך הרבה מפושעי ישראל עומדים דומיה ופוסקים ממרדף תאוותיהם, לכאורה הוא עת רצון מאחר ומתמעטת משאת הפשע באותה עת (שהרי הם מתכוונים לדבר טוב ולא לעבירה ח"ו). ואף שגם בכל לילה רובא רובא בטלים, הכא הוי עת רצון טפי דמפסיקים ופורשים ממעשיהם ונכנס בהם קצת רצינות לרגע אחד בזמן אחד). שוב שמעתי שאמר כן הגר"א וייס שליט"א.

אליהם אינה מהווה סכנה כל כך גדולה כמו בז' עממים (וע"ע לקמן בסוף הסי' שנפרש דברי רש"י באופן נוסף).

ולולא דבריו היה מקום להציע הסבר אחר, דמה שהזהירנו על ז' עממים דיבר הכתוב בהווה, כלומר כוונת התורה שאחר שתבואו לארץ ותירשו את הארץ הרי שבהכרח תיראו שם כמה מנהגים שלהם ופעמים שיראה לכם כמנהגים טובים ועל כן תחשבו לנהוג כמנהג המקום, על זה בא הכתוב ומצווה שלא ללכת בדרכיהם כלל, שאם לא תיבדלו מהם בסופו של דבר תהיו כמוהם ח"ו.

ואזהרת הכתוב על "מצרים" ה"ק הרי ראיתם כמה אכזרים היו המצריים

ולאיזה דיוטא תחתונה הגיעו ע"י מעשיהם המקולקלים, לכן תיזהרו שלא להתנהג כמוהם שמה תיעשו כמוהם בסופו של דבר. וביותר נראה שכוונת הפסוק באופן הפשוט יותר להזהירם מחמת שבאו משם, ולכן יש חשש יותר שילמדו ממעשיהם שהרי זה מה שהכירו וראו.

וכל זה מתבאר היטב ע"פ דבריו נודעים של הרמב"ם בהל' דעות (ריש פרק ו) וז"ל "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמדו ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמדו ממעשיהם" עכ"ל בקיצור. ועל כן הזהיר על

דקאי על זה, וגם סיימה הפרשה "אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם", אלמא מיירי גם בעריות ולא רק בע"ז.

ג. בקדושים (כ-כג) - "ולא תלכו בחקת הגוי אשר אני משלח מפניכם כי את כל אלה עשו ואקץ בם", וגם שם מיירי בסוף פרשת עריות ובז' עממים שהרי סיים "אשר אני משלח מפניכם".

וצריך להבין מהו שציין הכתוב דוקא לז' עממים, ובפסוק שבאחרי מות דיקדק בזה רש"י וז"ל "כמעשה ארץ מצרים - מגיד שמעשיהם של מצריים ושל כנעניים מקולקלים מכל האומות, ואותו מקום שישבו בו ישראל מקולקל מן הכל" עכ"ל.

וקשיא לי טובא, וכי דוקא על גויים אלו שהיו רעים ביותר ציוותה תורה שלא לעשות כמעשיהם אבל סתם גויים היתכן דאפשר ללמוד מהם, ומה לי מקולקל קצת ומה לי מקולקל הרבה, בזה ובזה עלול האדם להידבק במעשיהם וסופו יורד שאול, ואדרבא דוקא מי שאינו מקולקל הרבה יש יותר מקום לטעות וללמוד ממנו.

וצריך לומר דשיטת רש"י שדוקא על ז' עממים הזהירנו הכתוב, וכנראה ההסבר בזה מאחר והחוק עצמו הוא חפצא דהיתרא אלא שמטרתו או שעצם המציאות עלול לגרום לדברים רעים, לא חששה התורה אלא בז' עממים שאם יתקרבו אליהם מרוב רשעותם הרבה יתקלקלו מהר וירדו שאול תחתית. משא"כ שאר העמים ההתקרבות

ו. אמנם עדיין אין ראיה מפורשת לשאר עממים כי הפסוק מזהיר על העבר ועל העתיד כלומר על מצרים שבאו משם ועל ארץ כנען שבאו לשם ויתבאר עוד לקמן.

הגויים שדרו שם היו טובים יותר משאר האומות. ולכן נקט הכתוב רבותא שאפי' מאלה לא תלמד. אמנם הביא דברש"י איתא להדיא דהם גרועים יותר, ותמה על זה דחלילה לומר דאפשר ללכת אחר חוקות שאר הגויים שאינם מז' עממים, ומכח זה הכריח כדבריו, ע"ש.

ולכאורה יש להוכיח כשיטת רש"י דז' עממים היו גרועים ביותר, שהרי מבואר בחז"ל שהיו אדוקים בע"ז יותר משאר האומות, ועוד שנצטוו בכניסתם לארץ למחותם, וכן מבואר בכמה דוכתי על המצריים שהיו רשעים ביותר, ודברי הכלי יקר דרבותא קמ"ל צריכים לי עיון.

והא דהקשה הכלי יקר דמסתמא ישראל היו במקום המבורר שהוא טוב וא"כ כיצד יתכן דז' עממים היו רעים יותר. נראה לפרש דאדרבא היא הנותנת, דזה גופא שהמקום טוב ומבורר ויכול להשפיע על האדם להיות גדול יותר, מאותה סיבה יכול לגרום להיפך, והרי שכל אדם בוחר לנתב כוחותיו אם לטוב אם למוטב. ולכן מסתבר דז' עממים באמת היו מכובדים וחכמים אלא שקילקלו והשתמשו בצורך הרוחני שלהם לע"ז.

ולכן אע"ג שבעצם היו רשעים מכולם הוצרך הכתוב להזהיר דוקא עליהם שלא להידבק בהם ובמעשיהם מחמת שהיו נראים כרמי מעלה (ודוגמה ברורה לזה היא מהנצים ימ"ש, דקודם שהתחילה השואה האיומה היו נראים בעיני כולם כרמי מעלה

מקום שבאו משם ועל מקום שבאו לשם כדי להבדילים מהם.

ולפי דרכינו יוצא דאיסור זה לא נאמר דוקא על ז' עממים וכן הוא להדיא בחינוך (מצוה רסב) וז"ל "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ועובר על זה ועשה דבר מאלו הדברים שזכרנו להדמות אליהם חייב מלקות. והמתרחק מכל הנהגותיהם ומכל נמוסיהם וישים כל לבו ומחשבותיו אל השם ובמצוותיו היקרות נפשו בטוב תלין לעולם וזרעו יירש ארץ" (תהלים כה-יג) עכ"ל.

ולפ"ז מובן מדוע סיים הכתוב בפרשת קדושים "אני ה' אלקיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים" וכו' "והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה', ואבדל אתכם מן העמים להיות לי", והרי ההבדלה קאי גם אשאר אומות ולא רק על מצרים וז' עממים שהם גרועים ביותר, א"כ מוכח דהאיסור דחוקות הגויים קאי נמי אשאר גויים, שהרי זו תכליתה שנהיה עם קדוש לה' ונבדל מהם. אמנם לשיטת רש"י נצטרך לומר דאה"נ שהזהיר הפסוק על הרעים ביותר דסגי בהבדלות מהם כיון ששהותנו עמם ולא עם אחרים (אבל אחר שגלו לבין שאר האומות נשאר קשה כיצד אני קורא בזה "ואבדל אתכם מן העמים").

שו"ר דכבר כתב בכל זה בכלי יקר (בפסוק שבפרשת אחרי) ושם פירש דמסתמא ישראל היו במקום המבורר ביותר שהוא טוב וממילא גם הגויים שם היו טובים יותר, וכן ארץ כנען מחמת קדושתה מסתמא

ז. וכן מצאנו בבלעם שהיה יודע דעת עליון ואף נאמר עליו במדרש (ספרי על הפסוק וזאת הברכה לד-י. פסקא שזו אות י) "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ואיזה, זה זה בלעם בן בעור עכ"ל בקיצור. וא"צ להאריך בגודל רשעותו של בלעם כמובאר בפסוקים ובמדרשי חז"ל.

לו

מנורה

בענין עמידה בצפירה

בדרום

ואף דגלו בזה בתור שיטה כידוע, עד שנודע ובזוועות האיומות שעשו באומה הישראלית
גודל שחיתותם ואכזריותם בהרג הממוני (ובשאר החלשים) רח"ל.



הרב גרשון גולד

בענין אמירת פ' העקידה

הנה בקובץ הקודם נכתב בטעם ענין פ' העקידה, וראיתי להרחיב מעט בכמה נידונים שיש בסדר זמן אמירת פ' העקידה.

שבזכות העקידה הוא מה שאכלו ישראל את המן. עכ"ל.

עוד כ' ב"פ"ל וז"ל, ובין בדבר והבן במראה בדברי מרן אלו שכ' בסעיף זה לומר פ' העקידה ופ' המן ואח"כ עשה"ד ונראה שבדקדוק כתב כן ללמד שכן יהיה סדר קריאתן והן עוזר למ"ש בספר הגהות י"נ וכו'. ע"כ.

ובס' מקור חיים הראה פנים לכאן ולכאן, וז"ל, ונראה שטוב לאומרה (פ' את פ' המן) בלילה כסוד ותקם בעוד לילה ותתן טרף משא"כ פ' העקידה היה נראה לאומרה ביום כסוד לא תחסום שור בדישו ומ"מ נדפס בכל הספרים פ' עקידה תחלה ויש טעם נכון כי תחלה מגבירין החס"ד על הפח"ד ואח"כ יש לבקש מזון כענין הזן את העולם בחסדו. ע"כ. ובקיצור סיכם בעל המקו"ח וז"ל, ואם יאמר תחלה פ' עקידה או פ' המן ויש פנים לכאן ולכאן. ע"כ.

אמנם כפה"נ מדבריו נראה, דכל הענין להקדים פ' המן הוא רק כשאומר פ' המן בלילה הלא"ה הוא מודה שעדיף להקדים פ' המן וכדעת ההגהות י"נ וכמו שדייק היפ"ל מהשו"ע.

ג. עוד בסדר האמירה

הנה כתב הבאר היטב דיאמר פ' העקידה קודם פ' הקרבנות והביאו המ"ב. וכן

א. סדר אמירת פ' העקידה

הנה בסדר היום כתב, שיאמר קודם פ' עשה"ד ואח"כ פ' המן ואח"כ פ' העקידה. אבל בהגהות יש נוחלין כ' וז"ל, ולא יאמר אותם לסדר שהם כתובים ומסדרין בסדורי המעמדות בתחלה פ' עשה"ד ואח"כ פ' המן ואח"כ פ' העקידה רק בתחלה יאמר פ' העקידה ואח"כ פ' המן ואח"כ פ' עשה"ד כי טעם גדול וסוד נאה יש בדבר כמ"ש בס' הפליאה וז"ל יאמר פ' העקידה לכבש ולמעט הדין מעלינו ופ' המן אחר כבישת הדין ולהמשיך עלינו ברכה לפרנסתינו ופ' עשה"ד וקרבנות ע"כ כונתו ע"ד מאמרם ז"ל קשים מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף להיות שהקל ית' זן ומפרנס הכל כצדיק כרשע כטוב כחוטא מקרני ראמים ועד ביצי כינים ומדת הדין מקטרגת עליו וכו' ע"כ ראוי מקודם לכבוש ולמעט הדין מעלינו ע"י פ' העקידה וכו' ואח"כ להזכיר בענין המזונות וכיון שהלך לו הדין והקטגור וחמת המלך שככה נכנס הסגור וישפיע עלינו שפע שבע רצון טוב וברכה. עכ"ל.

וביפ"ל כתב עוד טעם להקדים פ' העקידה לפ' המן וז"ל, דארו"ל בפס' ויקח אברהם וגו' ואת המאכלת למה נקרא מאכלת שבזכות העקידה אוכלים ישראל ומסתמא גם המן שאכלו ישראל אכלו בזכות העקידה ובכן יש לומר פ' העקידה קודם פ' המן

העקידה ואח"כ יושפע רב באמירת פ' הקרבנות וע"ע בדברי היעב"ץ בסידורו (הובאו דבריו בקובץ הקודם) דענין הזכרת זכות אבות דפ' העקידה הוא קודם הקרבנות.

עוד בענין דברי האר"י שיש להקדים פ' העקידה לקרבנות, נראה להביא את דברי הרמב"ן פכ"ב פ"ב, שכ' עה"פ ו"לך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אמר אליך, וז"ל, וצוהו להעלותו במקום ההוא כי הוא ההר חמד אלקים לשבתו ורצה שתהיה זכות העקידה בקרבנות לעולם כאשר אמר אברהם ה' יראה. ע"כ. הרי מבואר ברמב"ן שיש זכות העקידה בקרבנות, וזה א"ש עם הוראת האר"י להקדים פ' העקידה לפ' הקרבנות די"ל שזה כדי שתהיה זכות העקידה בקרבנות וכמש"כ הרמב"ן.

והנה, ממה שכתבו בשם האר"י משמע דיש להקדים פ' העקידה לכל פרשיות הקרבנות. אבל ביפ"ל כ' דיש גם טעם להקדמת פ' העקידה לפ' התמיד בדוקא.

וז"ל, והמנהג לקרותה קודם פ' התמיד כמ"ש בסידורים וכו' והטעם דאיתא בתנא דב"א סא"ר פ"ו אותו היום שעקד אברהם את יצחק בנו ע"ג המזבח התקין הקב"ה שני כבשים א' שחרית וא' ערבית שנא' את הכבש אחד תעשה בבוקר וגו' וכ"כ למה שבשעה שישראל מעלין את התמיד ע"ג המזבח וקורין את המקרא הזה צפונה לפני ה' וזכר הקב"ה עקידת יצחק יע"ש לכן קורין קודם פ' התמיד בשחרית ומנחה פ' העקידה כדי לזכור דע"י העקידה בא תיקון ס' התמיד. עכ"ל.

ג. אמירת פ' העקידה בלילה

והנה בשו"ע סי' א' ס"ה הביא דטוב לומר פ' העקידה והמן ועשה ד' ופרשיות

הביאו האחרונים (עולת תמיד, מקו"ח, ארה"ח) בשם האר"י. וצריך לבאר טעם הדבר.

ובארה"ח כתב לבאר ד"ז באורך גדול, וז"ל בקיצור, כי הנה החוטא, שהוא חוטא בב' חלקיו החטא שבמעשה הוא עושה בכח גופו והחטא שבמחשבה הוא בכח נפשו כן היה ראוי שיקריב גופו ונשמתו לקרבן לכפר עליו לפני ה' אמנם מחמלת ה' עליו שנגד מה שהיה צריך להקריב גופו הבהמי הוא מקבל ממנו קרבן בהמה אבל נגד מה שהיה צריך להקריב נשמתו איך תעלה נפש הבהמה תמורת נפש האדם שאינם בסוג אחד כלל לכן צריך שבעת הקרבת הקרבן ימסור נפשו במחשבתו כאילו הוא העולה על המוקד ואש המזבח תוקד בו וכמו שזה בא לכפר חטא המחשבה כן מקבלים מחשבתו זאת כמעשה ממש וכמו שכה"ג העומד לשרת במקדש התחתון מקריב קרבן הבהמה כן מיכאל כ"ג למעלה ומקריב מחשבה זו לקרבן לה' מסירת נפש הישראלית על מזבח העליון וכו'.

וזה היה לפ"ד מה שהראה הקב"ה לאברהם ע"י עקידת יצחק שצוה לשוחטו לקרבן והוא גם הוא מסר נפשו במחשבתו להשחט וממילא נעשה בזה עיקר הקרבן הנרצה על מזבח העליון ולעומת ההקרבה על מזבח התחתון בפועל ממש נמסר איל תחתיו ודבר זה הראהו לדורות כי זה עיקר הקרבן הנרצה וכו' ומטעם זה ציונו האר"י ז"ל לומר פ' העקידה קודם פ' הקרבנות. עכ"ל.

ועוד י"ל, עפ"י"מ שהובא לעיל מהגהות י"נ והמקו"ח שיקדים פ' העקידה לפ' המן משום שפרשת העקידה מועילה למעט הדין מעלינו ועי"ז יושפע שפע רב באמירת פ' המן אח"כ עי"ש. ועד"ז י"ל גם כאן, דהא מבואר בחז"ל דהקרבנות משפיעים שפע לעולם וא"כ ראוי מקודם למעט הדין עי" פ'

נמי במנחה שיותר ויותר יהא מעורר עלינו זכות עקידת יצחק. ע"כ.

הרי דדעת מהר"ם דלונזאנו בשתי ידות דהזמן היותר ראוי לאמירת פ' העקידה הוא במנחה, והביא דבריו גם הגר"ח פלאגי בספרו רוח חיים וז"ל, כ' מהר"ם די לונזאנו ז"ל וכו' כי הזמן היותר ראוי לומר פ' העקידה הוא בזמן מנחה וכו' מטעם שתפלת מנחה היא כנגד יצחק והוא זמן הדין הקשה ועיקר אמירת פ' העקידה הוא כדי להגביר חסד על הגבורה ומה"ט תקנו לקרותה פ' זאת בר"ה וכו'. ע"כ.

וכך הביא דבריו בספרו כף החיים (סי' י"ט אות י"ט) וז"ל, הזמן היותר נאות לומר פ' העקידה הוא בתפלת מנחה (שתי ידות למוהרמ"ד"ל דק"ב ובקשר גודל בהנהגות אות י"ד) ולפחות האנשים שיש להם פנאי ואין להם עסק בעת ההיא יזהרו להתחיל מפ' העקידה. עכ"ל. וכן הביא מהשתי ידות בחדסד לאלפים סי' רל"ד, א' בהגהה מבין המחבר.

ועי' בשיורי ברכה לחיד"א שכ' וז"ל, יש מי שכתב לאומרה גם בתחילת סדר המנחה וכן נוהגים קצת. עכ"ל. וכ"כ בקשר גודל (סי' כ"ד אות י"ד) וז"ל, בתפלת מנחה טוב לומר העקידה עד והארץ אזכור. עכ"ל.

ועי' עוד ביפ"ל שכ' דהמנהג לקרות פ' העקידה גם במנחה וביאר טעם המנהג וז"ל, והטעם דאיתא בתדב"א סא"ר פ"ו אותו היום שעקד אברהם את יצחק בו ע"ג המזבח התקין הקב"ה שני כבשים א' שחרית וא' ערבית שנא' את הכבש אחד תעשה בבוקר וגו' וכ"כ למה שבשעה שישראל מעלין את התמיד ע"ג המזבח וקורין את המקרא הזה צפונה לפני ה' זוכר הקב"ה עקידת יצחק יע"ש לכן קורין קודם פ' התמיד בשחרית

הקרבנות, ובס"ו כתב פרשיות הקרבנות לא יאמר אלא ביום, ומשמע דשאר הפרשיות שפיר יכול לאומרם גם בלילה. וכ"מ בסדר היום (ב"כוונת וסדר תפלת השחר" וכן ב"כוונת ציצית ותפילין") דיכול לומר פ' עקידה בלילה.

אבל יעוין במקור חיים שכ' דפ' העקידה היה נראה לאומרה ביום. וכן הביא היפ"ל מספר ידיו של משה שכ' וז"ל, אבל אין אומרים העקידה בלילה כנודע שלא לעורר הדינין שהוא פחד יצחק זו נרמז בתיבת היום. עכ"ל. והוסיף ע"ז היפ"ל וז"ל, ומזה יש צד להקפיד שלא לומר נמי פ' העקידה במנחה של שבת לפי"ד הזוהר פ' יתרו דע"ח סוף ע"ב יע"ש. עכ"ל.

ד. אמירת פ' העקידה במנחה

בענין אמירת פ' העקידה במנחה, כתב בספר שתי ידות באצבע דרך חיים למהר"ם דלונזאנו (הובא בספר עבודת ישראל על עבודת יום הכפורים דף כ"ב-כ"ג) וז"ל, ואני תרתי בלבי וראיתי כי הזמן היותר ראוי לומר פ' העקידה הוא בזמן תפלת המנחה אעפ"י שראוי לאומרה גם בשחר והיודע סוד זמן תפלת המנחה יכיר מיד כי כדברי כן הוא וארמוז בקצרה אמרו בזוהר פ' חיי שרה צלותא דמנחה זמנא דדינא קשיא שרי בעלמא וכו' ועוד ראיא מספר הזוהר פ' ויצא ההוא שעתא דאיתעקד יצחק ע"ג מדבחא בין הערבים הוה. עכ"ל.

ובספר עבודת ישראל (שם) הוסיף ע"ד וז"ל, איתא במדרש ויקרא שבשעת עקידה תיקן הקב"ה ב' תמידים א' בבוקר וא' בערב וכ"ז שמקריבים אותם הקב"ה רואה וזוכר זכות עקידה לבניו ע"כ וא"כ מינה נשמע במכ"ש שטוב וישר לקרות פ' העקידה

ומנחה פ' העקידה כדי לזכור דע"י העקידה
בא תיקון ס' התמיד. עכ"ל.

וזה סיוע להרב כמוה"ר חיים אלפאנדרי ז"ל
הנזכר. ע"כ.

ועיי"ש שכ' ע"ד הגר"ח אלפאנדרי ומוהר"י
קאפיל בסידור האר"י ז"ל, ולא
יעשה כן במקומינו כי השרידים אשר ה'
קורא אומרים גם במנחה פ' העקידה וכן
הוא המנהג קבוע במנחה ראשונה שמתפללין
בכל יום בק"ק אלגאזי יע"א בהסגר הע"ב
לומר פ' העקידה ותחנת רבש"ע עד והארץ
אזכור. ע"כ.

הרי נתבאר דנחלקו המקובלים בענין זה
האם לומר פ' העקידה במנחה או לא,
ועי' מש"כ הבא"ח בספרו עוד יוסף חי פ'
ויקהל אות ב' ז"ל, הרב בעל שתי ידות דן
מעצמו טעם להכריח אישי ישראל לומר פ'
העקידה במנחה ג"כ, ויש בה צורך יותר מזמן
תפלת שחרית. ויש חולקים עליו בזה, וטעמא
דידהון מסתבר טפי, יען כי אמירת פ'
העקידה היא לעקוד ולכפות כוחות הדינין,
וזה יבוא נכון בבקר ששולט בו החסד, אבל
במנחה שהוא זמן שליטת הדינין אין ראוי
להלחם גם בעת ההיא ולא להתגרות בהן.
עכ"ל. ועי' בס' יין הטוב (לגר"י נסים) סי'
נ"ב שע"פ ד"ק של הבא"ח לא נהגו לומר
פ' העקידה במנחה כי בכל ערי בבל הודו
ופרס אחר דברו לא ישנו ועלימו תטיף
מלתו. ע"כ.

וראיתי לנכון להוסיף לדברי הסוברים שיש
לומר פ' העקידה במנחה היינו דוקא
קודם התפילה ולא רק בזמן המנחה, וכמ"ש
בעבודת ישראל ז"ל, ובודאי כי מ"ש שיש
לומר פ' העקידה במנחה הוא קודם תפלת

ויש חילוק בין הטעם שהובא לעיל לבין
הטעם שכ' היפ"ל, דמה שהובא לעיל
מהשתי ידות הוא, שיש ענין לומר במנחה
משום שהוא זמן דין וע"י העקידה מגביר
חסד על הדין, ועל ענין זה הביא העבודת
ישראל הראיה מהמדרש דתיקן הקב"ה ב'
תמידין וכו' דיש ענין לעורר זכות העקידה
בזמן מנחה וכדלעיל, משא"כ היפ"ל ס"ל
דהענין לומר פ' העקידה במנחה הוא משום
שיש ענין להקדימו לתמיד וע"ז הביא ראיה
מהמדרש הנ"ל דתיקן הקב"ה ב' תמידין וכו'.
ולכאורה לפי טעם היפ"ל, אם לא קורא פ'
התמיד גם אין את טעם המנהג לקרות פ'
העקידה משא"כ לפי"ד השתי ידות והעבודת
ישראל דהענין הוא גם בקריאת העקידה לבד
ואין לזה שייכות לתמיד.

עד כאן נתבאר דיש ענין לומר פ' העקידה
אף במנחה ולדעת השתי ידות אף זהו
הזמן היותר נאות לומר פ' העקידה, אך עי'
בשלמי צבור (דיני תפלת מנחה דף קס"א
ע"ב) שהביא את דברי השתי ידות וכו' ע"ז
ואנכי הצעיר שמעתי שכן היה המנהג
בקושטנדינא יע"א וביטלו הרב כמוהר"ר
חיים אלפאנדרי זל"ה. עכ"ל.

ועי' בפתח הדביר (סי' רל"ד, א) שהביא ד'
הש"צ והוסיף וז"ל עי' להרב המקובל
מוהר"י קאפיל ז"ל בסידור תפילה עם כוונות
רבינו האר"י ז"ל דכ' בדק"ט ע"ב וז"ל אבל
פ' העקידה אין לומר במנחה כי סוד העקידה
הוא ע"י סטרא דאברהם כמ"ש במקומו ע"כ

כדאיתא במדרשים שהשטן עיכב האיל, ולכך איתא בפר"א דבזמן עקדה התקין הקב"ה להקריב ב' תמידין, והיינו כדכתבתי דהעקידה נחשבת לב' תמידין, יצחק עצמו היה תמיד של שחר, והאיל תמיד של בין הערבים וכו'. ע"כ.

ונראה להרחיב בזה, דהנה, רש"י בפכ"ב פי"ג הביא מחז"ל דעל כל עבודה שהיה עושה באיל היה מתפלל ואומר יה"ר שתהא זו כאילו עשויה בבני כאלו בני שחוט כאלו דמו זרוק וכו' עיי"ש (ועי' באברבנאל משכ"ב). הרי שבאמת גם בהקרבת האיל היה את ענין עקידת יצחק וא"כ היו ב' מעשים בעקידת יצחק, מעשה ההקרבה של בנו ומעשה ההקרבה של האיל.

וענין זה מתבאר גם בכלי יקר פכ"ב פט"ז עה"פ "יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך", וז"ל, מדקאמר ולא חשכת את בנך ש"מ שמאמר כי עשית הוא ענין אחר ועוד כי למעלה אמר ולא חשכת את בנך את יחדך ממני וכאן לא הזכיר ממני ועוד כפל הלשון כי ברך אברכך צריך יישוב וכו' ע"כ נראה לפרש לפי שבכל עבודה אמר יה"ר כאילו בני שחוט כו' הרי כאילו עשה שני מעשים כי הקרבת האיל עשה בפועל ממש והקרבת בנו במחשבה לכך נאמר יען כי עשית הדבר הזה היינו עשיית ההקרבה כי בזכות הקרבות נאמרו לו כל הבטחות ולא חשכת את בנך היינו מלהזכירו בכל עבודה ועבודה לכך לא נאמר ממני המורה על ההקרבה ממש שהרי עכשיו לא חישב להקריבו ממש על כן ברך אברכך

מנחה כדי להקדים הפיוס והמיתוק של הדינים קודם שיתעורר מדת פחד יצחק וכמ"ש בהגהה משם מוהר"ע מפאנו ז"ל^א וכו'. ע"כ.

ה. עוד בענין הנ"ל

והנה, לעיל הובא מדרש (ויק"ר ב', י"א, ותנב"א פ"ו) וז"ל בשעה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו התקין הקב"ה שני כבשים א' של שחרית וא' של ערבית וכ"כ למה שבשעה שהיו ישראל מקריבין תמיד ע"ג המזבח וקורין את המקרא הזה צפונה לפני ה' זוכר הקב"ה עקדת יצחק וכו'. ע"כ.

וממדרש זה למדו העבודת ישראל והיפ"ל כל אחד לפי דרכו דיש ענין לומר פ' העקידה גם במנחה, וכמו שקרבן תמיד הוא גם במנחה, עי' בזה לעיל. ולכאורה יל"ע באמת מדוע על מעשה העקידה תקן הקב"ה שיעלה זכרונו לפניו פעמיים בשחר ובין הערבים ולא בפעם אחת בלבד.

ועי' בפ' עץ יוסף על המ"ר שכ' וז"ל שני כבשים זכר ליצחק וזכר לאיל שהקריב תחתיו. עכ"ל. ועי' גם בס' מעשה רוקח על המשניות (יומא) שכ' וז"ל, יש ב' דעות בזמן עקדה אימת היתה אם בזמן תמיד של שחר או בזמן תמיד של בין הערבים. וכתב בפירוש הסידור שאלו ואלו דא"ח ולא פירש דבריו, ונלע"ד דעקדת יצחק היה בזמן תמיד של שחר, והקרבת האיל היה בזמן תמיד של בין הערבים, דודאי היה שהות הרבה ביניהם

א. וז"ל הרמ"ע מפאנו (בתש"ס י"ד) שהביא שם בהגהה, ולפי דרכינו למדנו לכל הבא לעסוק בסדר הקרבות שיקדמו לתפילת השחר וגם לתפילת מוסף כל א' בשעתו ובמנחה איכא למימר שיהא סדר עבודה מאוחר לתפילה ואמנם ישראל בני נביאים לא נהגו כן וכו' מנהג כל ישראל להקדים פ' התמיד לתפילת מנחה וכו' הרי אלה מסייעים גדולים ללמד סגנוניא על התפילה הבאה אחריהם שתקובל ברצון וכו'. ע"כ.

ברכה כפולה אחת כנגד המעשה ואחת כנגד המחשבה וזהו טעם והרבה ארבה. עכ"ל.

הרי נתבאר גם מהכלי יקר דהיה בעקידת יצחק ב' מעשים ההקרבה במעשה בהקרבת האיל והקרבה במחשבה בעקידת בנו, ונראה א"כ, שכנגד ב' מעשים הללו תקן הקב"ה שיעלה ב' זכרונות לפניו.

עוד יש להוסיף בזה דיצוין בישועות יעקב (סי' א' סק"ו) דבהקרבת האיל תחת בנו היה אופן של נסיון קשה אף מהקרבת בנו, דעקידת בנו אף שהוא ענין נפלא מאוד אך מה שכיוון בזה לה' אי"ז חידוש כי אין לחשוב בהקרבת בנו רק לשם ה', אמנם בהקרבת האיל תמורת בנו שיש בזה הנאת הגוף והוא עשה בהקרבת האיל תמורת בנו שיש בזה הנאת הגוף והוא עשה בהקרבת האיל תמורת בנו רק לשם ה' כמו בהקרבת הבן. (ועי' משנכ"ב בלקוטי מהרי"ח) עי'

בקובץ הקודם שהובאו דבריו בהרחבה ויעו"ש עוד שהובא כע"ז מהמלבי"ם שצחקר הנסיון היה בהורדת יצחק שהורידו רק משום מצות ה' ולא היתה בזה שום שמחה משמחת עצמו שניצל בנו עי"ש באורך.

וי"ל שכנגד ב' הענינים האלו דהיינו מלבד עצם עקידת בנו גם הקרבת האיל רק לשם ה' כדברי הישועות יעקב או הורדת יצחק רק לקיים מצות ה' כדברי המלבי"ם, תקן הקב"ה ב' זכרונות שיעלו לפניו.

ולפי דברי העבודת ישראל והיפ"ל שהובאו לעיל, שענין אמירת פ' העקידה גם במנחה מלבד מה שאומרים בשחרית, נלמד מהמדרש הנ"ל שתקן הקב"ה ב' תמידין, א"כ נראה, דגם פ' העקידה ב' פעמים ביום בשחרית ובמנחה היא כנגד ב' הענינים שנתבארו.



הרב משה גולדברג

האם מותר לומר תודה על ההלואה?

א. הקדמה

ב. דברי שבח ואמירת 'תודה'

ג. דברי שבח ברגיל

ד. מילות נימוסין המקובלות, ושלא בפני המלוה

ה. הלואה בתנאי שיתפלל

ו. האיסור דווקא שהמעות בידו

ז. סיכום

א. הקדמה

איתא במתנ' ב"מ עה: ר"ש אומר יש רבית דברים*, לא יאמר לו דע כי בא איש פלוני ממקום פלוני. ובגמ' שם תניא רשב"י אומר מנין לנושה בחבירו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום שאסור להקדים לו שלום, ת"ל נשך כל דבר אשר ישך, אפ' דיבור אסור ע"כ. וכ"פ ובשו"ע יו"ד קס ס"א אם לא היה רגיל להקדים לו שלום, אסור להקדים לו שלום. וס"ב לא יאמר לו הודיעני אם בא איש פלוני ממקום פלוני. וברמ"א שם וכן שאר רבית דברים בעלמא אסור ע"כ.

וב' הר"ן (כתובות טז: מדפ"ה ד"ה והוא שאמר) שאסור מדרבנן², וכ"כ הרמב"ם

בפהמ"ש דאסור מדרבנן 'דברים שראוי להתרחק מהם', מהר"ם מרוטנבורג (הובא במרדכי ב"מ ס' שכז), סה"ת (שער מו ח"ג ס"ג), רבינו ירוחם (מישרים נח' ח"א), ק"ס למבי"ט (פ"ה ממלוה) וכ"כ החכמ"א (כלל קלא, יא) שאסמכוהו אקרא. מאידך כ' השער דעה (קסא, א) והמקור חיים להוכיח מהריב"ש (קמז) שהאסור מדאורייתא, וכן הוכיח עומק הפשט מהר"י מגאש (הובא בר"ח קידושין ח:) וכן הוכיח החדרי דעה (קס, יא) מהתוס' בקידושין ח. ד"ה צדקה ושור"ר שכן הוכיח הקו"ש (אות עז') ובס' אבני אש (קידושין ז: הביא בשם הגריש"א לדחות שאין משם הוכחה, ושפיר לתוס' אסור מדרבנן, וכן הביא התורת רבית

א. וכ' הבי"י (קס, יא) דאפ' בסתם ולא דווקא במפרש, וכ' שם דלא כהג"ה מרדכי (תלג) דדוקא במפרש, והמל"מ (ה"ג מהל' לוח) כ' ע"ד הבי"י דתמיה, וגם להג"ה מרדכי אפ' בסתם ולא דווקא מפרש עיי"ש שהסביר את ההג"ה דפירש כן בלישנא בתרא, אך ללישנא קמא דהכי פסקין, אסור אפ' בסתם. ופ' הרמב"ם שאסור רבית דברים פ"כה ה"ב מהל' מלוה. וכ' החלקת בנימין (קס ס"א ביאורים ד"ה אם) דמסתמת הפוסקים נראה שגם חוב מחמת מכירה אע"ג שאיסורו מדרבנן - יש איסור רבית דברים, ושור"ר בס' אילת השחר, כ' הגרא"ל שטיימן וז"ל דאפשר דרבית דברים אסור רק בהלואה גמורה, אבל ע"י מכר ושאר אופני אגר נטר אפשר דלא אסור רבית דברים ע"כ.

ב. וע' בדברי סופרים (ס' קס שעה"צ אות קפ') שהקשה למ"ד שאסור מדרבנן, לרמ"א ס"א דסב"ל **דבאיסור רבית דרבנן** - אין איסור רבית על הלווה אלא על המלווה (ואינו עובר אלא על "לפני עיוור"), אמאי אסור עליו רבית דברים. ות' ס' נאות יעקב בשם בית הלוי, דהטעם לראשונים שרבית דרבנן אין איסור על הלווה,

לפרש בשם מהר"מ סוזין, וכ"מ מהסמ"ג ל"ת קלא.

ג. דברי שבה ואמירת 'תודה'
הלווה כסף או אפילו חפצים מגמ"ח השייך לאדם¹ ממנו לוה או שלוה משכנו, חנה לוותה חצי כוס מטרנה

משום דעיקר הטעם שאסרו חכמים אבק רבית (דרבנן), כדי שלא יבואו לידי איסור רבית של תורה, ובשביל מגדר מילתא מאיסור דאור² די בזה שהטילו האיסור על המלוה, אבל במקום שאין איסור על המלוה אז מה"ט נמי כדי שלא יבואו לידי רבית דאור³ - הטילו האיסור על הלווה.
ג. דאם לא שייך לו, אין רבית שאינו ממלוה ללווה. הגר"פ וינד, חוט שני עמ' סג.
ד. יסודות הרבית עמ' קצג.

ה. גבי אמירת 'תודה' - השו"ע הרב ס"ט, אג"מ (ח"א ס' פ', אולם החלקת בנימין ס"א בציונים אות תע"א, פ' שאין כוונתו למילת 'תודה' שזה מותר, אלא ר"ל דברים של הודאה), הגרנ"ק (חוט שני עמ' סג' - שלא היה רגיל לעשותו קודם ההלוואה, אך ברגיל מותר), תורת רבית (פ"ד ס"ב, וכ' שם ס"ד ובהע' טז' דאם רגיל - מותר), דברי סופרים (קס, שעה"צ סק"קצב, וכ' בסק"ס דברגיל מותר עיי"ש מש"כ אפ' במפרש) הגרנ"ק (יסודות הרבית עמ' קצג) וז"ל שאלה: האם מותר ללוה לומר 'תודה רבה' או 'תודה למצוות' בשעת ההלוואה ד"ל דהוי כרבית דברים שמברכו 'תודה למצוות', ובמבואר בגר"ז שאסור ללוה לברך את המלוה בפניו על שהלוהו, או שכיוון שברכות אלו הן שגרת לשון הנאמרות על כל פעולה שאדם עושה לחבירו, מידת ארץ שנו כאן, ואין בזה רבית דברים. מה דעת מרן שליט"א. תשובת מרן שליט"א - 'אסור' עכ"ל) - אוסרים.

וראה בגרשז"א (מנחת שלמה ח"א ס' כז' במחולק למהדורות - קמא) שכ' דדווקא קילוס וברכה אסור ולא הודאה וכ"ש לומר תודה, שזה ראוי מצד דרך ארץ (נת"ש קס ס"א אות ז), אך חזר בו מחמת דברי השו"ע הרב (מנח"ש ח"ב ס' סח' במחולק לחלקים במכתב שכ' לגרימ"מ רפפורט). אולם כ' החלקת בנימין שאמירת תודה מותר לומר דאין זה אלא מדת ארץ בעלמא שלא להתנהג כאילו לא עשה עמו כלום, ומאי דאסור להודות למלוה, היינו לשבח ולקלסו א"נ לברכו וכ"כ הגר"ע יוסף (הליכות עולם, ואתחנן ס"ד) שמותר שבזמנינו שגרת לשון, וכן שמעתי שהתיר הגריש"א, וכ"כ הנת"ש שם שהגריש"א התיר לומר תודה. וכ' הבר"פ פ"ד ה"ה בשם הגריש"א שמותר לומר אם זה שגרת לשונו, וכ"כ בפסקי הגריש"א אות לב שמותר לומר תודה בשגרת הלשון, וכ' שם הבר"פ לדוג' דאם מבקש משכנו שילווה לו בקבוק שמן, והוא עונה לו שאין לו, ומשיב לו 'תודה רבה, כל טוב, שלום', וממשיך ללכת לשכן אחר לבקש ממנו ללוות בקבוק שמן, והלווה לו בקבוק כפי שביקש, מוכח שזה שגרת לשונו ואינו עבור ההלוואה, שהרי גם לשכן הראשון שלא הלווה לו, הוא אמר כן. ומה שיש להימנע רק באומר 'תודה על ההלוואה', וכ"כ תורת רבית (פ"ד ה"ד) דמותר (ברגיל), בלבד שלא יאמר לו בשביל מעותיך בשם גידות' (שם אות יב') והביא שכ"מ בשו"ע הרב ס"א שכ' ברגיל - מותר בלבד שלא יתכוין עכשיו בשביל ההלוואה. וכן התיר בס' רבית לאור ההלכה לגר"א פניני (עמ' קסב') והביא שם כן בשם הגר"צ שאול שלומר למלוה 'תודה רבה' או 'תודה למצוות' - מותר מפני שרגילות בנ"א לומר כן על כל סיוע שמקבלים. וכ' שם שהגם שחזר בו הגרשז"א (הובא לעיל) מפני דברי שו"ע הרב שאסור להודות ג"כ, עם כל זה יש להקל מטעם האחר - שדרכם של בנ"א להחזיק טובה על כל טירחא כל שהיא והו"ל כרגיל בכך קודם לכן והווי כאמדנא. וכן התיר הגר"א וייס (ב' אדר התשפ"א) לומר 'תודה', שכן מקובל כיום בכל המקומות מדרכי הנימוס, ואחר כך, והמקבל וודאי לא מרגיש שקיבל דבר, מאחר שכך הרגילות, לא נתפס בעיני בנ"א לתוספת. ואמר שכן עדיף טפי שראוי לת"ח להתנהג ב'נחמדות' ולהיות הגון ולא להראות ככפוי טובה (ואמר שפשוט שבכל דבר שאסור, אין משקל לנחמדות), והוכיח כן (וכן הוכיח ברבית לאור ההלכה שם) מהב"י שהביא מהג"ה מיימו' דמותר להחזיק טובה למלוה, ותמה עליו הב"י דזה רבית דברים (והובא ההג"ה מיימו' ברמ"א שם ס"כג), והביא הברכ"י בשם המהריק"ש

מנורה אמירת תודה על הלואה בדרום מה

משכנתה ברוריה, אסור לחנה לומר
לברוריה "תזכי למצוות, שהשם יברך
לומר "שלום" לכל אדם, ועתה התחזק והחליט
אותך".

ג. דברי שבח בלא רגיל
כל זה להקדים שלום אך וודאי מותר"
להשיב (ואף מצווה).

- וכן על כל דבר (כינוי, שבח, מעשה וכו')
שלא היה רגיל הלווה קודם ההלוואה -
אסור ללווה לעשות למלווה בגלל ההלוואה
(הכוונה שלכל אדם הלווה לא רגיל, אך אם
לכל אדם רגילי ועכשיו מחמת ההלוואה

ב' פירושים: א' רק שמעותיו בידו אסור, ב' (בשם הבית דוד וז"ל ומחזיק לו טובה הוי כמו רגיל להקדים
לו שלום) שאומר הלווה תודה כדרכו של עולם, ומחזיר לו המלווה בדרך נימוס - מותר, והסביר הגר"א
וייס דזה שמחזיר לו המלווה בדרך נימוסין (לדוג' - 'בבקשה', 'בשמחה', 'תודה גם לך'), סימן שזה לא
רבית כיוון שזה שגרת לשון כדברי נימוסין ולא כתוספת (ולא שרק שמחזיר כמו שכ' הב"ח ס"ו בסופו וז"ל
'שכל אחד יחזיק טובה וגמילות חסד לחבירו, לפעמים לוה למלווה, ולפעמים מלווה ללווה') ורבית דברים
אסור רק מתי שמתפרש כתוספת כרבית ממון, וסיים דסיכס דמותר ללווה להודות למלווה - בדברים שהם
מן המקובלות ודרכי הנימוס אבל לא להפליג בין בכתב ובין בע"פ.

וב' מלווה ה' (ח"א, פ"ח, ס"ג) שמותר לומר תודה, כיוון שרגילים בנ"א להחזיר לאומר תודה כגון "אין
בעד מה" וכיוון שמחזיר - מותר (עיי"ש בהע' 24 ע"פ המאירי ב"מ דף עה. שאם מחזיר מותר דאית דיבור
ומבטל דיבור, וביאר מלווה ה' דכיוון שהמלווה מחזיר אין כאן התנשאות). ע"ע חלקת בנימין קס, סק"קח.
לסיכום גבי אמירת תודה - נראה שלכו"ע וגם לאוסרים - אם רגיל בכך לפני ההלוואה, מותר כדמפורש
בגמ' וברמב"ם גבי שאילת שלום ששם המקור לרבית דברים, וכ"כ החוט שני והתורת רבית שם ועוד דרגיל
בכך קודם ההלוואה - מותר לשבח. ורק המח' בלא רגיל, דאם זה נחשב לשגרת לשון בנ"א בזמנינו - אין
כאן כלל רבית דברים ומותר (אפ' אם הוא לא רגיל - מותר, דלא חשיב שבח ותוספת כלל).
ואם קיבל רבית דברים, אמר הגר"פ וינד (וכ"כ בספר התשובות ח"ב - שאלה לג') וכן אמר לי הגר"ש
רוזנברג שאפשר להחזיר לו ולשבח אותו בחזרה, ואז "מחזירים" את הרבית. או שישלם לו כמה ש"ח על
זה (ברית פנחס שם).

ו. ב"מ עה: שו"ע יו"ד קס ס"א לעיל גבי שאילת שלום שזה המקור לרבית דברים וה"ה לכל דברי שבח, חוט
שני עמ' סג', תורת רבית (פ"ד ס"ד, הע' טז), דברי סופרים (קס, סק"סא) ועוד. כ' הגר"א סק"יד בשם
התוספתא דאם שאל בשלמו מימיו - מקרי רגיל, וע' בהע' ד', וכן בירושלמי (פ"ה ה"ח) דבפעם אחת מקרי
רגיל. מאידך בס' מרבה תורה (סק"כז) כ' דלדעת הש"ך (יו"ד ס' רכו סק"א לענין נדרים) ב-ב' פעמים מקרי
רגיל וי"א ב' פעמים (הביא הרבית לאור ההלכה עמ' קס' דבכרם שלמה עמ' קד' כ' דהסוברים שרגיל לא
פחות מג"פ הם המהר"ש דוראנבחוט המשולש ח"ג ס' כא', והפרי תואר ס"סי ועוד, וכ' דאין לדמות קביעות
דנדרים לרבית עיי"ש).

ז. פשוט, הגר"פ וינד, חוט שני עמ' סב (אות א' בסופו).

ח. האיסור דווקא ברגיל מהגמ' לעיל, וכ' ברבית לאור ההלכה (עמ' קס') דסגי באומדנא שהיה מקדים לו שלום
אף אלמלא הלווה, ומה שלא הקדים לא שלום קודם לכן הוא משום שלא הקדים לו שלום קודם לכן, הוא
משום שלא הכירו אלא ע"י ההלוואה כגון שהלווה הוא אדם נעים הליכות שדרכו להקדים שלום לכל מי
שמכיר אפ' בהיכרות שטחית, לכא' יש לצדד שמותר והסכים לזה הגריש אלישיב זצ"ל ע"כ. ומותר להשיב
לו שלום - חוט שני עמ' סב' (אות ב'), בר"פ (שם, ה"ד), תורת רבית (פ"ד ס"ד) וכ' שם בהע' יב' דזה
אינו בשביל מעותיו, אלא עונה למה שהקדימו, ובגמ' ברכות ו: שמי שאינו מחזיר 'שלום' נקרא גולן.

המלווה, הגר"פ וינד, וכן אמר לי הגר"ש רוזנברג, בלבד שלא יאמר לבן - שימסור לאביו את הברכות.

ה. הלואה בתנאי שיתפלל

אסור להתנות שילווחו בתנאי"י שיתפלל עליו או יברך אותו וכד', אך מותר ואף מצווה להתפלל על המלווה בלי שהתנה"י.

לדוגמא: יוסי מתכנן לנסוע לקברי צדיקים וביקש הלואה משמוליק לשם כך, לשמוליק אסור לומר ליוסי שמלווה לו בתנאי שיזכיר אותו בתפילותיו על קברי הצדיקים.

ו. האיסור דווקא שהמענות בידו

איסור רבית דברים, דווקא בשעה שהכסף ביד הלוח היינו שעדיין הוא חייב, אך לאחר שפרע"י את החוב אין איסור רבית דברים.

לדוגמא: נפתלי קיבל הלואה מדוד ופרע אותה, מותר לנפתלי לשבח את דוד בפניו לאחר שפרע את ההלוואה (אפילו

לומר "שלוש" למכיריו, אסור לו לומר "שלוש" ליוסי, ואם יוסי אמר לשמעון "שלוש", יכול שמעון להשיב חזרה.

- וכן גבאי ביהכ"נ שתפקידו לברך ברכת 'מי שברך' לעולים לתורה, מותר" לו לברך גם את מי שהלווה לו כסף, כיוון שאין הברכה בגלל ההלוואה, אלא שמעצם תפקידו מברך כל אחד שעולה לתורה.

ד. מילות נימוסין המקובלות, ושלא בפני המלווה

וכן מילות נימוסין המקובלות לומר בפגישה מותר. וכן להודות על הטירחה"י.

ועוד הורו הגר"פ וינד והגר"ש רוזנברג שמותר להודות כמה ההלוואה עזרה לו, כגון שעזרה לו לחתן הילדים, לטפל בתינוק וכד'. ושמותר לשבח את המלווה או להודות על ההלוואה שלא בפניו"א.

לדוגמא: המלווה לשכנו ביצים, ושלה את בנו הקטן למסור את הביצים - מותר לשכן המקבל לומר לבן המלווה "תודה רבה וישר כח על הביצים" (שהרי לא בפני

ט. פשוט, בר"פ פ"ד, ה"י.

י. על הטירחה - מותר להודות ולומר "ישר כח על הטירחה" (ברית פנחס שם, ה"ג כמו שמותר לשלם למלווה על ההוצאות, וכ' התורה רבית פ"ד הע' ו' שיש נוהגים לומר כן). ושור"ר בס' יסודות הריבית עמ' תצג שהביא בשם הגר"ק שאין ראוי. וז"ל שאלה: ראובן בא ללוות משמעון סכום כסף, שמעון טרח בכדי להביא את הכסף למקום ההלוואה. ראובן הלוח אמר שלו "ישר כח", 'תודה רבה' וכו' עבור הטירחא ולא עבור ההלוואה, ומדגיש לו את זה. לכאז"ל שמותר כמו שמותר לשלם על הוצאות ההלוואה. מה דעת מרן שליט"א. תשובת מרן שליט"א: 'אין ראוי' עכ"ל.

יא. בר"פ פ"ד, ה"א-י. והביא שם שכ' שו"ע הרב ס"ט שאסור לקלוט בפניו. מ' שלא בפניו - מותר. כ"כ החלקת בנימין קס ס"יא סק"קח וכן בבאורים שם ד"ה להקדים, וכ"כ דברי סופרים שעה"צ קס אות קצא. והורה הגר"פ וינד וכן אמר לי הגר"ש רוזנברג שמותר להודות כמה עזרה לו ההלוואה, ומה שאסור, היינו לשבח את המלווה עצמו.

יב. ויש חשש בזה לאיסור של תורה שמשכירו לעשות פעולה זו בשבילו (חלקת בנימין קס ס"יא ביאורים ד"ה להקדים, מרבה תורה קס ק"כט).

יג. הגר"פ וינד בשיעוריו, הגר"ע יוסף הליכות עולם (ח"ח, עמ' כב'), מרבה תורה שם.

יד. היינו שאין רבית דברים ברבית מוקדמת ומאוחרת. כ"כ הרמב"ם (היב מהל' לוח) 'כל זמן שמעותיו בידו'. וכ"כ המרדכי (שמ) 'או אפ' רבית דברים בעוד שהוא חייב' ע"כ וכ"פ הבר"פ (פ"ד ה"ח, וס' התשובות

אם לא רגיל לשבח, בלבד שלא יהיה מיד רבית אפ' בדברים היינו שמשבח את המלווה, מלבד שמותר בא' מהאופנים - שלא בפניו, לאחר הפירעון).

שכבר פרע את ההלוואה, שרגיל לכל אחד לומר גם ללא ההלוואה.

ז. סיכום:

הלוח כל דבר בין כסף ובין חפצים, יש איסור



ח"א - שאלה כח), וכ"כ חלקת בנימין (ס' קס סק"מא, סק"צט, סק"קג ו-סק"קח) עיי"ש בהע' תמוז' שהביא שכ"כ באהלי יעקב למהריק"ש ס' קכו והובא גם בברכ"י (הובא לעיל בהע' 4) וכ"כ מרבה תורה ריש סק"כו וכן דקדק במהריט"ץ ס' רסז מהרמב"ם שהוא מקור השו"ע שאין איסור רבית דברים ברבית מוקדמת או מאוחרת. וכ"כ חוט שני עמ' סב' (אות א') שכל זמן שמעות אצל הלוחה - אסור, אמנם אחר שפרע לו בחוב מותר בכל גווני. וכ"כ התורת רבית (פ"ד ס"ד) שלאחר הפירעון מותר והביא שם בהע' יד' מהמרדכי והברכ"י הנ"ל, וכ' דכמו בשו"ע קס ס"י גבי מלמד את בנו דמותר לאחר שפרע (וכן דייק משם הדברי סופרים ס"י בבירור הלכה ד"ה או), ודלא גרע ממתנה מועטת לרמ"א ס"ו, וכ' דמרבח תורה דייק כן מלשון בהבחייתא 'מניין לנושה בחבירו' מ' דווקא אם עדיין נושה בו ומעותיו בידו, וכ' בשם הדרכי תשובה (סק"פז ו-פח) דנכון להמתין לכה"פ לאחר כדי דיבור (וע' ברית יהודה ס"ח ק"סה מש"כ ע"ז). וכ"כ הדברי סופרים (קס, יא, סק"סב, נט ובבירור הלכה שם ס"ט ואם בסופו) דדווקא מעותיו בידו אסור.

הרב יהונתן גפני

הסיבה כל השנה

מחלוקת ראשונים אם הדרשה מדאורייתא או רק אסמכתא.

אז אומר המ"א שכך צריך להסביר את המשנה אצלנו, שכמו שמצינו שם שיש יוצא מן הכלל בשומע כעונה גבי ברכת המזון, אז ה"ה הכא גבי "המוציא" לולא קביעות הוי יוצא מכלל שומע כעונה. ומ"מ מדקדק המ"א ברשב"א, מכך שהקשה על המשנה מהגמרא [מה:], שאע"פ ששמע ברכה ולא ענה שיצא, שמדובר בדיעבד כמו שמדקדק בלשון "יצא", א"כ אצלנו המשנה שהצריכה קביעות בשביל לפטור מדובר שאף בדיעבד יעכב, שאם לא כן היה לרשב"א לחלק דהתם מדובר בדיעבד והכא בלכתחילה, אז אומר המ"א שמשמע ברשב"א שקביעות מעכבת אף בדיעבד. וכך מביא המ"א מהרא"ש [בברכות, ו, ג], שאם לא הסיבו אף שענה אמן לא יצא.

ומאידך הב"י [קסז, יג] מביא רוקח, [ס' שכת], שגם כשלא קבעו מקום, אם כיוון המברך להוציאם והם כיוונו לצאת יצאו.

ושמא אפשר לומר שנחלקו מה הטעם בכך שהצריכו שתהיה קביעות בשביל להוציא:

שמצינו לגר"ז [ריג, ב, ו], דנוקט לשון שע"י הקביעות הם נחשבים לגוף אחד שיכול לברך ולפטור כולם [ואותו לשון של שכולם "כגוף אחד" מוזכרת כבר בריטב"א בר"ה (כט. ד"ה "תני") - גבי ברכת המצות].

במשנה [ברכות מב.] כתוב: היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו. הסב - אחד מברך לכולם. ומסביר רש"י - [ד"ה "כל אחד ואחד מברך לעצמו"] - דאין קבע סעודה בלא הסבה. ומהגמ' [מג.] - מוכח שהמשנה מדברת בברכת המוציא.

ורואים שיש תקנת חז"ל שבשביל לפטור אחד את השני בברכת המוציא, צריך שיהיה ביניהם קביעות ע"י הסבה.

והרשב"א [שם], שואל על הגוף התקנה דבעי הסיבה מכמה דוכתי:

(א) מהגמ' בברכות [נג:], שהעונה אמן כמוציא ברכה מפיו.

(ב) מהגמ' בסוכה [לח:], ששומע כעונה.

(ג) מהגמ' בברכות [מה:] שכתוב שכאשר שמע ברכה, אף שלא ענה אמן, יצא ידי חובה.

דהיינו שמכל מהלך הדברים הללו שמצינו שאפשר לצאת, למה צריך תנאי של קביעות ביניהם? ונשאר הרשב"א בצ"ע.

ומתריץ המ"א [קסז, יג, כח] שמצינו בירושלמי [ברכות, ג, ג] דדרשין "ואכלת ושבעת וברכת" - שמי שאכל הוא יברך. דהיינו שבשביל להוציא את השני בברכת המזון צריך להיות חייב כמותו בברכת המזון מדאו', אע"פ שלפי שומע כעונה היה יכול להיות שהחייב מדרבנן יוציא את המחויב מדאו' [ונפסק בשו"ע קצז, ד. ועיין בהגר"א (שם) שמביא

מחלוקת בגמ' בין רב לר' יוחנן אם ה"ה
ליין, וישנן שתי לשונות בגמרא.

ונתמקד בדעת ר' יוחנן, דקיימלן כוותיה
נגד רב כדאיתא בביצה (ד). ב' יוחנן
אמר שלא רק בלחם בעי הסיבה, אלא
ה"ה שביין בעי הסיבה. ויש עוד לשון,
שלא רק ללחם מהני הסיבה אלא ה"ה ליין
מהני הסיבה.

מה ההבדל בין הלשונות אם "בעי" או
"מהני"?

הרא"ש [סימן לג, ומובא בב"י בסימן קעד
סע"א, "ומ"ש היינו אם הסיבור"],
מבאר את שני הלשונות ואומר נ"מ גבי שאר
מאכלים חוץ מפת ויין: שהלשון שאמרה
דבעי הסיבה סוברת שרק דברים חשובים כמו
פת ויין מצריכים הסיבה, וממילא שאר
דברים אינם חשובים ולא מצריכים הסיבה.

והלשון שאמרה שליין מהני הסיבה סוברת
שהכל מצריך הסיבה, אבל רק בפת
ויין שייך להסיב בהם. וממילא בשאר דברים
צריך הסיבה אבל לא מהני ולא שא"א לפטור
אחד את השני.

וישנן כמה שיטות בראשונים איך לפסוק:

שיטה ראשונה - הרא"ש נוקט כמו לישנא
קמא לקולא, שרק בפת ויין בעי
הסיבה, אבל בשאר דברים לא בעי הסיבה -
(א) כיון שכל התקנה להסיב היא מדרבנן,
ממילא נקטינן ספק דרבנן לקולא ולא בעי
הסיבה. (ב) מובא בגמ' [בברכות-לט]. שבר
קפרא נתן לאחד מתלמידיו שיפטור את
כולם, ומדובר שם שאכל שאר דברים [והבין
הרא"ש שמדובר שם ללא הסיבה], וא"כ
רואים שנפסק שבשאר דברים לא צריך
הסיבה כלישנא קמא.

ומאידך בלבוש [ריג, א], משמע שקביעות
משמשת רק כהוכחה על כך
שקבעו ביחד, שלולא זה נראה שאין האחד
רוצה להוציא את חברו.

ושמא אפשר לומר שהראשונים דלעיל
נחלקו בטעמים הללו:

שהרא"ש - למד שצריך שיהיו גוף אחד,
שזה תנאי בשביל לפטור אחד
את השני.

אבל הרוקח - למד שזה רק הוכחה כהלבוש,
ולכן היכא שכיוונו בדיעבד יצאו.

ולמעשה: השו"ע [קסז, יג], סתם כמו הרוקח
שיצא. והמ"א [שם ס"ק כח] נשאר
בצ"ע על השולחן ערוך מחמת שרבו
הראשונים שחולקים.

וגם הגר"א [קסז, ס"ק מה], נקט עיקר
כהשו"ע שיצא בדיעבד אף שלא קבעו,
מהגמ' [מה:], שכתוב בברייתא ששניים
שאוכלו פת ונתחייבו ב"ה, מצווה שכ"א יברך
בנפרד [ונפסק בש"ע קצג, א], והרי בברכת
המזון אין קביעות ללא זימון [כדאיתא בתוס'
שם], ובכל זאת כתוב רק שמצווה ליחלק
ולא שחייבים וזה לא יעכב בדיעבד. וכמו
שבברכת המזון שם לולא קביעות יהני, ה"ה
אלינו גבי המוציא.

ולמעשה:

המ"ב בסי' קסז [יג, סה] - מציין למ"א
שנשאר בצ"ע, אך בסי' ריג [א, ס"ק
ה, יג] סתם המ"ב שבדיעבד יצא.

במה צריך הסיבה?

כמו שכתבנו, הגמ' [מג.], מעמידה את
המשנה שהצריכה הסיבה - בפת, ויש

וכן פסקו הרמב"ם [א-יב], וגם הרי"ף [לא]. שהעתיק רק את הלשון דבעי הסיבה.

הב"י [ריג סע"א] דן שהיה צד להגיד לפי השיטה שבשאר דברים לא בעי הסיבה, שאף ישיבה לא צריך. אבל מוכיח מתוס' [חולין קו.], "וש"מ" בסופן, וכן מלשון ה**טור** [קעד] שמ"מ ישיבה מיהא בעי.

שיטה שנייה - הראב"ד [ע"ד הרמב"ם] (פ"א הי"ב) שגם למד שיש שתי לשונות: (א) שפת ויין בעי הסיבה - ושאר דברים שפחות חשובים לא בעי בכלל. (ב) שלפת ויין מהני הסיבה - אבל לשאר דברים שפחות חשובים לא יהני.

ולפ"ז התקשה על הרמב"ם - איך פסק כלישנא קמא, שיותר מסתבר לפסוק כלישנא בתרא בגמ', ולכן פוסק שלשאר דברים לא יהני הסיבה.

[אבל המ"א (ס"ק ה) כותב שיש היכי תימצי שגם לראב"ד - אחד יפטור את השני בשאר דברים, כאשר הם בתוך סעודה, במיגו דמהני לסעודה מהני לשאר דברים, ומובא ב**מ"ב** (ס"ק יא)].

שיטה שלישית - הרשב"א [מג. ד"ה "איכא דאמרי"], שגם למד את הגמרא כדלעיל - אם לשאר דברים: לא צריך הסיבה, או - שלא יועיל. אבל התקשה בסתירה - שמצד אחד דרכן של הגאונים לפסוק כפי הלשון המחמירה גבי איסורין, ונמצא לפי זה שלא תועיל הסיבה בשאר דברים. אבל מאידך מצינו בגמ' [ברכות לט.], במעשה בבר קפרא ותלמידיו שפטרו אחד את השני אף בשאר דברים, והבין הרשב"א שמדובר שם שהסבו בשביל לפטור [דלא כהבנת הרא"ש לעיל], ונמצא שבשאר דברים

גם צריך הסיבה ולא אתיא כאף לישנא.

ולכן לומד שלעולם הלישנא שאמרה שליין מהני הסיבה, ה"ה לשאר דברים דמהני, ונקט רק יין משום רב שחלק עליו שליין לא מהני וכ"ש שאר דברים, ולכן ר' יוחנן הזכיר רק יין, אבל ה"ה שאר דברים דמהני.

ולפ"ז יוצא שני לשונות:

א. שביין בעי הסיבה - אבל שאר דברים לא בעי הסיבה.

ב. שליין יהני הסיבה - וה"ה לשאר דברים דיהני הסיבה.

ולפי הגאונים נפסוק כלשון המחמירה שאף לשאר דברים יהני הסיבה וכך זה מסתדר עם הגמרא (לט.).

ונמצאו ג' שיטות לגבי הסיבה בשאר דברים:

א. השיטה הכי מקלה - הרא"ש - שלא צריך.

ב. השיטה הכי מחמירה - הלראב"ד - שלא יועיל וממילא אי אפשר.

ג. השיטה האמצעית - הרשב"א - שצריך אבל יועיל להסיב.

וקודם שאכתוב איך נפסק אקדים, מה הדין הסיבה כיום?

התוס' [(מב.) ד"ה "הסיבו"] כתבו "דוקא לידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה, אבל ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו, שהם היו רגילים כל אחד להסיב על מטתו ועל שולחנו. אבל עכשיו כולנו אוכלים על שולחן אחד. וכשאנו אוכלים יחד היינו קביעותנו", עכ"ל. דהיינו שההסיבה של היום זה ישיבה ביחד.

וכן נפסק בשו"ע [קסז סעי"א].

ב. כאשר מסופק אם בירך או לא, שחברו יוציא אותו על הצד שחייב.

אי בעי הסיבה בברכות השבח והמצוות

עד עכשיו דנו אם צריך ואם יועיל הסבה בברכת הנהנין, והשאלה מה הדין בברכת השבח והמצוות?

לגבי ברכת המצוות:

נדון תחילה גבי קידוש וההבדלה:

ונקדים שיש בקידוש כמה חלקים: חלק א - אמירת "ויכולו", שהשו"ע [רעא סע' י] נוקט שיש לעמוד, ומסביר המ"ב [ס"ק מה] שהוא עדות על בריאת שמיים וארץ ועדות בעיני מעומד [בשער הציון] [תרצ סע' א, ס"ק א] כתוב שאף השומעים צריכים לעמוד מדין שומע כעונה, והרמ"א [שם] חולק שאפשר לשבת, רק שיעמוד בפסוק "יום השישי יכלו השמיים" שהם ראשי תיבות של הקב"ה [ומסביר המ"ב [ס"ק מז] שמכיוון שעמד בבית הכנסת תו ליכא קפידא].

חלק ב - אמירת הברכות, שכיבכול מחולק לברכת הנהנין וברכת המצוות שנדון כעת.

חלק ג - של השתייה בפועל לאחר הברכה, שהמ"ב [רצו סע' א ס"ק ו] כותב שיש לשבת [משום דרך ארץ].

א"כ לגבי הברכות, אף שיש סברה שיש לעמוד: בהבדלה - משום שמלוים את המלך כדאיתא במ"ב [רצו סע' ו ס"ק כז]. ובקידוש - משום שמקבלים את המלך.

ומנגד, יש צד שצריך לשבת, משום שרוצה לפטור את השני בבורא פרי הגפן, שנפסק שצריך הסיבה כדאיתא בס"י ריג [א] כדלעיל.

[וישנם עוד נידונים לגבי הסיבה כיום: א] אם צריך דווקא לשבת סביב שולחן כלשון תוס' הנ"ל - עיין בשער הציון [ריג ס"ק ב] שמחלק בין פת לשאר דברים, ועיין עוד בס"י קסז סעי"א במחלוקת הגר"א והמ"א. ב] אם שייך היום קביעות ביין - עיין בב"י בס"י ריג].

ונחזור לבאר איך נפסק למעשה לגבי הסיבה בשאר דברים ונחלק זאת לג' שלבים:

א) הב"י נוקט שלרוב הפוסקים לא בעי הסיבה בשאר דברים [שכן פסקו הרמב"ם, הרי"ף והרא"ש], וכך פסק בשו"ע [ריג סע"א].

ב) הדרכי משה [ריג ס"ק א] נוקט שהמנהג - שלפירות לא תועיל הסיבה כדעת הראב"ד לעיל. וכן פסק ברמ"א [שם].

ג) המ"ב [שם] מביא מהחיי אדם [כלל ו] - שכיום לא פוטרים אחד את השני באף מאכל, דהיינו אף בפת שלכ"ע שייך קביעות. אף שהוא נגד הדין - לעשות הידור מצווה "שברוב עם הדרת מלך" - כיוון שחיישנין שאין כוונה לצאת ולהוציא.

[לגבי מה שנוהגים שבשבת אחד מברך לכולם בקידוש ועל הפת, כתוב בשבט הלוי [חלק ח, רפא] שהנהיג אצלו שאף בשבת שכ"א יברך לעצמו, דהיינו שאין עניין מיוחד בשבת, אלא שקשה שכל אחד יהיה כוס מלאה ומשנה לחם].

אבל גם לפי החיי אדם - שחושש שמא לא יתכוונו, יש מקרים שיודה שאחד כן יפטור את השני:

א. הט"ז - [ריג סע' א ס"ק א] שכותב שהיום שמולזלים בברכה אחרונה, ראוי לסמוך שאף בלי הסיבה יפטור אחד את השני, ומובא במ"ב [שם בס"ק ט].

[מלבד שיש גם לשבת מחמת שיהיה קביעות סעודה שכן כתוב במ"ב [רעא ס' י ס"ק מו], ולכן השש"כ - [חלק ב, עמ' קב, הערה קלח] כותב שעדיף לעמוד במקום שיאכל].

ולמעשה התוס' בברכות [מג. ד"ה "הואיל" - בסוף] כבר שואלים - איך אנו פותרין זה את זה מייך הבדלה, אחרי שאין אנו לא יושבין ולא מסובין! ומתריצים - שמתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה, קבעי נמי אכולה מילתא. אבל מסיימים תוס' - שנאה שישבו בשעת הבדלה, שאז יהיה ניראה כקבע. דהיינו מתוך זה שאנו קבועים כלפי ברכת המצוות של ההבדלה אנו קבועים גם כלפי ברכת הנהנין בהבדלה.

ובכ' מובא במ"ב [רעא ס' י ס"ק מו] שלכתחילה ישבו אבל מועיל גם בעמידה [אבל מסיים שעכ"פ לא היו מפוזרים].

אבל החזו"א [יט, ח] שואל על התוס', שכתוב בגמרא בר"ה [כט]. שבברכת המצות אע"פ שיצא מוציא. ואומר החזו"א שמוכח מכאן שבברכת המצוות לא צריך קביעות, שקביעות נצרכת כאשר יש ברכה שנצרכת אליי ואני רוצה להעביר גם לשני, מה שאין כן ברכת המצוות שאע"פ שיצא מוציא אני יכול ליחס לשני גם בלי קשר אליי [אבל כתוב במ"ב [רעא ס' י ס"ק מו] - שגם בברכת המצוות צריך שהשומעים לא יהיו מפוזרים], ומוסיפה הגמרא שאפילו ברכת הגפן של קידוש, חשיבי כברכת המצוות כלפי זה [ונפסק בשו"ע סי' קסז ס' כ]. אז מקשה החזו"א על התוס', שלמה צריך להגיע שמתוך שקובעים להבדלה קובעים גם ליין, היין בעצמו זה ברכת המצוות. ונשאר בצ"ע.

אבל האלף למטה [מטה אפרים תרכה ס' מד ס"ק עד] מסביר בתוס' הנ"ל שכל מה שתוס' התקשו איך פותרים בהבדלה בעמידה, זה כמו מנהגנו שגם השומעים רוצים לשנות מהיין [שיש בכך מצווה מין המבחר כדאיתא בשו"ע סי' קצ ס' ד], אז יש מלבד ברכת המצוות גם ברכת הנהנין שהם רוצים לצאת ידי השתייה, ולכן תוס' היו צריכים להגיע לסברה שמתוך שקובעין עצמן למצווה מהני אף ליין, אבל אין הכי נמי אם השומעים לא רוצים לישנות מהיין, לא בעי בכלל לשבת דהוי רק כברכת המצוות.

לגבי קידוש היום:

בפשטות היינו עושים אותו חילוק כמו בקידוש הלילה, שלמרות שאין ברכה מיוחדת לקדושת היום, מ"מ חכמים הטילו על אותה ברכה מצוות קידוש, והוה ליה כעת ברכת המצוות.

אבל בהלכות שבת בשבת [חלק א, דיני קידוש סעיף מט] הבין שלא שייך הסברה של תוס' של "מתוך" היכא שאין ברכה נפרדת ולכן נוקט שהיכא שרוצה לישנות צריך לשבת מדינא, ושכך שמע מהרב אלישיב [וחוץ מזה כותב הרב קארפ שעדיף לשבת: א] שבשערי תשובה [רפט] מביא מהברכי יוסף שהארי ז"ל היה יושב בקידוש היום. (ב) שלא שייך בקידוש היום את הסברות של ללוות את המלכה. שהבאנו לעיל].

לגבי קביעות בברכות השבת:

כתוב בגמרא [בברכות נג]. שהיו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם. שאחד מברך לכולם.

ומכאן למד המ"א [ריג סע' א ס"ק א] שדווקא בברכת הנהנין צריך לשבת בשביל קביעות אבל בשאר ברכות לא צריך, שהרי מה שישבו פה זה לא בשביל הברכה אלא כדי ללמוד ובכל זאת אחד היה יכול לפטור את כולם.

אבל הביאור הלכה [ריג, ד"ה "על כל פירות"] מקשה עליו, שמצינו **במשנה** שלנו שהיו יושבין - כ"א מברך לעצמו ושמיסבין - אחד מברך לכולם. ואמרה הגמ' שהיכא שאמרו "ניזיל וניכול" אע"פ שישבו חשיב הסיבה. ומסביר **רש"י** [מב: - "בברך כלן"] ששיבה עם הזמנה - חשיב הסיבה. וישיבה מאליה - לא חשיב קביעות. וממילא מה שכתוב בגמרא שישבו ללמוד ולא בשביל הבדלה, יש בזה עדיין את הדרגה של ישיבה לולא הזמנה ולא הוי בגדר עמידה. וממילא אין ראייה שבשאר ברכות מצי לעמוד [וכך מציין לרשב"א].

לפי זה אפשר לדון:

(א) במוצ"ש שחל בו ט' באב שמברכים על מאורי האש בבית הכנסת שאחד מברך לכולם - שמעירים **בדרשו** [ריג סע' א - על הביאור הלכה בשם הרב דב לנדאון] וכן

בהליכות שלמה [על ט' באב, פרק טו, דבר הלכה כא], שמכיוון שבמוצ"ש כזה מברכים רק על מאורי האש לחוד, אז אין את "המתוך" של **תוס'** שהזכרנו לעיל, אז הוי ליה ברכת השבח וכמו שהבאנו **מהביאור הלכה** לעיל שלמרות שהסיבה לא בעי ישיבה מיהא בעי.

(ב) שכאשר אדם רוצה שיפטרו אותו בברכת "אשר יצר", שבפשטות הוי ליה בברכת השבח [עיין בערוך השולחן בריש אורח חיים שדן בהגדרת ברכה זו], אז בעי לשבת כמו שמוכא **בביאור הלכה הנ"ל**, בשביל לפטור אחד את השני.

אלא שראיתי בספר **שיח תפילה**, **למו"ר הרב טשזנר** שכותב שמנהג אשכנז לברך ברכות ההודאה בעמידה. ושמא לפי זה מצי לפטור אחד את השני אף בעמידה בברכות כה"ג.

ולסיכום:

בברכות הנהנין - חלוק מתי ואם יועיל קביעות.

בברכות המצות - לא צריך קביעות.

בברכות השבח - אין צריך קביעות כל כך.



הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג משמורת סת"ם בדרום ומחבר קונטרס 'מאיר עיניים'

לע"נ מוזקה הרבים העיוור ר' יוסף בר איזה גבאי זצ"ל

ובן דודי גדעון ב"ר יהודה הלוי ז"ל

"מנהג ישראל תורה" - לא משנים מנהג [מאמר שני]

צבעוניות). אם זה יהודי אירופה - אסיה ועד ליהודי תימן הדרומית והמרוחקת. ובאמת יש לזה מקור בספרות ההלכתית "משום דצבע שחור מורה על ענוה ושפלות וצניעות, אסור לישראל לשנות" (עי' קיצו"ע סי' ג' ס"ב). וכאשר החלו מרבני ה"מזרחי" להנהיג במוסדותיהם הליכה בכיפה סרוגה ובגדי צבעונין לבנים (כמלבושי הגוים - ולהבדיל - החילונים) ע"מ להיבדל מהביגוד החרדי ה"גלותי" של פעם וליצור "דתי חדש" דמתקריא "דור הכיפות הסרוגות"... גם שם לא היה מדובר בשינויים של "איסור" אלא בסה"כ שינוי חיצוני מסוים שגרם - ברבות השנים - לקרע עולם רח"ל בין כלל שומרי התורה והמצוות כאשר פתאום נתחדשו "חגים" חדשים עם תפילות חדשות וברכות לבטלה, וביטול מנהגים ואף הלכות (לדוגמא ביטול אבלות הספירה בה' באייר או ו' תלוי אם ה' נופל בשבת...), "הלכות" חדשות (עמידה בצפירה, הקפדה על "היתר מכירה" והמצאת "אוצר ב"ד" לחלוקת "שמור ונעבד", "מצות" הגיוס ושרות לאומי), ושאר ירקות....

ב. קיצור המלבושים. מאז ומעולם הלבוש היהודי היה צנוע (הן בצבעם - כנ"ל והן בהסתרתם את האיברים). לפני כמאה שנה (ואולי 150, תלוי בארצות השונות) החלו - בהשפעת ה"השכלה" הארורה - לקצר את

במאמרי הקודם אודות הקליפס שהמציא מאן דהו, הקרוי "אות - אוחו תפילין", שבא לשנות את צורת סיום הנחת התפילין, ציינתי מפורשות שאינני מדבר מבחינה "הלכתית", (כי לא זכיתי להגיע למדרגה זו להביע דעה או עמדה בנושאים הלכתיים כי אינני בקי בהלכה ולא הוסמכתי לזה (מלבד בענייני סת"ם בהם הוסמכתי ע"י גדולי הפוסקים להכריע בשאלות המתעוררות ע"י הסופרים והשואלים. וכאשר מרן הרב ואזנר חתם על ההסמכה שלי למגיה אמר לי "תהיה מתון ומסיק" כלר' לא למחר להשיב "מהשרוול" אלא לשקול הדברים במתינות ורק אז להשיב) אלא עיקר התנגדותי לפטנט החדש היתה "השקפתית" (למרות שמהמקורות שהבאתי ניתן להבין שיש כאן גם ענין הלכתי לסיים את הכריכות באופן המקובל דורי דורות לקיים את ה"וקשרתם - קשירה תמה", שזהו סיום הקשירה), כי כאשר מתחילים לשנות דברים שהיו מקובלים מאז ומעולם, א"א לדעת לאן זה יוביל ואביא רק מס' דוגמאות:

א. צבע הכיפה והבגדים. עד לפני כ - 70 שנה התלבשו רוב היהודים שומרי תו"מ בצורה דומה וסולידית. נשים בבגדי צבעונין וגברים בשחור (או כהה) / לבן וכד', וכולם לבשו כיפות שחורות (מלבד עדות מסויימות כבוכרים וכיצ"ב שהיתה להם כיפה

הבגדים, הן בלבוש הנשים (אורך השמלות והשרוולים) והן בלבוש הגברים (חליפות קצרות) ע"מ "להתקדם" עם החברה המודרנית. יתכן שהשמלות והשרוולים הראשונים שנתקצרו עדיין היו "בגבול ההלכה" וכמובן שהחליפות הקצרות של הגברים אינן נוגדות את ההלכה, אולם השינויים הללו גררו אחריהם עוד ועוד קיצורים ושינויים עד שהיום נאלצים הרבנים "לריב" עם הנשים והבנות על סנטימטרים בחצאיות ובפאות* ועל עוביים של גרביים². גם החליפות הקצרות ושאר ביגוד הגברים עברו שינוי בשנים האחרונות ובני תורה רבים (מדי) מתלבשים באופנת ה-"SLIM FIT" ("סלים פיט" פי" גיזרה צרה) שאמנם מכסה את הבשר אך מבלִיט את האיברים, שזהו היפך הצניעות³...

ג. גם גילוח הזקן הינה פירצה ישנה שבאה בהשפעת ה"הסכלה" (מל' סכל). מאז ומעולם גידלו יהודים את זקנם "מחוטב עצך עד שואב מימין" (ולא רק הרבנים). גילוח הזקן היא המצאה גויית מובהקת. י"א שזה היה כדי להיות "יפים" (כמו אשה שאין לה זקן) שזה ממש היפך השקפת היהדות. הפסוק אומר "מלך ביפיו תחזינה עיניך" מכאן נפסק שמלך - שצריך תמיד להיראות בשיא יופיו - מסתפר בכל יום תספורת

קצוצה (כמעט קרחת) וכן הכה"ג מסתפר לעיתים קרובות תספורת כזאת. כי זהו היופי (היהודי) האמיתי - תספורת קצרה וזקן מגודל! ואצל הגוים להבדיל בין הטמא לטהור - זה בדיוק הפוך - שיער הראש מגודל (טשופ בלע"ז) וזקן מגולח למשעי. ובעוה"ר הושפענו מהם לרעה וכפי שכותב מרן שה"ת הגר"ח ק שליט"א באורחות יושר פרק "הדרת פנים" (וכל יר"ש מבקש אמת ילמד פרק זה היטב ויזכה אחרים שילמדוהו): "ובכל הדורות היה זה בזיון גדול מי שלא היה לו זקן ורק בדורות האחרונים התחילו לזלזל בזה כי למדו מהגויים" ובהמשך מביא את דברי מרן החזו"א (קוב"א סי' קצז) שמדבר על המגלחים זקנם בסם (כל' באופן המותר) "על דבר הסם, אם אינו סם המוות - אינו גם סם חיים, ומאד קשה עלי הדבר שאינו ממדת הצניעות, ואין זה לבוש ישראל, רק למדו מהגוים בגולה ושלולים בזה קדושה" (כלומר בזה שמורידים הזקן. ג. ג.) עיי"ש כל הפרק. ובעוה"ר נהיה מנהג (אותיות גהנם) לגלח זקן בימי הבחורות (פעם עשו זאת באופן המותר לכו"ע, בסם / משחה. וכיום רוב המתגלחים משתמשים ב"מכונה של הרב...") ומרגישים צדיקים גדולים). ואני הכותב שמעתי במו אזני הקלטה ששאל אחד מבני הקהילה את מרן הגריש"א זצ"ל על

א. מבלי להיכנס לנושא הרגיש הזה שכמובן קשור לנושא המדובר לא פחות. מפאות הסבתות-רבה שלי שהיו עשויות ממכין קש, הקצרות והלא מושכות, ועד לפאות ימינו - היפות, הארוכות, והמתנופפות ברוח במראה טבעי - עברו שינוי אחר שינוי עד שקשה להאמין שהגדולים שהתירו את הפאות הראשונות היו מסכימים שישתמשו בשמם כמתירי פאות זמננו, אך אינני רוצה לאבד את הקוראים שהגיעו עד כאן או אעבור נושא...
ב. 20 דנייר לא טוב, 40 בסדר עד כביסה שלישית, ו - 70 זה מהודר כמעט לכולי עלמא... תלוי בצבע)...
ג. ולאחר גמרי לכתוב את המאמר ישבתי להגיה אותו עם נכדי נ"י ש"האיר את עיני" שהיום יש כבר "סופר סלים פיט" מבד נמתח ("סטרעטש" בלע"ז) שדומה יותר לחליפת רקדני באלט רח"ל... וסיפרתי לו על מכתב של מרן הרב שטינמן זצ"ל מלפני כ-30 שנה שקונן על כך שהבחורים יותר מדי שמים דגש על המלבושים ושבחור שהבגדים תופסים אצלו מקום בראש, לא יכול לצאת מזה ת"ח (אינני זוכר בדיוק את הניסוח שלו, אבל זה היה המסר).

ח"ב שער ה' שפירט בלשונו הזהב את הנושא הלכה ולמעשה.

קראנו בהגדה של פסח "ויהי שם לגוי - מלמד שהיו ישראל מצוינים שם", פי' שלמרות שהיית בני ישראל בארץ מצרים - "ערות הארץ" - כ"כ הרבה שנים, לא הושפעו מהם ושמרו על מנהגי אבותיהם: שם יהודי, שפה ולבוש יהודי, עד שכל רואיהם מיד יודעים שהם יהודים. (בתימן היו היהודים נבדלים מהגויים בפאותיהם הארוכות והמסולסלות ועל כן קראו להם "סימונים" - כל' סימן ההיכר בין יהודי לגוי). אלו הם רק שלושה דוגמאות של שינויים "קטנים" שהביאו לחורבנות גדולים בצורת עם קודש.

זכורני שבשנת תשמ"ח - בהיותי מלמד בת"ת בבאר שבע בסמוך לביה"ד הרבני - נתבקשתי ע"י ביה"ד לשמש כסופר גיטין. הגעתי לשם לראות איך כותבים גט וסדר מסירת הגט וכו' וראיתי שכותבים גט על נייר בריסטול (חשבתי שכותבים על קלף). ומכיון שאני כותב על נייר יותר מהר ויפה עם טוש דמוי קולמוס מאשר בקולמוס עם דיו, עליתי לירושלים לשאול את מרן הרב עובדיה זצ"ל והגרי"י וייס ה"מנחת יצחק" זצ"ל (גאב"ד בד"ץ העדה החרדית). הרב עובדיה נהנה מהשאלה, קשקש קצת בטוש שהצגתי בפניו ואמר שזוהי שאלה טובה ושכתוב לו מכתב עם השאלה והוא יענה לאחר שיעיין בדבר. (כתבתי מכתב

גילוח במכונה ומרן ענה "כל המכונות לא בסדר". אבל ידעו המתגלחים שגם אם רב אחד מכשיר מכונה מאד מסויימת, זה לא הופך את הגילוח ל"לכתחילה" וודאי שלא מצוה. כשדברו עם מו"ר הרב פינקוס זצ"ל על סרטי הידיאו הראשונים של גרובייס שאין בהם פריצות וכד' ועל שאר צפיות כביכול "כשרות" היה מגיב "זה אולי כשר אבל זה לא יהודי". וה"ה כאן). וכל זה מבלי להתייחס לעצם הבעיה של גידול בלורית שיש בו נידון גדול של חציצה בתפילין (מלבד "שחץ וגאווה" שזה מפתח במגדל. וידוע המעשה עם מרן הסטייפלר שבא אליו בן תורה אחד עם בלורית ושאל אם יש בה חציצה בתפילין. והשיב מרן ששיעור חציצה בתפילין הוא לא יודע אבל שיעור שחץ וגאווה יש פה, תוריד את הבלורית! ובספר משנת תפילין להרב ש. ב. גנוט שליט"א הביא בשם מרן שה"ת שליט"א (שנתן אישורו לפרסם בשמו): יתכן שבלורית קטנה אינה חוצצת בתפילין, ומ"מ גם בלורית זו אסורה משום שחץ וגאווה וגם עליה יתבעו בשמים. המוסר תפילין לבעל בלורית לא עובר באיסור "לפני עור" (אע"פ שברכתו לבטלה) משום דישנם פוסקים דס"ל דבלורית אינה חוצצת (יעויין ערוה"ש). ומ"מ ודאי כלפי שמיא גליא שבלורית חוצצת משום שכך פסק המ"ב. עכ"ד. ועי' היטב בספרו של דומ"ץ ק"ק אופקים מורנו הגר"י טשזנר שליט"א שערי תורת הבית

ד. ולעולם אני מודה להשי"ת על חלקי שלא צמח לי זקן רק אחרי החתונה כשכבר ידעתי מחומר האיסור כך שמעולם לא התגלחתי.

ה. וכאשר עמדתי - אברך צעיר - ליד הדיינים לחזות בנעשה, קם אב ביה"ד הגאון רבי יהושע מאמאן זצוק"ל (זקן רבני מרוקו ובעצמ"ס עמק יהושע, ציס"ע ומתמיד עצום שהיה מדבר עם עצמו בלימוד גם תוך כדי חציית כביש ראשי כאשר ראיתי בעיני) וציוני לשבת במקומו, באמצע בין שני הדיינים. אמרתי לו שלא צריך, כי מאוד התביישתי שרב זקן וצדיק שכמותו קם בשבילי, והוא ענה בתקיפות: "שב! אתה צריך להתלמד!".

שבה"ל ח"ט סי' טז) והרב ענה שאינו יכול להורות לשנות המנהג מאחר ובשו"ע וברמ"א דבר זה לא מוזכר (ובב"י ובד"מ כתבו שאין נוהגים להשחירין מאחוריהן). זאת, למרות ש"אין מניעה הלכתית" להשתמש ברצועות הצבועות מב' צדדים. גם מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל התנגד בתחילה לרצועות החדשות (כעדות משמשו הרב אי"ש קרליץ שליט"א) וכך עוד רבים זצ"ל ויבדל"ח. גם אני הקטן מאד התנגדתי בהתחלה, עד שאם היו מבקשים ממני תפילין עם רצועות כאלו הייתי נותן את הבתים בלי רצועות ואומר שיקנו הרצועות ממשהו אחר. עד שאחרי כמה זמן "נשברתי" והתחלתי להשתמש ברצועות אלו כי ראיתי כל כך הרבה ת"ח (החל מראשי ישיבות/כוללים, מרביצי תורה, מלמדים, אברכים ובע"ב מדקדקים במצוות) שתפיליהם המהודרות נפסלו מפני שלא שמו לב לצבוע הרצועות בזמן, ומי יודע כמה זמן השתמשו בתפילין הפסולות... ובאמת מרן הגר"א זצ"ל החליף בסוף ימיו לרצועות אלו כי כבר לא היה לו כח לצבוע כל פעם מחדש ואף המליץ לאחרים לעשות כן מחמת היתרון הטכני שבדבר (שכמעט ולא שייך שהן תיפסלנה מחמת לובן). אם כן, מדוע עשיתי ענין נגד הקליפס של מר פדן? כי בהלכה (רמב"ם, שו"ע) כתוב "לקשור" וכך נהגו עמ"י כל השנים ולא משנים מנהג אפי' אם "אין מניעה הלכתית" לשנות (ובאמת בשיחה שקיימתי עם הגאון ר' שריאל רוזנברג שליט"א שכתב מכתב "הסכמה" על הקליפס, הוא הסכים עמי שאין ראוי לשנות מנהג רק

מפורט שכל הנראה הגיע אליו ולא קבלתי תשובה). ה"מנחת יצחק" - בשמעו את השאלה - מיד השיב בתקיפות הונגרית חת"סית "רק בקולמס של סויפרים! רק בקולמס של סויפרים!" שאלתי עם מה כותבים בבד"ץ, והשיב: "אני יודע? אני סויפר? אני לא סויפר, תשאל את הסויפרים". האמת היא שעיינתי בכל מקום שיכולתי ע"מ למצוא מקור לסוג הקולמס שצריך לכתיבת גיטין לפני שהלכתי לשאול ולא מצאתי שום התייחסות לזה בפוסקים ולכן הלכתי לשאול ברצינות כדי לכתוב יותר מהר ויותר יפה. הייתי בטוח שהרב עובדיה שהיה "נטו" הלכה, יתיר לי, ואז יכולתי לחזור לביה"ד - שרוב דייניו היו ספרדים - ויקבלו את הפסק שלו. (וכאשכנזי, שאלתי את ה"מנחת יצחק" שהיה פשוט לי שיחמיר - רק כדי לשמוע את דעתו)! מטרתי בסיפור הדברים להסביר איך שני גדולי עולם - מגדולי פוסקי הדור - חששו להקל בדבר שלכאורה מותר עפ"י דין, כדי לא לגרום לשינוי בדבר חמור כמו גיטין, כי קולא קטנה אצל בני תורה עלולה לגרום שמחר "רע-בנים" מודרנים יתחילו להדפיס אותם...

אמנם יש שינויי מנהג שבדיעבד הצליחו להיכנס "מהדלת האחורית" ולהתקבל גם אצל רבנים שמלכתחילה התנגדו לשינוי. ודוגמא בולטת לזה היא הרצועות השחורות מב' צדדים. דורי דורות נהגו להשתמש ברצועות שחורות רק מצד אחד. לפני כ - 20 שנה התחילו לייצר רצועות המושחורות משני צידיהן. ניסו לשכנע את הרב ואזנר להסכים לזה (עי'

1. בסוף לא ניגשתי למלאכה זו כי אינני בטיב גטין וקידושין וגם שזו עבודה מאד מאד לא נעימה... (עדיף לעבוד בח"ק...)

2. כלשון כמה מהרבנים מתירי הקליפס "אות" הנ"ל.

שסובר שמה שכתב "לקשור" זה ענין טכני שהרצועה תהיה תפוסה ולא דוקא קשורה. ועוד שענין צביעת הרצועות מב' צדדים מוזכר כבר ברמב"ם, כך שזאת לא המצאה של מאן דהו בן דורנו. (ועיי"ע בא"ח פ' חיי שרה אות ד' שמביא ענין זה כמנהג מקובלים). וב"תשובות והנהגות" להגר"מ שטרנבוך שליט"א (ח"ב סי' כ"ב) כתב שראה את הרצועות של הגה"ק מהרי"ל דיסקין שהיו שחורות שב' צדדים, כמו שהיה נוהג האריז"ל (מספר תפילה למשה).

וזכורני לפני שנים רבות, כשהמציאו את ה"קולמוס פלסטיק" לכתיבת סת"ם וראיתי את התועלת הרבה שבשימוש בו, שאלתי את מו"ר הגרמ"ש קליין שליט"א מדוע הרב ואזנר זצ"ל לא נתן לו הסכמה. והשיב שמרן הרב וואזנר חשש שהסכמתו תתפרש כהמלצה לסופרים לעבור לכתוב בפלסטיק ויעזבו את הקולמוס- נוצה המקובל ואת זה הוא לא רצה (למרות שודאי "אין מניעה הלכתית" לכתוב בפלסטיק. שאינו דומה לקולמוס- ברזל שעל זה יש נדון בפוסקים). [למדתי מזה כמה נזהרים חכמים שלא יצא ח"ו מכשול מתחת ידם].

ישנם עוד פרטים שקשורים להלכות או מנהגים שמשתנים ברבות השנים ואנחנו עדים לכך ו"ממשיכים הלאה" מבלי לעשות מזה ענין ובמקרים רבים המציאות משתנה מבלי שמרגישים כלל. לדוגמא, בטעמי המקרא - נוסח אשכנז - שמתי לב

לשינויים קלים בעשרות השנים האחרונות שפשוט "נכנסו" ו"התאזרחו" בינינו עד שלהעיר עליהם נשמע מוזר מרוב שהתרגלנו לשינוי. ומכיון שאי אפשר במאמר כתוב להשמיע את ה"לפני" ו"אחרי" (מה שהיה מקובל ואיך שנוהגים היום) רק אכתוב את שמות הטעמים שקצת השתנו בדורנו. והטעמים הם: טפחא אתנחתא, דרגא תביר (ומסתמא יש עוד) שבגירסא הישנה יש להם טונים נמוכים יותר (שקצת קשה לעשותם למי שיש קול "עבה" / בס) ובגרסתם ה"חדשה" הם בטון גבוה יותר. ומכיון שיש בין כה וכה שינויים קלים בין ניגוני הטעמים בקהילות השונות, ואין נפק"מ בין הניגונים השונים, לא מצאנו מי שזה מפריע לו השינויים הקלים שנעשו.

עוד שינויים מרחיבי לכת בנהוג דורי דורות, שהצליחו לחדור לעולמנו "לאט אבל בטוח" ומבלי לקבל את התגובה הראויה נוכל למצוא בשטח המקודש של סתו"מ, בייחוד הספרדי. ואציין חמשה מהם^ט, ואלו הן:

א. כתיבה בקולמוס ברזל (שהמתיר עשה לו "שינוי השם" כדי שלא ישמע בעייתי וקורא לו "נירוסטה"...). כתיבה בברזל אינו מהודר (וגם לא לכתחילה). הגמ' בשבת (קלג:) מביאה רשימה של הידורי מצוה הכלולים בפסוק "זה קלי ואנוהו" וביניהם "דיו נאה" ו"קולמוס נאה". כל' לא מספיק שהס"ת, התפילין והמזוזות תהיינה כתובות

ח. שנים רבות תכננתי לנסוע לג"ר שריה דבילצקי זצ"ל שהיה נחשב לבקי שבדור בכל הקשור למנהגי ישראל, ולהשמיע לו את הטעמים שלענ"ד השתנו (תוך כדי הסרטה והקלטה) ע"מ לקבל את אישורו שאכן איני טועה, אך טרדות החיים (והעצלות...) גרמו לדחות זאת שוב ושוב עד שבעוה"ר נלב"ע.

ט. כאשר ארבעת הראשונים נזקפים "לזכות" מכון הסת"ם הספרדי "יד רפאל" המוציאים לאור של הספר יריעות שלמה. ובאמת לא הבנתי איך ניתן לקרוא למכון "ספרדי" כאשר רבות מפסקיו אינם תואמים את דעת גדולי פוסקי הספרדים בראשם מרן הרב עובדיה, חכם ב"צ והגר"מ אליהו זכר כולם לברכה.

הנה עדות נאמנה מה היתה דעתו בנוגע לקולמוס ולתיוג. (ואני הקטן קיבלתי המלצה אישית ממרן על בקיאותי בכל ההבדלים בין האשכנזים לספרדים בדני סת"ם כך שאני יכול לומר דברים מוסמכים בנדון...) אמנם בארצות אשכנז הקרות לא גדלו קנים ונהגו העולם לכתוב בנוצה - שגם היא רכה ומתאימה להגדרה "רך בקנה" - הסכמת הפוסקים כולם שקולמוס נוצה הוא גם מהודר לכתחילה. א"כ קולמוס ברזל הוא לא "מהודר" לשימוש - למרות שכותב כתב מהודר - כי יש עליו נדון בפוסקים וגם ענין עפ"י הקבלה שסתו"מ מאריכין ימיו של אדם והברזל מקצר, ואינו דין שיונף המקצר על המאריך (ובשם הבעש"ט מובא שמטעם זה לא ראוי להשתמש בבית מזוזה מברזל). ולמרות שאין אף פוסק שפוסל את השימוש בו, מ"מ קשה לקרוא לזה "מהודר".

ב. תיוג ברפידוגרף בדיו גרפי (לא דיו סת"ם העשוי מרכיבים המוזכרים בהלכה). לגבי העט עצמו ע"י לעיל. ולגבי הדיו - למרות שאי"צ להיות עשוי לשמה - ישנם הוראות בפוסקים ממה יש להכין את הדיו, ולמרות שזה אולי לא לעיכובא, מ"מ כך עשו דורי דורות עפ"י הפוסקים ואין הצדקה לשנות כיום כשניתן להשיג דיו מהודר מהרכיבים המובאים בפוסקים. (ולפני כעשר שנים המציא מדען אחד אמריקאי דיו חדש ועמיד שקרא לו "דיו לנצח" והוציא לעז על הדיו המסורתי המקובל מדורי דורות עפ"ל וכבר

יפה, אלא שיש לכתבן בדיו נאה ובקולמוס נאה. "קולמוס נאה" יכול להתפרש שכתוב בכתב יפה (ופי' זה אומר הבא"ח שעל אדם שיש לו כתב יפה אומרים ש"קולמוסו נאה") אולם א"א להתעלם מהפשט, שהקולמוס עצמו יהיה נאה: נקי, יפה ומהודר. לכאורה "מהודר" זה משהו שמתאים למה שכתוב בחז"ל. ידוע המעשה עם אותו מכוער שהלך בדרך יחד עם ר' אלעזר בר' שמעון (תענית כ.). שבסופו נאמר "לעולם יהיה אדם רך כקנה ואל יהיה קשה כארז ולפיכך זכה קנה ליטול הימנה קולמוס לכתוב בו ס"ת תפילין ומזוזות" (ולפני אותו מעשה הגמ' אומרת "לכתוב בו ס"ת נביאים וכתובים"). אז אם הגמ' אומרת שכותבים כתבי הקודש בקנה - שהוא רך - ומדגישה זאת ע"י אותו מעשה עם ראב"ש והמכוער, הרי שזהו הקולמוס המהודר שאיתו צריכים לכתוב! וראה בספר "מעין אומר" ה' סת"ם ששאל את מרן הרב עובדיה זצ"ל אודות הקולמוס נירוסטה וענה "יכתבו עם קנה, כך כתוב". ולגבי תיוג בברזל התבטא: "זה בדיעבד, ולכתחילה בקנה". ואני הכותב שאלתי את מרן - בשנת תשמ"ח בפרוץ הפירצה של תיוג בעט ה"רפידוגרף" - אם זה בסדר לתייג בו והשיב שיעיין ויענה לי, ובנו הג"ר אברהם שליט"א השיב לי בשם אביו שבקושי מתיר להשתמש בו בדיעבד! וכנ"ל לגבי הכתיבה בקולמוס-ברזל הכשיר מרן רק בדיעבד' כך שאם רוצים לילך בדרכו של מרן זיע"א, אז

י. וכן אמר לי מפורשות גם בנו הגאון ר' דוד שליט"א כשהייתי אצלו בתשע"ו לפני הוצאת הקונטרס מאיר עיניים, שקיבל גם הסכמה יפה מהראשל"צ הגאון הרב יצחק שליט"א שעבר על הקונטרס ואף העיר הערה ארוכה ועל נושא זה לא הגיב. ואני נסעתי במיוחד בשנת תשע"א לכסא רחמים לר' שלמה מועלם ושאלתי אותו מדוע מתיר לכתחילה קולמוס זה והרי אני יודע אישית שמרן הרב עובדיה מתנגד לשימוש בברזל והוא הוציא לי מכתב מהגאון הרב יצחק שליט"א שמתיר. אמרתי לו שהרב עובדיה לא אומר ככה והוא ענה לי "אנחנו ניסע אליו, אנחנו נסביר לו..." (היה אתי שם ר' רונן לוי שיחי' ששמע כמוני את הרברים המפורשים הללו).

יצאו גדו"י נגדו ואין להשתמש בדיו זה ואכמ"ל) ומכאן מודעה רבא לכל הסופרים להקפיד לקחת רק דיו מסורתי (קומא, קנקנתום ומי עפצים) בהכשר מהודר (וד"ל) גם לכתיבה וגם לתיג"א (ולאחרונה - בעקבות הדרישה מצד הציבור הסופרים המדקדקים, יצא דיו מיוחד העשוי מחומרים הנ"ל במרקם מיוחד המתאים לשימוש ברפידוגרף ויש לדרוש מהסופרים להשתמש רק בדיו זה).

ג. כתיבה תוך כדי האזנה למוסיקה וכיוצ"ב. זוהי פירצה קשה שהולכת ומתפשטת עם השנים עד שנהיה כבר ה"רגילות" (רגילעס) לכתוב כך! ואם רצונך בסתו"מ שנכתבו בקדושה וטהרה (ולא בהשראת זמרים ושדרנים רח"ל) עליך לברר ולדרוש זאת מראש (קשה למצוא סופרים כאלו היום ה"י...) ואם נודע לך לאחר שרכשת ס"ת פרשיות או מזוזות, שהסופר שלך מאזין בזמן הכתיבה, וזה מפריע לך, אין הרבה מה לעשות. בדין תורה הוא ינפנף להם את

היריעות שלמה שמתיר והמשחק נגמר... וגם אם תראה לדיינים את דברי ה"קסת סופר" מלפני 200 שנה שכותב (פ"ד ס"א הערה ל"א) "טוב הוא שיהיה לסופר חדר מיוחד לכתיבה כדי שלא יבלבלו אותו בשעת כתיבה", יענה הסופר כי הוא באמת כותב בחדר מיוחד ולא מתבלבל, וזה מסתמא יתקבל... ויש שרצו לחלק בין מוסיקה עם מילים לבין מוסיקת רקע ("הרב, רק בשביל העירנות, שלא ארדם" או כפי שאמר לי סופר ברסלבר שהקפיד עד לאחרונה ורצה להתחיל לשמוע בזמן הכתיבה כי "זה פוגע לי בשמחה"...) ואני אומר אלו ואלו עצת היצר. או לנו שכך עלתה בימינו שאפשר להיכנס לחנות לגאדג'טים ולבקש "אוזניות בלוטוס של סופרים" (כבר יש לזה שם רח"ל!)² ודי בזה.

ד. כתיבת שם הוי"ה לא לפי הוזה"ק (בכתב ספרדי). בווזה"ק (פ' ויקרא דף יא ע"ב) החמירו מאד איך הסופר צריך לכתוב את שם הוי"ה ב"חילוק אותיות" (הידוע אצל

יא. כי ניתן להשיג בחנויות דיו גרפי ב"הכשר" המכון הנ"ל.

יב. ואביא מה שכתבתי בענין זה מקונטרסי מאיר עיניים: ובדורנו השפל רבו בעוה"ר הסופרים המאזינים לשירים ולרדיו ("חרדי" ר"ל) בטענה שזה עוזר להם להישאר עירניים... והיותר "צדיקים" שומעים קלטות של דרשות כדי לא להירדם (או "לנצל את הזמן" לדברי תורה כטענת ה"צדיקים" הנ"ל). וכדאי לצטט את דברי מרן הגר"ש וואזנר זצוק"ל שכתב "ורע עלי המעשה אותם סופרים השומעים טייפקורדר בשעת הכתיבה וראוי למחות בהם". ואכן, אם אמרו בתחילת כתיבתם "לשם קדושת..." והקפידו לקדש כל אזכרה (שם ה') לפני כתיבתה, וכתבו בלי טעויות, אין בדינו לפסול, אולם עדיף להתרחק מסופרים כאלו ולבחור סופר יר"ש המקפיד על דברי חכמים שאמרו "טוב הוא שיהיה לסופר חדר מיוחד לכתיבה, כדי שלא יבלבלו אותו בשעת כתיבה" (קסת הסופר סי' ד' בלשכ"ה) וכותב בחדר שקט ובריכוז מלא. ובספר "עלינו לשבח" (שמות, עמ' של"ט) מביא בשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שנשאל מסופר ששומע רדיו בשעת כתיבה האם המזוזה כשרה או לא, והשיב שהיא אינה פסולה (לא אמר "כשרה" ודו"ק ג.ג.). אלא שצריך להודיע דבר זה (שכתב כששמע רדיו) לקונה! ומעשה שהיה עם בני נ"י שהפציר בי לרכוש פרשיות מגיסו שהינו סופר מוסמך המוכר כאברך יר"ש (שאני מכיר משמחות משפחתיות) וביקשתי לראות דוגמא וכאשר הכתב והמחיר התאימו לי אכן הזמנתי ממנו 2 זוגות. לימים הזדמנתי ליד ביתו של הסופר הנ"ל וביקשתי לראות את חדר עבודתו שבו כותבים עוד שני סופרים ומה גדולה היתה תדהמתי כאשר ראיתי שלוש שולחנות כתיבה ועל כל אחת היה זוג אוזניות... מיד הודעתי לסופר שאיני מתעסק אתו יותר. הוא התחייב לי שכאשר הוא יכתוב עבורי הוא לא ישמע כלום אבל השבתי לו שאני לא צריך שיעשה לי טובות ואם הוא לא מאמין בזה (שזה לא בסדר) אני לא מתעסק עם סופרים כאלה...

הסופרים הטובים...) ומה לכיין בכל שלב בכתיבה. ובספר קול יעקב (והוא ספר כף החיים על הל' סתו"מ) הל' ס"ת סי' רע"ו אות ו', האריך מאד בהסבר הכוונות שעל הסופר לכיין, ובסוף הסעיף כתב: "וכן נוהגים פה בגדאד יע"א לכתוב שם הוי"ה ב"ה בחילוק אותיות כנז"ל רק בלא כוונה בין בס"ת בין בתפילין ומזוזות". וכך היה המנהג אצל רובם ככולם של הסופרים הספרדים המדקדקים לכתוב כך הגם שלא בקיאים בכוונות, כדי שלא לקבל את ה"קללה" של הזוה"ק על סופר שלא כותב כך "... לא איקרי קדישא ואיקרי פגום, ומאן דפגים שמא קדישא טב ליה דלא איתברי" רח"ל.

וכל ארבעת הקולות הללו נובעים מאותו שורש: קלות. יתר קל (וזול) לקנות קולמוס ברזל פעם אחת, שאינו נשחק ואי"צ לחדדו, מאשר להתקשקש עם קנים ונוצות שנשחקות כל הזמן (או קולמוסי פלסטיק יקרים שגם צריכים לחדדם ולהחליפם תדיר). יותר קל לתייג עם עט (רפידוגרף) עם מחסנית דיו מאשר לחדד קנים / נוצות / פלסטיקים ולטובלם בקסת הדיו כל פעם מחדש. יותר קל ומהנה לכתוב עם מוסיקה נעימה מאשר בחדר שקט ו"משעמם". יותר קל לכתוב עם שם ד' כרגיל מאשר בחילוק אותיות (שהרי כבר הדגיש הקול יעקב שגם מי שלא בקי בכוונות עדיף שיכתוב כך).

ה. תיוג סתו"מ אשכנזי אחרי הכתיבה. עד לפני כמה שנים היו נוהגים רק הסופרים הספרדים קודם לכתוב ורק אח"כ לתייג (כי - טכנית - הקולמוס הספרדי - המשופע כמו טוש ארטליין עבה - אינו מספיק חד בקצהו

כדי לתייג תוך כדי כתיבה ולכן תייגו את כל הטקסט אח"כ בקולמוס-תגים מיוחד. במשך הזמן קלטו הסוחרים שחבל שהסופר "יבזבז" זמן עבודה יקר בתיוג, דבר שכל בחורצ"ק משועמם (או אברך שאין לו אפשרות לכתוב בעצמו) יכולים לעשות בזול. כך מפקים מהסופר יותר עבודה בפחות זמן. יוצא שאם הקפדת עד עכשיו לקחת סופר יר"ש שיכתוב עבורך, כעת צריך לברר מי תייג את הסתו"מ, כי יתכן שהמתייג לא עונה על דרישותיך / ציפיותיך... לעומת זאת, בכתב אשכנזי, החדוד של הקולמוס הוא מדורג וחד בראשו, באופן שניתן לתייג תוך כדי כתיבה (ובתו"מ דבעי כסדרן, זהו יתרון הלכתי למ"ד שהתגים הם חלק מהאות ואכמ"ל). אם כן, רוב ככל הסופרים האשכנזים היו מתייגים את מה שכתבו בעצמם, תוך כדי כתיבה. עד שיום אחד (לא בהיר), הבינו הסוחרים הנ"ל שגם בכתיבה אשכנזית ניתן לתייג אח"כ וא"כ חבל על "זמן עבודה מבזבז" של הסופר שיכול לכתוב הרבה יותר אם לא יתייג. ואז נוצר מצב שאתה מזמין סתו"מ בכתב יפה שנכתב ע"י סופר טוב ויר"ש ותוייגו ע"י מישהו אחר (ע"י לעיל). וכל אלו השינויים עברו בשקט מבלי שהגדולים נשאלו על כך (וממילא לא הביעו התנגדות) וכל פעם שאני הקטן מיידע את הציבור עליהם, יוצאים נגדי המקילים... ואם בזכות מאמר זה יתקן אפי' סופר אחד דבר אחד וישוב לכתוב כמו שצריך והיה זה שכרי.

גם בכתב סת"ם האשכנזי הקרוי כתב "בית יוסף"י, אנחנו מוצאים שינויים ניכרים בין הכתב הנהוג בדורינו - שהנחילו לנו

יג. במלעיל ובהברה אשכנזית זה נשמע יותר מדויק.

יד. והוא פלא שזהו הכתב שהב"י הביא בהסבירו את צורת האותיות ולא הזכיר כלל שיש כתב ספרדי - שמסתמא היה לו בתפילין שלו... ומסבירים שמן הב"י לא רצה לכתוב משהו שלא ראה בספר קדמון ומכיון שהספר

ושאלתי: למה הרב אמר שלא אקרא יותר, הרי קראתי ממש מדויק? רה"י זצ"ל ענה לי רק שתי מילים: "לא נהגנו". (עד היום אינני חושב שהוא צדק, אבל למדתי להכיר בעובדה שכל אחד זכותו לקבוע את הכללים ב"ממלכה" שלו ואין רשות לעשות דבר נגד מנהג המקום אפי' אם אני חושב שאני צודק!) ובאמת באופן כללי הוא ודאי צדק, כי כרב'ה במכניה שעסק בהקניית הקריאה עשרות שנים, אני צריך ללמד כפי מנהג הת"ת ואסור לי לשגע את הילדים להקפיד על ח' וע' בחידר אשכנזי בדיוק כמו שלא אלמד בת"ת ספרדי ש"חילום זה אוי"...

לסיכום, ראיתי לנכון להבהיר את עצמי ע"מ שיבינו על מה יצא הקצף נגד פטנט קטן ושולי **לכאורה** (שברוך ה' - נראה שלא כ"כ "נכנס", כך בכל אופן לפי המבצעים שעושים כדי לשכנע לקנותו: "קנה שתיים קבל הנחה של 10 נח!") "קנה 4 והחמישי חינם!") אבל לענ"ד ממש לא לענין. שינוי קטן גורר עוד שינוי קטן וסופו מי ישורנו... ואסיים באנקדוטה מחויכת: השבוע הגיע לביתי גדול מסבירני היהדות שבדור הרה"ג ר' מרדכי נויגרשל שליט"א עם חתנו ונכדו כדי להשתתף בהכנסת הפרשיות לתפילין של הנכד שחוגג את בר המצוה בקרוב. אמרתי לאבי הילד שלא יקנה לו את הקליפס החדש המדובר והרב נויגרשל מיד הגיב בזלזול על ה"שטות" הזו (כלשונו החדה) שכבר שמע עליו. נתתי לו לקרוא את מאמרי הקודם (מנורה בדרום ניסן פ"א) וממש נהנה מהדברים. כשהגיע לקטע שכתבתי ששאלתי את מו"ר הגרמ"ש קליין שליט"א אם אוכל

גדולי סופרי ירושלים הר"ר נתנאל זצ"ל שהיה גדול הסופרים בדרום הקודם והר"ר מנחם דוידוביץ זצ"ל שהיה גדול סופרי דורנו, מהכתב הנהוג באירופה ורוסיה בדורות הקודמים, שגם הם עברו שינויים במשך הדורות. ובאמת נראה שהכתב הנהוג כיום מתאים לתיאור תמונת האותיות במ"ב סי' ל"ו בקונטרס "משנת סופרים" ועל כן אין לנו ענין לשנות את הכתב ולהחזירו לכפי שהיה (כי ברגע שהמ"ב התקבל כספר ההלכה המוסמך של הדור, הרי שמה שכתב שם קודש, גם אם לא הכל מתאים למה שעשו בדורות הקודמים). רק שצריך להקפיד לא לשנות יותר, כפי שניתן לראות בכתבים של סופרים בעלי תשובה מחו"ל שלא גדלו עם הא"ב' ומשנים מעט את צורת האותיות כפי מיעוט הבנתם איזה קוץ וכד' עיקר ואיזה טפל וכיוצ"ב וראוי למגיחים להעיר להם על כך.

עוד דוגמא של "שינוי מנהג" חותי על בשרי. לפני כ - 15 שנה בשמחת תורה, הבעל קורא הקבוע של הישיבה (ישיבת אופקים) לא היה ובקשתי לקרוא במקומו. קראתי בצורה מדוקדקת ביותר בהקפדה על דגש חזק, שואים נחים / נעים, ביטוי נכון של הע' (ואולי גם ח' איני זוכר) אבל לא בצורה משונה או מוזרה במיוחד (לדעתי). אחרי התפילה ניגש אלי ר' יהודה מויאל שליט"א - תלמידו ומשמשו של מו"ר רה"י הרב הורוביץ זצ"ל - ואמר לי שהרב הורוביץ אמר שלא אקרא יותר בישיבה. האמת שקצת נפגעתי כי אני יודע שאני קורא יפה ומדויק ולא הבנתי למה אמר זאת. ניגשתי לרה"י

צריכות להימסר מרב לתלמיד, מדור לדור, ממש כמו חפץ גשמי שנמסר מאיש לאיש מבלי שינוי כל שהוא. כל סוג אחר של העברת הדברים מביאה לשינויים (רפורמה בלע"ז) רח"ל. וד' יאיר עינינו לזכות להיות ממקבלי המסורת כהייתה ומסירתה לדורות הבאים אכ"ר.

לומר לאנשים שזו המצאה "טפשית ומיותרת" והרב ענה שאוכל לומר שהיא מיותרת, הוא אמר שאילו הייתי שואל אותו הוא היה אומר רק "טפשית"... (כי ברור שהיא מיותרת).

"משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע". התוה"ק, עם כל פרטיה ודקדוקיה,



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן
מח"ס 'חסד לאברהם' וש"ס

בגדר שומע כעונה

ישאינו מדקדק לעקוב אחרי הש"ץ מילה במילה. וכן משמע מהמ"ב בסקי"ט שכתב שאם השומע דיבר באמצע המגילה ולא שמע עי"ז הקריאה אפילו חיסר רק תיבה אחת דעת כמה פוסקים דלא יצא, עכת"ד. ומדכתב המ"ב שהחסרון הוא מה שלא שמע את הש"ץ, משמע שאם היה שומע תוך כדי מה שמדבר לא היה מפסיד את קריאת הש"ץ.

ובן יש להוכיח מהמ"ב בסי' קס"ז [ס"ק מ"ה] שמבואר שכשמברך ענט"י תוך כדי ששומע ברכת המוציא אינו יכול לצאת בהמוציא מדין שומע כעונה, ונימק השעה"צ [שם בס"ק מ"ג] את הטעם לזה משום שלא גרע דיבורו של השומע שמברך ענט"י מאילו היה המשמיע את ברכת המוציא מפסיק בדיבור זה של ברכת ענט"י, ומדלא כתב השעה"צ בפשיטות שאין אפשר לשמוע עניין אחד ולדבר דיבור אחר, משמע שאין עצם הדיבור סתירה גמורה לשמיעה, וכל החסרון הוא רק מדיני הפסק.

ובן יש להוכיח מסי' קצ"ג במ"ב סקי"ז שמבואר שלדעת הרמ"א שגדר זימון הוא שהזמון מברך בקול ושאר המברכים מברכים בלחש אבל יש להם חיוב גמור לשמוע את כל ברכתו של הזמון [וזה לעיכובא, עיי"ש]. והרי כתב הרמ"א שהשומעים יסיימו לפני שהזמון מסיים ויענו על ברכתו אמן, וא"כ נמצא שאינם מקפידים לשמוע אותו ממש במילה במילה שהרי צריכים למהר בסוף הברכה, ומשמע שאין חיוב להאזין לו ממש מילה במילה.

יש לעיין בדין שומע כעונה כשתוך כדי שמיעתו הוא גם קורא לעצמו, האם צריך לדקדק לקרוא מילה במילה עם הבעל קורא כדי לא לקלקל את דין שומע כעונה, או דלמא אין דיבורו באותו עניין של מה ששומע מקלקל את השומע כעונה, ובעיקר נוגע הדבר בדין קריאת המגילה כשקורא מתוך חומש בלחש עם הש"ץ.

כתב השו"ע בסי' תר"צ סעיף ד' - מי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה לא יקרא עם ש"ץ אלא שומע ושותק - עכ"ל השו"ע. וביאר המ"ב [שם סקי"ג] הטעם לזה הוא משום שמפריע לאלו השומעים מפי הש"ץ שעלולים להקשיב לקריאתו הפסולה ולא להש"ץ, עכת"ד. ולכאורה למה לא פירש המ"ב בפשיטות שאין ראוי לקרוא בלחש עם הש"ץ משום שאי אפשר לצמצם במשך כל קריאת המילים של המגילה שהוא יאמר מילה במילה עם הש"ץ, שהרי סגי רק מילה אחת שיפסיד מלשמוע את הש"ץ הקורא ממגילה כשרה וגורם שקריאתו [במגילה פסולה] היא בדיעבד, ומשמע דלא חששו לזה. ויותר יש להוכיח כן מהמשך דברי המ"ב שכותב שיש שביארו טעם הדין של השו"ע שהוא משום חשש שמא הקורא לעצמו יהיה שקוע בקריאתו ולא ישים לבו לשמוע את הש"ץ, ולכאורה אם היה דין שצריך הקורא לצמצם מאוד לקרוא מילה במילה עם הש"ץ כדי לא לקלקל לעצמו את השומע כעונה א"כ לא היה שייך חשש שישכח להקשיב לש"ץ, ומוכח מהמ"ב שאין הפסד לקרוא תוך כדי שמיעת הש"ץ ואפילו

מבואר מכל זה חידוש בגדרי שומע כעונה שאפילו כשהשומע מדבר תוך כדי שמיעתו אין זה חסרון בדין שומע כעונה, וזה צ"ע בסברא מה הטעם שיכול לצאת ע"י שומע כעונה תוך כדי שהוא מדבר בפיו מילים אחרות?

ולכאורה צריך לבאר בזה דדין שומע כעונה אינו חל רק שע"י השמיעה 'מועתקים' אצלי מילותיו של המשמיע, אלא שע"י השמיעה אני נטפל למעשה מצוה של המשמיע וע"י דין שומע כעונה אני יוצא י"ח במעשה שעשה חברי, ולכן זה לא חל דוקא ע"י מילה מילה אלא זה יכול לחול באופן כללי שאם שמעתי מגילה מהש"ץ יצאתי ידי חובת מגילה, וממילא מה שאף אני קורא מגילה [מתוך חומש] באותה שעה אין בזה חסרון שהרי אני לא עוסק בדיבורים שהם הפסק במגילה ואין נסתר בדיבורי דין שומע כעונה שאני בא לצאת מהש"ץ הקורא במגילה כשרה.

ומצאנו בדברי רעק"א גדר של שומע כעונה לצאת ידי חובת 'תוכן העניין' של המשמיע ולא העתקת מילים שהוא משמיע, דהנה בסי' רי"ט במ"ב סקי"א [ובבה"ל ד"ה ויש אומרים] הביא את דברי רעק"א שביאר את הדין של השו"ע בסעיף ד' - אם בירך אחר ואמר ברוך אתה ד' אלוקינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב ונעה אמן יצא-עכ"ל השו"ע. וביאר רעק"א דכאן לא שייך הדין הרגיל של שומע כעונה שהרי הנוסח שהוא מחוייב בו הוא -שגמלני כל טוב- והוא שומע נוסח -אשר גמלך- וגם הרי אותו המברך שמשמיע את הברכה אינו חייב כלל בברכה, אלא זה דין מיוחד של שומע כעונה על עניין הברכה, ולכן שם השומע צריך לענות אמן כדי לצאת ידי חובה, [וגם אין המברך מכויין להוציא את חבריו, עשעה"צ

סק"ט]. ולכן חייב השומע לעשות מעשה מצוה ע"י עניית אמן ידידה, אבל עכ"פ מוכח משם ששייך גדר שומע כעונה על העניין המשתמע מתוך אמירת חבריו ולא על המילים שאומר חבריו, ודו"ק. ראיתי מצינים שהבה"ל בסי' נ"ה [ד"ה חרש] מביא שהפמ"ג הסתפק בדין חרש שמבין מה שהמברך משמיע ועונה אמן שאולי יצא י"ח בברכה, ויל"ע. ולפי"ז יש לבאר מה שמצינו בשו"ע בסי' רפ"ה סעיף ה' שמתיר לקרוא שמור"ת באמצע קריאה"ת, שזה לא משום שאינו חייב לשמוע את הקריאה"ת אלא כיון שהוא עוסק באותו עניין של הקריאה אין זה סתירה לשומע כעונה של קריאת הבעל קורא, ודו"ק.

ובעין זה מצינו באמירת הלל לפי דינא דגמרא שהש"ץ היה אומר בקול ומוציא את הציבור והציבור היו עונים ראשי פרקים, עיין בדברי הרמב"ם בפ"ג הלי"ב והלי"ג, ולא הזהירו שלא יאמרו מילה אחת ביחד עם הש"ץ, והרי בציבור גדול שעונים ק"ג פעמים הללויה-אחרי הש"ץ היו צריכים להזהיר שהש"ץ ימתין עד שיסיימו כולם את אמירתם, משמע קצת שאין בזה כ"כ חשש.

העולה מדברינו שהשומע קריאת המגילה וקורא גם הוא עם הש"ץ, יוצא הוא ידי חובה בשמיעתו גם אם אינו מדקדק לקרוא מילה במילה ממש בשווה עם הש"ץ.

מי שלא שמע קצת מקריאת התורה האם חייב להשלים מה שלא שמע

הנה הבה"ל בסי' קמ"ז סעיף ב' התקשה על כל ההיתרים שהביא השו"ע שם שמותר לו לאדם שלא להקשיב לקריאת התורה, הקשה הבה"ל היאך מותר לו לאדם שלא לקיים תקנת חכמים לשמוע קריאת התורה, ומצדד לומר שכל ההיתרים הם למי

חיוב לכאו"א לשמוע קריאת התורה, וכבר כתבנו במקו"א להוכיח מהגזירות של חז"ל משום הנכנסים והיוצאים, והרי לא משמע שכל הנכנסים והיוצאים דשכיחי כולם היו עבריינים שלא הקפידו על ההלכה של שמיעת קריאת התורה, או שכולם היו אנוסים לצאת או להכנס באמצע קריאת התורה, אלא הפשטות היא שקריאת התורה היא חובת ציבור ואלו הנכנסים והיוצאים אינם עוברים איסור דרבנן, ודו"ק.

ודע דאף מה שהביא הבה"ל מהשבלי הלקט שהקשה על הראשונים שהתירו באופנים מסויימים שלא להקשיב לקריאה"ת, אין מדבריו ראייה שיש חיוב על כל יחיד לשמוע קריאת התורה, ואדרבה מבואר מדבריו שכל מה שהיה קשה לו זה רק מל' הפסוק שדרשו חז"ל דין זה שמשמע שיש חיוב על כל הנמצאים שם להקשיב לקריאה, אבל לא הוקשה לו איך אפשר שלא להקשיב הרי יש תקנה דרבנן לקרוא בתורה ולהשלים חמישה חומשי תורה במשך השנה, ואיך יכול אחד מהציבור להמנע משמיעת קריאה"ת ולבטל חיוב זה, ומבואר שאפילו לשיטתו אין חובת יחיד בזה אלא רק חובת כאו"א מהציבור להקשיב היטב לקריאה, אבל אדם יחידי אינו חייב להשלים קריאה שלא שמע כשהיה אנוס מלבוא להתפלל בציבור. והנה לפמשנ"ת לעיל בגדרי שומע כעונה אפשר לבאר דין זה של קריאת שמו"ת באמצע קריאה"ת שבאמת מקיים דין השמיעה אפילו כשקורא לעצמו שמו"ת שהרי סו"ס עוסק הוא באותו עניין ממש של הקריאת התורה ואין צריך לדקדק לשמוע בשווה מילה במילה את הקריאה, ודו"ק.

שכבר שמע קריאת התורה, אבל אם עדיין לא שמע ודאי שאינו רשאי למנוע עצמו משמיעת קריאה"ת, אבל כתב שבדברי השו"ע משמע שלא כדבריו, והניח בצ"ע.

והנה יש להוסיף להוכיח שבודאי הברו הראשונים גם למי שלא שמע קריאת התורה, שהרי כתב השו"ע - ולקרות שנים מקרא ואחד תרגום שרי- וכתב הבאר הגולה "ומנהג ר"י חסיד" ומבואר בראשונים שהיו שנהגו כן, ובודאי לא מדובר על ראשונים שהתפללו [בקביעות] במניין מוקדם ואח"כ באו למניין אחר ושם עמדו בקריאת התורה וקראו שניים מקרא, אלא משמע שכוונת מה שהעידו הראשונים הוא להוכיח שמותר לקרוא שמו"ת לכל אחד מהשומעים, וא"כ מוכח שאין חיוב גמור לשמוע כל מילה ומילה מהקריאה, וגם מפשטות דברי הראשונים משמע הכי שהרי כל הראשונים הקשו סתירה מהגמ' בסוטה שאסור לספר בקריאה"ת והיאך רב ששת מהדר אפיה וגריס, והיה לראשונים לתרץ בפשיטות שהגמ' בסוטה מדברת על מי שלא שמע קריאת התורה ורב ששת שמע כבר קריאת התורה, ומדהאריכו הראשונים בקושיא זו ולא אשתמיט חד מינייהו לבאר שכל הקושיא בנויה על הנחה מוקדמת שפשוט לו שגם אם שמע קריאת התורה אסור, וכל ההיתרים הם רק אחרי שכבר שמעו קריאת התורה, [וגם רב ששת כבר שמע קריאת התורה] ומדשתקו הראשונים מלבאר חידוש עצום זה והניחו הדבר על פשטותו שבשתי המקומות מדובר על ציבור רגיל שלא שמע קריאת התורה, ואפ"ה יש אופנים שמותר שלא להקשיב, ועל כרחך שהיה פשוט לכל הראשונים שאין



הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

מכתב לשו"ת ימין משה חלק ראשון

וכמדוד' דאמר לן דמסתבר שמותר (וכמדוד')
שדברתי בזה לפני רבות בשנים עם מו"ר מרן
שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א וצריך
חיפוש היכן כתבתי דברי קדשו).

ג. אכילת דברים חריפים בראש השנה

במ"ש (חאו"ח, סימן כ"ג) ע"ד השאלה אם
יש להמנע מלאכול מאכלים חריפים
בר"ה, ונטה לומר דחריף מסמל לחכמה
ופקחות וכמבואר בכ"מ בש"ס, הנה כעין
דבריו כתב בספר שערי הימים הנוראים (שער
ב' פ"ד ס"ז) ועי' מאי דכתיבנא בזה בעזה"י
בתשובתינו גם אני אודך חלק כ' (סימן ל"א)
ובחלק כ"ב (סימן ט"ז), ע"ש.

ד. חששות בשמן זית של נכרים

במ"ש (חיו"ד, סימן כ"ט) בענין שמן זית
של נכרים, והחששות דפתיכי ביה
ובתו"ד מייתי נמי מ"ש בשו"ת הרמ"א
ז"ל (סימן נ"ד) וכו' וכו'. עי' נמי בספרנו
ענפי משה בהלכות מאכלי עכו"ם (סימן
ל') מאי דכתיבנא בעזה"י אדברי רמ"א
ז"ל דהתם ע"ש.

ה. טבילה מקודם שמגיע לביה"ק

במ"ש (חיו"ד, סימן מ"ו, ס"ק ט"ו) בענין
הזהירות לטבול מקודם שמגיע
לביה"ק (אם נצרך לכך), הנה בספר עור יוסף
חי (עמוד רס"ה) הובא דנשאל הרה"צ הנסתר
רבי יוסף שלמה דיין זלה"ה בענין אדם
שחטא רח"ל וכו' וכו' אי שרי ליה לילך
לקבר הצדיק, והשיב דיכול ואין לו לחשוש

למע"כ ידידנו הרה"ג החו"ב מזכב הרבים
מוה"ר משה יוחאי רז שליט"א רב ומו"ץ
דשכונת נאות יצחק ורו"מ מוסדות פלא
יועץ בעיר לוד יע"א,
שלמא רבא ונהורא מעליא,

יומא טבא לרבנן בהגלות נגלות ספרו
החדש דמע"כ נ"י שאלות ותשובות
ימין משה חלק ראשון, אשר קבלתיו למנא
מיד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן
רבינוביץ שליט"א, עיינתי בו מרישא
לסיפא ונהנתי מיקרת אמריו הנאמרים
בחריפות ובקיאות, ותשואות חן חן. והנני
מציין בזה איזה הוספות וציונים שנתעוררו
אצלי לפום ריהטאי.

א. אם אשה יכולה לכתוב מגילת אסתר

במ"ש (חאו"ח, סימן ב', ס"ק ח') בענינא
דכתיבת מגילת אסתר על ידי אשה,
עי' נמי מאי דכתיבנא בזה בעזה"י בספרנו
ענפי משה בהלכות ועניני פורים (סימן
ל"ד) ע"ש.

ב. אמירת נשמת כל חי בכל יום

במ"ש (חאו"ח, סימן ג') ע"ד השאלה אם
מותר לומר נשמת כל חי בכל יום או
דיש לחוש בזה מה"ט דאין או' הלל בכל יום
(עי' שבת דף קי"ח ע"ב), והעלה דאין בזה
בית מיחוש ושרי, הנה שאלתי זה נמי מקמיה
מו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן
שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף וש"א"ס

משום דבר. ושאלוהו אם יש לחייב אדם שכוזה לטבול תחילה ואמר שאין צורך בטבילה אלא שיבוא לקבר הצדיק ובזכותו יזכה לתקן עצמו ויסיר הקלי' מעליו ובלבד שקבר הצדיק יהיה מבודד ולא מוקף בקברות אחרים, ע"ש. ועי' נמי בתשובתינו גם אני אודך חלק י"ב (סימן כ"ג) במאי דכתב לן הגאון הגדול רבי עזריה בסיס זלה"ה הגאב"ד דראש העין ובעמח"ס שו"ת בית העזרי בהאי ענינא.

ו. נישוק תפילין בבית הכנסת

במ"ש (חלק מכתבי תורה, סימן ע"ד, ס"ק ב') דנסתפק ידידנו הרה"ג ריח"מ אביחצירא שליט"א אי שרי לנשק תפילין

בבית הכנסת. ומע"כ נ"י כתב להתיר זה עפימ"ש בבא"ח (פ' ויקרא, ס"ק י"א) בהיתר נישוק ידי ת"ח בביהכנ"ס דעושה זה לכבוד התורה, וה"נ בכאן דשרי כיון שהוא חפץ של קדושה.

הנה לא זכיתי להבין כל המשא ומתן בזה מאחר דמצינו בדוכתין סגיאין דמנשקים חפצי קדושה ופשיטא דזהו בהביהכנ"ס וכנישוק ציצית ותפילין בקריאת שמע וכיו"ב ונישוק ספר תורה וכהנה רבות, ופשוט.

והנני חותם בברכה וביקר
הק' משה חליוה.



הרב יצחק ירחי

ברכה לבטלה וברכה שאי' צריכה

בידם, דאין כאן הזכרת השם דלהוי לא תשא. ומיהו בעשרה כהאי גוונא צריך עיון, אי דוקא המברך ברכה שאינה צריכה בשם ומלכות הוה לא תשא וכו', והב"ד ביה"ל (שם ד"ה עמהם) ע"ש. ור"ל דבשלושה כיון שאין כאן אזכרת שם שמים, אין איסור אם יזמנו עמו לצאת י"ח רבינו יונה והר"ן.

ב] ולסברתו עדיפא מיניה הו"ל לאקשווי לפענ"ד, דבסי' קע"ט סתם כדברי הר"ן והר"י, וסברא שניה כתב בשם י"א, משמע דס"ל לעיקר כסברא ראשונה, וכאן לא הזכיר סברתם כלל, ונראים הדברים כסותרים. ולענ"ד נראה להוכיח מדברי ב"י דלא כהפמ"ג, ולדעתו אין הרשות בידם לזמן, אפי' בג' דליכא אזכרת השם, וכמו שאבאר.

דעל מ"ש הטור (סי' קצז) ט' שאכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין להזכיר השם וכו', כתב הרב אלפס ז"ל דוקא לאצטרופי ל"י אבל לג' אינו מצטרף עד שיאכל כזית דגן, ור"י פי' ה"ה נמי ב' דגן ואחד ירק אבל איפכא לא, וכן דעת א"א הרא"ש ז"ל. כתב הב"י שדעת הרשב"א כהר"ף והירושלמי נמי מסייע להו, וגם דעת הרמב"ם בפ"ה (ה"ח) כהר"ף. ומאחר ששניהם מסכימים לדעת אחת, והרשב"א סבר כוותיהו והירושלמי מסייע להו, הכי נקטינן.

א] בדיני ברכת הזימון כתב בשו"ע (או"ח רס"י קצז) שנים שאכלו כאחד וגמרו, ובא שלישי, כל היכא דאי מייתי להו מידי מצו למיכל מיניה, מצטרף בהדיהו וכו', והוא שבא עד שלא אמרו 'הב לן ונברך', אבל אם אמרו 'הב לן ונברך' ואחר כך בא השלישי, אינו מצטרף עמהם.

וה'מגן אברהם' שם (סק"ב) העיר לעיין בסי' קע"ט, דלהר"ן מצטרף כל שלא נטל ידיו. ור"ל דהכי איתא התם [ריש הס"י] גמר סעודתו ונטל ידיו מים אחרונים, אינו יכול לאכול ולא לשתות עד שיברך ברכת המזון, ואם אמר 'הב לן ונברך' הוי היסח הדעת, ואסור לו לשתות אלא א"כ יברך עליו תחלה. ואכילה דינה כשתיה להרא"ש, אבל להר"ר יונה והר"ן אכילה שאני, שאע"פ שסילק ידו מלאכול ואפילו סלקו השלחן אם רצה לחזור לאכילתו א"צ לברך פעם אחרת, שכל שלא נטל ידיו לא נסתלק לגמרי מאכילה ע"כ. וא"כ לסברת הרן ה"ה הכא יכול השלישי להצטרף, גם אחר שאמרו 'הב לן ונברך' כל שלא נטלו ידיהם.

וכתב ה'פרי מגדים' וז"ל ('א"א שם) באמת קשה למה סתם השו"ע כאן, ובסימן קע"ט סעיף א' לא הכריע, וא"כ להר"ר יונה ור"ן דמצי אכלי מצטרפי. וברכת זימון לרוב הפוסקים דרבנן ולקולא, ואם רוצים הרשות

א. ולפ"ז י"ל דלעיל סי' קע"ט לעניין סילוק סעודה, סתם להקל דכל שלא נטל ידיו למים אחרונים, אכתי לא הוי סילוק ויכול לאכול עוד. משא"כ הכא לעניין צירוף לזימון דיש לחוש לזימון לבטלה, י"ל ספק זימון לקולא ודו"ק.

ואחר כל הדברים האלה הביא ב"י, שבהגהות כתוב שהר"מ היה נזהר כשהיה אוכל ואחר עמו, שלא היה נותן לאדם הבא אליהם לשנות, אם לא שהיה יכול להזיקו ליטול ידיו ולאכול עמהם כזית דגן, לאפוקי נפשיה מפלוגתא. ואם אירע שנתן לאדם לשנות ולא רצה לאכול עמו כזית דגן, וגם לא מצא אחר שיאכל עמו, אז היה סומך על דברי התוספות והיה מזמן על השותה עכ"ל, ודבריו נכונים הם עכ"ל ב"י.

ובד"מ תמה עליו (שם או' ד) מאחר שפסק הלכה כדברי הרי"ף, איך כתב שדבר נכון לזמן על השותה כדברי התוספות, ולי נראה לענין הלכתא לנהוג כמו שנהג הר"מ כדברי הגהות מיימוני עכ"ל ע"ש. ולכאורה צ"ע מאי קשיא ליה לדברי ב"י, לתרץ ליה כדמתרץ לנפשיה לענין הלכתא, דלכתחילה יש לפסוק כהרי"ף ולא לצרף ככה"ג, ומיהו היכא דאירע כן בדיעבד עבדינן כהתוס', דאין איסור בדבר כיון שלא מזכיר 'שם' וכסברת הפמ"ג.

ומוכח מכאן דאין רשאים לזמן לדעת השו"ע, וע"ז מתמה הרמ"א היאך מזכי שטרא לבי תרי, דאי ס"ל שאפשר לקיים שניהם ולזמן כדברי התוס' ואין בכך כלום, א"כ לאיזה נ"מ פסק כדברי הרי"ף. ומיהו הרמ"א עצמו ס"ל לדינא כהפמ"ג, דאע"פ שהקשה לדברי ב"י, מ"מ לדינא פסק כוותיה ע"ש. ולפיכך כתב לענין הלכתא לנהוג כמהר"ם ודרך הכרעה בין השיטות, וכמ"ש ה'משנה ברורה' (שם סקכ"א) דלכתחלה יש לזרוז שיאכל פת דוקא כדי לצאת ידי דעה ראשונה, ואם אינו רוצה לא יתנו לו כלל כדי שלא להכניס עצמן לספק חיוב, אך בדיעבד אם אירע שנתנו לו איזה דבר שאינו פת, צריך לחוש לדעה שניה ולזמן עמו כיון שאין איסור בדבר. אבל

לשיטת מרן השו"ע יש איסור בדבר, ולתרץ תמיהת הד"מ כתב בספר 'מאמר מרדכי' דס"ל למרן דלכתחילה אסור לעשות כן, ולכן סתם בשו"ע כדיעה ראשונה, אלא שאם אירע כן בדיעבד סמכינן אדברי התוס' והרא"ש.

ולפ"ז מ"ש ה'משנה ברורה' (ס"ק כב) ועכשיו נוהגים שאם לא רצה לאכול פת, נותנים לו לכתחלה לשנות או לאכול איזה דבר, וכדעה האחרונה ע"ש, הוא ע"פ סברת הרמ"א והפמ"ג, אבל לסברת השו"ע אין להכניס עצמו לפלוגתא, דחשש 'ברכה לבטלה' איכא אע"ג דליכא הזכרת השם.

ג] ונראה דשורש מחלוקתם לקמן בסי' ר', דאיתא התם (ס"א) שלשה שאכלו כאחד, אחד מפסיק על כרחו לשנים ועונה עמהם ברכת זימון. ושם [בסעי' ב] אינו צריך להפסיק אלא עד שיאמר 'ברוך שאכלנו משלך וכו', וחוזר וגומר סעודתו בלא ברכה בתחלה. והגיה הרמ"א וי"א שצריך להפסיק עד שיאמר 'הזן את הכל' וכן נוהגין.

וביאר המ"ב (שם סק"ח) דטעם הי"א משום דס"ל, דאף דברכת הזן לאו לגמרי מברכת זימון היא, דהרי היחיד אומר אותה ג"כ, אפ"ה שייכא לברכת זימון, דנברך לבד אינה ברכה, שאין בה שם ומלכות, וקאי על מה שמברך המזמן אח"כ ברכת הזן ע"ש. ומינה דסברא ראשונה [שסתם השו"ע] דנברך לבד הוי ברכה, אע"פ שאין בה שם ומלכות וכמבואר, וא"כ אסור לאומרה שלא במקום צורך ודוק"ק.

ולכאורה יש לתמוה לסברת מרן השו"ע, דחומר איסור 'ברכה לבטלה' מבואר בשו"ע לקמן, סס"י רט"ו (ס"ד) כל המברך ברכה שאינה צריכה, הר"ז נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן עכ"ל, וא"כ מה איסור

עליו ויאמר מצחק אתה בי ע"ש, וסיים דלכך אסור לברך מספק, דספק שקר ג"כ אסור זהו תורף דבריו ע"ש.

ד] ונלע"ד ראייה לזה מלקמן (סי' ריח) גבי ברכות הראיה, שכתב הטור שם וז"ל, הרוואה מקום שנעשו בו נסים לישראל וכו' מברך בא"י אמ"ה שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, וכן בכל הברכות צריך להזכיר בהם שם ומלכות כ"כ הרמב"ם ז"ל, לאפוקי מדברי הראב"ד ז"ל שכתב שאין צריכות שם ומלכות. וכתב עוד הראב"ד שאין עליו חובה לברך על הנס אלא בפעם ראשונה מכאן ואילך רשות, אבל א"א ז"ל כתב שכל אלו הברכות אינן אלא כשרואה אותן מל' יום לל' יום, ואז הם חובה כמו בפעם ראשונה ע"כ ע"ש. ולכאורה היה נראה לומר דהרא"ש לטעמיה דמברך בשם ומלכות, ומשו"ה אם מברך שלא במקום חיוב הוי ברכה לבטלה, והראב"ד לטעמיה שאין בברכה זו שו"מ, ולפיכך רשות לברך בכל פעם שירצה, וכ"נ מדברי הב"ח שפי' כן ע"ש.

אבל הב"י כתב שם [בד"ה אבל וכו'] וז"ל, והדבר מבואר שהוא חולק על דברי הראב"ד בשתים, שהראב"ד סובר שאינו מברך על הנס בתורת חובה אלא פעם ראשונה לבד, והוא סובר שכל שרואה אותם משלשים יום לשלשים יום חייב לברך כמו בפעם ראשונה. ועוד דמדסתם וכתב הראב"ד 'מכאן ואילך רשות' משמע דאפילו חזר וראה בתוך שלשים יום, אם רצה לברך הרשות בידו, והרא"ש סובר שאינו רשאי לברך כל

יש בברכה זו שאין בה הזכרת השם, אם אומרה לבטלה.

הנה בספר 'נשמת אדם' להח"א (ח"א כלל ה) העיר בעניין ספק ברכות, דצ"ע כיון דמבואר דהזכרת שם שמים הוא איסור עשה מ'את ה' אלהיך תירא', ואיך נאמר כשזה מברך באימה ויראה, ודעתו לברך השם מחמת יראתו שמא לא בירך עדיין, יהיה עובר על עשה זו. ואם יאמר כל היום 'אתה הוא ה' אלהינו מלך העולם' בורא פרי העץ ופרי האדמה, וירבה ב'שמות' מותר לכתחלה, וכשיאמר תחלה 'ברוך' יהיה עובר על יראת ה', ודבר זה אין בנו כח להבין. ולכן נ"ל דלכ"ע אינו עובר אלא כשיזכיר השם בלא שום ברכה, או אפילו בברכה רק שאומר בדרך צחוק והיתול, דבזה מסיר יראתו מפניו. אבל אם מברך להודות לה' שברא פרי העץ אף כשלא יאכל כלום, אין כאן איסור דאורייתא כלל, אלא דרבנן אסרו ע"ש.

וכתב עליו המהרש"ק בספרו 'חכמת שלמה' [בסי' רט"ו שם] ישקע הדבר ולא יאמר², ופירש שם דגודל מעלת הברכה הוא יתר על שירות ותשבחות, וזה גורם הפסדה אם הוי בחינם, דעניין ברכה הוי תשלומין על הטובה שקבלנו מאתו יתברך, וכשיחסר תיבת 'ברוך' לא יצא ידי תשלומין, דהוי שבח בעלמא. ומוכח דעיקר מעלת הברכה שאומר 'ברוך אתה', וכשמודה על דבר שלא קיבל הוי 'דובר שקרים' דלא יכון לנגד עיניו. והמשל בזה אם יודה אדם לאיש נכבד על שנתן לו דבר מה, והוא לא נתן לו, יכעס

ב. מתוך דברי המהרש"ק נשמע שפסק כן הח"א לדינא, לברך בספק ברכות נגד כל הפוסקים ע"ש, ואינו כן למעין במקור הדברים דסיים (בנ"א שם) בזה"ל: וא"כ אני תמה על כל האחרונים דאסרו לברך מספק, ומכל מקום ח"ו להקל נגד כל האחרונים עכ"ל, הרי להדיא שלא מלאו לבו לחלוק [כלשון המהרש"ק] על האחרונים לדינא. ואדרבא החמיר טפי לאסור גם בספק ספיקא בברכות, עי' שם בגוף הספר 'חיי אדם' והב"ד מ"ב כאן ע"ש.

שלא עברו עליו שלשים יום עכ"ל. ומדכתב דפליגי בתרתי ולא פי' דאזלו לטעמייהו, ש"מ דאין לחלק ב' ברכה לבטלה' בין שיש בה שם ומלכות או שאין בה שו"מ, וכדברי מהרש"ק הנ"ל.

וגם הרמ"א נראה פשוט דלא פליג בהא, חדא מדלא העיר בזה כלום על דברי ב"י, וגם ממקומו הוא מוכרע דיליף לה הב"י מלשון גהטור. וצ"ל דהא דכתב בסס"י רט"ז, היינו לומר דברכה בשם ומלכות אם אומרה לבטלה, עובר באיסור דאורייתא ד'לא תישא' וגו', ומ"מ גם בלא שו"מ איסורא מיהא איכא כנ"ל.

ומעתה זכינו להבין סברת השו"ע, דאע"פ שאין בברכה זו שם ומלכות, מ"מ ברכה היא ובכלל האיסור היא, ומ"מ לא אמרינן בה 'ספק ברכות להקל' משום שאין בה חומר ד'לא תישא', וע"כ בדיעבד סמכינן אסברת תוס' והרא"ש ולזמן על השותה, ומ"מ לכתחילה אסור להביא עצמו לידי ספק. והרמ"א י"ל דס"ל הא דאסור לברך לבטלה, היינו ללא צורך כלל ומטעם שכתב חכמת שלמה, אבל במקום צורך אין בזה איסור אם אינו מזכיר שם ומלכות, וא"כ מותר גם להביא עצמו לכתחילה לספק זה ולזמן, אלא שאם אפשר בנקל לצאת י"ח כולם עדיף טפי ודו"ק.

ה' והשתא א"ש הא דכתב הרמ"א (בהג"ה סי' קצ"ג ס"ב) לענין צירוף לזימון, ומ"מ אפי' כ"מ שרשאין ליחלק עדיף טפי לזמן, משום דברוב עם הדרת מלך, ומקורו מהב"י בשם מצאתי כתוב ע"ש. והקשה המ"א (שם סק"ח) דמהרבה פוסקים משמע, לענין שלשה שאכלו בלא קבע דאין אחד יכול להוציא חבירו בביהמ"ז, וממילא גם לענין זימון אין רשאין, והאריך בזה וסיים ונ"ל שמשום זה השמיט הרב"י תשובה זו ע"ש.

וב' משנה ברורה' שם (ס"ק כד) כתב עליו, ואף דיש איזה אחרונים שדחו ראייתו לענין זימון מ"מ יותר מסתבר כדבריו, וכן בפמ"ג כתב ג"כ דבמקום שאין אחד יכול להוציא חבירו בביהמ"ז אם יכולים להצטרף לענין זימון צ"ע למעשה, ומסיים דבעשרה שיש הזכרת השם אפשר דאסור לכ"ע לזמן באין חייבין, וכן משמע בחיי אדם כלל מ"ח דין ד' ע"כ. והוסיף בביה"ל (ד"ה עדיף) שגם בביאור הגר"א משמע דלפי מה שסתם המחבר מקודם, דאפילו בבא השלישי בעת גמר הסעודה וקבע עמהם מצטרף לזימון, שוב אין לנו מקור לדין זה ע"ש.

ולפי המבואר בדברינו צדקו דברי המ"א, דמשום הכי לא העתיק בשו"ע תשובה

ג. שכן מורה לשונו של הב"י שכתב 'והדבר מבואר' וכו', ולענ"ד הבין כן מדברי הטור שהוצרך לפרש, דאי כדברי הב"ח אין בזה רבותא כלל דפשוט שמותר לשבח לבורא בכל עת, ולמאי הלכתא השמיענו הראב"ד דרשות לברך ללא שם ומלכות, וע"כ שמעינן מהכא דברכה ללא שו"מ ברכה מיקרי, ואסור לאמרה לבטלה ודו"ק.

ד. ואיתא הכי להדיא בביה"ל (סי' ריד ד"ה ואם דילג) בשם הפוסקים וז"ל: ואף דלענין ברכה אינו יוצא בשתייהם [אם חיסר 'שם' או 'מלכות'] מ"מ יש חילוק ביניהם לענין 'לא תשא', דברכה בשם בלא מלכות נמי יש בה משום לא תשא, אבל ב'מלכות' בלבד בלא 'שם' אינו עובר, דלא תשא את שם ה' וגו' כתיב, משא"כ מלכות ע"ש.

אחת, או לצוות להביאם אחר הסעודה ג"כ אסור, כמבואר בכ"ה בשם ס' הזכרונות ע"ש.

[ז] ולסברת המ"א צריך לומר דשאני ברכת המים בסי' קע"ד, שבשעת הברכה אכתי מחוייב בה, אלא שאם יתחיל סעודתו יפטר מן הספק, ומשום הכי לא חשיב כה"ג ברכה שאינה צריכה, משא"כ אחר שכבר נפטר מחמת הספק, אין לו להכניס עצמו לספק ברכה שאינה צריכה, כיון שעתה במקום פטור הוא עומד כנלע"ד.

ומצאתי און לי בדברי המ"ב בהלכות ציצית, שכתב השו"ע בסי' ח' (סי"ב) אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית, ואם לבשם כולם בלא הפסק והיה דעתו מתחלה על כולם, לא יברך אלא ברכה א', אם מפסיק ביניהם צריך לברך על כל אחת ואחת, וה"ה אם לא היה בדעתו מתחלה על כולם, הוי כמפסיק ביניהם עכ"ל. וכתב שם המ"ב (סקכ"ח) דאם שח ביניהם ולא היה לצורך לבישה, יש דיעות בין הפוסקים, ולכן יזהר כל אדם שלא לסוּח, וכ"ש שיזהר שלא להפסיק הפסק גדול דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה ע"ש. ומשמע דאפי' אם עושה ההפסק כדי להסתלק מן הספק, כגון ששח ביניהם שלא לצורך לבישה, ג"כ אסור דגורם ברכה שאינה צריכה.

ואילו לגבי אם לא היה בדעתו מתחילה על כולם, כתב בביה"ל (ד"ה אם) שאם דרכו ללבוש תמיד שנים או שלשה בגדים של ד' כנפות זו על זו, ועתה לבש את הבגד סתמא, אם לא היו כולן לפניו, רק בשעה

זו, ולטעמיה דגם בשלושה דליכא הזכרת השם אסור^ה, וצדקו גם דברי הפמ"ג לסברת הרמ"א דהעתיק תשובה זו לטעמיה, וצדקו גם דברי הגר"א בביאוריו דלפסק השו"ע אין מקור לדין זה, והכל ניחא בסייעתא דשמיא.

[ו] ועתה נותר לנו לברר מה נקראת ברכה שאינה צריכה, שעליה כתב מרן [בסי' רט"ו] שהרי זה נושא שם שמים לשוא וכו', הנה מצינו בדברי מרן השו"ע שכתב בסי' קע"ד (סעי' ז') אם אין לו יין ושותה מים או שאר משקה, אין לברך עליהם דחשיבי כבאים מחמת הסעודה, לפי שאין דרך לאכול בלא שתייה וכו'. וי"א לברך על המים שבסעודה, ויש מחמירין עוד לברך עליהם בכל פעם דסתמא נמלך הוא בכל פעם. והרוצה להסתלק מן הספק. ישב קודם נטילה במקום סעודתו, ויברך על דעת לשנות בתוך סעודתו עכ"ל ע"ש. מבואר בזה דאין לחוש לברכה שאינה צריכה, אם עושה כדי להסתלק מן הספק, דברכה זו צריכה היא לצאת מן הספק.

ולבאורה נראה דה"ה אם לא בירך קודם הסעודה, ורוצה להמתין עד אחר ברה"מ כדי לברך על השתייה, ג"כ שפיר עבד להסתלק מן הספק. וכן משמע בדברי השל"ה הובא במ"א בסי' רט"ו (סק"ו) דבשבת אם הביאו לו פירות תוך הסעודה, יכול להניחם עד אחר הסעודה כדי לברך עליהם ברכה אחרונה, דבשבת מותר לגרום ברכה כדי להשלים ק' ברכות. אבל המ"א השיגו שם בזה, ומסיק דאפי' לצוות לבני ביתו שלא להביא כל הפירות לפניו בבת

ה. ומוכח מכאן דהמ"א ס"ל לדינא כסברת השו"ע בעניין זה, דחשש ברכה לבטלה הוי גם כשאין שם הזכרת השם, ודלא כהפמ"ג ורמ"א, ודלא כהבנת המ"ב דשו"ע נמי ס"ל כהפמ"ג, ולכן נתקשה הרבה בדבריו ודו"ק.

כשפוסט מתקנת חכמים, אבל אם בא לפטור בברכה אחרת דרך עיקר וטפל לא שייך זה, ויכול לברך בפ"ע ברכה הראויה כגון להניח אחר הסעודה, וא"ש מ"ש המג"א סי' רט"ו בשם השל"ה ע"ש.

וגדולה מזו כתב בספר 'כף החיים' (סי' רי"א או' כ"ב) בשם הער"ה דליכא איסור מרבה בברכות אלא בחינם, כגון מי שלא אכל כל צרכו ומברך ברה"מ ואח"כ מברך המוציא כדי להרבות בברכות, אבל כל שיכול לפטור עצמו בברכה אחת ומברך על כל א' בפ"ע, ליכא איסור יעו"ש, וראה עוד כה"ח סי' ח' (או' נ) ומשם בארה.

המורם מהאמור:

א. המברך ברכה לבטלה או ברכה שאינה צריכה, עובר בלאו דלא תישא את שם' וגו', ואסור לענות אחריו אמן. ומטעם זה אמרינן בכל מקום 'ספק ברכות להקל', משום חומר האיסור דלא תישא.

ב. וה"מ אם יש בה הזכרת השם, אבל ברכה שאין בה 'הזכרת השם' לא עבר על לאו זה, ומ"מ אסור לאמרה לבטלה, אבל כשרוצה לצאת מספק כגון דאיכא בזה פלוגתא, לא חשיבא לבטלה ומותר היכא דאיתרמי ליה בדיעבד.

ג. אבל לכתחילה אסור להביא עצמו לבית הספק לדעת מרן השו"ע, ולדעת הרמ"א אין איסור בזה, ומ"מ מהיות טוב ראוי לכתחילה להסתלק מהספק היכא דאפשר.

ד. ולעניין ברכה שאינה צריכה אם רוצה להסתלק מן הספק, כגון שרוצה לשתות בתוך הסעודה, שנחלקו בזה הפוסקים ואמרינן סב"ל, יכול להביא עצמו לחיוב קודם שיפטר, דהיינו שיברך מקודם שיתחיל בסעודה כמ"ש מרן השו"ע בסי' קע"ד.

שהיו מביאין לפניו הבגד האחרון יש עדיין לפניו מן הבגדים שהיו לפניו בשעת הברכה וכו', בזה יש דיעות בין הפוסקים, ומסיק (שם) דאם אין נחוץ לו עתה זה הבגד האחרון, מוטב שלא ללבשו עד שיסיח דעתו מברכה ראשונה, כדי שיתחייב לברך עליו בבירור ע"ש. ולכאורה נראה כסותר לדברי עצמו, דלפי מ"ש במ"ב נראה דאסור לעשות כן, משום שגורם ברכה שאינה צריכה.

וע"כ צריך לחלק כנ"ל, דשאני התם שעומד במקום פטור, והספק שמא נתחייב בברכה, ובכה"ג נחשב לגורם ברכה שאינה צריכה, משא"כ בזה דצריך לברך על הלבשה, אלא שספק אם נפטר בברכה ראשונה, עדיף טפי להביא עצמו לידי חיוב ודאי ודו"ק.

ח. ברם מצינו חברים גם לסברת השל"ה, הגר"ז בסי' רט"ו וז"ל (שם ס"ה) אסור לגרום ברכה שאינה צריכה, כגון כל שני דברים שיכול לפוטרו בברכה אחת אסור לגרום שיצטרך לחזור ולברך, כגון שיפסיק בנתיים בשיחה או בדבר אחר הגורם שיצטרך לחזור ולברך וכו'. במה דברים אמורים כשיכול לפטור ב' דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם, אבל אם היא מיוחדת לדבר אחד אלא שיכול לפטור בה גם השני בתורת טפלה, טוב יותר להרבות בברכות וכו'. לפיכך אם הביאו לו פירות בתוך הסעודה, טוב יותר להניחם לאחר ברכת המזון כדי שיברך אחריהם ברכתם האחרונה המיוחדת להם, ולא יפטרם בברכת המזון שאינה מיוחדת להם ואינה פוטרם אלא משום שהם נחשבים מכלל הסעודה כו' ע"ש.

ובעין זה בספר אבן העזר, הביאו שערי תשובה בסי' רי"ב וז"ל: עיין במג"א סק"ג, ובאה"ע שם כתב דלא שייך אסור להרבות בברכות בברכה הראויה אלא

למאה ברכות, ומכ"ש היכא שכוונתו לאפוקי נפשיה מפלוגתא.

ו. ולענין הלכה מסקנת 'כף החיים' כסברא זו האחרונה, וה'משנה ברורה' החזיק בשיטת המ"א, ונראה להכריע דשלא במקום צורך יש לחוש לסברת המ"א, ולא להרבות בברכות בחינם, אבל במקום הצורך כגון לצאת מן הספק, או להשלים מאה ברכות וכיו"ב, יש לסמוך אסברא אחרונה וכדברי השל"ה.

ה. אבל לאחר שהתחיל בסעודה, אם רוצה להניח המשקה לאחר ברה"מ כדי לברך עליו, מצינו דיעות בין הפוסקים, לדעת המ"א וסייעתו הואיל ועומד במקום פטור, אם יברך הרי גורם ברכה שאינה צריכה. ולעומת זה הגר"ז וסייעתו ס"ל דלא מיקרי ברכה שאינה צריכה אלא כגון שמברך על דבר א' פעמיים, אבל בשני דברים שיכול לפטרם בברכה אחת, אדרבא עדיף להניח לאחר הסעודה ולברך עליו ברכתו הראויה, ואצ"ל שראוי לעשות כן בשבת להשלים



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם אשה נאסרת לבעלה בביאת שד או לאו

סימן א'

ענף א' - כותב לדון במעשה האם נשותיו של שלמה המלך ע"ה נאסרו בביאת אשמודאי מלך השדים

א) איתא בגמ' בגיטין (סח:) דאשמודאי אובתביה לחד גפיה ברקיעא ולחד גפיה בארעא, פתקיה ארבע מאה פרסי, על ההיא שעתא אמר שלמה, "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש", ו"זה היה חלקי מכל עמלי", היה מחזר על הפתחים כל היכא דמטא אמר "אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים", כי מטא גבי סנהדרין, אמרו רבנן, מכדי שוטה בחדא מילתא לא סריך, מאי האי. שלחו להו למלכוותא, קאתי מלכא לגבייכו. שלחו להו, אין קאתי. שלחו להו, בידקו בכרעיה. שלחו להו, במוקי קאתי, וקא תבע להו בנידוטיהו, וקא תבע לה נמי לבת שבע אימיה, עיי"ש. והרי מבואר דאשמודאי מלך השדים בעט את שלמה המלך למרחק ארבע מאות פרסה, ואחר כך תבע את נשותיו של שלמה המלך בזמן נידותן, וכן תבע לאם שלמה המלך ע"ה.

ב) והנה נראה לומר בפשיטות דהא מילתא דפשיטא הוא דנשותיו של שלמה לא התרצו לו בשעת נידותן, אבל מאידך מסתבר דודאי דנתרצו לו בתשמיש בזמן טהרתן, [ואמנם למאי דאמרינן בגמ' התם דשלמה חזר למלכותו, ואשמודאי ברח לו, א"כ אפשר דהוי קודם שחזרו נשות שלמה לטהרתן, ודו"ק], והשתא לפי"ז יש להסתפק האם

נשותיו של שלמה נאסרו בביאת אשמודאי או לאו, והיינו האם ביאת שד הוי אוסרת אשה לבעלה או לאו, ושורש הספק דכיון דכתיב בפרשת סוטה (במדבר פרק ה' פסוק י"ג) "ושכב איש אותה", ושד לאו איש הוא, ואפשר דהוי נמי בכלל הא דאמור רבנן (יבמות נט:) דאין זנות לבהמה, או דלמא כיון דאמרינן בגמ' בחגיגה (טז.) דששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת, ושלשה כבני אדם וכו', אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורבין כבני אדם, ומתים כבני אדם, עיי"ש. ולפי"ז כיון שרבותינו ז"ל דימו את השדים לבני אדם, ולא לבהמות, שמא הוי דומין לבני אדם אף לענין לאסור אשה לבעלה.

ג) ונראה דהא אין לומר דאפילו אי משכחת לה למימר דביאת שד הוי אוסרת אשה לבעלה, אפילו הכי לא נאסרו נשותיו של שלמה המלך מחמת דהיו אנוסות בדעתן, כיון שהיה בדעתן דמשמשות מיטתן עם שלמה המלך עצמו, והא קיי"ל לדינא (פרק י"ח מהלכות איסורי ביאה הלכה ז') דאשת ישראל מותרת באונס לבעלה.

ענף ב' - האם אשה המשמשת ברצון עם אדם שטועה דהוי בעלה הוי חשיב אנוסה

א) וכי תימא, דהא מנלן למימר דאף אשה המשמשת ברצון עם אדם שטועה דהוי בעלה הוי חשיב בכלל אנוסה. הא נראה לעניות דעתי לאתויי ראייה מהא דמצינו

האבות, וכן כתבו תוס' רבינו יודא מפרי"ש (יבמות פרק הבא על יבמתו), וכמדומה אני שהוא לשון רבינו יצחק עצמו, וזה לשונו, והא דפרכינן בפרק מצות חליצה (יבמות קג.) ובפרק נזיר (נזיר כג:) גבי יעל, והא מתהניא מעבירה וכו', עד ולכך הכתוב משבחה, ודבר זה מותר לעשות עבירה זו לשמה, אפילו היא אשת איש כדי להציל כל ישראל, וכן מצינו באסתר שהמציאה עצמה לאחשורוש בשעה שלא היה תובעה, כדי שיתאוה לה, ויהיה כח להתפתות לעשות לה בקשתה, עכ"ל. הרי לך שכתבו התוס' דבר זה מותר לעשות, ואפילו גבי עובדא דיעל, כל שכן וכל שכן בההיא דאסתר, ואפילו הכי נאסרה על מרדכי בעלה, משום אותו מעשה שהיה ברצון, והלא דברים קל וחומר, ומה התם דלא היה בדבר שום נדנוד עבירה, אלא אדרבה מצוה קא עבדא, ואפילו הכי נאסרה על מרדכי בעלה, אשה שזנתה תחת בעלה - לא כל שכן שהיא אסורה עליו, ואע"פ שאינה יודעת שיש איסור בדבר, דמכל מקום עשתה היא עבירה, וצריכה כפרה, וחייבת בקרבן, עיי"ש.

(ד) והשתא למאי דחזינן בדברי המהרי"ק דכתב לדון באשה שזינתה תחת בעלה ברצון, והיינו שהתכוונה למעול מעל באישה, אלא דמאידיך לא ידעה האם היא איסור לזנות על בעלה, האם היא חשיב בכלל שוגגת להתירה לבעלה או לאו. וע"ז כתב המהרי"ק דנראה דאין לזו דין שוגגת להתירה לבעלה, כיון שהיא מתכוונת למעול מעל באישה, ומזנה תחתיו, דהא לא כתיב "איש איש כי תשטה אשתו, ומעלה מעל בה", דלישתמע דוקא במכוונת לאיסור, אלא "ומעלה בו מעל" כתיב, עכ"ד. ועפ"ז נראה לומר דעד כאן לא נאסרה אשה זו לבעלה רק משום דנתכוונה למעול מעל באישה, ואף שלא נתכוונה למעול מעל בה, אבל לעולם אשה

בשו"ת מהרי"ק (סימן קע"ז) דכתב לאתויי דשאל מהרי"ל יצ"ו באשה שזינתה תחת בעלה ברצון, והיא לא ידעה האם היא איסור בדבר לזנות על בעלה, האם היא חשיב בכלל שוגגת או לאו, עכ"ל. ונראה לעניות דעתי דאין לזו דין שוגגת להתירה לבעלה, כיון שהיא מתכוונת למעול מעל באישה, ומזנה תחתיו, דהא לא כתיב "איש איש כי תשטה אשתו, ומעלה מעל בה", דלישתמע דוקא במכוונת לאיסור, אלא "ומעלה בו מעל" כתיב.

(ב) ועוד נראה לעניות דעתי להביא ראיה דעל כרחק אין הדבר תלוי בכוונת האיסור, כדי שנאמר דהיכא שלא נתכוונה לאיסור, כגון שלא ידעה שיש איסור בדבר, שתהא מותרת לבעלה, דהא גרסינן במגילה (טו.) "וכאשר אבדתי אבדתי", כאשר אבדתי מבית אבא, אבדתי ממך, דעד עכשיו באונס, והשתא ברצון, שמע מינה דמאותה שעה נאסרה על מרדכי בעלה, והנה דבר פשוט הוא יותר מביעתא בכוחא, כי אסתר לא עשתה שום איסור, ולא היה בדבר אפילו נדנוד עבירה, אלא מצוה רבה עשתה שהצילה כל ישראל, ותדע דכן הוא, שהרי בבואה לפני המלך שרתה עליה רוח הקדש, כדדרשינן התם מ"ותלבש אסתר מלכות", ומינה מוכח התם שהיא היתה משבעה נביאות שעמדו להם לישראל, שהרי שרתה עליה רוח הקדש באותה שעה אשר הלכה לפני המלך, אשר מכח זה נאסרה על מרדכי בעלה, וחלילה וחס לומר שתשרה רוח הקדש מכח מעשה של גנאי, לא תהא כזאת בישראל, אלא אדרבה פשיטא ופשיטא שעשתה מצוה רבה מאד, ובפרט דקרקע עולם היתה.

(ג) וכן מצינו (נזיר כג:) ביעל אשת חבר הקיני ששבחה הכתוב במעשה דסיסרא, ושקל אותו מעשה כביאות האמהות עם

שהרי כיון דאשמדאי תבען לתשמיש בזמן נדותן, אי הכי הו"ל למיחש דלמא לאו שלמה הוא, ואי נמי אפילו שלמה הוא, הרי כיון דתבען בזמן נידותן, הרי שפרק מעליו עול מלכות שמים, ואסור להן לשהות במחיצתו, ונמצא דהו"ל טעותן כקרוב למזיד הוא, דאפשר דמשום כך הוי נאסרת לבעלה, ועפי"ז שפיר יש להסתפק האם נשי שלמה נאסרו בביאת אשמדאי או לאו. והא ליכא לאתווי ראייה מדשתקי חז"ל למימר דנשי שלמה נאסרו בביאת אשמדאי לשלמה המלך, שמע מינה דלא נאסרו בביאת שד - דאי"ז ענין המעשה כלל ועיקר, ונראה דאף לא הוצרך לאשמוענין עיקר הדין דאשה נאסרת בביאת שד לבעלה או לאו, כיון דהוי מילתא דלא שכיחא היא, ויש לפלפל.

(ח) ונראה לאתווי ראייה דלעולם אין ביאת שד אוסרת אשה לבעלה, וטעמא דמילתא דלא הוי ביאתו בכלל ביאת איסור כלל ועיקר, והוא מהא דאמרין התם לעיל דאשמדאי חזא סמיא דהוה קא טעי באורחא, אסקיה לאורחיה, והיינו משום דמכרזי עליה ברקיעא דצדיק גמור הוא, ומאן דעבד ליה ניחא נפשיה זכי לעלמא דאתי, עיי"ש. והרי מבואר דשדים הוי בכלל הזוכין למייתי לעלמא דאתי - דהיינו דהוי באי גן עדן הן, והלכך עביד אשמדאי לההוא סמיא ניחא לנפשיה, כדי שיזכה לעלמא דאתי, ואי הכי לכאורה תיקשי היאך עלה בדעתו של אשמדאי לבוא על אשת איש דבכך הוי מפסיד חלקו לעולם הבא. אלא על כרחין לומר, דלעולם אין ביאת שד אוסרת אשה לבעלה, וטעמא דמילתא דלא הוי ביאתו בכלל ביאת איסור כלל ועיקר. ושמא יש לדחות דיצרו גבר עליו, וכבר אמרין (כתובות יג:): דאין אפטרופוס לעריות, ולא פלוג רבנן. ואי נמי יש לומר דהשדים אינן

שלא נתכוונה למעול מעל באישה, וכגון שטעתה לחשוב שאותו אדם הוי אישה, לעולם הוי חשיבא בכלל אנוסה, ושפיר הוי מותרת לבעלה.

(ה) ושוב מצאתי בהדיא בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן י') דנשאל היאך הותרה מיכל בת שאול לחזור לדוד המלך אחר נשאת לפלטיאל בן ליש בעבירה, והלא אסורה היא לו, דכתיב (דברים פרק כ"ד פסוק ד') "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה", ודרשינן "אחרי אשר הוטמאה", לרבות סוטה שנסתרה, ואסורה היא בין לבעל בין לבועל, ואי אפשר לומר שהחזירה בעבירה, שהרי הכתוב מעיד עליו שלא חטא רק בדבר אוריה החתי. וכתב הרשב"א להשיב: דע כי אונס בישראל מישרא שרי, ואשת ישראל שנאנסה מותרת היא לבעלה, ולא אונס של כפייה בלבד, אף טעות - אונס הוא, שאילו נבעלת לאחר ברצון וכסבורה בעלה הוא - מותרת לו, וכמבואר בגמ' ביבמות (לג:): דקתני שנים שקדשו שתי נשים, ובשעת כניסתן לחופה הוחלפו את של זה לזה ואת של זה לזה, מפרישין אותן שלשה חדשים, שמא מעוברות הן, אלמא הא לאו מעוברות הן שריין, עיי"ש. והרי מבואר בהדיא מדבריו דאף אשה דהוי אנוסה בדעתה דהוה בעלה, הוי חשיבא בכלל אנוסה, והוי מותרת לבעלה.

(ו) והשתא לפי"ז שפיר אית לן למימר בנידון דידן, דלעולם אפילו אי משכחת לה למימר דביאת שד הוי אוסרת אשה לבעלה, אפילו הכי לא נאסרו נשותיו של שלמה המלך מחמת דהיו אנוסות בדעתן, כיון שהיה בדעתן דמשמשות מיטתן עם שלמה המלך עצמו,

(ז) ואולם שוב חושבני לדחות דלעולם לא הוי נשי שלמה בכלל אנוסות בדעתן,

(ב) והרי מבואר מדבריו דנחית לדון האם אשה הנבעלת לשד הוי נאסרת לבעלה, ואין להתירה אלא רק באנוסה בביאת השד בלבד, או דלמא לעולם אינה נאסרת לבעלה בביאת השד כלל ועיקר, ונפק"מ לדינא באשת כהן דנבעלה לשד דהוי אסורה אף באונס לבעלה. ומעיקרא דמילתא נחית לצדד דאין אשה נאסרת בביאת שד לבעלה כלל ועיקר, והיינו מהא דלא מצינו דאסרו חז"ל נשי שלמה משום ביאת אשמדאי מלך השדים, ואף דאינו ענין המעשה האם נאסרו לשלמה המלך או לאו, אפילו הכי לא הו"ל לחז"ל שלא להודיע הדין האם נבעלת לשד הוי נאסרת לבעלה או לאו. והא אין לדחות, דהא דלא נאסרו נשי שלמה משום ביאת שד לשלמה המלך, משום דהיו אנוסות בביאתו דכסבורות דאינו אלא שלמה המלך בעצמו, דהא אכתי הו"ל לאוסרן מצד הדין דכלי שנשתמש הדיוט אסור למלך, אלא על כרחך דאין אשה נאסרת בביאת שד כלל ועיקר. ואולם שוב חזר לדחות דלעולם אימא לך דאשה נאסרת לבעלה בביאת שד, והא דלא נאסרו נשי שלמה משום שהיו אנוסות בדעתן דכסבורות ששלמה המלך הוא, והא דאכתי לא נאסרו לשלמה המלך מצד הדין דכלי שנשתמש הדיוט אסור למלך, הא יש לומר דכיון דאינו אלא דין מדרבנן בלבד, אי הכי אימא לך דכיון דביאת שד הוי מילתא דלא שכיחא הוא, לפיכך לא גזרו חכמים לאוסרן לשלמה המלך כלל ועיקר.

(ג) ולכאורה תיקשי בדבריו בהא דכתב לדחות דלעולם הוי אשה נאסרת בביאת שד לבעלה, ושאינו נשי שלמה שהיו אנוסות בדעתן דכסבורות ששלמה המלך הוא, דהרי כיון דתבען לתשמיש בזמן נדותן, אי הכי הו"ל למיחש דלמא לאו שלמה הוא, ואי נמי אפילו שלמה הוא, הרי כיון דתבען בזמן

מצווין במצוות התורה, למימרא דאינן מצווין באיסור ביאה על אשת איש, ולפיכך לא חשש אשמדאי בביאתו על אשת איש שיפסיד חלקו לעולם הבא.

סימן ב' - מביא דעת שו"ת חיים שאל

דסבר דאין אשה נאסרת על בעלה

בביאת שד, ומפלפל בראיותיו בזה

**ענף א' - כותב לדון בראיית בעל
ה"חיים שאל" מעובדא דאשמדאי
ונשות שלמה**

(א) והנה שוב מצאתי בשו"ת חיים שאל (מרן החיד"א - חלק א' סימן נ"ג) דכבר עמד בנידון דידן האם אשת איש הוי נאסרת בביאת שד או לאו, וכתב לאתויי ראייה מהא דאייתא בסוגיין דאשמדאי מלך השדים בא על נשי שלמה, ולא מצינו שאסרום חכמים כלל ועיקר, והשתא אי נימא דביאת שד או רוח אוסרת אשה לבעלה, אי הכי כל כי הא הו"ל לרבותינו ז"ל לאודועיה, ומסתימת דבריהם משמע קצת דפשיטא להו דאינן נאסרות בביאת שד, אע"ג דהיה נראה להם כאדם. וכי תימא דנשי שלמה שוגגות הן דסברי דשלמה הוא, והלכה רווחת דשוגגת דסבורה שהוא בעלה מותרת, אכתי למ"ד כלי שנשתמש הדיוט אסור למלך, כמו שכתב ב"ירושלמי" (סנהדרין פרק ב' הלכה ג') דלכך נאסרו פלגשי דוד המלך שבא אליהן אבשלום, אי הכי הו"ל לאסור הני נשי דבא אליהן אשמדאי מלך השדים, אלא על כרחך דאין ביאת שד או רוח אוסרת. ויש לדחות, דלעולם אינן אסורות למלך בביאת הדיוט אלא רק מדרבנן בלבד, ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, ואי הכי יש מקום לומר דלעולם ביאת שד או רוח אוסרת, ושאינו הכא דהיו שוגגות דסבורות דהיה בעליהן שלמה, עיי"ש.

מילתא דלא שכיחא דלא גזרו בה רבנן, דהא אכתי הוי בכלל בזיון מלך הוא, וג"ז צ"ע.

(ה) ועוד דשוב העירני חכ"א שיחי' דאפשר דכיון דאשמדאי היה מלך השדים, א"כ אינו בכלל כלי שהשתמש בו הדיוט, דומיא דאשת מלך דאינה נאסרת למלך. ונומיתי לו, דשמא יש לדחות דדוקא במינו אמרינן כן.

ענף ב' - כותב לדון בראיית בעל ה"חיים שאל" מדברי ה"ירושלמי"

(א) ועוד כתב בשו"ת "חיים שאל" לאתויי ראיה מהא דאמרינן ב"תלמוד ירושלמי" (שבת פרק א' הלכה ג') תמן תנינן (אבות פרק ב' משנה ד') אל תאמן בעצמך עד יום מותך, מעשה בחסיד אחד שהיה יושב ושונה אל תאמן בעצמך עד יום זקנותך, כגון אני. אתא חדא רוחא ונסיתיה, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, להתחיל לתבעה, עכ"ל], ושרי תהי ביה, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, כלומר, התחיל להתחרט לחזור בו מחטאתו, עכ"ל]. אמרה, למה, לא תצוק רוח אנא, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, לא תצער שרוח היא, ולא נכשלת באשה, עכ"ל], אזול ואישתוי לחברך, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, לך והשווה עצמך לחבירך, ולא תתגאה יותר מאחרים, שאתה שווה לאחרים, ואמור עד יום מותך, עכ"ל], עיי"ש.

(ב) ואולם מצינו בספר "שתי ידות" (המהר"ם די לונזאנו - עמ' מ"ח) דכתב לאתויי גירסת ה"ירושלמי" דידן, דבאה לפניו שידה אחת בדמות אשה יפה לנסותו, ותבעה ושכב עמה, אחר כך נצטער מאד, עד שבאה השידה ואמרה ליה, אל תצטער, כי אני אשה אלא רוח, עיי"ש. והרי מוכח דהוי פשיטא להו דבבא על שידה דאינה ביאת איסור כלל ועיקר, דהא לאו אשה היא, ואי הכי הוא

נידותן, הרי שפרק מעליו עול מלכות שמים, ואסור להן לשהות במחיצתו, ונמצא דהו"ל טעותן כקרוב למזיד הוא, דאפשר דמשום כך הוי נאסרת לבעלה, וכדנתבאר בדברינו לעיל (ענף ב' אות ז'), וצ"ע.

(ד) ועוד לכאורה תיקשי דהא מאי שייכא למימר דלא נאסרו נשי שלמה מצד הדין דכלי שנשתמש הדיוט אסור למלך, כיון דכל הדין דכלי שנשתמש הדיוט אסור למלך אינו אלא מדרבנן בלבד, ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, הרי נראה בפשיטות דהא דאמרינן בכל דוכתא בתלמוד דב'מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן' לא מיירי אלא דוקא בגזירות חכמים בלבד, וטעמא דמילתא משום דכל גזירות חכמים הוי מטעם עשיית סייג לתורה, ונפקא לן מעשו משמרת למשמרתי, וכמבואר בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש - אבות פרק א' משנה א') בד"ה ועשו סייג לתורה, וזה לשונו, רצונו לומר הגזירות והתקנות אשר ירחיקו האדם מן העבירות, כמו שאמר יתברך 'ושמרתם את משמרת' (יבמות כא.), ונאמר בפירושו 'עשו משמרת למשמרתי', [והכי נראה מתוך פירש"י (ביצה ב:) בד"ה והתניא, ודו"ק], עיי"ש. ועפ"ז אית לן לבאר שפיר דעד כאן לא איצטריך 'משמרת' אלא רק דוקא במילתא דשכיחא, אבל במילתא דלא שכיחא לא איצטריך 'משמרת' כלל ועיקר, דהא אין גזירות חכמים רק סייג וגדר לתורה, וא"כ נמצא דבמילתא דלא שכיחא לא איצטריך סייג וגדר כלל ועיקר, והשתא לפי"ז בנידון דידן בדין דכלי שנשתמש בו הדיוט אסור למלך דאי"ז מחמת גזירה, אלא היינו טעמא כהא דמצינו בחי' ה"ציון ירושלים" (ירושלמי שם) דכתב דהוי בזיון למלך, עיי"ש. אי הכי נמצא דלא שייכא למימר דביאת שד הוי

בשכיבה עם רוח, ומדקא שתיק תלמודא שמע מינה דהכי עיקר לדינא דאין איסור שכיבה עם רוח כלל ועיקר. ועוד אפשר דאף הרוח לא נתכונה ללמדו הדין דאין איסור שכיבה עם רוח, אלא רק גילתה לו דהיא רוח, ואין בה איסור שכיבה, וכמו שכבר אותו חכם היה יודע בעצמו דאין איסור שכיבה עם רוח, וקצת דוחק.

ד) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בקידושין (פא.) דרבי מאיר הוה מתלוץ בעוברי עבירה, [ופירש"י שם, אומר שנקל הוא להתגבר על יצרו אם היו רוצים, עכ"ל], יומא חד אידמי ליה שטן [ופירש"י שם, דהוא יצר הרע, עכ"ל] כאיתתא בהך גיסא דנהרא^א, לא הוה מברא, נקט מצרא וקא עבר, כי מטא פלגא מצרא - שבקיה, אמר, אי לאו דקא מכרזי ברקיעא הזהרו ברבי מאיר ותורתו, שותיה לדמך תרתי מעי. רבי עקיבא הוה מתלוץ בעוברי עבירה, יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא בריש דיקלא, נקטיה לדיקלא וקסליק ואזיל, כי מטא לפלגיה דדיקלא - שבקיה, אמר,

הדין דאם שד בא על אשה דאינה נאסרת לבעלה, דהא לאו איש הוא, וכי תימא, דסוף סוף מאי אמרה ליה לא תצוק רוח אנא, הא איהו לאיסורא איכווין, וכהא דאמרינן בגמ' בקידושין (פא:) דמי שנתכווין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, אמרה תורה דצריכה כפרה וסליחה, [א"ה, וראה בסוגיא התם בעובדא דרב חייא בר אשי ואשתו, ואכמ"ל]. ועוד דהא חמיר טפי מההיא דאיכא משום השחתת זרע. ויש לומר, דאתי לנחומיה דמיהא לא חטא בפועל בעוון שכיבת אשה, עיי"ש.

ג) ולכאורה צריך ביאור דהכי מיייתי ראיא מהא דאמרה הרוח לאותו חסיד 'לא תצוק רוח אנא', למימרא דמיהא לא חטא בפועל בעוון שכיבת אשה, הא נראה בפשיטות דלא מצינו למיפסק דינא עפ"י דברי הרוח דסברה דאין איסור בשכיבה עם רוח כלל ועיקר. ושמא יש לומר, דאי לאו דינא כדאמרה הרוח דאין איסור שכיבה עם רוח, אי הכי הו"ל לתלמודא למימר בהדיא דלאו דינא הכי הוא, אלא לעולם הוי עובר איסור

א) א) הנה לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בסוטה (כא.) דאמר רב יוסף, מצוה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא, [ופירש"י שם, והיינו לפי שעה דאמר מגנא מן היסורין, ומצלא מיצר הרע שלא יכשילנו לחטא, עכ"ל], בעידנא דלא עסיק בה - אגוני מגנא אצולי לא מצלא, תורה בין בעידנא דעסיק בה, ובין בעידנא דלא עסיק בה - מגנא ומצלא. מתקיף לה רבה, אלא מעתה דואג ואחיתופל מי לא עסקי בתורה, אמאי לא הגינה עליהו. אלא אמר רבא, תורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא, בעידנא דלא עסיק בה - אגוני מגנא אצולי לא מצלא, מצוה בין בעידנא דעסיק בה, בין בעידנא דלא עסיק בה, אגוני מגנא אצולי לא מצלא, עיי"ש. ואי הכי תיקשי היאך לא הגינה התורה של הני תנאי להנצל מיצר הרע שבא להכשילן.

ב) וכי תימא דמייירי דבא להכשילן בזמן שלא עסקו בתורה, והרי כבר מצינו בדברי התוס' בד"ה זה תלמיד חכם דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא, דכתבו תימא היאך ניצול מכולן, והלא לא ניצול מיצר הרע בעידנא דלא עסיק בתורה. ויש לומר, סתם תלמיד חכם תורתו אומנותו, ועוסק בה ומהרהר כל שעה, ואינו הולך ד' אמות בלא תורה, עכ"ל. וכן מצינו (תענית כ: - מגילה כח.) דכמה אמוראי דלא הלכו ד' אמות בלא תורה, ועוד מצינו בגמ' ביומא (פו.) דרבי יוחנן חשיב לה בכלל חילול ה' בגוונא דהיה הולך ד' אמות בלא תורה. והא דוחק לומר דמהאי טעמא עובן השטן קודם שהחטיאן, שהרי לא עובן רק מטעם אחר שהכריזו בשמים הזהרו בהן ובתורתן.

ג) ושמא יש לומר, דשאני הכא דהני תנאי היו מתלוצצין מעוברי עבירה שאם היו רוצים היו יכולין להתגבר בנקל על יצרם, לפיכך ניתן רשות לשטן מהשמים להעמידן בנסיון להראותן גודל הקושי לעמוד בנסיון, ואע"ג דלא נכשלו בעבירה ממש, מכל מקום נכשלו בהרהור עבירה.

אשה ממש, כי אם רוח ודמיון בעלמא שאין בו ממש דליכא איסורא כלל ועיקר.

(ו) תדע, דהנה איתא ב"ירושלמי" (שבת פרק א' הלכה ג') באותה שידה שנצטיירה לפני חסיד אחד כצורת אשה יפה ונכשל בה, ואחר כך נתחרט ונצטער, ואמרה לו, אל תצטער כי רוח אני ולא אשה, ובשו"ת חיים שאל (חלק א' סימן נ"ג) כתב לאתויי משמיה דהמהר"ש די לונזאנו דהבין דאותו חסיד שכב עמה ממש, והא דאמרה אל תצטער כי רוח אני ולא אשה, משום דאין איסור זנות וערוה בביאה של שידין ורוחין, עיי"ש. ולי נראה דהן אמת דאין איסור זנות וערוה בביאה של שידין ורוחין, אך ודאי הבא על השידה השחית זרעו לבטלה, וא"כ לכאורה היאך לא יצטער 'אותו חסיד' אחר דעבר משום איסור השחתת זרע לבטלה. וצריך לומר, דלעולם 'אותו חסיד' לא בא עליה כלל ועיקר, ורק הסתכל בה וחדד אותה ובא לשכב עמה, ולא עשה מעשה אלא נתגבר על יצרו, ואפילו הכי היה מצטער על מראה עינים והסתכלות שהיה לו בערוה, וע"ז אמרה לו, אל תצטער כי מראה עינים שלך לא היה באשה ממש אלא ברוח גרידא, ולא עבר משום איסור ד"ולא תתורו אחר עיניכם" כלל ועיקר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם אין איסור זנות בביאה של שידין ורוחין, [ואף אין איסור הסתכלות ד"ולא תתורו", דלפיכך לא גירה בהן השטן אשה ממש, והוצרך להדמות להם כאשה], ולא עבר רק משום השחתת זרע לבטלה.

(ז) ועפ"ז נראה ליישב בהא דקאמר השטן ד'אי לא דקא מכרזי ברקיעא הזהרו ברבי מאיר ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי', לאו למימרא דהיה מחטיאו במשכב אשה, אלא רצונו לומר דהיה מכשילו

אי לאו דמכרזי ברקיעא הזהרו ברבי עקיבא ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי', נופירש המהר"י בירב שם, הייתי גורם שתהיה שווה כשתי מעות כסף, כלומר, שהייתי מצליח להכשיל אותך בעבירה, וממילא לא היית שווה כמעלתך היום, עכ"ל], עיי"ש. ומשמע בפשיטות דאי לאו דשבקיה יצר הרע מחמת דהכריזו עליהן בשמים, אי הכי היו הני תנאי עוברין עבירה בביאתן על אותה אשה, ואף דהוי השטן דאינו אלא רוח בעלמא, ושמע מינה דלעולם הוי עובר איסור בשכיבה עם רוח.

(ח) ושמא יש ליישב בהקדם הא דראיתי בספר "בן יהודע" (קידושין שם) דכתב לבאר בההוא עובדי דהני תנאי בהא דלא גירה בהן השטן אשה ממש, והוצרך להדמות להם כאשה, כי דבר זה מן השמים היה לפי שעה כדי שיודיעו להן כח ומעלה של המתגבר על יצרו בעבירה, ולא יהא הדבר קל בעיניהן, ואם היה נעשה כן באשה ממש, אי הכי אף דנעשה להו נס דנצלו ממעשה העבירה עצמו, אבל אכתי לא נצלו ממראה עינים שראו אותה ונפתו לבוא אליה וחדדו אותה, והוי בעצמו איסור חמור, וכמבואר בדברי השו"ע (אבה"ע סימן כ"א סעיף א') דכתב דצריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד, ואסור לקרוץ בידיו או ברגליו, ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות, ואסור לשחוק עמה, להקל ראשה כנגדה, או להביט ביופיה וכו', עכ"ל. וכתב ה"בית שמואל" (ס"ק ב') דרבינו יונה סבר דהוי איסור מדאורייתא, ונפקא לן מדכתיב (במדבר פרק ט"ו פסוק ל"ט) "ולא תתורו אחרי לבבכם", והרמב"ם סבר דהוי איסור מדרבנן, ובפנויה הוי אסור לכולי עלמא מדברי קבלה, עיי"ש. ולהכי לא ניחא קמיה דשמיא שיהא סוף דבר דיהיו נכשלים באיסור זה, והלכך נעשה בגוונא דלא היתה

שנבעלה לרוח או לשד, ובא אליה כדמות בעלה, ובשניה כדמות פריץ, אם היא נאסרת לבעלה אפילו ישראל, דשמא סופה היתה ברצון, כאשר קצת יש דברים ניכרים, או לכל הפחות לבעלה כהן אפילו יהא באונס, או אם יש לדמות לנרבעת לבהמה שמותרת אף לבעלה כהן, או לא, דכיון שבא אליה כדמות איש שפרים ורבים כבני אדם, [א"ה, וכהא דאמרינן בגמ' בחגיגה (טז).] תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת, ושלשה כבני אדם וכו', אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורביין כבני אדם, ומתים כבני אדם, עיי"ש].

(ב) תשובה: הנה לפי המושכל נראה בעיני לדמותו לנרבעת לבהמה, דאין הענין תלוי בפרים ורבים, אלא באישות תלה רחמנא, דכתיב (במדבר פרק ה' פסוק י"ג) "ושכב איש אותה", ובהמה ורוח לא מיקרי איש, וכן נראה מהא דאמרינן במתני' דסוטה (כד.) דע"י כל עריות מקנין, [ופירש"י שם, אם קינא לה מאביה ומאחיה, ומאחד מכל העריות שבתורה, ונסתרה, הוי קינויו קנוי, ונאסרת עליו ושותה, עכ"ל], חוץ מן הקטן וממי שאינו איש. ואיתמר בגמ' (כו:) חוץ מן הקטן, "ושכב איש אותה" אמר רחמנא, ולא קטן. ושאינו איש למעוטי מאי. אמר רב פפא, למעוטי בהמה, דאין זנות לבהמה, [ופירש"י שם, אינה נעשית זונה בבעילת בהמה, ואינה נאסרת על בעלה, עכ"ל]. אמר ליה רבא מפרזקיא לרב אשי, מנא הא מילתא דאמור רבנן אין זנות בבהמה, דכתיב (דברים פרק י"ג פסוק י"ט) "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב", ותניא, אתנן כלב, [ופירש"י שם, שאם אדם אומר לזונה הליך טלה והבעלי לכלבי, עכ"ל], ומחיר זונה, [ופירש"י שם, היתה לו שפחה זונה והחליפה בטלה, ומדקאמר אתנן כלב מותר, מכלל דלאו זנות

בהשחתת זרע לבטלה, דכבר הפליגו חז"ל נדה יג.) בחומרתו.

(ח) ואגב אבוא העיר בהא דאמרינן דביאת שידה לאו שמה ביאה - נמצא דהוי קולו חומרו, והיינו דכיון דאמרינן דאין ביאת שידה בכלל ביאה, אי הכי נמצא דקא עבר משום השחתת זרע לבטלה דהוי איסור חמור מאד, ומאיך אי הוה קם דינא דביאת שידה הוי בכלל ביאה, נמצא דלא עבר בביאתו רק איסור דרבנן בלבד, והוא למאי דמסתבר דלא גרע ביאת השידה מביאת פנויה דאינה אסורה רק מדרבנן בלבד, והיינו בתנאי דטבלה לנידותה, ובשידה בלאו הכי אין איסור נדה.

(ט) ושמא יש לדחות דלמאי דקיימינן דביאת שידה הוי בכלל ביאה, א"כ אפשר דהוא הדין דאית בשידה אף משום איסור נדה. ואולם אכתי מצינו למימר, דלעולם אין לשידה דם נידות מצד המצאכלל ועיקר, והוא למאי דאיתא בגמ' בעירובין (ק:) דאמר רב יצחק בר אבדימי, עשר קללות נתקללה חוה, דכתיב "אל האשה אמר הרבה ארבה", אלו שני טיפי דמים, אחת דם נדה, ואחת דם בתולים, עיי"ש. וכיון דכל המציאות של דם נידות לא הוי מצד צורת בריאת האשה, אלא הוי רק מצד שנתקללה חוה, אי הכי אין השידות בכלל קללה זו, ודו"ק

סימן ג'

ענף א' - מביא דעת המהר"ם לובלין
דסבר אין אשה נאסרת על בעלת
בביאת שד

(א) והנה שוב ראיתי בשו"ת מהר"ם לובלין (סימן קט"ז) דכתב אבוא בקצרה על דבר אשר נשאלתי ממעלת כבוד תורתו על המעשה זר ותמוה אשר בא לידך, באשה

בהמה, וזה לשונו, אמר לה אל תסתרי עם פלוני, והיה קטן פחות מבין תשע שנים ויום אחד, או שאמר לה אל תסתרי עם בהמה זו, אין זה קינוי, שנאמר "ושכב איש אותה", פרט לקטן, ולבהמה שאין אוסרין אותה עליו, עכ"ל. וכיון שכן הוא דמ"איש" ילפינן לה, אי הכי ממילא אית לן למעוטי אף רוח ושד, דהאי נמי לא מיקרי איש, והשתא נראה מכל הלין, דלעולם אליבא דכולי עלמא מותרת לבעלה ישראל, דאין בה איסור אשת איש אפילו אליבא דרבא דסבר דיש זנות לבהמה.

ענף ב' - כותב לדון במקור דברי התוס'

בדעת רבא דסבר דיש זנות לבהמה

(א) ועוד כתב המהר"ם לובלין (שם) דאכתי יש לעיין אם אינה נאסרת משום איסור זונה לכהן, דהא אליבא דרבא יש זנות לבהמה, ואפילו לדידן דקיי"ל (פרק י"ח מהלכות איסורי ביאה הלכה א') דאין זנות לבהמה, והנבעלת לבהמה מותרת לכהן, שמא דוקא בהמה אין בה זנות, דילפינן מקרא ד"אתנן זונה ומחיר כלב" דגבי בהמה לא שייכא אתנן, אבל גבי רוח ושד דלית לן שום מיעוט, אימא לך דנאסרה משום זונה. אבל נראה לי דאין בו שום בית מיחוש, דהא כיון דהוכחנו דברוח ושד אין בו שום איסור דאשת איש, א"כ מהיכי תיתי לן לומר דאיכרי זונה, דהא לא איכרי זונה אלא הנבעלת ביאת איסור, וברוח ושד לא אשכחן איסור בקרא וכו', ואפשר דמשום הכי נקט בברייתא (יבמות נט:) דנבעלה למי שאינו איש כשרה לכהונה, ולא נקט נבעלה לבהמה, כדי לכלול גם כן את הנבעלת לרוח, דכ"ז בכלל שאינו איש, והכי הוא בדברי הרמב"ם (פרק י"ח מהלכות איסורי ביאה הלכה א') דכתב מפי השמועה למדנו, שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא

הוא, דאי זנות הוא, הוה חייל עלה שם אתנן, עכ"ל. מותרין, שנאמר (שם) "גם שניהם", שנים ולא ארבעה, עיי"ש. והרי משמע בפשטות מלישנא דמתני' דקתני 'חוץ מן הקטן, ומי שאינו איש', דתרווייהו איתמעוט מ"איש" דקרא, דאי לאו הכי אמאי נקט האי לישנא דמי שאינו איש, ולא קתני בהדיא 'חוץ מן בהמה'.

(ג) ואם יעלה על לב להקשות, דאדרבה משמע מהתם דלא ילפינן מ"איש", דאם לא כן למה ליה למילף למילף מדכתיב "אתנן זונה ומחיר כלב", הא תיפוק למה מדכתיב "איש" ולא בהמה. אף אתה אמור לו, דלהכי יליף לה מ"אתנן זונה" דלא ליתסר לכהן משום זונה, דאי הוי יליף לה מ"איש" דכתיב גבי סוטה, הוה אמינא דאינה נאסרת משום אשת איש גרידא, אבל אכתי הוי אסורה לכהן משום איסור זונה, לפיכך יליף לה מדכתיב "אתנן זונה", דאפילו משום איסור זונה אינה נאסרת.

(ד) ועפי"ז מתורץ קושיית התוס' (שם) בד"ה למעוטי בהמה, דהקשו תימה דהכא משמע דבזנות תליא מילתא, אם כן רבא דאמר בפרק הבא על יבמתו (יבמות נד.) דיש זנות לבהמה, מתני' למעוטי מאי, וכי אית לן למימר דלית ליה דשמואל או דרב הונא, עיי"ש. אבל לדידן אתי שפיר, דלעולם לרבא נמי אתי מתני' למעוטי בהמה דאין בה משום קינוי וסתירה דאשת איש, משום ד"איש" כתיב, ולא בהמה, אע"ג דיש זנות בבהמה, דלרבא לאו בזנות תליא מילתא אלא במי דנקרא איש, והא דקאמר דיש זנות לבהמה, לאו לענין איסור אשת איש קאמר לה, אלא לענין איסור זונה, וכהונה דתלוי בזנות, אבל לענין איסור אשת איש מודה וכו', וכן משמע מדברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות שוטה הלכה ו') ד"מושכב איש אותה" ילפינן נמי

שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו וכו', לפיכך הנרבעת לבהמה אע"פ שהיא בסקילה לא נעשית זונה, ולא נפסלה לכהונה, שהרי לא נבעלה לאדם וכו', עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דסבר לדינא דאין זנות לבהמה, ומאידך גיסא מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות יבום וחליצה הלכה ד') דכתב נתכווין להטיח בכותל והטיח ביבמתו - לא קנה, להטיח בבהמה והטיח ביבמתו - קנה, שהרי נתכווין לשם בעילה מכל מקום, עכ"ל. והשתא למאי דנתבאר בדעת רבא דסבר דיש זנות לבהמה, אי הכי תיקשי למאי דנמצא דהרמב"ם סתר דברי עצמו דפסק בהדיא דאין זנות לבהמה, ועל כרחין צריך לומר דסבר דלעולם דעת רבא דאין זנות לבהמה, והא דחשיב דביאת בהמה שמה ביאה, היינו משום דאף דבדין לא חשיב ביאת בהמה בכלל ביאה, ולפיכך קם דינא דאין זנות לבהמה, אפילו הכי במציאות הוי ביאה, ולפיכך שפיר קנה ביבמה, משום דבקנין יבמה אין צריך שיהא דין ביאה, אלא לעולם הוי סגי דבמציאות הוי ביאה, והיינו דאמרין דהטעם דקנה ביבמה משום דקמכווין לשם ביאה בעולם, ודו"ק.

ה) ועפ"י צריך לומר בדעת התוס' דכתבו בדעת רבא דסבר דיש זנות לביאה, א"כ על כרחין לומר דסברי דבקנין יבמה לא סגי במציאות של ביאה, אלא לעולם בעינן שיהא דין ביאה, ואי הכי מדאמר רבא נתכווין להטיח בבהמה, והטיח ביבמה - קנה, על כרחין למימר דבבהמה הוי דין ביאה, ושמע מינה דלעולם יש זנות לבהמה, ויש לפלפל.

לו וכו', לפיכך הנרבעת לבהמה אע"פ שהיא בסקילה לא נעשית זונה, ולא נפסלה לכהונה, שהרי לא נבעלה לאדם וכו', עכ"ל. והרי שדקדק בלישניה וכתב בכל דוכתיה 'אדם', לומר דוקא אדם, וכל שאינו אדם הן בהמה הן רוח, אינה נעשית זונה, עיי"ש.

ב) והנה לכאורה תיקשי טובא בהא דכתב להסתפק האם הוי הנבעלת לשד הוי נאסרת משום איסור זונה לכהן למאי דכתבו התוס' (סוטה שם) דדעת רבא (יבמות נד.) דסבר דיש זנות לבהמה, והרי בפשטות לא מצינו התם דדעת רבא דיש זנות לבהמה, וכבר בשו"ת חיים שאל (חלק א' סימן נ"ג) האריך לתמוה בהא דכתבו התוס' דדעת רבא דיש זנות לבהמה, עיי"ש.

ג) ונראה לעניות דעתי לומר בפשיטות דכוונת התוס' להא דאיתא בגמ' ביבמות (שם) אמר רבא, נתכווין להטיח בכותל, והטיח ביבמתו - לא קנה. להטיח בבהמה, והטיח ביבמה - קנה, דהא קמכווין לשם ביאה בעולם, עיי"ש. והשתא אי נימא דדעת רבא דאין זנות לבהמה, אי הכי נמצא לפי"ז דביאה בבהמה לאו שמה ביאה, ולפי"ז מדקאמר רבא דנתכווין להטיח בבהמה, והטיח ביבמה - קנה, דהא קמכווין לשם ביאה בעולם, אי הכי שמע מינה דיש זנות לבהמה.

ד) ואלא דלפי"ז לכאורה תיקשי מהא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק י"ח מהלכות איסורי ביאה הלכה א') דכתב מפי השמועה למדנו, שהזונה האמורה בתורה היא, כל שאינה בת ישראל או בת ישראל



הרב אביחיל לוי

בענין המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע

ביהכ"נ ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי הצבור מתפללין לפניו.

חזינן בפירש"י שהמתפלל אחורי ביהכ"נ היינו הצד ההפוך מהצד שאליו מתפללין וכשמחזיר פניו לביהכ"נ שרי.

וברבינו יונה הרחיב בביאור שיטת רש"י שכתב ולפיכך העומד שם וחוזר אחוריו לבית הכנסת נקרא רשע מפני שלשה דברים.

האחד מפני שכולם בפנים והוא מבחוץ.

ועוד שאותם שבביהכ"נ מתפללין פניהם כלפי ההיכל ועומד במזרח והוא מתפלל ופניו כלפי מערב.

ועוד שאחוריו כלפי ביהכ"נ ובעבור כל זה נראה שכופר במי שמתפללין לו הקהל ולפיכך נקרא רשע.

וה"ה שאפילו כשעומד בביהכ"נ אין לו להתפלל למערב אלא שאינו נקרא רשע כיון שעומד בביהכ"נ ומשתתף עם הצבור אבל אם היה עומד מבחוץ לצד כותל מזרחי שבו ההיכל אע"פ שאחוריו כלפי כותל מזרחי של ביהכ"נ כיון שמתפלל פניו כנגד המזרח כמו שהצבור מתפללין אינו נקרא רשע.

ואלמלא דבריו היה מקום לבאר בשיטת רש"י שעיקר הקפידא היא בזה שמתפלל לצד ההפוך מהצד שהצבור מתפללין.

וחידש רבינו יונה בשיטת רש"י שמה שנקרא רשע הוא בהצטרף ג' חסרונות אלו יחד.

איתא בברכות (ו:): אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר סביב רשעים יתהלכון אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה ההוא גבורא דקא מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא אמר ליה כדו בר קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה.

ולכא' צ"ב מהי חומרת המתפלל אחורי ביהכ"נ שמשום זה נקרא רשע.

ועוד צ"ב מהו אחורי ביהכ"נ אם היינו אחורי הקיר של הצד שלו מתפללין או אחורי הקיר ההפוך מהצד שאליו מתפללין או דמיירי מאחורי קירות הצדדים של ביהכ"נ.

ועוד צ"ב מה נפק"מ בזה שנקרא רשע והיה מקום לומר אסור להתפלל אחורי ביהכ"נ.

ועוד צ"ב אם איסור זה הוא רק בזמן שהצבור מתפללין או אף בזמן שלא מתפללין.

ועוד צ"ב במה שאמר לו כדו בר קיימת קמי מרך.

ועוד צ"ב בפס' דכתיב סביב רשעים יתהלכון. **ואשכחן** בביאור הגמ' פלוגתא דקמאי דבפירש"י כתב אחורי ביהכ"נ כל פתחי בית הכנסת היו במזרח והכי תניא בתוספתא דמגילה מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח והמתפלל אחורי

מתפללין לכיוון ירושלים אלא לצד ההפוך אפ"ה עדיף טפי מאשר יתן אחוריו כלפי ביהכ"נ והצבור.

ולכאן צ"ב במאי פליגי.

ועוד צ"ב בשיטת ר"י הזקן מה הסבא בזה שיתפלל לכיון ההפוך מהצד שהצבור מתפללים אליו לכיוון ירושלים.

ובשיטת ר"י הזקן יש לבאר בשני דרכים דיש לבאר שאע"פ שמתפלל לצד ההפוך מהצד שהצבור מתפללין עדיף טפי מאשר יתן גבו ואחוריו לביהכ"נ ולצבור.

ויש עוד לבאר בדבריו דאע"פ שצריך להתפלל לצד ירושלים אפ"ה הקיר של ביהכ"נ שמול הצבור שבו מונח הארון וספר התורה קדוש שלכן צריך שיפנה לצד זה.

ובדרך זו יש להסתפק אם היינו רק כשיש ארון וספר תורה בהיכל, או שאף כשאין ארון וספר תורה אפ"ה קיר זה הוא קדוש יותר שבו הצד שהצבור מתפללין.

ובר"י הזקן הביא ראיה לשיטתו מהא דאיתא בגמ' (ל.) היה עומד בירושלים יכוין את ליבו כנגד בית המקדש היה עומד בבית המקדש יכוין את ליבו כנגד בית קדשי הקדשים היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את ליבו כנגד בית הכפורת היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאלו לפני הכפורת. והביא ראיה מזה לשיטתו שהרי כשעומד אחורי בית הכפורת ומתפלל לצד הכפורת לא מתפלל לצד שכל ישראל מתפללין אליו.

ונראה ליישב לשיטת רש"י דהתם שאני שהרי שם כל ישראל צריכים להתפלל לכיוון הכפורת וא"כ כשעומד אחורי הכפורת ומתפלל לצד הכפורת זה גופא הצד שכל ישראל מתפללים אליו,

וחזינן עוד חידוש בדבריו דלכאן היה מקום לומר שכשמתפלל בתוך ביהכ"נ ומתפלל לצד ההפוך שהצבור מתפללין אליו הוא חמור יותר שנראה ככופר שהרי עומד עמהם ומתפלל לצד אחר ואפ"ה חידש שהוא יותר קל כיון שעומד עם הצבור ובזה לא נקרא רשע.

והביא ברבינו יונה שיטת רבינו יצחק הזקן שחולק בזה על רש"י וס"ל שאחורי ביהכ"נ ר"ל אחורי כותל מזרח שאין שם פתחים בלשון אחורי הכי משמע שעל צד ששם הפתחים אינו קורא אותו אחורי וכשעומד אחר כותל מזרחי של ביהכ"נ ואחוריו כלפי הכותל אע"פ שפניו כנגד רוח מזרח ונמצא שמתפלל לרוח שכל הצבור מתפללין אפ"ה נקרא רשע מפני שני דברים שכל הצבור בפנים והוא מבחוץ ומפני שאחוריו כלפי ביהכ"נ.

והא דאמר אביי ר"ל כי אמרינן שנקרא רשע דוקא כשאחוריו לביהכ"נ ופניו למזרח אבל כשפניו לביהכ"נ כיון שפניו כלפי כותל מזרחי ששם ההיכל אע"פ שעומד בחוץ ונמצא מתפלל כלפי רוח מערב וכל הקהל כנגד המזרח לית לן בה כיון שפני כל הקהל כלפי ההיכל ופניו ג"כ כלפי הכותל ששם ההיכל.

וכתב עוד ולדברי הכל אם עומד בחוץ לצד צפון או לצד דרום ואחוריו לביהכ"נ נקרא רשע מפני שעובר על כולם הוא בחוץ וחוזר אחוריו לביהכ"נ מיהו אם פניו לביהכ"נ דברי הכל לא נקרא רשע אע"פ שעומד בחוץ כיון שפניו אצל ביהכ"נ ואע"פ שנמצא שאינו מתפלל לרוח מזרח כשאר הקהל אין לחוש כיון שאין מתפלל למערב הפך ממה שמתפללין כל הקהל.

וחזינן פלוגתא דרש"י ור"י הזקן בעומד אחורי קיר ביהכ"נ בצד שהצבור

אפ' לצדדין וכן נראה כמו אחורי הגדר בסוף מכילתא וכן אחר כתלנו.

וא"כ לפי"ז במתפלל בצפון או בדרום כשמתפללין הצבור למזרח צריך להתפלל לצד ביהכ"נ ולא לצד שהצבור מתפללין אליו וזה כעין סברת ר"י הזקן דלפירש"י בכה"ג לא יחזיר פניו לביהכ"נ אלא לצד שהצבור מתפללין אליו. ולשיטה זו אתי שפיר הפס' דמייתי בגמ' סביב רשעים יתהלכון ולא כתיב אחורי דסביב משמע בצדדים.

ובבית יוסף או"ח (צ) הביא מהסמ"ק שכתב נמצא בפירוש ר"י איפכא מפירוש רש"י, ופירש"י איפכא מפירוש ר"י, לכן יש להחמיר כדבר שניהם, וא"כ העומדים חוץ לבית הכנסת למזרח או למערב אל יהפוך פניו למזרח או למערב, דא"כ כדו בר לאחד מן הפירושים, אלא יהפוך פניו לצפון או לדרום.

אולם צ"ב בזה, שהרי כשהופך פניו לצפון או לדרום לכו"ע לאו אתי שפיר לרש"י, שהרי אין מתפלל לרוח שהציבור מתפללין, וכן לר"י הזקן, שהרי אינו מתפלל לצד הציבור וקיר ההיכל, ומאי מהני צפון ודרום.

ונראה לבאר דמהני בזה לשיטת ר"י הזקן שלא שם אחוריו לבית הכנסת, שבזה היה נקרא רשע.

והביא הבית יוסף ג"כ מה שהביא בהגהות מיימוניות שאחורי בית הכנסת היינו חוץ לביהכ"נ, וא"כ מיירי אף בצדדין.

וכתב ונראה דכיון שדברי יש מפרשים לא נמצא בדברי הפוסקים, לא חיישינן להו, וכבר כתבתי בסמוך בשם הר' יונה היפך

ומשא"כ בעומד אחורי ביהכ"נ לצד הקיר שמתפללים לכיוונו ומתפלל לצד הצבור לא מתפלל בזה לצד שכל ישראל מתפללין.

וחזינן חומרת המתפלל אחורי ביהכ"נ שלשיטת רש"י היינו שמתפלל לצד ההפוך מצד שהצבור מתפללין אליו ונראה בזה ככופר במי שהצבור מתפללין אליו, ולשיטת רבינו יונה בפירש"י היינו משום שלשה דברים שכולם בפנים והוא בחוץ ואחוריו כלפי ביהכ"נ. וכן שמתפלל לצד ההפוך שהצבור מתפללין ולר"י הזקן משום שהצבור בפנים והוא בחוץ ואחוריו לביהכ"נ.

וחזינן בזה חידוש שאף שמתפלל לצד שהצבור מתפללים אליו אסור שיהיה מחוץ לביהכ"נ.

ולכא' צ"ב באיסור זה.

ונראה לבאר שהוא בזיון לבית הכנסת שעומד בחוץ ואינו נכנס לתוכו.

ונראה עוד לבאר דהיינו משום שנראה שקשה עליו ישיבת ביהכ"נ וממהר לסיים תפילתו ולצאת מביהכ"נ.

ונראה עוד לבאר דהוי כפורש מתפילת הצבור ואע"פ שחמור איסור זה לא נקרא רשע משום איסור זה בלבד

וברמב"ם בה' תפילה (ה, ו) כתב ואין מתפלל בחורבה ולא אחורי ביהכ"נ אלא א"כ החזיר פניו לבית הכנסת, ולא התבאר בדבריו אם כפרש"י או כר"י. וכן ברי"ף. וברא"ש סתמו בזה.

ובהגהות מיימוניות הביא פירש"י ור"י אלא שצ"ב שם בלשונו יעו"ש.

ואח"כ כתב עוד מצאתי אחורי חוץ משמע

סברת יש מפרשים וכדברי הר' יונה נקטינן.

אולם אח"כ כתב בבדק הבית צריך להעביר הקולמוס על כל זה.

ובשו"ע או"ח (צ, ז) כתב ולא יתפלל אחורי ביהכ"נ הוא הצד שהפתח פתוח בו, והוא הפך הצד שפונים אליו הקהל כשמתפללים. ויש מפרשים בהיפך, וראוי לחוש לדברי שניהם וגם כשמתפלל בשאר צדדים חוץ לביהכ"נ יש להחמיר שיחזיר פניו לביהכ"נ ופניו כארץ ישראל כראוי, ואחוריו לכותל ביתו שהוא כותל ביהכ"נ מותר שאינו ניכר שמחזיר פניו מבית הכנסת.

ויש להסתפק בדברי השו"ע שכתב וראוי לחוש לדברי שניהם מה יעשה העומד במזרח.

ובבית יוסף שהביא דין זה מהסמ"ק כתב דכיון שיש להחמיר כדברי שניהם העומדים במזרח או במערב יהפוך פניו לצפון או לדרום, ואע"פ שלפ"ז לא הוי לא כרש"י ולא כר"י.

נראה ליישב דאפ"ה כיון שלא מתפלל להיפך מן הציבור לית לן בה.

אולם במגן אברהם (צ, י) כתב שראוי לחוש לדברי שניהם, היינו דלא יתפלל אלא במערב ויחזיר פניו לביהכ"נ. ומש"כ השו"ע כשמתפלל בצדדים יש להחמיר שיחזיר פניו לביהכ"נ, וחומרא זו לצאת ידי השיטה שהביא ההגהות מימוניות אע"פ שבזה מתפלל לא לרוח שהציבור מתפלל שרי.

אולם במשנ"ב (יט) כתב ומיירי שאי אפשר לו להפוך פניו למזרח כגון שיש צוואה לפניו כמלוא עיניו הא לאו הכי עדיף טפי שיהפוך פניו למזרח.

ובשעה"צ (טז) כתב שהוא מהפרי מגדים.

ונראה לבאר בשיטתם שאם יחזיר פניו לצפון או לדרום לא מחמיר בזה לשיטת רש"י שצריך להתפלל לצד שהציבור מתפלל, ולכן מיירי רק כשלא יכול להתפלל למזרח, הא לאו הכי יתפלל למזרח.

ובגמ' דידן איתא חלף אליהו אידמי ליה כטייעא והרגו, ואתי למימר חומרת איסור זה שהוא במיתה שהרגו אליהו משום שהוא ככופר.

אולם ברי"ף הגירסא חלף ההוא טייעא. וכן בפירש"י שכתב חלף ההוא טייעא סוחר ערבי.

ולפי"ן י"ל שאין בחיוב זה מיתה.

אולם צ"ב בזה שאליהו נדמה לו כסוחר ערבי.

ועוד צ"ב מאי קמ"ל הגמ' לגירסת רש"י והרי"ף שבא סוחר ערבי.

ונראה ליישב ע"פ שיטת הרמב"ם שהישמעאלים מאמינים באל אחד ואינם כעובדי ע"ז, ולכן אף ישמעאלי זה כעס עליו משום שנראה כב' רשויות.

ובביאור כדו בר פירש"י כדו שתי בר רשות כי האי דאמרינן בסוכה (מה:): הא דעיילי בבר.

וברבינו יונה הביא עוד שיש גורסים בדו בר, מפרשין אותו מלבך אתה בודאם, ורוצה לומר כזבן רשות אחר קיימת לפני בוראך שאינך מתפלל כמו כל הקהל.

ונראה לבאר לשיטה זו כמש"כ רבינו יונה שמלבד התביעה שנראה ככופר במי שהציבור מתפלל לפניו יש כאן גם תביעה שמתפלל בחוץ ברשות אחרת.

בביהכ"נ, והיינו משום שהשכינה נמצאת בזמן תפילת הציבור בביהכ"נ, ומשא"כ בזמן שאין הציבור מתפלל אין יפנה לכיון ירושלים.

אולם יש לדחות דאפשר דס"ל שלעולם יפנה לכיון ביהכ"נ שהוא מקום השראת השכינה, וכן שלא יתן אחוריו לביהכ"נ.

ובבית יוסף או"ח (צ) הביא משו"ת הרמב"ם שכתב ונשאל הרמב"ם על מדרש העומד לצדדי ביהכ"נ אם רשאי להתפלל ואחוריו לביהכ"נ ופניו לרוח שהציבור מתפלל, והשיב כל החצירות הסמוכות לביהכ"נ שנמצא הכותל בינם ובין ביהכ"נ, מותר להתפלל באותם החצרות בין יחיד בין ציבור בין שיהיו פני המתפלל מכוונתו כנגד כותל ביהכ"נ בין שיהיה כותל ביהכ"נ כנגד אחוריו, ולא חלק אדם בזה לעולם, ולא עלה על לב חכם ששמענו שמעו שיש בזה שום איסור בעולם דמימרא דרב הונא אינו אלא בביהכ"נ העומד לרחבה ופנוי מכל סביביו, נמצא העומד אחורי ביהכ"נ הזה ומתפלל ואחוריו לביהכ"נ מזלזל ביהכ"נ, והרי הוא כאותן שאמר בהם ואחוריהם אל היכל ה', שהרי ביהכ"נ עומד באמצע כמגדל, וכל ביהכ"נ מקדש הוא, אבל בתוך ביתו ומתפלל כנגד ארץ ישראל כראוי ואחוריו אל כותל ביתו שהוא כותל ביהכ"נ, אין בזה זלזול, ולא יראה כמי שמחזיר פניו מכנגד ההיכל שאין הדבר ניכר. וראיה לדבר המעשה שהביא על הדין מימרא, דההוא גברא. וכי בתוך ביתו היה עומד, אלא בדרך היה בתוך הרחוב, ולפיכך כשעבר הערבי בדרך וראה אותו שהחזיר פניו כנגד ארץ ישראל ונמצאו אחוריו לביהכ"נ, הרגו. וזה דבר פשוט וידוע לכל מקום שהחצירות סמוכות לבתי כנסיות והעם מתפללים שם לכל רוח שתהיה כנגד ארץ ישראל.

ונראה עוד לבאר בביאור כדו בר קיימת קמי מרך לפירש"י כמו שביאר רבינו יונה את דבריו ששלש רעות עשה, דכדו היינו שתיים שהתפלל לצד ההפוך שהציבור מתפלל אליו, והוי כב' רשויות, ובר הוא מלשון חוץ שהתפלל חוץ לביהכ"נ וקיימת קמי מרך, והיינו שאחוריו היו כלפי ביהכ"נ דרך חשיבות ולא דרך בזיון לאחוריו.

ואיתא בגמ' על הפס' סביב רשעים יתהלכון כרום זולות לבני אדם אלו דברים העומדים ברומם של עולם ובני אדם מזלזלין בהם. ופירש"י שעומדים ברומם של עולם כגון תפילה שעולה למעלה, והיינו שבזה מיירי נמי תחילת הפס' דסביב רשעים יתהלכון אחורי ביהכ"נ שהוא מקום תפילה.

ולהמבואר ברבינו יונה היינו נמי שביהכ"נ מקום תפילה שעומדת ברומם של עולם ובני אדם מזלזלין בהם היינו הרשעים שאחוריהם כלפי ביהכ"נ.

ובמשנ"ב או"ח (צ, טו) כבת בתשובת יד אליהו (סי' ז) כתב דנראה לי מה שאמרו גבי המתפלל אחורי ביהכ"נ לא שייך דווקא אלא כשהציבור מתפלל תפילת שמונה עשרה והוא ג"כ מתפלל שמונה עשרה. ובספר מאמר מרדכי חולק עליו.

ונראה לבאר לשיטת המאמר מרדכי הא דאמר רב הונא כל המתפלל אחורי ביהכ"נ נקרא רשע דתיבת כל מה בא לרבות, ולהמאמר מרדכי י"ל שבא לרבות אף בזמן שאין הציבור מתפלל, דאפ"ה נקרא רשע.

ולתשובת יד אליהו י"ל שכל בא לרבות שאף בפעם אחת נקרא רשע, אף שתמיד מתפלל בביהכ"נ.

וליד אליהו נראה עוד לבאר בשיטת ר"י הזקן דבכה"ג שהציבור מתפלל

מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה, אע"פ שאינו מהפך פניו לאותו רוח שהציבור הופכין פניהם לא מיחזי כשתי רשויות, כיון שכולן הופכין פניהם כנגד הארון ששם התורה מונחת כדאמרינן בגמ' (ל.) 'שד' רוחות הופכין פניהם כלפי הכפורת אע"פ שיש לחלק דמשום שכינה שאני, וא"כ להבנה זו מיירי שיש בקיר ביהכ"נ שאליו הציבור מתפללין ארון וס"ת, דמשום הכי יכול להתפלל לצד ביהכ"נ אע"פ שאינו לכיוון ירושלים.

וזה לא כפירוש הרמב"ם בשיטה זו שכל ביהכ"נ מקדש הוא, ומשמע דלא משום ארון וס"ת הוא.

וחזינן דנחלקו רבינו יונה להתוס' והרא"ש בשיטת רש"י אם ס"ל כר"י הזקן שהביא רבינו יונה, או שחולק.

וחזינן נמי בשיטת הרא"ש בתוספותיו דס"ל כהבנת רבינו יונה בפירש"י. אולם יישב שיטת רש"י להבנת התוס'.

ובפרי מגדים באשל אברהם או"ח (צ, ט) כתב והנה אם מיקרי רשע אפשר פסול לעדות מדרבנן כמש"כ הרמב"ם בה' עדות (י, א) הרשעים פסולים לעדות שנאמר אל תשת ירך עם רשע.

וכתב עוד, ומכל מקום אין חזור ומתפלל אע"פ שנקרא רשע, ולשיטתו אתי שפיר הא דקאמר בגמ' שנקרא רשע ולא קאמר אסור להתפלל אחורי ביהכ"נ, דאתי לאשמעינן שנפסל בזה לעדות.

וחזינן ברמב"ם שמבאר כשיטת ר"י הזקן שהמתפלל אחורי ביהכ"נ היינו אחר הקיר שאליו הציבור מתפללין, דבכה"ג יצטרך לפנות לכיוון ביהכ"נ, אע"פ שאין זה כיוון ארץ ישראל וירושלים.

וביאר בזה שביהכ"נ עומד באמצע כמגדל, וכל בית הכנסת מקדש הוא, ואם ישים גבו כלפי ביהכ"נ חשיב ואחוריהם אל היכל ה'.

ובתחילת דבריו הביא הלשון העומד לצדדי ביהכ"נ. וא"כ לפי"ז י"ל נמי שכשעומד בצדדים יפנה לביהכ"נ שהוא כמגדל ומקדש, וכל שכן הוא שאם כשעומד לפניו מביהכ"נ אע"פ שהוא לרוח ההפוך ממה שהציבור מתפללין, כל שכן כשעומד בצדדי ביהכ"נ.

ויש לדחות כשעומד בצדדים ופונה לרוח שהציבור פונים אחוריו כלפי ביהכ"נ, ואפשר דשרי.

ויעני' בתוס' ברכות (ו.) שהביאו שיטת רש"י היפך ממה שהבין רבינו יונה בפירש"י, אלא שהבינו בשיטת רש"י כר"י הזקן והקשו על זה דאדרבה במהדר אפיה לביהכ"נ מיחזי כשתי רשויות שהקהל מתפללין למערב והוא מתפלל כנגדם למזרח, ולהכי פירשו כמו שהבין רבינו יונה בפירש"י.

וכן בתוס' רא"ש הביא דברי רש"י כמו שהבינו התוס' בדבריו. והקשה עליו קושיית התוס'.

וכתב עוד ויש לקיים דברי רש"י דכי



הרב יאיר מיינקוס

בגדר תפילת יו"כ קטן אי דינו בתחנון או לא

ערב ר"ח, מאריכין בתפילות ותחנונים על אורך גלותינו וכו'. והביאו במ"ב (שם סק"ד) ובכף החיים (שם ס"ק י"ג).

ער"ח שאין אומרים בהם יו"כ קטן

היה מעשה אצלנו בבית הכנסת בשכונת הרי"ף בעיר אופקים, שנתקבצו כמה אברכים בערב ר"ח אייר, לומר סליחות דיו"כ קטן, ועצרו אברך אחד ואמר שלא נהגו לומר סליחות אלו בערב ר"ח אייר.

ובך באמת כ' בספר אישי ישראל (פרק לט סעיף י"א) שאין אומרים תפילת יום כיפור קטן, בערב ר"ח חשוון, טבת, אייר, ותשרי.

וב' עוד (שם אות כ"ז) דטעם הדבר הוא משום, דאלו ימים שאין אומרים בהם תחנון.

וצ"ב דהא כל ערב ר"ח הוא יום שאין בו תחנון, וא"כ מ"ש ערב ר"ח אלו משאר ערב ר"ח?

וקודם שניישב הקושיא, צ"ב בעיקר הדין, אמאי אין אומרים תחנון בערב ר"ח דבשלמא בר"ח עצמו, אין אומרים משום קדושת היום, אבל בערב ר"ח לכא' אין קדושה, וא"כ אמאי אין אומרים בו תחנון?

והנה מצאתי בספר טעמי המנהגים (עניני נפילת אפים אות קכ"ח) שכ' טעם שאין נופלין על פניהם בתחנון במנחה בע"ש וער"ח וערב יו"ט וערב חנוכה ופורים וכדו', שמתוך זה יזכור בתפילת ערבית לומר יעלה ויבוא בר"ח, או על הניסים

בערב ר"ח ניסן תש"פ קראו גדולי ישראל להתאסף לקרוע שערי שמים בעקבות מחלת הקורונה, שאנשים מתו בעקבותיה, ע"י תפילת יו"כ קטן.

וכידוע שמקובל מאז ומתמיד בישיבות שתפילת יום כיפור קטן היא תפילה המועילה לבטל גזירות קשות רח"ל, כמש"כ בפניני רבינו הקה"י (עמ' לט').

והוסיף (שם) דלפני כמה שנים היתה תקופה קשה ליוצאי ישיבת מיר בארה"ב, אשר כמה וכמה נפטרו לפתע פתאום בקיצור ימים רח"ל, וע"י שהתפללו תפילת יו"כ קטן, המגפה נעצרה.

ובן מובא (שם) מעשה בת"ח שלושת אחיו מתו בגיל צעיר בתוך זמן קצר, ודאג מאוד על עצמו, והורה לו הסטייפלר להקפיד לומר תפילת יו"כ קטן, דהוא סגולה לאריכות ימים, וחי מאז עוד שנים עשרה שנה.

ומקור המנהג בהלכה הוא מהפרי חדש (סי' תי"ז סק"א) דכ"י "יש אנשי מעשה שנוהגים להתענות כל ערב ראש חודש, בשביל מיעוט הירח, ומטו משמיה דמהר"ם קורדוירו ז"ל שהיה קורא אותו יום כיפור קטן, לפי שבו מתכפרין עוונות של כל החודש דומיא דשעיר ר"ח וכו'.

ואם חל באחד בשבת וכו' עדיף טפי לדחותו ליום חמישי, דאם לא כן ממנעי ולא עבדי משום כבוד שבת".

וסיים "דנהגו פה ירושלים תוב"ב שביום

תחנון, ולכן אין אומרים ג"כ כשקוברין אחר חצות בערב שבת, וכ"כ במק"א (או"ח סי' ת"כ סעיף ב').

מבואר דלערב שבת יש דין כמו ימים שאין אומרים בהן תחנון, דהיינו דערב שבת עצמו יש בו קצת קדושה, משא"כ בערב ראש חודש משמע דאינו כן, ואומרים בו צידוק הדין, וכ"כ בהדיא בש"ך (יו"ד סי' ת"ב סק"ג) ערב ר"ח ובערב חנוכה אומרים צידוק הדין אפי' אחר חצות, הוא משום דלא עדיפי כער"ש. והביאו הבאר היטב (שם סק"א, ובאו"ח סי' תכ"ט סק"ו), וכ"כ במ"ב (או"ח סי' תכ"ט סק"ח).

[והוסיף] אמר"ר שליט"א דלפי"ז א"ש אמאי גבי שבת [ויו"ט] איכא דינא דתוספת שבת, וכמו שכ' בשו"ע (סי' רס"א סעיף ב'), משא"כ גבי ר"ח חנוכה ופורים, ליכא להאי דינא דתוספת, דכיון דגבי שבת אף בער"ש איכא קדושה קצת, ולכן יכול לקבל ע"ע תוספת, משא"כ גבי ערב ר"ח ערב חנוכה וערב הפורים, אין בו קדושה כלל, ולכן ל"ש בזה תוספת].

[ואף] דלפי"ד היה צריך להיות דרך גבי מנחה דערב שבת, אף במנחה גדולה אין נופלין על פניהם, אבל גבי ערב ר"ח וערב חנוכה וערב פורים, במנחה קטנה אין נופלים על פניהם, אבל במנחה גדולה, היה צריך להיות דנופלים על פניהם, דהרי ליכא קדושה כלל בערבים אלו, ורק סמוך לר"ח, חנוכה ופורים אין ליפול על פניהם, כדי שיזכור המאורע בתפילת ערבית, וטעם זה לא שייך במנחה גדולה, מאחר ואינו סמוך לערבית.

אולם מדברי השו"ע נראה דבמנחה דלפניהם אין נופלין על פניהם בלא חילוק, אי

בחנוכה ופורים, או עכ"פ שיזכור יום המאורע אשר יבוא בערב".

מבואר דהא דאין תחנון בערב ר"ח, הוא להודיע שמחר ר"ח.

וא"כ יוצא דיש ימים שאין אומרים בהם תחנון מצד עצמן, ויש ימים שאין אומרים בהם תחנון משום יום המחר.

ואפשר לדייק כן מהשו"ע (סי' קל"א סעיף ו') דכ' "נהגו שלא ליפול על פניהם בט"ו באב ולא בט"ו בשבט ולא בר"ח ולא במנחה שלפניו, ולא בחנוכה, ויש אומרים גם במנחה שלפניו" וכו'.

דמשמע דכל מה שאין אומרים תחנון בערב ר"ח [ושאר הימים הדומים לו], הוא משום יום המחר ולא מצד עצם היום הזה, ולכן כ' השו"ע "נהגו שלא על פניהם וכו' לא בר"ח ולא במנחה שלפניו".

ולא כ' דבערב ר"ח אין אומרים תחנון, כמו שכ' גבי ערב שבת (סי' רס"ז סעיף א') וז"ל "בתפילת מנחה בערב שבת אין נופלין על פניהם", דמבואר דערב שבת הוא כבר זמן בפנ"ע, שיש בו מקצת קדושה, ולכן אין אומרים בו תחנון, ואינו רק משום המחר, וכך משמע מהפמ"ג (משבצות זהב שם סק"א) דכ' "אין נופלין על פניהם סמוך לכניסת שבת, ויראה דהוא הדין מנחה גדולה אחר חצות נמי, אין נופלין על פניהם, וה"ה מי שאוכל פת אחר חצות, אין לומר על נהרות בבל, כי אם שיר המעלות", והביאו במ"ב (שם סק"ב).

ובן יש להוכיח חילוק זה מדינא דצידוק הדין, דכ' הרמ"א (יו"ד סי' ת"כ סעיף ו') "וכן פשוט במדינות אלו, שלא לומר צידוק הדין ככל הימים שאין אומרים בהם

דחיית ישוב זה

והנה בשיבולי הלקט (סי' ל') כ' טעם אחר, אמאי אין נופלין על פניהן דאין במנחה שלפני ר"ח, דכיון דבזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה, אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש, ולכן אף בער"ח אין אומרים בו תחנון. והביאו הב"י (סי' קל"א ד"ה כתב הרוקח), ובכף החיים (שם סק"ק).

והוסיף טעם נוסף "דכבר חל מן המנחה ולמעלה".

ולכא' כוונתו דהקדושה של היום כבר חל קודם היום מן המנחה, ולכן אין אומרים בו תחנון.

ולפי טעמים אלו אין לחלק בין ער"ש לער"ח, וכן אין לחלק בין מנחה קטנה למנחה גדולה, דבכל אופנים אלו אין אומרים תחנון.

והשתא שוב צ"ב, אמאי בערב ר"ח דאין אומרים בו תחנון, בכא"פ אומרים בו סליחות דיו"כ קטן?

ולכן צ"ב דאין גדר תחנון וסליחות אותו גדר, ואף בימים שאין בו תחנון, יתכן שיאמרו בו סליחות כמו דמצינו גבי מילה שחל בתענית ציבור דמתפללין סליחות ואומרים וידוי ואין נופלים על פניהם, כמו שכ' בשו"ע (או"ח סי' קל"א סעיף ה', וי"ד סי' רס"ה סעיף י"ג).

וכן מצינו גבי ערב ר"ה דאף דאין בו תחנון, כמו דכ' בטור ובשו"ע (סי' תקפ"א סעיף ג') בכא"פ מרבין בו באמירת סליחות כמש"כ ברמ"א (שם סעיף א').

וכן מצינו גבי ערב יו"כ דאין בו תחנון, כמו דכ' בשו"ע (סי' תר"ד סעיף ב')

הוא מנחה קטנה או מנחה גדולה, ואפשר דהוא מצד לא פלוג ומאחר דבמנחה קטנה אין נופלין על פניהם, ה"ה מנחה גדולה].

ישוב ע"פ הטעמי המנהגים

והשתא אפשר ליישב דהא דאומרים סליחות ותפילת יו"כ קטן בכל ערב ר"ח, אף שאין אומרים תחנון במנחה, הוא משום דאין היום עצמו הסיבה שאין אומרים תחנון, [אלא מפני המחר], משא"כ בערב ר"ח אייר, אין אומרים בו תחנון משום היום, דהוא יום מחודש ניסן, והרי אין אומרים תחנון בכל ימי ניסן, כש"כ השו"ע (סי' תכ"ט סעיף ב'), ולכן שפיר אין מתפללין בערב ר"ח אייר תפילת יו"כ קטן.

וא"כ יצא דדוקא הימים שאין אומרים בהם תחנון, מצד היום אין אומרים בהן יו"כ קטן, משא"כ ימים שאין אומרים בהם תחנון משום יום המחר שפיר אומרים בהן תפילת יו"כ קטן.

קושיא על ישוב זה ויישובו

והקשה הרב שרון שרפי שליט"א דהא נפסק בשו"ע (או"ח סי' קל"א סי' ה', וביו"ד סי' רס"ה סעיף י"ג) "דאם חלה מילה בתענית ציבור, מתפללין סליחות ואומרים וידוי ואין נופלים על פניהם" וכו'.

דחזינן דכשיש ברית מילה בתענית ציבור, אין נופלים על פניהם, ובכא"פ אומרים סליחות וידוי, וא"כ אין התחנון הסיבה לאמירת יו"כ קטן או לא?

אולם אפשר ליישב דאף דאין אומרים תחנון ביום שיש בו ברית, אי"ז משום היום עצמו, אלא משום מאורע שיש באותו היום, ולכן לא דמי לנידון דידן דבימים אלו אין אומרים תחנון מצד עצם היום.

דאפשר ליישב בפשטות דאי"ז תענית רגילה, שהרי אין צריך להשלימו ואין קוראין בו "ויחל", וכן אם חל ברית מילה בערב ר"ה יכולים לאכול, כמו שהביא בב"י (שם ד"ה מצאתי) מהתשובות אשכנזים, והביאו ברמ"א (שם) [וכך נהגו בשיבות הקדושות לעשות סיום מסכת כדי שיוכלו להשתתף בסעודת מצוה].

ולכן אין להקשות מערב ר"ה דמתענין, ואין אומרים תפילת יו"כ קטן, שהרי אין זה חשיב תענית גמור.

קושיא לדברינו וישבו

אולם אפשר להקשות על דברינו ממה שכ' במ"ב (סי' תי"ז סק"ב) "דאם חל ערב ר"ח ביום ששי, אותן שאומרים סליחות יתענו ביום חמישי, ואותן שאין אומרים סליחות יתענו ביום ששי".

דמבואר להדיא דאין לומר סליחות דיוכ"ק בער"ש אף שמותר להתענות ביום זה, וא"כ לדברינו אמאי לא יאמרו הסליחות ג"כ ביום ששי?

ולכן צריך להוסיף ולבאר דאין זה הגדר אי מתענין או לא, אלא הגדר אם אומרים תפילת יו"כ קטן, הוא תלוי ביום אי אית ביה קדושה או לא, וימים שאין מתענין בהן, הוא סימן שהם ימים קדושים, אבל יתכן ימים שיש בהן קדושה, דבכאו"פ מתענין בהן, אבל אין אומרים תפילת יו"כ קטן בימים אלו.

והשתא אפשר ליישב שפיר טפי, גבי ער"ה דאף דמתענין בו, בכאו"פ אית ביה קדושה מדין ערב יו"ט, ולכן אין אומרים בהן תפילת יו"כ קטן.

ובכאו"פ אומרים בו סליחות, כמו שכ' ברמ"א (שם).

חזינן דאף בימים שאין אומרים בהם תחנון, בכאו"פ יש מהן שאומרים בהן סליחות, ואין גדרם שוה.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, אמאי אין נוהגין לומר בו תפילת יו"כ קטן, בערב ר"ח אייר?

ביאור גדר תפילת יו"כ ק

והנראה לענ"ד לבאר דהטעם דאין אומרים תפילת יו"כ קטן בערב ר"ח אייר, הוא משום דהוא יום שאין מתענין בו, דהרי אין מתענין בחודש ניסן, כמו שכ' בטור ובשו"ע (סי' תכ"ט סעיף ב'), וכן ביום שיש בהם קדושה, דאין מתענין בהן, ג"כ אין אומרים בהם סליחות, ואין מתפללין בהם תפילת יו"כ קטן.

וא"כ יוצא דאין הגדר אי אומרים תפילת יו"כ קטן, אי אומרים בו תחנון או לא, אלא אי מתענין בו או לא, ולכן אין אומרים תפילת יו"כ קטן בערב ר"ח אייר.

ולפ"ז א"ש נמי אמאי אין אומרים תפילת יו"כ קטן בער"ח טבת, שהרי הוא חל בימי חנוכה, ואין מתענין בימים אלו, כמש"כ בטור ובשו"ע (סי' תקע"ב סעיף ב'), ובסי' תי"ח סעיף ב').

ואין להקשות מערב ר"ח תשרי, דאין אומרים בו תפילת יו"כ קטן, אף שמתענין בו, כמש"כ בטור ובשו"ע (סי' תקפ"א סעיף ב') דנוהגין להתענות בערב ראש השנה, דהוא ערב ר"ח תשרי, והרי לדברינו ביום שמתענין אפשר לומר בו תפילת יו"כ קטן?

א"כ יוצא דאין מתפללין תפילת יו"כ קטן בער"ח אייר, טבת, ותשרי משום שהם ימים שיש בהם קדושה.

ביאור דין ער"ח חשוון

אכתי צ"ב אמאי אין נוהגין לומר תפילת יו"כ קטן בערב ר"ח חשון, דמאי קדושה אית ביה?

והנה בשערי תשובה (סי' קל"א ס"ק י"ט ד"ה שבועות) הביא "מהשכנה"ג שאצלם נוהגין שלא לומר [תחנון] עד ר"ח חשון, שהחודש מרבה במועדות, א"נ כמש"כ בסהר"י מפני שהחודש הזה נכנס בעינוי, ראוי הוא שיצא בשמחה, ובמדינות אלו אין המנהג כן, ומי שנוהג כן שלא לומר כל החודש אין מוחין בידו".

מבואר דיש שנהגו שלא לומר תחנון בחודש חשון, אף אחר סוכות עד סוף החודש מפני שהחודש מרובה במועדות, או משום דנכנס בעינוי, ראוי שיצא בשמחה, ולכן אין אומרים בימים אלו תחנון.

יוצא דאח"כ אין בימים אלו קדושה, ומה שיש מנהג שלא לומר תחנון, הוא מפני שמחה, וכן אין בהם איסור תענית.

והשתא לדברי האישי ישראל א"ש, אמאי אין אומרים בערב ר"ח חשון, תפילת יו"כ קטן שהרי אין אומרים בו תחנון,

אבל לדברינו דאינו תלוי בתחנון, אלא אי יש בו קדושה, וסימן לדבר אי אין מתענין בו, א"כ אמאי אין לומר בו, תפילת יו"כ קטן?

ונראה לבאר ע"פ מש"כ הכף החיים (סי' תי"ז ס"ק ט"ז) "תענית של ערב ראש חודש חשוון שהוא בתשרי צריך להתענות, והגם שאין בהם נפילת אפים, מ"מ לא חמירי כולי האי כמו ימי ניסן", וכ"כ במג"א (סי' תכ"ט ס"ק ל"ו).

דלפיי ודאי היה מקום לומר שפיר דיש לומר בו תפילת יו"כ קטן, אולם בכאו"פ אפשר אכתי לבאר בו לדברינו, דאין לומר יו"כ קטן בערב ר"ח חשוון, ע"פ מש"כ בספר תפילה כהלכתה (פכ"ב הערה י') דאין אומרים תפילת יו"כ בער"ח חשוון, משום שכל מהות הסליחות [והתענית], הוא כפרה על עוונות שכל החודש, וא"כ כיון שבחודש זה היה כבר יו"כ גדול אין טעם לסדר יו"כ נוסף.

סיכום הדברים

ובסיכום דברינו, יוצא שיש אנשי מעשה, שנוהגין לומר סליחות בכל ער"ח, וכשחל ר"ח בשבת, או ביום א', מקדימין סליחות אלו ליום ה'.

וערבי ר"ח אייר תשרי טבת [וחשוון], אין אומרים סליחות אלו, משום שהם ימים שיש בהם קצת קדושה.



הרב נחום מנדלבוים

ספירת העומר

יתכן, ולכך יספור בשאר הימים, ולא פירש מהו התימא.

כתב הרא"ש [בסוף מסכת פסחים] שיסוד המח' הוא האם כל הימים הוה מצוה אחת, ולכך לפי הבה"ג כשהחסיר יום אחד לא יספור עוד בשאר הימים, משא"כ לפי ר"י כל יום ויום הוה מצוה בפנ"ע לספור, ולכך גם כשהחסיר יום אחד יש עליו מצוה לספור בשאר הימים, וכ"כ המנ"ח במצוה ש"ו, אות ו', ובגרי"ז הלוי [בסטנסיל] במנחות שם.

אמנם ידוע לומר די"ל שגם לפי הבה"ג כל יום הוה מצוה בפנ"ע, ואפ"ה בעינן שלא יחסיר יום בשביל עצם 'מעשה הספירה', דבספירה כל יום בנוי על היום הקודם להשלים החשבון, וכשדילג על יום אחד החסיר החשבון בשאר הימים [והוה כספירה לסירוגין דלא עלתה הספירה], וכן מדייקים בדברי הבה"ג שכתב שהחסרון ב'תמימות' ולא שחיסר בספירת 'הימים' [-שאינן פה מ"ט ימים], ולכך כאשר נזכר ביום יספור בשביל 'חשבון הימים', ואפי' שלא קיים המצוה בספירה זו דהרי לא ספר בלילה אפ"ה זה מהני בשביל שאר הימים שלא יתבטל חשבון הימים.

יסוד זה מבואר ברי"ן גאות שהביא בשם רב האי גאון [מובא בביה"ל סי' תפ"ט ד"ה 'סופר בשאר ימים', וכן בחינוך מצוה ש"ו] שימנה ביום השני גם את היום שהחסיר, ורואים שלמד כמו שכתבנו שאין החסרון מצד שכל הימים מצוה אחת אלא

[נציילתי במה זאת ליצור לעצמי 'מחייב' לגעת בסוגית מצות ספה"ע, הדברים נכתבו במושכל ראשון בלי עיון כדבעי, וה' יאיר עינינו בתורתנו].

נדרן בגדר קיום מצות ספירת העומר, מח' הבה"ג ותוס', ומה הדין להתחיל לספור כאשר יודע שבודאי יחסיר יום אחד, ודין קטן שהגדיל בספה"ע, והאם ברכת המצוות הוא על המעשה מצוה או על קיום המצוה, ובשאלתו של הגר"ח קמיל זצוק"ל.

שיטת הבה"ג

תוס' במנחות דף ס"ו ע"א ד"ה 'זכר', הביא את שיטת בה"ג הסובר דהשוכח לספור ספה"ע בלילה יספור ביום, ובפשטות מזה שתוס' שם סתם ולא פירש האם יברך על הספירה ביום משמע שסופר בברכה, וכן מפורש בבה"ג שלפנינו (הל' עצרת), אמנם תוס' במגילה דף כ' ע"ב ד"ה 'כל', כתב שיספור בלא ברכה, וזה תמוה ממנ"פ, דאם חשיב לספירה אפי' שזה ספירה ביום א"כ שגם יברך על ספירה זו, ואם לא חשיב לספירה [וכשיטת הרא' שהוכיחו דבעינן דוקא בלילה, וכמש"כ המרדכי במגילה תת"ג, ע"ש] א"כ מדוע שימנה ביום, דמה מהני ספירה זו?

עוד סובר הבה"ג [מובא בתוס' שם] דאם שכח לספור יום אחד- שלא יספור בשאר הימים, והביא התוס' במנחות שר"י נחלק על זה וכתב- דתימא גדולה הוא ולא

ואולי יש להוכיח שהברכה על 'מעשה' המצוה מהא דקימ"ל דהשולח שליח לעשות מצוה השליח מברך [מ"ב סי' רס"ג ס"ק כ"א, ובסי' תל"ב ס"ק י', וע"ע אג"מ או"ח ח"א סי' ק"צ], וכן בפדיון הבן- האב מברך על מעשה המצוה אפי' שעצם המצוה הבן מקיים, ולפ"ז אולי ניתן לבאר, דלכך מברך על כל יום- לפי שכל יום יש 'מעשה' ספירה, אפי' שקיום המצוה יהא רק בסוף, ועיין בזה.

אלא דיש לדייק שברכת המצות היא על קיום המצוה, מדברי הרא"ש בסוגית ברכת חתנים בכתובות שכתב דאין הברכה בקידושין על מצוה זו, דהרי הקיום יהא רק כשיקיים מצות פ"ו [אבל א"א לומר דכונת הרא"ש שאין מצוה בקידושין דהרי מבואר מדבריו שם שגם בקידושין יש מצוה, ע"ש], ורואים מזה לכא' שהברכה על קיום המצוה ולא על מעשה המצוה, ועיין, ובאמת קשה לכא' לומר שהברכה על עשית המצוה ולא על קיומה, ויש לדון בזה עוד.

לכך נראה אולי לבאר באופן שונה, דשיטת הרא"ש שהמצוה היא במעשה הספירה עצמה ולא בתוצאה [-כשהימים 'נספרו', ונרחיב בזה לקמן לגבי דברי התוס' בספירת זבה], ולכך י"ל שבכל יום בספירה- יש חלק מקיום המצוה, ולכך הברכה היא בכל יום מחדש דקיום מצות הספירה יש בכל יום, ומה שכתב הרא"ש שכל הימים הם מצוה אחת- כונתו שכל הימים נצרכים לספירה ואין זה סותר שבכל יום יש חלק מהקיום ע"י מעשה הספירה, ועיין בזה [עד"ז כתב ב'משמרת חיים', ספה"ע, ג'].

אפשר להטעים זאת ע"פ מה שכתבנו לעיל לדון במהות הספירה, האם הספירה היא 'חשבון' הימים או עצם 'אמירת' המספר

שהחסיר בחשבון הימים ולכך סבר שיכול להשלים את החשבון ע"ז שימנה את ב' הימים גם ביום הבא.

על דרך זה אולי ניתן לבאר את דעת רב סעדיה גאון [מובא בטור סי' תפ"ט] המחלק בין שכח לספור יום ראשון שבזה לא יספור עוד בשאר הימים, לשוכח לספור בשאר הימים שבזה יכול להמשיך ולספור, וצ"ב החילוק, ולפי מה שנכתב נראה דהחסרון בהחסיר את יום הראשון הוא מצד חשבון הימים דאין פה התחלה של ספירה ולכך אין בשאר הימים שאח"כ- שם של מעשה 'ספירה', אבל כשהחסיר בשאר הימים לא הפסיד את עצם הספירה גם כשהחסיר יום אחד [ובזה חלק על הבה"ג], ועיין בזה.

החינוך במצוה ש"ו הביא את שיטת הבה"ג וכתב שחלקו עליו גדולי דורו, ולכך מי ששכח יום אחד מונה את הימים האחרים עם כל ישראל, מה סיים וכתב 'שמונה עם כל ישראל' צ"ב דהרי שאר העם ודאי שמונים כרגיל שהרי הם לא החסירו? ונראה שכונתו ע"פ הנ"ל דהחסרון לפי הבה"ג הוא מצד חשבון הימים שבספירתו, ולכך כתב דמהני ספירתו עם כל ישראל, דהרי אצל כל ישראל שפיר יש חשבון הימים וע"י שסופר עימם- גם אצלו הספירה כדין.

שיטת הרא"ש

הרא"ש שהבאנו כתב לבאר את שיטת הבה"ג שכל הימים בספה"ע הם מצוה אחת, וצ"ב מדוע א"כ מברכים בכל יום מחדש הרי קיום המצוה יהא רק בסוף [העיר זאת 'שבלי הלקט'? והנה היה מקום לדון ולעיין בכל ברכת המצוות, האם הברכה היא על מעשה המצוה או על קיום המצוה, [לעת עתה לא מצאתי מי שדן בזה].

בכך שסותרת מנינה, הרי לכאור' בכל יום שסופרת מקיימת המצוה [וגם אם נאמר שכל יום בנוי על הקודם זהו רק מכאן ולהבא שלא יכולה לספור אם החסירה יום, אבל כל זמן שספרה- מקיימת המצוה] ונראה מזה שהמצוה מתקיימת בתוצאה- רק כאשר כל הימים יהיו נקיים, ולכך משום שעלולה לראות דם יש חשש שלא תקיים מצוה.

מדברי התוס' שמדמה ספה"ע לספירת זבה היה נראה לדייק שגם בספה"ע בכה"ג שיודע שלא יוכל להשלים- לא יתחיל למנות, ובאמת שמעתי שכך דעת מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, והוכיח את זה מדברי המ"ב גבי נשים שכתב דחיישינן שיחסירו בספירתם.

אלא שמביאים מהגר"ש אלישיב זצוק"ל [קובץ תשובות ח"ג סי' פ"ג], ובשו"ת אור לציון [ח"א סי' ל"ו] ובהלכות שלמה [פסח פי"א ס"ט] שישפור בברכה [עיין במהדורת דרשו סי' תפ"ט מספר 73], ויש לעיין במה זה שונה מדברי תוס' גבי ספירת זבה שכתב התוס' שלא תברך?

ונראה לומר דחלוק ספה"ע מספירת זבה, דבספירת הזבה אין מצוה בספירה עצמה אלא בתוצאה- כשתגיע לז' נקיים שלא תראה בהם דם, משא"כ בספירת העומר המצוה בספירה עצמה, ועיין.

ועדין יש לדון לפי ביאור הרא"ש בדעת הבה"ג- שכל הימים הם מצוה אחת, בכה"ג שיודע שיחסיר איך יוכל להתחיל לברך על הספירה? ואם נאמר דהברכה על המעשה מצוה, אולי יש לומר דיכול לברך על מעשה ספירה זו, אבל כבר כתבנו לעיל דלכאור' הברכה על קיום המצוה ולא על מעשה המצוה, ובפשטות לפי שיטה זו לא יוכל לספור בברכה, וצ"ע.

של אותו היום [לפני כמה שנים שמעתי שיעור מהגר"ב שינברגר שליט"א בענין זה והביא גם מה'משך חכמה' בפרשת אמור פכ"ג פס' י"ט, שכתב דהמצוה בספיה"ע היא ליחד את אותו היום שיהא שונה מזולתו], וי"ל שהרא"ש סבר שאין מצות הספירה- חשבון הימים, אלא קריאת שם- 'מספר' לאותו היום, ומה"ט אולי סבר שמצות ספיה"ע הוא בעצם מעשה הספירה ולא בתוצאה, ויש לפלפל בזה.

בזה אתי שפיר דלכך הרא"ש לא פירש את הבה"ג כמו שידוע לפרש- שכל יום בספה"ע בנוי על חברו, לפי שחלק וסבר שאין המצוה בחשבון של הימים, אלא בעצם אמירת המספר של אותו היום, ולכך הוצרך לומר שדעת הבה"ג שכל הימים הם מצוה אחת, ונפלא.

וכן נראה לכאור' לפי תוס' שחלק על הבה"ג וסובר שלא יספור ביום, דכאשר לא מקיים מצוה בספירה של היום- אין משמעות לספירה הזאת, דאין זה יועיל לשאר הימים, רואים דאין המצוה בספה"ע מצד חשבון הימים, אלא קריאת 'מספר' לאותו היום, ולכך גם סובר שבהחסיר יום יכול להמשיך לספור.

כאשר יודע מראש שיחסיר יום אחד

יש לדון ולעיין במקרה שהאדם יודע שיצטרך להחסיר יום אחד בספירתו כגון שצריך לעבור ניתוח וירדימו אותו לזמן מסוים, האם מותר לו להתחיל לספור? ונראה שזה תלוי בדברי התוס' כדלקמן.

תוס' בכתובות דף ע"ב ע"א ד"ה 'וספרה', ובמנחות דף ס"ה ע"ב ד"ה 'וספרתם', כתבו דאין הזבה מברכת על ספירתה לפי שאם היא רואה דם סותרת מנינה, וצ"ב מה

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם [בפ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ג] כתב 'שכח ולא מנה בלילה- מונה ביום', ועיין בשעה"צ [בס"ק מ"ג] שנתחבט בדעת הרמב"ם האם סופר בברכה, ומסתימת לשון הרמב"ם משמע שימנה בברכה, וכ"כ העונג יו"ט [ריש סי' מ"ג], וכן מבואר בקרית ספר שכתב דלפי הרמב"ם סופר ביום דקצירה כשרה ביום, אבל מאידך אולי אפשר לדקדק ברמב"ם שסופר בלי ברכה, שהרי כתב בהלכה כ"ה שמברך על הספירה 'בכל לילה', ולכאור' בא לאפוקי מהמקרה שכתב דהשוכח לספור בלילה שסופר ביום, שאז לא מברך, ועיין.

והנה בדעת הרמב"ם א"א לומר שמונה ביום בשביל שיוכל להמשיך את חשבון הימים [-כמו שכתבנו לפי הבה"ג] דהרי המשיך דברי רמב"ם שם [בהל' כ"ג] שצריך למנות בעמידה, ומשמע שזה גם על הסופר ביום, ורואים שמקיים המצוה גם בספירה ביום.

ונראה מזה שגם בספירה ביום יש קיום מצות ספה"ע אבל זה בשלמות, לפי שלא ספר בלילה שחסרון בדין 'תמימות' מגרע במצוה, וכמו שידוע שלפי הרמב"ם דין תמימות הוא לומר שישפור בלילה [ולא כתוס' במנחות שם שכתב שדין 'תמימות' הוא דין לכתחילה שישפור מתחילת הלילה] ועל מצוה שחסרה לא מברכים.

ויש לדון האם אפשר לומר שזה גם כונת הבה"ג, דמסתימת לשון תוס' מנחות שם משמע שיש קיום מצוה בספירה ביום, ועוד שמעתי לדייק מזה שהבה"ג כתב קודם את הדין שסופר ביום ואח"כ בהחסיר יום בספירתו, דמוכח מזה שאין ספירת היום

בשביל ההמשך בשאר הימים, ויש לעיין בזה, וצ"ע.

קטן שהגדיל

המנחת חינוך שם, מסתפק בקטן שהגדיל בימי הספירה האם יוכל לספור בברכה, ובפשטות תולים זאת במח' תוס' והבה"ג, דלפי הבה"ג שכל הימים מצות אחת לא יוכל הקטן לספור.

והנה לפי מה שהבאנו לכאור בדעת הבה"ג שבכל יום הוה מצוה בפנ"ע ומה שבהחסיר יום אחד לא סופר- זה משום שחסר 'במעשה ספירה' שהיא 'חשבון' הימים, לפ"ז גם בקטן י"ל שיכול לספור דהגם שלא קיים המצוה בספירתו בעודו קטן אפ"ה יש פה חשבון וכשיגדיל ממשיך את אותו החשבון ושפיר מקיים את מעשה הספירה שזה 'חשבון' הימים,

אבל לאור מה שהוספנו לומר בדעת הבה"ג שסובר כשיטת הרמב"ם דגם הסופר ביום מקיים מצוה, יש לדון ולעיין בזה האם בספירת הקטן חשיב ספירה גם לזמן שהוא גדול, וצ"ע.

עוד יש לדון בקטן שהגדיל האם חל על חיוב ספירה שהרי בתחילה היה קטן, ויש לדון האם החיוב הוא רק בתחילת ספה"ע או כל יום מחדש, ויש להרחיב בזה [עיין ברע"א מה שדן לגבי חיוב ברכת המזון, ודו"ק, וע"ע בדברי ה'משמרת חיים' ספה"ע, מה שהביא ע"ז].

מח' המג"א עם השאלת יעב"ץ

המג"א [תפ"ט, ב'] שכתב דבעינן שיבין את הלשון ואפי' שסופר בלשון הקודש צריך שיבין מה שאמר, וזה טעון ביאור דהרי בשאר הדברים שמצותם בדיבור מהני לשון

מבינות, וזה כמו שהבאנו לפי המג"א
[ובאמת המ"ב פסק לדינא את המג"א הנ"ל
בס"ק ה', ונפלא].

ואפשר להוסיף, דהנה ידוע מחלוקת
האחרונים האם שייך לספור
ספה"ע בראשי תיבות (במילוי אותיות) כגון
כשאומר 'היום י"א ימים', וכמו שהביא
הביה"ל בד"ה 'מונה', ועיין בשע"ת שדעת
ה'שאלת יעב"ץ' שלא יצא [ויחזור לספור
בלא ברכה], ולכאור' זה לשיטתו שיש דין
'אמירה' ולכך בר"ת לא חשיב אמירה, אבל
אם דין הספירה הוא חשבון הימים- גם בר"ת
יש מעשה ספירה, [ומצד דין 'דיבור' לכאור'
ודאי שיש פה שהרי הוציא בשפתיו], ודו"ק.

שאלת הגר"ח קמיל

נסיים בשאלתו הידועה של ראש הישיבה
הגר"ח קמיל זצוק"ל על מה שנפסק
בשו"ע- כאשר שואלו חברו איזה יום היום,
יאמר לו מה היה אתמול, דמה הועיל בזה
הרי אמרינן דמכלל לאו אתה שומע הן
[והביא הקוב"ש בב"ב אות תל"ז, בשם
הגר"ח שיש בזה דין 'דיבור', ע"ש] וא"כ
ע"י שמשיב לחברו חשיב כספירה?

ואולי י"ל ע"פ מה שהבאנו, דקיום מצות
ספירת העומר אינו ע"י האמירה אלא
ע"י החשבון שיש בספירתו, ולכן הגם
דחשיב שיש פה 'דיבור'- שאמר את 'המספר'
של אותו היום [מכוח אמירת ה'לאו'], אפ"ה
לא היה פה 'חשבון', ועיין בזה.

הקודש אפי' שאינו מבין כקידוש, הלל
וברכות המצות [כמש"כ תוס' בסוטה דף
ל"ב ע"א, ד"ה ק"ש], רואים לכאור' שסבר
שאינ המצוה בעצם הספירה אלא ב'חשבון'
הימים, ואין פה חשבון היום אם אינו מבין
מה שאומר [ועיין בשעה"צ תפ"ט ס"ק ו'
שדימה זאת לת"ת שצריך להבין את לימודו].

ומזה הוכיח בספר דבר אברהם [ח"א סי'
ל"ד] במקרה שאדם נמצא בדרך ואינו
יודע באיזה יום הוא עומד- שלא מהני
שיאמר את ב' הימים שבהם הוא מסופק, לפי
שאינ ענין הספירה להוציא את המספר מפיו,
אלא ענינה שידע ויוחלט אצלו מדעת מהו
המנין שהוא סופר, ועפ"ז ביאר [את שאלת
הרא'] מדוע בחו"ל לא סופרים ב' ימים
מספק, ע"ש.

אבל הביא שם דבשו"ת שאלת יעב"ץ [ח"א
סו"ס קל"ט] חולק על המג"א וסובר
שבלשון הקודש מהני הספירה הגם שלא
מבין, וזה משום שחלק וסבר דמצות ספה"ע
הוא אמירת המספר של אותו היום ולא
החשבון עצמו [כמו שהבאנו לעיל לומר
בדעת הרא"ש ותוס'].

המ"ב [בסי' תפ"ט ס"ק ג'] הביא דהנשים
לא יברכו על ספה"ע משום שעל פי
רוב אינם יודעים פירוש המילות [בזמנם],
וזה טעון ביאור הרי יכולים הם לספור
בלשון שהם רגילים ויבינו את פירוש
המילות? ורואים שלא די שבינו את המילה
עצמה אלא את החשבון בספירה וזה הן לא



הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכת השיר, כוס חמישי והלל הגדול - מאמר המשך

בגליון הקודם הבאנו בס"ד מדברי הראשונים שהגירסא העיקרית בגמ' פסחים (ק"ח.) 'חמישי אומר עליו הלל הגדול' - כוס חמישי רשות, והבטחתי ואקיימה להאריך בביאור הסוגיא ובדעות הראשונים, וכיצד ראוי לנהוג למעשה. ומאחר וגם סוגיית 'ברכת השיר' אגודה בסוגיא זו, ביארתי שתיהן בעז"ה במאמר זה.

פרק א - ברכת השיר

תנן בפסחים (ק"ז:) "רביעי גומר עליו את הלל, ואומר עליו ברכת השיר". ופליגי אמוראי בפירושא דמילתא בגמ' (ק"ח.): "מאי ברכת השיר, רב יהודה אמר יהללך יי אלהינו, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי".

ובפשטות משמע דלרב יהודה אמרינן על כוס אביעי אחר הלל המצרי ברכת יהללך בלבד, ואילו לר' יוחנן אמרינן נשמת וישתבח בלבד.

ולכאורה עפ"י כללי הפסק המקובלים - במחלוקת ר' יוחנן ורב יהודה, אית לן למיפסק כר' יוחנן, ואחר אמירת הלל המצרי על כוס רביעי לחתום בנשמת כל חי ובישתבח בלבד ללא יהללך.

דעת רשב"ם וחכמי צרפת ואשכנז, ואיטליה

ואכן, פסק **רשב"ם** שם כר' יוחנן, אלא דפירש דר' יוחנן אף נשמת קאמר, מלבד יהללך, וז"ל שם "אף נשמת כל חי

יאמר, דהיינו ברכת השיר דמתניתין דאילו יהללך אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט, אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת, והיינו דאמרינן לתרווייהו דהלכתא כרבי יוחנן, וקבעוהו לאחר הלל הגדול שצריך לאומרו כדלקמן דהשתא איכא ברכה לכל חדא וחדא והכי הוא מילתא שפיר כן נראה בעיני".

והיינו דמפרש דלר' יוחנן אמרינן גם יהללך וגם נשמת, ומשמע מדבריו דכל מה שהכריח אותו להדחק לפרש כן, הוא רק מחמת המנהג הרווח בזמנו לומר שתי הברכות על כוס רביעי, ואי לאו דנפרש כן בדעת ר' יוחנן, כמאן אינהו עבדי.

וב"כ גם **תוס'** (ד"ה ר' יוחנן) שם, וז"ל "נראה ה"פ אף נשמת כל חי אחר יהללך דאי לא תימא הכי אנן כמאן עבדינן". וב"כ שם גם **בתוס'** רבינו פרץ.

וכן הביאו שאר חכמי צרפת ואשכנז, גם ברכת יהללך וגם נשמת על כוס רביעי - **מחזור ויטרי** (עמ' תיא - סדר פסח

א. לשונו מוגה עפ"י מהד' פרש"י ורשב"ם לפ' ע"פ - מכ' שלמה אומן, תשע"ז.

ב. מהד' גולדשמידט.

רק ברכת יהללך, וכ"ה בסידור רשב"ן [עמ' פח בנדפס].

ובסידור רב עמרם [עמ' קיח במהד' גולדשמידט] הביא אחר ההלל ברכת יהללך, וכתב "וכך אמר מרנא ורבנא משה' ריש מתיבתא יחיד אחר מזונו בלילי פסחים חייב לגמור את ההלל ולומר יהללך ולחתום ש כך שנינו מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר וכו' חלוקין עליו ר' יוחנן ורב יהודה, דקא אמרין מאי ברכת השיר, רב יהודה אמר יהללך ור' יוחנן אמר נשמת כל חי והלכה כרב יהודה, וכן מנהג בשתי ישיבות", עכ"ל. אלא, שלאחר ברכת יהללך והקטע הנ"ל מרב משה גאון, מביא שם רב עמרם' אף נשמת עם חתימה, וצ"ע איך מסתדר זה עם מה שכתב קודם לכן, ולקמן בעז"ה נדון בזה.

וכן כתב הרמב"ם במשנה תורה [חור"מ פ"ח ה"י] "ואח"כ מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר והיא יהללך ה' כל מעשיך וכו'".

וכן מצאתי בפי' המשניות לר' נתן אב הישיבה [מארץ ישראל] בסוף פסחים, וז"ל "ברכת השיר - היא יהללך".

וכן דעת כל רבותינו הספרדים - כן מפורש בהל' רי"צ אבן גיאת, וכן משמע מחידושי ר' דוד בונפיד בפסחים שם כמה פעמים, וכ"ה בהלכות סדר פסח לריטב"א,

קצר מרש"י, וכן בעמ' תסב בחלק הליטורגי, וכן משמע בעץ חיים מלונדרש (עמ' שלא), וכ"כ הרוקח (סי' רפג), ראב"ן^ג (סי' תטו, עמ' תפה), ראבי"ה (סי' תקכה, עמ' קיא), סמ"ג (מ"ע מא), תשב"ץ (סי' צט) שכן נהג מהר"ם, האגודה (סי' צז), מהרא"י בלקט יושר^ד (סדר רבינו סי' י, עמ' ריא), מנהגים לר"א טירנא^ה (עמ' נ) ועוד.

וכן כתבו חכמי איטליה, דכ"כ רי"ד בפסקיו שם, וכן בתוספותיו שם העתיק את פירוש רשב"ם הנ"ל. וכ"כ בשבלי הלקט (סי' ריח). וכ"כ ריא"ז שם (פ"י ה"ג סי' ט"ו).

אמנם לפלא שמצאתי במדרש שכל טוב לחכם הקדמון ר' מנחם האיטליני (כפ' בא), וז"ל "ואומר עליו ברכת השיר, מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללך ה' אלהינו כל מעשיך, וחזקתם בא"י מלך מהולל בתשבחות, ומברך בורא פרי הגפן, ושותין בהסיבה, ור' יוחנן אמר נשמת כל חי, ומסתברא כר' יהודה". ויתכן שאת דעתו האישית כתב, ודלא כהמנהג הרווח.

דעת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם, וחכמי ספרד ופרובנס

אמנם מנגד, כתב הרי"ף עלה "ומנהגא דעלמא כרב יהודה". והיינו דאחר אמירת הלל המצרי חתמין ביהללך בלבד ולא בנשמת כל חי.

ואכן, כך פסקו רבותינו הגאונים - בסידור רב סעדיה [עמ' קמח בנדפס] הביא

ג. ראב"ן וראבי"ה מהד' ר"ד דבליצקי.

ד. מהד' מכ' י-ם.

ה. מהד' מכ' י-ם.

ו. עפ"י בדיקתי בס' אוצר הגדולים, נראה שרב משה גאון אכן קדם לרב עמרם בגאונות סורא, וא"כ אין סיבה לפקפק במקוריות קטע זה בסידור (שכידוע כמה קטעים מאוחרים נכנסו בסידור רב עמרם, אף בחלקי ההלכה).

ז. בשנים מתוך שלושת כתבי היד.

וז"ל "ומתחיל ואומר שפוך חמתך על הגוים עד שחותם בא"י מלך מהולל בתשבחות". וכן משמע מדבריו לפני כן, בענין אם מברכים ברכה ראשונה על ההלל, ע"ש. וכ"כ בנימוק"י שם במשנה, וז"ל "ברכת השיר - מתחיל לא לנו ומסיים בו יהללך יי כל מעשיך וחותם בא"י מלך מהולל בתשבחות". וכן מהר"ם חלאוה שם כתב דאף שנראה עיקר כדעת רשב"ם [שתובא לקמן] "אלא שנהגו לומר יהללך בלבד והמנהג מבטל הלכה, וכ"כ הרב אלפסי ז"ל". וכ"כ תלמיד הרמב"ן שם^ה, וז"ל "שמואל אמר מברך נשמת כל חי - וחותם בישתבח, מדקאמר ברכת השיר ש"מ ברכה היא, וחותם עליה מלך מהולל בתשבחות, ומנהג רבי יהודה". וכ"כ באהל מועד (שער הפסח דרך ה - נתיבים ו, ח). ובאבודרהם (סוף סדר ההגדה).

וז"ל "ומתחיל ואומר שפוך חמתך על הגוים עד שחותם בא"י מלך מהולל בתשבחות". וכן משמע מדבריו לפני כן, בענין אם מברכים ברכה ראשונה על ההלל, ע"ש. וכ"כ בנימוק"י שם במשנה, וז"ל "ברכת השיר - מתחיל לא לנו ומסיים בו יהללך יי כל מעשיך וחותם בא"י מלך מהולל בתשבחות". וכן מהר"ם חלאוה שם כתב דאף שנראה עיקר כדעת רשב"ם [שתובא לקמן] "אלא שנהגו לומר יהללך בלבד והמנהג מבטל הלכה, וכ"כ הרב אלפסי ז"ל". וכ"כ תלמיד הרמב"ן שם^ה, וז"ל "שמואל אמר מברך נשמת כל חי - וחותם בישתבח, מדקאמר ברכת השיר ש"מ ברכה היא, וחותם עליה מלך מהולל בתשבחות, ומנהג רבי יהודה". וכ"כ באהל מועד (שער הפסח דרך ה - נתיבים ו, ח). ובאבודרהם (סוף סדר ההגדה).

ובן דעת רבותינו הפורבנסלים, דכ"כ בעל העיטור (הל' מצו"מ) "ומנהג כרב יהודה". וכ"כ בספר המאורות בפסחים שם, וז"ל "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר והיא יהללך". וכ"כ המאירי שם. וכן משמע מבעל המאור ע"ד הרי"ף שם, שכתב הרי"ף דהלכה כרב יהודה בין בברכת השיר, ובין בפירוש מהו הלל הגדול, וכתב ע"ד בעה"מ שם "ואנן לא חזינן האי מנהגא בחלל הגדול דאליבא דר"ט הוא דאית ליה כוס חמישי וכו'", וקצת משמע מדבריו דעכ"פ במנהגא כרב יהודה בברכת השיר לא פליג אדברי הרי"ף.

ובאמור לעיל, גם דעת ר' מנחם האיטליני - בעל מדרש שכל טוב, דהלכה כרב יהודה.

ביאור מנהג אשכנז ואיטליה

באמור לעיל, המנהג הקדום באשכנז וצרפת היה לומר על כוס רביעי גם יהללך וגם נשמת, ושתיהן בחתימה, ומחמת המנהג נדחקו רשב"ם ותוס' לפרש בדעת ר' יוחנן דס"ל דאמרינן גם יהללך וגם נשמת.

אמנם לכאורה היה מקום לבאר אחרת המנהג, ומבלי להדחק בפשט הגמ', דאיכא למימר דבאמת לא הכריעו בזה כאחת הדעות, אלא פשוט נהגו כשתי הדעות, ולכן אומרים גם יהללך וגם ישתבח.

ואכן מצאתי כן מפורש בכמה ראשונים - רי"ד שם, וז"ל "מאי ברכת השיר, רב יהודה אמר יהללך, ור' יוחנן אמר נשמת כל חי, ונהגנו כשניהן לומר יהללך אחר ההלל, ונשמת כל חי אחר הלל הגדול". וכ"ה גם בשבלי הלקט (סי' ריח), וז"ל "מוזגין כוס רביעי וגומרין את ההלל בנעימה והודאה כמו

ח. נרפס במוריה [ניסן תשל"ח ע"י י' ליפשיץ].

ט. היינו 'לונדון' שבאנגליה.

שתיהן הרי זה משובח" [וכן כתב בשמו בסתמא ר"י אלמדארי שם"ץ]. ומדבריו איכא למילף תרי ענייני - חדא, דנראה דס"ל דעיקר ההלכה כר' יוחנן דברכת השיר היא נשמת כדמשמע ברור מדבריו, ועוד, דיש ענין לצרף שתיהן. וכפי הנראה חזר בו מזה בחיבורו, שהרי כאמור לעיל, הביא שברכת השיר היא יהללך בלבד [ואף לא הביא דיש ענין לומר שתיהן].

וכאמור לעיל, בסידור רב עמרם הביא אחר ההלל ברכת יהללך, וכתב במפורש בשם רב משה גאון "והלכה כרב יהודה, וכן מנהג בשתי ישיבות". ומנגד, אחר ברכת יהללך והקטע הנ"ל מרב משה גאון, הביא שם אף נשמת כל חי עם חתימתה.

ובדאי שאין לפרש בדבריו לא כפירוש רשב"ם דפסקין כר' יוחנן, ולא כפירוש רי"ד והרא"ש דכיון דלא איתמר הלכתא כמאן עבדינן כתרויהו - דהרי כתב במפורש דהלכה כרב יהודה. ויתכן להסביר, דבאמת ס"ל לרע"ג דהלכה כרב יהודה לגמרי, וא"צ לומר מעיקר הדין רק יהללך בלבד, אך מ"מ טוב ויפה להוסיף שבח והילול לקב"ה, ולומר אף נשמת כל חי, ולא מן הדין, ומאי גריעותא איכא בזה"י.

איך שנסביר המנהג, נמצא שמנהג אשכנז וצרפת בזה הוא מנהג קדום שהיה בכמה תפוצות ישראל - אף באיטליה וברומאניה, וכן נמצא גם בסדרע"ג.

ששנינו רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר ואמרי' עלה בגמרא מאי ברכת השיר רב אמר יהללך ור' יוחנן אמר נשמת כל חי ונהיגין למיעבד כתרווייהו וחותמין יהללך ואח"כ אומר נשמת כל חי וחותמין מלך מהולל בתשבחות".

וכן נראה מהרא"ש שם (פ"י סי' לב), שכתב "ורשב"ם פירש דעבדינן כתרווייהו". וביתר ביאור בטור (סי' תפ), וז"ל "ורשב"ם כתב כיון דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן כתרווייהו". אמנם צ"ע, דלפנינו ברשב"ם [וגם עפ"י כתבי יד] לא פירש כן כאמור לעיל, אלא פירש דפסקין כר' יוחנן דס"ל דאומרים שניהם, וכבר היה אפשר לדחוק בדעת הרא"ש דמאי דקאמר 'עבדינן כתרווייהו', לאו דוקא קאמר, אלא כוונתו דעבדינן כמה שנראה בפשוטו כשתי הדעות - יהללך ונשמת, ולפום קושטא היא דעת ר' יוחנן בלבד דפסקין כוותיה, אך לשון הטור ודאי לא סובלת פירוש זה, דשפתיו ברור מללו 'דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר', ושמא אכן כוונת הרא"ש כנ"ל, והטור לא הבין דבריו נכון וחשב שכוונתו דעבדינן כתרווייהו, אך אכתי תיקשי על הטור, וכי לא ראה פרשב"ם? וצ"ע'.

אכן יש להעיר, דאף רבינו הרמב"ם בפיה"מ שם (פ"י מ"ז) כתב"א "וברכת השיר היא נשמת כל חי עד סופה, וכן גם יהללך עד סופה נקראת ברכת השיר ואם צירף

י. ושמא היה ביד הרא"ש והטור מהד' אחרת של פרשב"ם ובה פירש דעבדינן כתרווייהו כדי להסביר את המנהג, רצ"ע.

יא. עפ"י תרגום י' קאפח.

יב. כלומר, ולא ציין דאלו דבריו מפיה"מ, אך בחיבורו אינו סובר כן.

יג. ואף יש לדקדק קצת, דהרי"ף רק כתב דהמנהג כרב יהודה, אך רמ"ג כתב דהלכתא כוותיה. ויש להשוות דבריהם.

יד. ואין בזה חשש ברכה לבטלה, דהוי שבח נאה בעלמא בחתימה עם שם.

כריו"ח, אלא דכבר נהגו בזה העם כרב יהודה, ומנהג ישראל תורה.

עכ"פ את דברי הגאונים היה מקום להסביר בעוד אופן, דהרי אמרין במשנה בסוכה (לח.) גבי הלל שבימים טובים: "מקום שנהגו לכפול - יכפול, לפשוט - יפשוט, לברך - יברך, הכל כמנהג המדינה". ואמרין עלה בגמ' (לט.) "אמר אביי, לא שנו אלא לאחריו, אבל לפניו - מצוה לברך".

והיינו, דבזמן התנאים, ואולי אף בזמן האמוראים, עדיין לא נהגו בכל מקום לברך ברכת 'ההלל' אחר ההלל [אף בימים שהיחיד גומר בהם את ההלל], ויתכן שאף בזמן רב יהודה ור' יוחנן עדיין לא נהגו לברך אחר ההלל. וא"כ, בזמנם היה מקום לפסוק באמת כר' יוחנן ש'ברכת השיר' בליל פסח היא נשמת כל חי. אלא דבזמן קדמונינו [הגאונים או אף לפניהם] - שכבר פשט המנהג ברוב ישראל לברך אחר ההלל בשאר השנה ברכת 'ההלל', כיון שבכל השנה כבר נהגו לברך אחר ההלל ברכת 'ההלל', לא רצו לחלק בין הלל של כל השנה לזה של ליל פסח, והנהיגו לברך אף אחר הלילא דאגדתא ברכת 'ההלל' כרב יהודה, ונטו מכללי הפסק המקובלים. וכל זה בדרך הצעה.

[ובאמת] שתחלה רציתי לפרש דר' יוחנן ורב יהודה יחלקו אף בברכה שאחר ההלל בכל השנה, דלר' יוחנן בכל השנה יברכו לאחריו נשמת כל חי, אלא דשוב ראיתי דברי הריטב"א שם בסוכה, וז"ל "ומה שאומרים ברכת ההלל בלילי פסח לאחריו

ועוד ראה לקדמות והתפשטות המנהג - דהראני ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א, הגדה [לא קדומה] שנדפסה כמנהג 'גארדיא' שבאג"ר - 'אהבת הקדמונים', המייצגת את המנהג שנהגו שם ממש עד הדורות האחרונים [ומסתמא יש הנוהגים כן עד היום], ושם מובא מלבד יהללך גם נשמת כל חי - כמו בכל ההגדות הספרדיות היום, אלא דהחידוש, דבתוך נשמת שם, אחר 'ולך לבדך אנחנו מודים', מובא פיוט 'וידודך יי אלהינו השמים ושמי השמים', ופיוט זה, המקור היחיד שמצאתי לו הוא בסדר ההגדה שבסידור רב עמרם גאון!¹⁰ דהיינו, שמנה אמירת נשמת אצלם אין מקורו מפסק הש"ע - כשאר הספרדים, אלא הוא מקורי וקדום.

ביאור דעת הגאונים והרי"ף

אכן כאמור, לכאורה יש לתמוה ע"ד הגאונים והרי"ף והרמב"ם דפסקו כרב יהודה, דהרי לכאורה לפי כללי הפסק אית לן למפסק כר' יוחנן [דהרי הלכתא כוותיה אף לגבי רב, רבי דרב יהודה].

ומצאתי בס"ד בסדר פסח לר' אליהו מלונדריש שהביא דעת הרי"ף והרמב"ם, ונתקשה כנ"ל, וז"ל "ודבר פלא הוא, דאף לגבי רב רבו של רב יהודה קיימא לן כר' יוחנן, ואולי לפי שבעל התלמוד סדר רב יהודה קודם קיימא לן כוותיה".

ויתכן שבאמת מקושיא זו רצה להתחמק הרי"ף, שכתב "ומנהגא דעלמא כרב יהודה", ולא כתב דהלכה כרב יהודה, שבאמת לפי כללי הפסק היה צריך לפסוק

10. ואף ב'אוצר השירה והפיוט' של דוידזון [ח"ב, ו' 223], המקור היחיד שמצא לפיוט זה הוא 'הגדה של פסח אהבת הקדמונים'.

בהלל דליל פסח, וא"כ לכאורה משמע דנהגו כרב יהודה.

אלא דאיכא למדחי, דיתכן דהמנהג בזמן ובמקום ר"ש בן יהוצדק בעל הבריתא^{טז}, ובזמן בעל המס"ס היה שלא לברך אחר ההלל אף בימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, וא"כ אין להביא ראיה ממה שהשווה הלל זה לשאר הללים [או לחילופין, אף אם היה המנהג לברך, מ"מ מילתא פסיקתא נקטו, דהרי איכא דוכתי דלא מברכינן בתרי]. ואכן מדויק קצת מהמס"ס שם כן, דאיתא התם קודם לכן "וגומרין את ההלל כל שמונת ימי חנוכה וכו' וצריך לברך בתחילתו ולקרותו בנעימה, דתניא ר' שמעון בן יהוצדק אומר וכו'". ומדהזכירו רק ברכה לפניו, משמע דלא נהגו לברך אחריו [או עכ"פ, מילתא פסיקתא נקט, דרק לפניו צריך לברך, אך לאחריו תלי במנהגא, ומ"מ אכתי על דרך זו הולכת שאר ההלכה שם].

וא"כ מאי דאמרינן התם "וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברבים", לא מיירי אלא בברכה שלפניו, אבל ברכה שלאחריו בסדר הפסח בעינן לברך, דאינה כלל ברכה על ההלל, אלא 'ברכת השיר' בעלמא [כדהבאנו מלשון הריטב"א דלעיל], וא"כ שוב אין ראיה דברכת השיר היא דוקא יהללך, אלא יכולה להיות גם נשמת כל חי.

פרק ב - כוס חמישי והלל הגדול

בגליון הקודם [מנורה בדרום גליון כא -

ולא לפניו, לאו משום דהיא בתורת ברכה על ההלל נאמר, דאם כן אמאי קרי ליה ברכת השיר ומאי שנא דהתם איפליגו מאי ברכת השיר והכא לא שיילינן כלל באתרא דנהיגי מאי מברך כדשיילינן גבי מגלה בפ"ג דמגלה, אלא ודאי הלל דבהגדה אינו נאמר בדרך חיוב הלל אלא בדרך זמר וכן ברכת יהללך שאומר ברכת השבח בפני עצמה ולפיכך קראהו ברכת השיר ונחלקו מאי ברכת השיר ואיכא מאן דאמר נשמת כל חי"].

אכן, איך שנסביר את טעם הגאונים שפסקו כרב יהודה, יש להביא ראיה דמנהג זה כרב יהודה בהלילא דאגדתא הוא מנהג קדום, מדאיתא במסכת סופרים [שמקורה כידוע מקדמוני א"י, מתקופת הסבוראים או הגאונים] (פ"כ ה"ז) "תניא ר' שמעון בן יהוצדק אומר, ימים שמונה עשר ולילה אחד, יחיד גומר בהן את ההלל, ואילו הן, שמונת ימי חנוכה, ושמונת ימי החג, ויום טוב של עצרת, ויום טוב הראשון של פסח ולילו וכו' ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של גליות, ולברך עליהן, ולאומר בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברבים".

ואיכא למידק מדברי המס"ס, בבריתא דר"ש בין יהוצדק, שהשוה הלל דליל פסח להלל דשאר השנה, דמשמע בפשטות דשוה הלל זה להלל דשאר השנה, וא"כ, כי היכי דבכל השנה מברכים אחר ההלל ברכת יהללך [במקום שנהגו], ה"נ יש לברך כן

מז. אי נימא דזוהי באמת הנוסחא המקורית בבריתא, ולא תוספת המס"ס, דהרי בבריתא המובאת בבבלי לא מובא כלל ענין ההלל בליל פסח, וא"כ שמא היא תוספת בעל המס"ס עפ"י מנהגם. אכן הראשונים שדנו בדברי המס"ס בסוגיא דברכת ההלל לפניו בליל פסח, תירצו הסתירה, דהבבלי לא הזכיר בבריתא הלל דליל פסח מכיון דבהלל שבלילות לא מיירי וכיו"ב - ע"י בדברי הראשונים בסוגיא זו [כהרמב"ם, ר' דוד, הר"ן, ועוד] ודוק, וא"כ מוכח דס"ל דהיא הגירסא המקורית בבריתא.

והבאנו שכן היא גירסת רוב כתבי היד של התלמוד, מלבד כתבי היד האשכנזיים, כמופיע בפרויקט 'הכי גרסינן' של פרידברג.¹

[חשוב לי להדגיש, כי ח"ו להגיה נוסח הגמ', וכ"ש לפסוק הלכה, רק עפ"י כתבי היד של התלמוד שנמצאים בידינו, ועיקר סמיכתי בכל עניינים אלו היא על דברי רבותינו הראשונים. ומה שאני מביא מכתבי היד של התלמוד, אינו אלא לסיוע בעלמא למסקנות ולגרסאות העולות עפ"י דברי רבותינו הראשונים - לתפארת השלמת הענין. והסיבה לכך היא פשוטה, דהרי, אם לדוגמא למסכת פסחים יש לנו כ-10 כתבי יד שלמים של התלמוד, הרי ברור שמזמן חתימת התלמוד [או מזמן הגאונים], עד תחילת תקופת הדפוס, היו בעולם מאות כתבי יד של מסכת פסחים, וא"כ, אף שמבחינה הסתברותית קשה לומר שבמקרה נזדמנו לנו מיעוט כתבי היד המשובשים, וכתבי היד המדויקים לא הגיעו אלינו, מ"מ על סמך הסתברויות מחקריות כאלה ח"ו לפסוק הלכה. כמובן, יוצא מן הכלל הגהות שברור לנו שהוכנסו ע"י המדפיסים, או שנעשו ע"י אילו חכמים [כמהרש"ל ועוד]

ניסן תשפ"א], הבאנו דגירסת רוב רבותינו הראשונים, מרוב תפוצות ישראל, בגמ' פסחים (ק"ח). "ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון" - כן גירסת כל גאוני בבל², חכמי ספרד וקטלוניה³, חכמי פרווינציה⁴, וחכמי איטליה⁵.

ויש להוסיף לזה גם את רבינו יהודה ב"ר יקר בפי' להגדה, ורבינו יונה בסדר פסח שלו.

ועוד מציאה נפלאה מצאתי בענין זה, בסדר פסח לר' אליהו מלונדריש, וז"ל "נ"ל שאין אומר הלל הגדול בכוס רביעי, מדקאמר במתני' דע"פ רביעי גומר עליו הלל ואומר עליו ברכת השיר, וקאמר רב יהודה דברכת השיר הוא יהללך שבסוף הלל המצרי ר' יוחנן אומר נשמת כל חי ובתר הכי קאמר ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון, ונראה שבכוס רביעי לא היו אומרים עליו הלל הגדול".

והראנו עוד במאמרנו הנ"ל מכמה מקורות, נראה דאף גירסת רב האי גאון בגמ' היתה כן, ודלא כמשמעות הטור בסי' תפא, וכהבנת מרן הב"י.

יז. רב שר שלום, רב משה, רב כהן צדק, רב עמרם, רב סעדיה, רב שרירא, ורב האי גאונים. וכן גרסי רשב"ן בסידורו ור' חננאל.

יח. רי"ף, רי"צ אבן גיאת, רמב"ם, רמב"ן, הרשב"א, ריטב"א, מהר"ם חלאוה, ר' דוד בונפיד, החינוך, הר"ן, אוהל מועד, ר"י אבן שועיב, ר' אשתרוק, הרשב"ץ, מנורת המאור.

יט. בעל העיטור, הרא"ש מלונל, בעל המאור, הראב"ד, בעל המאור, הר"ר מנוח, ר' משולם, בעל המאורות, המאירי, ר' ירוחם.

כ. בעל מדרש שכל טוב, רי"ד, ריבב"ן, שבה"ל, תניא.

כא. אמנם ידידי הרב דוד מונק הודיעני דבאתר פרידברג שם ישנו עוד כתב יד ספרדי אחד [שטרם הכניסוהו למערכת שם], ובו הגירסא 'רביעי', אך טרם התפנתי לבדוק אותו, אם הוא ספרדי או פרויבנסלי [שכידוע השתמשו בערך באותה צורת כתב, וקשה להבדיל ביניהם ללא סימני זיהוי אחרים] בשונה מלמשל כתב אשכנזי, איטלקי ועוד]. ואף אם הוא ספקדי, לא ימלט שאילו סופרים ספרדיים הגיהו הגמ' עפ"י דברי רש"י ורשב"ם, ומאחר ואצל כל הראשונים הספרדיים לא מצינו גירסא זו, איני רואה סיבה לתלות שהיתה כזו גירסא בספרד.

הלל הגדול. אלא בדברי הראשונים הצרפתיים נראה שהיו אומרים הלל הגדול אחר יהללך וקודם נשמת, וכ"ה ברוקח, אבל בראב"ן ובראבי"ה איתא הלל הגדול אחר נשמת.

ובתוספות בפסחים שם [והובא גם בסמ"ג, ובעוד ראשונים], הביאו חידוש ר' חיים הכהן שאין לחתום ביהללך, אלא רק בנשמת, דשתי חתימות בחד גוונא למה לי, והסכים עמו מהר"ם (תשב"ץ סי' צט) ועוד ראשונים, וכן נהג מהרא"י כמובא בלקט יושר.

ובאמת בכל סידורי והגדות אשכנז וצרפת כת"י שבדקתי (כ-7 כת"י, ועוד שני דפוסים קדומים), הסדר כרשב"ם, אלא שמחולקים במנהג אם לחתום גם ביהללך, דב-4 כת"י איכא חתימה, וב-3 ליכא [וכן הוא בדפוסים].

מנהג ספרד וקטלוניה - לדעת הרי"ף, הרמב"ם, וכל הראשונים הספרדיים והקטלונים, אין אומרים אחר הלל המצרי על כוס רביעי, רק יהללך בלבד, ואין אומרים כלל הלל הגדול ונשמת.

ובן בכל סידורי כת"י (כ-10) ודפוסים ראשונים^{כב} בנוסח ספרד, וכת"י נוסח קטלוניה (כ-6) אין אחר הלל המצרי על כוס רביעי, אלא ברכת יהללך.

ואף מנהג ארצות המזרח המקורי היה כן - דכ"ה בסידור נוסח אר"צ [ונציה רפ"ז], ובסידור כת"י מבגדד [משנת שנ"ג], ובשניהם כתוב בערבית אח"כ "ואם ירצה

וכיו"ב. וממילא נדיר למצוא אילו הגהות בכתבי היד של הגמ' שמשנות את הבנת הסוגיא ואת המסקנות ההלכתיות, שלא נמצאו כבר בדברי רבותינו הראשונים (שב"ה בדורינו השפיע עלינו הקב"ה רבים מספריהם שהיו ספונים וטמונים)].

ומנגד גירסת חכמי צרפת^{כב} ואשכנזי, "ת"ר רביעי אומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון" - כפי הנראה עפ"י הגהת רש"י ורשב"ם.

מנהג תפוצות ישראל הקדום בכוס רביעי

אציגה נא בזה מנהג ישראל הקדום בברכת השיר ובהלל הגדול, עפ"י הראשונים וסידורי כתבי היד, ועל פיו יובנו דעות הראשונים בעז"ה:

מנהג גאוני בבל - מנהג רוב גאוני בבל נראה שהיה לחתום על הלל המצרי בברכת יהללך בלבד ולא לומר כלל הלל הגדול ונשמת [אלא אם שותה כוס חמישי], מלבד רב עמרם, שנראה מדבריו שאומר על כוס רביעית גם יהללך וגם נשמת בחתימותיהן [ואולי לא מן הדין, כמו שביארנו בדעתו], אך הלל הגדול אין אומרים על כוס רביעית.

מנהג אשכנז וצרפת - בדברי רש"י במחזור ויטרי, רשב"ם, תוספות ושאר הראשונים הצרפתיים, וכן בדברי הראשונים האשכנזיים כראב"ן, ראבי"ה, והרוקח, נראה שנהגו לומר על כוס רביעית גם ברכת יהללך וגם נשמת, ושתייהן בחתימה, וכן

כב. רש"י, רשב"ם, תוספות, ר"ש מפלייזא ועוד.

כג. ראב"ן, ראבי"ה, האגודה, הרוקח ועוד.

כד. ואדי אלאג'רא רמ"ב, ונציה רפ"ד וכ"ה בפירוש ההגדה 'זבח פסח' לאברבנל.

רש"י ורשב"ם את דברי הבריתא - לכוס רביעי, וזה לשונם "הכי גרסינן: ת"ר רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו הלל הגדול".

ולשון 'הכי גרסינן' יכול להתפרש או כהגהת נוסח הגמ' שהיה לפנייהם מסברא, או לחילופין, הכרעה בין נוסחאות שהיו נפוצות בזמנם, בהעדפת נוסח אחד על משנהו¹.

[כמובן, לא ימלט שהיו חכמים מרביתיו של רש"י שקדמום כבר בהגהה זו, אך אני מתייחס אליהם כמקור להגהה זו, מחמת שזה מה שיש לפנינו, אך אין נפק"מ כ"כ מיהו המגיה].

ובאמור, כפי הנראה מחמת הקושיא הנ"ל הגיהו רש"י ורשב"ם את דברי הגמ' [או העדיפו את גירסת 'רביעי' שאולי היתה קיימת בימיהם], דכעת משמעות הבריתא דר"ט בא להוסיף על דברי התנא במשנתנו, דמלבד הלל המצרי, יש לומר על כוס רביעי אף הלל הגדול.

אמנם, ידידי הרב דוד מונק שליט"א, העיר לי דאין הכרח שכוונת רש"י ורשב"ם להגיה נוסח 'רביעי' במקום 'חמישי', דיתכן דעיקר הגהתם היא הוספת 'גומר עליו את ההלל' בנוסח הבריתא, שאולי היה כתוב לפנייהם בבריתא 'ת"ר רביעי אומר עליו הלל הגדול' [שבאמת בתוס' המובא להלן לא גרסו גירסא זו], ונתקשו, דמשמע שר' טרפון בא לחלוק על המשנה שאומרת שגומרים עליו את ההלל, ולכן הגיהו כנ"ל, דכעת

לומר ההלל [הגדול] ימלא כוס חמישי ויאמר עליו הלל הגדול².

וכן בהגדת קאיפנג של יהודי סין הקדומים [שמקורם בפרס], יש יהללוך בלבד.

מנהג איטליה - רי"ד, שבה"ל וספר התניא, העידו על מנהג איטליה לומר על כוס רביעי גם נשמת וגם כוס רביעי.

אלא שבניגוד לרי"ד שפסק לגמרי כרשב"ם, בשבלי הלקט מובא הלל הגדול אחר נשמת - וכן הוא באמת בכל סידורי כת"י שלהם.

מהג פרובנס - כל ראשוני פרובנס הביאו המנהג לומר על כוס רביעי ברכת יהללך בלבד, וכ"ה באמת בכל סידורי כת"י שלהם שבדקתי (9).

ועתה נבוא בעז"ה לדון בגוף הסוגיא.

הקושיות בדברי הגמרא

באמור לעיל, נראה דהגירסא המקורית בגמ' היתה "ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון".

והנה, עיקר הקושיא בהבנת דברי הגמ' - דבמשנה מוזכרים כמה פעמים ד' כוסות, וכן בסוגיות הגמ', וכוס חמישי מאן דכר שמיה?

ומצינו בדברי רבותינו הראשונים כמה דרכים להתמודד עם קושיא זו, וכדלהלן.

שיטת רש"י ורשב"ם

כפי הנראה שמחמת הקושיא הנ"ל הגיהו

כה. כן נוסף ברפ"ז.

כו. תודתי לרב יהודה זייבלד שסייע לי בתרגום.

כז. ידידי הרב אהרן גבאי הודיעני, דאחר מחקר שערך על הגהות רש"י בכמה מסכתות הש"ס, העלה שרוב הגהותיו הן מסברא, ומתאימות למיעוט מקורות, ולא לנוסח הרווח.

משמע דר' טרפון בא להוסיף הלל הגדול מלבד הלל המצרי שגומר על כוס זאת.

אך לענ"ד אין נראה דזו עיקר כוונתם מכמה טעמים - חדא, דאף תוס' שם (ק"ז: ד"ה רביעי) כתבו "רביעי גרסינן, ולא גרסינן חמישי". וא"כ רחוק לענ"ד דגם רש"י ורשב"ם, וגם תוס' שם, הגיהו הגמ', וכל אחד מהם כוונתו אחרת.

ועוד, דכתב הרא"ש שם (סי' לג) "ת"ר כוס חמישי אומרים עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון וכו' ורשב"ם גורס רביעי אומרים עליו הלל הגדול דכוס חמישי מאן דבר שמייה". והנה כלל לא הזכיר בדברי רשב"ם את התיבות 'גומר עליו את ההלל', אמנם דוחק לומר שלא גרס כך בדבריו, אלא נראה דהבין דאין זו עיקר הגהתו, אל העיקר היא הגהת 'רביעי'.

והנה, כבר הערתי בקצרה בגליון הקודם דשיטת רש"י דורשת עיון, דמחד גיסא, כאמור, הגיה בנוסח הגמ' 'רביעי אומר עליו הלל הגדול', וא"כ לדידיה אין כלל מקור לעשיית כוס חמישי, וכן הלל הגדול תמיד נאמר על כוס רביעית.

אמנם, מאידך גיסא מצינו כמה מקורות בדעת רש"י, שהביא אפשרות שתיית כוס חמישי בתנאים מסוימים, וכדלהלן:

במהזור ויטרי (עמ' תכב) מובא 'סדר פסח ארוך מרש"י, ושם מובא הלל המצרי על כוס רביעי ואח"כ כתוב "ומשם והלאה קוראים כולם כאחד עד מלך מהולל בתשבחות, ומברך בופה"ג ושותה כוס רביעי, ואם יש חולה שצריך לשותות חוזר ומוזג כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדול וכו' ושוב אומר ברכת השיר וכו' נשמת כל חי וישתבח עד מלך אל חי העולמים".

ומבואר בדבריו דעל כוס רביעי אין אומרים הלל הגדול ונשמת, וכן שיש התר לחולה לשותות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול ונשמת. ומנגד קודם לכן מובא שם (עמ' תיא) 'סדר פסח קצר מרש"י, ושם איתא על כוס רביעי הלל המצרי ואחריו יהללוך, ואח"כ הלל הגדול ונשמת, ולא מוזכר כלל כוס חמישי.

עוד מצינו בסמ"ג (מ"ע מ), שכתב בשם רש"י שחולה יכול לשותות כוס חמישית ואומר עליו הלל הגדול. וכ"ה גם בסידור רש"י (סי' שפט), ובאיסור והיתר לרש"י (סי' לב).

וגדולה מזו מצאתי בספר האוֹרֶה מבית מדרשו של רש"י (ח"א סי' פט), וז"ל "תנו רבנן חמישי (!) גומרין עליו את ההלל, דברי רבי טרפון וכו' ואף על גב דבכל דוכתא לא אשכחן דתקינו רבנן אלא ד' כוסות, מכל מקום כיון ששינוי בזה המשנה חיצונה כוס חמישי מתקנת רבנן הוא, מיהו לא חובה אלא רשות, ומשום הכי לא אדכרי אלא ארבע כוסות, ומנהג דעלמא כרבי טרפון לומר עליו הלל הגדול".

ועוד שם (סי' צ) "ואם ירצה לשותות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול הודו לה' עד על נהרות בבל, וחותרם בנשמת כל חי וישתבח והוא ברכת השיר". ועוד שם (ח"ב סי' מו) "ואם יש שם חולה שצריך לשותות חוזר ומוזג כוס חמישי, ואומר עליו הלל הגדול". ואלו נראים דבריו בסדר הארוך ממחז"ו.

ומאידך גיסא איתא התם (ח"ב סי' מז) "פעם אחת שכח רבי ולא אכל מצת אפיקומן לאחר סעודתו קודם ברכת המזון ולאחר שברך הוזכר, ולא רצה לחזור ולאכול הימנה, לפי שהיה מיצריך לברך

אחריה ברכת המזון ולשתות מכוס של ברכה וכו' ואפילו לאחר כוס רביעי של הלל לא רצה לאכול מצה ולברך ברכת המזון, מפני שהם לא תקנו אלא ארבע כוסות בלבד. אבל כוס חמישי לא תקנו".

ובישוב כל המקורות הנ"ל, תחלה מ"ש מספר האורה, דגריס בהדיא בגמ' 'חמישי אומר עליו הלל הגדול', יתכן שאין זה כלל מרש"י, דכידוע בספר זה ישנם הוספות רבות משאר חכמים [ומשאר הסימן שם גם ניכר שאין הדברים מרש"י].

ומ"ש מ'סדר פסח הארוך לרש"י ממחזור ויטרי, הנה ד"ז קשה מאוד, כיון שהיא סתירה גמורה ממש לדעת רש"י, שבסתם אדם שלא עושה כוס חמישי אינו אומר כלל הלל הגדול ונשמת, וד"ז לענ"ד לא ניתן ליישבו כלל עם דעת רש"י, אלא אם נאמר שכך הורה בתחלה ואח"כ חזר בו, אך בודאי שרב בזה הדוחק, דא"כ לא היה נכנס סדר זה כך למחז"ו. ואכן המו"ל שם (הערב 6) הרגיש בסתירה הנ"ל, והביא שם את שיטת הגאונים שחותמים רק ביהלול וכתב "יש להניח כי אף בצרפת עד דורו של רש"י נהגו כן ונשתנה המנהג באמצע ימיו, זו היא איפוא הסיבה לשינוי בסדרי רש"י, בסדר הארוך שנה לתלמידיו המנהג שהיה נהוג עד אז וכדרכו תמיד לשנות עפ"י בה"ג ורע"ג, ואילו הסדר הקצר נשנה אחר שנשתנה המנהג במקומנו".

ושמא י"ל דהדברים שם במחז"ו מגומגמים, וכוונתו שם דאף במקרה רגיל אומר הלל הגדול ונשמת על כוס רביעי, אלא דאם יש חולה אומרם על כוס חמישי. אכן קשה לדחוק כן בדבריו שם.

ומ"מ, אף אם נדחוק כן, אכתי קשה זה, ומה שהביאו במפורש בשם רש"י דחולה

הצריך לשתות, ישתה כוס חמישי ויאמר עליו הלל הגדול ונשמת, דמנ"ל הא, הרי גריס בגמ' 'רביעי אומר עליו הלל הגדול', וא"כ אין כל מקור לפי שיטתו לכוס חמישי אף לחולה, וכ"ש שלא לומר עליו הלל גדול. ר"ל, דאף אם נתיר לחולה לשתות, ה"ל למימר פשוט שלחולה מותר לשתות עוד יין אחר הד' כוסות, ומניין לקרוא לכוס זה 'כוס חמישי' [וכי אם החולה צריך לשתות עוד ב' כוסות יין, השניה תקרא 'כוס שישי'?,] וכן, כאמור מאחר ובגמ' מוזכר מפורש (לגירסתו) הלל הגדול על כוס רביעי, מה"ת להעבירו לכוס חמישי.

ותחלה היה נ"ל לי לומר, וכן אמר לי ידידי הרב דוד מונק שליט"א, דיתכן ובאמת הגיה רש"י בגמ' 'כוס רביעי', אך בודאי הכיר הגירסא 'כוס חמישי', וכן מהפיוט של ר"י טוב עלם שכתב שחולה הצריך לשתות ימזוג חמישי ויאמר עליו הלל הגדול, וא"כ אף דס"ל לרש"י דעיקר הגירסא היא 'רביעי', מ"מ בחולה סמך רש"י על גירסת ריט"ע והתיר לו לשתות חמישי ולומר עליו הלל.

אמנם עדיין יש בפירוש זה מן הדוחק, וכן אכתי קשה, דא"כ נתיר לו לשתות כוס חמישי, אך מדוע להעביר עליו את הלל הגדול.

שוב נשאתי ונתתי בדבר עם ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א, ועלתה לנו דרך אחרת בהבנת שיטת רש"י בזה. ובהקדם, דיש לעיין על איזה רקע הגיה רש"י את הגהתו הנ"ל בנוסח הגמ', דאם נוסח הגמ' לפניו היה 'חמישי אומר עליו הלל הגדול', וכן המנהג בימיו היה לעשות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, או עכ"פ אף אם לא עשו כוס חמישי, מ"מ המנהג היה שעל כוס רביעי לא לומר הלל הגדול, א"כ תמוה מאוד שמחמת

שמה? ואם באמת נסביר שיש כאן איזו תקנת הגאונים שלחולה מותר לשתות כוס חמישי א"ש, דביד הגאונים יש להתיר כן דוקא לחולה ולא לכל אדם. אמנם מדברי הרא"ש לא משמע כן, שכתב שם (סי' לג) "ונהגו העולם לעשות רשות, וכן כתב ה"ר יוסף טוב עלם ז"ל שאם הוא תאב לשתות יעשה כוס חמישי". ולא משמע מדבריו שהבין שיש כאן איזה היתר מיוחד לחולה דוקא, אלא לכל אדם מותר. ומנגד כתב המרדכי שם (הסדר בקצרה) "ובקושי התירו באסטנים וחולה להוסיף כוס חמישי, אם לא יכול להתאפק מלשתות עד גמר ובעלילה צוו עליו לומר בו הלל גדול". הרי שהבין שהוא היתר דוקא לחולה.

וא"כ, כעת אפשר להסביר את דעת רש"י. דבאמת התקשה בעצם דברי הגמ' דחמישי מאן דכר שמה, ומלבד זה, לא מתאימה גירסת הגמ' אף למנהג הרווח, דהרי המנהג היה לומר הלל הגדול על כוס רביעי, ולפ"ז מתבקשת הגהת רש"י. ומה שמובא בשם ריט"ע ושאר קדמונים דמותר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול לפי הצורך, אין זה כי אם תקנת הגאונים להתיר לחולה או לנצרך כוס נוספת, וכדי שלא תהיה שתיה בכדי, תיקנו לו שיעביר את הלל הגדול מכוס רביעי לכוס חמישי, כדי שתהיה איזו שירה על כוס זה [וכדאמרינן התם בגמ' (ק"ז): "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביר ביה מצוה"]. ואדרבא, אין מקור דין זה מהגמ', אלא להפך, זוהי הגהה שהגיהו בנוסח הגמ' לפי דין זה המובא בדברי הגאונים.

ועתה א"ש דמצד אחד הגיה רש"י הגמ', וס"ל דהלל הגדול יש לומר על כוס רביעי, ומאידך גיסא ס"ל דלחולה מותר

קושיא בדברי הגמ' [כנ"ל], דחק להגיה גם נגד נוסח הגמ', וגם נגד המנהג הרווח המתאים לנוסח הגמ'.

ואף נאמר שבזמנו כבר היתה גירסת 'רביעי' באיזה מיעוט ספרים, עדיין קשה לקבל שביכר את גירסת אותם ספרים מחמת קושיא, על פני הגירסא השניה שמתאימה בדיוק למנהג, ולדברי החכמים הקדמונים [כרע"ג וריט"ע שבודאי ראה דבריהם].

וא"כ, לא מן הנמנע שאף בזמן רש"י היה המנהג הרווח לומר הלל הגדול על כוס רביעי, אף שהגירסא בגמ' דאומרים אותו על כוס חמישי, וכמו שבאמת מצאנו לרי"ד ולשבה"ל [שיובאו דבריהם לקמן בעז"ה], דאף שגרסו בגמ' 'כוס חמישי', מ"מ הביאו דהמנהג לומר הלל הגדול על כוס רביעי, וכן הוא באמת מנהג איטליה בסידורי כתבי היד כמ"ש לעיל, ובכמה מהם אף כתוב במפורש שאם רוצה לשתות כוס חמישי, יאמר עליו הלל הגדול, ואם לא, אומר הלל הגדול על כוס רביעי. וא"כ כאמור יתכן מאוד שכבר קודם רש"י נהגו לומר הלל הגדול על כוס רביעי.

ומנגד הכיר רש"י [מקצת] דברי הגאונים שמביאים ענין כוס חמישי [כרע"ג, שבודאות ראה רש"י דבריו], וכן את דעת ר"י טוב עלם שהתיר לחולה לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול.

ויתכן דהוה ס"ל לרש"י, דהאי כוס חמישי, בין אם יהיה מותר דוקא לחולה ובין אם יהיה רשות, הוא מתקנת הגאונים [ובאמת קצת יש לדקדק בדעת ריט"ע שהתיר כוס חמישי דוקא משום אונס, איפה רמוז ענין זה בגמ'? דבשלמא למ"ד דחמישי רשות, אפשר להבין כן את דברי הגמ', או אונס מאן דכר

ופרווינציה ס"ל דכוס חמישית רשות, היינו אם ירצה יעשה ואם לא, לא יעשה.

ובאמור, נראה דאף הם התקשו בקושיא הנ"ל - דכוס חמישי מאן דכר שמיה, ולכן הוכרחו לפרש דבאמת כוס חמישי המוזכר בבריתא, אינו חובה, אלא רשות, ולכן לא הוזכר במשנה ובשאר סוגיות, כיון דלא נחתו התם לכוס של רשות, אלא לכוסות שתיקנו חכמים כחובה.

ועיקר קושיותיהם על בעלי הסברא הקודמת (בעה"מ ודעימיה) הביא הרמב"ן במלחמות [והעתיקו שאר הראשונים הספרדיים מדבריו] - חדא, דאי הוה פליג ר"ט אחכמים, מדוע לא שנינו במשנה "לא יפחתו לו מד' כוסות של יין, ר"ט אומר חמשה", וכיו"ב. ועוד, דהרי חזינן בגמ' "דשקלו וטרו אמוראי כר"ט, אלמא הלכתא כוותיה" - היינו שנחלקו שם האמוראים בגמ' מהו הלל הגדול, ע"ש בגמ', ואי לאו דהל' כר"ט לא הוו פליגי בזה.

והנה בעוד שהקושיא הראשונה אינה מובנת לי בעיני כל הצורך, דהרי דעות רבות רבות של תנאים החולקות על דעות התנאים במשניות, מובאות בבריתות ואין להן זכר במשנה, דלעתים דעות הדחיות מהלכה [או עכ"פ לפי דעתו], לא סידרן רבי במשנה כלל. אך לענ"ד הקושיא השניה קושיא אלימתא היא, וצ"ע מה יתרצו בעלי שיטה זו.

אמנם, אף שבאמת שיטת בעל המאור אינה מובנת לפי זה די הצורך, כיון שמשמע בפשטות מדבריו דלא אומרים כלל הלל הגדול, מאחר ואין הלכה כר"ט, מ"מ לשיטת רי"ד יש לתרץ הקושיא הנ"ל, דכאמור ז"ל שם "ת"ר חמישי אומ' עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון. ואין הלכ' כר' טרפון,

לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול. זה הנראה בדרך הצעה להסביר דעת רש"י, ולא-להים פתרונים.

שיטות הגורסים 'כוס חמישי'

הנה עד כה דנו בשיטת רש"י ורשב"ם והחכמים הנגזרים אחריהם, שהגיהו בגמ' 'רביעי' במקום 'חמישי', אך גם בין הראשונים הגורסים בגמ' 'חמישי', מצינו כמה שיטות בפירוש הסוגיא, וכדלהלן.

שיטת בעל המאור ורי"ד

כתב בעל המאור שם (כו:): "כתב הרי"ף ז"ל - מנהגא דעלמא כרב יהודה בתרוייהו בברכת השיר והלל הגדול. ואנן לא חזינן האי מנהגא בהלל הגדול דאליבא דר"ט הוא דאית ליה כוס ה' וק"ל כתנא דידן דלית ליה אלא ד' כוסות".

ובעי"ז כתב הרי"ד בפסקיו שם, וז"ל "ת"ר חמישי אומ' עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון, ואין הלכה כר' טרפון, שאין מוזגין כוס חמישי, אלא בכוס רביעי או' הודו לאחר שגמרו את ההלל".

ומסתברא דהוקשה להם כנ"ל - דכוס חמישי לא הוזכר במשנה ובסוגיות הגמ', וא"כ ע"כ דר"ט ויש אומרים המובאים בבריתא, חולקים על תנא דמתניתין וסבירא להו דלאו ארבע כוסות תקינו רבנן, אלא חמשה, ואין הלכה כמותם מדסתם לן רבי במתניתין דלא כוותיה, וכן נמי מדחזינן בכמה דוכתי בגמ' שדקלו וטרו אמוראי אליבא דמאן דאמר דד' כוסות תקינו.

דעת הגאונים וראשוני ספרד

ומנגד, הגאונים והרמב"ם, וחכמי ספרד

האחרונה, דבכמה סידורי כת"י כתוב במפורש שאם רוצה לשתות כוס חמישי יאמר עליו הלל הגדול, אך אם אינו רוצה, מ"מ "אומר הלל הגדול על כוס רביעי שכן חובת היום לאמרו".

גירסת הגמ' העיקרית

במאמר הקודם קבענו שעיקר גירסת הגמ' היא 'כוס חמישי', ונפרט כעת ביתר ביאור ענין זה.

באמור, גירסת כל גאוני בבל, וכן כל חכמי ספרד, קטלוניה, איטליה, פרוונס וצפ"א היא - 'כוס חמישי'. וכן הוא באמת לפנינו בכתבי היד של התלמוד - בשני כת"י ספרדיים, שנים תימנים ואחד איטלקי.

ומנגד, רק חכמי צרפת ואשכנז הביאו הגירסא 'כוס רביעי'. וכן הוא באמת בשני כת"י אשכנזיים של הגמ', ובעוד כת"י אחד פרוונסלי [שבכמה מסכתות כנראה מועתק מכת"י אשכנזי, ויתכן שגם בפסחים, וטעון בדיקה].

ואף אם לא נאמר שהיא פרי הגהתם הישירה של רש"י ורשב"ם, אלא היתה מצויה גירסא כזו עוד קודם להם בצרפת, מ"מ הרי חזינן בבירור מכמה מקורות, דאף בצרפת ובאשכנז היתה גם הגירסא 'כוס חמישי' לפניהם, ואף אחריהם, וכדלהלן.

תחלה, מדהוצרכו רש"י ורשב"ם להגיה בגמ' 'רביעי', משמע דהכירו גירסת 'חמישי' לכל הפחות במקצת ספריהם.

ועוד, דר' יוסף טוב עלם, מקדמוני צרפת, הביא הדין של כוס חמישי לחולה, ובפשטות משמע דגריס הכי בגמ' [אי לאו דנסביר אף את דעתו לפי ההסבר שאמרנו

שאינן מוזגין כוס חמישי, אלא בכוס רביעי או' הודו לאחר שגמרו את ההלל".

ויש לעיין לפי דבריו, אי לית הלכתא כר"ט, מנ"ל דאומרים הלל הגדול על כוס רביעי, שלא הוזכר במשנה. אלא די"ל, דמדחזינן דאיפליגו אמוראי מאי הלל הגדול, א"כ אף דלית הלכתא כר"ט, ולא עבדינן כוס חמישי, מ"מ נראה דמ"מ הלל הגדול בעינן למקרי. ולפ"ז מתורצת הקושיא הנ"ל.

ומצינו עוד בשבחה"ל (סי' ריח), וז"ל "מוזגין כוס רביעי וגומרין את ההלל בנעימה והודאה וכו' ונהיגין למיעבד כתרווייהו וחותמין יהללון, ואח"כ אומר נשמת כל חי וחותמין מלך מהולל בתשבחות. וכשואמרים כוס ישועות אשא מגביה את הכוס בימינו ומוליך ומביא על השלחן בשמחת לבב, ואח"כ אומר הללויה הללו את שם ה' כו', ואומרים הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו דתניא כוס חמישי אומרים עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון, וכיון דשרי וטרי אמוראי לפירושי איזה הלל הגדול שמע מינה שצריך לאמרו". וכן העתיק מסדר ספר התניא (סי' מח) משבחה"ל.

הרי דגריס בהדיא 'כוס חמישי', ומנגד ס"ל דאומרים הלל הגדול על כוס רביעי, ויש לעיין אי ס"ל כדעת רי"ד דבאמת אין הלכה כר"ט, ומ"מ אומרים הלל הגדול על כוס חמישי כנ"ל, או דלמא ס"ל דשרי למיעבד כוס חמישי, אך אי לא בעי למיעבד חמישי, מ"מ יאמר הלל הגדול על כוס רביעי - דמדחזינן שהוא שבח נאה והצריכוהו לבא לשתות כוס חמישי, מדוע להפסיד אמירתו כשאינו שותה חמישי.

ובאמת נראה דמנהג איטליה היה כהדרך

לעיל בדעת רש"י, ומתוס' (ק"ז: ד"ה רביעי) לא משמע הכין.^{כח}

ובמו כן מצינו לר' אליהו מלונדריש [מאנגליה], שהביא בפשטות הגירסא בגמ' 'כוס חמישי'. ואנגליה כידוע, קשורה לצרפת.

ועוד, דכתב הרא"ש שם (סי' לג) "ת"ר כוס חמישי אומרים עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון וכו' ורשב"ם גורס רביעי אומרים עליו הלל הגדול וכו' אבל לפי גירסת הספרים משמע דלר' טרפון וי"א כוס חמישי הוה ליה חובה", עכ"ל. ואף שמתחלת דבריו אין הכרח שכך היה כתוב לפניו בגמ', דדרכו בד"כ בסתמא להעתיק דברי הרי"ף כידוע, מ"מ מ"ש אח"כ דגירסת הספרים 'חמישי', ברור שכוונתו לספרי התלמוד ולא לרי"ף, ודוחק לומר דכוונתו לספרי ספרד, ולא לספרי אשכנז שהכיר עד בואו לספרד. ועוד כתב שם אח"כ "ונהגו העולם לעשות רשות", ובפשטות משמע דקאי אכל העולם [עכ"פ שהכיר - ספרד ואשכנז], דדוחק לומר שכוונתו בזה רק על מנהג ספרד, וא"כ הרי משמע דהכיר הרא"ש אף באשכנז מנהג לעשות כוס חמישי, ובפשטות מקור מנהג זה מגירסת הגמ' 'חמישי'.

עוד מצינו לראב"ה (סי' תקכה), שהביא דברי רב עמרם בענין כוס חמישי, ודגריס בהדיא בגמ' 'חמישי', וכתב ראב"ה "וברוב ספרים רביעי אומר עליו הלל הגדול". היינו אף שמעיד שברוב ספרים הגירסא כרש"י, משמע דאכתי במקצת ספרים שהכיר ראב"ה היתה הגירסא 'חמישי'.

ועוד מצינו לרוקח (סי' רפג), אחר שכתב

לומר על כוס רביעי הלל ויהללך, הלל הגדול ונשמת, כתב "יש אומרים לאחר שגומרין את הלל יהללך עד בתשכחות, ומברך בורא פרי הגפן ושותין, ומוזגין כוס חמישי ואומר הלל הגדול הודו, נשמת, ופיוטים אחרים - אז רוב נסים ואומץ גבורותיך, פרי הגפן ושותין כוס חמישי בלא הסיבה". הרי דהכיר בזמנו מנהג לשתות כוס חמישי. וכן בספר מעשה רוקח (סי' סט), הזכיר ענין כוס חמישי.

וכן מצאתי בפי' התורה 'דעת זקנים' (פ' בא) ו'הדר זקנים' (פ' וארא) - מרבותינו בעלי התוס', שסמכו כוס חמישי על לשון 'והבאתי'.

עכ"פ אין בידי לקבוע אם רש"י ורשב"ם הם הם מי שחידשו גירסת 'כוס רביעי', דהרי חזינן שכבר בדור או שנים אחריהם היתה הגירסא ברוב הספרים כוונתיהו, אך מאידך גיסא גם אינו כ"כ רחוק מן הדעת שכל הספרים הוגהו על פיהם, דהרי בסופו של דבר רוב חכמי צרפת ואשכנז הם תלמידים ותלמידי תלמידים של בית מדרשו של רש"י.

לפי כל הנ"ל - שגירסת כל העולם, וכן חלק מצרפת ואשכנז - 'כוס חמישי', ומנגד גירסת חלק מצרפת ואשכנז [רוב או מיעוט] 'כוס רביעי', ורגלים לדבר שמקור גירסא זו מהגהת רש"י ורשב"ם, קבענו במאמר הקודם שגירסת 'כוס חמישי' עיקר.

ולפ"ז, נפק לן בפשטות להלכה דכוס חמישי רשות.

כח. שוב העיר לי ידידי הרב אהרן גבאי דמקורו של ריט"ע מפרווינציה, משם הגיע אל צרפת, א"כ אין ראייה גמורה מדבריו.

מספרין ביציאת מצרים כל הלילה. וא"כ הוא מצוה לעשותו כדי שיאמר עליו הלל הגדול".

ולענ"ד כן משמע גם מר' דוד בפסחים בסוגיא ד'אין מפטירין אחר הפסח

אפיקומן', שם הביא דברי הגאונים דאסור לשתות יין אחר הסדר, וטעמו של הרמב"ן שלא יראה כמתחיל בסדר אחר, וכתב "אבל הטעם שפירשנו באיסור השתיה אינו טעם מספיק, שלא מצאנו בגמ' שחששו לכך שלא יראה כמתחיל סדר אחר, אלא שממה שאמרו בכוס חמישי שאומר עליו הלל הגדול הוצרכו לכך, מפני שלא מצאו בו טעם אחר, שלא ידעו בו למה הוא בא, אלא להתיר לו שתיה, ואין הדבר נכון שיקבעו חכמים לומר הלל הגדול שיוכל לאמרו על כוס חמישי, שאם בא להוסיף שבח הוא לו מפני שההלל הגדול לפניו שהוא כדאי לאמרו, אלא שלא קבעו עליו חובה אלא בארבע כוסות".

וכתב שם (הע' 52) ר"א שושנה המו"ל: "כלומר, בודאי שהוא מחויב לומר הלל הגדול גם בלי הכוס, אלא שאם בא להוסיף לאמרו על הכוס שבח הוא לו, ומעתה אין להוכיח שאסור לשתות לאיר ד' כוסות ממה שהוצרכו חכמים לתקן כוס חמישי כדי להתיר לו שתיה, שתקנת אמירת הלל הגדול קבועה עליו גם בלי כוס", עכ"ל. ולפי פירושו, חזינן דאף דאומר הלל הגדול על כוס רביעי, מ"מ יש מצוה לקחת כוס חמישי.

אמנם אין פירושו נלענ"ד, דהרי שפתי הר"ד ברור מללו 'שהוא כדאי לאמרו', וכיצד ניתן לפרש שמחויב. ולענ"ד כוונת ר"ד דכוס חמישית דר"ט היא מצוה מן המובחר, משום ששבח הוא לו להוסיף הלל

האם יש מצוה בכוס חמישי

כמו כן יש לציין דלדעת כמה מרבתינו הראשונים יש מצוה לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול.

דכתב הראב"ד בהגהותיו על בעל המאור שם "בודאי יש סמך למנהג הזה מדברי רבי טרפון שאמר חמישי אומר עליו הלל הגדול, ומצוה לעשות כדבריו, והד' כוסות סמכוה באגדה כנגד ד' גאולות, ולקחתי וגאלתי והצילתי והוצאתי, והה' כבר סמכוהו בהגדה כנגד והבאתי^{כט}. ותנא קמא נמי לא יפחתו לו מד' כוסות קאמר אבל המוסיף עליהם חמישי הרי זה משובח".

וב"כ הר"ן שם לחד תירוצא, וז"ל "א"נ דמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול אבל לא חובה, והיינו לישנא דאומר עליו הלל הגדול, וכך מטין דברי הרמב"ם ז"ל בפ' אחרון מה' חו"מ". [ומה שכתב שכן מטין דברי הרמב"ם, אם כוונתו למ"ש הרמב"ם 'יש לו למזוג כוס חמישי', זה תמוה, שכבר הבאנו כמה דוגמאות במאמרנו הקודם דלשון 'יש' משמשת אצל הרמב"ם כ'אפשר', ולא כ'צריך', וצ"ע. וידידי הרב עמנואל מולקנדוב כתב לי דכוונתו מהא דכתב הרמב"ם "וכוס זה אינו חובה כמו ד' כוסות" - הא מצוה איכא].

וב"כ הרשב"ץ בסוף ספר מאמר חמץ, וז"ל "והגאונים ז"ל אומרים שאינו חובה כשאר הכוסות, ואין אסור לעשותו, אלא רשות הוא, גם מצוה מן המובחר לעשותו, כדי לומר עליו הלל הגדול, כדי לעסוק ביציאת מצרים, שהרי התנאים הראשונים היו

כט. לא מצאתי הגדה זו, אך ענין זה הובא ע"י כמה מרבתינו הראשונים.

הגדול, ולכן אין ראייה ממה שקבעו הלל הגדול על כוס חמישית שבלעדי כן אסור לשתות, דאח"נ מותר לשתות, אך יש מצוה מן המובחר לומר עליו דוקא הלל הגדול, ואיך שיהיה, לשונו מעט מגומגמת.

ובספר ההשלמה [והעתיק דבריו בספר המאורות], כתב "חמישי אומר עליו הלל הגדול וכו' פי' חמישי לא שיהא חובה עליו לשתות כוס חמישי, אלא אם רוצה לשתותו כנגד והבאתי שאינו במנין ארבע גאולות שתקנו כנגדן ארבעה כוסות והם והצלתי וגאלתי ולקחתי והוצאתי".

ומדבריהם קצת משמע דעכ"פ יש בזה מצוה - לשתות כנגד לשון 'והבאתי', אלא שלא תקנו חכמים כוס כנגדה.

צורת עשיית כוס חמישי

נחלקו רבותינו הראשונים כיצד לעשות כוס חמישי:

א. שיטת רס"ג - כתב ס"ג בסידורו, שהעושה כוס חמישי, לא יחתום ביהללך על כוס רביעי, אלא אחר ההלל [בלא ברכה בסופן] ישתה הכוס הרביעי, ויברך יהללך אחר ההלל הגדול שעל כוס חמישי.

וכן הסכים רב האי גאון בתשובה (המובאת בהל' ריצ"ג, בטור ועוד), וכ"כ רשב"ן בסידורו בשם, ובשם רב משה גאון.

ב. שיטת רע"ג - כתב בסידורו, שעל כוס חמישי יאמר הלל הגדול "והזכיר וחתם ביהללך", ובפשוטו משמע שחותם ביהללך פעמים - על כל כוס פעם אחת [ועי' בראב"ה שהשיא את דברי רע"ג לענין אחר, ודבריו דחוקים לענ"ד].

ועוד הביא רע"ג בשם רב שר שלום, ובשם

רב כהן צדק [והובאו דבריו גם בבה"ג ברלין] שיאמר יהללך אחר ההלל הגדול על כוס חמישי, ונראה שמביאם כסיוע לדבריו, אך לא מבואר בדבריהם אם אומרה בנוסף ליהללך שעל כוס רביעי, או במקומו. שו"ר בתש' הגאונים **שערי תשובה** (סי' רפו), תש' רב כהן צדק הנ"ל, ושם לשונו "אם רוצה לשתות כוס אחר אחר ארבע כוסות חוזר ואוחז כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדול וחוזר וחותם ביהללך". ומלשונו הזאת משמע שחותם פעם נוספת.

ג. שיטת הרמב"ם - כתב הרמב"ם (חור"מ פ"ח ה"י) "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומא עליו הלל הגדול והוא מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל". ובפשוטו משמע מדבריו שאינו אומר על כוס חמישי אלא הלל הגדול בלבד, ולא מברך עליו כל ברכה.

וכן הסכים הראב"ד [הביאו שם רבינו מנוח], ובמדרש שכל טוב, והרשב"ץ ועוד. וכן משמע בפשוטו משאר חכמי ספרד וקטלונה שהביאו בפשוטו שאומר על כוס חמישית הלל הגדול, ולא הזכירו כלל ברכה עליו.

ד. שיטת רש"י - כתב במחזור ויטרי (עמ' תכב) בשם 'סדר פסח ארוך מרש"י' שחולה הצריך לשתות כוס חמישי, חותם ביהללך אחר ההלל בכוס רביעי, ובנשמת [עם חתימה] על ההלל הגדול בכוס חמישי.

וכ"כ השואלים לרב האי גאון בתשובה הנ"ל, שהיו כאלה שבאו מחדש וניסו להנהיג כן.

וכתב הרשב"ץ (סוף מאמר חמץ) ע"ד פשרה "וכדי למעט בברכות יחתום ביהללך, ואח"כ אם יתאוה לשתות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול, ואם רוצה לומר נשמת כל חי לא יחתום בברכה".

הראוי לנהוג למעשה

[דברי אלו אמורים לעת עתה רק למנהג ספרד, שחותמים רק ביהלולך, ושכן היה מנהגם מעולם, למנהג אשכנז שיש מהם שחותמים פעמים, וכן היה המנהג המקורי בצרפת ובאשכנז, יש לעיין כיצד לנהוג, ועי' בבאה"ל סי' תפג שנראה מדבריו שיסיים על כוס רביעי עד יהלולך ולא יחתום, ואח"כ יחתום (בנשמת כמנהגם) על הלל הגדול על כוס חמישי, ועי' מ"ש לקמן משם הראב"ד.

והראוי לענ"ד לנהוג למעשה, כדי לצאת יד"ח בהידור, לומר על כוס רביעי הלל המצרי בלבד, ולחתום עליו ביהלולך בלבד, וישתה הכוס, ושוב יקח כוס חמישי ויאמר עליו הלל הגדול, ונשמת בלא ברכה, וכמ"ש במפורש הרשב"ץ המובא לעיל.

דלחתום פעמים ביהלולך אין להורות, דהרי לדעת רוב רבותינו אין לעשות כן, וסב"ל. וכן אין לחתום גם ביהלולך וגם בנשמת, שלמנהג הספרדים ועדות המזרח מעולם לא חתמו בשתי ברכות אלה [שבמקור לא אמרו כלל נשמת]. וגם לנהוג כרס"ג קשה להורות, כיון שהרמב"ם לא פסק כן, וכבר כתב רבינו מנוח שם "וכתבו מקצת הגאונים שמי שאומר הלל הגדול על כוס חמישי צריך

לחתום יהלולך, והראב"ד כתב דלאו סמכא הוא, דהיכא שביק הללא שהוא חובה עליו בכלהו יומי דהללא וחתים בהלל הגדול, דאי בעי אמר ואי בעי לא אמר, ובשאר יומי ליכא עליה חתימה כלל".

ובזה מרויח מצוה לומר הלל הגדול על כוס חמישי לדעת כמה ראשונים (כמובא לעיל), וגם נוהג בזה כמנהג ספרד המקורי, ונראה דזה עדיף מהפשרה שפסק מרן בש"ע (סי' תפ) בשם ר"מ עראמה (בב"י סי' תפו) - על כוס רביעי לומר אחר הלל המצרי הלל הגדול, ואחריו נשמת בלא חתימה ויהלולך בחתימה, דהרי עביד דלא כמאן, ובכדי נטש בזה את מנהג ספרד המקורי, שלא לומר הלל הגדול על כוס רביעי - וכגירסא המקורית בגמ'. וכפי הנראה הביאו לזה מה שפסק שאין לעשות כוס חמישי, וכמ"ש במאמרנו הקודם, עפ"י הבנתו בדעת רב האי, אך אחר הברור שערכנו בדין כוס חמישי, יתכן והיה מודי לזה.

[אמנם לא מסתבר שיש בזה איזה איסור לנהוג בזה כעצת הש"ע, דמה בכך אם ירצה להוסיף שבחות על הכוס].

ובן נהגתי בס"ד בליל הסדר השנה, ובעז"ה לשנים ארוכות נעימות וטובות.



הרב אליעזר פלקוביץ

איסור סחורה ב"חדש"

תרחק מהן ואל תעשה איתם פרקמטיא בשקץ - דבר מתואב ומרוחק יהיה לכם.

א וע"ש בתוס' ד"ה אמר קרא שלומד שדרשה זו היא דרשה גמורה, ויש כאן איסור גמור למכור שרצים ובהמה טמאה לגוי לאכילה. כשעושה כן דרך מקח וממכר, דהם הקשו למה צריך גזירת חז"ל שאסור לגדל חזירים (בב"ק פב:) הרי כבר אסור מן התורה עיי"ש תירוצם.

ובספר תרומת הדשן (סי' ר) מביא בגליון תוס' שם בפסחים שהיו רק אסמכתא ואין כאן איסור דאורייתא וכן דעת הרמ"ע מפאנו (שו"ת ס' כט, ל) וגם הנו"ב (יו"ד תנינא ס' ס"ב) האריך לדון אם איסור סחורה במאכלות אסורות מן התורה או מדרבנן, ובתחילה הביא שיטת המשנה למלך, והפרי חדש והפרי תואר שהאיסור הוא מן התורה, ושם הביא ראיה לשיטה זו.

ואחר כך חידש כמה ראיות מעצמו בסוגיות הש"ס שהאיסור לכל הפחות לחזקיה הוי רק דרבנן וכדי שלא להרבות מחלוקת בין חזקיה לר' אבהו, והגמ' ג"כ לא פירטה את זה כנפק"מ ביניהם, צריך לומר שגם לר' אבהו אין בו אלא מדרבנן. ואע"פ שבתוס' בפסחים מבואר שהבינו שיש בזה איסור תורה, לומד הנו"ב שזה הוי רק להו"א, אבל למסקנת הגמ' הוי רק מדרבנן, וכן מצדד יותר להלכה.

איש איסור להשתכר במאכלים שיש בהם איסור תורה באכילתן, האיסור הזה מפורש במשנה מסכת שביעית (פ"ז מ"ג - מ"ד) "... שאין עושין סחורה בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בתורמות ולא בנבילות ולא בטריפות ולא בשקצים ולא ברמשים... צידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם מינים טמאים מותר למכרן...".

זאת אומרת יש איסור לקנות ולמכור בהמות טמאות או נ"ט ועוד, וגם לצודן בכונה אסור רק אם נזדמנו לו מותר למוכרו.

וגם בגמ' פסחים (כב.) מובא איסור זה, שם נחלקו חזקיה ור' אבהו, לחזקיה כשאומרת התורה איסור אכילה סתם אין איסור בהנאה במשמע, ולר' אבהו כל מקום שנאמר איסור אכילה בסתם נכלל איסור הנאה, אא"כ בפירט הכתוב התיר בפירוש. ושם (כג.) הרי שרצים דרחמנא אמר "שקץ הוא לא יאכל", ותנן "צידי חיה ועופות שנזדמנו להם מינים טמאים מותר למכרן לנכרים" הרי מבואר ששרצים מותרים בהנאה אע"פ שאסרן הכתוב באכילה שנכלל בזה איסור הנאה לר' אבהו מתרצת הגמ' שאני התם דאמר קרא "לכם" שלכם יהא. אי הכי אפי' לכתחילה (יהיה מותר להשתכר בהן, והרי המשנה רק התירה נזדמנו לו), שאני התם דאמר קרא "יהיו" בהויתן יהיו. רש"י - "ושקץ יהיו להם" כנראה כוונת רש"י שהפסוק בא לומר שאע"פ שמותר בהנאה

א. ויש לעי' אם רק בשיטת ר' אבהו מוכרחים לומר שהוא איסור דאורייתא, או גם לחזקיה.

ומאידך ר' יהודה החסיד אסרו ואמר שכל האוכל לא יזכה לאכלו מהלויתן לעתיד לבוא, וכן ר' אפרים כשהתירו הארצהו בחלום שהוא התיר קופת שרצים וחזר ואסרו, והם פסקו שאנן אוסרים הברכות"א באכילה מותר לסחור בו "אינהו מכלי אכלי ואנו לא נסחור בו".² ודומה לזה אמר הבית דוד לענין איסור "חדש" שהרבה מקילים לאוכלו ואיך אני יאסור בסחורה "אינהו מאכלי אלי ואנן מסחר לא סחרינן".

והשבט הלוי טוען נגד זה, דשם בדג הברכות"א נגמר לדינא שהוא דג טהור, וא"כ פשוט שאפי' אם נחמיר לענין איסור אכילה יש להקל לענין סחורה, משא"כ איסור חדש לדינא ודאי הוא אסור, א"כ אין מקום להקל באיסור סחורה. ובאמת קשה לי על דברי שבט הלוי בתרתי א. לא התברר לי למה פשוט לו שלדינא הברכות"א מותר, ובפרט לומר שכן דעת הפר"ח, רק נ' יותר דעת הפרי חדש שאפי' אם ננקוט שהדג אסור באכילה, מכ"מ יש מקום לומר, שאפשר להקל באיסור סחורה. וצריך ביאור באמת למה כמה אחרונים הקילו באיסור סחורה בדבר שנוקטים בו איסור אכילה מחמת ספק, מאי שנא האי לאו מהאי לאו, ונ' כמה דרכים להסביר זה. א. הוי ס"ס לגבי איסור סחורה בדאורייתא, וספק אחד בדרבנן. ב. לגבי לאכול הדבר שיש טמטום הלב, מצדדים תמיד יותר להחמיר בספיקות, לעומת זאת כשיש פנים להקל באיסור שאין אכילה, וכגון איסור סחורה מקילים. ג. אם יסוד איסור סחורה הוי שמא יבוא לאכלו בדבר שלא

ולעומת זאת החת"ס בתשובה (סי' קד, קה) מצדד שנוקטים כרוב האחרונים שיש בזה איסור תורה, והוי רק דעה יחידה שהוא רק איסור מדרבנן, ומכיון שכן החמיר החת"ס בכמה תשובות שאין להקל לישראל לסחור במאכלות אסורות אפי' בשיש סברות שיש לצדד מכחם להתיר, ורק צידד להקל כשלא יהיה קנין מדאורייתא לישראל בהסחורה (בהמשך יבואר יותר ציורים שגן עליהם).

ויש לעיין מה הדין לעשות סחורה באיסור חדש דאע"פ שבמוסכל ראשון אין חילוק, מכ"מ יבואר בהמשך שיש מקום לחלק, וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ב ס' קסב) שהאריך בנושא הזה ובסופו מסיק שאין מקום להקל בזה, ובעבור שלענ"ד יש להשיב קצת על דבריו ראיתי להאריך בזה. ובפשוטו באמת הדין פשוט לאסור, שחדש הוא איסור תורה, ולמה לא יהיה בו איסור סחורה. אולם שם בתשובה הביא פסק של הבית דוד (ר' דוד ביסטריץ תלמיד ר' חיים וואלזינר) שנשאל אם יש מקום להקל באיסור סחורה בחדש, והוא העלה לקולא, (ולשונו כשהוא פותח בפסק שלו "ודאי ליכא ספק דמותר לסחור בחדש...") טעם ראשון של הב"ד א. היה נידון שנשאל עליו הפרי חדש והמהרש"ל אם יש להקל לסחור בדג הברכות"א, [דג זה הוא דג שעולה מן הים בלי קשקשים, ור"ת וחלק מבעלי התוס' התירו באכילה ואמרו שיש קשקשים בינם והם נושרים בעליתן] עי' תוס' בע"ז (מ.) ד"ה אמר רבא [שורה אחרונה].

ב. ללשון הגמ' חולין (מט: - נ.) ששם דנים אם חלב הכנתא יכול לסתום נקב במעי הבהמה שהדין הוא שחלב טהור סותם, וחלב טמא אינו נחשב סתימה, וחלב של על הכנתא בני ארץ ישראל היו אוכלים אותו ובני בבל לא אכלו, אבל לענין לסתום נקב אומרת הגמ' שגם לבני בבל נחשב סתימה "דאינהו מאכלי אכלי לדין אפי' סתום לא מיסתם".

פשוט שאסור באכילה הוי כעין גזירה לגזירה להחמיר לסחור ודאי התורה לא התכוונה להרחיקנו בכהאי גוונא, ואע"פ שאיסור סחורה היא איסור תורה, ולא שייך המושג גזירה לגזירה, כוונתן לדמיון שאין כוונת התורה לחייב אותנו להתרחק כ"כ מספק "איסור". ונ' שבעומק הדברים זה תלוי במה שאין כאן לאו מפורש לעצמו אלא ריבוי הפסוק בלאו דאכילת שרצים זה מגלה האיסור סחורה הוא רק בתוספת זהירות לאיסור אכילה ולא לאו לעצמו.

ועוד קשה לי קצת לומר שנוקטים בתורת ודאי לאיסור חדש (בחו"ל, וע"ש השאלה היה לאחד בחו"ל). עי' מ"ב (ס' תפט מ"ב ס"ק מה) "שאין למחות ביד הנוהגים להקל בחדש בחו"ל" והביא שם לימוד זכות של האחרונים שסומכים על מקצת ראשונים שאין איסור חדש בתבואת נכרי, או בחו"ל הוי רק איסור דרבנן גזירה אטו א"י, ורק גזרו במקום שסמוך לא"י ולא בארצות רחוקות.

וע' בספר בית חדש (יו"ד ס' רצג באמצע) "אמנם המנהג פשוט במלכותנו לנהוג להתיר ואף גדולי תורה שהיו לפנינו מה"ר שכנא זצ"ל (אולי זה חמיו של הרמ"א) ומה"ר שלמה לוריא ז"ל (המהרש"ל) ותלמידים לא היו אוסרים ושותין שכר שנעשה מתבואה שלא התירו העומר זולת מקצת חסידים מקרוב נזהרו באיסור זה. ע"ש שמאריך להתיר חדש בשל גויים. וא"כ כיון שהב"ח העיד שבדור שלו גדולי תורה נהגו התיר אע"פ שידוע שהגר"א מוולינא [מעשה רב רפ"ח וכן דעת השו"ע רמ"א (יו"ד סימן רצג, ב] אסר חדש כרוב בנין ומנין הראשונים והשוה זה לכל שאר מאכלות אסורות, מכ"מ מסברא נשמע הדמיון של הבית דוד לדג

הברבוט"א, שכיון שגדולי עולם אכלו את זה כי קיבלנו להחמיר באכילה ולא לאסור לסחור בו. (וע' ג"כ בט"ז סימן רצג א שמשיג על הרמ"א שאוסר חדש ודאי בחו"ל רק בסוף שלא להורות איסור לאחרים "שמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין", ועי' ט"ז "אין זה כדאי מלהציל על שאנו רואין חכמי ישראל כמעט רובם אין נזהרים מחדש בשום שנה "ולא שייך לומר עליהם מוטב שיהיו שוגגים.. וגם הט"ז האריך להתיר בשעת הדחק ע"ש).

ובקיצור לדעתי הענייה עולה יפה דמיון הבית דוד להתיר לסחור בחדש (בחו"ל) כמו שהתירו הפרי חדש ומהרש"ל לסחור בדג שלמעשה לא אוכלים כיון שיש פוסקים מפורשים שהתירו ואכלו גם באיסור חדש כן, ואיני מבין כ"כ השגת השבט הלוי ששם נתברר שהדים אם המקילים ולא החמירו על עצמן שלא לאכול, משא"כ בחדש שודאי נפסק לאסור, (שו"ע ורמ"א מפורשים) דמכ"מ יש שיטות של גדולי עולם שהתירו חדש בחו"ל באכילה. עוד הזכיר הבית דוד סברא להקל אפי' בודאי חדש בא"י, שזה פשוט שכלל ישראל בזמן שהיו על אדמתן בזמן המקדש (וכן עכשיו) זורעים תבואה כל שנה, ובהכרח יש לכל אחד הרבה תבואה שרק נתיר בפסח, ואין זה דרכי נועם שהתורה תאסור אותו בסחורה, ובפרט לפי הט"ז ותויו"ט שמסר הכתוב לאו זה לחכמים איך להגדיר איסור סחורה. ומרן השבט הלוי טוען נגדו שא"א להשתמש בסברתנו של "דרכי נועם" להקל כלל בלאו דאורייתא מסברא בעלמא, ולענ"ד אע"פ שאני מסכים לחלוטין להשגת השבט הלוי שא"א לזרוק סברת, דרכיה דרכי נועם" ונומר מעצמינו סברא להקל באיסור תורה, מכל מקום מה נעשה שנראה לי גמ'

סובר שלהשהות אצלו "שרצים וכו'..." לזמן מרובה אפ' כשבא לידו בהתירא נכלל בתוך הלאו דאורייתא בסחורה, זאת ועוד המעיין שם יראה שלשיטתו לא יהיה בחדש איסור תורה רק לכל החמורה איסור דרבנן ע"ש איך פירש שנבלות טרפות האיסור סחורה הוא מדרבנן לא כמו בשרצים וחזירים וכו'!... וגם יעיין בשו"ת אבני נזר (יו"ד ס' קד ה"ה) כי כל הנ"ל הוי ג"כ מפעולות הסוחר, וכן מבואר בהרבה פוסקים שהדגישו שאע"פ שיש היתר למכור בהמה טמאה כשנזדמן לו, כגון נתפס במצודתו, או ירושה, או גבה בחובו, מכ"מ אסור לשהותו אצלו לפטמו לפני שמוכרו, אלא צריך למכור מיד.

וא"כ אם נומר שחדש אסור בסחורה, יהיה ג"כ אסור לעשות "זורה, ובורר ומרקד" בגריני תבואה של חדש עד העומר! [ואע"פ שקצירה ודישה במקרים מסוימים יהיו מותרים כדי למנוע הפסד, אבל לא כל הנ"ל, ולא תמיד בכל שנה!]. ונחזי אנן גמ' מנחות (עא.) ופסחים (נז.) "שאנשי יריחו היו קוצרין לפני העומר ברצון חכמים וגודשים שלא ברצון חכמים". ותוס' מביא במנחות גירסא "שגודשין וקוצרין ברצון חכמים".

וכן ע' במשנה במנחות שם (סז:) משקרב העומר יוצאים ומוציאים שוקי ירושלים שהוא מלא קמח וקלי שלא ברצון חכמים דברי ר"מ ור"י אומר ברצון חכמים. ד' וע' תוס' (סח.) שהסבירו לר' יהודה הוי ברצון חכמים שימצאו קמח מצוי לעולי הרגל, ואפי' ר מאיר שאוסר הוי גזירה דרבנן שמא

מפורשת כפסק הבית דוד וצריך רק לוד סברתו קצת לקרבנו לגדרי הלאו.

ורק יש להקדים הקדמה קצרה, וזה שזה שאסרה התורה לסחור במאכלות אסורות ואין איסור רק מעשה מכירה גרידא, אלא כל עסק, פיתוח, ושיפור "הסחורה" להרויח בה נכלל ג"כ בתוך האיסור (עי' כף החיים ס' קיז א' לג, לד ואותיות לט - מא) שמדברי הרשב"א (בב"ק פב: ד"ה לא יגדל) משמע שמי שנפל לו שרצים בירושה יכול לגדלם ולא חייב למוכרן מיד, וכן כתב תוס' רבינו פרץ פסחים (כג.) בתירוץ השני שלו [ע"ש שמתרץ קושיית תוס' והרשב"א בג' דרכים] וזהו דלא כדכתבי שנכלל באיסור סחורה לפטם ולשפר דברי מאכל האיסורים לפני המכירה. ולפי זה אין לי ראייה שאין בחדש איסור סחורה מגמרות במנחות, רק יש לומר שלא התכוונו כשאמרו שיותר לגדלם שאפשר להשקיע בהן כדי שיעלו בדמים וירוויח יותר, רק שאין חיוב למכור מיד אפי' במחיר נמוך, רק מותר לחכות ולגדלם "כשער הטוב" שבשוק וכן מדויק בסיום לשון הרשב"א שם "... ואין מחייבין אותו למכור מיד, אלא מוכר הוא על יד על יד", ולעולם גם לראשונים אלו אם היה בתבואה של חדש איסור סחורה היה אסור מדינא לעשות כל "סידורא דפת להופכו מקמח לפני הקרבת העומר". ובתחילה כשמצאתי ראשונים הנ"ל סמתי עצמי הדרנא, רק אח"כ ניישב אצלי מה שכתבתי כאן. ומי שמעיין בשו"ת חוות יאיר (ס' קמב) יראה שגם הוא

ג. ע' תפארת ישראל מנחות (פ"ב א מ"ג) "... ואעפ"כ לא היה ביד סנהדרין לכופ ההמון לעשות בתורה, ומוטב שיהיו שוגגין". אולם גם הוא כתב מקודם שמדובר באיסור דרבנן עיין היטב תויו"ט שם.

ד. וע' שם תוס' שהסבירו למה אין סתירה בין ר"מ לר"י מדף סז: לדף פא. וע' שיטה מקובצת (עא. ד"ה וקוצרין לפני העומר) שג"כ מתרץ סתירה זו ומסביר לר' יהודה, כדי לעטר שוקי ירושלים התירו, וצורך עולי הרגל הוי כבמקום הפסד.

כשאינן לו מגע אם האוכל "כגון להזמין דגים טמאים שהמוכר מעלה ע"י פועליו לתוך ספינות הקונה ורק מביאו לנמל למקום שיש קונים ממנו" אם איסור סחורה הוא רק משום שמא יבוא לאוכלו, רק בציורים שלהם שמדובר באיסור תורה קשה לסמוך על "טמאי מתים לחדר" להתירו איסור תורה. וכיון שאמרנו שבחדש יש רק שמא יבוא לאוכלו, יש להתיר.

רק טעם הדבר שאין באיסור חדש איסור סחורה לא ברור אם זה משום שיש להתיר לאיסורו או משום שממילא נותר, לא כמו איסור שרצים, ונפק"מ להסתחר בטבל [וכמדומני מבואר בהל' שאיסור מכירת טבל הוא רק איסור דרבנן שמא יבוא הקונה לאוכלו בלי לתקן] או כמו שאמר הבית דוד שמסרה הכתוב לחכמים איסור זה (זהו דרכו של הט"ז והתו"ט) ולא רצו לאיסור "חדש" משום דרכיה דרכי נועם.

וקצת נראה לומר גדר חדש באיסור סחורה במאכלות אסורות, שהוא משום שחלק מתיאוב התורה לדברים אלו הוא למעט ההתעסקות בהן בדרך כלל, ומבואר בשקלא וטריא שם שהיינו אוסרים שרצים אפי' בהנאה ואמר רחמנא "לכם", שאין בו איסור הנאה, ומאידך אמר קרא "יהיו" בהוויות יהיו פי' רש"י "ושקץ יהיו לכם" זאת אומרת נשאר "מהשקץ" איסור סחורה, תרחיק משרצים לענין זה של רשות בהן סחורה, ואם זה גדר האיסור מובן שהוא

יאלל ממנו בשעה שעוסק בו. ומבואר שם ובדף עא. ובראשונים שאפי' מה שעשו שלא ברצון חכמים הוא הכל משום גזירה דרבנן שמא יבוא לאכלו.

הרי מבואר במשניות אלו שאין איסור תורה להתעסק בתבואה שהוא חדש לפני העומר ע"מ למוכרו בשוק, ואפי' אם תמצא לומר שהכל מדובר שהבעלי בתים עצמם שגדלו בשדותיהם התבואה הם קצרו ודשו וטחנו, ולא מכרו ליד "ספקים" או סיטונאים [שגם זה אוקימתא גדולה], מכ"מ לענ"ד אם יש איסור סחורה (ועי' תוס' סוכה (לט. ד"ה וליתביה ליה...)) שדבריהם הם פירכא למה שכתבתי. בחדש כל הכנת הדבר כדי לשווק אותו נכלל בכלל איסור זו". [ואע"פ שזה ודאי נחשב "נזדמן לידו" שמפורש שמותר למכרו במשנה שביעית זהו למכרו כמות שהוא, אבל לא להמשיך לטפל בו לפטמו להרויח יותר, וגם אם אפשר להמתין כמה ימים עד שיהפוך המאכל להתיר, מסתמא אסור לעסוק בו לעת עתה כי אין הפסד לחכות]. וא"כ נ' מכאן שאין איסור סחורה בחדש, ואע"פ שמפורש בחז"ל "שזה שלא ברצון חכמים" שמא יבוא לאכלו, וא"כ מכ"מ לדינא לא ההרווחנו כלום, דאסור לסחור כבגמ' הנ"ל, מכ"מ בדרך מקח וממכר כבזמננו שאין להספק שום התעסקות במוצר הגלם עצמו רק מזמין ומוכר נראה דאין לאסור. עי' הייטב בשו"ת חת"ס ונוב"י שציינתי בתחילה ומבואר בתשובתם שהיה נראה להם להתיר להסתחר במאכלות אסורות

ה. ואפי' אם יצדד שרק מעשה המכירה אסורה מן התורה המאכלות אסורות, ושיפור ותיקון המאכל הוא רק הרחבה של האיסור מדרבנן, עדיין נראה לי שראיה שלי נכונה שאין בחדש איסור תורה דהגמ' הנ"ל מבאר בראשונים שהנושא הוא על גזירה מיוחדת לקצירה וגידוש תבואה חדשה, ולמה צריך את זה הכל נכלל באיסור סחורה הכללית לכל הפחות מדרבנן!

ו. בתשובת הרשב"א (ח"ג סי' רכג) הגדיר את האיסור סחורה של התורה בדברים אסורים "גזירה שמא יבוא לאכלו" אבל החת"ס לא סמך להתיר איסור זה כשהחשש הנ"ל לא קיים.

הוא לא איסור להרויח, אלא להתעסק במאכלות אסורות. ויש מקום לפקפק בכל הנ"ל ואכמ"ל. [ע"י היטב בט"ז (ס' ק"ז א ב) כשהוא מסביר למה אסור לקנות אוכל טרף להאכיל לפועליו הגויים ויש לצדד בדבריו לכאן ולכאן כהרב שטרנבוך או כמו שאנן טענתי ואכמ"ל].

ועוד יש לע' בפסק של החת"ס, שהתיר להשתכר בדגים טמאים בתנאי שאין ליהודי במוצר "קנין", אמיתי בשום שלב של מו"מ, רק הוא יהיה כפקיד של שותף האיננו יהודי ולא כקונה או מוכר, ע"ש מדובר ביהודי שקונה דגים טמאים בעיר אחד ושולח הסחורה בספינה לשותפו הגוי במדינה אחרת שמוכר הדגים ברווחים גדולים והיהודי לא רואה ולא נוגע בסחורה, רק מזמין אותם]. ויש לע' אם כל מחייתו מזה והוא מרויח ע"י עיסוקו בדגים הנ"ל מה מועיל שלא יהיה ליהודי בעלות בהן, מכ"מ עסקו עמהם. וחת"ס למד שכל גדר האיסור הוא עסק בתורת בעלות בדבר. ויותר מדויק שמותר להיות בעלים של מאכלות אסורות, רק התורה אסרה להרויח בהן ע"י בעלות שלו זה, אבל בלי בעלים אין התחלה לאיסור סחורה. ואם יסוד האיסור הוא ריחוק ממאכלות מתואבות קשה קצת היתר של החת"ס. (וע' באגרות משה יו"ד (ח"א סוף סימן נא בסופו) - שמדבר בחת"ס הנ"ל איך הבין גדר האיסור של סחורה).

[קיצרתי בכל הנ"ל אבל כוונתי בהערה שלי על התשובות והנהגות הוא שבאמת לא ברור מה המקום לחלק לקנות ולמכור כבעל עסק ורק במוצר הזה בפרט לא מרויח, ולדעתי היא קושיא נכונה, ולעומת זה

תבואה רגילה, רק הזמן גרם שאסור לעת עתה לא יהיה איסור סחורה נוהג בו. ויש לע' א"כ אם איסור סחורה המפורש במשנה בתרומה הוא דאורייתא או דרבנן או בבכורות! ויש לפלפל. והשתא דאתינן להכא שיש לומר שגדר איסור סחורה הוא "תיאוב" הדבר¹ ולא משום שמרויח ע"י מאכלות אסורות בהיתרים שראיתי שהמציאו הפוסקים ולדעתי יש מקום לע' בהן.

א. ראיתי בספר שו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן רסא) להגר"מ שטרנבוך שליט"א שדן בספק ירא שמים שעיקר הביזנס שלו היה רק באוכל כשר או דברים שיש בהם איסור דרבנן (שכאמור לעיל אין בהן איסור סחורה) רק לפעמים מבקשים הלכות של שיוזמין להם דברים שיש בהן איסור תורה, והוא צריך לכבד הזמנה שלהן כדי שלא לאבד הלכות שלו, ומבקש דרך שיהיה מותר בוודאות מדינא איך למלא בקשת הלכות שלו בלי לעבור על איסור תורה של סחורה במאכלות אסורות, ושם מחדש היתר שאם על מוצרים אלו לא יבקש שום רווח רק יגבה דמי הקרן נמצא שלא עשה בהן סחורה, כי סחורה זה להרויח במוצרים, לא לקנות ולמכור באותו חמיר.

ולדידי יש לע' כי לא מעלה ומוריד אם בפועל מתכוון להרויח במוצר זה, מכל מקום זה נעשה כחלק מהשירות שלו ללקוחותיו. ונ' שכמו שאסור לשלוח ללקוחותיו מתנה ממאכלות אסורות כדי שימשיכו להזמין דרכו וזה חלק מתכסיסי הסחורה אע"פ שבמתנה זו רק מפסיד כסף כי מטרתו היא להבטיח קשר עם לקוחותיו, כמו כן בציור הנ"ל כך הוה, והאיסור סחורה

1. אח"כ ראיתי בשו"ת מהרש"ם (ח"א ס' רח) מפורש דלא כוותי, אלא מדגיש שמגמ' בפסחים מבואר דאיסור סחורה הוא בעין הנאה לכתחילה, ומצדד קצת להתיר למכר בלי רווח ע"ש.

קבו

מנורה

איסור סחורה ב"חדש"

בדרום

מה שהערתי על החת"ס הוא "כעין קושיא" התיר בהפסד מרובה, אבל קושיא אמיתי אין שכאן הוי כערמה בדאורייתא, ולא ברור אם נמלטנו ע"י התירו מכל נידוד, והוא עצמו רק בעלות, יצטרך לע' יותר טוב בסוגיות!].



הרב שמעון פרידמן

ענין אמירת נוסח לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה

המצוה, וזה החלי הערת אלי גומר עליכ.

(א) מבאר שכשאדם עושה מצוה צריך לומר בפיו שעושה לשם הקב"ה

הנה קודם כל מצוה שאדם עושה צריך לומר בפיו ולהוציא בשפתיו שעושה לשם הקב"ה, כדאיתא בזוהר (פר' תזריע דף נא:): וז"ל: אמר ר' אלעזר בכל מעשי האדם צריך שיהיו כולם לשם הקדוש, מהו לשם הקדוש? להזכיר בפיו את השם הקדוש על כל מה שהוא עושה שהכל הוא לעבודתו. ע"כ.

מאמר בענין הצורך וההכרח לומר לשם יחוד קודם עשיית המצוות ולימוד התורה, מבאר דברי הרבנים גדולי ישראל בזה, עד שמתבאר כי אין שום מחלוקת בענין, ואין שום טעם ומניעה מלומר זה הנוסח בשום אופן, ומביא לזה עשרות עשרות מקורות, גם יבאר ההלכות הנצרכות לאומר נוסח זה, גם יבאר פירוש המילות העמוקות שבזה הנוסח, גם ידבר מענין אמירת פסוקים מענין המצוה קודם המצוה, וכן ידבר מענין אמירת פסוק ויהי נועם קודם

א. נב. בס"ד אי"ה נזכה להוציא ספר בעניני ספירת העומר וחג השבועות, מלא וגדוש בדרושים וענינים בפרד"ס התורה על ענין ספיה"ע וחג השבועות, כולל הלכות רבות ומאות מקורות, הספר שישנה לך את המבט על ימים אלו וירומם אותך עד אין סוף ללא כל גומא, הבטח את זכייך בפלאפון 055-6763389, הספר משוער להיות מעל 400 עמודים ובמחיר משוער של 25 ש"ח מחיר עלות לזיכוי הרבים בלבד. (לתרומות - בפלאפון הנ"ל תזכה למצוות).

ב. רוב תורות לאיש רב המעש מרבה חיילים לתורה ה"ה כבוד הרב הגאון און אברהם הכהן סקלי שליט"א על המיזם המיוחד - אין מילים.

ג. וכן איתא עוד בזוהר (פר' ויקרא דף ח:): וז"ל: והכל בא בדבר אחד, שצריך אח"כ לייחד את השם הקדוש כראוי ולקשור זה בזה להיות הכל אחד, וזוהי עבודת הקב"ה. ע"כ.

ועוד איתא בזוהר (שם דף יט.) וז"ל: כמו זה, מי שמבקש בקשתו למלך צריך לייחד את השם הקדוש ברצונו ממטה למעלה וממעלה למטה ולקשור הכל בקשר אחד ובאותו קשר נמצאית בקשתו. ע"כ.

ועוד איתא בזוהר (פר' שמיני דף מ.) וז"ל: ומי שיודע לייחד את השם הקדוש, אע"ג שברכות לא מצויות בעולם, הוא סומך וסועד את כנסת ישראל בגלות. ע"כ.

ועוד איתא בזוהר (פר' בשלח דף נה:): וז"ל: אמר רבי יוסי, אם כך למה וארוממנהו שהרי אלהי אברהם הוא למעלה, אמר לו אפילו כך צריך והכל דבר אחד - וארוממנהו בכל, להכליל מי שיודע לייחד את השם הקדוש הגדול, שהרי זוהי עבודה עליינה של הקדוש ברוך הוא. ע"כ.

ועוד איתא בזוהר (שם דף נז.) וז"ל: בשעה שקורא להיכל המלך כתוב עליו קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת, מה זה באמת? כמו שביארנו תתן אמת ליעקב, שיודע לייחד את השם הקדוש בתפלתו כראוי, וזו עבודתו של המלך הקדוש. ומי שיודע לייחד את השם הקדוש כראוי - מעמיד אומה יחידה בעולם, שכתוב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ע"כ.

וענין תיקו"ז (תי"ח דף לג--לד.) וז"ל: ותא חזי, אם בר נש סליק במחשבתיה בצלותא דיליה לשכינתא או בכל פקודא ופקודא דעביד, מייד דדפיך לפתחא דהיכלא דמלכא נביא או חוזה או חכם או צדיק או חסיד מייד דקרא לה לתרעא - אם שכינתא סליקת תמן ה' יענה מייד, ולא אמתין לעבד או ממנא דאפתח ליה, אלא איהו ממש אפתח ליה מחביבו ורחימו דאית ליה לגבה כחתן לגבי כלה.

(ב) נוסח לשם יחוד שתיקן מרן האר"י החי

והנה מטעם זה תיקן רבינו מרנא האר"י החי נוסח לשם ייחוד וכו', כמבואר בשער רוה"ק (דף יב:) וז"ל: וקודם שהאדם יעשה איזו מצוה או צדקה יאמר לייחדא שמא דקוב"ה ושכינתיה בדחילו ורחימו בשם כל ישראל, ויכוין לחבר שם י"ה שהם דחילו ורחימו עם ו"ה קוב"ה ושכינתיה. עכ"ל.

וכ"ה בספר הליקוטים (פר' ראה) ובשער מאמרי רשב"י (פר' נשא) ובפרע"ח (שער הזמירות פ"ה) וכ"כ במשנת חסידים (מס' כללות המצוות) וכ"כ בראשית חכמה (שער האהבה פ"ט ובשער הקדושה פט"ז).

וב"כ אדונינו הגר"א ז"ל באדרת אליהו (דברים א ו בסופו) וכ"ה בסידור הגר"א ע"ד הסוד (המודפס בסידור הגר"א הישן עמוד ד) וכן מסודר בספר אור השנים

ואם שכינתא לא סליקת בההוא צלותא או פקודא לא חשיב ליה קוב"ה למפתח ליה היכליה ואפילו ע"י שלוחא, ולאו איהו כדאי למיעל להיכלא דמלכא, ועליה אתמר בחוץ תעמוד, ומלבר יהבין ליה בעותיה ע"י שלוחא או ממנא, ואי לא סליק צלותיה כדקא יאות דחיין ליה לבר וסגרין תרעין באנפוי ועליה אתמר אז יקראנני ולא אענה ישחרנני ולא ימצאני. ע"כ. מבואר מכאן שדייקא עם אדם מכוון בתפילתו לתועלת השכינה והיינו להקימה מעפר ולייחדה עם בעלה ולהוציאה מגלותה או אז תקרא אל ה' וה' יענך, אי לאו הכי אין אתה ראוי כלל וכלל שתקבל תפילותך וכו'. ע"כ.

עוד איתא שם (דף לה.) וז"ל: וכד נביא הוא סליק לעילא ודפיך לתרעא אי הוא סליק בשכינתא הוא פתח ליה מייד והוה א"ל בן אדם עמוד על רגליך ואדבר אותך, דאנת הוא דהוית סביל לשכינתא בצלותא בעמידה, עמוד על רגליך, דאתמר בהון וכף רגליהם ככף רגל עגל וכו', ועוד, עמוד על רגליך - בקדמאין, ומה שאלתך עד חצי המלכות - באמצעיות, ותעש - בבתראין, דתמן איהו כעבד המקבל פרס מרבו והולך לו וכו'. ע"כ. מבואר מכאן שהנביא כשדופק למעלה בשערים - פותחים לו אך ורק עם בא לתקן השכינה וכו' ועי"ז זוכה האדם שתפילתו תתקבל וכו'. ע"כ.

עוד שם: זכאן אנון ישראל דאנון רגלין דשכינתא דקמת עליהו בצלותא בעמידה, דאיהי וודאי עליהו תפילה מעומד, וקמת עליהו בגלותא, ובמאי קמת עליהו - בגין דנחתן לגבה יהו"ה, דעליה אתמר כל הזוקף זוקף בשם, דביה צריך בר נש לזקפא לשכינתא, ואלין דלא זקפין לה בשם יהו"ה בצלותהו או בפקודין דאורייתא איהי צווחת עליהו, ונתנני ה' בידי לא אוכל קום, דסתמיכו דילה איהו בתרין דרועין דאנון חסד וגבורה וכו' ובגין אלין דלא יכלת למיקם בהון בצלותא, ולית לה סמיכו ולא זקיפו בהון בגלותא, אתעציבת בהון, ורזא דמלה - בן חכם ישמח אב ובן כסיל תוגת אמו, ובגיניה ויתעצב אל לבו, וכו'. עיין שם.

וזה עיקר עבודת האדם לייחד קוב"ה כדאיתא בתיקון"ז (ת"נ דף פו:) שעיקר הגאולה הוא בהשבת אות ה' תתאה לאות ו', והיינו יקב"ה וזו ישיב ה' עלאה ליה ושמא אשתלים, וזה נהיה ע"י שלימות התיקון שתיקנו בתפילה. וע"י ייחוד בשמע ישראל. עש"ע.

עוד שם (דף לה:) וז"ל: דכד בר נש סליק שכינתיה בצלותיה קוב"ה נחית עליה, הה"ד בכל המקום אשר אוכיר את שמי אבא אליך וברכתך וכו'. ע"כ.

עוד שם: דבכל אתר דקיימן ישראל בכל פקודא ופקודא לשכינתא, איהי קיימת בגיניהו בכל דוחקא וצערא בין בארחת בין בישובא בין בימא. ודא איהו בהתהלך במדברא תנחה אותך וכו'. ע"כ.

עוד שם (דף לו.) דאלין דלא עבדין גמ"ח עם שכינתיה בגלותא. ואנון קמצנין לגבה, דורנא דלהון לכלבא אתמסר. ע"כ.

עוד שם (עמוד ב:) דלית דורנא חביבא קדם קוב"ה כדורנא דשכינתא. ע"כ.

עוד שם (תס"ט דף קה:) וז"ל: זכאה איהו מאן דמייחד לון בקרי"ש ובצללותיה דקריבו דלהו וודאי בעמודא דאמצאיתא וכו'. ע"כ.

עוד שם (ת"ע דף קלב.) וז"ל: ברי אגרא דאלין פקודין דתלין באלין אברים הוא מאן דמייחד לקוב"ה בשכינתיה בהאי עלמא - קוב"ה מזווג ליה בבת זוגיה לההוא עלמא וכו'. ע"כ.

(מאמר ב) כה"ח פלאג'י (סימן יא סל"ו) חסד לאלפים (סימן רלב ס"ג) פלא יועץ (ערך דיבור) יסוד ושורש העבודה (שער ב רפ"ט שער ח פ"י שער ט פ"ו) שערי תפילה (דיני חק לישראל ו) סידור יעב"ץ (סולם בית א-ל חווק ב עין א) של"ה (מס' יומא פרק דרך חיים תוכחת מוסר אות לב ובשער האותיות אות אל"ף - אמת ואמונה אות בן ועוד מקומות) אוה"ח (פר' עקב) פרי צדיק (לפורים אות א) כסא מלך (ראשית הזוהר) בעל קצוה"ח (בהקדמה לספר שב שמעתא) דברות משה (הקדמה) בשם בעש"ט ותלמידיו, נועם אלימלך (פר' בא ובפר' מצורע) ובצעטיל קטן (אות ד) הוסיף, דכשאדם ירגיל את עצמו לומר זאת בתוכיות ופנימיות הלב - בהמשך הזמן ירגיש הארה גדולה באמירה זו. תולדות יעקב יוסף (פר' שלח) מאור עינים (פר' יתרו) דגל מחנה אפרים (פר' נח) מאור הקטן (פר' ויחי) שפע קודש (פר' אמור) זרע קודש (פר' וישב ובפר' בחוקתי) תפארת שלמה (ליקוטים לפר' תולדות) דברי שלום (בהנהגות) הנהגות ר' ברוך ממעזיבז (אות יא).

וב"כ הגרא"ל שטיינמן זצוק"ל בספר ימלא פי תהלתך (מצות ציצית עמוד מח) אמנם הכריע לומר הנוסח לשם ייחוד בלי אמירת שם, דהיינו שיאמר רק לשם ייחוד קוב"ה ושכינתיה בשם כל ישראל ולא יאמר לייחד שם י-ה ב-ה.

ד) על ידי אמירת לשם ייחוד אין לסטרא אחרא כח לשרות על מעשיו והנה אם לא אומר כן אזי יכולה הסטרא אחרא לשרות על מעשיו ולא יעלה

לר' אריה לייב הלוי עפשטיין לומר נוסח לשם ייחוד וכו', ויש על ספר זה הסכמה מאדונינו הגר"א ז"ל. (הגר"א נתן הסכמה על שתי ספרים בלבד, והספר הנ"ל אחד מהם).

ואף שבסידור הגר"א אשי ישראל (סדר מצות ציצית בהערה מתחת הגליון) מובא שלדעת הגר"א אין לומר שום ייחודים קודם עשיית המצוה, אמנם כנ"ל בכ"ד מובא דגם הגר"א סובר דצריך לומר לשם ייחוד, והכריע ר' שריה דבילצקי זצ"ל בספר תנאים טובים (אות א בנדמ"ח הערה ב) דיתכן דלדעת הגר"א יש קפידא לומר לשם ייחוד קודם עשיית מצוה דווקא, אבל לומר בתוך התנאים בבוקר שכל מעשיו יהיו לשם ייחוד מסתבר שאין שום הפסד לומר, והוא נכון וטוב לכו"ע, ולקמן נבאר.

ג) מקורות בספרים לענין אמירת לשם ייחוד

והנה ענין אמירת לשם ייחוד נזכר בספרים רבים, ואלו הם, עבודת הקודש לר' מאיר גבאי (חלק ב פ"ח) נגיד ומצוה (דף ט.) לחם מן השמים (דף ז:) אור צדיקים (סימן ה אות א ובסימן כד אות ט) וכ"ה בספר ארזים (הוצאת שובי נפשי ח"א כת"י ממנהר"ם פאפיראש) קב הישר (פרק ה ופרק מה) שבט מוסר (פרק כ אות כא) עבודת הקודש להגחיד"א (מורה באצבע סימן א אות א) והוסיף עוד, שיהרהר קודם בתשובה. ציפורן שמיר (א ד) ברכי יוסף (או"ח סימן רלא סק"ב), מחזיק ברכה (שם סק"א) בן איש חי בשו"ת תורה לשמה (סימן תע) שו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סימן א ובסוף סימן יג) עוד יוסף חי (פר' וישלח) שו"ת זכר דוד

שפע קדוש והוא חיותם, וזה שאמר "ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי" וכו'. ועל זה ידו כל הדווים דמי שעבר אחת משס"ה לא תעשה נקרא רשע, ואם רגיל בה הוי מומר וכל זמן שלא שב - התורה שלומד והמצוה הכל הולך לסט"א, וזו רעה חולה וכמעט לא שבקת חיי לרוב המון ישראל אוי ואבוי.

וממוצא דבר האיש הנלבב כל עצמותיו יאחזמו רעד על הני בי תרי אשר כתבנו שמא יש בו עבירה ונקרא בשמים רשע, והלימוד טורף טורף מהסט"א כי בעונותינו אחר דרי, ואם יתבונן האדם יכיר זר מעשהו, נכריה עבודתו, ושוליו מלאים עבירות שהאדם דש בעקביו כהנה וכהנה. או שמא פיו ולשונו נטמאו בדיבור אסור, ואיך ילמוד בתורת ה' קודש קודשים בכלים נמאסים ובעלי מומין.

אי לזאת העצה היעוצה כאן לפני הדיבור לקוח את ספר התורה, יהרהר בתשובה ויגמור בליבו שאינו חפץ להיות רשע ח"ו, וה' יאיר עיניו לתקן מעוותו, וגם רוצה לשמור לשונו כדת מה לעשות, ובכוונה קצרה זו ינצל בעז"י שעיעלה לימודו לרצון, וירגיל עצמו לומר לשם יחוד קובה"ו כאשר הורגלו בטורקיא"ה, כי בזה מגלה דעתו בפירוש שהוא לשם ה' דווקא ולא יגע זר באותו הלימוד ואותה המצוה, ואל תשגיח במש"כ הנוב"י אשר הטיח דברים על אמירת לשם יחוד, ובוודאי הוא לא כיוון על לומדי חכמת האמת בקדושה וענוה אלא שסתם הדברים, איברא וודאי שמי שעושה המצוות לשם שמים וודאי מתקן למעלה אבל אין יחס בינו ובין המכוון הכוונה הראויה כלל וזה פשוט. ועל כל פנים לא ימנע לומר קודם כל מצוה וקודם כל לימוד לשם יקבה"ו ופסוק ויהי נועם ה' אלקינו עלינו. עכתו"ד.

לרצון לפני ה', כמבואר בזוהר (תזקיע דף נא:): וז"ל: אמר ר' אלעזר בכל מעשי האדם צריך שיהיו כולם לשם הקדוש. מהו לשם הקדוש? להזכיר בפיו את השם הקדוש על כל מה שהוא עושה שהכל הוא לעבודתו, ולא ישרה עליו הסטרא אחרא שהוא תמיד מזומן לבני האדם ויכול לשרות על אותו המעשה.

וכתב בספר יסושה"ע (שער הכולל פ"ג) וז"ל: וכל אשר יקרא לו האדם זה שמו של הקב"ה על המעשה - רוח קדושה שורה בו. כי בלתי הכנה שורה על דבר זה רוח הטומאה ר"ל. עכ"ל.

והנה אמירת נוסח זה הוא טוב מאוד לכל איש ישראל, וכתב ביסושה"ע (שער הכולל פ"ג) וז"ל: אך לכל אשר יעשה האדם הן איזה מצוה או לכל אשר יעשה האדם יאמר עליו כי הוא ליקבה"ו. וכל אשר יקרא לו האדם זה שמו של הקב"ה על המעשה - רוח קדושה שורה בו. כי בלתי הכנה שורה על דבר זה רוח הטומאה ר"ל. עכ"ל. וכ"כ בשער האשמות (פ"ט).

וב"כ באורך הגחיד"א בספרו שמחת הרגל (שבועות לימוד ב) וזתו"ד: ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי ותשא בריתי על פיך ואתה שנאת מוסר ותשלך דברי אחרין אם ראית גנב וגו' אלה עשית והחרשתי דמית היות אהיה כמוך אוכיחך ואערכה לעיניך וגו' (תהילים נ), פשטיה דקרא מדבר עם האדם רשע עצמו כי אמר אלקים מה לך לספר חוקי וכו' ופירשו חכמי המדע כי כל אשר יעשה באדם בעודו רשע מתורה ומצוות - הכל הולך לסט"א, גם את הכל יקח ועתיד ליתן את הדין וליענש עונש גדול על זה אשר השב"ע השבי"ע את הסט"א מהתלמוד תורה ומצוות כי לקחו

שבועות פרק נר מצוה אות לה) לומר הנוסח: הנני רוצה ללמוד כדי שיביאני התלמוד לידי מעשה ולידי מידות ישרות ולידי ידיעת התורה לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה. ע"כ.

וכתב בספר אור החמה בשם מהרח"ו וז"ל: כי יש עוסק בתורה שלא לשמה להתגדל או לקנות כבוד או שהקב"ה יעשרהו ויתן לו בנים והכל לאהבת המועיל, אמנם אינו מאושר רק אותו אשר עוסק בתורה לשמה, וכבר ידעת פירוש לשמה, והענין כי התורה שבכתב נרמזת בספירת התפארת ותורה שבע"פ נרמזת במלכות שהיא שמו של הי"ת כנודע, כי המלכות נקראית "שם" הוי"ה. [והיינו כי התפארת הוא שם הוי"ה הנכתב ולא נקרא, וקריאתו בשם אדנ"י שהוא בחינת מלכות - השכינה הקדושה. וזה בחינת תורה שבכתב הכתובה ולא נקראית אלא לפי התושבע"פ הבן].

וזהו סוד לשמ-ה, רצ"ל בעבור לחבר המלכות עם התפארת וזהו עיקר הכל, וזה ביאור רשב"י ע"ה כי התורה היא תפארת והוצאתה בפה בכח הדיבור הוא כנגד המלכות א"כ הרי כי הקורא בתורה מחבר שתייהן תפארת ומלכות. וצריך לכוון לזה הענין. וזהו אמרו אשרי אדם עוז לו בך, אשרי מי שיש לו חלק בעסק התורה הנקראית עוז, אמנם הוא בך, כלומר בעבורך ובעבור שמך, כי הוא עוסק בתורה לשמה ולא משום הנאה אחרת אלא להנאת הי"ת ולתועלו יתברך, כי זהו פירוש לשמה כמו שביארתי וכו'. ונמצא כי העוסק בתורה לשמה וכו' בלבבו חושב לרומם את הי"ת ולנשאו ואין בלבבו פניה ומחשבה אחרת כי אם זאת. עכ"ל.

מבואר מכאן שעיקר פירוש הענין של תורה לשמה הוא לחבר תפארת ומלכות והיינו יחוד קוב"ה וי.

ולכן ענין גדול לאומרו לאלו שהרבו חטא ופשע, כמבואר בספר אור לישירים למהר"ר זרח איידליץ מפראג (דרוש א) כי הננה כשהרבה לפשוע אזי כל מצוה שעושה חוטפת הסטרא אחרא אותם המצוות. ולכן כיון שאף למ"ד דמצוות ל"צ כוונה - בכל זאת היכא דמתכוין להדיא לא לצאת אזי לא יוצא לכו"ע, א"כ טוב לומר לשם ייחוד וכו' שאז אומר שעושה רק על מנת לשם יקבה"ו דייקא, אבל אם ח"ו עוונתי גרמו בלי לגרום ייחוד - אזי אינו רוצה לצאת במצוה כלל ואז אין לס"א מה לחטוף וממילא תעלה לרצון לפני הקב"ה והוא דבר נאה ומתקבל. עכ"ל.

ואיתא בספר בעש"ט עה"ת (פר' מטות אות ב) וז"ל: כשאדם רוצה לעשות מצוה וחושש מפני המקטריגים, לכן תיקנו חז"ל לומר לשם ייחוד וכו' על ידי ההוא טמיר ונעלם, א"כ עושה הייחוד של המצוה בדיבור ובקול ובמחשבה עד למעלה שהוא טמיר ונעלם, א"כ אין לו שום פחד מהקטרוג ומניעת המצוה ולא מפני שום פניה בעשיית המצוה - כיון שהעלה כל חיות המצוה למעלה ואינו מחוסר אלא עשיית המצוה שהיא בחינה אחרונה, וממילא אין להם למקטריגים שום כוח למנוע ממנו המצוה. עכ"ל.

ובסידור הרמ"ז (קודם לשם ייחוד) כתב וז"ל: צריך להזהר לומר קודם כל דבר לייחדא וכו' ובזה מבריה הס"א מכל מעשיו ומשרה שכינתו יתברך בהן. עכ"ל.

(ה) תורה לשמה היינו לשם יקובה"ו

גם ענין תורה לשמה תלוי בזה, וכדאיתא בתיקו"ז (הקדמה דף ב.) שענין תורה לשמה הוא שלומד לשם יקבה"ו.

ולחבי טוב לומר לפני הלימוד שלומד ליקבה"ו, כמש"כ בשל"ה (מס')

ובמצוות, הכל על פי התורה ועל פי הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים ים התלמוד כו', אבל בדורינו כי עזבו את תורת ה' כו' לחצוב להם בארות בארות נשברים כו' (ירמיהו ב), כל אחד אומר אנוכי הרואה ולי נפתחו שערי שמים כו', ועל הדור היתום הזה אני אומר ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם וחסידיהם יכשלו בם. עכ"ד. וע"ע בדבריו שם (במהדו"ת או"ח סימן קז).

ובמבואר בדברי הרב חוות יאיר (סימן רי) אשר הפליא בלשונו הקדושה באותות ובמופתים שאין לומר הנוסח המתוקן לנו מפי האר"י החי.

וכתב בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן סה) ששמע מכ"ק אאמו"ר זי"ע ששמע מפ"ק של אא"ז בעל ד"ח זי"ע שאמר שהצדק עם הנוב"י לגבי אמירת יחוד להחזקן שלא באו לסודן של דברים. עכ"ד.

וע"ע בדרשות חת"ס (ח"ג עמוד עד טו"ב בשער יוסף) שהחת"ס לא נהג לומר נוסח זה משום שסודו רב מאוד. וכ"ה במכתב סופר (בהקדמה) ובספר שארית ציון (אות ש).

ואיתא בהגדת חתן סופר לומר לשם ייחוד, וזה משום שנתפשט לאומרו, היינו שס"ל דבאמת אין ראוי כ"כ לומר לשם ייחוד, אך למעשה נתפשט לאומרו.

ועיין בסידור הגר"א אשי ישראל (סדר מצות ציצית בהערה מתחת הגליון) שמובא דלדעת הגר"א אין לומר שום ייחודים קודם עשיית המצוה. אמנם כנ"ל בכ"ד מובא דגם הגר"א סובר דצריך לומר לשם ייחוד. והכריע ר' שריה דבילצקי זצ"ל בספר תנאים טובים (אות א בנדמ"ח הערה ב) דיתכן דלדעת הגר"א יש קפידא לומר לשם ייחוד קודם עשיית מצוה דווקא, אבל לומר בתוך

(ו) על ידי אמירת לשם ייחוד מקיים ענין הכנה למצוה וענין מצוות צריכות כונה

גם תבין כי ע"י אמירת נוסח זה תגדל מעלת המצוה עד מאוד, כי ממעל לחש"ב שקיים הכנה למצוה וחיבוב מצוה, כמש"כ הרב קדושת לוי (פר' בשלח) בשם ספרי יראים.

ובזה יוצא בזה דין מצוות צריכות כוונה, דהא קי"ל דמצוות צריכות כוונה, וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן ס ס"ד) וז"ל: ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצווה וכן הלכה. עכ"ל. ועיין במשנ"ב (שם) ובספר תורת החסידים הראשונים (חלק ספר חסידים תנינא, בהשמטה והערה לספר חסידים תנינא) ועיין בסידור יעב"ץ (קודם ק"ש אות יא) באורך, וע"ע בספר שמחים לשמרו (ח"א - הזהרות, אזהרה לב ענף א).

ולכן כשאומר לשם ייחוד יוצא ידי חובת כוונה, כמש"כ בספר יוסיף אומץ (אות ה) ועוד ספרים.

(ז) דעת המתנגדים לומר נוסח לשם ייחוד

והנה אף שהיו מגדולי ישראל שהתנגדו לומר נוסח זה לכל אחד ואחד, וכמש"כ הרב נודע ביהודא (מהדו"ק חיו"ד סימן צג ד"ה ועל הרביעית) והא לך מקצת לשונו החריפה: ועל הרביעית אשר שאל בנוסח לשם ייחוד אשר חדשים מקרוב באו נתפשט ונדפס בסידורים, **הנה בזה אני משיב עד שאתה שואלני נוסח אמירתו, יותר ראוי לשאול אם נאמר כי טוב באמירתו, ולדעתי זו רעה חולה בדורינו, ועל הדורות שלפני זמנינו שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו, והיו עמלים בתורה כל ימיהם בתורה**

מנורה ענין אמירת נוסח לשם יחוד בדרום קלג

יחוד, ובוודאי הוא לא כיוון על לומדי חכמת האמת בקדושה וענוה אלא שסתם הדברים, איברא וודאי שמי שעושה המצוות לשם שמים וודאי מתקן למעלה אבל אין יחס בינו ובין המכוון הכוונה הראויה כלל וזה פשוט, ועל כל פנים לא ימנע לומר קודם כל מצוה וקודם כל לימוד לשם יקבה"ו ופסוק ויהי נועם ה' אליקנו עלינו. עכתו"ד. וכע"ז בספרים נוספים. וכן הכריע הדעת קדושים בסידורו (אות כא).

ובן הסיק המלבי"ם בארצות החיים (סימן כה בהמאיר לארץ ס"ק כט) וז"ל: ובענין אמירת לשם יחוד עיין נו"ב (יו"ד סימן צג) ובספר עיקרי דינים (סימן ב ס"ק נד) ובהקדמת ספר שערי תפילה. וכבר נהגו כל יראי ה' חסידים ואנשי מעשה לאמרו. עכ"ל.

וב"כ החיי אדם תלמיד הגר"א ותלמיד הרב נודע ביהודא (כלל קנא סי"ב) שיש לומר נוסח לשם יחוד.

וכתב ר' שריה דבילצקי זצ"ל בספר תנאים טובים (אות א ובנדמ"ח הערה ב) דאף אם נאמר שהנוב"י חלק וסבר שבכל אופן אין לומר לשם יחוד, סו"ס מאחר שהאריז"ל וכל הקדושים עמו הסכימו שיש לומר נוסח זה א"כ בוודאי יש לחוש לדעתם, והכריע, דאמנם לומר לפני כל מצוה בפרטות אינו נכון דתפסת מרובה לא תפסת אך לומר פעם אחת בבוקר שפיר דמי. על כן ענין גדול לומר לומר זה פעם אחת בבוקר וזה יחול על כל היום.

ועיין בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן כח כוונה קודם קיום המצוה) שכל מה שהתרעם הנוב"י על אמירת לשם יחוד היינו שהתרעם על הכנסת דברים חדשים בכלל, אך לבעלי נפש וכדו' שפיר דמי, והביא שם מדברי הגיעב"ץ שליירא' ה' ולחושבי שמו

התנאים בבוקר שכל מעשיו יהיו לשם ייחוד מסתבר שאין שום הפסד לומר, והוא נכון וטוב לכו"ע.

ח) דעת החולקים בתוקף על הרב הגאון נודע ביהודא ופורכים דבריו ומישיבים תמיהותיו

והנה כבר יישבו גדולי ישראל כל התמיהות והקושיות, ואין שום מניעה הלומר זה הנוסח, אשר שורשו בשמים ממעל ויסודותיו בארזי הלבנון, וכדברי הרה"ק מח"ס באר מים חיים וסידורו של שבת וארץ החיים, בספרו שער התפילה (בתשובה הנדפסת בסופו), אשר מבאר באריכות התשובות לתמיהות והקושיות, והביאו דבריו הפוסקים כמו בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סימן נ) ובהגדת ויגד משה (עמוד עג) בשם הגה"ק משינאווא זצ"ל, וכ"ה בספר מעון הברכות (סופ"ה דמס' ברכות), וע"ע להגר"ש קלוגר בשנות חיים (סימן מ) שמקשה מאוד על הנוד"ב, וע"ע בספרו שו"ת סת"ם (סימן קטו) שתמה מאוד על הנוד"ב, וע"ע בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן טז) ובשו"ת חסד לאברהם (סימן ט אות ד) ובספר חלקת יואב (סימן לג), וכן עיין בקובץ התורני צפונות (ח"ו) במאמרו של הגאון ר' מרדכי גיפטר זצ"ל שביאר דעת הרב נו"ב ותירץ כל הקושיות שהקשה עליו הרב הנ"ל.

וע"ע במחזיק ברכה להגחיד"א (סימן רלא סק"א) שמאריך לחלוק על הנוב"י ומשיג עליו. וכ"כ בספר שמחת הרגל (חג השבועות - לימוד ב) וכתב בתו"ד: וירגיל עצמו לומר לשם יחוד קובה"ו כאשר הורגלו בטורקיא"ה, כי בזה מגלה דעתו בפירוש שהוא לשם ה' דווקא ולא יגע זר באותו הלימוד ואותה המצוה, ואל תשגיח כמש"כ הנוב"י אשר הטיח דברים על אמירת לשם

ראוי לומר לשם יחוד. והסיק, שוודאי לאו כל אדם ראוי ליטול את ה' וכמש"כ היעב"ץ, אבל מה נעשה בעוה"ר הדורות מתמעטים והע"ה מתרבים ואם ח"ו יזניחו יתבטל לגמרי. עיין עליו עוד.

והנה בפרט לציבור יש להקיל לכו"ע, וכדברי תלמידו של הרב הנוב"י בשו"ת תשובה מאהבה (סימן ד) שלציבור הנוב"י לא מיחה.

והנה כנגד דבריו החריפים של הנודע ביהודא הנ"ל, השיב לו הרב בעל מח"ס במ"ח הנ"ל דברים חריפים עוד יותר כדרכה של תורה, וזה לשונו (בסימן א) פקחתי עיני וראיתי בחיבור הגאון הגדול המפורסם צדיק וישר הוא מוהר"ר יחזקאל סג"ל לנדא האב"ד ור"מ דק"ק פראג מה שהאריך שם בלשונו, וגבה ליבו לדבר גבוה, ועתק מפיו יצא לנגוע במשיחי ה', וקרא תיגר על צדיקי הזמן וכללם יחד להחליפם בפושעים ח"ו, וכתב עליהם צדיקים ילכו במ חסידים יכשלו במ, וכבר ניבא נביא האמת על זה שיאמרו כן על משיח צדקינו באומרו (ישעיה נג) ואת פושעים נמנה, וסיים על זה והוא חטא רבים נשא ולפושעים יפגיע, ומכתלי מכתבו ניכר שלא ירד בזה אלא לקנטר, כי הוא דרכו בכל התשובות שלו לחקור אחר מוצא דין בשורשו מש"ס ופוסקים ראשונים, ובזה לא ירד לעומקו של הלכה, ומשבא לכלל כעס בא לכלל טעות, ונעלם ממנו בשאלה זו פשטות סוגיות הש"ס והלכה מפורשת בפוסקים ראשונים ואחרונים כאשר נבאר וכו', עיין שם שמאריך לפרוך ולסתור דבריו מיניה וביה וממה שהביא ראיה שם תהא סתירה.

ואחר שמאריך בחיוב הכונה במעשה המצוה, הן הכונה הפשוטה שיכוון

לצאת בעשיית מצוה זו מצות ה' שציוה המצת עשה זו, והן הכוונה לשמה לכוון ענינה וטעם הפנימיות שבה וכו', כתב (בסימן ה) וז"ל: ואחרי שידענו שהוא חיוב גדול דוקא לכוון בכוונת טעם המצוות, עכ"פ לפי פשוטן, ולמה לא נמסור נפשינו ורוחינו ונשמתינו לעשות נחת רוח לבוראינו ית"ש, בהדרש נדרוש טעמי האמת אשר בהתורה והמצוה והתפילה שהוא תוכן ופנימיותם כאשר נתבאר בדברי התנא האלהי רשב"י הנזכר בזה"ק ובתיקונים, ובדברי מרן הרב האר"י זלה"ה בחיבוריו וכו'.

והעיקר בליבו לכוון אל ליבו לאל המיוחד משני הכיוונים והיו למאורות ברקיע השמים ליחד יחודים נשגבים ורמים והכל בכדי שיהיה לרצון ולנחת רוח לבורא עולמים, כי בכל הטוב עליו אנחנו נסמכים ונשענים, והוא יקבל את כל עשיותינו לרצון לפניו כאילו כיוונו בכל הכוונות הצריכות אשר למעלה מכונים ואז ואכל וחי לעולמים.

וכתב עוד שם (בסימן ז) על מה שכתב בנוד"ב שטובים היו הדורות שלפני זמנינו שלא ידעו מזה, והיו עמלים כל ימיהם בתורת ה' וכו', על זה יש לומר מש"כ (קהלת ז) אל תאמר שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה, וכבר הדברים נחקרים ועומדים בדרך השכל ומושכל בגודל בירור אחר בירור ומנופה בשלוש עשרה נפה שהעיקר בכל התורה והמצוות הם תוכן ופנימיותן והרוחניות שבהם משמותיו של הקב"ה הנעלמים בהם, וכל הספרים ספרי קודש מלאים מזה וכו', ואמנם כל דבריהם מיוסדים על יסוד גדול שבראש כולם הוא התנא האלהי רשב"י זלה"ה, שלו נגלו כל תעלומות חכמה, והוא מגנה מאוד למי שאינו נותן ליבו ללמוד פנימיות התורה, כאשר יוכל לשער בנפשו

מנורה ענין אמירת נוסח לשם יחוד בדרום קלה

במה שמגנה גנות האנשים האלה ואומר צווחין כו' הב הב כו', עיין שם.

(ט) יתכן שהנוד"ב חזר בו

ובאמת יתכן שגדולי ישראל שהתנגדו חזרו בהם אח"כ, וכמש"כ בספר קצה המטה על ספר מטה אפרים (סימן תקפה הל' שופר). ועיין לעיל מה שהובא מספר אור לישירים וכו', וכן מפרש שם כל נוסח הלשם ייחוד, ויש על ספר זה הסכמה ממרן הנוב"י ז"ל, ודי למבין. וכן כתב בספר ישמח משה (פר' כי תשא) ועיין ספר מוכן ומזומן (פרק ה בהערות אות י ד"ה וכתבו).

ור' שריה דבילצקי (שם) הוסיף דנראה דאם אומר פעם אחת בבוקר ושזה יחול על הכל גם הנוב"י מודה דשפיר דמי, וגם לשיטת הגר"א יתכן דאין כל קפידא אם אומר פעם אחת בבוקר, כי כל מה שלא אמר לפני המצוה הוא משום שה' אלהינו הוא ייחוד קוב"ה, אבל כשאומר בבוקר לא לפני הברכות שפיר דמי. וכן מבואר בהדיא באדרת אליהו (דברים א ו בסופו) וז"ל: כמו שאומרים לשם ייחוד קוב"ה ושכינתה וכו'. עכ"ל.

(י) אין קפידא לומר לשם יחוד למי

שמבין את פירוש הנוסח

הנה בפרט אם מבין נוסח זה ודאי וודאי שאין שום קפידא לומר לשם זה הנוסח, וכמש"כ בספר יוסף אומץ (סימן רנט) לענין הנחת תפילין שמי שמבין יאמר אני מניח תפילין כדי ליחדא שכנתא עם קוב"ה ולהקימה מנפילתה, ומי שאינו מבין יאמר אני מניח תפילין כדי לקיים מצות בוראי.

וע"ע בספר שערי אפרים (שער ד ס"ה) מש"כ בזה, והסיק שאף שאין הדבר נמסר אלא לבאים בסוד ה' וכו' אכתי

בדחילו ורחימו דמאריה, ושכל עיקר גאולתינו ופדות נפשינו תלוי בזה, כאשר מבואר בדבריו הקדושים במקומות רבים אין מספר, עיין שם שמאריך בזה.

וכתב שם (בסימן יג) וז"ל: והנה אם בארזים נפלה שלהבת שגדול הדור וגאון הזמן כמוהו ניכרת מחשבתו מתוך מעשה אצבעותיו איך שבכל מעשיו לא שם ליבו לזה לייחד ולחבר ארץ ושמים יחד, ולעשות יחוד בשמו הגדול והקדוש ב"ה הוי"ה ואדנ"י לזווגם יחד, ולייחד שם י"ה בו"ה על ידי ההוא טמיר ונעלם ביחודא שלים.

על כן אמרתי מהראוי ונכון לרשום בכתב אמת ולחקוק בעט ברזל ועופרת להיות למשמרת לדורי דורות להודיע לה' את הדרך אשר ילכו בה בתמימי דרך ההולכים בתורת ה', לשם ה' לבד, שיהיה כל עבודתינו לגבוה קא סלקי להיות העבודה צורך גבוה, לכוון בכל עסקי התורה והמצוות לתקן את שורשם במקום עליון בשיעור קומה, בכדי שיהיה לרצון ולנחת רוח לפניו בזה שלא על מנת לקבל פרס בשום צד, אדרבא למסור לו נפשינו ורוחינו ונשמתינו בכל עוז ותעצומות באהבה בשמחה רבה על אשר זיכנו במצוותיו ב"ה וכו'.

ובזה ממילא תבין ששגגה יצא מלפני השליט הגאון ז"ל שכתב, וכבר גילתי דעתי שיותר טובה השתיקה וישתקע הדבר וגם במחשבה לא יחשוב רק פירוש המילות, ע"כ, כי לא יעשה מתפילה כזו כתר הכבוד למלך עולמים ב"ה, וכבר כתב בזה אדונינו הרח"ו ז"ל באנשים האלה וגם הבעלי תורה שביניהם ומייגעין עצמן בתפילתן להתפלל בכוונה, והנה כל עוד שמכוונים יותר מבקשין פרס מרבין יותר, ומי גבר יחיה ויביט בדברי התנא רשב"י זללה"ה (תיקו"ז ת"ו דף כב.)

האידנא כבר דשו בו רבים וה' הטוב יכפר בעדם. עכ"ד.

ותצא דינא שטוב מאוד להזהר לומר הנוסח הנ"ל. וזה נוסחתי: הנני מוכן ומזומן לקיים מצוה פלונית לשם ייחודי קודשא בריך הוא ושכינתיה בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו לייחדא שם יו"ד ה"א בוא"ו

(יא) תצא דינא שאין שום מניעה לומר זה הנוסח, ופירוש הנוסח בהרחבה

ד. ועיין נוסחאות נוספות בספר שערי ציון (פ"ג) סידור היר"א (עמוד 220) סידור הרש"ש המודפס (חלק של תפילת שבת דף קז): סידור הרש"ש להיר"א (ח"ד עמוד 82) מעיל קודש (בהקדמה לפירוש ספר עץ חיים) פתח עינים (סדר כוונת יום שבוועות) בן איש חי בלשון חכמים (סימו יא - לפני תקיעת שופר).

ה. פירוש: לשם ייחוד - תכלית הבריאה העבודה הרצויה ושלמותיה לייחד הכל למקור אחדותו יתברך, זהו לשם ייחוד. (סידור יעב"ץ - פירוש לשם ייחוד שלפני מצות ציצית).

ו. פירוש: קודשא ב"ה - תואר קדושה מורה על עצמותו יתברך הנעלם ומופרש מכל ולית ביה תפיסה כלל. (סידור יעב"ץ הנ"ל). והוא ספירת תפארת (סידור הרמ"ז קודם נוסח לשם ייחוד). והוא אות ו' שבהוי"ה (שו"ת רב פעלים ח"א א"ח סימן א). בחינת זעיר אנפין (זוהר וספרי קבלה).

ז. פירוש: שכינתיה - מורה על הרצון השוכן בתוכנו ומקיים אותנו (סידור יעב"ץ הנ"ל). והוא ספירת מלכות (סידור הרמ"ז הנ"ל). ונשמות ישראל נולדות ובאות מהמלכות היא השכינה הקדושה אמנו העליונה הרוחנית הנמצאת בגלות עמנו ושורה בבתי כנסת ובתי מדרש והיא שמחה ומתעשרת כשאנחנו עושים רצון השם יתברך. וזה אות ה' אחרונה שמשם הוי"ה (שו"ת רב פעלים הנ"ל). בחינת נוקבא (זוהר וספרי קבלה).

וזצריך לכיון לחבר קוב"ה ושכינתיה ולהעלותם לרום המעלות, ולחבר הרצון והשגחת ה' לשורשו (הנ"ל). וצריך לכיון לחבר אורו הנעלם למקום הנקרא אין סוף (עיין זוהר פר' בשלח דף נז. ובהשמטות בראשית דף רסה:). ועיקר הכוונה שיכוין שקוב"ה הוא אות ו' שבשם הוי"ה ושכינתיה הוא אות ה' אחרונה שבשם הוי"ה (עוד יוסף חי פר' וישלח).

והכוונה הפשוטה הנצרכת היא: לחבר המחשבה עם המעשה - גשמי עם רוחני, שקוב"ה הוא חלק הרוחניות ושכינה היא חלק הגשמיות (במובן המעשי כלפינו), עיין בספר צפנת פענח (פר' משפטים ובפר' פקודי) בן פורת יוסף (פר' ויצא) תולדות יעקב יוסף (פר' ואתחנן ובפר' לך לך) וע"ע דגל מחנה אפרים (פר' בהר ובפר' בראשית), באר משה אזורי (פר' האזינו).

ח. פירוש: בדחילו ורחימו - ביראה ואהבה, שבכל מצוה שאדם עושה ועסק בתורה שאדם עוסק צריך שיהיה בדחילו ורחימו, כמבואר ברע"מ פר נשא (דף קכד). ובתיקו"ז (ת"ו דף כא: תכ"א דף נ). ועד מקומות. וכ"כ בשל"ה (בהגה"ה מס' יומא אות טו) ובראשית חכמה (שער היראה) וכתב שם שמי שלא עובד את ה' ביראה ואהבה אזי זה סיבה שמחשיכים עיניו בתורה ח"ו, ולא זוכה להבין ולדעת התהו"ק, גם חוזר לבוא בגלגול, עיין שם. וגם ספר התניא מיוסד ע"ז שצריכים לעבוד את ה' בדחילו ורחימו.

והם י"ה משם הוי"ה י' יראה ה' אהבה ועי"ז מתחברים את י' שהיא יראה עם את ה' שהיא אהבה ושתיים התחברו עם אותיות ו-ה ונשלם התיקון והעבודה נשלמת ברצון, כמבואר בשער המצוות (פר' ראה) ובשער מאמרי רשב"י (פר' נשא) ובספר הליקוטים (פר' ראה אות טו) וכ"כ הרב חסד לאלפים (סימן ד סכ"ה).

והם או"א כמבואר בתיקו"ז (דף נ). ובביאור הגר"א לתיקו"ז (דף לג). ובשער מאמרי רשב"י (הנ"ל) ובשמן ששון (ח"ד על שער מאמרי רשב"י הנ"ל) ועיין במשנת חסידים (מסכת כללות המצוות פרק א).

וזה הכוונה שתכוין: הריני עובד את השם יתברך ביראה שמא אני מקצר בעבודתו בעסק התורה וקיום המצוות, ובאהבה ושמחה שזוכה לרבר גדול ונפלא כזה שעוסק בתורת השם ומקיים מצוותיו, וע"ע להרב אברהם גלאנטי בספר קול בוכים (איכה ד ח) ובכה"ח פלאגי (סימן י סמ"ד) שביארו כל הענין בעבודת ה' בד' אותיות שם הוי"ה הקדוש וכו'.

ותכוון בדחילו אות י' שמשם הוי"ה ורחימו אות ה' ראשונה שמשם הוי"ה (עוד יוסף חי פר' וישלח). ותכוין עוד: בדחילו - במורא הדין. ורחימו - אהבת הרחמים (סידור יעב"ץ הנ"ל).

ט. בזהר בכ"ד מוזכר דחילו קודם רחימו (פר' בשלח דף נז. ובפר' נשא דף קכג). ובכ"ד מוזכר רחימו קודם דחילו (פר' בראשית דף כד), ובתיקו"ז (ת"ו דף כא:). בתחילה איתא דחילו קודם רחימו, ומייד אחר"ז איתא

ה"א' בייחודא שלים"א על ידי ההוא טמיר ונעלם"ב בשם כל ישראל"י.

יו"ד ק"י, או יאמר אות יו"ד ואות ה"א, או יאמר יו"ד אי ה"א, וכן הדין כשיאמר ו"ה, כדין כל הוגה את השם באותיותיו (עיי' תוס' ע"ז דף יח.).

יב) כמה הלכות ואזהרות בענין

הנוסח לשם יחוד

ובאותו זמן שמיידח האדם יקובה"ו צריך להפשיט ממנו כל המחשבות ולעלות את השכינה במחשבה אחת בלבד,

הנה צריך להזהר שלא להוציא בשפתיו י"ה ברצף, אלא יאמר יו"ד ו-ה"א, או יאמר

ב' פעמים רחימו קודם דחילו, ואח"כ איתא ב"פ דחילו קודם רחימו, ושם (ת"י דף כה:) איתא דחילו קודם רחימו, ואיתא שם ג"כ רחימו קודם דחילו. ומזה אין ראיה דהתם מיידי לבאר שם י"ה או"א חו"ב וא"כ הסדר רחימו ודחילו, כי חכמה אהבה, בינה יראה. וכן י"ל לגבי הא דמבואר (בדף כא: הנ"ל) דאיתא שם פ"א רחימו קודם דחילו גבי שם י"ה או"א וכו', אמנם מוזכר שם רחימו קודם דחילו גם בסתמא בסדר העבודה שצריך לעסוק בתורה ברחימו ודחילו, עוד בתיקון"ז (תט"ז דף לא.) מוזכר רחימו קודם דחילו, וכן שם בכ"מ (תמ"ז דף פג:) וכ"ה בתיקונים שבסוף התיקון"ז (ת"ד דף קמא.), מאידך מובא (תיקון כ-כא דף נ.) שדחילו קודם רחימו אף שמוזכר גבי י"ה, שהסדר של י"ה הוא רחימו ודחילו, וכן שם בכ"מ (דף נא.) ובתל"ז דף עח. ובתנ"ד דף פז: ובריש תס"א דף צג:), ובתיקון ל (דף עד.) מובא ג"כ יראה קודם אהבה, וצריך עיון וה' יאיר עינינו בתורתו.

ועב"פ כתב בשער מאמרי רשב"י (הנ"ל) לומר שתי הנוסחאות, ויאמר קודם דחילו ורחימו ואח"כ יאמר רחימו ודחילו, ומבאר שם כמה סודות גדולים בזה. ועיי' במשנת חסידים (הנ"ל) קצת באופן אחר. ועיי' בספר שי עולמות (עמוד שעז) מש"כ בזה.

י. פירוש: שם י"ה הוא בחינת הדין בשם הוי"ה, ושם ו"ה הוא הרחמים שבשם הוי"ה והוא יסוד קיום העולם ע"י שיתוף דין ברחמים (סידור יעב"ץ).

ותבין לחבר י"ה עם ו"ה, כי הנה כל כל עוד שלא נמחה שמו של עמלק אין השם שלם ואין הכסא שלם ואינו נקרא כי אם כי יד על כס י"ה, כמבואר בתנחומא (סדר כי תצא פ"א) וברש"י (שמות יז טז), ובאותיות י"ה אין אחיזה לקליפות אבל באותיות ו"ה יש עדיין אחיזה לקליפות, כמבואר בשער הכוונות (דרושי הקדיש דרוש א) ובפרע"ח (שער עולם העשיה פ"ו מהדו"ב), וצריכים לכוון לתיקון השלם שהשם הוי"ה יהיה שלם בלי פירוד, וכמו שיהיה לעת"ל כמבואר בתיקון"ז (דף פא:).

יא. פירוש: שלים - אמיתי כרצון הבורא יתברך (סידור יעב"ץ הנ"ל). ויש בזה עוד כמה ענינים גדולים שאין כאן מקומם.

יב. כן הוא הנוסח הנכון, ואף שלא הוזכר בסידור רבינו האריז"ל והרש"ש, כיון שנוסח זה הוזכר בסידור יעב"ץ (הנ"ל) ובחוות יאיר (סימן רי) וכ"כ השל"ה (הנ"ל ובעוד מקומות) וכ"ה בבעש"ט על התורה (פר' מטות הנ"ל) ובאור צדיקים (סימן כג אות טל) ובנוהג כצאן יוסף (הנהגות היום אות א) ובכ"ח פלאג"י (סימן כה ס"ק כא) ובקול הרמ"ז (על כתיבת סת"ם סוף תיקון ח) ובסידור הרב יעקב קאפיל (בנוסח לשם ייחוד) ועיי' מה שהביא בספר שי עולמות (עמוד שפד-צב).

וע"ד פשטי צריכים לכוין שעושה המצוה לשם יחוד אף במחשבה עד למעלה, שטמיר ונעלם הוא הייחוד למעלה למעלה, כמבואר בבעש"ט עה"ת (פר' מטות הנ"ל).

יג. פירוש: בשם כל ישראל - ואני כולל עשיית מצוה זו בכלל עשייתה מכל ישראל ובהם נמצאו בני עליה המכונים בה כראוי ועיי' אוכל לייחד שם הוי"ה כראוי אף שאין בכוחי לכוין כראוי (סידור יעב"ץ הנ"ל). והיינו שבוטח על גדולי הדור ולא על עצמו.

ועוד יכוין שאינו מכוין לטובת עצמו אלא בשם כל ישראל, כן כתבו הגהיד"א בנחל קדומים (הפטרת ויקרא) וכ"כ בשו"ת ערוגת הבושם (פר' קרח) ובתפארת שלמה (פר' דברים) ובשמע שלמה (פר' ויקרא).

ויבין שכל נשמה היא איבר וחלק מהשכינה וכולנו גוף אחד באחדות גמורה, ולכן צ"ל בשם כל ישראל שכולם חלק אחד, כן כתב בחובת התלמידים (עמוד קכה). ויתכוין להמשיך אורו יתברך על מקור נפשו

כדאיתא בתיקון"ז (תס"ו דף צז:) וז"ל: ובהווא זמנא דצריך בר נש לייחדא לקוב"ה בשכינתיה צריך להפשיט מניה כל מחשבין דאנון קליפין דאתמר בהון רבות מחשבות בלב איש, ולסלקא שכינתיה לגביה במחשבתא חדא הה"ד ועצת ה' היא תקום וכו', הכי צריך להפשיטא מניה כל מחשבין אחרנין בזמנא דמייחד לקב"ה בכל יומא תרין זמנין שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ע"כ.

וצריך מאוד להזהר שלא להפסיק בין אמירת הנוסח לשם ייחוד לבין עשיית המצוה, ובפרט אם התחיל ללמוד, מאוד צריך להזהר שלא להפסיק לשום דבר כלל (ואפילו בלי שאמר לשם ייחוד לפני"ז צריך להזהר בזה), כמבואר בדברי הרב בעל ראשית חכמה בתוצאות חיים (אות קי). ומי שמפסיק נמצא שמפסיק הייחוד חס ושלום ונוח לו שלא נברא, כמש"כ באור צדיקים למהר"ם פאפיראש (סימן כב סעיף לג).

וכתב הגר"צ מוצפי באורחות ציון (ח"א פ"ג אות מ"ח בהערות ד"ה ואמר)

וז"ל: ואמר לי מור אבי שזה דבר ברור ומובן מאליו שאם אמר לייחד שם הוי"ה - איך יעלה בדעתו לדבר אחר כך דברים זרים ויתן חס ושלום אחיזה לכוחות החיצונים שם. עכ"ל.

גם צריך להזהר מאוד לומר נוסח הייחוד בכוונת הלב, באהבה ויראה גדולה, ולכן אומרים תוך הנוסח בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו, כמש"כ בזוהר הקדוש (פר' בשלח דף נז.) וז"ל: וצריך לכוון לב ורצון כדי שיתברכו עליונים ותחתונים, כתוב כי תבואו לראות פני, כל אדם שבא לייחד את השם הקדוש ולא מתכוון בו בלב ורצון ויראה כדי שיתברכו בו עליונים ותחתונים, זורקים את תפילתו החוצה, וכולם מכריזים עליו לרע, והקדוש ברוך הוא קורא עליו כי תבואו לראות פני וכו', ואם הוא בא לייחד את השם הקדוש ולא מתכוון בו ברצון הלב, ביראה ואהבה - הקדוש ברוך הוא אומר, מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי - "זאת" ודאי שהרי לא נמצא בהם ברכות (היינו בספירת מלכות שנקראית "זאת"), ולא די שלא נמצא בהם

ונפשות כל ישראל לייחדן, כן כתב בתניא קדישא (ליקוטי אמרים פמ"א דף נז:). ויאמר כן בכוונה ובאחדות גמורה ואהבת ישראל מוחלטת, כן כתב המהרצ"א מדינוב (בהקדמת ספר דרך פיקודין). וע"י שכולל כל ישראל בתפילתו ע"י תעלה תפילתו כלולה מכל תפילות עמ"י ותוכל לעלות למעלה ולעשות פרי, ולכן קודם שהאדם יסדר תפילתו בביהכ"נ צריך לקבל על עצמו מצות ואהבת לרעך כמוך, ויכוין לאהוב כל אחד מבנ"י כנפשו, ובפרט אהבת החברים העוסקים בתורה צריך כל אחד ואחד לכלול עצמו כאילו הוא איבר אחד מן החברים שלו, כמבואר כל זה בשער הכוונות (דרושי ברכות השחר) ובשער הגלגולים (הקדמה לח).

וגם שאין צדיק בארץ אשר לא יחטא וא"כ האיך יכול לעשות איזה דבר קדושה באברינו כיון שנעשה בהם איזה עבירה חלילה ונפגם אותו האיבר ואיך יכול להשרות עליו קדושת העבודה ההיא? אך התיקון לזה הוא במה שכולל עצמו עם כללות ישראל, כי יש עולם הנקרא "כל ישראל" והעולם ההוא שלם בלי שום פגם - כי כח הכללות ישראל הם הצדיקים כמ"ש 'ועמך כולם צדיקים' וא"כ אף שהפרטים חוטאים לפעמים אבל הכללות הם תמיד קיימים בקדושתם ואין שטן ואין פגע רע בהם חלילה ותמיד צורתם חקוקה למעלה, ושם אין שליטה לחטא כלל, והאדם מקשר עצמו בהתכללות ההיא ואז אותו האיבר נקשר בכללות ונתקן בקדושה עליונה ואז יכול לעשות המצוה או העבודה ההיא, וזו עצה אחת שיאמר לשם ייחוד וכו' בשם כל ישראל, כן כתב בנועם אלימלך (פר' דברים). וכשתתפלל בשם כל ישראל אזי תפילתו נשמעת אפילו כשהוא אינו בשלימות ממש, כן כתב בזרע קודש (פר' וישב) וכ"ה בביאורי חסידות (פר' עקב).

מנורה ענין אמירת נוסח לשם יחוד בדרום קלט

ומה שמבואר במעשה רב (אות כו) דלא אומרים שום פסוקים קודם התפילה, וכן הדין בכל מצוה שאין אומרים שום פסוקים קודם, כדמשמע במעשה רב (אות ע), התם משום דאין מוסיפים על הציבור משום טירחא דציבורא כמבואר בתוספת מע"ר (אות ז), אבל כל אחד ואחד לעצמו שפיר דמי כנ"ל.

וב"ה בשל"ה (מס' יומא דרך חיים תוכחת מוסר אות לב) וז"ל: הדיבור, הוא שידבר המצוה בפיו, קודם שיעשה יוציאנה בשפתיו בלשון אשר היא כתובה, ואח"כ יאמר הנני מוכן ומזומן וכו' לשם ייחוד וכו'. עכ"ל. ועיין בספר גלי הים (עמוד קצז).

טז) אמירת פסוקים שונים קודם עשיית המצוה

ובן טוב מאוד לומר קודם עשיית המצוה פסוק אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי, ופסוק ה' יגמור בעדי ה' חסדיך לעולם מעשי ידך אל תרף, כמש"כ בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (סימן ח): בכל עת וזמן בהזמין עצמו לעשות איזה מצוה או תיקון וייחוד, טוב לומר בפיו קודם: אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי, ופסוק ה' יגמור בעדי ה' חסדיך לעולם מעשי ידך אל תרף, שנזכרו בב' פסוקים ג' שמות הכוללים כל מיני שפע ורב טוב, והם: אל, אלהים, הוי"ה. מלבד הסודות הכמוסים בהם וכו'. עכ"ל.

טז) אמירת פסוק ויהי נועם קודם עשיית המצוה

והנה טוב וראוי ונצרך לומר קודם עשיית המצוה פסוק ויהי נועם וכו' עד ומעשה ידינו כוננהו, ועי"ז יחשב לו כאילו קיים המצוה בכל כוונתיה וסודותיה וכו' אף שלא יודע אלא המעשה, כמבואר בזהר

ברכות אלא ששרוי בהם הדין ונמצא דין בכל. ע"כ.

יג) ענין אמירת לשם יחוד פ"א בבוקר שיועיל לו לכל היום

ולמי שקשה לומר לשם ייחוד וכל הנ"ל קודם עשיית כל מצוה - אזי עשה יעוצה לו לומר פעם אחת קודם תפילת שחרית בזה"ל: ריבוננו של עולם הריני מכוון מעתה על כל פרט ופרט ממעשי ודיבורי ומחשבתי (ויכול לפרט יותר: בכל מעשה המצוות שאני עושה והעסק בתורה שאני עוסק והתפילות שאני מתפלל) של כל היום עד למחר בעת הזאת לשם ייחוד וכו', וכ"כ האשל אברהם מבוטשאטש בסידורו תפילה לדוד, וכ"ה בסידור הרב בעל התניא שמובא נוסח לשם ייחוד רק פעם אחת לפני תפילת שחרית, וכמו שדייק בספר שערי הלכה ומנהג (סימן סא).

ויש אומרים שזה טוב אפילו לכתחילה ושכן ראוי לנהוג, כמש"כ ר' שריה דבילצקי זצ"ל בספר תנאים טובים (אות א בנדמ"ח הערה ב) לומר פעם אחת בבוקר נוסח לשם יחוד עם תנאי שיועיל לכל היום. ושם הכריע שכן הוא טוב לכתחילה. וכן מובא בספר דרך ישרה (פ"א אות כח) שכן נהג הרב הנ"ל.

יד) אמירת פסוקים מענין המצוה קודם המצוה

ובן טוב לומר פסוקים קודם עשיית המצוה מענין המצוה, ויאמר בזה"ל: הריני עושה כאשר ציוני ה' בתורתו. ויאמר הפסוקים מענין אותה המצוה.

וכמש"כ אדונינו הגר"א ביהל אור (בראשית דף כח:): וז"ל: ובמצוה יש תורה, ולכן צ"ל קודם עשיית מצוה הריני עושה כאשר ציוני ה' בתורתו. עכ"ל.

ואמירת ויהי נועם מועיל מאוד להנצל ממגיפה ר"ל, כמש"כ במשנת חסידים (מסכת תיקון המגיפה פרק ד אות א).

וגם המזיקים והמקטריגים בורחים כששומעים אמירת ויהי נועם וגו', כמש"כ במעולפת ספרים (יום ששה עשר).

יח) ענין אמירת ב' פעמים פסוק ויהי נועם

ויש מקפידים לומר ב' פעמים ויהי נועם, פעם אחת לטעם הנ"ל שיחשב לו שקיים המצוה בכל כוונתיה, ועוד פעם בשביל הכוונה, שאם חטאנו וגרמנו לסלק אור הקדושה שנמשכה על ידי מעשים טובים, הנה אתה הא-ל ברחמיך תכונן ותתקן לאותם מעשים טובים, ותחזור להמשיך עלינו אור אותה הקדושה, ועל ידי אמירת פסוק זה הוא מועיל להחזיר חלקי נשמתו שירדו לקליפות ע"י חטאיו, כמש"כ בסידור הרש"ש ומקובלים, וכן סידר הבן איש חי בלשון חכמים שצריך לומר פעמים פסוק ויהי נועם, וכ"כ איהו גופיה בספרו בן איש חי (ש"א פר' ויגש את ו) וע"ע מש"כ בספרו שו"ת תורה לשמה (סימן יז) ובספרו חוקי הנשים (פרקים טל-מ).

יט) ענין אמירת פסוק ויהי נועם במוצאי שבת

והנה פסוק ויהי נועם סודו רם ונפלא מאוד, ולכן אומרים אותו במוצ"ש לפני הקדושה דסדרא, וכדאיתא בזוה"ק (פר' מקץ דף קצז:): וז"ל: דבר אחר, העולם הבא נקרא נועם וכשמתעורר העולם הבא - כל שמחה וכל טוב וכל האורות וכל החירות של העולם מתעורר, ולכן נקרא נועם, ועל כן למדנו, הרשעים שבגיהנם בשעה שנכנס השבת נחים כולם ויש להם חירות ומנוחה, בשעה שיצא

(פר' יתרו דף צג:): וז"ל: אדם שנודמנה מצוה לידו - זכאי הוא, ואפילו שלא כיון במצוה - עשה אותה, אבל לא נקרא שעשאה לשמה, כי לשמה נקרא כשעשאה בכוונה שלימה, ובמעשה לשמה עולה המצוה ונתקנית, כי במעשה הגשמי נתקן הרוחני, והקב"ה חפץ ברצון כוונת הלב, וגם אם אין כוונת הלב - מקבלו, כי על זה התפלל דוד המלך ואמר ומעשה ידינו כוננה עלינו, שאין כל אדם חכם ונבון שיודע לכוין בעשיית המצוה, וזהו כוננה - תתקן למעלה כמצטרך, עלינו - אפילו שאיננו יודעים לכוין אלא רק מעשה לבדו, ומעשה ידינו כוננהו - את המדריגה הצריכה להתתקן שתשלים אותה כפי שצריך. ע"כ.

ובן הזהיר מהרח"ו בשם האריז"ל לומר קודם כל מצוה ויהי נועם וגו', עיין שער הכוונות (דף ח:): ובפרע"ח (שער עולם העשיה פ"א), וכ"ה ביסושה"ע (שער ב פ"ח) ובפלא יועץ (ערך ויהי נועם) ובהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (ריש סימן ח) וכ"כ הגחיד"א בעבודת הקודש (מורה באצבע סימן א אות א) ובספרו שמחת הרגל (לחג השבועות סוף לימוד ב) וכ"ה באגרא דפרקא (אות קעח) ובשו"ת תורה לשמה (סי"ז).

יז) ענינים שונים במעלת האומר פסוק ויהי נועם

הנה ע"י זכות אמירת ויהי נועם, אין מקום למקטרג לקטרג, כמש"כ בשם משמואל (פר' פנחס תרצ"ו).

ובן ע"י אמירת ויהי נועם - מכניע הקליפה הגדולה הנקראית עמון המבקשת להאחז בקדושה, וע"י נועם מכניעים אותיות עמון שהיא אותה הקליפה הנ"ל, כמש"כ מהרח"ו בספר הליקוטים (תהילים מזמור צא).

השבת יש לנו לעורר עלינו את השמחה העליונה שננצל מאותו העונש של הרשעים הנידונים משעה ההוא ולהלאה, ויש לנו להתעורר ולומר ויהי נועם ה' אלהינו עלינו - זה הוא נועם העליון שמחת כל. ע"כ.

וב"ה בזוהר (פר' וארא דף לא.) וז"ל: דבר אחר, עולם הבא נקרא נועם משום שבעת שנתעורר עולם הבא להשפיע כל טוב וכל שמחה וכל האורות וכל חירות העולם מתעורר, ומשום זה נקרא עולם הבא נועם. ועל כן למדנו, הרשעים אשר בגיהנם בשעה שהשבת נכנס כולם נחים ויש להם שמחה ומנוחה בשבת, כיון שיוצא השבת יש לנו להעיר עלינו השמחה העליונה כדי להנצל מעונש הגיהנם שמשעה ההוא ולהלאה הם נידונים, ויש לנו להעיר ולומר ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וגו' - שזה הוא לחזור ולהמשיך נועם העליון שהוא שמחת הכל, ועל כן דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. ע"כ.

עוד איתא בזוה"ק (פר' ויקהל דף רז.) וז"ל: במוצאי שבת בשעתא דפתחי ישראל ויהי נועם וקדושתא דסדרא, כל אינון חייבין דגיהנם פתחי ואמרי זכאין אתון ישראל עמא קדישא, זכאין אתון צדיקייא דנטרי פקודי

אורייתא לחייביא דלא זכו למיטר אורייתא, זכאין אינון כל נטרי שבתא בהאי עלמא וקא מענגי לההוא עונג דשריא מלעילא בדקאמרן. ע"כ.

ועיין זוהר חדש (רות דף קא.) וז"ל: בשעה שאלו הרוחות עולות - רוחות אחרות יורדות שניתוספו בין החיים באותו העולם, אלו עולות ואלו יורדות מאותו מקום שירדו אלו משם, שם חונות האחרות ואין המקום נשאר פנוי, במוצאי שבת בשעה שישראל אומרים ויהי נועם אדנ"י אלהינו וגומר, אותם הרוחות שירדו להם בשבת עולות, אלו עולות ואלו יורדות למקומן, וכן תמיד בענין זה. ע"כ.

ועיין בדברי מהרש"ו בשער הכוונות (דף ס: והלאה) ובפרע"ח (שער השבת פרק ד) ובשער הפסוקים (פר' וירא) וע"ע בשל"ה הקדוש (מס' פסחים נר מצוה אות ס) ובדברי מרנא בא"ח בסדר היום (סדר מוצ"ש).

והבי קי"ל בשו"ע (הגהת רמ"א באו"ח ריש סימן רצה) וז"ל: ואומרים ויהי נועם וסדר קדושה באריכות כדי לאחר סדר קדושה, שאז חוזרים רשעים לגיהנם. והוא מדברי הטור (בסימן זה). ואין מקום להאריך.



הרב משה חיים הכהן קליין

בענין נטל קדירה שאינה שלו בשבת אי מותר להחזיר

בדבר שאינו שלו, והנח הר"ש לא ביאר אמאי גבי תקרובת אמרינן אאדש"ש.

וביאר הגרעק"א דגבי ע"ז האוסר בזה הוא המחשבת ע"ז ולכך בזה לכו"ע אאדש"ש מש"כ בכלאים שם האוסר הוא מציאות העירוב והניחותא הוא רק תנאי לכך לולא הילפותא אדם אוסר אפילו שאינו שלו וכן גבי פרת חטאת האוסר הוא המלאכה והניחותא הוא רק תנאי ולכך לכו"ע אדש"ש.

ולפי"ז כתב הגרעק"א לתלות ספיקו במח' התוס' והר"ש דלהתוס' כל דבר התלוי במחשבה שייך ביה אין אדש"ש ובכה"ג דנטל מהכירה קדירה שאינו שלו תלי במח' בכלאים אבל להר"ש דרק דבר שהאוסר הוא במחשבה וכגון ע"ז בזה הוא דשייכי לאין אדש"ש אבל בכה"ג שהאוסר הוא העקירה מן הכירה והא דבעי מחשבתו שלא יחזיר הוא רק תנאי שיחשב עקירה והוי ככלאים שהאוסר הוא העירוב והניחותא הוא תנאי דבכה"ג לא שייכי לדין אין אדש"ש לולא שאיכא שם ילפותא, ולכך להר"ש אסור להחזיר את הקדירה לכירה. ומובא בביאור הלכה על אתר.

ובספר אבי עזרי פ"ג ה"י הקשה דלא שייך לדין דאין אדש"ש דנהי דלא נחשיב את מחשבתו להסיר את הקדירה לגמרי מ"מ גם לא היתה לו מחשבה להחזיר את הקדירה ובכה"ג שלא מחשב להחזיר כבר נחשב עקירה ולא גרע מנפל הקדירה דעכשיו נחשב לנתינה בתחילה. ונשאר שם בצ"ע.

הגאון רבי עקיבא איגר מסתפק [או"ח סי' רנ"ג ומודפס בחלק מהדפוסים] באחד שנטל מהכירה קדירה שאינו שלו ועודנו בידו וחישוב שלא להחזירו אי מהני מה שחישוב על קדירה שאינו שלו לאסור להחזיר לכירה או שנימא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולא מועלת מחשבתו על סיר שאינו שלו. וכתב דאם הניח על הרצפה וכל כה"ג ודאי שאסור בחזרה כיון דתלי במציאות אבל הכא דתלי במחשבה, מי מהני מחשבתו או לא.

והביא בזה מח' הראשונים במשנה כלאים (פ"ז מ"ד - ה') דאיתא שם מח' ת"ק ור"י ור"ש בעירב תבואה שאינה שלו בכרם שאינו שלו אי אדם מקדש דבר שאינו שלו או לא. והקשו בתוס' (יבמות פ"ג:) אמאי במכניס חלב ונבלה לתבשיל נאסר הא תלי במח' אי אדם אוסר דבר שאינו שלו, ומשני דדבר שתלוי במציאות כחלב ונבלה לא תלי במח' אי אדש"ש אלא רק דבר התלוי במחשבה ולכך ע"ז תלי בזה וכלאים הגם שהאיסור הוא עירוב המינים מ"מ תלי בניחותא וא"כ האי ניחותא תלי אי אדש"ש או לא.

והקשה הר"ש (שם בכלאים) הא העושה מלאכה בפרת חטאת פוסלה אף דתלי בניחותא ואמאי לא תלי במתי אי אדש"ש. ומתוך הר"ש דאה"נ גם כלאים וגם פרת חטאת אין חסרון של אאדש"ש והא דפליגי בכלאים פליגי בדרשת הפסוקים אבל לולא זה לכו"ע בכלאים אדם אדש"ש ולגבי ע"ז שאני התם דליכא תקרובת ע"ז

לחזור לכאן ודאי דלא תועיל מחשבתו להסיר את הקדירה לא מבעי למ"ד אין אדש"ש אלא אפי' למ"ד אוסר מ"מ כיון שהבעה"ב כאן מחשבתו תקבע. ואם הבעה"ב ירצה להחזיר את הקדירה מותר.

ולכאורה הסבר הדברים הוא שהיכא שיש שני מחשבות מחשבת בעל הבית עדיפה על פני מחשבת האחר. אומנם זה אינו, דלאחר מכן כתב וכן לגבי כלאים דהיינו דכל המ' בכלאים הוא רק בכה"ג שהבעה"ב אינו כאן אבל כשהבעה"ב כאן ודאי שאינו יכול לאסור.

אמנם נראה להקשות דלכאורה יש לחלק בין כלאים להכא דהכא כשהבעה"ב אינו כאן א"כ דעתי אינו סותרת את דעתו כיון שלא איכפת לו שאני יסיר את הקדירה מהכירה ואולי אפי' מסכים לכך דפעמים אדם משנה את דעתו באמצע השהיה למתי הוא צריך את התבשיל. ולכך יש הבדל בין אם הבעה"ב נמצא כאן או לא מה שא"כ בכלאים הא תמיד אנו יודעים שהבעה"ב אינו מעונין בכלאים וא"כ תמיד כנגד דעת המערב יהיה את דעת הבעה"ב וא"כ מזה נוכח בהיפך שאחרי שאנו יודעים שהיכא שדעת בעה"ב בהיפך וכגוונא דכלאים ובכל זאת מצינו למח' התנאים אי אדם מקדש דש"ש א"כ הכא נמי בנידון דידן דלא ניחוש לדעת בעל הבית וא"כ לכאורה גם בכה"ג שהבעה"ב נמצא כאן מ"מ יהיה תלוי להגרעק"א במח' הר"ש והתוס'.

עוד יש להקשות דהנה החיי אדם בהלכות קושר ומתיר כלל כ"ו כ"ז סעיף ד' כתב דחלוק שרגילים לפותחו כל יום וקשר הכובס את החלוק מותר לפותחו בשבת וכתב שם דאולי הכובס התכוון לקושרו לעולם וכתב על זה החיי אדם דבאנו למח' התוס' והר"ש אי אדם אוסר דש"ש. הנה כי כן הגם שאנו

ובאמת בסתם אדם יש מחשבת להחזיר ויש מחשבת לעקור והם תמיד מחשבות הפכיות וכאן באנו לנידון חדש דאם לא נחשיב את מחשבתו להסיר נמצא שאין לו מחשבת להחזיר ולא מחשבת לעקור. וא"כ בנידון דידן דעדיין הקדירה בידו איכא למח' הגרעק"א והאבי עזרי בכה"ג דנחשב דאין לו מחשבת להחזיר ולא מחשבת לעקור (כיון דאין אדש"ש) אי נחשב עקירה בכה"ג או לא. ועיין מה שכתב בזה הגר"ש אויערבך (במכתב המובא בסוף ספר אורחות שבת חלק א').

והנה האבי עזרי דימה נידון זה לאחד שנפל לו טלית שגם למ"ד שאם הסיר את הטלית ע"מ להחזיר לא צריך לברך מ"מ בנפל ודאי צריך לברך. וכתב ע"ז הגר"ש אויערבך (שם) דודאי לא התכוון האבי עזרי בזה לראיה חותכת אלא לשם דוגמא. ובספר שבות יצחק שהיה פ' ט"ו הביא מאביו הגרש"ז אויערבך דבטלית י"ל דאם נפל באמצע תפילה אין צריך לברך כיון שהיה דעתו ללבושו לכל התפילה וכל דין נפל זהו שלא בשעת התפילה וא"כ כיון שהניח את הקדירה על דעת שעדיין יהיה ע"ג האש מועלת המחשבה הזו ויוכל להחזיר הקדירה ודבריו שם איירי בגוונא דכבה מעצמו מ"מ לנד"ד אפ' בזה לתרץ את קו' האבי עזרי דלמ"ד שאין אדש"ש ואין מתחשבים בדעתו להסיר הקדירה ומ"מ לא חמיר טפי מכבה מעצמו, ויהיה מותר להחזיר את הקדירה כיון שחישב עליה בתחלה שתהיה גם עכשיו ע"ג האש.

ויש לדון בכל ספקו של הגרעק"א באיזה אופן מדובר. דהנה כתב הגר"ש אויערבך (שם) באופן פשוט שאיירי בגוונא שבעל הבית אינו נמצא כאן אבל בכה"ג שהבעה"ב כאן או אפי' אינו כאן והוא עומד

יודעים שדעת בעל הבית הוא לפותחו כל יום מ"מ שייכי למח' התוס' והר"ש.

והנה באמת זהו צ"ב, דסברת הגר"ש אויערבך הוא סברא פשוטה דאם אני קושר לאדם אחר קשר ואני מחשב שהקשר יהיה לעולם ודאי דלא הוי לעולם בכה"ג שהבעה"ב כאן כיון שהוא מיד יפתח את זה ובמציאות זהו לא יהיה לעולם וא"כ אמאי תלי החיי אדם את זה במח' התוס' והר"ש. ודכוותיה בכירה אם אני מסיר את הקדירה מהכירה ומתכוון להסיר בלא להחזיר והבעה"ב כאן ודאי שהמסיר לא מתכוין להסיר כנגד דעת בעל הבית אלא הוא יודע שאם בעל הבית יאמר לו להחזיר הוא יחזיר וממילא כוונתו להסיר אינה כוונה גמורה.

ונראה דזהו ביאור דברי הגר"ש אויערבך דהיכא שהבעה"ב נמצא אין כוונתו להסיר כוונה גמורה, כיון שידוע שתלוי בבעה"ב ולכך בכה"ג דהבעה"ב נמצא יהיה מותר להחזיר גם למ"ד אדם אוסר דש"ש כיון שאין לו מחשבה גמורה ורק בגוונא שהוא לא נמצא כאן בזה הוא דתלי במח' הר"ש והתוס' כיון שמחשבתו גמורה.

וזהו שכתב וכן בכלאים דהגם שאנחנו יודעים שדעת בעה"ב אינה רוצה בעירוב הכלאים מ"מ שהבעה"ב אינו כאן יש לו למערב מחשבה גמורה ולכן למ"ד אדם מקדש דש"ש אוסר ובאמת בשני דעות מנוגדות מתחשבים רק בדעת העושה בפועל - ובתנאי זה יהיה מחשבה גמורה מה שא"כ שהבעה"ב כאן הרי הוא יודע שסוף סוף הבעה"ב לא יתחשב בדעתו

וממילא כבר מחשבתו אינה מחשבה גמורה. **וכן** הוא לגבי קושר. אם הקושר קושר בפני בעה"ב הוא יודע שמחשבתו לקשור לעולם תלוי ברצונו של בעה"ב וממילא כבר אינה מחשבה גמורה והחיי אדם כפי הנראה איירי שהכובס חשב שזהו צורת הבגד לקשור אותו ולכך קושרו לעולם וכיון דמחשבתו היא מחשבה גמורה דהא חושב שזה צורת הבגד מהני לפי הר"ש לאסור ולכאורה זהו גם כשקושר על יד בעל הבית ובעל הבית חושב בינו לבין עצמו לפתוח, כיון דכשיש מחשבה מול מחשבה ודאי גוברת יד העושה בפועל למ"ד שאדם אוסר דש"ש.

אמנם לולא דברי הגרעק"א היה נראה לחלק דלא דמי למלאכת קושר דשם העושה של המלאכה ודאי ידו גוברת משא"כ גבי עקירה י"ל דמחשבת בעל הבית תגבר כיון שהוא חושב בפועל לא לעקור את השהיה שכבר הוא השהה וגבי חזרה זה מהני, ואולי לזה התכוון הגר"ש אויערבך שם בהמשך הדברים.

והנה הגרי"ש אלישיב מובא בספר שבות יצחק (שם) מבאר דהגרעק"א איירי בגוונא אחרת והוא שזה שנטל את הקדירה מהכירה טעה וחשב שזהו הקדירה שלו אבל בלא זה ודאי שיהיה אפ' להחזיר. ונראה באור דבריו כמשנ"ת דבכה"ג שחשב שזהו הקדירה שלו א"כ מחשבתו היתה מחשבה גמורה לעקור את הקדירה מהכירה משא"כ בנטל קדירה של חברו בידועין שם אין מחשבתו מחשבה גמורה כיון שידוע שבעה"ב יכול לומר לו שהוא אינו חפץ בעקירה זו.



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ מוסדות הש"ס'

בענין הרוצה להחכים ידרים [וסימניך 'מנורה בדרום']

ידון האם מאמר חז"ל שהרוצה להחכים ידרים נאמר רק על צורת כיוון התפילה, או שזה נאמר [גם] על קביעת הישוב או הלימוד בדרום.

ב. ובעצם מה שרק הרמ"א הביא הך מימרא להלכה כבר העיר בזה הגר"י פיק בס' אומר השכחה (אות פ והועתק בילקו"מ בב"ב) מ"ט השמיטוהו כל גדולי הפוסקים הראשונים [ולכאור' צ"ל שכיון שזה רק 'ענין' של רשות וכמו שאמרו 'הרוצה', לא חשו הפוסקים להביא ענין זה להלכה]. ועוד הק' שם מ"ט הרמ"א פסק כרי"צ ולא כריב"ל דקיי"ל בעלמא כוותיה, ובפרט דקאמר טעמא דמסתבר.

ג. והנה בפשטות נראה מרש"י שהוא ענין מסויים בצורת העמידה בתפילה, ואין להוציא מכאן מקור שיש מעלה בעצם לצד דרום. ובפרט שמשמע מרש"י דהא דאמרו 'וסימניך מנורה בדרום' אין זה לימוד מהמנורה שאכן יש סיבה ומעלה בעצם בצד דרום, אלא זה רק סימן שלא להחליף בין הדרום לצפון.

אמנם מצאתי בס' גנזי הגאונים שהעתיקו מתשובות הגאונים (הרכבי סי' תקטס לרבינו חנוך) שכ' וז"ל מתו"ד "..." ואפילו בני בבל שאין א"י מזרח מהן וכן שאר ארצות כך הן צריכין לדרומו של עולם

ומכלל הדברים נלמד לייקר ולנצל יותר את הזכות שנפלה בחלקינו לדור במקום המסוגל להחכים בתוה"ק!*

א. הנה אי' בגמ' בב"ב (כה:): "אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין, וסימניך שולחן בצפון ומנורה בדרום. ורבי יהושע בן לוי אמר לעולם ידרים מתוך שמתחכם מתעשר שנאמר אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד, והא ריב"ל אמר שכינה במערב, דמצדד אצדודי".

ופי' רש"י דמימרא זו קאי לענין כיוון הפנים בתפילה, וז"ל "ידרים- בתפילתו יחזיר פניו לדרום. וסימניך שלא תחליף. דמצדד אצדודי- מעט [ובהג' הב"ח -מטה] לצד דרום [וכן פירשו רוב הראשונים ואכמ"ל].

וכן נפסק ברמ"א (או"ח סי' צד ס"ב) וז"ל "ומי שרוצה לקיים אמרם הרוצה להעשיר יצפין או להחכים ידרים מ"מ יצדד פניו למזרח". אמנם כ' המשנ"ב ע"פ הפוסקים שדברי הרמ"א הם דלא כדפירש"י הנ"ל שיעמוד במזרח ויצדד פניו לדרום או לצפון, וכן מנהגנו ונכון הוא כדי שלא יהא חלוק בעמידתו מן הציבור.

א. שזהו גם מטרת הקובץ המיוחד אשר כשמו כן הוא 'מנורה בדרום', המדרכן את המדרימים להחכים, ויישר חילו של ידידינו הר"ר און אברהם הכהן סקלי שליט"א המעלה את הנרות אל מול פני המנורה להאיר את הדרום, וממנו אל כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם.

הפי' שפירש"י דקאי לענין כיוון התפילה בשם "יש מפרשים".

אלא שצ"ע היאך פירוש זה נכנס בגמ', דמקשי' מהא דאריב"ל שכינה במערב ומתריצי' דמצדד אצדודי, ואם הנידון הוא לענין הלימוד אצל החכמים א"כ מהו פשט השו"ט של הגמ' וצ"ע.

ה. והמקור של 'חכמי דרום' שהכי מפורש בש"ס לכאור' הוא הא דאי' ביבמות (סב:) על תלמידי ר"ע שמתו בפרק א' מפסח ועד עצרת מפני שלא נהגו כבוד זה בזה והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום¹ ושנאה להם -ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע והם הם העמידו תורה אותה שעה. וע"ע בעירובין (נג:) דאמר' "והנגיב למפיבושת" ופירש"י "והדרים- הלך לו לדרום. למפיבושת- לפני

ולצפוננו של עולם, שכיון שהמנורה היתה בדרום והוא היה דרומו של עולם הרוח כולו מזומן להרצאה, והמתפלל כנגדו זוכה לתורה בשביל שהיתה המנורה באותו רוח, וכן השולחן שהיה בצפון והוא צפוננו של עולם נעשה הרוח מזומן לעושר והמתפלל כנגדו מהנהו זכות השולחן שהיה בצפון ומועיל בתפילתו", עכ"ל, ומבואר שלמד שאכן יש סגולה מיוחדת בצד דרום העולם להתפלל ולזכות לחכמה שמועילה לזה זכות המנורה.

ד. והנה מצינו בראשונים פירוש מחודש מאד במה שאמרו ש"הרוצה שיחכים ידרים"², דהערוך (ערך דרום) פי' דהיינו "ילך אצל חכמי דרום וילמד חכמה מהן", וכן בפי' הר"ח (בב"ב שם מכת"י, והו' בס' שיטות הקדמונים וכן בקובץ שיטות קמאי) הביא פירוש זה, ואח"כ הביאו הערוך והר"ח את

ב. וע"ע באחרונים שפירשו עוד, שהדרום הוא כנגד ימין והצפון כנגד שמאל, וממילא י"ל ע"ד מה שאמרו בשבת (סג. פח:) למיימינין בה כו' ולמשמאלין בה כו', שרש"י פי' שם ב' פירושים, א' שימין הוא כשיגע ומפשפש בדקדוק בטעמי התורה כימין המיומנת למלאכה, ב' שעוסק בה לשמה, וא"כ ה"נ הרוצה להחכים יימין בתורה וכנ"ל. -ע"י במהרש"א בח"א, בן יהוידע, הרי"ף על הע"י, פני שלמה וערול"ג (יבמות עב.) ועוד.

ג. ובדרך דרוש אפ"ל, דהנה נחלת שבט שמעון היא בדרום בתוך נחלת יהודה כמפורש בספר יהושע (תחילת פי"ט) [ובכללם באר שבע והישובים הסמוכים המזוהים כיום אופקים תפרח דימונה ירוחם ועוד (ראה בס' שבטי נחלתך עמ' 34 מפה ע"ז)], והרי ר"ע הוא גלגול מנשמת שמעון כמש"כ בסדר הדורות (תנאים ואמוראים ר' עקיבא אות יא), ואפשר דמשו"ה הלך לנחלת שמעון ששם הוא מקום שורש נשמתו כדי להעביר את התורה שבע"פ לתלמידיו, ובפרט שהרי הרוצה להחכים ידרים וכפי' הערוך והר"ח, אמנם אי"ז מוכרח כלל דהא אפשר דרבותינו שבדרום³ אין הכוונה לאזור הדרום של נחלת שמעון, אלא לאזור ים המלח וכדו' שהוא בנחלת יהודה.

ואגב דאיידין בענין הגבול הדרומי [שכידוע יש ע"ז פולמוסים רבים ואף נתחברו ע"ז כמה ספרים -הגבולי הדרומי ושטח הערבה, הגבולי הדרומי והערבה, מישור הערבה ועוד] וכיון שאנו עומדים בערב שנת השמיטה, יצויין דיש שיטה מחודשת מאד של האור לציון (שביעית פ"ו עמ' עט- פ) שכ' בזה"ל "אולם בדרום מערב כל אזור אשקלון ורצועת עזה ואל עריש מערבית מהקו היורד מאשקלון לקדש ברנע שבאזור הנגב, ובכלל זה העיירות נתיבות אופקים ותפריה הם בספק לענין שביעית ואין לעבוד שם עבודות קרקע, אבל נראה שמעיקר הדין היה אפשר להקל להתיר את הירקות שם משום ספיחים, ואולם העיר באר שבע היא מארץ ישראל", וכמו"כ כ' שם דלענין הפרשת תרומות ומעשרות משם יש להפריש בלא ברכה כיון שיש בזה ספק, וע"ש שהאריך. אך אמר לי מו"ח הג"ר שלמה לוי שליט"א שהיא שיטת יחידאה ושכבר דחו שיטה זאת מההלכה ואין חוששים לה כלל (וראה בספר חלקת השדה ח"ד מעמ' רלו ואילך וס' גבולות הארץ מעמ' קמח ואילך שהאריך בענין הגבול הדרומי מערבי של א"י).

זקני דרום שהן חכמים מאד, ע"ש שהיה מפיבשת אדם גדול קרי להו הכי"ו.

וכן מצינו במקומות רבים בתלמוד בבליה וירושלמי ובמדרשים על 'חכמי הדרום', 'רבותינו שבדרום', 'זקני הדרום', 'זקני הנגב', 'דרומאי', ומבואר שהיו שם חכמים.

ו. ויל"ע לפי פירוש זה האם הסיבה שהרוצה להחכים יורים היא מפני שיש שם חכמים, ולפי"ז הדבר תלוי במציאות אם יש שם חכמים או לא, ואיה"נ אם יהיו יותר חכמים במקום אחר הרוצה שיחכים יילך לשם, או"ד הביאור הוא דזה גופא הטעם שיש חכמים בדרום - משום שהרוצה שיחכים יורים, והיינו שיש שם כח סגולי או טבעי לחכמה, ולפי"ז זה שייך בכל הדורות וזוה תלוי איך לפרש "וסימניך מנורה בדרום", האם זה רק סימן שלא להחליף הצדדים, או שזה המקור לכח החכמה שבדרום].

ואי נימא כצד הא' שזה תלוי במציאות אם יש שם חכמים יתישב משה"ק לעיל מ"ט כל הפוסקים הראשונים לא הביאו זאת להלכה, משום שזה תלוי במציאות.

אכן צד זה דחוק מאד, דאם באמת אין שם ענין בדרום אלא במקרה שם היו חכמים מדוע הגמ' היתה צריכה להדגיש זאת שידרים, ועוד נתנו לזה סימן דמנורה

בדרום, הא הול"ל בסתמא שיילך להיכן שיש חכמים.

ז. ונראה בס"ד להביא כו"כ מקורות נאמנים להראות שאכן יש ענין מיוחד בדרום:

א. אי' בתרגום יונתן בן עוזיאל (פקודי מ, ד) בזה"ל "ותהנעל ית מנרתא בסטר דרומא מטול דמתמן שבילי שמשא וסיהרא, ומתמן איסרטון [-שבילין] דנהורי, ותמן גניזי חכמתא דמתילין לנהורי...".

ב. וכן מבואר מתשו' הגאונים שהובאה לעיל שיש סגולה ברוח דרום של העולם בשביל שהיתה המנורה באותה הרוח.

ג. הנה בברכות (ה:) אי' דכל הנותן מטנו בין צפון לדרום הווין לו בנים זכרים ע"ש, וברבינו יונה כ' שי"מ שהטעם הוא מפני שהמנורה היתה בדרום ושולחן בצפון, והשולחן כנגד העושר והמנורה כנגד התורה, כדכתיב "כי נר מצוה ותורה אור", וכדאמרינן הרוצה להתחכם יורים והרוצה להתעשר יצפין וסימניך שולחן בצפון מנורה בדרום.

ד. ברבינו בחיי (תרומה כה, לח) כ' וז"ל "והיתה מונחת בדרום מפני שרוב החכמה בדרום, ונקראת א"י ארץ הדרום" לפי שהיא מונחת במבחר המקומות באמצע האקלים משבעה אקלימים שהעולם נחלק בהם, והיא מזוגה יותר מקור וחום ומוכנת

ד. ועי' במהרצ"ח שם שהעיר ע"ז וז"ל: נ"ב צ"ע דהרי אמרו בירושלמי פסחים פ' תמיד נשחט דאין למדין אגדה לאנשי דרום שהם גסי רוח ומיעוטי תורה ע"ש, ואיך קרי להו כאן חכמים מאד, ע"כ. ולכא' אי"ז קו' על רש"י אלא על כל המקומות שנציין להלן שהיו שם חכמים, ובע"כ צ"ל ד'אנשי דרום' הם האנשים הפשוטים ולא החכמים, ופשוט.

ה. עירובין נג: (הנ"ל), סה: יבמות סב: (הנ"ל), סנהדרין לב: זבחים כב: ותמיד לא: ו. והגה"צ רבי יצחק קולדצקי שליט"א אמר (בדרשת ההכנה לקראת חג הפסח בקהילתינו) שיש 'פסוק מפורש' שבנגב נמצאים כל הזמן במצב של 'עלייה', דכתיב (פרשת שלח יג, יז) "עלו זה בנגב..." ז. הנה בהערות של הוצאת מוסד ה"ק העירו שלא מצאו היכן נקראת כן, אך לכא' הכוונה למש"כ ביחזקאל (כא, ב) "בן אדם שים פניך דרך תימנה והטף אל דרום והנבא אל יער השדה נגב", [ופירש"י שם שא"י היא בדרומה של בבל].

לקבל המושכלות, וזהו שדרשו רז"ל וזהב הארץ ההיא טוב אין תורה כתורת א"י ואין חכמה כחכמת ארץ ישראל, ועוד דרשו (ב"ב קנח:) אורא דארץ ישראל מחכים, וע"ש עוד.

ה. בבעל הטורים (חיי שרה כד, סב) עה"פ "ויצחק בא מבוא באר לחי רועי והוא יושב בארץ הנגב" כ' וז"ל: וסמך ליה "ויצא יצחק לשוח בשדה" רמז למה שאמרו הרוצה שיחכים ידרים.

ו. ברבינו סעדיה גאון" כ' עה"פ (שיר השירים ג, ב) "אבקשה את שאהבה נפשי" וז"ל "ידוע מאמר חז"ל הרוצה להחכים ידרים, רצונם ראוי לו שיבחר בהתבודדות וישב בכמה מקומות הדרומיים שהישוב בהם מעט, כאשר עשו האבות ומשה ושאר הנביאים שבחרו להיותם ברוב הזמנים במדבר רחוק מן הישוב [והרוצה להעשיר יצפין רצונם שיעסוק בישוב העולם במקומות השווקים אשר רובם בצד צפון ששם עיקר הישוב כאמור מצפון זהב יאתה]" וכו', עכ"ל.

ז. בגמ' בנדרים (ט:) אי' המעשה על הנזיר שבא מן הדרום וע"ש במהרש"א שעמד ע"ז מה לו להזכיר שבא מן הדרום, וכן העיר עוד הערות וע"ש מה שביאר בזה, והנוגע לענינינו מש"כ שם "ונראה שרמזו - שבא מדרום שהיה חכם כמ"ש הרוצה להחכים ידרים ע"ש.

ח. בתורת חיים (בב"ב שם) ביאר שהרוצה שיחכים ידרים - "לפי שהחכמה באה

משם, וגם התורה שם היא כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה מימינו יתברך היושב במערב. ונראה דהיינו הא דכתיב בספר יהושע (טו, יט) תנה לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני, ואיתא בתמורה (טז ע"א) שאמרה כי אין בו אלא תורה לפי שהתורה והחכמה מצד דרום הן באין לכך אמרה ארץ הנגב נתתני. ואפשר דמשום הכי חכמים גדולים מצויין בארץ הנגב כדמשמע במסכת תמיד (לא ע"ב) דקאמר עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב. ובפרק כיצד מעברין (עירובין נג ע"ב) נמי קאמר נתייעץ במכתיר והנגיב למפיבושת, ופירוש רש"י ז"ל שם והנגיב והדרים הלך לו למפיבושת לפני זקני דרום שהם חכמים מאוד".

ט. עי' בצפנת פענח (לך לך עמ' מז ונ) שביאר שאברהם אבינו למד את כל התורה אך לא יגע בה אלא ניתנה לו במתנה, דעשה מעלות למנורה זה חכמה מנורה בדרום בב"ב כה: כדכתיב "הלוך ונסוע הנגבה".

י. ונסכם את הדברים העולים מהמקורות הנ"ל:

הטעם שהחכמה נמצאת בדרום - א. הוא ענין סגולי וכדחזינן מהמנורה (תרגום יב"ע, תש' הגאונים [ושם משמע דהמנורה אינה 'סימן' אלא היא סיבת הזכות], רבינו יונה, תו"ח). ב. הוא ענין טבעי מחמת האקלים (רבינו בחיי). ג. הוא מחמת שרחוק מעיקר הישוב ויכול להתבודד ולהתעלות בעבודת ה' (רס"ג).

ח. כן העתיק בס' אהבה בתענוגים (ח"ב עמ' קמד) ש"ל ע"י הרב יצחק גרשטנקורן מייסד העיר בני ברק, והוא ליקוט רחב של פירושים על שיר השירים (משנת תשי"ח), אך חיפשתי את הדברים בפנים ולא מצאתים לע"ע.

מנורה בענין הרוצה להחכים ידרים בדרום קמט

ראינו ושמענו שהקפידו ע"ז מעולם.

עוד יל"ד במה שפירשו הערוך והר"ח שיילך
אצל חכמי הדרום וילמד חכמה מהן,
האם העיקר הוא ללמוד מחכמי הדרום, או
שיש ענין שיבא ללמוד מהם דוקא בדרום,
שהרי לפמשנ"ת יש ענינים מיוחדים מצד
עצם המקום. ונפק"מ אם ענין זה מתקיים
כאשר חכמי הדרום באים ללמד במקום אחר,
או כאשר שומע הקלטה או שידור חי של
חכמי הדרום כשמלמדים במקום.

ויל"ע בכל זה, ותן לחכם ויחכם עוד!

מהו דרום-א. דרום העולם (תשו' הגאונים
ורבינו יונה, ויל"ע בכוונת התרגום
יב"ע). **ב.** דרום א"י (רס"ג, בעל הטורים,
מהרש"א, תו"ח, צפנת פענח). **ג.** כל א"י
(רבינו בחי).

ט. ויל"ד ע"פ כל הנ"ל כמה הוא הגבול של
הענין להדרים, דלא מסתבר שיש ענין
להדרים עד קצה הגבול של צד דרום א"י
או העולם.

וכמו"כ יל"ד האם יש ענין לדור בדרום עירו
או לקבוע בדרום בית המדרש, דלא



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

אם אשה יכולה להדמות למלאכים

ובמשנה ברורה שם (ס"ק ד') לכּוין רגליו - כמ"ש בסימן צ"ה. עכ"ל.

לכבוד אחי הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס נפלאים ואדירים.

(ב) והנראה דדוקא בדברים השייכים ליום כיפור שבו מתענים ונראים באמת כמו מלאכים שאינם אוכלים, חשו לזה שנשים לא יעשו דברים הנ"ל דלא שייך אצלם להדמות למלאכים, ומשא"כ בכל יום שאוכלים ושותים כמו בני אדם, לא חשו לזה שאשה תדמה עצמה למלאכים, ולכך גם היא יש לה לכּוין הרגלים כאחד בשמו"ע ובקדושה. ודו"ק.

(ג) ועוד דהרי בטור (סימן צ"ה סעיף א') הביא עוד טעם מהירושלמי למה צריך לכּוין רגליו זה אצל זה, וז"ל, ויכוין רגליו זה אצל זה, דכתיב ורגליהם רגל ישרה ומתרגמינן ורגליהם רגל כוונין, ירושלמי זה שעומד בתפילה צריך להשוות רגליו, רבי לוי ורבי סימון חד אמר כמלאכי השרת דכתיב ורגליהם רגל ישרה וחד אמר ככהנים דכתיב (שמות כ' - כ"ו) ולא תעלה במעלות על מזבחי, שהיו הכהנים הולכין עקב בצד אגודל כאילו רגליהם שוין זה אצל זה. ע"כ. ולפ"ז י"ל שהנשים נוהגות ג"כ לכּוין רגליהם כאחד כמו הכהנים בשעת העבודה, ובאמת טעם כמלאכים לא שייך אצלם.

אולם כבר העיר כת"ר שליט"א שבשו"ע (שם) לא הביא אלא הטעם כמלאכים, ומשמע שזה הטעם העיקרי [וכן משמע שם בכף החיים ס"ק ב' עיי"ש]. אולם יש לדחות ולומר דחדא מיניה נקט. ודו"ק.

(א) אודות מה ששאלת אותי בעל פה ביום כיפור, שאנו רואים כמה דברים בהלכות יום הכיפורים שלא שייך לנשים להידמות למלאכים, כגון שאינן עומדים על רגליהם כל היום, במשנה ברורה (סימן תרי"ט ס"ק י"ג) ובשער הציון שם ס"ק י"ט. וכן שלא לובשין הנשים לבנים דאינן יכולות להיות כמלאכים (מגן אברהם סימן תר"י ס"ק ה'), [ובאמת במשנה ברורה שם ס"ק ט"ז פליג על המג"א עיי"ש]. וכן שיש אומרים שאין לנשים לטבול בערב יום הכיפורים כי אינן יכולים להיות כמלאכים, במטה אפרים (סימן תר"ו סעיף ח', באלף המגן שם ס"ק ט"ז). וכן שלא יאמרו בשכמל"ו בקול רם כי לא שייך בדידם הענין להדמות למלאכים, בפסקי תשובה (סימן תרי"ט אות ה'). ע"כ.

ושאל כת"ר שליט"א הערה מבריקה, שלפי זה מה שכתב בשו"ע או"ח (סימן צ"ה סעיף א') וז"ל, יכוין רגליו זה אצל זה בכיון כאילו אינם אלא א' להדמות למלאכים דכתיב בהן ורגליהם רגל ישרה, כלומר רגליהם נראים כרגל אחד. עכ"ל. האם הנשים כשמתפללים שמו"ע לא יצטרכו לכּוין רגליהם כאילו אינם אלא א', וזה לא שמענו.

וייש להוסיף וכן בקדושה האם לא יכוונו רגליהם כאחד, וכמ"ש בשו"ע או"ח (סימן קכ"ה סעיף ב'), שטוב לכּוין רגליו בשעה שאומר קדושה עם שליח ציבור. ע"כ.

כהנים בעבודתם, דאטו ישראל בר עבודה הוא ועל כרחק כנ"ל, וה"ה נשים, ואולי בשביל זה הביאו הטור הירושלמי דח"א דומיא דמלאכים, וח"א דומיא דכהנים [עט"ז ומוק"צ] דנפ"מ לנשים. עכ"ל.

ולפי דבריו יוצא חידוש שנשים לא יצטרכו לכווין רגליהם ממש זה אצל זה כמו מלאכים, אלא סגי בעקב בצד אגודל וכמו הכהנים בעבודתם, וזהו גם חידוש שלא שמענו. אולם לפי דברינו הנ"ל א"ש דגם לפי הטעם כמלאכים יש לאשה לכווין הרגלים בתפילה, וכנ"ל. ודו"ק היטב.

ובהיותי בזה אעיר דלכאורה המ"ב סותר עצמו, דהנה בשו"ע (סימן תרי"ט סעיף ה') כתב, יש שעומדים על רגליהם כל היום וכל הלילה. ע"כ. ובמשנה ברורה שם (ס"ק י"ג) כתב, וטעם העמידה להיות דוגמת המלאכים ונשים לא יעמדו. עכ"ל. ובשער הציון שם (ס"ק י"ט) כתב, כי אין יכולים להדמות להם כמ"ש סימן תר"י. עכ"ל. ומקורו ממגן אברהם שם (ס"ק י'). ואילו בסימן תר"י (ס"ק ט"ז) כתב המ"ב, וז"ל, ונוהגין שגם הנשים לובשים בגדים לבנים ונקיים לכבוד היום. עכ"ל. ובשער הציון שם (ס"ק י"א) כתב, "דלא כמגן אברהם", ע"כ. והיינו שהמגן אברהם סובר שאין לנשים ללבוש בגדים לבנים, דאין יכולין להדמות למלאכים, והמ"ב חולק וסובר שגם הנשים לובשין בגדים לבנים, ולמה א"כ בסימן תר"י פוסק כן המ"ב כהמג"א שאין הנשים יכולים להדמות למלאכים?

וצ"ל שבסימן תר"י חולק המ"ב על המג"א, ולא מטעמיה, דהיינו שסובר שלובשין הנשים בגדים לבנים, אבל לא משום להדמות למלאכים, אלא לכבוד היום, ומדויק זאת

(ד) ונלענ"ד עוד לתרץ בס"ד, דהנה הבית יוסף שם כתב וז"ל, והטעם שצריך לכווין את רגליו נראה לפי שכיון שעומד לדבר עם השכינה צריך לסלק כל מחשבות הגוף מלבו ולדמות כאילו הוא מלאך משרת, ורבינו הגדול מהר"י אבובב ז"ל, כתב טעם אחר שהוא רמז שנסתלק ממנו התנועה לברוח ולא להשיג שום חפץ מבלעדי ה'. עכ"ל.

וע"ע בבן יהוידע על מס' ברכות (דף י' ע"ב) שכתב וז"ל, נ"ל בס"ד ע"פ מ"ש בילקוט ראובני (פרשת בראשית) דאצבעות רגלים מורין על מחנות טמאות לכך המלאכים שאין להם יצה"ר רגליהם ישרה שאין להם אצבעות רגלים. יע"ש. ולכן בתפילת העמידה שצריך האדם לגרש היצה"ר מקרבו לגמרי לכך גם הוא יכוין רגליו להדמות בזה למלאכים. עכ"ל. ומכל זה נראה שבתפילה צריך לכווין רגליו כאחד להדמות כמלאכים, והיינו שישלך המחשבות זרות מקרבו וכו' ויתדבק יותר בכוונה בתפילה, ולכן שייך זאת גם אצל אשה, שצריכה להתעורר בכוונה בתפילה, ומשא"כ ביום הכיפורים לעשות סתם פעולות דוגמת מלאכים כגון לעמוד כל היום וכדו', זה לא שייך רק באנשים ולא נשים. ודו"ק היטב בכל זה כי נכון הוא בס"ד.

(ה) ומצאתי בתורת חיים (סופר) סימן צ"ה (ס"ק ב') שכתב וז"ל, ויש לחקור לפי הטעם לדמות למלאכים לפמש"כ המג"א (בתר"י סק"ה) דנשים א"א להתדמות למלאכים יע"ש אין צריכים לכווין רגליהם בתפילה, אבל אם הטעם ככהנים הגם שנשים אינם בני עבודה בבית המקדש, אבל כיון שתפילה צריך להיות דומיה דעבודת הכהנים דכתיב לעבדו זו תפילה, וכיון שיש ביכולתם לעשות עבודה זו מחויבות לעשות כמו

בלשונו שכתב, "ונוהגין שגם הנשים לובשים בגדים לבנים ונקיים לכבוד היום". ע"כ. ואתי שפיר, והבן.

[ואמר לי הגאון רבי ברוך ראובן שלמה שלזינגר זצ"ל, דהא דכתב השער הציון בסימן תרי"ט סקי"ט, דנשים אין יכולין להדמות למלאכים כמ"ש סימן תר"י, צריך להגיה כמ"ש המג"א סימן תר"י, כי בסמן

תר"י לא הזכיר המ"ב דבר זה אלא המג"א. עכ"ד. ויתכן לומר שא"צ להגיה, משום שבמ"ב ובשער הציון שם הביא לדברי המגן אברהם, ובס"ק כ' ציין להדיא למגן אברהם, והמג"א כתב לתיבות אלו - כמ"ש סימן תר"י. עיי"ש. אולם כיון שבשער הציון (ס"ק י"ט) לא הזכיר מקורו ממגן אברהם, עדיף להגיה כנ"ל].



הרב צבי שפטר

בענין התרת ב' קשרים זה ע"ג זה במקום צער

הרמ"א, הוא מטעם דאין חייב אלא במתיר ע"מ לקשור ובשאינו ע"מ לקשור אינו אלא איסורא דרבנן, וחז"י עוד דרך מטעם דרבנן זה יש להקל כלומר שהוא מתיר שלא ע"מ לקשור, אך אם הי' מתיר ע"מ לקשור אין להקל מחמת מה שהוא נעשה להתיר באותו יום שגם הוא מדרבנן, והוא מבואר להדיא בדברי הק"נ דלא בכל קשר דרבנן הקילו, דמשו"ה הותר לדעת בעה"ת ולא משום קשר לזמן בינוני ע"ש.

ובשיטת ספר הזכרונות שהחמיר בזה, י"ל דאזיל לטעמי דס"ל דחייב בקורע אף באופן שאינו ע"מ לתפור, כמבואר בביאורה"ל סי' ש"מ סי"ג ד"ה הנייר ע"ש, וא"כ מכ"ש דבמתיר א"צ ע"מ לקשור [כמבואר בביאורה"ל סי' שי"ז ס"א ד"ה דינו שציין לתפארת שמואל ע"ש], ומשו"ה אין להקל במקום צער. וגם ניחא מה שברמב"ם לא נזכר דין זה, דמבואר בביה"ל שם דס"ל דלא בעי' מתיר ע"מ לקשור.

ודעת הרמ"א לפי"ז דבעי' מתיר ע"מ לקשור. וכ"ד תלמידו הלבוש להדיא דבעי' מתיר ע"מ לקשור, ואף הו' היקל במקום צער, ולטעמי' וכנ"ל, ובספר המנורה הטהורה דדק' כן מלשון הרמ"א שכתב דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו ולא הזכיר הקשירה, וכתב דמבואר דרך במתיר הותר ובאופן שאינו מתיר ע"מ לקשור, והביאו בחשוקי חמד לשבת פ' אלו קשרים ע"ש.

א. פלוגתת הרמ"א וספר הזכרונות

בדין קשר שעשאו להתיר באותו יום, מבואר בשו"ע דחיישנין לשיטת הרמב"ם דאם קשרו קשר של אומן אסור להתירו. וכתב הרמ"א דחיישנין בב' קשרים זה על זה שהוא קשר של אומן שאסור לקשרו ולהתירו. וסיים הרמ"א "ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו דאינו אלא איסור דרבנן, ובמקום צער לא גזרו".

והמקור להקל במקום צער, ציין בביה"ג דהוא מדין צידת פרעוש שעוקצו שמותר לצודו שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. וצ"ב מהי"ת שהותר במקום צער, דהא לא בכל שבות שנינו שהותר במקום צער.

ובמג"א הביא מספר הזכרונות דפליג וס"ל דאף במקום צער אין להתיר. [שו"ר דברי ספר הזכרונות בספרו שעיקר קושייתו על הרמ"א שאין להקל אלא כשמפורש להקל או שיש רא' ברורה] וברמב"ם שלא נזכר להקל בזה במקום צער מסייע לדבריו. וצ"ב במאי פליגי.

והנה בקרבן נתנאל פ' אלו קשרים אות נ' כתב בדעת בעה"ת [שכ' דרבנן היו מתירין בשבת קשר מנעליהן אחר שבוע והיאך הותר להם] וז"ל, אין חייב חטאת על התרת קשר כ"א כשמתיר ע"מ לקשור כמעשה משכן וכו' וכיון דאינו אלא איסורא דרבנן במקום צערא לא גזרו כמש"כ רמ"א ס"א עכ"ל. הרי מבואר דס"ל דמה דהיקל

ג. נפק"מ בין ב' הדרכים ובירור שיטת הלבוש והמחבר

והנה במתיר ע"מ לתקן ואף דעתו לקשור אח"כ, וכגון התרת קשר נעל ע"מ להסירה ואח"כ כשילבש יקשור שוב, כתב באבני נזר סי' קפ"ו דחשיב מתיר ע"מ לקשור והביא כן להדיא מהלבוש לגבי מוחק ע"מ לכתוב לגבי כתב על חודי הדפים ופותח הספר לקרוא ואח"כ יסגור דחשיב מוחק ע"מ לכתוב וכן הוכיח מתוס' ע"ש ונפק"מ לנידוד"י אי שרי להתירה במקום צער לפמש"כ דבמתיר ע"מ לקשור לא היקל הרמ"א במקום צער.

ונראה דלפי דרך הב' ודאי דאי"ז חשוב מלאכה הצריכה לגופה, דהא סו"ס אי"ז הצורך הע"מ לקשור, ואי"ז לאותו צורך שבמשכן, אך לדרך הא' י"ל דאף בכה"ג חשיב מתיר ע"מ לקשור. וכ"מ בלבוש הנ"ל. וע"כ דס"ל דאין בזה חסרון דמלאכה שאצל"ג. אלא צ"ל כדרך הא' שכתבנו, ולפי"ז יהי' בזה איסור אף במקום צער.

ונראה דזכינו לבירור דעת הלבוש בנידון זה, דמאחר ולא הזכיר להקל כ"א במתיר וס"ל דמתיר קיל מקושר, ועוד ס"ל דא"צ שיהי' קשירה טובה מאשר בתחילה קודם שהתיר ע"מ לחושבו מתיר ע"מ לקשור, א"כ מתבאר דאין להתיר במתיר ע"מ לקשור וכן לקשור במקום צער, וכגון בקשר נעלים שמתיר לצורך חליצתם, וצ"ע לדינא.

ובדעת המחבר בזה, הנה בב"י סי' שי"ז הביא לדברי הרא"ש דבעי' מתיר ע"מ לקשור ולא הביא חולק בזה [וכן דעתו בסי' הנ"ל לגבי קורע דבעי' ע"מ לתפור]. וא"כ נראה לכאור' דס"ל דבעי' מתיר ע"מ לקשור, אך לענין להקל במקום צער יל"ע דלפימש"כ בביה"ל (סי' שט"ז ס"ח ד"ה

ולדרך זו י"ל דמקור דין הרמ"א הוא מבעה"ת הנ"ל.

ב. אופן נוסף בביאור המחלוקת

ובאו"א י"ל עפ"י מש"כ באחיעזר ח"ב סי' ה' אות ז', דבקורע שלא ע"מ לתפור פטור מטעם שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה שאינה לאותו צורך שהיתה במשכן ע"ש, ולפי"ז י"ל אף במתיר שלא ע"מ לקשור שהוא מלאכה שאצל"ג [ולפי"ז עי' בביה"ל מה שהק' בשם התפארת שמואל די"ל דמיושב וכן יל"ד במה שהק' מפרק אלו קשרים ודו"ק].

ולפי"ז א"ש מה שהיקל הרמ"א במקום צער, דזה מצינו במלאכה שאצל"ג שהקלו במקום צער, וכצידת פרעוש צידת נחש ומפיס מורסא. ומיושב היטב מה שלא הזכיר הרמב"ם להקל במקום צער, דאזיל לטעמי' דס"ל דמלאכה דאצל"ג חייב. [ומה דמקילים בצידת נחש ומפיס מורסא הוא מטעם אחר וכמבואר במשנ"ב סי' שט"ז סקכ"ז לגבי צידת נחש דהוא כמתעסק עי"ש ובסי' שכ"ח סק"צ לגבי מפיס מורסא ע"ש ובחי' ר"ח הלוי ריש הלכות שבת ביאר באופ"א וזה גופא טעם נוסף שאין להרמב"ם מקור מהנך להקל במקום צער במלאכה שאצל"ג ע"ש]. ובדעת הספר זכרונות שהחמיר בזה אזיל לטעמי' דס"ל דבקורע שלא ע"מ לתפור חייב, וכמבואר בביה"ל סי' ש"מ סי"ג ד"ה הנייר ע"ש, ועכצ"ל דס"ל דחשיב מלאכה הצריכה לגופה וכמש"כ בביה"ל סי' ש"מ סי"ד ד"ה ולא, דכל קורע ע"מ לתקן חשיב צריכה לגופה ע"ש.

ואף לדרך זו, כל מה שהקל הרמ"א הוא דוקא במתיר שלא ע"מ לקשור, אך במתיר ע"מ לקשור וכן בקושר אסור אף במקום צער.

להתיר במקום צער, וכן מצינו במלאכה שאצל"ג כמו צידת נחש ומפיס מורסא שהותר במקום צער, ונראה ללמוד הגדר בזה ממש"כ הרמ"א בדרכי משה סי' שי"ז, שכתב דמעשה אומן שקושר ע"מ להתיר, אף שאין בזה חיוב מ"מ אסור מדרבנן, כמו שמצינו בעקירה בלא הנחה, ובמוחק שלא ע"מ לכתוב עכ"ד, והרי דכלל לתרווייהו, מוחק שלא ע"מ לכתוב ועקירה בלא הנחה שהם מקור לאיסור במעשה אומן לזמן, ואשר מבואר בהגדר בזה דאסור כל שעושה מעשה המלאכה אף שלא עשאה עם כל תנאי החיוב וכמו עקירה והוצאה בלא הנחה, או מוחק שלא ע"מ לכתוב, או מעשה אומן אך שלא עשאו לקימא, והיינו שעשה את עיקר המלאכה אך שלא בשלימותה, [ותיכך להגדיר בכמה אנפי ואכמ"ל] וברש"י שבת ג': לגבי איסורא דהנחה בלא עקירה כתב דהוא משום עשה מקצתה ע"ש.

ומעתה י"ל דגם במלאכה שאצל"ג אחר דפטרין משום שאינה מלאכת מחשבת, והגדר בזה הוא שאינה לאותו צורך שהי' במשכן לשיטת התוס' צ"ד, הביאור שחסר בשלימותה של המלאכה ואין ע"ז שם מלאכה כלל, ועי' באחיעזר ח"ב סי' ה' אות ז' שתירץ מה שנתקשו התוס' שבת ע"ה. בהא דמקלקל בחבורה ומתעסק בחבורה חייב, לר"ש ואילו מלאכה שאצל"ג פטור בחבורה, ותירץ דבמלאכה שאצל"ג אין ע"ז שם מלאכה כלל, משא"כ במקלקל ובמתעסק ע"ש. וע"ש באחיעזר עוד מה שביאר בזה שיטת רש"י ואכמ"ל.

ובקשר לשבוע שאסור מדרבנן משום דדמי לקשר של קימא, אף שודאי אין עליו שם מלאכה אך דמי למלאכה גמורה, משא"כ במוחק שלא ע"מ לכתוב ועקירה בלא הנחה ומלאכה שאצל"ג שחסר

ולהרמב"ם) דבצידת נחש היקל רק מאחר שהוא כמתעסק בעלמא להינצל מנשיכתו ואי"ז חשיב מלאכה כלל שרי, ובאופן שהוא מלאכה שאצל"ג לא מקילינן במקום צער, א"כ אין מקור כלל מצידת נחש להקל במקום צער [ובזה גם יש לבאר שיטת הספר זכרונות שמחמיר במקום צער], וא"כ יש להחמיר אף במקום צער.

ומיהו לדרך הא' שכתבנו, דאי"ז נוגע לנידון דמלאכה שאצל"ג, ורק דהוא היתר שנתחדש במתיר שלא ע"מ לקשור במקום צער הנלמד מדברי בעה"ת, אין רא' בזה, ואף לדרך הב' הוא רק לפמש"כ הביה"ל הנ"ל, אולם בביאה"ל בד"ה או כתב באופ"א, דאף להמחבר יש להקל במקום צער גדול כמו נשיכת נחש שקשה מאד וכן בצידת פרעוש שיש צער בפועל עתה שעוקצו ע"ש, וא"כ יל"ד עכ"פ באופן שיש לו צער בפועל להקל בהתרת קשר.

[ובביה"ל שם ס"ט ד"ה ואסור מבואר דרק בתרי דרבנן הקילו בצידת פרעוש, ולפי"ז בהתרת קשר הוא רק בקשר דרבנן הקילו, וכמש"כ הבעה"ת והרמ"א קולא זו בקשר דרבנן, אך בקשר דאורייתא אין להקל במתיר אלא ע"מ לקשרו אף במקום צער, וכ"ז לפי הדרך הב' שכתבנו שהוא שייך לנידון דמלאכה שאצל"ג, ובאופן שהוא צער גדול יש לדון טפי להקל בזה וכבצידת נחש, וצ"ע בכל זה ובכל אופן לגופו].

ד. גדר הדברים באיסור שהותר במקום צער

והנה נתבאר דלא כל איסור דרבנן הותר במקום צער, כ"א במתיר שלא ע"מ לקשור, אך קשר דרבנן כגון לשבוע א"נ מעשה אומן העשוי להתירו באותו יום אין

במשכן ועי' בחי' החת"ס משכ"ב ולפי"ד אף העברה היתה במשכן].

ונראה מעתה דיש אופנים שחז"ל גזרו גזירות אטו שיבא לעשות מלאכה ומשום דמיון למלאכה וכל כיה"ג, ובזה לא התירו במקום צער, אולם באופן שילפי' מקרא לפטור, ורק דלא התירו לגמרי משום שעושה למעשה המלאכה, אם במלאכה שאצל"ג, ואם בכלאח"י וכן בשאר אופנים שנתבארו שאין בזה שם מלאכה, בזה לא גזרו במקום צער, [ורק דנתבאר מהביה"ל דלא כל צער שוה, ויש אופנים שרק בתרי דרבנן הקילו].

והנה לפמ"שנ"ת הי' מקום לדון ולהתיר מעשה אומן לזמן קצר במקום צער, דהא הרמ"א השוה זה עם מוחק שלא ע"מ לכתוב, והטעם משום דאין כאן להמלאכה בשלימותה, וא"כ הי' מקום לדון להקל במקום צער, אולם י"ל דרק בתרי דרבנן הקילו בזה, וכמש"כ הביה"ל לגבי צידת פרעוש.

ו. העולה לדינא

ובנידון זה ראיתי מובא מהגרשז"א דראוי להחמיר אף במקום צער, ונראה דלפי הדרך הב' שכתבנו, דההיתר מבוסס על מלאכה שאצל"ג במקום צער, הרי הביא הביאה"ל מהרבה ראשונים דס"ל דלא בעי' מתיר ע"מ לקשור, וזה יתבאר או משום דמלאכה שאצל"ג חייב וכדעת הרמב"ם, או דחשיב מלאכה הצריכה לגופה, וכמש"כ הביה"ל בסי' ש"מ סי"ד. וא"כ אין להקל במקום צער.

ולדרך הא' שכבחנו שהוא משום שהוא מתיר שלא ע"מ לקשור, ג"כ אין להקל לפי מה שהביא הביה"ל מהרבה

בשלימות המלאכה, ורק דיש בזה חלק עיקרי של המעשה מלאכה ומשוי"ה נאסר.

ה. ביאור הגדר דהותר במקום צער מלאכה כלאח"י

ומצינו במקום נוסף שהותר במקום צער, והוא בסי' שכ"ח סל"ג דגונח יונק חלב מבהמה ובמשנ"ב ביאר דיניקה הוא מפרק כלאחר יד ובמקום צער לא גזרו.

ולפמ"שנ"ת נראה דהוא מישך שייך לגדר שנתבאר והוא שיש למעשה מלאכה, ורק דחסר פרט הגורם לכך שלא יהי' ע"ז שם מלאכה, והוא מחמת שעושה כלאח"י שאין ע"ז שם מלאכה, [ונראה לבאר לפי"ז הא דאמר רבה (סוכה מב:) דבטלו נטילת לולב בשבת שמא ילך אצל בקי ויעבירו ד"א ברה"ה, וכתב רש"י דנפק"מ במה שנקט העברה ד"א ולא נקט הוצאה הוא באופן שהגביהו ע"מ ליטלו ולא להוציאו ונמלך להוציאו ע"ש ובתוס' כתבו דטעם זה לא יתכן דאף בהעברה כה"ג פטור וכתב בכפונ"ת דדעת רש"י דרק מלאכת הוצאה שהייתה במשכן בעי' דומיא דמשכן שלא הי' אלא ע"מ להוציא משא"כ בהעברה דלאו ממשכן גמרינן אלא מהלכתא כדאיתא בשבת צ"ו: ובזה חייב אף שלא הגבי' ע"מ להוציא וביאר הגרי ענגיל דבזה אין דין מלאכת מחשבת ובמנחת אשר במדבר פ' שלח הק' דלא מצינו שפטור בהעברה ד"א כשעושה כלאח"י אף שאף פטור זה הוא מטעם דבעי' מלאכת מחשבת ולפמ"שנ"ת יתכן לחלק דמלאכה כלאח"י ילפי' דאי"ז צורת מלאכה כלל ולא שם מלאכה עלה וילפי' אף להעברה ד"א משא"כ הא דלא הייתה מחשבתו משעה ראשונה לכך שהוא פטור זה לא ילפי' להעברה ד"א ודוק אולם יעויין ברש"י שבת ח. דמבואר שהי' זריקה ד"א

קולת האיסור שהוא מעין ס"ס בדרבנן, אולם בלשון הרמ"א לא משמע כן, שכתב דבמקום צער לא גזרו הרי דגזירת חז"ל לא נאמרה בכיה"ג, וכ"מ מכל לשון הרמ"א שהוא רק מחמת איסור דרבנן ולא מצירופים נוספים, וכ"מ בכיה"ג ע"ש, ועי' בתהל"ד שכתב דיש נפק"מ ברמת הצער שהותרה, דאם הוא מטעמא דהגר"ז סגי בצער שצריך להמלכוש וכיה"ג, אך אם כצידת נחש בעי' צער הגוף, וכ"מ בתשובות חו"י סי' קס"ד.

ובאופן נוסף יתכן עפ"י מש"כ החזו"א דב' קשרים זה ע"ג זה הוא חומרא בעלמא ומנהג שנהגו, וא"כ י"ל דבמקום צער לא נהגו חומרא, אולם מלשון הרמ"א שכתב במקום צער לא גזרו ושאינו אלא איסור דרבנן, מבואר דלאו מה"ט הוא, וכבר נתבאר בדברינו בגליון הקודם שדעת המשנ"ב ורוב הפוסקים לא ס"ל בזה כהחזו"א, אלא דמדינא חיישינן בה למעשה אומן, [ואגב יש לציין בענין זה, דהחזו"א הוכיח שיטתו מדתנן קושרת אשה מפתחי חלוקה, ומבואר בגמ' דלא שייך בזה מעשה אומן, ולכאור' הא ודאי דעושה ב' קשרים זעג"ז ע"ש, וב"אורחות שבת" כתבו לישב דהא מבואר בכמה אחרונים דרק כשעושה הדק היטב הוא מעשה אומן ואילו מפתחי חלוקה מסתמא אינו קשור הדק היטב, ושור' שכ"כ ב"הלכות שבת בשבת", ובדעת החזו"א נראה פשוט דס"ל דמעשה אומן אינו תלוי בחזק קשר אלא בצורה של קשר שדרך אומן לעשותו, וכפנש"ת בגליון הקודם ע"ש, ואין לחלק בזה בין רפוי למהודק ודו"ק, ועכ"פ אהני תי' לדעת שאר אחרונים].

העולה מן הדברים

הרמ"א התיר במקום צער התרת ב' קשרים זה עג"ז ונתבאר בד' אופנים

ראשונים דס"ל דלא בעי' מתיר ע"מ לקשור. אולם הי' מקום לדון דאחר דמבואר בבעה"ת דרבנן התירו מנעליהן בשבת, א"כ הוא מקור להתיר במקום צער ואך דלפמש"כ בסברת ההיתר זה אינו שייך באופן דקשר לזמן בינוני ולפמש"כ דלכאור' אי יש חיוב בקורע אף שלא ע"מ לקשור אין להקל במקום צער, א"כ יל"ע בדעת המשנ"ב דס"ל דלא בעי' מתיר ע"מ לקשור לענין חיוב, ומאידך ס"ל דהותר ב' קשרים זה עג"ז במקום צער מדלא הביא לשיטת ספר הזכרונות שאוסר בזה, ולפמש"כ דיש מקור משיטת בעה"ת א"ש].

ז. דרכים נוספות בהיתר במקום צער

ובתהלה לדוד סי' שי"ז סק"ד כתב מקור לדברי הרמ"א להקל במקום צער, והוא דאחר שמצינו שלצורך מצוה התירו וכמבואר במחבר שם, מכ"ש שיש להתיר משום צער, דהא במלאכה ע"י שינוי הותר משום צער ולא משום צורך מצוה ע"ש, ולפי"ז יתכן קצת לישב מה שלא כתב הרמב"ם להקל במקום צער, דאחר שכתב שיש להקל לצורך מצוה מכ"ש דיש להקל במקום צער ודו"ק.

וי"ל דזהו המקור להיתר דמקום צער לדעת המשנ"ב, וכפי שנתבאר לעיל דזה שייך להנך שבותים שעושה המלאכה שלא בשלימותה דמעשה אומן העשוי ליומו חסר בגמר, [ובטור היקל לצורך מצוה בקשר שהו לשיעור זמן בינוני ובלא"ה הא חזי' דהספר זכרונות לא ס"ל ללמוד היתר דמקום צער מדהותר לצורך מצוה].

עוד הביא בתהלה לדוד מהגר"ז, דרק בב' קשרים זע"ז שהוא ספק מעשה אומן הקילו במקום צער, ובצירוף שיטת הרא"ש דלא ס"ל כלל להחמיר בעשוי ליומו, ולפי"ז אינו היתר בגזירת חז"ל כ"א היתר מחמת

באותו יום מאחר שאין המלאכה
בשלימותה ונלמד מכ"ש מדהותר לצורך
מצוה

ג. דרך בב' קשרים שהוא ספק מעשה אומן
הותר בין להתיר ובין לקשור

ד. נתבאר עוד לדון ולברר השיטות בזה
ונפק"מ בין הדרכים עי' כ"ז בפנים

א. דרך במתיר שלא ע"מ לקשור התיר אך
במתיר ע"מ לקשור או בקושר אסור אף
במקום צער וזה נתבאר בב' אופנים א. דבעי'
מתיר ע"מ לקשור בצורת המלאכה דומיא
דמשכן ב. דבשאינו ע"מ לקשור הוא מלאכה
שאצל"ג שהותר במקום צער. וי"ל דרך
בקשר דרבנן הותר.

ב. דהוא היתר במעשה אומן העשוי להתיר



הרב שרון שרפי

בגדרי פסק בית דין בטעות

- (א) דיון אם פסק דין בטעות נחשב לפסק (באופן שלא נודעה הטעות לבי"ד) והנפק"מ
 (ב) ראייה מקידוש החודש ודיון בה
 (ג) ראייה מעדים זוממים ודיון בה
 (ד) ראייה מפרשת המקושש ודיון בה
 (ה) ראייה מהריגת בנו של רבי שמעון בן שטח ודיון בה
 (ו) ראייה מריש הוריות ודיון בה
 (ז) ראייה מפרשת יהודה ותמר
 (ח) מסקנות והעולה לדינא

בטעות חשיב פסק, הרי ששליח הבי"ד הבא להרוג הנדון - פועל ברשות הבי"ד (ואף שאין הנדון חייב מיתה באמת) ואינו רודף כלל. אמנם אם אינו פסק, הרי שבחינם רוצה להרגו, ויהא מותר לכאורה לנדון להרוג את השליח בי"ד מדין רודף.

(ואף שאין השליח בי"ד מתכוון לרדיפה, לא איכפת לן, דהשם רודף אינו תלוי בכוונת הרודף לרדוף אלא במציאות הרדיפה, וכמו שמצינו בעובר המסכן את אימו שמותר להרגו מדין רודף (סנהדרין עב:), ואף שודאי שאין העובר יודע מרדיפתו כלל).

(ב) ראייה מקידוש החודש

ובהשקפה ראשונה, נראה היה לפשוט ספק דידן מדין קידוש החודש (ר"ה כה). דנאמר בו ג' פעמים "אתם" כלפי בי"ד, ללמד ש"אתם" אפילו מזידין שוגגין או מוטעין. לומר - דאפילו קידשו בי"ד את

(א) אם פסק בית דין בטעות נחשב לפסק

יש לדון בהעידו שני עדים על ראובן שחילל שבת - ונפסק דינו למיתה, וממונה הבי"ד ניגש אליו להרגו. וראובן יודע בעצמו שלא חטא כלל, והעדים בשקר העידו. אם מותר לו לברוח או אפילו להרוג את ממונה הבי"ד להריגה מדין רודף, שהרי מבקש להמיתו לכאורה בחינם.

ויסוד הספק לכאורה, שהנה יש לחקור אם פסק בי"ד שניתן בטעות בדיני נפשות (באופן שלא נודעה הטעות לבי"ד) חשיב פסק או לא, והיינו הכא בנדון דידן, האם יש כח ביד בי"ד להטיל חלות גברא קטילא על מי שלא חייב מיתה באמת, או דלמא לא שייך להתיר את דמו של אדם זך ונקי. ואף אם פסקו בי"ד בזה, הרי שאינו פסק כלל^א.

והנפק"מ בזה לספיקא דידן. דאם פסק בי"ד

א. ובדיני ממונות (דומיא דנפשות שאין הבי"ד יודעים מטעותם) נראה, דכיון שיש כח ביד בי"ד להפקיר ממונו של אדם (מכח הפקר בי"ד), הרי שאף אם טעו הבי"ד בפסק דינם, נראה שההפקר חל, כיון שסו"ס כח זה בידם אלא שחל בטעות, ויש לפלפל.

החודש בטעות ושלל כד"ן (ואף במזיד), ואע"פ שאינו ראש חודש כלל - מ"מ חשיב פסק הבי"ד לעשותו ראש חודש.

ומשמע, דהוא גזה"כ מיוחד דווקא בקידוש החודש, דנתחדש בזה, דיש כח לבי"ד לפסוק אף בטעות, ומיניה נראה דבשאר עניינים אין פסק בי"ד בטעות חשיב פסק.

(ואין לומר דנילף מיניה אף לנפשות דפסק בטעות חשיב פסק. חדא, דלא ילפינן נפשות מאיסורין. ועוד, דמשמעות לשון הרמב"ם (קידוש החודש פ"ב ה"י) שהוא דין פרטי בקביעת המועדות.

שזה לשון הרמב"ם שם, "אף על פי שזה ידע שטעו (הבי"ד) חייב לסמוך עליהם, שאין הדבר מסור אלא להם, ומי שצווה לשמור המועדות, הוא צווה לסמוך עליהם שנאמר אשר תקראו אותם". והיינו שדיני המועדות ניתנו באופן שבי"ד הם הקובעים בהם, והוא דין בקביעת המועדות.

וכן ידועה שיטת הצ"ח (ברכות ס"ג:) דהדין דאפי' שוגגין או מוטעין הוא דווקא בקידוש החודש ולא בעיבור השנה, שאם טעו העיבור בטל, ומוכח דאף בענייני המועדות גופם, לא ילפינן מקידוש החודש).

אכן נראה לדחות, דקידוש החודש הרי תלוי במציאות הירח, ואינו חלות דין על החודש. שהרי החודש מתקדש גם בלא הכרזת בי"ד², וההכרזה אינה אלא חיזוק וגילוי על מציאות החודש שנתחדשה בעולם (יעויין רש"י ר"ה כד. ד"ה בזמנו).

אלא שסד"א דלא שייך שבי"ד יקבעו

מדעתם (וללא קשר למציאות הירח) יום כראש חודש, שהרי סו"ס הלכנה לא נראתה בו, ומה שייך להכריז על מציאות שאינה, והרי זה כאומר על יום חול שהוא שבת. ולזה באה הגזה"כ ד"אתם" - לומר - דאע"פ שבמציאות וטבע העולם עדיין לא נתחדש החודש, יש כח ביד בי"ד לקדש יום אחר כראש חודש ולנהוג בו דיני קדושה, ואף שאינו ראש חודש בעצם.

אכן בדבר שאינו גילוי המציאות אלא יצירת חלות דין מחודשת מכח בי"ד, אף שאין סיבה לדבר וכגון שלא חטא הנדון, מ"מ י"ל דכיון דסו"ס יש כח לבי"ד ליצור פסקים, יש בידם אף ליצור חלות דין בטעות, וחזר ספק דידן למקומו.

ג) ראייה מעדים זוממים

אכן לכאורה יש לפשוט הספק מהא דאיתא בגמרא (מכות ה:), תנא בריבי אומר לא הרגו - נהרגין, הרגו - אין נהרגין. והיינו, דאם נהרג כבר הנדון ע"פ העדים ורק אח"כ הוזמו - אין נהרגין. ואע"פ שקל וחומר הוא, דאם לא הרגו - נהרגין, הרגו לא כל שכן, אלא שאין בידנו כח להענישם, שהרי קי"ל דאין עונשין מן הדין).

ולכאורה קשה, דכיון דכתיב "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו", וילפינן מיניה דהעדים גופא שהעידו עליו - הם שלוחי בי"ד להמית את הנדון. וא"כ באופן שנהרג הנדון ואח"כ הוזמו, נמצא שהעדים עצמם הרגו בידים את הנדון. וא"כ, אף שמדין "כאשר זמם" אין לחייבם כיון שכבר נהרג הנדון, מ"מ מדוע שלא נמיתם

ב. יעויין לשון הרמב"ן (בספר המצוות סוף עשה קנג), שאין קידוש בי"ד מעכב, אלא שהוא מצוה. וקידוש פירושו שיסכימו בי"ד שיום זה הוא ראש חודש.

מדין עבירת "רציחה", שהרגו במזיד ובכוונה את הנדון.

ולכאורה מכאן ראייה, דפסק בי"ד - אף שניתן בטעות חשיב פסק, ויש בכח בי"ד להטיל חלות דין "גברא קטילא" אף למי שלא חייב באמת. ואשר על כן, אף שנתברר שעדי שקר הם, כיון שבשעתו הרגו הנדון ע"פ פסק בית דין, נחשבים הם פועלים ברשות ואין הם חייבים מיתה.

אכן גם זה יש לדחות, דהנה יעויין בשו"ת שרידי אש (חור"מ קלב) שתירץ לקושיא זו (מדוע לא יהרגו העדים הזוממים אף אם נהרג הנדון) באופן אחר. דהנה כיון שאין בעדים זוממים אפשרות של התראה, (ובאמת קי"ל שעדים זוממים אינם צריכים התראה - כתובות לב.), על כן לא שייך לחייבם מדין רציחה. דהגם שלגבי עונש דכאשר זמם לא צריך התראה, מ"מ לגבי עונש של מעשה רציחה שאינו מפרשת הזמה ודאי שצריך התראה. וכיון שלא הותרו העדים לפני שהרגו - אינם נהרגים. ולדרך זו בישוב הקושיא דלעיל, הרי שאין כל ראייה לספק דידן.

ד) ראייה מפרשת המקושש

והנה במהרש"א (ב"ב קיט.) כתב להקשות בענין המקושש (שעמד וחילל שבת בשעה שהיו ישראל במדבר), דהביאו התוס' (קיט: ד"ה אפילו) דברי המדרש דהמקושש לשם שמים נתכוון, שהיו אומרים ישראל כיוון שנגזר שלא להכנס לארץ ממעשה דהמרגלים, שוב אין חייבין במצוות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג הוא, ויראו אחרים שחייב המצוות במקומו עומד.

והקשה המהרש"א, דכיוון שעשה כן ללמד שעדיין חייבין הם במצוות, על כרחנו דירא שמים היה, ואיך

התיר לעצמו לעבור על חילול שבת רק בכדי ללמד אחרים.

ותירץ המהרש"א, דהמקושש לא היה חייב מיתה, דכיוון דלא כיוון למלאכה גופא אלא רק כדי ללמד, הו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופא ופטור עליה, ומה שנתחייב מיתה היינו משום שהעדים שהתרו בו לא ידעו מאומה מכוונתו, והיו דברים שבלב.

ולכאורה, כיוון שכלפי שמיא באמת לא חטא ולא חייב סקילה, כיצד נאמר בתורה (במדבר טו, לה) "ויאמר ה' אל משה מות יומת האיש, רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה", והרי באמת אינו חייב מיתה כלל, כיון שפסק הבי"ד בטעות יסודו.

אלא הוכחה לכאורה יש כאן, דפסק בי"ד בנפשות אף שניתן בטעות מ"מ פסק הוא, וכשם שהסכימו בבית דין של מטה כך הסכימו בבי"ד של מעלה. אלא שהואיל ולא ידעו באיזו מיתה יש להמיתו (יעויין רש"י שם), לכן אמר הקב"ה למשה דכיון שסו"ס הוכרע דינו בבי"ד של מטה למיתה, יש להמיתו בסקילה.

אכן אף זה יש לדחות, דמחשבות העובר עבירה אין ביד בי"ד לדעת, ואף אם נכון הדבר שהיתה זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, מ"מ אין לדיין אלא מה שענינו ראות, וממילא בנדון זה דהמקושש אין כאן כלל פסק בטעות. שלאחר שבאו עידי אמת ונחקרו כדין ונתקבלה עדותן, הרי שנפסק דינו למיתה כהלכה, ואין צריכים הדיינים להשגיח בכך שמא בלב העברייני ישנם כוונות נסתרות.

אמנם בספק דידן שבאו עדי שקר וחייבו הנדון בשקר, כיוון שביד הבי"ד לדרוש ולחקור, הרי ששייך כאן טעות ופסק

לא נכון, ובזה הדרינן לקמייתא להסתפק אם פסק שניתן בטעות (עקב חסרון בדרישה וחקירה), חשיב פסק או לא.

(ה) ראייה מהריגת בנו של רבי שמעון בן שטח

והנה בסנהדרין (מד:) איתא, מעשה באדם אחד שהיה יוצא ליהרג, אמר: אם יש בי עוון זה לא תהא מיתתי כפרה על כל עוונותי, ואם אין בי עוון זה תהא מיתתי כפרה על כל עוונותי, ובי"ד וכל ישראל נקיים והעדים לא תהא להם מחילה לעולם.

וביאר רש"י שם, שהעדים היו קרוביהם של המכשפות באשקלון, שהרגם רבי שמעון בן שטח, ונקמו בו הקרובים ע"י שכונו עדותם על בנו וחייבוהו מיתה.

ובששמעו העדים כך - חזרו בהם מעדותם, והודו שהעידו בשקר רק מחמת נקמת המכשפות. ואעפ"כ לא בטלו בי"ד את פסק הדין, והרגו את בנו של שמעון בן שטח, משום שאי אפשר לחזור מעדות, דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

ולכאורה צ"ע, דאף שבהלכות עדות אין מקבלין אותם ופסק המיתה קיים, מ"מ אומדנא ברורה לפנינו שהנדון זכאי (שהרי הודו העדים ששיקרו בעדותם וניכרים דברי אמת), ומדוע לא יעשו הבי"ד כל טעדיק על מנת שפסק הדין לא יתקיים, וכגון לאפשר לנדון לברוח, על מנת שלא יהרג בחינם.

ולכאורה יש מכאן ראייה, שפסק דין - אף שניתן בטעות פסק דין אמת הוא, והדין שריר וקיים, ואכן בבנו של שמעון בן שטח ישנו חלות דין גברא קטילא, וממילא יש לבצע את פסק הדין. דאם נאמר שכשיש

טעות הפסק דין בטל, פשוט לכאורה שיש לבטל גם את ההריגה, שהרי באמת אין הנדון חייב מיתה כלל.

ושמא יש לדחות, דביחס לבי"ד הרי שאין כאן טעות כלל. דכיון שנחקרו העדים כדין ונגמר הדין כהלכה, הרי שחייבים הבי"ד לבצע פסק דינם. וביחס לבנו של רבי שמעון בן שטח, היא גופא ספיקא דידן, שמא מותר לו לברוח או למנוע ביצוע גזר הדין בכל דרך שיכול, וחזר בית הספק למקומו.

(ו) ראייה מריש מסכת הוריות

והנה תנן ריש הוריות, "הורו בי"ד לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם - פטור, מפני שתלה בבי"ד". והיינו שפטור מקרבן חטאת, מפני שסמך על הוראת בי"ד וחשיב אנוס (ואינו נקרא אפילו שוגג).

אבל אם הורו בי"ד וידע אחד מן הדיינים שטעו, והלך ועשה על פיהם - חייב קרבן, יעוי"ש.

ולכאורה מפורש, דאף שפסקו בי"ד להיתירא, לא חשיב פסק, ואדם היודע שאסור ואכל, חשיב מעשה עבירה כיון שיודע את האמת.

ושמא יש לחלק, בין דיני איסור והיתר - לנפשות. דבהלכות איסור והיתר אין כאן חלות דין מחודשת הנוצרת ע"י פסק הבי"ד, אלא היא רק הוראה ומראה מקום לדיינים הכתובים בשו"ע (או היוצאים מהם), ובזה פשיטא שטעות בהוראה אינה כלום. אמנם בנפשות הוא חלות דין גברא קטילא מחודש, הנוצר ע"י פסק הבי"ד, ואכתי יש לדון שמא פסק מחודש שכזה כוחו יפה אף אם ניתן בטעות.

ז) ראייה ממעשה יהודה ותמר

והנה בשו"ת בנין ציון (ח"ב קעב) הקשה, מדוע נמנעה תמר לגלות שמהיהודה היא מעוברת, שהרי ידעה את האמת שלא זינתה ואינה חייבת מיתה, ונמצא שיהודה נחשב כרודף להרגה (כמבואר בתנחומא, שיהודה היה מהדיינים שישבו בבי"ד של שם, והוא פסק שישרף). והרי קי"ל שהרודף אחר חברו להרגו, מצילין אותו בנפשו של רודף.

ועוד קשה, דכיצד ילפינן מכאן דנח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש, ואל ילבין פני חברו ברבים, שהרי אין כאן איסור הלבנת פנים, שהרי יהודה רודף הוא וחייב מיתה.

ונראה דמכאן ראייה לכאורה, דפסק דין בטעות חשיב פסק, ואף שתמר לא חטאה, מ"מ אחר שנפסק דינה - הרי שיש כאן חיוב מיתה לכל דבר, וחייבת תמר מיתה מדינא, ועל כן לא נחשב יהודה רודף.

ואתי שפיר לפי זה, מדוע בחרה תמר לשתוק ולא לבייש את יהודה. דאף שלא זינתה מ"מ באמת היתה חייבת מיתה מחמת פסק הבי"ד. ולכן ילפינן מכאן שנח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש, ועל תמר לקבל את פסק הבי"ד באהבה (לאחר שנפסק), ולא להלבין את פני יהודה ברבים.

דיון בראייה זו

אלא שעדיין יש כאן מקום לעיין, דהנה אף אם נאמר שלאחר פסק הדין לא נחשב יהודה לרודף, ומשום שסו"ס פסק יש כאן. מ"מ יש לתמוה לכאורה, מדוע לא גילתה תמר לפני שנגמר הדין שמהיהודה היא מעוברת, דלפני הפסק ודאי רודף הוא, ומיד

כשהחל הדיון בעניינה היה עליה לגלות ולהציל את עצמה (דבשלמא לאחר שנפסק הדין, הרי שנח לה שתפיל עצמה לאש ולא תלבין, אבל לפני שנגמר דין הרי שעדיין אין כאן אש, ולמה שלא תציל עצמה).

ויתכן לבאר, דהנה זה לכאורה פשוט שאם יאמרו שניים לראובן "אנו הולכים כעת לבי"ד להעיד עליך שחיללת שבת ולחייב אותך מיתה", שאין הם נחשבים לרודפים ואין רשות לראובן להרגם, שהרי אין הרדיפה ברורה, דמי יימר שיאמינו להם בי"ד, ומי יימר שיפסקו עליו מיתה (שסו"ס אין בי"ד ביד העדים לפסוק מיתה על הנאשם, ודברי שקר נתפסים).

(ולא דמי למוסר גופו או ממונו של ישראל ליד עכו"ם, דמיד שאמר 'אמסור' - יש רשות להרגו (וכמעשה דרב כהנא בב"ק קיז.), דשאני התם דקרוב לודאי שישמעו להם הגוים ולא ירחמו כלל והוי קרוב לפיקו"נ, וכפי שדרש שם רב "מה תוא זה שנפל אין מרחמין עליו וכו').

וכן ביאר הסמ"ע (חו"מ שפח סקכ"ט), בטעם הדין שהורגין את המוסר מיד שאמר "הריני מוסר פלוני" (שו"ע שם), וז"ל, "כן ממונו של ישראל, כיון שנפל ליד עכו"ם אין מרחמין עליו ומעלילין עליו עלילות כל כך, עד שהרבה פעמים יבא ע"י לידי סכנת נפשות, ומשום הכי יש למוסר דין רודף". ומפורש בסמ"ע, שרק מחמת שברי היזקא וקרוב הדבר לסכנה (מחמת שקרי העכו"ם ושנאתם לישראל) יש לו דין רודף, הא אם אין הדבר מוכרע והוא ספק, אין כאן רודף).

וכן כאן בעניינה של תמר, אף שדינה מסור היה לבית דינו של שם (ויהודה ישב בדין כאב"ד), מ"מ כל עוד לא נפסק הדין,

טועה בדבר משנה וכפי שיטות הראשונים
והאחרונים בשו"ע (חו"מ כה) באורך).

ומה שא"כ בדיני ממונות באופן של פסק
המחדש חלות דין הפקעת ממון, שאף
שיש כאן טעות (שלא נודעה), מ"מ כיון שיש
בכח הבי"ד להפקיע ממון (דהפקר בי"ד הוא
הפקר), נראה שהפסק חל.

ב בקידוש החודש, פשוט שפסק דין בטעות
(אף במזיד) חל, ומשום גזה"כ ד"אתם"
(ראש השנה כה).

ג בנפשות, נראה מפרשת יהודה ותמר
שהפסק דין חל, שאחרת לא יובן
לכאורה מדוע לא הצילה תמר את עצמה,
וכפי המבואר בפנים. (ולא שייך כאן הדין
לכאורה, ד"אין למדין מלפני מתן תורה",
דגילוי מילתא בעלמא הוא).

לא היה נחשב יהודה כרודף, דאכתי לא ברור
היה פסק הדין להיכן נוטה, ומי יימר
שמותרת היתה להלבין פני יהודה ברבים,
ויש לפלפל.

ח) מסקנות והעולה לדינא

בי"ד שפסקו דין בטעות, ולא נודעה להם
טעותם, הרי שיש לחלק בזה לכאורה
בין איסור והיתר - ממונות - קידוש
החודש - ונפשות.

א לענין איסור והיתר, כיון שאין כאן פסק
מחודש אלא הוראה לדינים הכתובים
(ואף אם חידשו בי"ד דין שאינו כתוב, מ"מ
הרי הוא דין הנלמד מן הדינים הכתובים),
הרי שאם יש כאן טעות אין כאן כלום (מלבד
אם טעה בשיקול הדעת וכו'), שלא חשיב





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' ושא"ס

בני-ברק

מה שאיתא שם בשם הגרי"ש אלישיב, וכן מבואר בהלכות חול המועד להרב משה פינשטיין זצ"ל. וכ"כ בספר זכרון שלמה. וע"ע בספר יד בנימין לבנו של מרן הגרי"ש עמ"ס עירובין דף מ ע"ב הוכיח מדברי המהרש"א בנדרים דף מט ע"ב שיש חיוב לשתות יין בכל יום מחול המועד.

ובספר אלא ד' אמות (בפרק נא אות ה'), כתבו שמנהג מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שלא לשתות יין בחול המועד, ואע"ג דבמשנ"ב סימן תק"ל סק"א שנהג מצוות שמחה אף בחול המועד, והינו שהגר"ח לא חזר בו וצ"ב מה יענה על טענת מרן הגרי"ש. ושו"ר בספר שלמי תודה (סוכות עמ' תתט) שכתב שם שיש חיוב לשתות יין והביא את ראית הגר"ח"ק שא"צ לשתות (ולא הזכיר זאת בשמו) וע"ז כתב שאין לתרץ ששם מירי בזמן הבית, (והינו כמו תירוצ' הגרי"ש), שרב נחמן שם הוא אמורא ובפשטות הוא מדבר לפי זמנו, ולא לפי זמן בית המקדש, ונשאר בצ"ע. וכ"כ בס' כאיל תערוג על המועדים עמ' קעא שמרן רה"י הגראי"ל שטינמן זצוקל"ה לא היה מקפיד לשתות רביעית יין בכל יום בחול המועד, והביאו שסתם שתיה היא ברביעית, וכ"כ בנימוקי או"ח, והביאו שם מהיש"ש ביצה פ"ב סימן ה' שיש לשתות לרוות גופו עי"ש.

ויש להביא מש"כ עוד בספר שלמי תודה (סוכות עמ' תתח) הביא הגר"צ שמרן הקה"י זל"ה, שבימי חול המועד איכא מצוה

לכבוד הגאון האדיר רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אורך ופרדס יוסף החדש על המועדים, ושבת קודש, שלו' וברכה.

ראיתי הקובץ הנפלא "מנורה שבדרום" שנכתב ע"י בני התורה, היגעים בלימוד התורה וההלכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, בעיר אופקים, ועתה עומדים בפתח הגליון כא, בעניני חג הפסח ועוד, והיות ולהפטר בלא כלום א"א, אכתוב בעזרת ה' החונן לאדם דעת כפי מיסת ידי הקטנה.

במאמרו של הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א ר"מ בשיבת אופקים.

כתב להביא דעת הגר"ח"ק שיש חיוב לשתות רביעית יין בחול המועד, והביא שם מש"כ בקובץ תשובות ממרן הגריש"א, ובמה שנח' שם, הנה בכל זה יש לציין מש"כ בס' שבות יצחק (פסח פ"י סימן ד') שהוסיף מרן הגרי"ש לבאר, שמה שכתוב שאין שמחה אלא ביין זה לא רק גילוי בעלמא שיין הוא דבר המשמח, אלא הוי תקנה לשמחה דוקא ביין, ולכן מי ששמח אפילו בדברים אחרים צריך להתאמץ ולקיים את השמחה ביין, והמצוה בזה לשתות רביעית יין ומיץ ענבים אינו מועיל לזה כי אינו משמח, ואומנם כתב שם שדוקא מי שיין לו הנאה מיין אבל מי שאין לו הנאה מיין ואינו משמחו אינו חייב, וכ"כ באשרי האיש ח"ג, וע"ע בקובץ מבקשי תורה סימן ק"ו

לשתות רביעית יין בכל יום אם הוא מסוגל לכך, והיינו שהגר"ק בנו חלק על אביו מרן הקה"י, ושור"ר ראיתי בספר דרך אבילה שהביא תשובה ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בעמוד עה ששאלו אם יש חיוב וענה י"א שיש מצוה. וכן ראה בספר ושמחת בחגך עמ' 8 הביא ששמע מהגר"צ אבא שאול זצ"ל שיש לשתות רביעית יין, והביא שכן שמע בשם הגר"י קמינצקי, ובחזון עובדיה יו"ט עמ' קסד כתב שיש מצוה לשתות יין, אומנם לא משמע שהוי חיוב אם יכול לשתות, אלא

יש רק מצוה קיומית. וכן משמע במועדים וזמנים ח"ז סימן קי"א שאם אינו יכול לשתות יין ישתה יי"ש ואם לאו ישמח בכל שמחה זה העיקר. יעו"ש, והארכנו בזה עוד בקונ' שיח יוסף ח"ג יעו"ש.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בשמחת ידידנו הכהן מזכ"ר מו"ה ר' און אברהם סקלי שליט"א תעלוין קרייתנו, בלדת בתו היקרה בשעטו"מ, ואילן כה"ג במה נברכהו שפירותיו וחידושיו מתוקים וצילו נאה ואכסנייתו מלאה בחידושי החכמים הערבים, ואמת המים עוברת תחתיו וממלאה כל סביבותיו בדעה ישרה וזכות הסברה,

אלא יה"ר שכל נטיעות שנוטעין ממך יהיו כמונתך ותזכו אתה וביתך לגדלה עם שאר צאצאיכם שבאו ושיבואו להם בעזהושי"ת כחול אשר על שפת הים לרוב בכריות גופא ונהורא מעליא ודעה ישרה ותחכמוה ותחנכוה לעבודת ה' בטהרה, ובחיק יר"א תינתן לעבדה ולשמרה, אכי"ר.

א] אי בית דין יכול לבטל דברי חבירו אף בפרטי תקנות

בב"ק פב: ד"ה אתא (יעויין במש"כ בעז"ה בגליון יד עמ' קעה), ועכשיו ראיתי עוד סמך לזה מפשט השמועה במשנה בידים פ"ד מ"ב "ולא הוסיף בן עזאי אלא העולה ולא הורו לו חכמים" ויעויין בתפא"י על אתר, ודוק.

בגליון יג (אב תש"פ) העיר הגר"ש שרפי שליט"א דהא דאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו היינו דוקא ביסודי הגזירות והתקנות, אבל בפרטיהם שפיר מצי לחדש ולבטל דלא כבי"ד הקדמון, ואף שאינו גדול כמונתו, ומצאתי לזה בעז"ה סמך מד' התוס'

ב] חיוב מזווה בפתח שאין בו היכר ציר

והרהרתי דשמא יש לפתור את הבעיה באופן"א, דהנה יסוד הך דינא דהיכר ציר צ"ב ומהיכ"ת דניזיל בתריה, ובפשטות הטעם לזה הוא מפני שזה סימן לצד הכניסה, וכמו שביאר הגר"א פ' שליט"א במאמרו הנפלא, וא"כ לכא' צריך להיות ברור שאין דין דוקא בציר, אלא הדין הוא בצד הכניסה וכמפורש בגמ', ששורש הדין תלוי בצד ימין של הכניסה, והנה בגמ' מבואר דבמקום שיש פתח בין בי גברי לבי נשי שאז יש בעיה שאין יודעים מהו צד

הגר"א פלקוביץ שליט"א הביא ג' דעות בחיוב מזווה בפתח שאין לו היכר ציר, א. ד' היעב"ץ דיקבע ב' מזוזות מספק, ב. ד' הגר"מ אריק ומהרש"ק ומנח"א יקבע היכן שירצה, ג. ד' האג"מ שלא יקבע בכלל. ולכא' מלבד שיטת היעב"ץ כל הדעות מחודשות, דאם יש דין לקבוע בימין איך יקבע היכן שירצה, וכמו כן שלא לקבוע כלל, איך אפשר הלא הוא חדר שיש בו ד' על ד', ומחויב מה"ת במזווה, וזה מחודש ביותר.

דרגת הגדרה חזקה כמו היכר ציר, וכל איזה הגדרה שנמצא עכ"פ תהיה טובה.

כללו של דבר גם במקום שאין היכר ציר יש לבדוק היכן הי' ראוי להיות ההיכר ציר לפי דרכן של בני אדם, ולקבוע לפי"ז את הכניסה.

ומה שהאריך הגרא"פ שליט"א בד' הירושלמי הלא ברור לכל מעיין שגם בד' הירושלמי אפשר לבאר כן בקל, וא"כ מסתברא שיש לבאר כן כדי שלא יצא דין מחודש לפנינו.

הכניסה ומהו צד היציאה, ככה"ג אזלי' בתר היכר ציר.

ולכאז' צריך להתבונן מהי הבעיה ככה"ג, הלא אפשר להגדיר זאת ע"י רוב ההילוכים או ע"י חשיבות הבתים [כ"א ביחס לחבירו], וע"כ מדנקטי' סימנא דהיכר ציר, משמע שזוהי האפשרות שיש לפנינו לבדוק, ואם גם את סימן זה אין לנו א"כ עלינו לחזור אחר איזה הגדרה אחרת שתתן לנו בכ"ז איזה שהוא מעליותא בצד אחד ע"פ חבירו, ונקבע לפי"ז את הכניסה, ולא צריך בדוקא

ג] לבישת בגדי יו"ט בשבת שקודם יו"ט

מהיו"ט ממילא מאליהם מזדלזלים השבתות ביחס ליו"ט, כיון שדשים בהם כל השנה, אבל אם נתבונן מעט וניתן ליבנו לכבוד השבתות והיו"ט כפי הראוי להן אף שהן תדיריים, לא נבוא לזלזול כלל, לא בכבוד השבת ולא בכבוד היו"ט, ובשבת יהיו לנו בגדי שבת משום כבוד השבת, וביו"ט יהיו לנו בגדי יו"ט משום כבוד יו"ט, ואין מלכות נוגעת בחברתה, ומזלזלת בחברתה, וניזהר שלא ללבוש בשבת את בגדי יו"ט, ולא ביו"ט את בגדי השבת, וכך שום דבר לא יזלזל, ואדרבה כשלושם בגד יו"ט כבר בשבת שלפניו כבר אינו מוגדר כ"כ בגד יו"ט, ואנן בעי' בגד מיוחד ליו"ט, כמו שהאריך הרחיב הרה"כ שליט"א הנ"ל, וצ"ע למעשה.

הגראי"ש קשש שליט"א האריך מפי סופרים וספרים שראוי ללבוש בגד היו"ט קודם לשבת, כדי שלא תזדלזל השבת מפני היו"ט,

והנה המנהג המצוי הוא לייחד כל השנה חליפה אחת לשבת ואחת לימות החול, ורובא דרובא דאינשי אינם משתמשים בשל שבת לחול ולא להיפך, וממילא איני מבין על מה היה הסער הגדול הזה, ומה זלזול יש בכבוד השבת כשלושם בגדיה בשבת וניזהר שלא ללבוש בימים אחרים ואפי' הם יו"ט, אדרבה שומר הוא בזה על כבוד השבת,

ואמנם המציאות היא שבאמת מתוך שרבו השבתות במהלך השנה הרבה יותר

ד] בדין כוס חמישי

הנה מעיקר הדין יש חובה לשתות ד' כוסות של יין כמבואר במתני' דריש פירקין "ולא יפתחו לו" וכו', ובכ"ד, וזה חובה גמורה כמבואר חומר החובה הזו בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) והנה הרבה בקשות וברכות והילולים תקנו על הכוס [ויש לי

בדין כוס חמישי שהאריך ידידי הכהן שליט"א בקובץ הקודם ושמעתי ממנו שהאריך גם בגליון זה, לא רציתי להאריך ורק אמרתי להעלות עלי גליון מעט צרי ממה שהרהרתי בסוגיא זו, ומסתבר לי שלא עמד בזה ידידי הנ"ל שליט"א.

אריכות בזה במחלוקות הראשונים בזה ואכמ"ל] אלא דד' כוסות אלו הם חובה ושאר כוסות דעלמא יש מהם שהם חובה ויש מהם שהם רשות.

ולבן מעיקרא היה אפשר לחלק את ההילולים לכמה כוסות שירצה ואפי' מאה, ובלבד שלא יפחות מארבע, אלא דמאה אי אפשר כיון דיצטרכו להפסיק באמצע הפרק, ולכן יש אפשרות רק להוסיף כוס אחת בין ההלל המצרי להלל הגדול, ותו לא, אלא דבזה יש ג"כ חיסרון דהא בשלמא ד' כוסות שתקנו חז"ל מעיקרא מחוייבים לשתותם, אבל להוסיף כוס אחר אפיקומן איך אפשר, דבשלמא שתיית מים יש מקום

להקל דלא חשיבי, אבל לשתות יין דלא זו בלבד שהוא חשוב הרי הוא ג"כ סעיד [ונחשב גם כמו אכילה] ואיך אפשר להתיר.

ובזה יש לבאר דזה גופא פלוגתא דרש"י ושא"ר דלד' רש"י וסיעתו כיון דיין סעיד אסור לשתותו אחר אפיקומן, אא"כ הוא כלול בד' כוסות שתקנו חכמים, אבל להוסיף עליהם א"א, ומ"מ מודה רש"י דבחולה וכיו"ב אפשר להקל דהא סוף סוף כיון דהוא הילול יש מקום לכוללו בשעת הצורך בכלל התקנה, ואילו לד' שא"ר מדשרי לשתות כוסות דד' כוסות אחר אפיקומן ש"מ דכל שהוא להלל שרי ומשו"ה שייך להוסיף עוד כוס, ודוק היטב כי קיצרתי מאד.



מכתב ג'

הרב יהודה בן דוד

ירושלים

בענין שימוש ב"אות תפילין"

למעלה, וכל רצועה הנכרכת שלש כריכות וקשר אחד לא במהרה תשמט, כדכת' והחוט המשולש לא במהרה ינתק".

ובמעשה רקח כ' "ויקשור. קשירה זו איני יודע מה טיבה ונראה דהכוונה להחזיק הרצועה שלא תתפרד". וכן נקט הגר"א בביאורו לשו"ע דהוא בכדי שלא תתרד הרצועה. ע"ש.

והגר"ח נאה בס' קצות השלחן בבדי השלחן (סי' ח ס"ק מב) כ' שנראה ממה שכתב "ויקשור" שקשירה זו היא מכלל מצות וקשרתם שבה מסתיימת קשירת התפילין שלא יתרופפו, ושמפני זה כתב בפנים (בקצה"ש) שנכון שלא להפסיק בדברי חולין עד גמר הקשירה האחרונה". (והביא דבריו הרה"כ).

ובהע' שבסוף ח"א (דף פו:) הביא שבח"ב הביא לזה ראייה מתשובת הרמב"ם (סי' עג) שנשאל על הקשר על האצבע אחר הכריכות האם הוא מוכרח או לא, והשיב "כאשר יניח הרצועה על הקיבורת אז הוי הקשר העיקרי ואז צריך לברך, אמנם הקשירה על האצבע תהיה אחר הברכה ואז יהיה קשירה תמה". ומבואר דהקשירה שבכף היד היא מעיקר מצוות קשירת התפילין.

ועו"ב שבס' דגלי הודיה והמצוה שכ' שקבלה מכמה צדיקים וגאונים שהיו מזרזים לעשות קשירה על כף היד, ואמרו שזה הלל"מ. ע"ש.

לכבוד מערכת וקוראי הקובץ הנכבד
"מנורה בדרום"

שלום וברכה וישע רב!

ראיתי מש"כ הרה"ג רבי קלונימוס גדליה גרינפלד שליט"א בגליון כא (עמ' קג והלא') לפקפק בענין אוחז התפילין הנקרא "אות תפילין", מפי ספרים ומפי סופרים, ובהיות ואף אני אמרתי לפקפק בזה (ושלחתי הערה בזה לכמה מהרבנים המסכימים), אמרתי להציג הדברים.

ובטרם אחל אציין שהרב יוסף צבי רימון בהסכמתו עמד בזה שיש מקום לפקפק בזה. ע"ש. והרה"ג רבי משה ברנדסופר בהסכמתו כתב שצריך לעשות קשר ממש, ושכך דעת אביו הגאון רבי מאיר זצ"ל, ושה'אות תפילין' רק יסייע שיהיה אחוז היטב ואינו מהווה חציצה, אך אינו פוטר מהקשירה. ע"ש.

וזה החילי, דהנה כ' הרמב"ם (תפילין פ"ג הי"ב) "ואורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתח רצועה אחת על אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור". ומרן העתיק לשונו להלכה בשו"ע (סי' כז סעיף ח).

ועי' לרבינו מנוח ע"ד הרמב"ם שם שכ' לדון אמאי צריך ג' כריכות ע"ג האצבע, וסיים "ואיפשר לומר שתקנת הגאונים הוא כדי שלא תשמט הרצועה

האצבע מוכרח, לא קאי על הקשר שבסוף הכריכות שעל כף היד, אלא על הג' כריכות שעל האצבע. ובפרט שאין בידינו היאך להכריע בין הגירסאות.

ושאלתי לגר"ע פריד שליט"א שכתב בהסכמתו שאין ב"אות תפילין" שום חשש הלכתי. דלכא' צ"ע שהרמב"ם (תפילין פ"ג ה"ב) כ' "ויכרוך ממנה על אצבעו של כריכות ויקשור". ומשמע שצריך לקשור ממש. וכן מבואר בתשו' הרמב"ם פאר הדור הנ"ל. וכן ס"ל למרנן הגריש"א והגרע"י זצוק"ל, וכן יש לסייע דעת הקה"י. והשיב שהלשון "ויקשור" מופיע גם בשו"ע סימן כז וסימן לג, אבל זה לא דווקא, כי לא מצינו בשום מקום שכתבו שצריך דווקא קשר. עכ"ד. ובס' ביאור הפשט (מורה, ס"ק כז) הביא מהערוה"ש (סעי' יט) שכ' דיקשור לאו דוקא. (א"ה. ז"ל הערוה"ש: "ויקשור כלומר שיתחב הרצועה באופן שתתקיים"). וכ' (הע' מא) להוכיח כן מד' השו"ע (סי' כה סעי' ח) שנקט גבי הזרוע לשון קשירה אע"ג שאין אנו עושים כריכה ממש על הזרוע, ומוכח שהידוק מיקרי קשירה. [א"ה. וטפי הו"ל להוכיח ממש"כ השו"ע כאן (סי' כז סעי' ח) "ויקשור ממנה הקשר"]. ושכ"מ במשנ"ב (סי' כה ס"ק כז, וסי' כז ס"ק לה) שכ' על ההידוק בראש, לשון קשירה. עכ"ד.

אולם איננו מוכרח, דכיון דבקשר זה מצינו שמבואר בתשו' הרמב"ם (הנ"ל) דהוא קשר ממש יש לפרש כך בדבריו שבחיבור היד, וכן בשו"ע שהעתיק דבריו. ואף שכתב עוד כמה פעמים לשון קשירה ואינם דווקא, כל מקום כדינו. [וה"נ מצינו גבי כמה מלשונות הפוסקים שכל פעם הם כעניינם, ואציין לדוגמא בעלמא לב' לשונות. א'. לשון "אפשר" דע"פ רוב הוא לשון ספק ובכ"ז מצינו שהוא לשון ענוה אף דברירא ליה

ובילקו"י הל' תפילין (סי' כה הע' עב והע' עח) כ' מו"ר הראש"ל שליט"א שמרן אביו זיע"א חשש לדברי הגרא"ח נאה ולכן לא היה אומר פסוק "וארשתין לי לעולם" בשעת כריכת הרצועה על האצבע. ושבדעת השו"ע יש מח' הלבוש והגר"א האם הוי מעיקר המצווה או רק בשביל שיתקיימו הכריכות. ושבתשו' הרמב"ם מהדו' מקיצי נרדמים (פריימן סי' י) נוסף "ואין הקשר על האצבע מוכרח" (וכן הוא במהדו' בלאו סי' קנט. ועי' שו"ת הרמב"ם מהדו' מכון י-ם סי' פב), ולפי"ז אינו מעיקר מצוות הקשירה. ע"ש.

ובס' שבות יצחק (דרוזי, חלק יד עמ' רעז) הביא שגם הגרי"ש אלישיב זצ"ל הקפיד במשך שנים שלא לומר פסוקי וארשתין לי לעולם משום הפסק. ושנהג לעשות קשר ממש על כף היד, דהיינו לכרוך כריכה ע"כ הכריכות שבכף היד, ולתחוב בתוכם את הרצועה. ובס' דעת נוטה (שאלה שה) הביא מהגר"ח קנייבסקי שליט"א ג"כ שאין ראוי לדבר קודם הקשירה על כף היד. (וע"ש עוד שאלה שב-דש) וכמו שהביא הרה"כ.

ובס' ארחות רבינו ח"א (במהדו"ח עמ' מז) הביא שכע"ז נהג הגרי"י קנייבסקי בעל הקהילות יעקב שהיה מגלגל כמה פעמים את הרצועה על הכריכות שעל כף היד. והביא לו ראיה מתשו' הרמב"ם הנ"ל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סי' לח) שהביא הרה"כ.

ובהלכה ברורה (שעה"צ ס"ק פט) כ' דלפי גירסת מהדו' מקיצי נרדמים י"ל שמש"כ הרמב"ם שתהיה הקשירה תמה אין הכוונה שבזה משלים המצוה, אלא שבזה יהיה הקשר אמיץ וחזק. עכ"ד. אלא דעדיין יש מקום לומר דמש"כ 'אין הקשר על

יד מההידוק על הזרוע ועד הקשירה שעל כף היד שבה מסתיימת הקשירה. וכן נראה שלמד בס' שלחן הטהור מקאמרנא (סי' כז ס"ה) שהביא הרה"כ ע"ש.

העולה מהאמור:

א'. בהנחת תפילין של יד לכתחילה יש לקשור קשר ממש ע"ג כף היד (ע"י תחיבת הרצועה בכריכות המגולגלות על הכריות שע"ג כף היד), ועכ"פ יקיימו בתחיבה לתוך הכריכות המגולגלות על כף היד, בכדי לצאת יד"ח קשירת תפילין לכו"ע. ולא מהני להשתמש באות תפילין בכדי לצאת יד"ח קשירה לכו"ע.

ב'. לכתחילה אין לומר פסוקי "וארשתין לי לעולם" בעת ג' הכריכות על האצבע, קודם הקשירה ע"ג כף היד.

בברכת התורה ובכבוד רב

יהודה בן דוד

ירושלים

לפוסק כן. וכמש"כ מו"ר הראש"ל שליט"א בעין יצחק ח"א (כללי לשונות הפוס' סעי' ז), ועי' בשו"ת מעולפת ספירים (סבג, ח"ב סי' כד). ב'. לשון "צריך" שפעמים הוא לעיכובא ופעמים הוא לכתחילה, וכמש"כ מרן זיע"א ביבי"א ח"ג (אה"ע סי' כו אות א) ובכמה דוכתי, שאין לנו בלשון זה כלל ברור. ועי' בב"י (אה"ע סי' קלא סעי' ח) שכ' ע"ד הטור "ודקדק לומר ו... צריך וכו' לומר לכתחילה וכו'", הרי שהוא רק לכתחילה, וכמש"כ לדייק הכנה"ג (הגב"י אות ד. וע"ש שהב"י בכ"ד כתב ש"צריך" הוא לעיכובא. ע"ש). ובאותו סימן בטור ובשו"ע (סעי' א) כ' "צריך שתהיה כתיבת הגט וחתימתו לשם האיש המגרש ולשם האשה המתגרשת. ואם לא נכתב לשמה, אינו גט". הרי שהוא לעיכובא. ובכת"י הרחבתי בענין ב' לשונות אלו ואכמ"ל]. וגם מש"כ בס' ביאור הפשט גבי לשון שו"ע (בסי' כה) גבי ההידוק בזרוע, להמבואר מתשו' הרמב"ם פאר הדור הנ"ל, י"ל דמש"כ השו"ע קאי על כל הקשירה של תפילין של

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

גדר קשר אומן בשבת

כלל בקשר אמיץ אלא בקשר מיוחד שיודעים אותו רק האומנים או מי שלמד מהם, ואדרבה זה שאין אנו יודעים מהו קשר אומן [כמ"ש שלה"ג] זה אומר שהקשרים שלנו אינם קשר אומן אלא קשר הדיוט דאין אנו אומנים. ועוד דהא קשר של קיימא יכול לעמוד לעולם ומה לי אם הוא אמיץ או לא הא בלא"ה יכול לעמוד לעולם. וכן מתבאר מדברי הר"י קורקום בתשובה סי' ז' [שנדפסו בסוף שו"ת חיים שאל להרחיד"א] וז"ל אבל מה שאינו לקיימא אין מי שיעשה אותו קשר אומן כי בכל שעה או בכל יום יתיר אותו ולמה יעשהו של אומן 'ובכל פעם יקרא אומן להתירו או לעשותו' או יטרח הוא להתירו ולעשותו קשר זה אינו מורגל ולא שייר לתת בו דמיון וכו' עי"ש, ואם כל קשר אמיץ חשיב מעשה אומן אין בזה טירחא כלל ואדרבה רוב הקשרים שקושרים בנ"א כך הם, אלא ודאי שהוא הבין כפשוטו שצריך אומן ממש או שהוא עצמו יודע לעשותו מעשה אומן.

וע"כ העיקר בזה שהקשרים שלנו שהם קשר ע"ג קשר או קשר אחד בראש החוט אינם נקראים מעשה אומן, ואם אינו של קיימא מותר לקושרם ולהתירם וכמו שכתב הברכ"י שכן נוהגים בגלילותינו לקשור קשר ע"ג קשר בחגורה שאינו מעשה אומן וגם אינו של קיימא. וכוונתו לסברא הנ"ל דאין זה מעשה אומן אלא מעשה הדיוט.

בגליון ניסן תשפ"א האריך הרב צבי שפטר בענין ב' קשרים זה על גב זה ובגדר קשר האומנין בשבת מהו עי"ש. אולם יש לידע שבדברי כמה ראשונים מפורש שאין 'קשר' בין מעשה אומן לבין החוזק של הקשר, אלא מעשה אומן הוא כפשוטו - דבר שהאומנים יודעים לעשותו וכפי שנבאר;

הנה שלה"ג כתב שלא נתברר לו היטב היאך הוא, מיהו נראה מלשון האלפסי שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב. ומכאן נ"ל שיצא האזהרה שכשקושרים ב' קשרים זה ע"ג זה שאין מתירין אותו בשבת ואע"פ שהוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא אעפ"כ נזהרים בקשירתו ובהתרתו משום דהוי קשר אמיץ ע"כ. וכ"כ הט"ז שקשר אומן הוא קשר אמיץ, ונמשכו אחריהם עוד אחרונים. אולם המאורות כתב בדעת הר"ף והרמב"ם שמעשה אומן היינו שצריך דקדוק ואומנות בעשייתו עי"ש. וכ"כ ר' תנחום הירושלמי בספר המדריך המספיק ערך קשר וז"ל קשר אומן - כל בעלי מקצוע כגון גמלים או חמרים וסנדלרים ובעלי ספינות וקושרי ציציות ועושי תפלין ואורזי סחורות בחפיסות וחבילות ועוד מלאכות כיוצ"ב שיש להם במקצועם קשרים מסויימים שהם יודעים ולא יוכל מי שאינו מאומניו או מי שלא למדם לקושרם ונקראו קשר אומן. ושאר קשרים וקישורים שכל אחד יכול לקשור ולהתיר נקראו קשר הדיוט ע"כ. ומבואר דלא תלי

עוד בענין כריעה בברכת מעין שבע

בגליון ניסן תשפ"א הבאתי כמה מקורות קדומים שיש לכרוע בברכת מעין שבע עי"ש. וכעת מצאתי כן גם בסידור כמנהג אשכנז הנדפס ב'טורין' [שבאיטליה] בשנת רפ"ו בזה"ל לאחר שאמרו ויכלו ישתקו כל הקהל ש"צ שישחה בכריעה ויאמר

ב"א ויזקוף ע"כ. ואם כי נראה שיש שם חסרון, וגם הר"ת 'ב"א' אינו מובן כ"כ [ואפשר שהוא 'ברוך אתה'], ויתכן שיש לקרוא 'כ"א', ולא ברור מהו, מ"מ חזינן מינה דפשיטא ליה ששוחה בכריעה בתחלה ברכת מעין שבע.



מכתב ה'

הרב נחום מנדלבוים

בהלכות לחם משנה

עוד יש לדון במה שהביא מעכ"ת שיחתוך קודם הברכה לידע איפה נאפה יותר טוב, דלכא' בימינו אין הבדל משמעותי בין חלקי הפת [ובפרט בפת שנקנת מהחנות] ונמצא שהחיפוס מהוה הפסק בין הנטילה לברכה, אלא שבימות החול חותך בצורה משמעותית ואז לכא' יש ענין בחיתוך למעט גם את ההפסק בין הברכה לאכילה [עייין בספר וזאת הברכה פרק ב' אות ג' לגבי דברי המג"א שגם בשבת יעשה רושם מעט ע"ש מה שהעיר שם], וצ"ע.

ולגבי מה שהאריך [באות ס"א] לדייק מרש"י שאין ענין לבצוע את ב' הכיכרות [וכונת הגמ' רק לומר שחתך פרוסה גדולה] הוסיף ואציין שברש"י בשבת שם ד"ה 'לבצוע' [הראשון] כתב שדברי ר' אבא חייב אדם לבצוע הכונה רק לברך 'ברכת המוציא', וא"כ מפורש שהדין 'בציעה' הוא רק לענין 'הברכה', ודו"ק.

[וביזוין] שעסקינן בהכי ראוי לציין במאמר המוסגר, כמראה מקום בלבד, שמורינו הרב הגר"י פרלמן שליט"א בספרו היקר 'טוב ימים' האריך בכמה מאמרים בענינים אלו, והוסיף בזה כמה נידונים חשובים, עיין בדבריו בחלק א' בענין מצוות בציעת הפת ולחם משנה, לגבי הנידון האם לח"מ מדאו', ובח"ב בחג הפסח בענין לחם משנה בליל הסדר ושבת, וע"ע בח"א במאמר הראשון שם בענין קידושא רבא ולחם משנה, לגבי לח"מ בפרוסה].

לכבוד הרב הצעיר והנמרץ הגר"ש פרידמן שליט"א אשר בקי ורגיל בכל מקצועות ומכמני התוה"ק, כל רו לא אניס ליה, יקר המידות ואציל הרוח, 'אברך' כפשוטו וכמדרשו, המעטר לנו את 'מנורה בדרום' בדברי תורה המשמחים כל לב, ועל כגון זה כתב האריז"ל הקדוש בזמר 'אתקיננו סעודתא' - "לעטר פתורא [לקשט את הלחם] ברזא יקירא עמיקא וטמירא" [בד"ת יקרים עמוקים ונסתרים].

הדברים הנפלאים והיקרים שכתב כת"ר בענין 'לחם משנה' זה 'ענין רם ונישא' כלשונו הזהב של כותב המאמר, לא סתם מבקש ומתפלל האריז"ל בזמר שם - "יגלה לן טעמי דבתריסר נהמי" [יתגלה לנו הטעם של י"ב הלחמים], ולכך רציתי להודות לשבח ולכתוב מכתב הוקרה על הדברים הנפלאים שהביא מעכ"ת הן בהלכה ומנהג, והן מתורת הסוד והקבלה, בצורה בהירה ייחודית ומקיפה, עם כל הפרטים והמקורות.

במה שביאר את המח' בין בני בבל לבני א"י [באות י'] ע"פ שו"ת דברי יציב סי' קכ"ח, יש להעיר קצת דלכא' בליל שבת אוכל כיכר ולסעודת הבוקר נשאר רק אחד, ואולי צ"ל שהשאירו מעט מהפת של הלילה [ובני א"י שסברו שליום שבת ירד אחד לא רצו לערב עם הלחם של יום שישי] אלא שזה תלוי במה שהביא בהמשך הדברים לדון האם יוצא בפרוסה, ויש לעיין.

קעח

מנורה

הרב נחום מנדלבוים

בדרום

לומדך, ואשרי העומדים על סודך", אשרך
שזכיתה לך, ויה"ר שתמשיך ותזכה להגדיל
תורה ולהאדירה, מתוך ישוב הדעת וסיעתא
דשמיא מרובה בכל מעשה ידך.

ובמה שהוסיף מעכ"ת להאריך בסדרי
הלחמים ע"פ תורת הסוד והקבלה,
הדברים נפלאים ועמוקים, והיות שאין לי
עסק בנסתרות יכול אני רק לומר- שעל כגון
זה אומרים בזמר 'בר יוחאי' "אשרי העם הם



מכתב ו'

הרב אליעזר פלקוביץ

פירוש הבבלי עפ"י הירושלמי, כשדברי הבבלי סתומים

פירוש קמא דחוק ראוי לדחוק ולפרש כדי להשוות שתי גמ' יחד, וכ"ש שהוא מרווח....

ב. רא"ש מו"ק (פ"ג ס"א) - שמסביר הבבלי על פי הירושלמי, והרמב"ם סותם כהבבלי, ולומד שפשט הבבלי דלא כהירושלמי [וגן פסק שו"ע או"ח תקלא, ד].

ג. רא"ש (סוף מנחות הלכ' מזוזה ס"ד, ובב"י ס' רפו סע') לענין חובת מזוזה בבית המדרש.

בחודש שעבר כתבתי על ירושלמי סוף מסכת מגילה שעל פניו לא עולה יפה בפשט של האגרות משה בתלמוד בבלי. והריני להעתיק כמה מקומות בראשונים בכ"מ של ירושלמי מפורש לברר בבלי סתום, שלולי הירושלמי היינו מפרשים אחרת אם מכח זה משנים פשט הפשוט כדי להתאימו לירושלמי.

א. רא"ש בכתובות (פ"י ס"י) - מבאר הגמ' בשני אופנים, וע"ש בסיום" ואף אם היה



מכתב ז'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

לכבוד מערכת קובץ מנורה בדרום,

שלום וברכה,

רק עתה זכיתי להתוודע לקובץ הנכבד שלכם, והנה אכן כשמו כן הוא, מנורה המפיצה אור יקרות, ובמנורה דברי תורה המאירים כספירים. אציין כמה הערות על דברי הכותבים הנכבדים.

בענין אין ביעור חמץ אלא בשריפה

איך יקיים מצות ביעור חמץ. ומה שיל"ד בתירוץ זה דהנה נחלקו הראשונים האם פוסקים הלכה כר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה או כרבנן שהשבתו בכל דבר[נראה בזה בטור סימן תמה] והשו"ע[סי' תמה סעי' א'] פוסק כחכמים, ותירוצו א"ש לדעת הראשונים שפוסקים להלכה כחכמים, אבל לראשונים שס"ל שהלכה כר"י, ולגבי זמן ביעור חמץ הרי פוסקים שזמן הביעור הוא בזמנו, בשבת, אכתי תשאר השאלה.

הרב גמליאל רבינוביץ שליט"א כתב לשאול בשם הרב טוביה שולזינגר שליט"א לר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה איך יקיים המצוה בער"פ שחל בשבת, והנה הרי מצינו מחלוקת תנאים במשנה[פסחים מט' א'] בדין ערב פסח שחל בשבת מתי מקיימים מצות ביעור חמץ, ודעת חכמים שמקיימים "בזמנו", אבל דעת ר"מ ש"מבערים את הכל מלפני השבת", וא"כ י"ל שר"י נמי ס"ל שמבערים את הכל מלפני השבת, וא"כ ל"ק

מי שאכל מצה הליל פסח ולא בירך עליה, אי יצא יד"ח

היא בחפצא, רק שיש לטעון על דברי הגרש"ק זצ"ל שאי"ז ממש כגזול, וכן כתב לדון בדבריו הרב הכותב בס"ק שלאחמ"כ, כטענה נוספת שיש לדון בדברי הגרש"ק זצ"ל, אבל אם נניח כדברי הגרש"ק זצ"ל שהיו כגזול אז זה עבירה בחפצא של המצה.

עוד כתב שם בעמוד רעא, לדון מצד מחלוקת הפוסקים בעבירה דרבנן אם יש פסול של מצהב"ע, וגם בזה יש להעיר כנ"ל, שדברי הגרש"ק לא מצד העבירה שלא בירך אלא שה"ל כגזול, וגזילה זה

הרב שרון שרפי שליט"א [בעמוד ער] הביא את חידוש הגרש"ק זצ"ל שמי שאכל מצה בליל פסח בלי לברך ברכת המוציא לא יצא יד"ח, וכתב לדון בזה ע"פ המבואר בירושלמי שבאיסור גברא אין פסול מצהב"ע, וא"כ ה"נ אין כאן איסור חפצא אלא איסור גברא מצד האדם שלא בירך. ויש להעיר ע"ד, שהגרש"ק זצ"ל לא בא לדון מצד העבירה שלא בירך, אלא מצד שכתוצאה מזה שלא בירך המצה נחשבת גזולה, וכדין אכל מצה גזולה שלא יצא יד"ח, וא"כ אם המצה היא גזולה, העבירה

א', שבמצוות שעיקרם בתוצאה י"ל שלא נאמר פסול זה, כיוון שסו"ס נעשתה התוצאה, וה"נ סו"ס התענג בשבת, ב', שיש נושא בפוסקים האם פסול מצהב"ע נאמר כשהמצוה דרבנן, וסעודת שבת אינה מצוה מדאורייתא, אם כי אפשר שהיא מצוה מדברי קבלה, ואז נצטרך לדון מה הדין לדעה שברבנן ל"נ פסול מצהב"ע מה יסברו במצוה מד"ק], אבל י"ל שבאכילת מצה כיוון שסו"ס בירך ברכה כל שהוא, והיא ברכת המצוות של אכילת מצה, נמצא שסו"ס הודה להקב"ה על אכילה זו, ולא אכל בלי הודאה כלל, וי"ל שבכה"ג ל"נ דברי הגמ' שה"ל כגזלן, ולפ"ז יל"ד שה"ה באוכל בליל ראשון של סוכות ולא בירך המוציא קיים מצות אכילת פת בליל ראשון של סוכות כיוון שבירך על מצות ישיבת סוכה]אם כי אפשר קצת לחלק שהברכה שם אינה מתייחסת במפורש לאכילתו כמו הברכה על אכילת מצה.]

איסור דאורייתא, להבנת הגרש"ק זצ"ל שהיו ממש כגזול.

עוד כתב שם לדון מצד שהיו שוגג, ובשוגג יש נושא אם יש פסול של מהב"ע, ואפשר להוסיף ע"ז, שמצד זה שלא בירך נמצא שיש כאן עבירה רק עבירה בשוגג, אבל י"ל טפי, מצד עיקר טענת הגרש"ק זצ"ל שה"ל כגזול, וזה ע"פ דברי הגמ' שהאוכל בלא ברכה נחשב כגזול, י"ל שדברי הגמ' אמורים כשאכל במזיד אבל לא כשאכל בשוגג, וא"כ י"ל שאין כאן כלל את העבירה של מצה גזולה.

ונראה להוסיף עוד סברה שיצא יד"ח באכילת המצה, שיי"ל שגם אם נסכים לעיקרון חידוש הגרש"ק שהאוכל בלא ברכה נחשב כגזול, ולפ"ז יל"ד שמי שאכל סעודת שבת ולא בירך המוציא לא יצא יד"ח מצות סעודת שבת]אם כי שם יל"ד מב' סיבות אחרות שלא יהיה פסול של מצהב"ע,

ביטול אחר שריפת החמץ

אי"ז שלו. שנתנית החמץ במקום שעתיד להתבער זה עצמו חשיב מעשה ביעור. [ויש להוסיף ע"ז, שנראה שכשמשליך את החמץ לאש ה"ל כמי שהפקירו, וכמו שמי שזורק דבר לפח, ה"ל כמי שהפקירו, וא"כ לכאורה גם אם לא יאמר הביטול כבר אינו שלו, ואיך יקיים המצוה, אלא ע"כ כמש"כ, אם כי אולי נימא שכאן זה שונה מזריקה לפח, כיון שיש מצוה שישורף דבר שלו אז אמרינן שבדעתו שכל שלא נשרף כפחם יהיה כשלו.]

בעמוד רפא הביא הרב הנ"ל את דברי הרמ"א שיש לבטל רק אחר ששרף את החמץ, כדי שיקיים מצות שריפה בחמץ שלו, וכתב לפ"ז שמה שנוהגים רבים לומר את הביטול מיד אחר שמשליכים את החמץ לאש, אינו נכון, כיוון שכל שלא נשרף החמץ ונעשה כפחם לא התקיימה מצות הביעור. ונראה ליישב מנהג העולם שברגע שזרק את החמץ לאש במקום שעתיד להיות כפחם, וברגע זה היה החמץ שלו, ברגע זה קיים המצוה, ולא איכפ"ל שבשעה שנעשה פחם

סגולה לזיווג בזרוע של פסח

מונח על השולחן בליל הסדר בכיס הימני של חליפת הבחור בלא ידיעתו.

בעמוד רפד הביא הרב הנ"ל סגולה לזיווג, לשים את הזרוע שהיה

בדרום

הרב אהרן הכהן פרידמן

מנורה

קפב

ויש לציין שסגולה זו יעשה רק אם לו דאל"ה אסור לאדם להשתמש בחפץ
ברור לו שאותו בחור מסכים שישימו שאינו שלו.



מכתב ח'

הרב יוסף פרץ

מח"ס 'פריו יתן' וש"א"ס

פנמה

חייב נשים באכילת מצה

עמ' יד. כתב שנשים חייבות באכילת מצה שאף הן היו באותו הנס. עיין תוס' מגילה ד ע"א ד"ה שאף, וזה תלוי בשני התירוצים ודו"ק.

מורך

עמ' טז. כתב שלא יוצא ידי מרור בכריכה. מברך שיוצא ידי מרור אליבא דהלל ורק ידי עיין בתוס' פסחים קטו ע"א ד"ה אלא מצה לא יוצא, ע"ש.

בענין כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט

עמ' קלב. כתב דברים נאים, וזכה לכוון בכל ט"ז, ע"ש באורך ותמצא נחת. דבריו לדברי שדי חמד כללי הכ' כלל

בביאור אמירת 'כל דכפין ייתי ויכול'

קלז. שני ביאוריו הנחמדים בענין הא לחמא עניא ולשנה הבאה, מבוארים באחרונים, עיין לדוגמא בהגש"פ מלכי בקדש, ובהגש"פ חזון עובדיה, ועוד הרבה. **ואעתיק** כאן פירוש מפולפל על פי דרכים אלו מכתב יד פירוש ההגדה פני אברהם מאת הדיין המצויין החסיד ועניו חסידא קדישא ופרישא המקובל האלקי סיני ועוקר הרים המפולפל כמוהר"ר אברהם פינטו זלה"ה מארה דאתרא דעוב"י מראכש יע"א, נלב"ע ח' סיון תקצ"ד לפ"ק בן נ"ב שנה. בן לאו"ץ הדומ"צ חסידא קדישא ופרישא כמוהר"ר יעקב זלה"ה נלב"ע בשנת תקע"ז לפ"ק. בן לאו"ץ נר ישראל חסידא קדישא ופרישא המקובל האלקי כמוהר"ר אברהם פינטו זלה"ה מארה דאתרא דעוב"י

וזה לשון קודשו: **הא לחמא עניא וכו'.** הכוונה דלחמא עניא גימטריא רד"ו שנה כמ"ש במ' שלא ישבנו בארץ מצרים כי אם רד"ו שנה, ואין זה אלא כי ס"ל קושי השיעבוד השלים המנין, ועל כרחך לומר וא"ו דועבדום וענו אותם לחלק ולא להוסיף. ובזה אנו זוכים בארץ ישראל, דכיון דוא"ו לחלק גם וא"ו דלארכה ולרחבה וא"ו

אבל השתא דישראל בחינת בנים, שהרי קושי השיעבוד השלים המנין ודאי לא שייך לומר בכך שלא יהיה בן לאביו וליזיל בתר הרוב. וזהו שאמר כל דצריך ייתי ויפסח, שהוא כל דכפין שכפה אותו יצרו בטענת דאזיל בתר רובא גויים, דנימא ליה ההוא טעמא כיון דהם בחינת בנים.

אי נמי דאי לאו דקושי השיעבוד השלים המנין, דהיינו שהיו נותנים להם לחם מצות שקשה להתעכל בבני מעים כדי שיהיו עובדים הרבה, כמו שכתבו המפרשים ז"ל [ראב"ע], הוה אמינא דת' שנה התחיל מספרה מימי יצחק אבינו ועדיין לא יצאו ישראל מכלל בני נח, ובן נח אינו קונה בחזקה וא"כ אתי שפיר בארץ לא להם. ולזה עתה דקושי השיעבוד השלים המנין א"ץ לומר דלא יצאו ישראל מכלל בני נח, אלא דיצאו [מכלל] בני נח וקנו בחזקה, ולכן השתא הכא לשנה הבאה בא"י, דשפיר קנו אותה בחזקה ואדרבא [אתם] הם שגזלתם ממנו, ולא שייך לומר השתא לסטים אתם שכבשתם ארץ ז' עממין דהא הארץ [קנאה] אברהם אבינו בחזקה ודוק.

אי נמי דאיתא במדרש דבשביל ששלמו ישראל שט"ח של ועבדום וענו אותם ת' שנה שהיה מוטל על עשו וישמעאל ג"כ לכן זכו ארץ ישראל, דכן היה התנאי בשביל שיעבוד ת' שנה יטלו הארץ, ומי ששלם שט"ח [שהם] ישראל ירשו את הארץ, שכן כתיב וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, שברח עשו [מהשט"ח]. וזהו מאמר המגיד, הא לחמ"א עני"א, גימטריא רד"ו שנה שעבדו אבותינו דווקא, וזהו דאכלו אבהתנא, ולכן דין הוא דהשתא הכא לשנה הבאה בארץ ישראל, דמי ששלם שט"ח הוא שירש את הארץ.

לחלק כרבי יונתן, ונמצא אברהם אבינו קנה ארץ ישראל בהילוך [לאורכה] לחוד. וזהו השתא הכא וכו' לשנה הבאה בארעא דישראל דוא"ו לחלק.

ומהאי טעמא השתא הכא עבדי וכו', והענין דכתבו המפרשים דבעבור שיצאו לפני הזמן נשתעבדו בד' מלכיות השתא השתא עבדי וכו' פטורים מהשיעבוד ד' מלכיות דקושי השיעבוד השלים דוא"ו לחלק.

עוד יתכן לפרש מעין זה דכתבו המפרשים דבארץ מצרים נתקבצו שבעים אומות ושם נמצאו ושם היו, ולכן כתיב חירות משיעבוד מלכיות, וכתיב ומארצות קבצם, אבל אחר עשותם העגל חזרו לשיעבוד ומיהו הוקל עול השיעבוד ע"י שיעבוד מצרים, כמו שכתב שארית יעקב בפרשת שמיני יעו"ש. ולכן קאמר השתא הכא עבדי וכו', דהוקל עול שיעבוד מלכיות כיון שנשתעבדו אבותינו במצרים.

ועוד נפרש סמיכות כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח לענין הא להמא עניא וכו', והוא דאם נאמר דקושי השיעבוד השלים המנין מוכרח לומר דישראל בחינת בנים המה, דאם הם עבדים אדרבה ניחא ליה לקב"ה בכך, ולכן כיון שהם בחינת בנים גם הצדקה יש לנו לתתה, כיון שישראל בחינת בנים, דאם לא כן הרי משל לעבד שכעס עליו רבו וכו' כמ"ש אותו המין. ועוד השתא כל דצריך ייתי ויפסח, והענין דקרבן פסח מוכח מניה דאזלינן בתר רובא, דכתיב ועצם לא תשברו בו וניחוש דילמא ניקב וכו'. ובזה המינים כופרים באלהות השי"ת דאזלי בתר רובא גוים ולזה אמר ה"מ אם תאמר שישראל בחינת עבדים,

ותיבת הא לחמא וכו'. יש לרמוז דה' אלהים נתמתקו וחזרו ה' הויות כמו שכתב פני דוד, דה' אלהים גימטריא ת"ל שנה, ולא עבדו אלא פ"ו שנה שהיא גימטריא א' אלהים, ולזה אנו אוכלים מצה לרמוז שהיא ה' הויות נתמתקו ע"י ה"א אחרונה שהיא השכינה. וזה יאמר בעבור חמשה אלהים שהיא הת' [שנה] הא' לרמוז שנהפכו לרחמים, לכן אוכלים לחמא עניא שהיא ה' הויות גימטריא מצה ודוק היטב.

והנה כתבו המפרשים שתשלום ק"ץ שנה הם הלילות. ופירשו ז"ל שזהו מאמר הכתוב ק"ץ שם לחושך וכו', ר"ל בשביל החושך שהם הלילות. עכ"ל. ואפשר לפרש הכתובים על אופן זה, והוא בשנקדים [מאמרם ז"ל] והמים להם חומה חימה כתיב, שהיה מכריז מיכאל ואומר הזהרו באלו שעתידין לקבל התורה. וזהו מ"ש קץ שם לחושך הם הרשעים דמה אלו אף אלו וכו', וכמו שאמרו ולחושך אלו מעשיהם של רשעים, ר"ל הגם שהיו ישראל רשעים

ביציאת מצרים השלים להם ק"ץ שנה מטעם [שאינו] רואה אלא התכלית שעתידין לקבל התורה הגם שהם עתה (איוב כח ג) "אבן אופל וצלמות ופרץ נחל מעם גר הם דור סדום וכו' שהם נשמות שהיו במצרים ומ"ש ז"ל עד "בחלמיש שלח ידו" וכו', עם כל זה לעתיד יהיו טובים ומהאי טעמא "בצורות יאורים ביקע" וכו', שהיא קריעת ים סוף, משום "וכל יקר ראתה עינו" שהיא התורה, ומבכי נהרות חבש" שרואה "תעלומה יוצא אור" שהוציא לאור משפטן של ישראל, שנאמר (איוב שם יב) "והחכמה מאין תמצא" וכ' וטעם שהקדש מפקיע מידי שיעבוד וכיון שעתידין לקבל התורה הוי דיבורו של ה' שאמר "ולקחתי אתכם לי לעם" מעשה, והוי הקדש גמור ומפקיע מידי שיעבוד. וגם מטעם זה נקרא הים, הגם דתנאי היה אם יצאו אחר אמנם אבל השתא יצאו קודם זמנם ולא יקרא להם, אלא ודאי "וכל יקר ראתה עינו" דהקדש שלעתיד מפקיע מידי שיעבוד.

עד כאן לשונו הזהב.

כוס חמישי

ויש להוסיף מהראשונים אור זרוע לנכד הרמב"ן (מהדורת תשס"ט עמ' 212) שהתנגד לכוס חמישי. וליקוטים מספר אמרכל עמ' כז.

עמ' קסט. כיוון בכל דבריו לדברי הרמ"מ כשר בקונטרס "כוס חמישי" נ"י תש"י, ע"ש ותמצא נחת. וכן כתב בספרו תורה שלימה כרך ט' עמ' קט.

חייב מזווה בפתח שאין לו היכר ציר

שהזכיר, וסברות הפוסקים בזה.

עמ' קעה. עיין שכל טוב על הלכות מזווה סי' רפט אות קג שהביא ג' השיטות

לבישת בגדי שבת ויו"ט בחול המועד

אפשר לומר שלא היתה ידו משגת, עיין במהרי"ל ריש חנוכה.

עמ' רכו. עיין למרן אאמ"ר נר"ו בס' אהלי שם (חלק שמיני סי' תקל עמ' ב) שפסק שיש ללבוש כמו ביום טוב, ומנהג מהרי"ל

נטילת חיסון בערב שבת

שן בערב שבת כיון שהכאב עלול להימשך לתוך השבת. ולפי זה נראה שהוא הדין חיסונים אין לקחת בערב שבת כיון ששכיח שגורם צער ביום שאחר נטילת החיסון.

אלא שראיתי ג"כ שכתב שם, שצער שחששו לו היינו דוקא צער שגורם לו שלא יאכל, ולא יוכל לקיים מצות עונג שבת, ושכן כתב הרי"ף להדיא באריכות (שבת יט ע"א, ז ע"ב מדפי הרי"ף). ומה שהשו"ע כתב 'צער ובלבול' כוונתו שלא יאכל. עכ"ד. ובאמת בדפוס ראשון של השו"ע כתוב שגורם 'צער ובלבול וקיא' וכמו שהעתקנו למעלה. הרי שהזכיר ענין בלבול באכילה.

ובררתי אצל אנשים שנטלו החיסונים ואמרו לי שלא היה להם צער באכילה, רק בשאר דברים, ולפי זה אין חשש בנטילת החיסונים כיון שלא יבטל עונג דסעודות שבת בגללו.

ובאן יש סיבה נוספת להתיר, כיון שודאי כל המקדים בנטילת החיסון זוכה לעצמו ולאחרים, שבזה גורם שתתמעט המחלה, ולכן דמי לצורך מצוה ששרי להפליג בע"ש אע"פ שיתבטל מעונג. ועיין שו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' מג).

וראיתי בספר רפואת השבת להרב מיכאל חזקיה נר"ו (פל"ב ס"י) שהתיר להתחסן בשבת עבור מניעת התפרצות מחלה בקרב האוכלוסייה, כגון מחלת הפוליו שתוק ילדים, שחפת, קדחת ושאר מחלות רח"ל שיש חשש סכנה בהתפרצות ובהדבקות. ע"ש. ולפי דבריו אפשר שיתיר ג"כ בשבת עצמו. ואיני יודע אם יסכימו עמו הפוסקים

עמ' רלג. זה מה שכתבתי להרה"ג השואל בענין זה:

לכבוד הרב הגאון המפורסם בכל קצוי תבל בחיבוריו הנפלאים

כמוהר"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

שלם וברכה!

מקור האי דינא הוא באורח חיים סימן רמ"ח סעיף ב' וז"ל: הא דאין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת הטעם משום עונג שבת שכל שלשה ימים הראשונים יש להם צער ובלבול וקיא. עכ"ל. וזה המקור שיש איסור לעשות פעולות לפני שבת שעל ידיהם יהיה לו צער ובלבול בשבת. ולכאורה לפי זה יש מקום לאסור לקחת חיסונים בערב שבת.

ויש עוד סיבה שבגללה גזרו לא להפליג הוא משום שמא יהיה סכנה ויצטרכו לחלל שבת. ועיין שש"כ (ח"א פל"ב הל"ג) שכתב שלכן אין לתכנן ניתוח שאינו דחוף מיום ד' והלאה. ע"ש. וכ"כ ילקוט יוסף (סי' רמח סכ"ג) וכ"כ שערי הלכה ומנהג (ח"א סי' קכט), ועיין פסקי תשובות (ס"ק ד). והנה בחיסונים אלו נדיר מאוד שיגיעו לסכנה, והוא בגדר מיעוט שאינו מצוי, ולכן אין חשש משום זה. ורק יש חשש משום מיעוט עונג שבת. ובלאו הכי בספר חוט שני למהר"נ קרליץ זלה"ה (ח"א פ"ח ס"ק א) התיר בניתוחים כיון שבדרך כלל יש פיקוח נפש. ומסתמא כוונתו שכיון שהוא ענין רפואי אין לעכב, שהרי ודאי שהרבה פעמים אין ממש פיקוח נפש.

וראיתי בספר חוט שני (שם) שאין לעקור

פאנאמא יע"א במוש"ק ט' לחו' אדר הנהדר
משנת התשפ"א ליצירה.

במקרה דנן, ועכ"פ חזי לאיצטרופי להתיר
בערב שבת.

יוסף פרץ

זהו הנלע"ד וציי"מ וימ"ן. הח"פ העירה

טלטול בובה שמדברת

זה נחשב "לצורך מקומו", ואסור לטלטלו
משם, ויש שמתיירים. עכ"ל. אמנם נראה
שבכהאי גוונא שמפריע לו להשתמשותו
בחדר לכו"ע שרי.

ומה שנקט בפשיטות שבובה הוי "כלי", עיין
אור לציון (ח"ב פכ"ו סי' ח) שלא
פשיטא ליה כל כך, שאפשר שלדעת מר"ן
הוי מוקצה מחמת גופו. אמנם בעניותי
הוכחתי שדעת מר"ן שיש איסור לשחק
בשבת אבל לא איסור טלטול, ראה בספרי
הק' פריו יתן ח"ב סי' מא (בהכנה לדפוס).

עמ' רלד. הוכיח מהאחרונים שאם מפריע לו
ההמצאות חשיב צורך מקומו. ויש
הוכחה קצת לזה ממס' שבת קכד ע"א אמר
ליה אביי לרבה למר אליבא דרבי נחמיה הני
קערות היכי מטלטלינן להו, א"ל וכו' מידי
דהוה אגרף של רעי. ע"ש. ויש לדחות.

ולעיקר הדין ראה שמירת שבת כהלכתה
(מהדורה שלישית, ח"א פ"כ ס"י):
כאשר עצם הימצאות הכלי במקום ההוא
מפריעה אותו, כמו פטיש המונח על השלחן,
והוא מתבייש בשל כך בפני האורחים, אין

אכילת מצת חמץ בערב פסח

אאמו"ר נר"ו באהלי שם פסח כתב להתיר
בפשיטות.

עמ' רס. תמה על הגראי"ל שאסר, ובאמת
שהדברים מתמיהים מאוד. ומר"ן

כימי צאתנו מארץ מצרים הראנו נפלאות

אותו ממצב העניות, ואילו השניה היא רק
תוספת במצבו. ולזה אע"פ שבגאולה
העתידה הנסים גדולים מהראשונה, אבל
בראשונה היה הוצאה מטומאה גמורה למתן
תורה, ואילו השניה היא תוספת במעלה, ולכן
מבקשים שגם בגאולה יהיה לנו שמחה כמו
שהיה בראשונה, ודפח"ח.

עמ' ערב. כתב כמה ביאורים על ההשואה.
ושמעתי מידידי הנכבד ר' מוסא שמאע
נ"י ביאור בזה בשם המפרשים, שאם עני
הרויח בפis 5000 דולר ושוב הרויח 20000
דולר, ודאי שהשמחה הראשונה על ה5000
היא גדולה מהשניה, שאע"פ שהשניה היא
סכום גדול יותר, בכל זאת הראשונה הוציאה



מכתב ט'

הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

בענין לחם משנה

שכל המוסיף גורע, אך המנהג כהפוסקים שאפשר להוסיף].

ושמעתי לחלק דהענין בלחם משנה אינו מנין של ב', דאיה"נ היכא שהענין הוא במנין אין ההוספה מגרעת, אך כאן הענין הוא שיהיה 'כפול', זכר למן שירד כפול לב' ימים, וכשמוסיף יותר אי"ז מוגדר ל'כפול'.

אך ילה"ע ע"ז דהא לפי המקובלים יש ענין לברך על י"ב חלות כמו בלחם הפנים, ולא מסתבר שהמחלוקת היא קיטובית שלפי הקבלה אין ענין כלל בכפול אלא במנין, אלא נראה שלכו"ע הענין הוא במנין, והמקובלים רק הוסיפו עוד חלות אך אי"ז מגרע במנין של השנים. והרי בש"ס כבר אי' שזה זכר למן ואיך זה מתקיים לפי המקובלים, וע"כ דאין גרעון בהוספה. וא"כ אכתי צ"ב פסק מרן שליט"א.

עוד ילה"ס"ת בדעת מרן שליט"א שנקט שאין להוסיף על מנין החלות, האם זה דוקא כשנתכוין לברך על כולם יחד, אך אם מכוין בדעתו להדיא לברך על שנים מתוך כולם שפיר דמי וא"צ להפרידם במציאות, או"ד העיקר הוא שבמציאות יהיה ניכר שמברך על ב' חלות ולא מהני דעתו. ונפק"מ מצויה במצות יד שלפעמים יש במצה סדק ומסתפק אם זה מוגדר ל'שלם', האם יוכל לצרף עוד מצה ולהתנות בדעתו שאם זה שלם אינו

הנה ידידינו הרב שמעון פרידמן שליט"א הראה את ידו הגדולה בסידור עניני 'לחם משנה' דבר דבור על אופנו. ואגב זה אמרתי להציע לפני הת"ח שליט"א ב' ספיקות בענין זה:

א' הנה מצוי הדבר בפרט בפסח שכל המצות נמצאות בתוך קופסא, וילהס"ת האם כדי לקיים את הענין של לחם משנה צריך להוציא בדוקא ב' מצות ולברך עליהם, או"ד יכול להוציא מזה א' שאותה רוצה לבצוע ולצרפה לקופסת המצות שבתוכה יש הרבה מצות ולברך על כולם יחד [וספק זה מצוי גם בכל השנה במי שבוצע לחמניות קטנות].

ושמעתי בשם מרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהשיב שצריך שצריך לברך דוקא על ב' חלות ולא יותר.

ולכאז' היה נראה שטעמו הוא משום דכיון שהענין בלחם משנה הוא זכר למן, א"כ כשם ששם היה רק ב' ה"נ כאן צריך שיהיה דוקא ב', וכשמברך על יותר אי"ז זכר למן, ואי"ז נקרא 'לחם משנה'.

אך ילה"ק ע"ז ממה שנוהגים להדליק הרבה נרות לכבוד שבת, ואפי' שמעיקר הדין יש ענין להדליק שנים כנגד שמור וזכור, וחזינן דמה שמוסיף על המנין אי"ז גורע אלא אמרינן דבכלל מאתים מנה, וא"כ ה"נ נימא הכי דיוכל להוסיף [ובאמת יש אומרים שאין להוסיף על ב' נרות משום

שבת וגם יו"ט. וכמובן שזה תלוי בתורת הקבלה הידועה ליודעי ח"ן מה הענין בעליונה ותחתונה, וצ"ע.

ושמעתי שמרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א לפעמים אמר שיש לנהוג כמו בכל שבת משום שהיא העיקר דקביעא וקיימא, ולפעמים הניח בספק [ואמר שלו אין שאלה כיון שהוא בוצע את שניהם].

ולכאן יש ראייה נגד זה ממש"כ המג"א בהל' פסח שבליל הסדר בוצעים את המצה העליונה אפי' כשליל הסדר חל בשבת. אך יש לדחות שליל הסדר שאני מכל יו"ט.

[כל] זה כתבתי לפום רהיטאי ללא עיון בספרים, וממה שנו"נ עם המשיבים בקו 'דרך אמונה'.

מתכוין לברך ע"ז, ואם זה לא שלם מתכוין לצרפו ללחם משנה, וצ"ע.

ומה שנראה יותר שצ"ל בכוונת מרן שליט"א, דאכן יש ענין לכתחילה שיהיה דוקא ב' ולא יותר, אך גם אם מוסיף אי"ז מפקיע לגמרי את השם 'לחם משנה', ולכן כאשר יש ענינים אחרים כגון לחם הפנים או כדי לצאת מהספק אפשר לקחת גם יותר מב' חלות דגם בכה"ג מתקיים הענין של לחם משנה.

ב' הנה השנה יצא שביעי של פסח בשבת, ושמעתי מאאמו"ר שליט"א דילהס"ת בליל יו"ט שחל בשבת איזה מצה יש לבצוע, האם את העליונה או את התחתונה, דהא בכל ליל שבת בוצעים את התחתונה, ובליל יו"ט את העליונה, וא"כ מה הדין כאן שזה גם

