

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון יז'
כסלו - 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

קובץ מנורה בדרום יו"ל
להצלחת
ר' שלמה שרפי שליט"א

ומשפחתו הרוממה

בניו ובנותיו, נכדיו וניניו.

ישלח לו הקב"ה ברכה והצלחה בכל מעשה ידיו,
ולא תמוש הברכה מביתו,

בתורה וביראת שמים, ובפרנסה בשפע,
ויזכה לבריאות איתנה ואורך ימים ושנים,
לראות דורות ישרים מבורכים,
ובנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות,
ורוב נחת רוח מכל צאצאיו,

אמן כן יהי רצון

התודה והברכה

למר יצחק סברי הי"ו

בעל סופרמרקט בן-גוריון ש"ט

על תרומתו האדיבה להוצאת קובץ

מנורה בדרום

ישלח הקב"ה ברכה והצלחה בכל עסקיו,

ופרנסה בשפע וברווח,

ויזכה לרוות רוב נחת רוח מכל יוצאי חלציו,

באורך ימים ושנים ובבריאות איתנה,

אמן כן יהי רצון

דבר המערכת

בשבח והודאה להשי"ת שמחים אנו להגיש לציבור קוראינו את גליון חודש כסלו תשפ"א של קובץ **מנורה בדרום** - גליון י"ז, המכיל בקרבו מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו, והחודש **בתוספת ברכה** - גליון גדול מן הרגיל אחד יומי דפגרא וחזרה לספסלי בתי המדרשות, מלא ברכת ה' בענייני **ימי התנוכה** הקדושים הבאים עלינו לטובה, ובשאר עניינים שונים ומגוונים.

כמו שלבטח שמו לב קוראינו, בכמה חודשים האחרונים התפרסמו כמה מכתבים למערכת על מאמרים שפורסמו בגליונות הקודמים, ותגובת הכותבים כצדם. ענין זה מומלץ מאוד, משום שלפעמים תגובות נגררות במשך כמה גליונות, עד שהאחד כותב תגובה והשני עונה לו וכו', ולפעמים הקוראים כבר מאבדים ענין בנושא שנגרר כל כך, וכבר שכחו על מה דיבר המאמר, ומה היה בתגובה עליו, וחבל על כך. ולכן הדרך הטובה ביותר היא לפרסם את מכתב התגובה, ותשובה עליו בצדו, וכך גם אם הענין נגרר, הוא אינו נגרר על פני מספר רב של גליונות.

על כן, הרוצה לפרסם בדרך הנ"ל, יכול לפנות למערכת הקובץ ולקבל את פרטי הכותב - וללכך עמו הדברים בפלפולא דאורייתא אחד מול השני, ולבסוף לנסח תגובה משותפת שתשלח למערכת הקובץ.

הבהרה - מאחר ועבודה רבה מוטלת על מערכת הקובץ [ומלבד זה חברי המערכת הינם אברכים השוקדים על תלמודם ב"ה], מערכת הקובץ לא תיקח על עצמה את העבודה המפרכת בעריכת התגובות המשותפות וכשליחתן הלוך ושוב, **אלא רק בקישור בין הכותבים** שינסחו תגובה משותפת בעצמם, וכן"ל.

ושבו נזכיר, שהדפסת הקובץ בס"ד מדי חודש בחודשו תמידין כסדרן ברוב פאר והדר כרוכה בהוצאות רבות - וע"כ נבקש מכל אשר נשאו ליבו **לבוא לעזרת ה' בניבורים**, ולסייע בידינו להמשיך להוציא לאור את הקובץ ולזכות את הרבים, ולהרבות תורה בעם ישראל בכלל, ובעירנו הקדושה בפרט.

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת רק לאברכים בני עירנו. **אופקים**. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה ובכרצון תגובות אף מאברכים שאינם מכני עירנו.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירורי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא כירורי סוגיות בעלמא. וע"כ לכתחלה רצוי מאוד להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר, או לחילופין לשקלא וטריא או ביאורים מחודשים בדברי הפוסקים. ושלא יהיה המאמר ליקוט בעלמא מדברי הפוסקים ללא איזו תוספת נופך וכיו"ב.
- ♦ **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.

- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים.
- ♦ כאמור לעיל, הרוצה ליצור קשר עם אחד הכותבים [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ טבת תתאפשר עד יום רביעי כ"ג כסלו - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי (ומ"מ נבקש מהכותבים על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגהה והעימוד שלא לחכות לדגעי 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.

בברכה שזוכה לאור הגדול של ימי החנוכה הקדושים,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בענין כיוון התפלה..... יג

הרב שלום ארלנגר

בטעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת..... יט

הרב גרשון גולד

בענין הכוונה בעשה"ד שרמוזים בק"ש כג

הרב ישראל גולדברג

אם מותר להיכנס לנסיון כאשר סבור שיוכל להתגבר ל

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בענין נשיאת אשה ההוגנת (אבן העזר סימן ב') וסיכום האסורים לינשא להם
(סימן ד - י"ח)..... לט

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות בהלכות בורר..... כג

הרב צבי הירש וילנסקי

גדר ההדלקה בהידור כנגד הימים נ

הרב משה חליוה

בענין אי בעי כלי לנר חנוכה [סובב הולך אמש"כ בספר בעקבי תלמוד סימן
קע"ו] נד

הרב פנחס יצחקי

בכמה דינים מצויים בהלכות כיבוד ומורא אב ואם ס

הרב יצחק ירחי

נתינת מאכל ע"ג פלטה בשבת עט

הרב ערן כברה

בענין הדלקת נר חנוכה במגיינים המתקיימים בחצירות פד

הרב אוריאל כהן

בדין שאר קרבות בנדה ובעריות והמסתעף לנדה ולדין הליכה לרופא צא

הרב אביחיל לוי

בביאור מצות שנים מקרא ואחד תרגום קט

הרב יאיר מוינקוס

טעמי ודיני הדלקת נ"ח בבית הכנסת קיז

הרב ירמיהו סימן טוב

בביאור שיטת הרמב"ם בברכת שמן זית קכט

הרב און אברהם הכהן סקלי

בירורים בנוסח 'על הנסים' קלו

הרב אליעזר פלקוביץ

נ"ט בר נ"ט בדבר גוש קנד

הרב זאב פרעס

האם ביטול חמין ברוב נחשב ביעור קנו

הרב יובל קורסיה

בענין ברכת המפיל קנט

הרב אברהם ישעיהו קשש

בגדר שיעור ב' אותיות במלאכת כותב קעד

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

תפלה מול חלון זכוכית שבבואתו משתקפת שםקפא

הרב שמואל ערן שמחון

כיסוי ס"ת בשעת הברכהקפח

הרב יעקב שמחוני

בדין וסת שאינו קבוע, ועקירתו, ובדין עקירת וסת קצר את הארוך. רד

הרב שרון שרפי

הערות להלכה בענייני חנוכה (הלכות, מנהגים ועניינים)..... ריא

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך רכט

בענין גילוי משקין ותקנת חז"ל שנתבטל טעמה ♦ בנוסח ברכת השנים ♦ באיסור רחיצה עם אביו ורבו ♦ בעניני חיוב פו"ר ♦ גדלות רב אחא ביחס לאביו ♦ בענין חיוב ברהמ"ז על הכוס ♦ נידוני קורונה בעשי"ת ♦ בדין צורת הקשת לברכה, ובדין הטפת דם ברית בגר שנתגייר מהחול לגמרי ♦ בקביעות יום ולילה ע"פ האור והחושך

מכתב ב'

הרב אהרן גבאי רמז

בנוסח ברכת השנים [עם הערות הרב א.ר. אייזנבך] ♦ בדין הסתרת טבילתה ♦ בחיוב ברהמ"ז על הכוס [מצורפת תגובת הרב א.א. הכהן סקלי]

מכתב ג'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן רנז

בדין הסתרת טבילתה ♦ הפסק בהלל לברך על ד' מינים ♦ ברכת הסוכה בקידוש ♦ בגדרי חיוב קטן בסוכה ♦ פינוי השלחן אחר סעודה שלישית [מצורפת תגובת הרב יוסף פרץ על כל הנ"ל] ♦ האם במלאכת דש יש היתר לאלתר [מצורפת תגובת הרב עמנואל מולקנדוב]

מכתב ד'

הרב משה חליוה.....רסט

בענין גילוי משקין ♦ בחיוב כוס לברהמ"ז ♦ בענין ברכות הברקים והקשת

מכתב ה'

הרב יצחק ירחי.....רעא

בענין בישול אחר צליה ואפיה

מכתב ו'

הרב אוריאל כהן.....ערה

בדין דישה לאלתר

מכתב ז'

הרב יחיאל לוי.....רעט

בענין שינויי מבטא לשון הקודש

מכתב ח'

הרב יוסף פריץ.....רפא

בענין איסור שנפל לדבש ♦ גילוי במושקים כשאין נחשים מצויין ♦ בקשת טל בימות החמה
♦ בדין רחיצה עם קרובים ♦ אם יש לדחות האבילה כדי שלא תוודע ♦ דעת רוב הפוסקים
בברכת ברוך שפטרני ♦ הפסק אחר ברכת הנישואין ♦ ברכה על חצי קשת

מכתב ט'

הרב דוד אריה שלזינגר.....רפח

בנוסח ברכת השנים והבינונו בימות הגשמים ♦ בנוסח חתימת ברכת המשפט ♦ ברהמ"ז על הכוס
בלא לשתותו

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בענין כיוון התפלה

דבאמת כל הדין להתפלל לכיוון א"י אינו בדוקא לנקודת א"י, אלא שאם נמצא במזרח יתפלל לצד מערב ואם נמצא במערב יתפלל לצד מזרח ואף שנמצא קצת מצפון למזרח ולא ממש במזרח ג"כ יתפלל לכיוון מערב, ולא ידקדק לכיוון דרום מערב.

ומה שבמשנ"ב (סי' צד סק"א) כ' מפורש איפכא בשם האחרונים דאדרבה יש לדייק היטב את כיוון התפילה לעבר א"י, היינו רק משום שהיה קשה לכאור"א לכיון בדיוק אם הוא נמצא ביחס לא"י יותר בצד מזרח או יותר בצד צפון, לכן ראוי לכתחילה לכיון לכיוון א"י, וזה כמו מכח ספק אבל לעולם יש להתפלל רק לכיוון הכללי שבו נמצאת א"י, ואין עניין להתפלל לכיוון הדווקני של א"י, [עוד הוסיף לתלות בחידוש זה גם את הלשון "אדרימו אדרומי", וביאר דהיינו שיכונונו עצמם לגמרי לעבר דרום].

א] בס' תפארת תורה (למורנו הרב דק"ק עדת חרדים אפקים הגרש"ד פינקוס ז"ל, סי' ג') הביא ד' הגמ' בבבא בתרא (כה:): "אמר ליה רבי חנינא לרב אשי כגון אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרימו אדרומי (דכתיב והתפללו אליך דרך ארצם, רש"י), ומנ"ל דבבל לצפונה דא"י קיימא דכתיב מצפון תפתח הרעה".

והקשה דבכולי תלמודא קרינן לבני א"י "מערבאי", והיינו שבבל נמצאת ממזרח לא"י ולא מצפון לה, וכן מוכח מהא דברכות (סא:): רבה הוה שדיין ליה ליבני מזרח ומערב כו' ופירש"י שם שבבל למזרחתה של א"י.

עוד הקשה דלעולם צריך להתפלל לכיוון א"י ומהו דין זה שיש להדרים קצת בתפילה, הלא עליו לכיון לא"י בלחוד.

ומכח כל הנ"ל רצה לחדש חידוש עצום

א. ועורר שם בהא דצריך פסוק לומר שבבל נמצאת בצפונה דא"י והביא שרגילים ליישב בכה"ג דהמציאות האמיתית נקבעת ע"פ התורה, והעיר דלניד"ד לא יועיל תירוץ זה, ולענ"ג גם בעלמא איני מבין תירוץ זה, דאין זה מתרץ כלום, וכדמקשינן בעלמא אי סברא הוא למה לי קרא, וכלומר דאם ידעי' לאיזה דבר בודאות מדוע צריך פסוק בשביל להוכיח זאת, ולתירוץ הנ"ל אין מקום לקושיית הגמ' הנ"ל, ולגבי הדוגמא שם שהביא מהסוגיא דתענית דאמר' "יעקב אבינו לא מת, ופריך וכי בכדי ספרו ספדניא וקברו קבריא, א"ל מקרא אני דורש שנא' ועתה אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים" וגו', ומבואר דצריך פסוק להוכיח נגד המציאות הנראית בפשיטות, דבזה מיישב שם דמציאות הפסוק אלימא טפי ממה שקברו הקוברים וספרו הסופדים, ואני איני מבין וכי הא דספרו הסופדים אינו פסוק, ואפי' נימא דאינו פסוק מה הקשר בין השאלה לתשובה אם מבחינת המציאות באמת ספדוהו וקברוהו, איך יתכן שלא מת, ואם מצאנו פסוק שמתייחס אליו כחי, צריך להבין את הפסוק, אבל הפסוק הוא המוקשה, ואותו עלינו לבאר, ולא המציאות שאנו רואים וניכרת שקברוהו, והביאור האמיתי בזה הוא שהשיב להם מקרא אני דורש דהיינו דודאי באמת הוא נקבר, אבל ממה שזרעו בחיים הו"ל כמו שהוא בחיים בעצמו, וע"פ האמת הדברים ברורים שכשפועלותיו של יעקב נמשכות לתקון העולם ע"י צאצאיו א"כ באמת הוא חשוב כמו שהוא חי באמת, כי החיים האמיתיים אינם חיי הגוף הגשמיים, והוא ברור למתבונן.

היה להורות כן בשפה יותר פשוטה וברורה, וכגון "התפללו לעבר דרום" וכיו"ב, והלשון "אדרימו אדרומי" משמעה יותר כמו לצדד לצד דרום.

ועוד יש להעיר בזה דהא עמד בזה בעצמו שבכל נוטה יותר למזרח מאשר לצפון, וא"כ גם לפי סברתו היה להם להתפלל רק לצד מערב, ולילך בתר עיקר הצד שלהם, ולדין א"ש דבאמת עד אז התפללו רק לצד מזרח, ותיקן אותם רבי חנינא שיש ג"כ לדקדק הכיוון דוקא לא"י, והיינו ע"י שיצדדו קצת לצד דרום ויתפללו לכיוון מזרח עם נטיה קלה דרומה, ומצאתי בעז"ה און לי בד' החת"ס (שו"ת חאו"ח סי' יט) שכ' להדיא כן בכונת רב אשי, וכע"ז כ' בערוה"ש (או"ח סי' צד סעיף ו' ואילך) בביאור ד' הגמ', וכן באמת ד' השו"ע (או"ח סי' צד) וש"פ.

ג] ובזה מבוארים היטב ד' כל הפוסקים כפשטן, וד' הגמ' בברכות נמי כפשטה דתנן בברכות (כח:) "היה רוכב על החמור ירד ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו (לצד ירושלים, רש"י)", ות"ר (שם ל.) "היה עומד בחו"ל יכוין את לבו (ועתוס' דל"ג לבו) כנגד א"י שנא' והתפללו אליך דרך ארצם, היה עומד בא"י יכוין את לבו כנגד ירושלים שנא' והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת, היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד ביהמ"ק שנא' והתפללו אל הבית הזה, היה עומד

ב] ובענ"ד יש לתמוה על כל דבריו, חדא דלכאור' חידושו הי' צריך להיות לכה"פ רמז באחרונים ובמשנ"ב, ואיך אפשר לתלות חידוש כ"כ גדול, בלשונות פשוטים כ"כ, וסתימת לשונם ודאי מורה איפכא, אך מלבד זאת הלא שורש הדין אינו שיתפללו לרוח שנמצאת בה א"י, אלא שיתפללו לה' השוכן בא"י, וממילא צריך להתפלל לכיוון א"י, ומאי אהני בתפילתו לרוח מערבית דעלמא, וכדכתיב קרא "והתפללו אליך דרך ארצם", והיינו שהתפילות בדוקא צריכות לעבור דרך א"י, ומשם ילפי' בברכות (ל.) דינא דמתפללין לכיוון א"י, ועוד מה יענה על המקרא שנאמר בדניאל (ו, יא) "וכוין פתיחן ליה בעליתיה נגד ירושלם", ומבואר להדיא שדניאל שהיה בבבל היה מתפלל לצד א"י דייקא, ולא לצד דרום בעלמא, [ודבר תימה הוא לומר שגם דניאל לא ידע את הכיוונים].

אלא דלפי"ז עלינו לבאר את דברי רב אשי שאמר "אדרימו אדרומי", דאין הכונה לחזק את הנטיה דרומה שתהיה רק לצד דרום, דזה לא יתכן, וכנ"ל, אלא ע"כ הכונה שיצדד קצת לצד דרום, ולא יסתמך על מה שהורגל בלשון בני בבל שנמצאים במזרחת של א"י, אלא נמצאים ג"כ קצת בצד צפון ולכן יש להם ג"כ קצת לצד דרומה, ולא הכונה לפנות דרומה לגמרי, ואם היה רוצה להורות להם להתפלל לצד דרום לגמרי ניתן

ב. שוב מצאתי בד' המאירי (הו"ד בס' מאיר עוז להגר"מ הכהן ערבה שליט"א) שכ' לכאור' כדבריו, וז"ל (ברכות ל.) "ומ"מ אין המנהג להקפיד כ"כ אלא שלא להפוך עורף לא"י, ר"ל להתפלל במערב", אמנם נראה ברור דדעתו ז"ל דרך המנהג כן, אבל ודאי עיקר הדין הוא לדקדק ולדייק בזה.

ולא אחת ששמעתי פעם שבתי הכנסיות העתיקים בא"י מכוונים בעיקר לכיוון ירושלים, ולא בדוקא, וכגון בהכ"נ שבצפון מכוונים לדרום ולא בדוקא לירושלים, וכן ביהכ"נ העתיק בעזה מכוון מזרחת, ולא בדוקא לירושלים, ולא בדקתי את זה כעת אבל עדיין נלענ"ד דאין להביא ראיה מכה"ג דא"א לדעת מי הוא זה שבנה את בהכ"נ הנ"ל, ואין לנו לנהוג אלא ע"פ המבואר בברייתא, ואולי גם בא"י נהגו שלא ע"פ הברייתא הזו, אך אגן נקטי' כהבנת הבבלי בברייתא הזו, ופשוט, ומ"מ מעניין באמת לבדוק את המציאות בזה.

בביהמ"ק יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנא' והתפללו אל המקום הזה כו', נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח, בדרום מחזיר פניו לצפון, בצפון מחזיר פניו לדרום, נמצאו כל ישראל מכונין את לבם למקום אחד, א"ר אבין ואיתימא ר' אבינא מאי קראה כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות תל שכל פיות פונים בו", ואף דהיה לו פתח מזה לחידושו דאמרי' "נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב", ומשמע דא"צ אלא שיהא לרוח מערבית של העולם, ולא בדקדוק לא", אבל סיפא היא תיובתא דמסיים עלה "נמצאו כל ישראל מכונין את לבם למקום אחד", וזה לא יתכן לפי דבריו, ופשוט.

ודאתינן להכי אעורר בעיקר הך מילתא אי בבל לצפונה דא"י קיימא, דכמדומה ששמעתי פעם ביאור נאה בזה [ומסתבר שזה היה מאאמו"ר שליט"א] דכיון דהדרך מבבל לא"י היא רק דרך צפונה של א"י, וא"א לבא דרך מזרח א"י, ששם יש מדבריות גדולות ונוראות, ודרך צפון יש דרך קלה ופשוטה שעולין מבבל על גדות נהר הפרת עד צפונה של א"י (מה שנקרא טורקיה כיום), ואח"כ יורדים על שפת הים, וכמבואר באמת במקראות שבאו הבבלים דרך הרבלה שבארץ חמת (והוא אזור לבנון כיום), והכל מקומות מיושבים שאפשר לדאוג לאוכל ושתיה וכיו"ב לכל הצבא הגדול שבא מבבל, משו"ה באו מבבל דרך צפון לא"י, וגם לפני כן ואחרי כן הדרך העיקרית מבבל לא"י היא דרך זו [וכן מצינו במשנה בתענית (י). "עד שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת", וקאי על צד צפון כמבואר בב"מ (כח). שיש מלונות בדרך, ובמדבר ליכא], ולכן ההתיחסות בין בני א"י לבבל היתה דרך צד צפון, אע"פ שמצד המציאות היא בעיקר מצד מזרח.

ד' והנה חקרו האחרונים האם יש עניין למי שנמצא בצפון מזרח של א"י חוצה לה, באופן שאם יתפלל לרוח מערבית של העולם לחוד, שפיר הוי מתפלל לעבר א"י, אבל אינו כלל לעבר ירושלים, (ועי' בכה"ח סי' צד סק"ב הדעות), ונראה דמקרא דדניאל ("וכוין פתיחן ליה בעיליתיה נגד ירושלים") מוכח דאע"ג דהוי בבבל, ולא סגי ליה רק בתפילה לכיוון א"י, עוד יש לדקדק כן מד' הגמ' הנ"ל בב"ב, דהנה לפי המציאות דרומה של בבל ודאי הויה מזרחית לגמרי לצפונה דא"י ולא צפונית אליה כלל, וא"כ אמאי אמר ר"ח בסתמא דבני בבל צריכים להדרים, וע"כ דרצה לבאר להם דיש להם להדרים קצת, כדי להיות בדווקא כנגד ירושלים, והנה מבואר בגמ' בברכות עוד (לא). "יכול יתפלל לכל רוח שירצה ת"ל נגד ירושלים", ומשמע שא"צ לכוין כנגד א"י, והוא פלא דזה נגד הגמ' דלעיל (ל). דבעי להתפלל דרך א"י, וכ' ע"ז מהרש"א שם דצ"ל דמפני קרבת בבל לא"י היו יכולין לכוין בה יותר בקלות לירושלים, וזה ע"כ כנ"ל, וכע"ז כ' בווי העמודים (להשל"ה עמוד העבודה ט, יד), וכבר כ' כן בס' תלמידי רבי' יונה שם (דלא תימא כנגד א"י, אלא כנגד א"י וכנגד ירושלים, וכנגד המקדש וכנגד בית קדשי הקדשים", [ומצאתי בס' מאיר עוז (להגר"מ הכהן ערבה שליט"א, שחלק מהציונים שציינתי כאן ממנו וייש"כ להגדיה"ת ולהאדירה), שהביא ג"כ שאמר לו הגר"ח ק שליט"א שיש לבנות ביהכ"נ שיהיה נגד ירושלים דייקא, ושאלו מדוע א"כ "לדרמן" לא נבנה כך, והשיב שאין שואלים על הבנאים שאלות, והוסיף שם עוד בשם הגר"מ הסגל שרחוב ירושלים בב"ב עקום מטעם זה, שכשבני את ישיבת תפארת ציון אמר להם החזו"א לבנות באופן שיהיה מדויק כנגד ירושלים ובגלל זה בנו

מפה שטוחה לכדור הארץ לעניין זה, [וצריך לבדוק לפי"ז איך צריך להיות הדרך באמת מבבל לא"י, ולהבין ע"י זה יותר טוב את הגמ', או שיהא משמע איפכא, ולא הספקתי לבדוק כעת].

ו] והנה אחר שנתברר ונתאמת לנו רצון ה' מאיתנו שבכל מקום היותינו נפנה אליו גם מבחינה גשמית היינו בכיוון פנינו לעבר ארצו, עירו, ומקום מקדשו, א"כ נשאר לנו לברר מה הדין במי שמתפלל בחברת שאר בנ"א שטועים בהלכה זו, או שאינם יודעים עליה כלל, האם צריך להתחשב בהם, ולא לשנות, או דילמא אי"צ להתחשב בכל זה ובכגון דא אמרי' אל יבוש מפני המלעיגים עליו בעבודת ה', ואי"צ להתריס במעשיו אלא רק למעשה לקיים לעצמו את דיני התורה, בבחינת "אני וביתי נעבוד את ה'".

וי"ש בזה כמה שיקולים מחד גיסא אין נכון להתפלל למקום אחר משאר הציבור דמחזי כב' רשויות, וכן אין נכון להיות שונה, וכן אין נכון לבלבל בזה את העם ופעמים שיכול לבא גם לידי חילול ה', וכן יש בזה לחוש ליוהרא, ומאידך גיסא כך היא ההלכה ובלא זה אפשר שנחלשת קבלת התפילה כלפי שמיא כיון שאין זה בדרך שהקב"ה רצה שיפנו אליו, שהיא בודאי הדרך הכי נכונה וגם היחידה לפנות אליו (ועי' חיי אדם כלל כב ס"י), וכן שאדרכה ילמד בזה את ההלכה ואולי משהו יבא עי"ז לקיימה, וכן שבזה יראה את כבוד ההלכה המחוללת הזאת וירים מעט את קרנה מהעפר, ויתקדש עי"ז שם שמים בעולם.

והנלענ"ד בזה דיש חילוק בזה בין המקומות דאם מתפלל בין החכמים ויודעי התורה מחויב לקיים ההלכה כתיקונה, והיינו לעבר א"י וירושלים ומקום המקדש, ואדרכה בזה יראה העמים והשרים

אותה באלכסון, ואח"כ כשבנו את הרחוב בנאוהו ישר עד לישיבה, ובשיבה נאלצו להתעקם, וזה גם טעם שם הישיבה ושם הרחוב שקרויים על שם זה "ישיבת תפארת ציון", ורחוב "ירושלים", ואף שהוסיף שם שאין כל החכמים מדקדקים בזה, מ"מ ודאי לא נתעלם מעינו שבכל עיר ועיר ומדינה ומדינה נמצאים כמה חכמי לב שמדקדקים בזה, ולא מוכרח שיש ראייה ממנהג העולם, שדשו בו רבים.

ה] ודע דבס' מאיר עז הנ"ל עורר דבר נפלא נוסף, והוא במש"כ כמה אחרונים דהן אמת דיש לכוין לכיוון א"י וירושלים, אלא דאין לחשב זאת לפי מה שנראה הכי קרוב וישר במפת העולם השטוחה, ולפי קוי האורך והרוחב המפורסמים, אלא בדרך הכי קצרה וישרה ע"פ עיגול העולם [ולשבר את האוזן אבאר שכשלוקחים כדור ומותחים עליו חוט מקצה לקצה, ניתן להעביר את החוט גם מלמעלה וגם מלמטה וגם מהצדדים, ומרחק כולם יהיה שוה, ועוד לשם דוגמא אוסיף בזה דהעומד במקביל לא"י מעברו השני של הכדור, אם ירצה לכוין פניו כלפי א"י, לכאור' אצלו כל הכיוונים הם לעבר א"י, וכמו כן אם יעביר חוט על כדור רק בחלקו [כלומר ממקום למקום על צידי הכדור ולא מקצה לקצה], יתכן להעביר את הכדור כמובן מכמה כיוונים, ובכה"ג כמובן שלא כל הכיוונים שוים בארכם, ופשוט, וה"נ בעולם כשנסתכלים על המפה כשהיא שטוחה, יכולים בקלות רבה לטעות טעות מרה ולחשוב שהדרך הכי קצרה מצרפת לא"י היא בכיוון דרום מזרח מצרפת, מה שעל פי הבדיקה ע"ג הכדור הדרך הכי קצרה היא דוקא מעט לכיוון צפון מזרח], אמנם כל זה נכון ביחס למקומות הרחוקים מא"י, אבל ודאי שבמקומות הקרובים אין הבדל בין

לא חיישי' ליוהרא בדינים, ועיי"ש היטב דעכ"פ בין החכמים ודאי ליכא למיחש בהא ליוהרא, אמנם בין עמי הארצות אפשר דיש לחוש בכה"ג ליוהרא, וראה בזה להלן].

אמנם כשנמצא בין עמי הארץ שיתמהו עליו יש יותר מקום לחוש, ושפיר איכא למימר דצריך להתפלל לאותו מקום שהם מתפללים, ולא ישנה, כיון שהם יכולים ג"כ לבא מזה לידי בלבול הדעת, וזה חב לאחרני ג"כ [ולפי המבואר לעיל מהרמח"ל ז"ל יש גם יותר מקום בכה"ג לחוש ליוהרא, עי' היטב במס"י שם, ודוק], ומ"מ מסתבר דעכ"פ יש לצדד קצת לכיוון הנכון.

[ז] והנה יש שמתרצים עצמם שאין רוצים להפנות פניהם מכיוון ארון הקודש, ומתפלא אני עליהם מנין בא להם חידוש דין זה, וזה רגש בעלמא שנוגד את ההלכה ולא נזכר דבר כזה בפוסקים, ומפורש כ' מג"א (בסק"ג) איפכא, וכן כ' שאר האחרונים ועמדו למנין בס' כף החיים (סי' צד סק"ח).

והמתפללים כעת עקב המצב בשטחים פתוחים או במקום שאין ארון קודש, שערורה גדולה ראיתי בזה, דבזה כבר אין שום תירוץ, ועדיין רובא דעלמא מתפללין לרוח שמכוון אליה הרחוב או הבתים הסמוכים ולא מדקדקים כלל בכיווני התפילה, ולמעשה המקרים המצויים בזה הם בכל יום ויום ג' פעמים, ואיך מתעלמים מזה.

[ח] והנה הלכה זו מפורסמת כבר ביחס למתפללים ע"י הכותל המערבי, שכבר ידוע שאין להתפלל לכיוון הכותל עצמו, כיון שהוא אינו מכוון כנגד בית המקדש, וכמבואר בבירייתא שבברכות שבירושלים מתפללין לכיוון ביהמ"ק, אבל באפקים צריך להודיע למאן דבעי למידע, דדרחובות שכונת נחלת שמשון הם בערך 45 מעלות של נטיה

יפיה של הלכה זו, וירים את קרן דקדוק ההלכה בעולם, ולמיחש בכה"ג למיחזי כב' רשויות נראה דכיון דבין חכמי התורה הוא שרוי לא מיחשדי בכה"ג וכו"ע ידעי שמתוך ההלכה יש שעושין כן, [ומצינו שפעמים שאין חוששין לב' רשויות כמבואר בתוס' (ברכות לד. ד"ה אמר פסוקא)], ולא יתכן שבגלל הטועים שרבו תשתכח הלכה פסוקה שקבלת התפילה ג"כ תלויה בה [גם אם לא לגמרי] מן החכמים, ובכה"ג באמת נ"ל דאמרי' בזה "אל יבוש מפני המלעיגים עליו בעבודת ה'", [ואפשר גם דאדרבה יש לחוש ג"כ איפכא שמי שמתפלל לכיוון הלא נכון מיחזי כב' רשויות דהלא מקומו של הקב"ה הוא כביכול בא"י, ואם אינו מכוין לשם אלא למקום אחר הרי נראה כמכוין לרשות אחרת], וגם ליוהרא מסתברא דלא חיישי' לא מיבעיא לד' הגר"א ז"ל [כך כ' בס' הלכות הגר"א ומנהגיו (עמ' מה) בשם הגר"ח מואלוז'ין ז"ל בשמן] דס"ל דבדור הזה אין לחוש ליוהרא כלל, דרבו כל כך המתפרצים, ואין יוהרא במה שאדם מהדר לדקדק במצוות, אדרבה רובא דעלמא תמהים עליו כידוע בעו"ה ששחח לעפר קרן קיום דברי התורה הקדושה, ואמנם נתרבו ספסלי ההוגים בה, אך עדיין הרבה אינם מדקדקים בקיומה, ואכה"מ, ואדרבה בכה"ג נאמר "ויגבה לבו בדרכי ה'", אלא אפי' להסוברים דגם בזה"ז יש יוהרא, הכא שאני די"ל דאינו כ"כ בולט בשביל להחשב יוהרא, [וע"ע במס"י פ"כ שכ' כללו של דבר כל מה שהוא עיקרי במצוה יעשהו לפני כל מלעיג, וכל מה שאינו עיקרי והוא גורם שחוק והיתול לא יעשהו], ומבואר שם דהגדר במה שהוא עיקרי במצוה הוא שחייב לעשותו ע"פ דין, ולא רק מדת חסידות והנהגה נכונה, ובניד"ד הרי עסקי' בדין גמור, א"כ גם להרמח"ל דס"ל דשייך האידנא טענה של יוהרא, מ"מ

לצפון מזרח, [וזה אלכסון גמור], אמנם נטיה קלה לדרום מזרח, וממילא כיוון באזור הקהילה הותיקה הרחובות יותר התפילה צריך להיות צפונה עם נטיה קלה עקומות, כיון ששם כיווני הרוחות הם עם (כ- 30 מעלות) לכיוון מזרח.



הרב שלום ארלנגר

בטעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

ואמנם בסוף דבריו כתב הב"י דבארץ ישראל נוהגים שלא לקדש בביהכ"נ והוא הנכון, אבל בודאי כונתו כמו שכתב בשו"ע דיותר טוב להנהיג שלא לקדש אבל מקום שנהגו לקדש בודאי יש להם על מה שיסמוכו כמו שהביא מקודם לזה, וע"כ גם בשו"ע פתח דנוהגין לקדש ונתן טעם למנהג, וכן הביא המנהג בפשיטות בס' תפס ס"ט (וכן בס' תפז ס"ב).

וא"כ בודאי אף לדעת הב"י מעיקר הדין יש מקום למנהג שמדליקין בביהכ"נ, אלא שלכאור' היה נכון יותר לבטל המנהג, ואמנם בב"י משמע להדיא דטעם זה מספיק לקיים המנהג ובאמת יש מקום לחלק דלא דמי לקידוש דהנה לכאור' צ"ב סברת הטור וסייעתו שאין לקדש בביהכ"נ מ"ש מחזרת הש"ץ וברכת מעין שבע, ויש מקום לומר (וכמדומה שכ"כ הגרמ"מ קארפ שליט"א לבאר) דס"ל דקידוש בלא סעודה לא שם קידוש עלה, וכמו שאם אין יין בביהכ"נ אין מקום לומר דיש תקנה לברך בפה"ג ומקדש השבת בבודאי לא תקנו אלא לקדש בביהכ"נ, וס"ל לפטור דבלא סעודה ג"כ אין שם קידוש כלל.

וא"כ יתכן מאד דלגבי נר חנוכה דאין חסרון במצוה עצמה אלא דליכא אורחים אפשר דגם הטור וסייעתו יאמרו דלא בטלה תקנה, ובודאי להב"י דס"ל מעיקר הדין כהמתירים לקדש וכנ"ל ורק לכתחילה יותר טוב לנהוג שלא לקדש הכא דעדיף טוב א"ש שנתן טעם זה להדלקה ולא פקפק בו כלל.

בב"י סי' תרע"א כתב ליתן טעם להדלקה בביהכ"נ וז"ל נ"ל שהוא מטעם האורחים שאין להם בית וכמו שתקנו קידוש בביהכ"נ מפני האורחים וכ"כ הכל בו, והביא עוד טעם אחר בשם הכל בו, ואח"כ הביא לשון הריב"ש שמפני שאין אנו מדליקין בחוץ ע"כ נהגו להדליק גם בביהכ"נ לפרסם הנס ברבים ומברכין ע"ז כשם שמברכין על הלל בר"ח שאינו אלא מנהג.

והנה המנהג פשוט שמדליקין ומברכין בביהכ"נ אף בזה"ז בא"י שמדליקין בחוץ, אע"פ שטעמו של הריב"ש ל"ש, וגם אורחין בביהכ"נ ליכא, והרבה האריכו ליתן טעם בדבר.

ואמנם נראה דל"ק מידי דהנה בטור סי' רסט כתב דנוהגין בכל המקומות לקדש בביהכ"נ אע"פ שאין אורחים שאוכלים שם, ואמנם הטור תמה על המנהג וכתב דיש לבטלו, אך כבר כתב הב"י דהרמב"ם והרשב"א והר"ן הסכימו למנהג שמקדשין אע"פ שאין אורחים, וס"ל ואחר שתקנו לקדש מפני האורחין שוב לא בטלה התקנה, והר"ן הביא ראיה לזה מברכת מעין שבע שנתקנה משום סכנת מזיקים שבתי כנסיות שלהם היו בשדה והיה חשש היזק למאחרים, ואף בזה"ז שביהכ"נ בעיר לא בטלה התקנה, והרמב"ם כתב דהוא כחזרת הש"ץ דנתקן להוציא את שאינם בקיאים וחוזרין התפילה אף אם כולם בקיאים והתפללו כבר וא"כ העיקר לדינא דדבר שנתקן מפני האורחים לא בטלה התקנה.

יש מקום לחלק בזה דאחר שכל הקהל כבר ברכו שהחנינו על מצות הדלקת נ"ח שוב אין מקום לברך שהחנינו על המנהג דאע"פ שמברכין על המנהג אבל אי"ז דבר חדש וכמו שהמדליק בביהכ"נ אינו מברך בביתו מה"ט, אבל לטעם הבי"י שמדליקין מפני האורחים הרי לעולם צריך להוציאם יד"ח ואף בזה"ז אנו נוהגים כאלו יש כאן אורחים ואין חילוק אם הקהל קודם הדלקה או לאחר הדלקה וא"ש שלא יחלקו הפוסקים בזה.

מקום ההדלקה

בשו"ע כתב ובביהכ"נ מניחו בדרום וכתב הרמ"א או בדרום המנורה, ומסדרן ממזרח למערב.

ולפ"ר לשון הרמ"א צ"ב קצת מהו בדרום המנורה.

והנה במ"ב הביא דברי מאמ"ר דט"ס הוא ברמ"א וצ"ל כנרות המנורה [ובא הרמ"א ליתן טעם להנחה בדרום, ואח"כ הוסיף] ומסדרן ממזרח למערב, וכ"כ במחזה"ש ושניהם פשוט כן דברי הבאה"ג שכתב נ"ל דצ"ל או כנרות המנורה, והגיהו (המאמ"ר והמחזה"ש) בדבריו דתיבת או ט"ס ואמנם הפמ"ג הביא דברי הבאה"ג באופ"א שכתב בשמו דצ"ל או כנרות המנורה וכתב לפרש דהיינו להניחם במנורה (הקבועה בביהכ"נ) העומדת לצד דרום ולדבריו בא הרמ"א לומר דא"צ להניחם דוקא בכותל דרומי אלא אף במנורה דרומית שבביהכ"נ ולכאור' נראה דהרבה מן האחרונים הבינו כע"ז בדברי הרמ"א דהנה המג"א וט"ז ובאה"ט ושע"ת לא הגיהו מאומה בדברי הרמ"א, והלבוש העתיק ממש כלשון הרמ"א וכתב ומניחים אותם בדרום המנורה וגם בא"ר שתק ולא הגיה בדבריו [ואמנם במאמ"ר הגיה גם בדברי הלבוש, אבל יש

ובל זה לדעת הבי"י, אבל המג"א בסי' רסט כתב דאין לבטל המנהג כי הרבה גאונים יסדוהו וכן כתבו שאר אחרונים וכ"פ במ"ב ולדידהו פשיטא דהמנהג א"ש לכתחילה.

והנה לטעם זה ברור דמברכין על ההדלקה שהרי האורחים יוצאין בזה ואף בזה"ז דליכא אורחין לא בטלה תקנה וכנ"ל, ומש"כ הריב"ש דמברכין כשם שמברכין על מנהג אינו אלא לפי מש"כ הריב"ש עצמו בטעם ההדלקה שהוא מנהג שנהגו כיון שאין מדליקין בחוץ אבל לטעם שמדליקין מפני האורחים לכאור' א"צ לזה [ואולי יש מקום לדון בזה, דבשאר מקומות דאמרינן לא בטלה התקנה כמעין שבע וחזרת הש"ץ וקידוש בכל אלו אין אומרים בהם וצונו, והיה מקום לומר דל"ש וצונו בכה"ג, ואמנם לפי מש"כ הריב"ש דאפי' על מנהג מברכין הרי שאין קפידא בזה ואומרים וצונו אף על המנהג וכ"ש הכא דנתקן להוציא האורחים ידי חובתן ואף דבטל הטעם בודאי לא גרע ממנהג].

והנה בשע"ת הביא בשם שו"ת זרע אמת דמי שברך שהחנינו בביהכ"נ לא יחזור ויברך בביתו אבל מי שהדליק בביתו ואח"כ בא להדליק בביהכ"נ חוזר ומברך שהחנינו, ויש שכתבו לחלק אם יש בביהכ"נ מי שלא הדליק ואמנם מסתימת הפוסקים משמע להדיא דלא ס"ל לחלק בזה דהרי אם יום הראשון של חנוכה חל בשבת בודאי מדליקין בביהכ"נ אחרי שכל הקהל הדליקו בביתם ולא נזכר בפוסקים שום חילוק בזה, וכמדומה שכן נוהגין ברוב המקומות שמברכין לעולם שהחנינו ואין מדקדקין אם יש מי שלא ברך.

ונראה דלטעם הריב"ש שמברכין מפני שמברכין על המנהג וכהלל בר"ח

שקובעם בכותל ממש, ולהנ"ל מתבאר היטב שזה גופא דברי הרמ"א דא"צ להניחם בכותל דוקא וכל שהוא בדרום ביהכ"נ שפיר דמי (וע"ע בדרכי משה הארוך שהביא דברי ב"י והשמיט תבות לקבעם בכותל דרום, והמקצרים לא שתו לבם לזה).

ואמנם ככה"ח כתב דמנהג הספרדים שהמדליק אחוריו לצפון, והוא כמבואר בב"י דהמנהג פשוט לקבעם בכותל.

העולה מן הדברים:

א. לטעם ראשון שכתב הב"י דמדליקין נר חנוכה בביהכ"נ מפני האורחים כמו שמקדשין בביהכ"נ א"ש המנהג אף בזה"ז שמדליקין בחוץ.

ב. הסכמות הפוסקים שמקדשין בביהכ"נ אע"פ שאין אורחים דאחר שתקנו לקדש שוב לא בטלה התקנה, ואף הב"י ס"ל הכי מעיקר הדין, ולדעת המג"א ושאר אחרונים אין לבטל המנהג וכ"כ במ"ב.

ג. אף לדעת הב"י דראוי להנהיג שלא לקדש בביהכ"נ, יש מקום לחלק דלגבי חנוכה לא יאמר דנכון לבטלו, וכן נראה בב"י.

ד. מסתימת הפוסקים משמע דלעולם מברכין ג' ברכות ביום הראשון אף אם כל הקהל כבר ברך שהחינו, ולטעם זה שתקנו מפני האורחין א"ש.

ה. מקום ההדלקה בביהכ"נ להב"י נהגו לקבען בכותל דרום וכ"ה מנהג הספרדים.

ו. להרמ"א יכול להניחם אף בריחוק מן הכותל ובלבד שיהא בדרום

בזה דוחק גדול לומר שנפל ט"ס בשניהם] ונראה בדבריהם שלא ראו דוחק בלשון דרום המנורה.

ונראין הדברים שכן היה הדרך (וכמו שמשמע בלבוש ובפמ"ג) שהיתה מנורה קבועה להאיר בדרום ביהכ"נ מימין ארוה"ק ובא הרמ"א לומר דא"צ לקבעם בכותל אלא אפשר להניחם בדרום מנורה זו"א (ועוד אפש"ל באופ"א דעמוד של הש"ץ נקרא מנורה (וע"י במ"ב סי' א' סק"ד) וכוונת הרמ"א בדרום העמוד, ועכ"פ העיקר שכונת הרמ"א דל"ד בכותל אלא אף במקום הנקרא דרום המנורה).

ובאמת כן נראה גם מהמשך דברי הרמ"א, דהנה בשו"ע השמיט ענין הסידור ממזרח למערב והטעם ברור כמבואר בב"י שבמנהג פשוט לקבעם בכותל דרום ונמצא מסודרים בין מזרח למערב ומבואר מלשונו שקובעים אותם בכותל ממש וממילא מסודרין בין מזרח למערב ואופן הרמ"א ס"ל דא"צ דוקא לקבעם בכותל אלא יכול גם להניחם בדרום המנורה וכמו שנתבאר דהיינו אף רחוק מן הכותל ובלבד שיהא בדרום ביהכ"נ, וא"כ צריך לומר איך מסדרן ממזרח למערב או מצפון לדרום וע"כ כתב הרמ"א ומסדרן ממזרח למערב.

והנה אף המ"ב שהביא הגהת המאמ"ר מ"מ הביא בשם דה"ח שיכול להניחו ג"כ על שולחן בצד דרום, ואח"כ הביא ג"כ משו"ת חת"ס דהמדליק עומד אחוריו לדרום [והחת"ס בתשובתו כתב דכן המנהג בכל המקומות שעבר בהם] וכ"ז דלא כהב"י

א. ומה שאין מניחים במנורה עצמה (כהגהת הבאה"ג להפמ"ג) אפשר משום הכירא דבכל השנה הדליקו בה (וע"י בשע"ת) ואפשר שבדרך כלל היתה מונחת בין צפון לדרום (וכן משמע בלבוש במה שהביא מנהג פוזנא) ועוד אפשר שפעמים לא היה בה מקום לשמונה נרות.

כב

מנורה

הרב שלום ארלנגר

בדרום

ביהכ"נ [ואף המ"ב שלא פי' כן דהרי הרמ"א כתב דכן המנהג בכל המקומות שעבר בהם
הביא משם דה"ח דיכול לעשות כן] ובחת"ס וכן יש לנהוג.



הרב גרשון גולד

בענין הכוונה בעשה"ד שרמוזים בק"ש

ציזית וגו' להודיעך שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה. כבד את אביך ואת אמך, למען ירבו ימיכם וימי בניכם. לא תרצח, ואבדתם מהרה מאן דקטיל מתקטיל. לא תנאף, לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עינכם, א"ר לוי ליבא ועינא סרסורין דחטאה דכתיב תנה בני לבך לי, ועינך דרכי תצרנה אמר הקב"ה אי יהבית לי לבך ועיניך אנה ידע דאת לי. לא תגנוב, ואספת דגנך ולא דגנו של חבירך. לא תענה ברעך עד שקר, אני ה' אלקיכם, וכתוב וה' אלקים אמת וכו'. לא תחמוד בית רעך, וכתבתם על מזוזות ביתך, ביתך ולא בית חבירך. ע"כ.

עוד יש להביא כן מהזהר חדש רות דף צה דאיתא שם בזה"ל והכי אמר רבי יוחנן בן נורי אמר רבי יוסי בן דורמסקית משמיה דר"ע חסידים הראשונים תקנו ק"ש כנגד עשרת הדברות. ע"כ. (הובא בכף החיים סי' ס"א אות ג').

וע"פ הירושלמי כתבו הראשונים שטוב להרהר בק"ש ברמזים של העשה"ד. וז"ל האורחות חיים (הל' ק"ש אות מ"ו) וטוב לכל אדם להרהר בשעה שקורא את שמע ב' הדברות כי כלן נרמזות בג' פרשיות אלו וכו' ובדין הוא שיאמרו עשה"ד בכל יום אלא בטלום מפני תרעומת המינים וכו'. ע"כ. וכ"כ הכל בו בסי' י' וז"ל וטוב להרהר בעוד שקורא ק"ש בעשרת הדברות כי כלן נרמזו בג' פרשיות אלו וכו' ובדין הוא שיאמרו עשה"ד בכל יום אלא מפני טינת המינים וכו'. ע"כ.

דברי הפוסקים שיש לכון את העשה"ד שרמוזים בק"ש

הנה בגמ' ברכות יב. מבואר שאע"פ שרצו לתקן לומר פרשת עשה"ד עם ק"ש. כבר בטלום מפני תרעומת המינים עיי"ש. אך מ"מ כתבו הפוסקים שבק"ש רמזים כל העשה"ד ויראה האדם להתבונן בזה בעת הק"ש.

וז"ל המ"ב (סי' ס"א סק"ב), אליהו רבא הביא בשם הכל בו והוא בירושלמי סופ"ק דברכות, דבק"ש מרמז עשה"ד וכו' על כן צריך האדם להתבונן בהם בעת אמירת ק"ש, כדי שלא יבוא לעבור על אחת מהן. עכ"ל.

במקור ושורש הדברים

ורציתי להרחיב במקור ושורש הדברים. הנה בירושלמי בברכות פרק ראשון ה"ה איתא, מפני מה קורין שתי פרשיות הללו (פי' הפני משה שמע והיה אם שמוע) בכל יום, רבי לוי ורבי סימון. רבי סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה, רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן. אנכי ה' אלקיך, שמע ישראל ה' אלוהינו. לא יהיה לך אלקים אחרים על פני, ה' אחד. לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא, ואהבת את ה' אלקיך, מאן דרחים מלכא לא משתבע בשמיה ומשקר. זכור את יום השבת לקדשו, למען תזכרו, רבי אומר זו מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה דכתיב ואת שבת קדשיך הודעת להם ומצות וחוקים ותורה

וב"כ בספר המנהיג (דיני תפילה סי' מ"ח) שהביא ד' הירושלמי הנ"ל וכו' וז"ל למדנו מזה שצריך אדם לקרות ג' פרשיות בכוונת הלב הבא לעשות מצוה מן המובחר וכאילו קרא עשה"ד, ודכותא אמרו בקשו לקבוע עשה"ד בק"ש ומפני מה לא קבעום מפני תרעומת המינין בסופ"ק דברכות, והניחו הדבר וחשבו בליבם כי בכל אלו הג' פרשיות הם עשה"ד כמו שאומר בירושלמי. אב"ן. עכ"ל.

וב"כ באבודרהם שהביא ד' הירושלמי וכו' וז"ל ולמדנו מזה שצריך אדם לקרא שלש פרשיות אלו בכוונת הלב למצוה מן המובחר, וכאילו קרא עשה"ד שהם עיקר הדת. ודכותא אמרין בסופ"ק דברכות אר"י א"ש אף בגבולים בקשו לומר עשה"ד בכל יום אלא שכבר בטלו מפני תרעומת המינין. וכו' ולפיכך הניחו חכמים הדבר וחשבו בלבם כי בכלל אלו השלש פרשיות הם נרמזים עשה"ד. ע"כ.

ובן משמע מעוד ראשונים שהביאו דברי הירושלמי ומשמע דכונתם שיש לאדם לכוון את העשה"ד בק"ש כמו שכתב הירושלמי, יעוין באו"ז הל' ק"ש אות ל' ובעו"ר.

הרי נתבאר דאף שבטלו אמירת פ' עשה"ד בכל יום מ"מ עדיין מתקיים ענין זה ע"י הכונה ברמזים שיש בק"ש לעשה"ד. ובס' המנהיג ואבודרהם שהובאו לעיל מבואר יותר, שכשבטלו אמירת פ' עשה"ד חשבו חכמים בליבם שיתקיים ענין ה' ע"י ק"ש וכו"ל.

ויש בנותן ענין להביא כאן מ"ש הגר"א בפירושו על מגילת אסתר (פ"ח פ"ג) עה"פ "ותוסף אסתר ותדבר" וגו', שפי' הגר"א ותוסף אסתר הוא פסד"ז, ותדבר

הוא ק"ש כמ"ש (שמות, כ, א), "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה" כו' ובק"ש נרמז כל העשה"ד כמ"ש בירושלמי. עיי"ש עוד. הרי שפי' שק"ש נקראת על שם העשרת הדברות שבה.

וע"ע במאירי ברכות יא: שדן לומר שמה שקראו במקדש את פ' עשה"ד בין ברכת אהבה רבה לק"ש לא היה זה ע"י תקנה מיוחדת ובכ"ז לא הוי הפסק, והטעם כתב שם מפני שזה דומה לק"ש ומאותו ענין שהרי בק"ש רמזים העשה"ד וכמ"ש בירושלמי, הלכך לא הוי הפסק, עיי"ש שנסתפק בזה. חזינן שאין הרמזים של עשה"ד בק"ש ענין נוסף מלבד עצם ענין קריאת הק"ש, אלא זה חלק ממנהות ענין הקריאת ק"ש שרק לכן יובן מש"כ שכוון שזה דומה אי"ז הפסק. וזה כמשמעות ד' הגר"א הנ"ל.

ויעיין ביפ"ל שכ' דזה רמז במשנה ריש פ"ה דתמיד דתנן קראו עשה"ד שמע והיה אם שמוע ע"כ. ורמז בזה הכונה הנ"ל שקראו עשה"ד ע"י פרשיות שמע והיה אם שמוע וכו"ל עיי"ש (פשט המשנה ודאי שקראו פ' עשה"ד בפנ"ע).

מו"מ בדברי הירושלמי

והנה יש לעיין בדברי הירושלמי הנ"ל שהקשה מפני מה קורין את שתי פרשיות הללו והוצרך לתרץ מפני שכתוב בהם שכיבה וקימה או עשה"ד. וזה תמוה דמאי קושיא היא הרי ק"ש היא דאורייתא ואף אם נאמר שרק פרשה ראשונה דאו' קשה דהיה לירושלמי להקשות רק על פרשה שניה ולא על פרשה ראשונה. אמנם לשיטתו שרק פסוק ראשון דאו' י"ל דקו' הירושלמי על מה שתקנו לקרות את כל הפרשה הראשונה ולא

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שמה שהקשה הירושלמי מפני מה קורין שתי פרשיות הללו אין כונתו על שמע והיה אם שמוע כפי' הפני משה ושאר מפרשים, אלא על פרשת והיה אם שמוע וויאמר, ובאמת על פרשה ראשונה אין שאלה כיון שזה דאורייתא.

ואע"פ שלכאורה ל"ש לומר כן דהא רבי סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה וזה ל"ש בפרשת ויאמר, מ"מ אין זה הכרח דהנה יש כמה גרסאות בירושלמי, לפנינו מופיע מפני מה קורין ב' פרשיות הללו וכן איתא בסידור חסידי אשכנז ובאור"ז סי' ל', אמנם במראה כהן הביא שהגר"א מחק תיבת שתי וגרס מפני מה קורין פרשיות הללו ונראה כוונתו שהשאלה על כל הג' פרשיות יעו"ש, וכ"כ הפני משה וז"ל והנכון דגרזינן מפני מה קורין ג' פרשיות הללו וכאידך מ"ד. ע"כ.

הרי הובא שיש שגרסו בירושלמי דהקושיא על הג' פרשיות אף שר' סימון לא עונה על פרשת ויאמר (וכנראה שבזה היה לו טעם אחר וכמו שהובא בבלי יב: טעם לקריאת ויאמר דוקא או שס"ל כמ"ד שהביא הפני משה שם שבאמת לא קורין פ' ויאמר) ורק

רק את הפסוק הראשון, אבל לשיטות שכל פרשה ראשונה דאו' או שב' הפרשיות דאורייתא קשה.

ועיין בפר"ח (סי' ס"ז ד"ה ואחר). ובשו"ת עונג יו"ט (סי' י"ד). (ועיין גם בספר עמק יהושע בדרושים שבסוף הספר דרוש י"א) שכתבו שדעת הירושלמי שק"ש דרבנן ולכן הקשה מפני מה קורין, והיינו כדעת ר' יהודה אמר שמואל בברכות דף כא. ולא כדעת ר' אלעזר שם. וכן צריך לומר לכאורה כדעת הזהור הנ"ל.

ומאחר שנתבאר שהירושלמי ס"ל דק"ש דרבנן ולכן הוצרך למה שעשה"ד רמוזים בק"ש, יש להקשות, איך למדו הראשונים מהירושלמי שטוב לכוון את העשה"ד בק"ש, הא לדין (לרוה"פ) ק"ש מדאורייתא. וצ"ל דס"ל דכלפי זה שיש ענין לכוון את העשה"ד, בזה כו"ע לא פליגי ואף אם לא בשביל זה תקנו את פרשיות ק"ש. וכדחזינן ג"כ ענין אמירת עשה"ד מהמבואר בברכות יב. שבקשו לתקן פ' עשה"ד עם ק"ש אם לא מפני תרעומת המינין, וא"כ עכ"פ יכוון ברמוזים שלהם ויהיה כאילו קראם וכמ"ש בספר המנהיג ואבודרהם שהובאו לעיל.

א. הן אמת שיש להקשות, דהא תינח בירושלמי י"ל שס"ל שק"ש דרבנן דהא בירושלמי שם מובאים ר' לוי ור' סימון שהם אמוראים, ושפיר י"ל דס"ל כר' יהודה אמר שמואל דק"ש דרבנן ודעת ר' אלעזר דהיא דאורייתא. אבל בדעת הזהור לכאורה אין לומר כן דהא בזהור מובא שאמר כן ר' יוחנן בן נורי בשם ר' יוסי בן דורמסקית בשם ר"ע, וא"כ אם נאמר דס"ל לר"ע שק"ש דרבנן איך פליג עליה ר' אלעזר.

ואולי יש ליישב, שמה שהזהור מביא את דעת התנאים זה לא כמו שיש משנה או ברייתא, די"ל דמה שהובא שם בזהור הוא מימרא של אמוראים שמביא כך בשם תנאים (כידוע שהזהור התחבר בתקופות שונות), ולכן שפיר אין קושיא על ר' אלעזר דהוא שפיר יכול לחלוק ולומר דאין המימרא נכונה שאמר כך ר"ע. וסמך לזה יש בדברי התוס' כתובות מד. ד"ה והלכתא וכו', דכתבו דאע"פ דמדבריי ר"י אמר שמואל בשם ר"א בר"ש וחכמים בגמ' שם יש לפשוט דארוסה יש לה כתובה, מ"מ הגמ' בב"מ (יז:) הסתפקה בזה מפני שאינה רוצה לפשוט אלא מן המשנה או מברייתא, ואע"ג דאיכא לאוכחי ממילתא דר"א בר"ש ורבנן, הא נמי מימרא היא דר"י אמר שמואל אמרה משמיה ואינה ברייתא ע"כ. חזינן דאף דברי תנא אינם ראייה בשביל האמוראים אלא אם נאמרו במשנה או ברייתא. וא"כ י"ל דדברי הזהור הנ"ל הם בתור מימרא ולא בתור ברייתא וא"ש.

נעשה ונשמע, לכן שמע ישראל ה' אלקינו, לומר ה' עושה הכל הוא אלקינו וכו'. דיבור שני לא יהיה לך אלקים אחרים, כנגדו אמר משה ה' אחד, לומר לא יהיה לך מבטח לא במלאך וכו' כי הוא אחד ואין שני לו וכו'. דיבור שלישי לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא, כנגדו ואהבת את ה' אלקיך, כי מי שהוא אוהב את המלך לא ישבע בשמו לשקר וכו'. דיבור רביעי שמור את יום השבת לקדשו, כנגדו והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, וכתוב כי שבת היום, לומר שמור מה שצויתך בכבוד היום הלא יום השבת הקדוש מימי בראשית וכו'. דיבור חמישי כבד את אביך ואת אמך, כנגדו ושננתם לבניך, שתלמדו מצות התורה לכבד את ואם, ותטע זאת בלבו מנעוריו וגם כי יזקין לא יסור ממנה וכו'. דיבור שישי לא תרצח, כנגדו ובלכתך בדרך כי רוב הרציחות בדרכים וכתוב (הושע ו, ט) דרך ירצחו שכמה. לומר ירא את ה' אלקיך בלכתך בדרך ולא תרצח. דיבור שביעי לא תנאף, כנגדו ובשכבך, וכתוב התם אשר ישכב את אשה, לומר שמור עצמך בשכבך שלא תחטא בביאה אסורה. דיבור שמיני לא תגנב, כנגדו וקשרתם לאות על ידך, שלא תגנב בהם. דיבור תשיעי לא תענה ברעך עד שקר, כנגדו והיו לטוטפות בין עינך, שלא תעיד אלא על מה שראית בעינך. דיבור עשירי לא תחמוד בית רעך, כנגדו וכתבתם על מזוזות ביתך, ולא על בית רעך. ובשעריך, ולא בשערי רעך. עכ"ל.

כוונת הירושלמי לאורך מ"ד שאמר הטעם דעשה"ד שהוא טעם על כל הג' פרשיות, וכמו"כ י"ל שגם אם נגרוס שתי פרשיות היינו פרשה שניה ושלישית ור' סימון לא ביאר את פרשה השלישית באמת וכנ"ל. אמנם מלשון ר' סימון משמע שמדבר על פרשה ראשונה ושניה ולא רק על פרשה שניה, שהרי אמר מפני שכתוב "בהן" ומשמע בב' פרשיות ולא רק בפרשה אחת, לכן צ"ל שלירושלמי ק"ש דרבנן וכנ"ל.

עוד אופנים לרמוז את עשה"ד בק"ש

והנה לעיל הובא אופן הרמז של עשה"ד בק"ש מהירושלמי, שרמוזים העשה"ד בכל הג' פרשיות. אמנם באבודרהם הביא מהריב"א שבפרשת שמע לבד רמוזים העשה"ד (ובשל"ה מסכת תמיד פרק נר מצוה אות כ"ד כתב שהאבודרהם כתב כן בשם הרמב"ן וכנראה שזה ט"ס).

וז"ל והריב"א כתב כי פרשת שמע לבדה יש בה רמז לעשה"ד, שכן הוא תשובת משה לישראל אחר ששמעו הדברות מפי הגבורה "ויאמרו לו קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו אליך ושמענו ועשינו". אז אמר להם משה שמע ישראל, הריני בן אדם כמוכם, והריני משמיעכם את דברי ה', ומפרש אני אותם אליכם.

הנה שמעתה דיבור ראשון אנכי ה' אלקיך, וקבלתם אלקותו עליכם כאשר עניתם

ב. א"כ נדחוק כוונת הירושלמי מפני מה קורין פרשת והיה אם שמוע וויאמר באופן שיוצא שקורין ביחד ג' פרשיות אלו, ועיקר הקושיא באמת על והיה אם שמוע וויאמר ולא על פרשה הראשונה (ולגירסא ב' פרשיות הללו א"כ הקושיא על והיה אם שמוע באופן שיוצא שקורין ביחד שמע והיה אם שמוע), אכן זה דוחק. וגם זה שייך רק לשיטות שפסוק ראשון או פרשה ראשונה בלבד דאו' ולא לשו' הפר"ח דב' פרשיות דאו'. אמנם לשו' דפסוק ראשון בלבד דאו' ולא כל פרשה הראשונה שפיר י"ל דהירושלמי ס"ל דק"ש דאו' והקרי מפני מה קורין היא למה קורין את כל הפרשה וכנ"ל.

רגיל לומר פרשת אנכי ראשונה (א. ה. היינו שבפרשת יתרו) בבוקר, ואנכי שנייה שהוא בפרשת ואתחנן היה רגיל לאומרה בערב אחר שאמר ק"ש על מיטתו. עכ"ל. והביאו דבריו בעטרת זקנים ובעטרת צבי ובא"ר ובארה"ח (בלב הארץ) ויעוין מה שנכתב בטעם המנהג בקובץ ט"ז עמוד ס"ח.

קושית השם משמעון על זקינו של המהרש"ל

אלא שבשו"ת שם משמעון (שם) פקפק במנהג שהביא המהרש"ל מזקנו לקרוא בלילה את העשה"ד של פ' ואתחנן וז"ל אך באמת מנהג זה של ר' יצחק זקינו של מהרש"ל הוא פלא אצלי, שהרי כל עיקר הא שבקשו חז"ל לקבוע אמירת עשה"ד בכל יום לא היה אלא מצד שנכללות בק"ש ולא על אותן שבפ' ואתחנן, דהא אמרו שם בירושלמי שזכור את יום השבת נכלל בלמען תזכרו דקר"ש יעו"ש, ובעשה"ד שבפ' ואתחנן לא כתיב כלל זכור. ועוד דהא אמרו שם עוד בירושלמי שלא תענה ברעך עך שקר נכלל באני ה' א' אמת שאם מעיד עדות שקר הרי הוא כאילו העיד שלא ברא הקב"ה שמים וארץ, ובעשה"ד שבפ' ואתחנן לא כתיב כלל ולא תענה ברעך עד שקר אלא שוא. ועוד שאמרו שם ג"כ בירושלמי שלא תחמוד בית רעך נכלל בוכתבתם על מזוזות ביתך, ובעשה"ד לא כתיב כלל לא תחמוד בית רעך, וע"כ שהכוונה לא היה אלא על אותן שבפ' יתרו ולא על אותן שבפרשת ואתחנן. עכ"ל.

ישוב מנהג זקינו של המהרש"ל

אכן נראה שיש להשיב על דבריו, ראשית דמה שהקשה שבפ' ואתחנן נאמר לא תענה ברעך עד שוא ולא שקר, לכאורה לק"מ דהא גם שוא משמעו שאינו עד אמת

עוד אופן לרמוז את עשה"ד בפרשה ראשונה לבד מובא בשם הגר"א יעוין בחומש הגר"א דברים ו, ד, שהביאו באדרת אליהו ליקוט כת"י כל העשה"ד בפרשה ראשונה באו"א מהריב"א.

וז"ל, שמע ישראל וגו', בפרשה זו נכללו כל עשה"ד. ה' אלקינו, נגד אנכי ה' אלקיך. ה' אחד, נגד לא יהיה לך אלקים אחרים. רוך שם כבוד כו', נגד לא תשא, ולזה תקנו אל המזכיר ש"ש לבטלה שיאמר תיכף בשכמל"ו. ואהבת, נגד זכור את יום השבת (כי ימות החול הוא דרגא דיראה ושבת דרגא דאהבה בהיות שאין משיגין קדושתו כי אם ע"י דרגא דאהבה, ולזה אנחנו אומרים בתפילת שבת "באהבה וברצון הנחלתנו"). והיו הדברים האלה, נגד כבוד את אביך כדדרשינן (עי' קידושין לב). במה אתה מכבדו בד"ת. ושננתם לבניך, נגד לא תרצח כמאמר כל שאינו מלמד לבנו תורה כאילו רצחו. ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, נגד לא תנאף כמאמר מזמה תשמור עליך (משלי ב, י"א) ואומר בהתהלךך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך (שם ו, כ"ב). וקשרתם לאות על ידיך, נגד לא תגנוב פי' לא תגנוב בהם. והיו לטוטפות בין עינך, נגד לא תענה כאמרם (עי' סנהדרין ס"ה:) עדים זוממים בראיה תליא. וכתבתם על מזוזות ביתך, נגד לא תחמוד בית רעך וכל אשר לרעך. עכ"ל.

מנהג זקינו של המהרש"ל שהביאו הפוסקים

והנה בענין מש"כ הפוסקים דטוב לומר פ' עשה"ד בכל יום, מבואר במהרש"ל שזה שייך גם בבוקר וגם בערב. דיעוין בשו"ת מהרש"ל (סי' ס"ד) שכתב על זקינו ר"י לוריא שהיה אומר גם בלילה וז"ל והיה

ושפיר יש לרמוז אותו במש"כ ה' א' אמת. וכן מה שהקשה שבפ' ואתחנן לא נאמר לא תחמוד בית רעך, ג"כ י"ל דהרי כתוב לא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך וגו' והרי לא תתאוה מישך שייך ללאו דלא תחמוד (גם אם באופן אחר קצת), וזה פשוט דאל"כ היה צריך להיות אחד עשר דברות. וא"כ שפיר נכלל בוכתבתם על מזוזות ביתך.

ורק מה שקשה זה מה שהקשה שבפ' ואתחנן לא כתוב זכור את יום השבת, אלא שמור וא"כ אין זה נכלל בלמען תזכרו, אך גם את זה יש לדחות דכבר הובא מהריב"א ומהגר"א שרמזו את כל העשה"ד בפרשה ראשונה לבד באופן שלפ"ז נכלל שפיר גם שמור את יום השבת בק"ש יעוין לעיל. (ובאמת הריב"א דקדק להביא את הפסוק שמור את יום השבת שבפ' ואתחנן ונראה לפי שהוא קאי על העשה"ד שבפ' ואתחנן שהרי דרש את זה במש"כ שמע ישראל וגו' שבפ' ואתחנן, אכן צ"ב מדוע לגבי לא תענה כתב עד שקר, וכן בלא תחמוד כ' בית רעך כפ' יתרו ולא כפ' ואתחנן) ולפ"ז גם פשוט דלא קשה קו' השם משמעון מלא תענה אע"פ שכתוב לשוא, שהרי לפי הריב"א והגר"א אין הדרשה כלל מה' א' אמת אלא כמו שהובא לעיל ששייך שפיר גם על לשוא.

אך יותר מזה נראה שקושייתו מעיקרא ליתא דהוא הניח בקושייתו דמה שרצו חז"ל לתקן לומר עשה"ד בכל יום הוא מטעם שנכללים בק"ש ולכן הקשה להיות והדברות שבפ' ואתחנן לא נכללות בק"ש אין הענין לומר אותם אלא העשה"ד שבפ'

יתרו. אכן באמת ההיפך הוא הנכון, דעיקר הענין לומר הוא לא מפני שנכללים בק"ש אלא מה שיש ענין לכוון העשה"ד בק"ש הוא מפני שיש ענין לאומרם. וכמפורש במנהיג והאבודרהם שהובאו לעיל שכשבטלו אמירת עשה"ד בכל יום חשבו חכמים בלבם כי בכלל הג' פרשיות רמוזים עשה"ד ועי"ז יהיה כאילו קרא אותם יעוין לעיל. וא"ש שבקריאת פ' עשה"ד ודאי אפשר לקרוא אותם שבפ' ואתחנן לכתחילה וכמנהג זקינו של המהרש"ל.

טעם למש"כ לכוון בעשה"ד שרמוזים בק"ש

ובטעם שיש ענין לכוון ברמיזות של עשה"ד בק"ש כתב המ"ב (סי' ס"א סק"ב) צריך האדם להתבונן בהם בעת אמירת ק"ש כדי שלא יבוא לעבור על אחת מהן. ע"כ. (ובשערי תשובה כתב קצת באו"א וז"ל צריך האדם לכוין בהם באמירת ק"ש אם עבר על אחת מהם. בה' אלקינו יקבל דיבור אנכי ה' אלקיך וכו'. ע"כ.)

והנה לעיל בסי' א' סקי"ג בענין אמירת פ' עשה"ד כ' המ"ב הטעם כדי שיזכור בכל יום מעמד הר סיני ויתחזק אמונת בה'. ומה שלא כתב כן כאן. כנראה למד שזה שייך דוקא כשקורא את עצם מעמד הר סיני ולא שמתבונן רק בעצם הדברות עצמם. אכן לפי הנתבאר מהראשונים לעיל שהתבוננות בדברות שרמוזים בק"ש הם במקום האמירה, נראה לכאורה שאותו טעם שיש באמירה יש גם בהתבוננות בק"ש, ויעוין בקובץ י"ב עמוד צ"ה מה שנכתב כמה אופנים בטעם אמירת פ' עשה"ד בכל יום.

ג. וגם את זה אולי יש לדחות, דשייך לדרוש את שמור את יום השבת שנאמר בו זכור בפ' יתרו ועי"ז נכלל בלמען תזכרו ויל"ע.

העולה מהדברים:

הובא מהפוסקים לכוון בעשה"ד שרמוזים בק"ש כמ"ש בירושלמי, ונתבאר שזה במקום האמירה שרצו חז"ל לתקן לומר פ' עשה"ד בכל יום. ונתבאר ג"כ שאי"ז תוספת לענין אמירת ק"ש אלא זה חלק מענין הקריאת שמע.

עוד הובא מו"מ במה שלמדו הפוסקים מדברי הירושלמי שיש לכוון בעשה"ד שרמוזים בק"ש מה שיש לדון בזה.

עוד הובא אופנים נוספים לרמוז את עשה"ד בק"ש מלבד מ"ש הירושלמי

עוד הובא מה שהקשה השם משמעון על זקינו של המהרש"ל שנהג לקרוא פ' עשה"ד שבפ' ואתחנן בערב והקשה דהא עשה"ד שבפ' ואתחנן אינם רמוזים בק"ש וא"כ ש"מ שאין ענין לקרותן, ונכתב לדחות קושיתו מכל וכל.

עוד הובא מש"כ המ"ב בטעם ההתבוננות בעשה"ד שבק"ש ומה שיש להעיר ע"ז.



הרב ישראל גולדברג

אם מותר להיכנס לנסיון כאשר סבור שיוכל להתגבר

א. שאלה.

ב. אסור לאדם להכניס עצמו לנסיון.

ג. ביאור דברי הגמ' בב"ב שאם איכא דרכא אחרינא נקרא רשע.

ד. דברי הרמב"ם שתשובה שלימה היא דוקא אם יכול לעמוד באותו נסיון בדיוק.

ה. ביאור דברי הגמ' בע"ז איך הכניסו עצמם לנסיון כדי לכבוש יצרא דעריות.

ו. ביאור דברי הגמ' בפסחים איך הכניסו עצמם לנסיון.

ז. חידושם הגדול של הכלי יקר והבן יהוידע.

ח. מסקנת הדברים.

ט. אם מותר ללכת עם משקפיים ברחוב פרוץ.

שנתכנה לך רוח אמונה ונכונה לא תהיה
צדיק בעיניך" עכ"ל.

וב"ש אם הנסיון בענין של עריות, שהרי אף
אם יכבוש את יצרו יש לחוש
להרהורים דהוי פ"ר או קרוב לפ"ר, והרי
אמרו בגמ' (כתו' מו., וע"ע בע"ז כ.).
"ונשמרת מכל דבר רע מכאן אמר ר' פנחס
בן יאיר אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי
טומאה בלילה" עכ"ל.

ג. עוד איתא בגמ' (ב"ב נז.): "ועוצם עיניו
מראות ברע, א"ר חייא בר אבא זה שאין
מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה.
היכי דמי, אי דאיכא דרכא אחרייתא רשע הוא
(ואע"פ שעוצם עיניו שלא היה לו לקרב אלא
להרחיק מן העבירה דקי"ל [חולין מד:]
הרחק מן הכיעור. רשב"ם), אי דליכא דרכא
אחרייתא אנוס הוא, לעולם דליכא דרכא
אחרייתא, ואפ"ה מיבעי ליה למינס נפשיה"
עכ"ל. אלמא אי איכא דרכא אחרינא אפי'
הצליח לשמור עיניו מקרי רשע משום
שהכניס עצמו לנסיון.

א. שאלה: האם מותר לאדם להכניס עצמו
לנסיון כאשר סבור הוא שיוכל להתגבר
ורוצה לעשות כן כדי לקבל יותר שכר או
בעל תשובה שרוצה לעשות כן כדי לתקן את
אשר פגם בעבר.

ב. תשובה: אין הסברא נותנת שיהא מותר
לאדם להכניס את עצמו למצב של נסיון
כדי לכבוש את יצרו, דמי יימר ליה שאכן
יצליח לכבוש את יצרו הלא יש צד שיכשל
ח"ו. ועוד הרי מבקשים אנו בכל יום "ואל
תביאנו לידי נסיון" וכו'. וכן אמרו להדיא
(סנה' קז.) "אמר רב יהודה אמר רב לעולם
אל יביא אדם עצמו לידי נסיון, שהרי דוד
מלך ישראל הביא עצמו לידי נסיון ונכשל"
וכו' עכ"ל.

ועוד אמרו באבות (ב-ד) "ואל תאמן בעצמך
עד יום מותך" וכו' עכ"ל. ופירש"י וז"ל
"שהרי יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה
שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי (ברכות
כט.)" עכ"ל. וע"ע בפ"י ר' יונה וז"ל בקיצור
"הוא נדרש בין לחסידות בין לאמונה שאע"פ

ארי ולא אחורי אשה, פגע באשה בדרך רץ אחריה ומסלקה לצדדין, ומשמע מדברי האחרונים באה"ע דאפילו לית ליה דרכא אחרינא למיזל ולא ניחא ליה בהסתכלות אפילו הכי אסרו חז"ל והכל מטעם שכתבתי כנ"ל. ומ"ש רשב"ם דק"ל הרחק מן הכיעור היינו בענינים כאלו שמצוי פתוי היצר וגם לעז הבריות מאוד" עכ"ל.

ולפי דבריו יוצא דאם אדם מתכוון להיתרא אפי' יודע שבהמשך עלול ליהנות מאיסורא, אם בזמן ההנאה הוא כבר באופן שהוא בעל כרחו ואפשר שיצליח לכוון שלא להנות מזה מותר, מלבד איסור עריות ושאר עניינים הדומין לזה שמצוי בהם פיתוי היצר. אמנם במקום פ"ר אסור דמודה ר"ש בפ"ר (שבת עה. קג, ו עוד דוכתי טובא) וכדברי הש"ך הנ"ל (וע"ע לקמן), וענייני עריות ספק דמיין לפ"ר.

ד). ובשאלה לגבי בעל תשובה שרוצה לתקן. בהקדם יש להביא לשון הרמב"ם בהל' תשובה (ריש פרק ב):

א. אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה לא מיראה ולא מכשלוך כח.

ביצד, הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה, הוא ששלמה אמר וזכור את בוראיך בימי בחורותיך.

ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אע"פ שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו ובעל תשובה הוא, אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו כל

אמנם אח"כ מצאתי בחפץ חיים (כלל ו במ"ח ס"ק יד) שהקשה מסוגיא דהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, והלא התם מיירי אפי' איכא דרכא אחרינא, ומבואר שם דכל שמכוון ללכת לדבר הרשות אפי' יודע שתבוא לו בדרך לשם הנאה אסורה כגון ריח ע"ז, אם הוא באופן שכאשר ילך שם יבוא לו בעל כרחו, כלומר שאינו ודאי שיהנה מזה ואינו מכוון לאיסור (דאפשר שיצליח להתגבר ולכוון שאינו נהנה מהריח), בזה ק"ל כר"ש דדבר שאין מתכוון מותר (עיין פסחים כה:-כו:).

ועיין בש"ך (י"ד סי' קמב בסופו) שכתב דמיירי התם בע"ז וכ"ש בשאר איסורין, והוסיף לבאר וז"ל "ומבואר שם בש"ס ופוסקים דאפי' אפשר לו לילך למקום אחר מותר כשאינו מתכוין. ומבואר בתוס' והרא"ש ורי"ז שם דמיירי בענין שיכול לאטום אזניו ולעצום עיניו ולסתום נחיריו שלא יהנה מן הקול והמרמה והריח, ומותר כשאינו מתכוין להנאתם דלא הוי פסיק רישיה, הא לאו הכי אסור אבל כשמתכוין מבואר שם בש"ס ופוסקים דאפילו א"א לו לילך למקום אחר אסור" עכ"ל בקיצור. וא"כ קשה מהגמ' הנ"ל דאם איכא דרכא אחרינא קראוהו רשע אפי' אינו פ"ר ואינו מתכוון, ואף כאשר הצליח לשמור את עיניו מקרי רשע על שהכניס את עצמו בנסיון.

ובישוב הסתירה כתב הח"ח וז"ל "ונראה לי, דסברת הגמרא דבעריות מפני שנפשו של אדם מחדתת צריך להחמיר יותר, דהגם שעתה חושב שלא ניחא ליה בהנאה זו, פן יתגבר יצרו עליו בעל כרחו ויבוא להרהר ע"ז, וכן מצינו בכמה ענינים שהחמירו יותר בעניני הסתכלות מכל האיסורים שבתורה אף בלא אפשר ולא מכוי, וכענין שאמרו בברכות (סא.) אחורי

תשובה צריך שיקבל עליו לעד להשי"ת שלא ישוב לזה החטא לעולם" כו' עכ"ל. הרי לנו שזהו שיעור בקבלה לעתיד ולא תנאי לעצם התשובה (ולפיכך רגילים לומר דאפי' אם לבסוף יכשל ח"ו אם בשעת הקבלה היה נחוש בדעתו שלא לעבור אותה עבירה בשופו"א הרי זו תשובה ומה שעבר אח"כ צריך תשובה אחרת).

(ה). ובמש"כ שאין לאדם להכניס עצמו לנסיון יש להקשות מהגמ' בע"ז (דף יז) 'ר' חנינא ור' יונתן הוו קאזלי באורחא, מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודת כוכבים, וחד פצי אפיתחא דבי זונות. אמר ליה חד לחבריה ניזיל אפיתחא דעכו"ם דנכיס יצריה (פירש"י - נשחט יצרא. אנשי כנה"ג בקשו רחמים ונמסר בידם והרגוהו וכו'). כלומר ניזיל בההוא שבילא ולא ניזיל אפיתחא דבי זונות שלא ישלוט בנו יצר הרע), א"ל אידך ניזיל אפיתחא דבי זונות ונכפייה ליצרין ונקבל אגרא. כי מטו התם חזינהו לזונות, איתכנעו מקמייהו (נכנסו מפניהם לקובתן. רש"י). א"ל מנא לך הא (דסמכת אנפשך למיתי הכא ולא מיסתפית מיצר הרע. רש"י) א"ל מזימה תשמור עלך תבונה תנצרכה" וכו' עכ"ל.

ולכאורה יש כאן תימה גדול איך הכניסו עצמם אמוראים אלו לנסיון כה חמור. ועוד הא אמרי' עריות נפשו של אדם מחמדתן. ולכאורה הוי סתירה לגמ' בב"ב, ודוחק לומר דשאני התם דהיו חייבים ללכת, דמ"מ היה להם להעדיף הדרך השניה שיש בה פחות נסיון באופן משמעותי (כמבואר שם שכבר נשחט יצרא דע"ז).

ואין לומר דהיו בדרגה כל כך גבוהה כמו הנך אמוראים שאמרו עליהם (כתו' יז). דרב אחא היה מרכיב את הכלה על כתפיו כדי לשמח את החתן, וכשהתפלאו התלמידים

עונותיו נמחלין שנאמר עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים ושבו העבים אחר הגשם שהוא יום המיתה, מכלל שאם זכר בוראו ושב קודם שימות נסלח לו.

ב. ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו'. וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלקינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו" עכ"ל.

ונראה דגם אם נרצה לדייק ממש"כ בהלכה א' דלא תהיה תשובתו שלמה אא"כ יהיה שוב במצב של נסיון כדמעיקרא, אפ"ה פשיטא דאין לו לאדם מחמת כן להכניס עצמו לנסיון אפי' שישאר בלא תשובה שלימה, שהרי צריך לחשוש פן יכשל בחטא.

ובלאו הכי הרי רגילים לדקדק בלשון הרמב"ם בהלכה ב' שכתב "ויעיד עליו" בלשון עתיד, דמשמע דלא מיירי במי שהתנסה כבר אלא סגי בהתחרט וקיבל להבא באופן מוחלט בשיעור כזה שיעיד עליו יודע תעלומות שאפי' אם היה בא לידו עכשיו בשעה שמתחרט היה מתגבר.

עוד יש לדקדק ממש"כ "יודע תעלומות" ולא כתב "יודע עתידות", מכלל דאין צריך שיגיע לנסיון אלא הכל תלוי ב'בכח' ולא ב'למעשה', כלומר דאם גלוי וידוע לפניו דלפי כח הקבלה שקיבל על עצמו שלא ישוב לחטוא כבראשונה הרי זו תשובה גמורה. וכן מפורש בלח"מ (שם), דע"ש שהקשה מדכתוב "הן בקדושו לא יאמין", וא"כ איך אמר "ויעיד עליו". ותירץ כמשנ"ת לעיל וז"ל "וי"ל דפירושו כן, שבשעה שהוא עושה

כי דקדוק הדין היא הדרך היחידה לתיקון המדות, כי בבחינות אחרות המצוה להתרחק מנסיונות, ואין שוה לאדם חפש נסיונות כדי להתרגל בתיקון המדות, ואדרבה חובות המוסריות שלא להכנס למקום שעלול לבוא לידי נסיון, כמו שאדם נזהר שלא לעמוד במקום סכנה, וכמ"ש (שבת לב.) לא יעמוד אדם במקום סכנה, ואם בסכנת הגוף כן כש"כ בסכנת הנפש, וגם במדות דרך ארץ כן, שאין נכנסין לעסק בספק השקול של ריוח והפסד בזמן שההפסד הפסד עולם אף שהריוח ריוח עולם.

והדבר מבואר בתוס' ע"ז (יז: ד"ה ניזיל) שכתבו, מכאן יש ללמוד שדרך להתרחק מפתח עכו"מ כל מה דאפשר, שהרי היה רוצה לילך אפתח זונה ע"כ. ולכאורה אינו מובן, הרי אמר הטעם כדי לקבל שכר וכמו דמסיק משום שהיה הולך ומדבר ד"ת, וכמו שפרש"י אלא שפשוט להם לרבותנו בעלי התוס', דלולא האיסור לילך על פתח עכו"מ, אין היתר לילך על בית זונה ולעמוד בנסיון ואף שסומכין על זכות התורה.

ואין הנזיר רשאי ליכנס לעורר תאותו לענבים האסורים עליו כדי לכוף ליצרו ולהשתלם במדה המתוקנה במבחן התאוה, וכמו שאמרו סחור סחור אמרינן לנזירא לכרמא לא תקרב, וקירוב למקום התורף הקירוב עצמו עבירה וכמו שאמרו עשו משרת למשמרתי. וכל זה בכלל מה שאמרו (סנה' קז.) לעולם אל יביא אדם עצמו לנסיון כו', ור"ל אפי' בשביל להתרגל לנסיונות ולעלות בעבודתו יתברך.

ואם כה אפוא לא נשאר שימוש הנסיון אלא במקרים ידועים כאשר נזדמן עם העבירה בפונדק אחד והם מקרים בודדים לא ישלימו את תפקיד הראוי על שדה שימוש המעשי, אבל שומר מצוה ודקדוקיה

אמר להם "אי דמיין עלייכו ככשורא לחיי ואי לא לא". וכן אמרו בברכות (כ.) "רב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, אמר להו הכי טבילו והכי טבילו. אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מיצר הרע, אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי (פי' אווזים לבנים). רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, אמר כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי" וכו' עכ"ל.

אין לומר דהיו בדרגה כזו שכבר מעל לנסיון, שהרי הטעם שהעדיפו ללכת בדרך דפיתחא דבי זונות הוא כדי לכוף יצרא דעריות ולקבל שכר על ההתגברות כמבואר שם בגמ', אלמא היו שייכים בנסיון. וצ"ל דשאני התם דהיה רק ליד פיתחא דבי זונות, ולא ממש נכנסו לנסיון, וגם מה שעשו לא היו עושין כן רק אחר שידעו באופן מוחלט בשל קדושתם הרבה שבכח לימוד התורה יצליחו להתגבר ולא יסטו לשם, משא"כ אנו שאין לנו שיקול הדעת וכח הקדושה לדעת שנוכל להתגבר אין לנו לסמוך על עצמנו אפי' בכח לימוד התורה.

וב"ש לפי מה שהוציאו מזה התוס' (ד"ה ניזיל) וז"ל "מכאן יש ללמוד שדרך להרחיק מפתח עבודת כוכבים כל מה שיכול משום דכתיב אל תקרב אל פתח ביתה, ומוקמי לעיל בעבודת כוכבים, שהרי היה רוצה ללכת יותר אפיתחא דבי זונות" עכ"ל. אמנם בין כך דבריהם צ"ב, דהא מבואר להדיא בגמ' דהטעם שהעדיף לעבור דרך שם היה משום כפיית היצר ולא מחמת ההתרחקות מע"ז.

אח"כ מצאתי שכבר עמד על זה החזו"א בספרו אמונה ובטחון (ד-ט), וגם זכינו שכתב שם לבאר הטעם דאסור לאדם להכניס עצמו לנסיון וז"ל "קרוב הדבר לומר

הנעליים לרגליהן כדי לסדר את המידה המתאימה), אינהו (הזונות) מסתכלי בהו, ואינהו (רב חנינא ורב אושעיא) לא מדלן עיניהו לאיסתכולי בהו. ומומתייהו הכי (וכך היו נשבעות מתוך הערכתם לחכמים) בחייהן רבנן קדישי דבארעא דישראל" עכ"ל.

וקשה איך היה מותר להם להכניס עצמם לנסיון כה גדול (שהרי היו מתפרנסים

בשוק של זונות עד כדי שהיו צריכים להכניס הנעליים לרגליהן לסדר את מידת הנעליים), הרי בחשש דעריות אין את ההיתר דאינו מתכוון. והרי מבואר בגמ' דהקושי לעמוד בנסיון זה הוא גדול מאוד שאל"כ הקב"ה לא היה מכריז עליהם בכל יום. ולפי העיון **יעקב** שהבאנו לעיל דבכח התורה יכולים לסמוך עליה שתגן עליהם גם כן קשה דדוקא הולכים בדרך ומדברים ביניהם בד"ת אבל כאן היו עסוקים במלאכתם ובאותה עת אינם יכולים ללמוד תדיר. ולכאורה יש לומר בדוחק דלא היה להם פרנסה אחרת והיו מוכרחין להתפרנס כך, ואע"ג דמילי דעריות אינו נדחה מפני פיקוח נפש, הכא שאני דלא הוי גילוי עריות ממש ואף לא אביזרייהו שהרי אינם מוכרחים להסתכל, ולכן אם אומדים עצמם שאינם קרובים לאיסור ויוכלו להתגבר שפיר דמי.

(ז). ומצינו דבר פלא שכתבוהו שני גדולי עולם. דהנה אמרו חז"ל (ברכות לד:)

"א"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין". וכתב הפלי יקר (במדבר פרק יט-כא ד"ה ומזה) וז"ל "וי"א שזה כוונת חז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם, כי הבעל תשובה צריך לעמוד במקום אשר עמד שם בראשונה ולהתייחד עם אותה אשה אשר חטא, אבל לצדיק גמור אסור היחוד כי אסור להביא נפשו בנסיון

הנסיונות מצוים לפניו ומערכה תדירית נטושה לפניו, ונוח לו להתאמן יפה כדי להרגיז יצרו הטוב על יצרו הרע, וההזדמנות לפניו לנסיון הבחינה בכל שעה ועליתו בטוחה ותיקונו נאמן" עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דגם הנך אמוראים לא היו מכניסים עצמם לנסיון זה אילולא שהיה בדרך האחרת נסיון דע"ז.

שו"ר בעיון יעקב (שם) שהתקשה הא לפני כן דרשי' התם "ואל תקרב פתח ביתה זו זונה", וכיצד עברו על זה. ותירץ הא ביחיד הא ברבים, דברבים כיון דאיכא כיסופא ודאי שלא יחטא, ומ"מ כפיית יצר איכא על המחשבות. עוד כתב דשאני היכא דמדבר ד"ת דאז התורה מצילתו, והא דכתיב "אל תקרב" וגו' מיירי בלא תורה (ולפמש"כ לעיל דוקא הם יכלו לסמוך על לימוד התורה).

ובענף יוסף (שם) כתב בשם ספר בינה לעתים דהותר להם ללכת דרך פיתחא דבי זונות משום ששיערו דהרווח היה קרוב יותר מן ההפסד. וקשה לי דעדיין יש חשש שיכשלו, וא"כ איך הותר להם ללכת שם לכתחילה. ואולי שאני התם שכבר היו מוכרחים להכנס למצב של נסיון. אבל עדיין קשה לי דאותו טעם ששייך בזה שייך בזה דמי יימר ליה שיצליח לכבוש ייצרו, וצ"ע.

(ו). עוד קשה עמש"כ מהגמ' בערבי פסחים (קיג). "שלשה מכריז עליהן הקדוש ברוך הוא בכל יום על רווק הדר בכרך ואינו חוטא" וכו' עכ"ל. ופירש רבא (שם ע"ב) דלא מיירי בסתם רווק אלא בכזה שנמצא בנסיון "כגון רב חנינא ורב אושעיא דהוו אושכפי (סנדלרים) בארעא דישראל, והוו יתבי בשוקא דזונות ועבדי להו מסאגני (נעליים) לזונות ועיילי להו (היו מכניסים את

נחשוש שכשימצאנו ישכח ויבוא לאוכלו, אבל היכא דהנסיון מתגבר בכח התאוה לכאורה פשוט דאין להיכנס לזה).

(ח). מסקנת הדברים: עד כאן מבואר דבפשטות שאין לאדם להכניס עצמו לנסיון ואפי' בעל תשובה הרוצה לתקן, וגם הבאנו לשון קדשו של החזו"א (אמונה ובטחון ד-ט) דהוכיח מכמה דוכתי דאסור לאדם להכניס עצמו לנסיון ואפי' רוצה לתקן (וזה דלא כפי' הכלי יקר במדבר פרק יט-כא ד"ה ומזה, והבן יהוידע ברכות לד: בדרך השניה, בביאור מאמר במקום שבעלי תשובה עומדים).

ואחר העיון מצאתי בס"ד בספר חסידים (סי' קסז ד"ה ואם חטא) שכתב להדיא לאפוקי מסברת האחרונים הנ"ל וז"ל "אל יאמר הרי אמר רב יהודא באותה אשה באותו מקום באותו פרק אקיים זה, כי שמא האשה תחפוץ להזדקק ויהיה לו חטא ולא אמרו שיביא אדם עצמו לידי עון" עכ"ל. אלמא אף בעל תשובה הרוצה לתקן לא יכניס עצמו לנסיון (ואין לדחות דעיקר כוונתו דהאשה תזדקק לו ויהיה לו חטא מצד שמכשילה באיסור נתכוון, חדא דסוף סוף אסור לו לעשות כן מאיזה טעם שיהיה אם מצד הנסיון אם מצד שמכשילה באיסור נתכוון. ועוד מדסיים "ולא אמרו שיביא אדם עצמו לידי עון", הרי להדיא דעיקר החשש הוא שיכשל בעצמו).

ואם הולך לדבר רשות ובאמצע עלול ליהנות מאיסור בעל כרחו היכא דלא הוי פ"ר מותר, מלבד איסור עריות והדומה לו שמצוי בהם פיתוי היצר דאז אם איכא דרכא אחרינא אפי' הצליח לשמור עצמו נקרא רשע כיון שבזה צריך סייג טובא (כמבואר בפ"י חיים כלל ו' במ"ח ס"ק יד, מובא לעיל).

נמצא שיחוד דהיינו עצם התשובה מטמא הטהורים ומטהר הטמאים" עכ"ל. ומשמע מדבריו דהצדיק אסור ביחוד אבל הבעל תשובה מותר כיון שצריך זאת לתיקון החטא, ועי' הסביר מה שאחז"ל "במקום שבעלי תשובה עומדין". וכנראה למד כן מדברי הרמב"ם (שהבאנו בריש הסימן) ופלא דמלבד שקשה לקבל דבר זה בסברא, הלא דקדקנו לעיל מלשון הרמב"ם דאין זו כוונתו, דבריו הקדושים צריכים לי עיון.

וב"ב בבן יהוידע (ברכות לד: בדרך השניה) וז"ל "א"נ נ"ל בס"ד דברי ר' אבהו דלא קאי על עולם הבא במקום השכר ועונג הנפשות אלא קאי על עולם הזה, כי תשובה מעלייא באותו מקום באותו פרק באותה אשה, וא"כ בעל תשובה צריך לסכן עצמו ולשמור באותו מקום באותו פרק באותה אשה כדי לשבר יצרו לעשות תשובה מעלייא, אבל צדיקים גמורים אין רשאים לסכן עצמם לילך למקום עבירה כדי שלא יחטאו אלא (משלי ב-ח) הרחק מפתח ביתה כתיב בהו פן יכשל, ולמה לו לגרות ביצר הרע דאינו מוכרח להביא עצמו לידי נסיון, משא"כ בעלי תשובה מוכרחין לזה. ומ"מ שמעינן דבעלי תשובה גדולים כיון דבאים לידי נסיון, הא ודאי יש רבותא גדולה למי שבא לידי נסיון על מי שלא בא לידי נסיון" עכ"ל.

וקשה הא מבואר לעיל דאדם צריך לחשוש שמא יכשל (ואין לומר דסמכו על הגמ' בפסחים יא. "הוא עצמו מחזור עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה" עכ"ל, והכ"נ הכא דכל כולו בא לתקן ולכן לא חיישינן שיכשל, דהתם מיירי רק לגבי שכחה כמבואר ברש"י שם דאיכא סברא דאם כל מה שמחפש חמץ הוא כדי לבערו פשיטא דלא

ט). שאלה: האם מותר ללכת עם משקפיים כאשר הולכין ברחוב ושאר מקומות שמצוי בהם פריצות נוראה או צריך להורידם כדי שלא להיכשל במראות אסורות.

תשובה: כבר באגרות משה (ח"א סי' נו) נשאל בשאלה דומה לזו, ותוכן השאלה הוא, במקום שנשים הולכות בפריצות ועלול להיכשל בהרהור אם מותר ללכת שם. עוד נשאל בגוונא שברור לו שיכשל אם הוי בכלל ג"ע ודוחה פיקו"נ או לא. והשיב שם באריכות, ותוכן התשובה להוכיח דהרהורי עריות אם אינו ענין של זנות או הכנה לזנות (כעין אותה שאמרו הרופאים תעמוד לפניו ערומה ואחז"ל יהרג ואל יעבור כדאיתא בסנה' עה). הרי זה נדחה מפני פיקו"נ.

ונביא רק הראיות שהביא בסוף התשובה שהוא הנוגע יותר לעניינו. הביא ראייה שרק נגיעה או הרהור של זנות נאסר מהגמ' בסוטה (כא:): "היכי דמי חסיד שוטה כגון דקא טבעה איתתא בנהרא ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה" עכ"ל. וקשה הרי נגיעה בגופה הוא מלאו דקריבה שחייבין עליו משום ג' עבירות, והרי לצורך הצלתה ודאי יצטרך ליגע בה ולחבקה בידי אע"כ לחלק דדוקא העושה כן דרך תאוה בכלל ג"ע, ולא העושה כן כדי להצילה וכ"ש ההרהור. וכתב הגרמ"פ דמשמע דמחוייב בהצלתה גם אם יודע שיבוא להרהר בה וליהנות ממנה עם כל זאת חייב בהצלתה (אה"נ שאסור לו להרהר ואם הרהר עבר ב"ונשמרת מכל דבר רע" מ"מ נדחה איסור זה מפני פיקו"נ, למד הגרמ"פ שבגוונא שיודע שלא יוכל להישמר מזה הוי כאנוס בדבר ולכן מחוייב בהצלתה).

עוד הביא ראייה לשאלה אם מותר ללכת לדבר הרשות במקום שיש צד שיכשל

בראייה אסורה מהגמ' בב"ב (נז). שהבאנו לעיל, דאם ליכא דרכא אחריתי מותר ללכת שם. והרי שם מיירי בהולך לדבר הרשות אף דעלול לראות מקומות המכוסים ולהיכשל בראייה אסורה והרהור, מ"מ כיון דאינו מתכוון לזה ואינו פ"ר מותר ואם עצם עיניו נקרא חסיד, אלא שאם יש דרך אחרת נקרא רשע כיון שבקל היה יכול להינצל מנסיון זה.

ולמעשה כתב הגרמ"פ שאם סבור שיוכל להתגבר ולא להיכשל בראייה אסורה מותר ללכת שם אם אין דרך אחרת כדמוכח בגמ' הנ"ל, אבל אם אינו בטוח שיוכל להתגבר לא ברור שמותר, ודבר זה תלוי בגדר האיסור ד"ונשמרת מכל דבר רע" דאפשר דכיון דכל איסור הרהור הוא גדר כדי שלא יבוא לידי טומאה (כמ"ש ע"ז כ: "ונשמרת" וגו' שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה) לכן הוי קיל טפי דדוקא בודאי נאסר ולא בספק, או דילמא אחר שנאסר עצם ההרהור הרי הוא אסור בעצם כשאר איסורים.

ונעתיק מסקנת דבריו בסוף התשובה, וז"ל "ולכן צ"ע לדינא במי שלא בטוח שלא יבא להרהר, אבל במי שסובר שיותר נוטה שלא יבוא בזה לידי הרהור מותר לילך לפרנסתו ולשאר צרכיו בליכא דרכא אחריתא במקום שיושבות הנשים מגולות בשרן שדרכן לכסות. וכן אם צריך לרפואה להיות אצל הים נמי אם סובר שלא יבוא לידי הרהור מותר להיות שם אם אינו מוצא מקום ושעות שאין שם נשים ואם אינו בטוח צ"ע לדינא.

וברחובות שבעוה"ר הולכות פרוצות הרבה שהוא דבר שא"א לאסור, צריך להשתדל בכל האפשר שלא להסתכל והעיקר להסיח דעתו מכל הרהור. ומסתבר שברחובות הוא דבר נקל להסיח דעתו משום

אחרינא אבל בדרך אחת קצרה ואחת ארוכה מקרי 'ליכא דרכא אחרינא' (שהרי ביארנו לעיל דכל מה שנקרא רשע הוא משום שבנקל יכול להישמר מן הנסיון אבל אם אינו יכול להישמר בנקל כגון שצריך להאריך הדרך אין בזה חיוב רק מידת חסידות. וע"ש במה שהביא מדברי התוס' ע"ז מח: ד"ה אי דאיכא, שכתבו על דברי הגמ' באיכא דרכא אחרינא באיסור לעבור תחת אשירה, שדוקא כאשר שני הדרכים קצרות ולא כאשר אחת ארוכה ואחת קצרה).

ולכן נראה דתלוי בכח ראייתו והסתגלותו להסתדר בלי משקפיים וזה משתנה מאחד לאחד, דאם ראייתו טובה ומצליח להסתדר בנקל ורק שאינו רואה באופן חד, פשיטא דראוי לו להוריד המשקפיים ולצאת מכלל הנסיון ויתכן דהוי בכלל איכא דרכא אחרינא. אבל אם אינו רואה טוב וחושש ל"שבע יפול צדיק" הרי שאינו מחוייב להוריד המשקפיים ודמי בדרך ארוכה דמקרי "ליכא דרכא אחרינא" ואינו מחוייב (וע"ע במה שדן בשו"ת שלמת חיים אה"ע סי' נה, במי שצריך לדבר עם אשה אם מותר בעת הדיבור להסתכל בפניה או דצריך לעצום עיניו או להטות אותן לצד אחר).

ובודאי שבדורנו בעוה"ר לא היה כדבר הזה מימות עולם שהרחוב סואן בפריצות איומה והנסיון רב ותמידי, וראוי לבטל מידת הסקרנות כאשר יוצאים לרחוב ולהסיח דעת מהנעשה סביבו כמש"כ הגרמ"פ "צריך להשתדל בכל האפשר שלא להסתכל והעיקר להסיח דעתו מכל הרהור".

וע"ע בדברי המרהש"א (מכות כד. ד"ה ואמר עוצם, והביאו בשלמת חיים שם) שכתב וז"ל "דודאי להסתכל בפני אשה ובשאר מקומות המגולים דאסור דאפשר ליהצר ולהשמר מלהסתכל בזולת עצימת עין

שטרוד בהליכתו שלא יזיק ולא יזיק אבל בכל אופן א"א לאסור דבר שאין יכולין לעמוד בה" עכ"ל. הרי שהתייחס להדיא לניד"ד וכתב שהליכה ברחוק א"א לאסור (דודאי אין רצון התורה שישאר אדם בביתו כל ימי חייו. וברור שאם יש לו בחירה לדור במקום יותר צנוע שצריך לעשות כן) וכתב "צריך להשתדל בכל האפשר שלא להסתכל" וברור שאם בנקל לו להוריד המשקפיים שראוי לעשות כן, אלא שאם יש חובה בדבר נראה דתלוי הוא בב' עניינים:

א. אם סבור שיוכל להישמר מלהסתכל.

ב. אם מצליח להסתדר בלא משקפיים.

אם יודע בבירור שבאותה הליכה ודאי יכשל (כגון שהולך למקום דמצוי בו דברי פריצות) פשיטא שאסור לו ללכת שם אף בליכא דרכא אחרינא (ובמקום שהולך להצלת נפשות עיין לעיל בדברי הגמ"פ דשרי). ומה שמצאנו בגמ' דמותר ללכת בליכא דרכא אחרינא הוא שאנוס על הראיה בלבד, אבל אנוס על הרהור, דהיינו שיודע שיבוא להרהר אסור (כן כתב בחוט שני אה"ע עמ' מה ד"ה וכל זה. ואם יודע שיבוא להרהר הרי יש בזה איסור גמור ואף צריך להפסיד כל ממנו בשביל זה אם צריך כמבואר ברמ"א י"ד סי' קנז, ובח"ח כלל א ס"ו לגבי לאו דלשון הרע).

ואם הוא מסופק אם עלול להיכשל בראיה אסורה, אם נוטה יותר שיוכל לשמור עצמו כתב הגרמ"פ שיש ראייה מהגמ' בב"ב שבליכא דרכא אחרינא מותר ללכת שם. ואם מסופק בדבר, השאיר בצ"ע.

ואם מה שיכול להוריד המשקפיים מקרי דרכא אחרינא. בהקדם יש להביא כאן מש"כ בחוט שני (אה"ע עמ' מה ד"ה וה"ה לענייננו) דאם הדרכים שוות מקרי דרכא

ישובב לצד אחר שלא יראנה וכן אמר החכם
 'אין לך דבר חוצץ בפני התאוה כעצימת
 העין' עכ"ל. והגם שא"א לעצום עיניו
 ברחוב אם אפשר להוריד משקפיים בנקל
 למי שיכול להסתדר בלא משקפיים או ללכת
 בדרך צנועה או בשעה שאין הרחוב הומה
 אנשים, ודאי שראוי לעשות כן.

רק שלא יגבה עיניו ובכפפת ראש, אבל
 בשעת הכביסה במקום מגולה בעקבת רגל
 האשה א"א ליזהר מלהסתכל אם לא בעצימת
 עין עכ"ל. וע"ע ברבנו יונה בשער היראה
 (ד"ה ויצא) וז"ל "ואם פגע דבר ערוה כגון
 אשה בין יהודית בין נכרית בין נשואה בין
 פנויה, בין גדולה בין קטנה, יעצים עיניו, או



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בענין נשיאת אשה ההוגנת (אבן העזר סימן ב') וסיכום האסורים לינשא להם (סימן ד - י"ח)

מריבה וכיו"ב¹, חוששים שהם פסולים². והפוסל באחרים תמיד חוששים שיש בו פסול זה. והמתנהג בעזות פנים ואכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד חוששים שאינו מישראל³.

ג. משפחה שהעידו עליה ב' עדים שנתערב בה ממזר או נתין או חלל (או עבדות או גויות), הרי היא בספק, וי"א שכל שב' קראו עליה שמץ פסול (אף בלא עדות ברורה) ה"ז בספק. וכשקראו לא' ממשפחה זו בפסולו ושתק לכו"ע כל המשפחה בספק⁴.

ד. כל שהיא בספק (כנ"ל באות ג), ובדקו אחריה ומצאו שאין בה פסול, יוצאת

הקדמה: כדי שיעמיד כל איש ישראל בנים כשרים [ובריאם], וכדי שלא יפגום את משפחתו, וח"ו לא ירבה פסולים בכרם בית ישראל, ישא אשה ההוגנת לו, כשרה ביחוסה ובמעשיה, וראויה לילד בנים בלא חולין⁵.

א. לא ישא אשה שיש בה שום פסול [חשש ממזרות, נתינות, וכיו"ב, חשש חללות לכהן, וכ"ש חשש עבדות או גויות⁶], והנושא אשה שיש בה פסול, פוסל את זרעו ופוגם את משפחתו⁷, והוין לו בנים שאינם מהוגנים⁸.

ב. כל המשפחות⁹ בישראל בחזקת כשרות¹⁰, ומותר לישא מהם¹¹, ומ"מ כשהם בעלי

א. היינו שאחת מאמותיה (אמה, אם אמה, אם אם אמה וכו') היא שפחה או גויה, ובזה אינו פסול יחסין, אלא שלא תופס בה קידושין כלל, ואין הבן שנולד ממנה נקרא בנו שאינו מישראל.
ב. ובני משפחתו יכולין לעכב בידו, וכשאינו משגיח בהם, יעשו סימן, כדי שלא יתערב עמהם.
ג. ותחת להרבות זרע קודש בעם ישראל מביא שממה לעולם, אליהו כופתו, והקב"ה רוצעו ואומר אוי לו לפוסל את זרעו ופוגם את משפחתו, ואין הקב"ה משרה שכנתו על משפחות אלו, ולעתיד לבוא כשהקב"ה מעיד על השבטים, אין מעיד עליו. ואם נשאה לשם ממון הממון אבד במהרה ואין הזווג עולה יפה.
ד. דעת הערוה"ש, שדוקא המשפחות הם בחזקת כשרות, אבל יחידי שבא לבדו, צריך בדיקה.
ה. וי"א שכשאין המשפחה ידועה צריך בדיקה, וכ' בערוה"ש, שהוא דעת יחידי וכל הפוסקים אין סוברים כן, ודוקא לגבי ישראל, אבל לגבי כהן ס"ל להרבה ראשונים שצריך לישא ממשפחה המוחזקת בכשרות או ממשפחה בדוקה.

ו. דין משפחה שאומרת שכהנים הם ורוצה שיחזיקוה לכהונה עיין סימן ג'.
ז. היינו משפחה שהיא בעלת מריבה תמיד, ואיש שהוא בעל מריבה ועז פנים ביותר, וכן ב' משפחות שמתגרות זו בזו תמיד. ולהפך מזה, השומעין חרפתן ואינם משיבים, הרי זה סימן ליחוסם.
ח. וכ' המהרש"ל (יש"ש פ"ד דקידושין), שבזמן הזה שהדור פרוץ (ומתגרים תמיד אלו באלו), אין חוששים למשפחות המתגרות זו בזו, והפוסל אחרים אין חוששים למשפחתו, אלא לו לבדו.
ט. שסימני ישראל האומה הקדושה, בישנים, רחמנים וגומלי חסדים.
י. לדעת השו"ע אף בסתם אדם שקוראים לו בפסולו ושוקת, הוא וכל משפחתו בספק. וי"א שדוקא שלא בשעת מריבה אבל בשעת מריבה כיון שאין ב"ד מענישים את המחורף, השותק ה"ז משובח. וי"א שכ"ז דוקא באדם שצוה על פסול אחר שאומרים עליו אבל כששוקת תמיד אין בשתיקתו כלום.

בת מלמדי תינוקות, ולא ישא בת עם הארץ".

ז. ישראל עם הארץ לא ישא כהנת^{טו} אבל ישראל ת"ח נושא כהנת וה"ז נאה ומשובח ותורה וכהונה מעשרתן. [ישראל שאינו ע"ה ואינו ת"ח ראוי שלא ישא בת כהן ואין מוחין בידו^{טז}].

ח. כשהוא בר בנים ישא אשה בת בנים (ולא עקרה או זקנה), ולא ישא ממשפחה שהוחזקה (ג"פ) בבנים מצורעים או נכפין^י, ולא אשה שיש לה ב' אחיות שיש להם בנים מצורעים או נכפין או שהיא עצמה וא' מבני משפחתה מצורעין או נכפין.

מידי ספקה וכשרה. והבדיקה היא - למשפחת כהנים בד' אמותיהן (אמה, אם אמה, אם אבי אמה ואמה, אם אביה ואמה, אם אבי אביה ואמה), וכשאינן כהנים בודק דור נוסף (אם אם אמה, ואם אם אם אביה).

ה. משפחה שנתערב בה פסול וידוע פסולה לרבים, מגלין הפסולין ומכריזים עליהם, וכשאינו ידוע לרבים, כיון שנטמעה נטמעה, ואין רשאים לגלות פסולה, ומ"מ ראוי לגלות לצנועין^{יא}.

ו. ישתדל אדם לישא בת ת"ח^{יב}, ולהשיא בתו לת"ח^{יג}. א"א לישא בת ת"ח, ישא בת גדולי הדור, א"א לו, ישא בת ראשי כנסיות, א"א לו, ישא בת גבאי צדקה, א"א לו, ישא

יא. אף שכל שאינם יודעים אין איסור בדבר, טוב שידעו, כדי שלא יתערבו בהם, משום שאין שכינה שורה בפסולים, ואין זרעם מוכן לקדושה וטהרה (יש"ש וערוה"ש ע"פ הר"ן בקידושין).

יב. ואמרו חז"ל (פסחים מט.) "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח, שאם מת או גולה מובטח לו שבניו ת"ח". ומעלת בת ת"ח היינו שג'את שמים, שהתורה שאיפתה וסם חייה, וכ"כ בהערות (לגריש"א), שבכלל בת ת"ח כל שידעת ערך התורה ומצוותיה, ויש בה רוח לזה, ואמר החזו"א שסתם בת שלמדה ב"בית יעקב" היא בכלל זה. עוד אמרו ז"ל (ב"ב קט: ע"ש) "לעולם ידבק אדם בטובים". עוד אמרו (שם קי.) "הנושא אשה יבדוק באחיה, תנא, רוב בנים דומים לאחי האם". עוד אמרו (כתובות סג.) "רחלא בתר רחלא אזלה (הולכת הבת אחר אמה)". עוד אמרו ז"ל (יבמות סג.) "מתן נסיב איתתא" ופרש"י "כשבא אדם לישא אשה ימתין עד שיבדוק מעשיה", ובמאירי שם "ואע"פ שהרבה דברים צריך אדם לבדוק בנשואי האשה מצד יחוסיה וקרוביה מ"מ במדותיה ראוי לבדוק ביותר".

יג. שאין דבר מגונה ולא מריבה בביתו של תלמיד חכמים (רמב"ם). ובכתובות (קיא:): כל המשיא בתו לת"ח וכו' מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה, ועי"ש שנצטוונו ע"ז ב"לדבקה בו" (דברים ל, כ). ובספר החינוך כ' שלישא בת ת"ח הוא גם בכלל ולדבקה בו.

יד. לפי שאינן זהירות במצוות ואין בהם דעת להבין "כי היא חייך ואורך ימין", ואם מת או גולה בניו עמי הארץ יהיו (פסחים מט. וברש"י), שאין אמן יודעת כתר תורה (רמב"ם).

טו. ואם נשא אין זיווג עולה יפה (במזל טוב), או שמת האיש או שמתה האשה או שקטטה נופלת ביניהם ומתגרשים, או שלא יהיו להם ילדים או שבאים לידי עניות, ואף ש"א שנאמר דוקא בכהן מיוחס, מפני הסכנה ראוי להחמיר אף באינה מיוחסת.

טז. כ"כ בהערות (לגריש"א - פסחים מט. ע"ש). וכן סתימת הטור והשו"ע שלא כ' דין מי שאינו ע"ה ואינו ת"ח משום שאין הדבר מוכרע. והיינו שאפשר שאין הטעם משום פגם לינשא לע"ה אלא כמש"כ רש"י שפוגמת משפחתה לינשא לישראל (ובת"ח כיון שמעלתו גדולה מכהן (הוריות פ"ג מ"ח) ל"ש פגם), ומהלשון "ישראל ע"ה" מוכח, ששרי להנשא לכהן ע"ה (וחזינן דליכא פגם בע"ה, ואולי אכתי י"ל שהפגם הוא שהוא גם ישראל וגם ע"ה).

יז. דעת רש"י (יבמות פד:): כ' שכהן כ"ז שמוצא לישא בת כהן לא ישא בת ישראל (שלא יפחות בקדושת כהונתו).

יח. ולכאורה ה"ה בכל חולי שמצוי שעובר לבנים וכיו"ב.

ששמו כשם בעלה הראשון].

האסורים לינשא להם (מפתח לסימנים ד' - י"ז בהם מתבארים פרטי האיסור)

עבד כנעני, שפחה, ממזרים, נתינים, עמוני
ומואבי (זכרים), מצרי ואדומי ג' דורות
מגרותם, שתוקי ואסופי. - סי' ד'.

פצוץ דכא וכרות שפכה [אסורים בישראלית,
ומותרים בגיורת ומשוחרתה, בנתינים
ובספקות]. - סי' ה'.

גרושה, זונה, חללה וחלוצה אסורות לכהן -
סי' ו'. וכן סתם שבוייה^כ אסורה
לכהן. - סי' ז'.

כללי קביעת היוחסין: בכשרים^כ הלך אחר
הזכר, בפסולים הלך אחר הפגום,
ביהדות (גוי, עבד, ישראל) הלך אחר האם. -
סי' ח'.

אשה שהוחזקה שמתים בעליה [קטלנית]. -
סי' ט'.

גרושה שנשאת לאחר נאסרה על בעלה
הראשון לעולם. - סי' י'.

היוצאת משום כיעור וכיו"ב נאסרת על מי
שיצאה מחמתו. - סי' י"א.

ט. לא ישא בחור זקנה ולא ישא זקן
ילדה^ט. מצוה לאדם שישא בת אחות
וי"א שהמצוה אף בבת אחיו^י וי"א שמצוה
בכל קרוביו^{כא}.

י. לא ישא אשה בשביל ממון, אלא כל ממון
שיתנו לו חמיו וחמותו ברצון יקח בעין
טוב ואז יצליח, אבל ממון שלוקח בתקיפות
(אפי' שפסקו לו כן בתחילה), אינו של יושר
ולא יצליח בממון ואין זוווג עולה יפה.

יא. לא ישא אשה ודעתו לגרשה בלא להודיעה,
אבל אם מודיעה ומסכמת מותר.

יב. בצוואת ר' יהודה החסיד יש כמה צוויים
על עניני נשואין^{כב}: א. שלא ישא בת
אחותו או בת אחיו. ב. לא ישא אשה ששמה
כשם אמו או ששמו כשם אביה, ואם נשאה
ישנה האחד שמו אולי יש תקוה. ג. ב' בני
אדם ששמותיהם שוים, לא ידווגו יחד
בילדיהם. ד. לא ישאו ב' אחים ב' אחיות,
ולא יתחתן אדם עם חברו ב' פעמים בן ובת
בת ובן. ה. לא ישא אדם ב' אחיות זו אחר
זו. ו. לא ישאו ב' אחים אשה ובתה, ולא
ישאו אב ובנו ב' אחיות. ז. לא ישאו ב'
חורגין זה את זה^{כג}. [ובהוספות מכת"י שלא
ישא אשה ששמה כשם אשתו הראשונה
שמתה. ולא תשא אשה שמת בעלה, איש

יט. זקן הנושא ילדה והם חפצים זב"ז באמת, מותר (עיין ס"ח שע"ח).

כ. אבל בצוואת ריה"ח כ' שלא ישא אדם את בת אחותו או בת אחיו (אף שבס"ח - תפ"ח כ' שחסיד שנושא
כן לש"ש יהיה הולד חסיד, בצוואתו סתם לאיסור, וכנראה שראה שיש סכנה בדבר וכמו שנתפרסם מהרופאים,
ואף בשאר קרובים ידוע שיש סכנה).

כא. דכ' ומבשרן לא תתעלם וגר', ומלבד שבזה מקרב את קרוביו, בכך יעלה זווגם יפה שטבעם קרוב ואוהבים
זל"ז (ואף שבת האח היא קרבה יותר גדולה, בת האחות יותר דומה לו ואוהבה יותר).

כב. ידוע מהחזו"א שאמר שמעולם לא ראה מי שעשה שלא כצוואת ר"י החסיד והצלית.

כג. היינו איש שיש לו ילדים שנשא אשה שיש לה ילדים, לא ינשאו ילדיו מנשואין הראשונים לילדי אשתו
מנשואיה הראשונים.

כד. היינו שאין לה מי שיעיד שלא נטמאה (מהשבאים).

כה. יינו כהן לוי וישראל זה עם זה ולוי וישראל עם חלל.

אשתו - סי' ט"ו.

ערייות שאסורות מדרבנן - אם אמו ואמה וכו', אם אביו ואמה וכו', אשת אבי אביו וכו', אשת אחי האב מהאם, אשת אחי אמו, בת בת בנו וכו', בת בת בתו וכו', בת בן בנו וכו', בת בן בתו וכו', אם אם אשתו, ואם אם אבי אשתו, אם אבי אביו אשתו וכו', אם אבי אמו, אם אבי אביו, אשת אבי אמו, וי"א אשת אבי אם אביו וכו', וי"א אחותו מגויה ומשפחה, ויש מי שאומר אף אשת אחי אבי אביו מהאב, אחות אבי האב, אחות אם האם, אשת בן בנו וכו', ואשת בן בתו ויש מי שאומר אף אשת חמיו ואשת חתנו - סי' ט"ו.

גויים, עבד ושפחה. - סי' ט"ז.

אשת איש. - סימן י"ז.

שניות מדרבנן וחייבי לאוין ועשה, אף שאסורים, קידושין תופסים בהם, חייבי כריתות ומיתה (וגוי ועבד) אין קידושין תופסים בהם. - סי' י"ח.

הנמנען על גויה ושפחה, אף כשנתגירה ונשתחררה אסורה לו, וכן בת ישראל שנטענה על גוי או עבד, אף כשנתגיר ונשתחרר אסור לה. - סי' י"א.

המעיד על כשרות גט אשה, והמעיד שמת בעלה של האשה, וחכם שבא לפניו אשה שנדרה הנאה מבעלה ולא מצא לה פתח ואסרה, הרי אלו אסורים לינשא לאשה זאת. - סי' י"ב.

גרושה ואלמנה תוך צ' יום לגירושין ומיתת הבעל, מינקת ומעוברת (מאחר). - סי' י"ג.

אדם שמתה אשתו או אחד מקרוביו לא ישא אשה עיין יו"ד סי' צ"ד עד מתי. - סי' י"ד.

ערייות שאסורות מהתורה - אמו, אשת אביו, אחותו, בתו, בת בתו, בת בנו, בת אשתו, בת בת אשתו, בת בן אשתו, אם אשתו ואמה, אם אב אשתו, אחות אביו, אשת אחי אביו, אשת אחי אביו מן האב, אחות אמו, אשת אחיו, אחות אשתו בחיי



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן
מח"ס חסד לאברהם ושא"ס

הערות בהלכות בורר

ברירת כביסה בחול המועד / בדין שפיכת פסולת לכיור והיא מסתננת במסננת שבנקב שבכיור / האם מותר להוריד טלית קטן לפני שהולך לישון בשבת? / מה טעמו של המהריט"ץ שהתיר לברור צרעה מכוס משקה / עשיית גג מהבית לסוכה כדי שלא יהיה שינוי מקום.

פסולת, כך דעת הפמ"ג שם, ולפי דבריו גם בנידון דידן אין איסור בורר שהרי בורר ב' מיני בגדים לצורך לאחר זמן ואין כאן עדיפות למין אחד מחבירו. אלא שהבה"ל שם חולק על הפמ"ג והשיג על דבריו בזה"ל - ולענ"ד נראה פשוט מלשון הרמב"ם דסבירא ליה דהברירה מה שבורר מין אחד מחבירו ועי"ז הוא כל מין בפני עצמו זהו עצם המלאכה. והנה הפמ"ג אהא דאיתא שם דשרי לסנן החלמון מן החלבון ע"י מסננת אף דמיקרי ב' מינים והטעם משום דאין מסנן החלמון כדי לאכול כי אם לייפות מראה החרדל, ומוזה הוכיח שם דה"ה דמותר לברור שני מיני אוכלין אחד מחבירו אף ע"י נפה וכברה היכא דאינו רוצה לאכלם עתה. (וחולק הבה"ל על הפמ"ג וכותב) ולענ"ד לא דמי כלל, דהתם תרוייהו אינם עומדים לאכילה לעולם, דהחלבון נתערב בפסולת החרדל ואינו רוצה לאכלה,^א והחלמון יורד למטה לגזון ולא

ברירת כביסה בחוה"מ

כתב בגליון מים חיים להגרא"י דינר שליט"א [ציטוט-] **שאלה:** האם מותר לברור סוגי הכביסה בחוה"מ, כדי שיהא מוכן לכבסו מיד במוצאי יו"ט האחרון? **תשובה:** מכיון שגם בבגדים יש מלאכת בורר וכמבואר במ"ב (סי' שי"ט סקט"ו) הרי זה מלאכה דאורייתא שלא לצורך המועד ואסור. עכ"ל. [א. ה.] הנה יש לדון בגדר בורר בזה לפי מה שדן הבה"ל בסי' שי"ט בדין ברירת ב' מיני אוכלין שאינו צריך אף אחד מהם לאלתר, אלא בורר ומניח את שני המינים לאחר זמן. שהפמ"ג מתיר וטעמו משום שכל האיסור בברירת ב' מיני אוכלין הוא משום שהמין שאינו חפץ בו נחשב פסולת כלפי המין שחפץ בו עכשיו, אבל אם ב' המינים דעתו לאכלם רק לאחר זמן מותר, דהי מינייהו אוכל והי מינייהו פסולת, הלכך תרוייהו אוכלין, ואין איסור בורר כשאין מעורבת

א. הנה מה שנקט הבה"ל שהחלבון אינו עומד לאכילה מצאתי בפירוש הר"י מלוניל שכתב בזה"ל – ונשאר החלבון מלמעלה בלא שום פסולת, וחזורין ולוקחין אותה משם וטורפין אותה לתוך קדירה של בשר. עכ"ל. אמנם ראיתי בכמה ראשונים [ריב"ן ועוד] שהזכירו בדבריהם שהמסננת קולטת את הפסולת הנשארת למעלה, ואולי יש לפרש שנתכוונו לביאורו של הבה"ל שהחלבון מתערב עם הפסולת ואין לו חשיבות של אוכל. ולכאורה עדיין יש בזה דוחק להסביר שההיתר הוא רק מחמת שהחלבון אינו נאכל וא"כ היו הראשונים צריכים להדגיש שאין ככוונתו לאכול את החלבון, שהרי כתבו תוס' שהפסולת של החרדל ראויה לאכילה

כלים או בגדים וכדו' תהיה מותרת אפילו שאינו משתמש באחד מהם לאלתר! שהרי אם הבין הבה"ל שמותר לברור חלמון מחלבון אפילו שע"י ברירתו מכשיר ומתקן את החלמון לצבוע את החרדל ולייפותו, והרי ברירתו הועילה טובא לצורך ההשתמשות בחלמון, ואעפ"כ מותרת ברירה כזו שאינה מתקנת את החלמון לצורך אכילה, וא"כ לכאורה כל ב' מיני חפצים צריכה להיות מותרת לדעת הבה"ל. ואפילו אם יתעקש החולק על דברינו ויאמר שדוקא שימוש של 'לגוון' הוא שימוש גרוע, אבל כל שאר הפרדת תערובת כלים שבזה מתקן כל כלי וכלי להשתמשות גמורה אולי בזה יש איסור בורר לדעת הבה"ל, מ"מ עדיין לפי"ז יש לדון כאן שיש תערובת של בגדים שכולם עומדים לשימוש ואין כאן אוכל ופסולת, ובברירתם זה מזה אינו מתקנם לאכילה אלא רק מכשירים ומסדרם לכביסה, ובמצב שלהם כעת אינם ראויים כ"כ לשימוש, א"כ אין בברירתו שום חשיבות של תיקון אלא רק הכנה בעלמא לכביסה.

עוד יש לדון בזה מטעם אחר, דהנה נפסק להלכה שמותר לשלוח מתנה לחבירו

לאכילה,^ב ולפיכך אין שייך על זה שם בורר שאין מתקנם ע"י ברירתו לאכילה לעולם, אבל כשבורר שני מיני אוכלין כל אחד מחבירו כדי לאכול כל מין בפני עצמו לאחר זמן, הרי שפיר מתקן שניהם ע"י ברירתו ובורר גמור הוא - עכת"ד של הבה"ל. והנה מבואר מדבריו חידוש עצום בדין בורר, דאע"ג דמלאכת בורר אינה דוקא באוכלין, שהרי הבורר כלים ובגדים וכל דבר אחר לצורך השתמשות יש בזה איסור בורר, אבל הדין המיוחד של ברירת ב' מיני אוכל שאינה תערובת המורכבת ממין אחד של אוכל ומין אחר גרוע של פסולת אלא יש בה רק הפרדת מין אחד מחבירו, דין זה נאסר דוקא בב' מיני אוכלין שיש בהם חשיבות גדולה שמתקן אותם לאכילה כאו"א בפני עצמו, אבל בב' מינים שאינו בא לעשות בהם שימוש של אכילה, וכגון חלמון וחלבון בזה אע"ג שמפריד אותם זה מזה אין בזה חשיבות מלאכה להתחייב על עצם מלאכת הפרדתם זה מזה. ובאמת הוא חידוש עצום שצריך באור טובא, מאי שנא ב' מיני אוכל מב' מינים של חפצים אחרים, אבל כך עולה מדברי הבה"ל. ולכאורה היה אפשר לומר לפי"ז שדעת הבה"ל שכל ברירה של ב' מיני

וא"כ היאך סתמו הראשונים והפוסקים מלהזהיר אותנו שכל ההיתר מיוסד על זה שאינו אוכל את החלבון, וצ"ע. ועוד קשה לי טובא על הבה"ל מלשונו של רש"י שביאר שההיתר של סינון הביצה הוא משום דתרווייהו מיני אוכלין נינהו ואין כאן בורר פסולת, עכ"ד. ולפי הבה"ל הרי כל ההיתר הוא מחמת מה שהחלבון בהתערבותו עם הפסולת בטלה ממנו חשיבות אוכל ולכן מותר לברור, ואין יבאר הבה"ל מה שכתב רש"י את טעם ההיתר להיפך גמור מהבה"ל, שהרי לפי הבה"ל היה צריך רש"י לבאר אמאי אין לב' המינים הללו חשיבות אוכל, ולא היה לו לתלות טעם ההיתר במה שתרווייהו מיני אוכל נינהו, וצ"ע. שו"ר שהב"ח ג"כ דייק את לי' רש"י ואת לי' הטור בדין זה שהטור העתיק בסוף סי' שיי"ט את טעם ההיתר לברור החלמון מהחלבון שזה משום ששניהם אוכלין הם, וביאר הב"ח שכוונת הטור שהחלבון הואיל והוא קשור אינו מתערב כ"כ עם הפסולת שבמסגנת וראוי הוא עדיין ליטלו ולאכלו, ולכן שם אוכל עליו ואין בו איסור במה שנברר מהחלמון שגם הוא שם אוכל עליו שנאכל בתוך החרדל, כך ביאר הב"ח בסוף סי' שיי"ט דין זה ומשמע שאינו הולך בדרכו של הבה"ל, וצ"ע.

ב. סברת הבה"ל מחודשת מאוד לדון את החלמון כאילו אינו אוכל, והרי הוא מעורב בתוך החרדל ונאכל עם החרדל וא"כ וכי בגלל שסיבת נתינתו לתוך החרדל היא רק למראה אז אין כאן ברירה אוכל? וצ"ע. וכי

לדון את הברירה הזו כמלאכה שאינה צריכה לגופה שהרי אינו משתמש באף חלק בתערובת, אז עדיין לא מצאנו בזה פתח של היתר, לא מיבעיא להרמב"ם שסובר מלשאל"ג חייב אלא גם לדין יש בזה עכ"פ איסור דרבנן, וגם יש לנו דעת הבעה"מ דחידוש הוא במלאכת בורר שחייב אפילו שאינה צריכה לגופה. אבל ראיתי בספרי זמנינו שכתבו סברות אחרות בזה ולא נחה דעתי בדבריהם, והריני כותב מעט ממה שראיתי צדדי היתר בזה. דהנה בספר 'איל משולש' על הלכות בורר בפרק ז' הלכה מ"ב כתב בזה"ל - המסנת שעל פי הכיור וכן המשולש שבכיור העשויים לסנן המשקים ולעכב הפסולת מותר להשתמש בהם בשבת - עכ"ל. (ובהערה (ק"א) שם ביאר בזה"ל - שהרי בורר פסולת מפסולת ומשליכם לאיבוד, ולא שייך בזה כלל תיקון של בורר - עכ"ל. ולא זכיתי להבין מה הכוונה שאין כאן תיקון של בורר, הרי בודאי שבהפרדת הפסולת לניזול ומוצק בפני עצמם יש כאן תיקון גדול וחשוב מאוד, שיכול להשליך את הפסולת הנוזלית בצינור ואינו צריך לשפוך אותה לפח האשפה [שכידוע פח אשפה מלא בנוזלים זה דבר מאוס וקפדי אינשי על זה] והפסולת המוצק גושים של מאכל וכדו' לא נכנסת לצינור המים שאז תגרום לו קלקול וסתימה בצינור, וא"כ אמנם את החפצא לא תיקן כלום, אבל הגברא יש לו צורך גדול בהפרדה זו, ומנלן דמותר לעשות הפרדה כזו? עוד כתב שם בהערה - והוסיף טעם דאין מטרת המסנת לברירה כלל אלא רק לעכב הפסולת הגסה שלא יסתמו הפתח ליציאת המים - עכ"ל. ולא ידענא מאי קאמר, הרי

ביו"ט אפילו שאינה ראויה לשימוש ביו"ט עצמו, וכמו מה שנפסק בסי' תקט"ז סעיף ג' שמותר ביו"ט לשלוח תפילין לחבירו כיון שראויים להניחם בימות החול, וביאר המ"ב שם סקי"ב בזה"ל - ואע"פ שאסור להוציא שום דבר ביו"ט כל שאינו צריך לו ואינו מוציאו אלא לצורך חול, מ"מ כיון שהוא נהנה ושמח במה שמשלח דורונות לחברו הרי זה צורך שמחת יו"ט - עכ"ל המ"ב. חזינן שהותרה מלאכת הוצאה מחמת שעשייתה מביאה שמחה צדדית שאינה הנאה מההחפץ עצמו אלא רק ממה שנעשתה המלאכה, ולפי"ז נראה לדון להתיר גם כאן אם יש כאן שמחה מעשיית הסדר בכביסה, שהרי מי שבמשך כל השנה רגיל להניח את הכביסה בצורה מסודרת, ואם הכביסה תהיה מונחת בצורה מבולגנת כל החוה"מ זה יגרום לו צער [המחשבה על הטירחא הגדולה במוצאי החג למיין את כל הררי הכביסה, וגם עצם המראה המבולגן אינו נעים לעין]. נראה שמותר לברור את הכביסה בחוה"מ, ולכאורה אפילו ביו"ט יהיה מותר אם באמת יש לה שמחה מעשיית הסדר וכמו שהותרה מלאכת הוצאה לצורך שמחת הנותן, וכ"ש בחוה"מ שהגדרים בו יותר קלים מיו"ט בודאי נראה להתיר.

בדין שפיכת פסולת לכיור והיא מסתננת במסנת שבנקב שבכיור

הנה נבון אני טובא בדין זה של שפיכת פסולת לכיור שיש בו מסנת שראיתי שנוקטים הפוסקים להקל בזה ולא חשוש לאיסור של בורר בכלי, ולא נתבררו לי היטב טעמי ההיתר בזה, ואקדים לבאר שאם נבוא

ככה אפשר להתיר כל מסנן מים שיש בהם קיסמין הדוקרים אותו בשעת שתייתו, ולומר שאין כוונתו לברירה כלל אלא רק שהקיסמין לא ידקרו אותו בשעה ששותה את המים, אלא ודאי שזה גופא נקרא ברירה מה שרוצה לסלק הדברים המפריעים לו, וא"כ גם כאן כל מי שמניח פסולת במשולש שבכיוור כוונתו להפריד את הפסולת המוצקה ולהשליך אותה בפני עצמה לפח האשפה, ובודאי שכוונתו לברירה ממש ומה בין זה לכל בורר, וצע"ג. גם בשש"כ בפ"ב הערה מ"ז (האריך בזה, עיי"ש). וראיתי שדימה את זה לדברי הרמ"א בסעיף ג' שמותר לברור חתיכות קטנות מתוך גדולות, אבל הדברים תמוהים טובא שהרמ"א חידש שמין אחד שיש בו חתיכות קטנות וגדולות אין בו איסור בורר, אבל פסולת נוזלית המעורבת בעצמות ולכלוכים, וכי זה הכל מין אחד, הרי זה ממש ב' סוגי פסולת שונים [חוץ ממה שזה שני מינים במציאות, גם ההבדל בין נוזל למוצק הוא הרבה יותר משמעותי מההבדל בין גדול לקטן], ובודאי שאי אפשר ללמוד היתר מדברי הרמ"א לנידון כזה. עוד הוסיף שם דאע"ג דהפמ"ג מסתפק אם מותר לברור גדולים מקטנים ע"י כלי - מ"מ בנידון דידן אין זה נקרא בשם ברירה - עכ"ל, ולא זכיתי להבין טעמו של דבר. עוד הביא שם ללמוד מדברי הבה"ל (שהבאנו לעיל) שביאר את ההיתר לסנן ביצה חלמון מחלבון שזה משום דמותר לברור ב' מינים כשאננם עומדים לאכילה, ולפי זה אפשר לומר היתר כאן בסנינון הפסולת דאע"ג שיש כאן הפרדת ב' מינים אבל אין לזה חשיבות והואיל ותרוייהו אין בהם השתמשות כלל הלכך אין איסור בהפרדתם, כך היה אפשר לומר היתר בנידוד, אבל צ"ע שהרי סו"ס סיבת ההיתר בביצה נכתבה בנימוק - שאינו אלא לגוון - דהיינו השימוש בחלמון אינו שימוש חשוב

כ"כ שיהיה חשיבות ברירה על זה כמו על שאר חפצים שבורר לאיזה שימוש, וא"כ מי אמר שאצלינו שההפרדה של הפסולת היא חשובה לאדם מאוד מאוד, מנלן שלא יהיה כאן חשיבות של בורר. גם יש לדון בעיקר דין זה של ברירת החלמון מהחלבון הרי יש הרבה פוסקים שלומדים שהם נחשבים מין אחד והביאם המ"ב בסקנ"ח (עיי"ן בשעה"צ סקמ"ז) וסיים ונכון להחמיר, אבל לא דחה שיטה זו לגמרי, והרי לפי שיטה זו שביצה היא מין אחד א"כ אין מקור להקל בכל הפרדת ב' מינים שונים זה מזה, וכל דברי הבה"ל היו לחלוק על הפמ"ג שרצה ללמוד קולא מביצה להפריד כל ב' מיני אוכלין, והבה"ל חלק וכתב שגם להסוברים דהם ב' מינים אין ראיה שמותר להפריד ב' מיני אוכלין לאחר זמן, אבל מנלן לסמוך על פירוש זה לקולא?! ואני רוצה לשאול את השאלה בנוסח כזה, מה הדין אם אדם עומד עם מסננת במטבח לא ליד הכיור אלא יש לידו ב' פחי אשפה והוא עומד ומסנן את הפסולת שתיוזול לתוך פח אשפה אחד, וכל מה שנשאר לו בתוך המסננת [גושי אשפה] הוא משליך לפח האשפה השני, ואז אח"כ את הפח המלא בנוזלים שופך לצינור, והפח השני לפח הגדול, האם גם בכה"ג פשוט לפוסקים שיהיה מותר? סוף דבר לא נתברר לי מקור ברור להתיר להשתמש במסננת של הכיור שהיא כלי הנעשה לברירת הפסולת לחלקיה, למה אין כאן חשש איסור ברירה בכלי? ולכאורה אפשר להביא ראיה שלא בעינן במלאכת בורר תיקון של החפצא מדברי הרמ"א בסוף סי' שי"ט דמשמע שהרמ"א לא ס"ל קולא זו של ברירת פסולת, שהרי הרמ"א פסק שם בסוף סי' שי"ט - הרוק ברוח בשבת והרוח מפזר הרוק חייב משום זרה - עכ"ל הרמ"א. ואם נתבונן הרי זה דומה ממש להשלכת פסולת, שהרי יורק

מפיו כדי להשליך את הרוק ממנו והלאה, ואפ"ה חשש הרמ"א לאיסור זורה ואמאי לא נימא דאין כאן שום תיקון של זורה, והרי הוא זורה לאיבוד וללא תועלת בחפצא, חזינן דהרמ"א לא ס"ל שבעשייה כזו יש קולא להתיר מלאכת זורה, והרי הגמ' בשבת אומרת היינו זורה היינו בורר היינו מרקד, (ונמנו כג' מלאכות רק משום שכך היה במשכן, ע"י"ש). וא"כ לכאורה מוכח שגדרי המלאכות שווים, והרי לנו ראייה מפורשת שלפי דעת הרמ"א ראוי להחמיר באיסור בורר גם כשהחפצא מושלך לאיבוד. ואמנם המ"ב היקל בדינו של הרמ"א, אבל הטעמים שהקיל לא שייכים אצלנו, שהמ"ב בס"ק ס"ז כתב בזה"ל - ולא ראינו מי שחושש לזה, כיון דאינו מתכוין לכך וכ"ש שאין זה דרך זורה - עכ"ל. אבל כאן בברירת הפסולת בודאי שהוא מתכוין לכך [הרי קנה מסננת ומשולש לכיור בכסף מלא] וגם הוי דרך ברירה שהרי בורר במסננת העשויה לכך ולמה שלא יהיה נחשב דרך ברירה, סוף דבר צע"ג לדינא על מה סומכים העולם להקל בדין זה שיש בו חשש איסור דאורייתא.

האם מותר להוריד טלית קטן לפני שהולך לישון בשבת?

הנה העירוני שאלה מעשית בהלכות בורר, והיא עוסקת באדם ההולך לישון בלילה והוא רגיל שאינו ישן עם הט"ק אז הוא שולף את הט"ק הנמצאת מתחת החולצה ותולה אותה על המתלה, ולכאורה יש כאן חשש בורר שהרי הטלית-קטן מונח בין הבגד הסמוך לגוף ומעל הטלית שוכבת החולצה, והרי זה תערובת שכבות, והוא נוטל את הבגד שאינו חפץ בו עתה ובוררו מתוך התערובת, ולמה אין בזה איסור בורר? [ובדומה לזה אפשר לשאול גם על מי ששולף את העניבה מבין הבגדים], ולא

מצאתי יישוב נכון לזה, אם לא נימא כדעת האו"ש שאין איסור ברירה בכלים ובגדים, וצ"ע. שוב העירוני שיש לומר בפשיטות דהואיל והוא משתמש בבגדים שעליו ורק מוציא את הבגד שמפריע לו, הרי זה כעין מה שכתבו הראשונים שמי שאוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל שמותר להוציא את הפסולת מן האוכל, וזה היתר של שעת אכילה ממש שאז הותר לו אף הוצאת הפסולת מן המאכל [אלא שנחלקו המ"ב והחזו"א אם מדובר שהאוכל בתוך פיו, או אפילו כשהאוכל בידו ובא להכניסו לפיו]. א"כ אפשר לומר שגם כאן יש היתר זה של 'שעת ההשתמשות' דהואיל והוא עומד ומשתמש בבגדים שעליו מותר לו להוציא את הבגד שמפריע לו. ויש לבאר היתר זה כמו שפירש רבינו חננאל את ההיתר של לאלתר בסוגיין בזה"ל - והאי לאו מלאכת מחשבת היא דלא קא מכוין במלאכה אלא לאכילה בלבד - עכ"ל. גם יש לפלפל בזה דאולי נחשב שאין לו אפשרות אחרת שהרי אין לו דרך להפריד את הבגדים שהוא צריך מהבגד שאינו צריך, והרי זה דומה לקילוף פירות שאינו נחשב פסולת מתוך אוכל ואין איסור בורר בנטילת הקליפה מעל הפרי הואיל ואי אפשר ליטול את האוכל מתוך הפסולת, ודו"ק.

מה טעמו של המהריט"ץ שהתיר לברור צרעה מכוס משקה

הבאר היטב בסי' שי"ט סק"ב כתב בשם המהריט"ץ שמותר להסיר צירעה שנפלה בתוך כוס משקה, וכתב בטעם ההיתר בזה"ל - דאין ברירה בלח וגם את הצירעה ישלח, דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור אבל דבר שצף למעלה כבר ברור הוא, והו"ל כמשחל ביניתא מחלבה דאין זה בורר - עכ"ל. ומשמע מלשונו

שטעמו של המהריט"ץ הוא שהצירעה בכוס נחשבת כדבר נפרד הצף על המים ואין כאן כלל תערובת של אוכל ופסולת. [וכמו שנקט במליצתו את דברי הגמ' בברכות (דף ח.)] לגבי מיתת נשיקה, שהיא כמשחל בינינא מחלבא. ופרש"י שם - כמושך נימת שער מתוך החלב - עכ"ל. אבל מי שיראה את דברי המהריט"ץ בשו"ת שלו סי' ר"ג ימצא הסבר אחר לגמרי על ההיתר להוציא את הצירעה, והריני מצטט מה שכתב שם - אמנם הטעם להתיר בצירעה דוקא הוי משום דאין דרך משמר בכך, דהא בלח שייך משמר, וביבש בורר. אבל אין בורר בלח, ואין משמר ביבש. והרי זה שמסיר את הצירעה מהיין הלח אין דרך ברירה בלח, אלא שימור, שיניח היין במסננת ומוציאה את היין וקולטת את השמרים. אבל אם בירר בלח שהוא ביד, שבורר בידו הצירעה מהיין הלח, אין דרך ברירה בכך אלא שימור, וכן ראיתי גדולים מסירין יתושין ויבחושיין מהכוס בשבת ואין מכלים, ובודאי שהטעם כאשר בארנו. [ובהמשך דבריו חזר על היסוד] בורר הפסולת מתוך האוכל בלח לאו אורחיה בהכי הלכך שרי - עכת"ד. משמע שההיתר הוא משום שאין דרך בני אדם להושיט יד לתוך משקה ולברור פסולת, אלא הדרך לעשות ע"י סינון בכלי והיינו מלאכת משמר, ולכן להוציא בידיו מותר משום דלאו אורחיה דהמלאכה בהכי, ומה שציטט הבה"ט סברא אחרת, ראיתי שמביאים בשם המהר"י חאגיז בספרו עץ חיים שהוא כתב סברא זו שדבר שצף ע"ג המים אינו נחשב תערובת ומותר לבררו, עיי"ש.

עשיית גג מהבית לסוכה כדי שלא יהיה שינוי מקום

[הערה על גליון ההלכות להגר"א דינר שליט"א] כתב בגליון מים חיים

בזה"ל [ציטוט] -שאלה: הסוכה נמצאת במרפסת הבית וכשרוצה להכנס לביתו הולך כשני מטר תחת כיפת השמיים, האם צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה אם יצא מהסוכה לבית? תשובה: ... ויש סוברים שבכל אופן חייב לחזור ולברך ברכה ראשונה דסו"ס יצא תחת כיפת השמים. והעצה לכך היא שיעשה איזה גג או גגון מהסוכה לבית כדי שלא ילך כלל תחת כיפת השמים, ומסתבר שיכול לעשות גגון ע"י חוטים מלבד וזה נחשב לאהל ולא הוי שינוי מקום [וכעין המבואר בשו"ע (או"ח סי' שט"ו סעיף ב') שאם יש אהל ע"י לבד מותר להוסיף עליו בשבת]. - עכ"ל. א. ה. נלענ"ד דהואיל וחזינן בהלכות שינוי מקום שכל שנקרא [ונראה] מקום אחר יש בו דין שינוי מקום אפילו אם אין מחיצות בין המקומות! שהרי נפסק בשו"ע סי' קע"ח סעיף ג' מי שאכל פירות בגן של עצי פירות ועבר לאכול בגן אחר של עצי פרי הרי זה שינוי מקום, אפילו שאין מחיצות בין המקומות! ואפילו אם רואה מקומו הראשון, ומבאר שם המ"ב בסקל"ט בזה"ל - ואפילו אין הגן מוקף מחיצות, כיון שכל אחד הוא בפני עצמו חשיב הוא כמו שני בתים - עכ"ל. רואים שחילוק מקומות הוא תלוי לפי ראיית האנשים את המקום, דהואיל ולפרדס תפוחים ולפרדס תפוזים קוראים אנשים שני גינות של פרי לכן זה נחשב שינוי מקום גמור שלא מועיל אפילו רואה מקומו הראשון ואין מחיצה כלל. ונלענ"ד שהואיל והסוכה מרוחקת מהבית וניכר שהיא מבנה בפני עצמו שאינו קשור לבית, בזה לא מועיל לעשות חוטים של לבד לחבר את הסוכה עם הבית משום שלא מועיל חיבור מלאכותי [בלומדע"ס] להחשיב את הסוכה כבניין אחד עם הבית, דסו"ס כיון שכל אחד יש לו חשיבות בפני עצמו לא יועילו כמה חוטים להחשיבם בניין אחד. וכעין דין זה מצינו

בהלכות עירובין בסי' ש"ע סעיף ג' בטרקלין שהוא חדר אחד גדול שחלקוהו במחיצות עראיות של יריעות שנחשבין כולם כבני בית אחד ואינם צריכים לערב ביניהם כיון שכולם נמצאים יחד בבניין אחד של קבע אין כח במחיצות עראיות לחלקם לחמישה בתים, חזינן את היסוד שאין כח בחלוקה ארעית להגדיר מגורים של קבע, וכעין זה נראה גם

כאן שאין כח באהל גרוע ומשונה הנעשה ע"י חוטי לבוד לחבר בין בית לסוכה, ודו"ק. [הראיה מהלכות עירובין היא רק רמז בעלמא, שהרי יש שם כמה פרטים לגבי אם מגיעות המחיצות לתקרה או לא וכן אם העירוב מונח אצלם או לא, אבל הדברים הובאו רק לראייה שמצינו ששייך שלא יועיל דבר גרוע לקבוע שם על בניין חשוב, ועיין.]



הרב צבי הירש וילנסקי

רב ביהמ"ד שויתי ה'

גדר ההדלקה בהידור כנגד הימים

הימים עדיף מהידור דנר לכאו"א, שהרי המחבר מעדיף נר איש וביתו ומוסיף והולך מכנגד אנשי הבית דלא יהיה ניכר מספר הימים, וכ"כ הפוסקים לגבי מי שלחבירו אין נרות כלל שעדיף ויקיים חבירו והוא נר איש וביתו מאשר שחבירו לא יקיים כלל והוא

עצמו ידליק כנגד הימים, אך אם חבירו מבני ביתו אזי לא יתן לו ויקיים איתו כנגד הימים, חזינן דעדיף "מן המהדרין" מדין ה"מהדרין", ובשלמא אם דלא כהגרעק"א וקיום ההידור דנר לכאו"א הנו בכך שמוסיפים נרות אתי שפיר דאינו מפקיע עצמו מקיום מוסיף והולך דבעה"ב, אך אם כנ"ל לכאו' עדיף שלא ידליק לחוד ויקיים מוסיף והולך בהדלקת בעה"ב, ולהצד דמהמשנ"ב" כאן חזינן דלא כרעק"א, שוב צ"ב מ"ש דין מהדרין שמחוייב מדין חינוך בקטן, מדין מן המהדרין דאינו מחוייב בקטן.

ב. ובכנסת אברהם להגר"א פרבשטיין זצ"ל הקשה דהמחבר הביא שם לי"א דקטן יכול בהדלקתו להוציא את בני ביתו מכיון והוא בר חיובא מדין חינוך, ואם נימא דאינו מחוייב בחינוך כנגד הימים, שוב אין יכול להוציא בני ביתו בהדלקת נרות ההידור שהרי הוא לאו בר חיובא לגבי זה.

ג. הב"י ס' תרע"ב הביא לדברי הא"ח במי שהדליק ב' נרות בליל ג', דכשיזדמן לו נר שלישי ידליקנו בלא ברכה מכיון שברכתו

א. כתב הרמ"א ס' תרע"ה דלדידן דכל בני הבית מדליקים אזי קטן שהגיע לחינוך יש לחנכו בהדלקה בפנ"ע, ובמשנ"ב שם כתב דמ"מ אין דין לחנכו בהדלקה כנגד הימים, ועצם החילוק בין ההידורים גבי דין חינוך צ"ב.

ויש שרצו לומר דהדלקה דכאו"א כתב הגרעק"א בתשובה תניינא י"ג דיסודה שהמדליק מתכוין שלא לצאת בהדלקת בעה"ב ושוב הדלקתו מחוייבת מעיקר הדין ומשו"כ יכול לברך עליה גם אם אין מברכין על הדלקת הידור, יעו"ש, וא"כ כשהקטן מדליק לבד זוהי הדלקה מעיקר חיובו בחינוך, משא"כ בהדלקה כנגד הימים שכל דינה הידור, אין דין חינוך על הידור, אך עדיין צ"ב שהרי גוף הדין שאומרים לו שלא לצאת בהדלקת בעה"ב ולהדליק לבד הנו מדין הידור ואם אין דין חינוך בהידור שוב ל"צ להדר ולא לצאת בהדלקת בעה"ב, ועוד יל"ע מדכתב המשנ"ב ריש תרע"א גבי ההדלקה של כל בני הבית לדעת הרמ"א, דאם אין מספיק נרות שידליקו כולם כנגד הימים, מ"מ ידליקו בפנ"ע נר אחד, דהיינו יקיימו דין מהדרין ללא מן המהדרין, וצ"ע דלפי הכנת הגרעק"א הנ"ל בכך שמדליקים בפנ"ע מפקיעים בזה את קיומם בהדי בעה"ב ובאם מדליקים נר אחד בלבד יוצא שמקיימם מהדרין ולא כנגד הימים, ולכאו' הידור כנגד

א. דעדיין יש מקום לומר דגם לרעק"א דמפקיע עצמו מלצאת בהדלקת בעה"ב, מ"מ אי"ז סותר לכך שנחשב חלק מההידור שבהדלקה הכללית, ולא יקשה, ואכמ"ל.

שסוף דבר הרי הדליק ב' קודם לזה שהוסיף להם נר שלישי ויצא בזה יד"ח ההידור וסגי בכך שיכבה את הנר הנוסף, ויל"ע.

ה. בביה"ל ד"ה ככתה אין זקוק, כתב דמי שכבה לו הנר תוכ"ד שמדליק את נרות ההידור, יש לו להדליקו שוב דאל"ה לא מקיים כלל את ההידור דכנגד הימים, וכונתו דכל עוד ולא הדליק ג' בליל ג' ודלוקים יחדיו לא קיים ההידור שהגם והדליק ג' נרות אך כיון וכבה הנר ולא דלקו יחד ג' אין בזה לעיקר ההידור דכנגד הימים, ויש לדון דבשלמא אם כבה הנר השני שפיר נימא דאין בהדלקתו כל קיום ללא השלישי וא"כ צריך לשוב ולהדליקו וחשיב הנר השני, אך אם כבה הנר העיקרי דקיים בו דין נר איש וביתו מ"מ, וא"כ מה מהני שישוב וידליקו, הרי הנר העיקרי כבה ומעיקר הדין אינו מחוייב לשוב ולהדליקו והוה כמדליק ב' חנוכיות, אחת שקיים בה נר איש וביתו והשניה שמקיים בה הידור דכנגד הימים ולכא' לא שייך קיום הידור בנפרד מעיקר המצוה.

ו. כתב המג"א ריש ס' תרע"א דמי שאין לו מספיק שמן ויכול להדליק רק נר אחד ונותר לו קצת שמן יחלק הנותר לכנגד הימים דלכה"פ ידלקו חלק מהזמן, וצ"ג דמה מהני הדלקת נר שאין בו שיעור, ובשלמא להצד בגמ' דאי לא אדליק מדליק ואין דין שיעור א"ש, אך בשו"ע גבי מי שלא הדליק עד מאוחר בלילה ובמג"א ומשנ"ב שם מבואר דפסקו לעיקר לתירוצ' הגמ' דבעי שיעור ומשו"כ מדליק מאוחר בברכה, ובמשנ"ב גבי מי שהדליק במקום הרוח שודאי יכבה הנר כתב דהוא כמו המדליק נר פחות משיעור

הראשונה פוטרת גם לזה, ודקדקו האחרונים דכל זה בנתכיון מתחילה שיבא לו נר נוסף אח"כ, אך באם חשב שהיום יום ב' ולא כיון על השלישי יש לו לברך על נר ההידור הנוסף כשידליקנו, ובפמ"ג פליג דאין מברכין על הידור יעו"ש, ויש להעיר דבשלמא אם ידע שהיום ליל ג' ורק ממתין לשלישי, יתכן וזו הדלקה אחת נמשכת, אך אם טעה שהוא ליל ב' א"כ בהדלקת הנר השני לא חשיב הדלקה דמצוה והוא נר חול שמוותר להשתמש לאורו, שהרי להאמת דהוא ליל ג' אין משמעות להדלקת השני לחוד, וצ"ע דא"כ כשנזכר שהוא ליל ג' ומדליק לנר הנוסף לכא' היה צריך לומר לו שיכבה את הנר השני ע"מ ויוכל לקיים ההידור דהדלקת ג' נרות, ומה מהני מה שהדליק קודם לכן אם אין הדלקתו בתורת נר מצוה שהרי הדלקה עושה מצוה, ולא נראה כן בדברי האחרונים.

ד. עוד יש לדון במקרה הנ"ל, האם כשמזדמן לו נר נוסף אם יש דין להדליקו בשיעור חצי שעה, או"ד רק לפי שיעור הנותר מהנר העיקרי שנדלק, וכגון שרק אחר עשר דקות מהדלקת הראשונים נזדמן לו השלישי, האם ידליק נר בשיעור חצי שעה או בשיעור עשרים דקות בלבד.

בעין הנידון הקודם דנו בפוסקים במי שהדליק יותר נרות ממה שצריך, וכגון שביום ב' הדליק ג' נרות, אם סגי לכבות השלישי, או שיש לו להדליק מחדש את נרות ההידור, ולכא' הנידון הוא האם יש משמעות לכך שמתחילה עמד להדליק ג' עד כדי שחסר בהדלקת הב' נרות מתוכם, או"ד

ב. אמנם לדעת האב"י עזרי דכשאין לו ג' נרות ביוו"מ ג' ידליק מ"מ שתיים, אזי מיד בהדלקת השני נעשה לנר מצוה שהרי אינו תלוי בקיום השלישי, אך במשנ"ב פסק דידליק נר אחד בלבד וכדעת הבית הלוי, ויקשה כנ"ל.

הימים ויתפרסם הנס, ה"ה שיש הידור בלחזור ולהדליק נר שכבה ולפרסם הנס הגם שאין זה מעיקר החיוב, שהרי זהו כל דין ההידור שיהיו הנרות דלוקים ויפרסמו הנס.

ובמו"כ נראה דמשו"כ ל"צ בנרות ההידור שיעור חצי שעה בשעת ההדלקה כדצריך בנר העיקרי, וסגי בכך שיוסיף שמן תוכ"ד הזמן מכיון ואין דין הדלקה בזה, וזה ביאור דברי המג"א דאם אין לו שמן כשיעור יחלק את השמן וידליק את הנוספים פחות מכשיעור, דהנידון בגמ' דבעי שיעור וכך נפסק להלכה אינו כי אם גבי הנר העיקרי ולא בנרות ההידור דבו כל רגע מתוך הזמן הוא קיום, (ולפי האבי עזרי צ"ל דעדיף קיום כנגד הימים ממש לחצי מהזמן מאשר נר נוסף שיש בו שיעור שלם).

ה. ועפ"ז יתבאר היטב הא דבשכח שהוא יום ג' והדליק ב' נרות דסגי בכך שידליק השלישי ללא שכיבה את השני, דהגם וכל עוד לא הדליק את השלישי אין משמעות לשני ומותר להשתמש לאורו, אך כשידליק את השלישי ייעשה השני נר מצוה מאליו דלית בהו דין הדלקה כלל, ובמה שהדליקו קודם לכן לשם נר חנוכה סגי שדליקתו כעת בהדי השלישי יש בה פרסום דנר חנוכה, ומשו"כ פשוט של"צ להדליק את השלישי בשיעור חצי שעה, אלא לפי הזמן הנותר בדליקת הראשונים וסגי בכ' דקות.

וה"ה במי שהדליק יותר נרות מכנגד הימים סגי בכך שיכבה את הנוסף ול"צ להנידון הנ"ל אם חסר בהדלקתו הראשונה, אם לאו, דאין כל משמעות למעשה ההדלקה כמעשה המצוה בהדלקת נרות ההידור.

ז. וכלפי הנידון בדברי הביה"ל באם כבה הנר הראשון קודם שגמר להדליק את נרות ההידור שצריך להדליקו קודם השלמת

שיש לו לחזור ולהדליק בברכה, מבואר דאף גבי ברכה לא חיישינן שקיים בהדלקה פחות מכשיעור, וא"כ מה ענין הדלקת נרות ההידור בפחות מכשיעור, ואם נימא דהוא מעלה בעלמא לחוש להצד בגמ' דאין שיעור, אזי יקשה מדברי המג"א על האבי עזרי דכתב שמי שיש לו ב' נרות בליל ג' ידליק שניים בלבד דיש הידור בריבוי נרות, וא"כ מדוע העדיף המג"א לחלק את הנר הנוסף לחצאים כנגד הימים שהוא מעלה בעלמא להמתבאר, מאשר שיקים דין ודאי של הידור ריבוי נרות.

ז. המהרש"ל הובא במג"א ובמשנ"ב כתב דהגם ואין זקוק לה, מ"מ יחזור וידליקנה דלא גרע מנרות ההידור, יעוין במחצה"ש שהביא את לשונו, והדברים תמוהים, דמה השייכות בין הדין להדליק נרות הידור, לכך שיש דין הדלקה בנר שכבה, שהרי גם נרות ההידור באם כבו לכאור' אמרינן אין זקוק לה ול"צ לשוב ולהדליקם, וא"כ מנ"ל למהרש"ל דלא גרע הנר העיקרי שכבה שידליקנו כמו בעיקר הדלקת נרות ההידור.

ז. והנראה מבואר מכל הנ"ל חידוש גדול בדין הדלקת הנרות כנגד הימים, דהגם והדלקת נר איש וביתו גידרה בעצם ההדלקה ואם כבתה אין זקוק לה, אך נרות ההידור דינם שיהיו דלוקים נרות כנגד הימים ורק שצריך להדליקם לשם כך דאל"ה אינם בכלל "נר חנוכה", אך אין דינם בעצם מעשה ההדלקה כלל, ובנרות ההידור לא שייך דין כבתה אין זקוק לה כיון וכל דינם הוא בכך שהם קיימים, ואם כבה ולא הדליק אזי קיים הידור פרסום כנגד הימים בחלק מהזמן, אך אם רוצה לקיים ההידור בשלמות יש לו לחזור ולהדליק ול"ש כבה או לא כבה הקיום הוא אותו הקיום, ומשו"כ כתב מהרש"ל דכמו ודין ההידור הוא שיהיו נרות כנגד

להדלקת נרות ההידור וקטן שהגיע לחינוך הגם שאינו מחוייב בחינוך להדליק נרות כנגד הימים, אך בכוחו להדליק "נר חנוכה" עד כמה שהוא בתורת עיקר דין ההדלקה, ומכיון ואין בעצם ההדלקה קיום, אלא בכך שהנרות דלוקים יכול הקטן להוציא את בני ביתו לדעת ה"א גם בהדלקת נרות ההידור ונתישבה קושיית הכנסת אברהם.

י"א. ויש לדון להמתבאר אם סגי בזה לחלק מדוע מתחלק הדין חינוך בקטן בין מהדרין שכתב הרמ"א שחייב בחינוך דנר לכאו"א, מההידור דכנגד הימים דאים מצווין לחנכו בזה, דחייבו את הקטן בחינוך על מה שחייבו הוא בעיקר מעשה ההדלקה ולא במה שעניינו בכך שהנרות יהיו קיימים ויתפרסם הנס, ויל"ע.

ההדלקה, והערנו דאין זה אותו הנר הראשון ומה יעזור שישוב וידליקנו הרי הוא כמדליק בב' חנוכיות, ויתכן לבאר להנ"ל, דמי שמדליק נרות כנגד הימים אזי בהדלקת הראשון יש ב' משמעויות, חדא עיקר הקיום דנר איש וביתו, ושנית קיום הידור דכנגד הימים, והן אמנם לגבי דין נר איש וביתו מכיון וכבה ואין זקוק להדליקו לא יהני שידליקו, אך בדינו הנוסף שהוא הנר דכנגד אחד מן הימים להמבואר אין משמעות לכך שכבה ובדין זה כל רגע הוא רק חלק מן הקיום ויש להדליקו שוב ע"מ לקיים ההידור בשלימות, וא"כ אם כבה קודם שהדליק כמספר הימים יכול להדליקו שוב, וחשיב אותו הנר מצד חלק ההידור שבו¹, ויל"ע טובא².

י. ולפי הנ"ל יתכן דל"צ בר חיובא ממש



ג. דבשלמא להמבואר ניתן לומר דבהדלקתו מחדש חשיב עדיין הנר העיקרי ביחס לדין ההידור דהוא שיהיו דלוקים נרות כנגד הימים, שהרי זהו כל דין ההידור, אך אם נרות ההידור גדרם במעשה ההדלקה כהנר העיקרי, א"כ גם הנר העיקרי בהדלקתו מחדש אין בו כי אם מעלה בעלמא ולא קיום דין ששייך להדר על גביו, ועיין.

ד. יל"ע דמשמע מדברי הביה"ל דאחרי שהדליק לכל הנרות שוב אין צריך להדליקם (מלבד המעלה הכללית של הדלקת נר שכבה). כיון שכבר קיים את ההידור כנגד הימים, ולדברינו לכאו' לא שנה קודם שהדליק לא שנה אחרי שהדליק, לעולם דינו שלצורך קיום ההידור של אותו הרגע יש לנרות להיות דלוקים, ואין מעלה יותר להרגע הראשון מלהרגע השני, ובאמת זו הערה על דברי מהרש"ל שדימה הדלקת נר שכבה להדלקת נרות ההידור, ויל"ע טובא.

הרב משה חליוה
מז"ס ענפי משה וש"ס

בענין אי בעי כלי לנר חנוכה [סובב חולך אמש"כ בספר בעקבי תלמוד סימן קע"ו]

הכלים הדרגות של מעלתם הוא רק מדינא דזה א' ואנוהו, אבל לענין המצוה עצמה הביאו בכף החיים ובשדי חמד פלוגתא בין האחרונים אם קליפי ביצים ובצלים כשרים להדלקה שהם אינם במנין הט"ו כלים, ובחסד לאברהם כתב שפסולין, ובשד"ח הביא בשם אדמת קודש שפסול זה הוא ע"פ הסוד, ובעל השד"ח עצמו חולק ומפרש דבעל חסל"א ס"ל לפסול מדינא, אך מאיזה טעם יש דין לפסול את קליפי הביצים, לא ביאר כ"כ בעל השד"ח, ולכאורה היה אפשר לומר משום ביוזי מצוה, וכמו שפסולין נר חרס ישן שהדליקו בו פעם אחת, והנהו נמי קליפות של ביצים ובכלים הוי ביוזי מצוה, וצ"ע אם אין לו כלי אחר אלא חרס זה (או קליפה זו) האם יבטל ולא יקיים מצות נר חנוכה, וצ"ע.

אולם המתבונן בל' הס' חסד לאברהם שהעתיקוהו הנ"ל יראה שלאחר הדין של הקליפות, הוסיף וכ' וכל הט"ו כלים הנזכרים שאינם יכולים לעמוד בלא סמיכה, אינן ראויין לנר חנוכה עכ"ל, משמע שהטעם של פסול הוא משום דבעינן תורת כלי לנר חנוכה, אך אין זה מוכרח כ"כ לפרש כך לענין הקליפות, דהא מסברא נראה שאין צריך כלי שתהיה לו חששות לענין קבלת טומאה, וא"כ מ"ט לא יוכל לייחד קליפת ביצה שתהי' נראית כמו קערה קטנה ויפה כגון ביצי אוזים ועופות אחרים, אלא יותר נראה שטעם פסול הקליפות הוא משום

שו"ע סימן תרע"ג (סעיף ג'): נר של חרס שהדליק בו לילה אחת נעשה ישן ואין מדליקין בו לילה אחרת אלא לוקח חדשים בכל לילה, ואם אין לו אלא ישן מסיקו בכל לילה באור, ונר של מתכת אינו צריך חדש, ושל זכוכית או של חרס מכוסה דינו כמתכת, ע"כ.

ובכ"ה החיים (שם, ס"ק ס', ד"ה נר של חרס וכו') כתב וז"ל: ט"ו מיני כלים ראויים לנ"ח להדלקה וכל הקודם משובח, הא' כלי זהב, הב' כלי כסף, הג' נחושת קלל דומה לזהב, ד' נחושת אדום, ה' של ברזל, ו' של בדיל, ז' עופרת, ח' כלי זכוכית, ט' כלי עץ, יו"ד כלי עצם, י"א כלי חרס מצופה אבר, י"ב כלי חרס בלתי מצופה וצריך שיהיה חדש, י"ג קליפות רימון, י"ד קליפות אגוז הנדי, ט"ו קליפות האלון, ואלו קליפות צריך לעשותם כלי כמו כף מאזנים או שראוי לעמוד בהם פלפל וכיוצא, אבל קליפות בצלים וביצים וכיוצא אינם ראויים להדלקה, וכל הט"ו כלים הנזכרים שאינם יכולים לעמוד מאליו בלא סמיכה אינם ראויין לנר חנוכה, חסד לאברהם מעין ב' נהר נ"ח, שדה הארץ ח"ג סימן מ"א, עיקרי הד"ט סימן ל"ה אות י"א, שדי חמד מערכת חנוכה אות ז', עכ"ל.

ובספר בעקבי תלמוד למו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל הגאב"ד ור"מ דרמת השרון (סימן קע"ו) כתב בתו"ד בענינא דנא וז"ל: והנה כל חמשה עשר

לסברת מהר"ל, הרי שפיר יש כאן בית קיבול טוב בשביל השמן, אך מה שפוסל נרות שעה שלא הכניסם לתוך פמוטים, רק הדביקים על אבן או בכותל, לכאורה חסר כאן בחלק הרביעי של נר ויש לפסול, דהא אין בית קיבול.

אך במשנה ברורה ועוד אחרונים איתא להדיא דשפיר יוצא י"ח בנרות שעה שמדביק בכותל (כוונתו כנראה על אדן החלון שהוא הכותל), עי' בס' תרע"א במשנ"ב ס"ק י"ח, ולכאורה הוא דלא כמהרש"ל (=נדצ"ל כמהר"ל) וכמ"ש באבנ"ז שם.

והנראה לומר בזה שאין סתירה מהפוסקים ומהנ"ל דצריך נר כלי קיבול, ונימא דמדברי חסל"א אפ"ל דס"ל לבעל המשנ"ב כמו הסברא שהביא בשד"ח בשם ספר בן פורת יוסף דהחסל"א מיירי ע"ד הסוד, ואף שבעל שד"ח עצמו חולק וס"ל שזה מדינא (ולא רק ע"פ סוד), אפ"ל דהוא קאי על קליפי ביצים שבהם יש טעם של ביזיו מצוה, ופסול מדינא, כמו כלי חרס ישן וכמשנ"ל, וא"כ הנרות של שעה וחלב אינם בזויים כלל ושפיר כשר, אבל דין תורת כלי ממש הוא ע"פ סוד, ובמשנ"ב לא נחית לפסוק הנהגות של יודעי ח"ן, כידוע.

אך מה שנראה לבאר שלא יוסתר מהמהר"ל, הוא כפי שהקדמנו כבר שא"צ כלי של חשיבות, ואם רק יש בית קיבול בעלמא שפיר מקרי נר גם למהר"ל, וא"כ הרי בנר שעה וחלב יש באמת שמן ממש והוא העליון שבמצב של נוזל (מחום האש), וטיפות שמן אלו מונחים על שטח העובי העמוק שבראש עובי הנר, וכאשר יראו עיני המתבונן, וזהו כלי בית קיבול קטן ממש, וסגי בזה, ובספרי מחברי ומלקטי פסקים דזמנינו נקטו בפשיטות דהמשנ"ב וסיעתו

ואנוהו, אבל עכ"פ מזה שהוסיף ופסל כל הכלים שאינם יכולים לעמוד, ופשוט שזה מטעם שצריך דין כלי.

והנה בספר אבני נזר שו"ת חלק או"ח סי' ת"ק הביא בשם החסל"א כנ"ל, והרחיב שם הדברים ויסוד דבריו הוא שהמצוה היא כלשון הברכה להדליק נר חנוכה, וא"כ לעיכובא צריך שיהיה נר, והביא שם בשם מהר"ל מפראג שיש בדבר זה ספק לחכמי הגמרא, דהנה הנר המאיר הוא ג' חלקים שמן, פתילה, ואש, ויש חלק רביעי שהוא בית הקיבול שלהם, והנה זהו הכלי שבלשון המקרא נקרא נר, וכן במשניות נר של חרס או מתכת וכדומה, והספק הוא האם שם נר יכול להיות מונח על החלק הדולק לבדו, וס"ל לבעל חסל"א להלכה בודאות שרק עם הכלי קרוי נר, ולכן פוסל כל שאינו כלי.

אך עדיין לא הבנתי כונת בעל אבנ"ז, דלצד דברי מהר"ל הרי העיקר תלוי במציאות של בית קיבול, וא"כ למה צריך שיעמוד ללא סמיכה הרי יש כאן כל ד' החלקים של נר מושלם, ובע"כ לומר שטעם בעל חסל"א, הוא ענין אחר, ואולי דבעינן דומיא דמנורה שהיו נרותיה כלים גמורים, או טעם אחר.

והנה הגאון שם בספר אבני נזר בתשובה שם סימן ת"ק אות ו' כתב, על כן נראה לדינא דהכלי מכלל נר, ואותן המדבקים נרות שעה או חלב ואין משימין אותם בכלי, לא יצאו ידי חובתם לפי דברי ספר חסל"א הנ"ל, וכן אותם שעושים נרות מתפוחי ארץ דלא חשיב כלי, עכ"ל. והנה מש"כ לפסול תפוחי ארץ, והיינו כמו שבילדותנו נהגנו בארץ רוסיא לקדוח גומא בתוך תפוח"א וליצוק לתוכו שמן (ושמה שמנו בתוכו נפט), כל מה שרוצה בעל אבנ"ז לפסול הוא רק מצד שיטת חסל"א דבעינן כלי של חשיבות, אבל

חולקים, וס"ל דלא כמהר"ל, ולדברינו אין סתירה, ונפ"מ לענין הדלקה בקיסמים דבזה יפסול גם להמשנ"ב שאין בית קיבול.

ואם תשאל ותאמר, אם כן הרי אין בכמות שמן זו כדי להדליק חצי שעה, אף אנו נשיב לו, דלענין השיעור, שפיר מצטרף כל השמן המוצק של נר השעוה כי ברור שהוא עומד לפרנס את פתילת ההדלקה משך חצי שעה, ונראה כדומה לזה בדוגמא שבפרק במה מדליקין כשימלא קערה שמן ויתננה בצד הנר, וימשך ראש הפתילה הארוכה לתוכה בשביל שתהא שואבת, ואז אפי' אם בחלל הנר הקטן עצמו אין שמן כדי שיעור מ"מ כשר לנר חנוכה, כי השמן שבקערה מועמד לפרנס הפתילה כשיעור.

ושאלוני החברים, עדיין ברגע של הדלקת הפתילה אין בית קיבול שמן, שהרי זה מתהווה לאחר שהוא מתחמם מן האש, וא"כ בשעת הברכה אין לפניו כלי ולא שיעור, והתשובה לזה היא מכיון שכל מהלך הבעירה בא מכח ההדלקה שהוא עושה, הרי יש כאן שיעור וגם כלי ששמן בתוכו, וזה עדיף מהנידון של פתיל צף המרוח בשעוה, שדנו בזה מפוסקי הלכות בזמננו בחיבוריהם, האם מקיים בפתיל כזה ההידור של שמן זית שדולק אח"כ מן הבזך - נר, דוק ותשכח ואכמ"ל, והנה הרבה דנו אחרונים קדמאי בספריהם בנידון נרות שעוה, ולא אף אחד שיאמר דכל כשרות נר שעוה הוא בתנאי ישישים אותו בתוך פמוט או כלי אחר ושלא ידביקו ע"ג כותל וכדומה, והרי זה דבר שכיח שרגילים להדביק כן נרות שעוה ומדשתקי שמע מינה שמכשירים.

וביותר שהמהר"ל בעצמו בספר נר מצוה שהובא בשער הציון סי' תרע"ג אות ד', ובשדי חמד ה' שהביא את מ"ש בה' עטרת זקנים על שו"ע ריש סי' תרע"א

בשם מהר"ל שחולק על הרמ"א, ופסול נר שעוה מטעם אבוקה עיי"ש (וכבר חלקו עליו גדולי האחרונים), ולא הזכיר מאומה מהטעם שבענין כלי כשיטתו, ומכל זה נראה דבנר של שעוה אין בו הגריעותא של חסרון כלי וכש"נ.

עוד י"ל בדרך קצת יותר רחוקה ע"פ מ"ש במגן אברהם סי' ש"ח ס"ק י"ח דנר של שעוה מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור, וא"כ הנר היבש בעצמו הוא כלי, והוא מחזיק בגופו את כל השמן שעדיין אין לו צורת נוזל, ולענין שם נר אפ"ל דשפיר סגי בצורת נר כזה שהוא הכלי, והוא השמן שבעת הבעירה יהי' דולק בצורת נוזל, והנה שם הביא משנ"ב דבס' מור וקציעה ס"ל דנר שעוה הוא מוקצה כעצים ואבנים, ואינו כלי, אך נראה דאפ"ל דנהי דלענין שבת אינו חשוב כלי, מ"מ לענין שם נר הוי כלי דלא בעינן מעלת חשיבות לענין דין זה, עכ"ל דמו"ר זצוק"ל בספרו בעקבי תלמוד הנזכר.

ועי' נמי מאי דהובא משמי' דמו"ר זצוק"ל בספר גאון יעקב הנדפס משיחותיו שיעוריו ודרשותיו (חלק שלישי, מועדים, עמוד קכ"א ואילך), ע"ש היטב.

ואנא עבדא נקיטנא בשיפולי גלימא דמו"ר זצוק"ל להעיר ולהאיר כדת של תורה על סדר דברות קדשו, דהנה במ"ש מו"ר זצוק"ל בריש דבריו דפסולא דקליפות בצלים וביצים הוי משום ביזוי מצוה, לכאור' צ"ע דמי גריעא קליפת ביצה מקליפת רימון דשרי לאדלוקי בה כמ"ש החסל"א בהדיא, וגדולה מזו דמצינו דהוי משתמשין בקליפות הביצה לתשמישים שונים, וכהא דאי' במתני' דשבת (פ"ב מ"ד) לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנספת וכו', ע"ש היטב.

סמיכה, חזינן דהוא מטעמא דצריך דין כלי, הנה כי כן איכא לדיוקי ממ"ש החסל"א גופי' לעיל מינה וז"ל: "ואלו קליפות צריך לעשותם כלי כמו כף מאזנים, או שראוי למוד בהם פלפל וכיוצא", ע"ש. ושמעין מינה דס"ל דבעי כלי לנר חנוכה.

ומאי דכתב מו"ר זצוק"ל בד"ה והנה וכו' האבנ"ז ס"ל דהדלקה בתפוא"א לא חשיבא כלי, הנה לפני רבות בשנים זכיתי לדבר עם מו"ר זצוק"ל בענינא דהדלקת נר חנוכה בתפוח אדמה, ואמר לי מו"ר זצוק"ל דאין בזה איסור בל תשחית כיון שהתפוא"א הוא דבר זול, והוסיף דאביו הגר"צ זלה"ה ברוסיה הדליק בחנוכה, ואילו הבנים הדליקו בתפוא"א שעשו בהם חור ומילאו בהם נפט, שגם נפט טוב להדלקה, ואביו זלה"ה הדליק בשמן זית שהשיג מהבית מרקחת, ועי' מאי דכתיבנא בהא בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני יום טוב (סימן נ"ח) ע"ש, ואכמ"ל.

ובהא דכתב מו"ר זצוק"ל בד"ה אך מה שנראה וכו' לחדש דכיון דבנר השעוה ישנו בעת שדולק כעין שקע בראש הנר המתהווה מחמת האש, ויש בו איזה טיפות נוזליות של שעוה, והא גופא קחשיב כלי, ע"ש היטב. הנה יש להעיר בזה דבנרות רבים אין שקע שכזה בעת הבעירה, אם מחמת שבעת ייצור הנר הוכנסה הפתילה לקצהו באופן שהשעוה נוטפת על צדו של הנר בלא לגרום להבור הנזכר ואי משום סיבות אחרות, ואם אמנם ס"ל להמ"ב ודעימי' דבעינן כלי לנ"ח, ורק דבנר דשעוה הכלי הוי אותו השקע וכנזכר, לכאורה ה' להו לאשמועינן דדוקא כל דאיכא לאותו השקע בנר הוא דמהני למיפק ב' מצות נ"ח, הא לאו הכי לא. ואולי די"ל דבזמנם שפיר ה' הרגילות דבכל נר שעוה הנדלק ה' נוצר שקע, ולזה לא פירשו כן, וצריך עיון.

ואילו קליפות הרימון לכאורה לא היו עומדות לשימוש כי אם לצביעה, וכמבואר במתני' דשביעית (פ"ו מ"ג) קליפי רימון והנץ שלו קליפי אגוזים והגלעינין יש להם שביעית ולדמיהן שביעית ע"ש, ועי' בפ"י הרע"ב ז"ל (שם, ד"ה וקליפי אגוזים) ע"ש, וצ"ע.

שו"מ בכף החיים (שם, ס"ק ס"א) דכ' דבאדמת קדש (ח"ב, חא"ח, סימן ז') נסתפק בדינא דהדלקת נ"ח בקליפי ביצים, ובשלהי דבריו הביא להחסל"א דכ' דקליפי ביצים ובצלים אינם ראויים לנ"ח, והעלה האדמת קדש דלענין הלכה אליו שומעין ואין מדליקין בהם, והתם (ס"ק ס"ב) מייתי הכה"ח ז"ל מס' ארחות יושר פ"ז ויפה ללב (ח"ב, אות ב') דכתבו דלא יפה עושין המון העם שמדליקין בכלי חרס הנשבר או בקליפה של לימון או בקליפה של בצים "דהוי בזוי מצוה", ע"ש היטב, והרי הוא בהדי' כדפריש לה מו"ר זצוק"ל, ומיהו עד כאן לא שמעין מהארחות יושר והיפה ללב דהוי ביזוי מצוה אלא דייקא בקליפות של בצלים ולימונים, אך גבי קליפות דביצה לא מיירו, ועלה הוא דיש להעיר כדהעירונו לעיל דמ"ט נימא דהוי ביזוי מצוה, וצ"ע.

תו שאלתי למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א בהא דיתב הכה"ח (תרע"ג, ס') משמי' דהחסל"א הקליפות דבצלים וביצים אינם ראויים להדליק בהם נר חנוכה, דמאי טעמא, וכתב לן מו"ר מרן שליט"א בכתיו"ק "ביזוי מצוה", עכ"ל. ואפשר דאף דהיו משתמשים עם קליפות הביצים לתשמישים שונים, מ"מ למצוה לא נפיק, ויל"ד בהא.

ומש"ב מו"ר זצוק"ל בד"ה אולם המתבונן וכו' לדיוקי מהחסל"א דמהא דפסל כל הכלים שאינם יכולים לעמוד מאליו בלא

ולולי דמסתפינא אמינא דכל הא דמצריכינן כלי לנר חנוכה היינו דייקא היכא דישנו קישור וחיבור בין הכלי להמונח בו, ודבר זה שייך בשמן וכיוצא בזה, דלולי שהי' מונח השמן בהכלי היה נשפך, ונמצא דהכלי גופי' הוי נמי חלק ממעשה וצורת ההדלקה, ועל כן הוא דבעינן שיהי' לו דיני כלי הראוי, ברם בנרות דשעוה אף אם מונחות הם על כלי לכאורה אין קישור וחיבור בין הנרות לבין הכלי שמונחות הם בו, שכן אף בלעדיו היו עומדות ודולקות כדבעי, ושפיר נימא דבזה ליכא דינא דיניח הנרות שעוה בכלי, ודוק בזה הדק היטב.

ובמ"ש מו"ר זצוק"ל בד"ה ואם תשאל וכו' דלכא' אין בכמות שמן זו המונחת בשקע כדי להדליק חצי שעה, וצ"ל דשפיר מצטרף כל השמן המוצק של נר השעוה עימי' כיון שברור שעומד לפרנס את פתילת ההדלקה משך חצי שעה, ע"ש. הנה עי' בספר מאורי אש למרן הגרש"ז אויערבאך זלה"ה (במהדו' הישנה פ"ה, ענף ב', ד"ה אמנם נראה עמוד צ"ו) דכ' וז"ל: אמנם נראה כיון דבעינן שיתן שמן בנר כדי שיעור חצי שעה, יש להסתפק אי שרי למלא שפופרת של ביצה שמן וליתן אותה עפ"י הנר בשביל שתהא מנטפת, מי בעינן שיהי' כל שיעור השמן בתוך הנר עצמו או לא, עכ"ל. ועי' מאי דנו"נ בזה, ע"ש היטב. ולדברי מו"ר זצוק"ל יש לפלפל בזה טובא אי אזלינן בתר מאי דסו"ס עומד השמן לפרנס להפתילה, או דבעינן דיהי' במקור"א דייקא, ומ"מ צ"ל בפשיטות דשאני נידונו דמרן הגרש"ז א זצוק"ל דהתם אין קשר כלל בין השמן הנוסף להכלי לבין השמן שבכלי, זולת שעתידי להצטרף עמו לכשינטוף, לבין נידונו דמו"ר זצוק"ל גבי נר שעוה דשפיר קאי השעוה באותו המקום (ואע"ג דזמן מה

משמשת השעוה המוצקת ככלי), והכי מוכח ממאי דמייתי מו"ר זצוק"ל ראי' להא מהא דבמה מדליקין גבי קערה שמן המונחת בצד הנר וראש הפתילה הארוכה משוך לתוכה, דבזה שפיר ישנו קישור בין הנר להקערה דשמן ע"י הפתילה, ולזה מהניא הך סברא שעתידי אותו השמן לפרנס להפתילה, ודוק בזה [ובמ"ש מו"ר זצוק"ל לעיל מינה נפק"מ להמ"ב ז"ל דיפסול הדלקה בקיסמים שאין להם בית קיבול, עי' בספר מאורי אש (שם, ריש ענף ב')] דאמנם מספק"ל אי מהני לאדלוקי נ"ח בעצים אשר אין נעשין כמדורה וכלים אחר חצי שעה באופן דמינכר דהודלקו למצוה, ע"ש. ולא מייתי בדבריו נימוק לאסרם מה"ט דאין להם כלי קיבול, ויל"ד בזה. ועי' נמי מ"ש בספר פסקי תשובות ח"ו סי' תרע"ג (ס"ק א') משו"ת לבושי מרדכי מהדורא תליתאה (סימן נ"ט) ע"ש].

ומש"כ מו"ר זצוק"ל בד"ה ושאלוני החברים וכו' דלכא' בעת הברכה אין לפניו כלי ולא שיעור וכו', ויישב דכיון דכל מהלך הבעירה בא מכח ההדלקה שעושה, וא"כ יש בכאן שיעור וגם כלי ששמין בתוכו, ועדיפא ממאי דדנו הפו' גבי הדלקה בפתיל צף המרוח בשעוה אי מקיים בזה ההידור דשמן זית הדולק אח"כ מן הבזק, ע"ש. - לכאורה יש לחלק דגבי הדלקה בפתיל צף המרוח בשעוה שפיר י"ל דמקיים לההידור דשמן זית, כיון דהשמן זית עומד בעצמותו קמן, וע"כ י"ל להך סברא דכיון דתיכף ומיד להדלקתו תשאב הפתילה הימנו מתקיים נמי האי הידורא ביי', אך גבי נר דשעוה לכא' לוקח איזה רגעים עד שיווצר אותו השקע בנר, ויתהווה בו אותם טיפות דנחשבי' כמונחים בכלי, ומיהו יש לדחות דמ"מ לא דמי למ"ש מרן ז"ל בשו"ע בסי' תרע"ה (סעיף ב') וז"ל: יש מי שאומר דכיון

בהא מילתא באופ"א, עפ"מ"ש המג"א סי' ש"ח ס"ק י"ח דנר של שעה מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור וכו' ע"ש, הנה תנא דמסייע להא חזינא בספר שלמי תודה (חנוכה, עמוד צ"ה) דכ' בתו"ד וז"ל: והגר"ז אידלמן (שליט"א) זצ"ל הוסיף בזה דאף אי בעי שם כלי לנ"ח, אפשר דמצי להדליק בנרות שעה, דהא לענין שבת כתב המ"ב בסי' ש"ח ס"ק ל"ד בשם המג"א דנר של שעה אי של חלב מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור (דלא כמ"ש"כ בספר מור וקציעה ע"ש), וא"כ אפשר דה"נ חשיב כלי לענין נר חנוכה, ויוצא בו אף לדעת החסד לאברהם דבעינן שם כלי לנ"ח, ודלא כמ"ש"כ האבנ"ז והמהר"ל, מיהו י"ל דגבי נ"ח בעינן כלי עם בית קיבול לדעת החסד לאברהם, ולא דמי לשבת דכל דבר שיש בו שימוש שם כלי עליו לענין מוקצה, אכן יש לחלק ולהכשיר נר של שעה מטעם אחר, די"ל דדוקא היכא דבעי בית קיבול לצורך ההדלקה כגון במדליק בשמן הוא דבעינן שיהא לבית קיבול תורת כלי, דכיון דנר זה צריך בית קיבול א"כ כשאין לבית קיבולו תורת כלי לאו שם נר עלה, אבל בנרות של שעה דאינם צריכים כלל לבית קיבול לצורך ההדלקה מיקרי שפיר נר אף כשאינו בכלי, וצ"ע, עכ"ל. ומאי דכתב השלמי תודה אדברי הגר"ז אידלמן זצ"ל, הנה לפום מאי דמייתנין לעיל מדברי מו"ר זצוק"ל שפיר י"ל דהכא מיקרי כלי להאי ענינא, ודוק. ובהא דחילק השלמי תודה בשלהי דבריו מדנפשיה בין שמן וכיו"ב דבעי כלי לבין שעה דלא בעי כלי, הנה לעיל כתיבנא נמי כעין זה, וברוך שכיונתי לדעתו הרחבה, ואכמ"ל].

דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעזר קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעזר לא יצא י"ח, ע"ש. דמ"מ בנידו"ד לא מיקרי דהדליק ואח"כ הוסיף וכו' דהכל מונח קמן, ואפשר דזהו כוונת מו"ר זצוק"ל.

ומאי דכתב מו"ר זצוק"ל בד"ה וביותר שהמהר"ל וכו', הנה עי' בשעה"צ בסי' תרע"ג (ס"ק ד') דכ' וז"ל: והנה דעת מהר"ל מפראג שלא להדליק כלל בנר שעה וחלב אלא דוקא בשמן מפני שהנס נעשה בשמן, אבל אין נוהגין כוותיה, מחה"ש, עכ"ל. ועלה הוא דכ' מו"ר זצוק"ל דחזינן שלא הזכיר מהר"ל ז"ל מאומה מהטעם שבעינן כלי לשיטתו, ולכאור' יש לעיין בהא דהא לדברי מהר"ל ז"ל לא מהני לאדלוקי בנר בשעור וחלב אף אי מונחים הם בכלי, ומה"ט דהנס נעשה בשמן, ואם כן לכאור' שפיר הוא דלא הזכיר להאי טעמא דבעינן כלי, דהא טפי קמ"ל וכדפרישית, וצ"ע בזה, וכתבתי כל הא לפום ריהטאי וכתלמיד הדן קמ"י רבו בקרקע להגדיל תורה ולהאדירה.

ומן המבואר לעיל יש לדון טובא בענינא דהמדליקים נר חנוכה בכוסיות זכוכית המונחות במנורה אשר אותם הכוסיות אינם יכולות לעמוד בפני עצמם, זולתי כשמונחות בהמנורה, מי נימא דלמ"ש החסל"א איכא בהו חסרון שאינם יכולות לעמוד בפנ"ע או דשאני, ועי' בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה (ס"ק שפ"ו ואילך) ובספר כרם אליעזר (חנוכה, סימן ח') מאי דהאריכו בזה, ואכמ"ל.

[ובהא דכתב מו"ר זצוק"ל בשלהי דבריו



הרב פנחס יצחקי

בכמה דינים מצויים בהלכות כיבוד ומורא אב ואם

מצות כיבוד אב ואם ומוראם היא מן החמורות שבחמורות כידוע, ונתפרש בתורה גודל מתן שכרה, והלכותיה ידועים מגמ' וש"ע לכל בר בי רב, עפ"י רוב (וכפי פרסומם, כך ההעלם למעשה גלוי, כעין מש"כ המס"י בהקדמתו) והנה אע"פ שהל' כיבוד אב ואם מסתעפים לפרטים רבים, וספרים רבים בדורינו נתחברו בנושא, ובכולם ימצא המעיין הרבה הלכות למעשה, ומ"מ ראיתי ללבן פה ע"פ הפוסקים והאחרונים מפייהם אנו חיים, כמה דינים מעשיים בענין זה, שכמעט כל אדם נתקל בהם מידי יום ביומו, והידיעה בהם פחות ברורה, ועל פניו נראה שהדין בהם פחות מפורסם, וכל הרוצה לכבד הוריו כראוי ע"פ התורה, יוכל ליקח מזה לכל הפחות ראשי פרקים לעיין בענין זה כראוי, בספרים המדברים מזה, או לשאול לחכם מה הדין בפרט כזה או אחר, ובס"ד מתוך העיון בכמה מפרטי הדינים, נוכל להכנס גם לשרשי הדין וגדרי המצוה באופן כללי.

ואלו עיקרי הדינים שרצינו בביאורם -

- א' - מהו גדר האיסור שכתב בשו"ע - "לא סותר את דבריו ולא מכריע את דבריו, אפי' לומר נראין דברי אבא".
- ב' - האם מותר לבן לקבל שירות מאביו ואמו, וביותר האם מותר לו לבקש מהם שיעשו עבורו דברים הנצרכים, כגון לקנות לו משהו, או שיבואו לקחתו ברכבם וכדו'.
- ג' - האם ראוי לדבר עם הריו בלשון נסתר ולא בלשון נוכח, או בלשון רבים בדרך כבוד.
- ד' - האם חייב אדם לשמוע להוריו בענין שאינו נוגע להם, ועל פניו נראה שאין להם הנאה אישית מן הדבר, ובפרט במקום הפסד בשבילו, או על חשבון שלום ביתו וכו"ג.

וברש"י - "ולא מכריעו - אם היה אביו וחכם אחר חלוקין בדבר הלכה, לא יאמר נראים דברי פלוני" עכ"ל, וכתב עלה הטור בהל' כיבוד או"א יו"ד סי' ר"מ בשם הרמ"ה וז"ל - "והרמ"ה כתב, זה אין צריך, דהיינו סותר את דבריו, אלא אפי' נראין לו דברי אביו, לא יאמר נראין דברי אבא,

א' - פלוגתת רש"י והרמ"ה בלא מכריעו וביאורי הבית יוסף ברש"י

קידושין דף ל"א - ת"ר איזהו מורא ואיזהו כיבוד, מורא - לא עומד במקומו ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו ולא מכריעו, כיבוד - מאכיל ומשקה מלביש ומכסה, מכניס ומוציא" ע"כ.

בדעתם, ששכלם נתמעט כנגד הראשונים, עיי"ש כל הענין (ואם היה מצד חוצפה אפשר שלא היה יכול לחלוק גם על אמורא הגדול ממנו) ולכן כשתנא מסייע לו שאני, וממילא באביו, אף אם יש גם צד חוצפה בחולק עליו לבדו, יש גם צד אחר שכשמכריע כהשני הוא יותר זלזול באביו, ולכן אסרו שניהם ובכל אחד יש חידוש, זהו לענ"ד הביאור בתי' הראשון דהבית יוסף. (אמנם בתי' השני של הרש"ש, נראה באמת מסו"ד, קרוב למה שכתבנו כאן).

ובתירוצו השני של הבית יוסף למד שרש"י לא נתכוון לחלוק על הרמ"ה, אלא כשכתב "לא יאמר נראין דברי פלוני" על כל אחד משניהם נתכוון, והיינו שאסור לו להכריע במחלוקתם גם כשמצדד באביו, גם לשיטת רש"י, ולא רק כשמסכים עם הצד שכנגדו.

ב' - האם לפי זה אסור לומר על דבריו של אביו שהם נאים ומסתברים

מעשה אם נבא לדון - האם יש מקום לאסור לפי כל הנ"ל, לומר לאביו שדבריו נראים בעיניו, או שדבריו נאים ונחמדים וכל לשון דומה במיני שבח והילול, לא שמענו כלל מכל הני ראשונים איסור בזה כלל, דלרש"י ודאי שאין בזה איסור, דנאסר רק להכריע כדברי חכם אחר החולק עליו, וגם להרמ"ה מוכח להדיא בדבריו, שלא אסר אלא להסכים עם דברי אביו כשאחר חולק עליו, ולכן מסיים בה, ש"אם יש לו תשובה להשיב על דברי החולקים עליו ישיב", מבואר שיש כאן חולקים עליו, ולא בסתם שאמר אביו דבר תורה, ובנו מגלה הזדהות עם הדברים, ומבטא הנאתו מהדברים במילים, וכן מוכח מדברי הבית יוסף בתי' השני הנ"ל שלמד דרש"י גם סובר כהרמ"ה, ומדבר

שנראה מכריע דברי אביו, אלא אם יש לו תשובה להשיב על החולקים ישיב" עכ"ל, והבית יוסף שם כתב ליישב דברי רש"י מקו' הרמ"ה בשני אופנים וז"ל - "י"ל דתרי גווני סותר את דבריו קתני, חד שהוא לבדו סותר את דבריו, וחד שהוא מכריע כדברי החולק עליו, ועוד י"ל שמה שכתב רש"י לא יאמר נראין דברי פלוני, על איזה מהם שיאמר שנראים דבריו נתכוון, שאפי' כשיאמר שנראים דברי אביו, נראה כמכריע את דבריו, וכדברי הרמ"ה" עכ"ל הבית יוסף.

מתבאר מתי' הראשון דהב"י, דרש"י ס"ל דשני הדינים שנאמרו בזה, יש להם דמיון מה, היינו "לא סותר את דבריו" הוא איסור לחלוק על אביו לבדו, ו"לא מכריעו" גם הוא מעין מחלוקת, שמראה שמסכים עם החולקים עליו, והרש"ש בחי' לסוגי' דקידושין שם, ג"כ כתב בה שני תירוצים ליישב רש"י מקו' רמ"ה, ובתי' הראשון דימה זאת להא דאין אמורא רשאי לחלוק על תנא, אא"כ יש תנא דמסייע ליה, משא"כ באביו גם כה"ג אסור לו לחלוק, וסיים דתי' זה הוא כעין דברי הבית יוסף אלו, ומדבריו מתבאר שהחידוש שנוסף לפי"ז ב"לא מכריעו", דאע"פ שנראה יותר קל לחלוק על אביו כשיש מי שמסייע ליה, מ"מ אסור.

ולענ"ד נראה לבאר אחרת מהרש"ש בדברי הבית יוסף שסתם תי' הראשון ולא ביאר מה נתחדש בשני האופנים, ולא כתבם גם בלשון לא זו אף זו, דלהפך גם איכא למימר, דיש יותר צד חוצפה לאביו, כשמכריע את דברי אחר החולק עליו, ממה שחולק עליו לבדו, כאומר לאביו על אדם אחר שהוא חכם או צודק ממנו, ואינו דומה לאמורא החולק על תנא, שאינו מצד חוצפה, אלא כמו שביאר החזו"א במכתבו הידוע לגר"א וסרמן (מובא בקובץ עניינים) שהבינו

כשמכריע כאחד מהצדדים במחלוקתם גם אם מכריע כאביו, אבל להדיא מדבר שמכריע בפלוגתתו עם אחר.

וחפשתי עוד בלשונות הפוסקים ולא מצאתי מי שיכתוב בלשון שאסור בסתם לומר לאביו שדבריו נראין, וז"ל רבינו יונה בספר היראה - "ואם אתה אצל בני אדם שאתה חייב בכבודם, כגון אבין ואמך, כבדם ותירא מהם, ולא תשב במקומם ולא תסתור את דבריהם, אם אמרו דבר אפי' ידעת כי איננו כן, אל תאמר לא כן היה, ואם יש להם דבר עם אדם אל תכריע ביניהם" עכ"ל.

וז"ל היש"ש בקידושין פ"ק עלה דהך סוגי' סי' ס"ה אחר שהביא פלוגתת רש"י והטור שהביא קו' הרמ"ה ודעתו, כתב על דברי הרמ"ה וז"ל - "ויפה כתב, ולשון אין מכריע את דבריו, אאביו קאמר בפירוש, ולא אפלוני אחולק עליו קאי" עכ"ל, הרי לן שסובר כהרמ"ה שלשון מכריעו נראה לו דמתפרש על האבא ולא על החולקים עליו, אבל מ"מ מיירי כשיש חולקים עליו.

ונראה לבאר שבאמת לא אמרו בגמ' שאסור להצדיק או לשבח דברי אביו, אלא להכריע דבריו, ולשון הכרעה בדברי חז"ל הוא בין שני צדדים שקולים, כדאיתא במשנה ב"ב דף לגבי מוכר לחבירו במשקל - "וחייב להכריע לו טפח" והיינו שצריך להכריע המשקל במקצת לצד של הסחורה שמוכר לו, ולהוסיף לו על המשקל המדויק (או עכ"פ לתת לו אחרי ששוקל קצת יותר, עיי"ש בגמ' דתליא במנהג המקום) וילפינן שם בגמ' מקרא "צדק משלך ותן לו" (ונקרא שם במשנה גם "גירומיו" ופי' שם רשב"ם, שהוא גם לשון הכרעה, וביאר שכן הוא גם לשון הגרמה דשחיטה, שמכריע ומטה הסכין חוץ למקום שחיטה, עיי"ש) וכה"ג בגמ' בחולין

דאיתא שם במשנה בדף פ"ט ע"ב שאיסור גיד הנשה נוהג בדרך של ימין וירך של שמאל, ובגמ' שם דף צ' ע"ב מביאה דעת ר' יהודה דרך ברגל אחת, ואמר בגמ' שם "אינו נוהג אלא באחת והדעת מכרעת בשל ימין", וה"נ בנדון שלנו בכבוד אב ואם, האיסור הוא להכריע דבריו בשעה שיש נדון אם הם צודקים או לאו, ובדר"כ הוא כשהוא בויכוח אם אחר, והוא מכריע כדבריו לדעת הרמ"ה וכמה פוסקים, שלתי' אחד בבית יוסף כן גם דעת רש"י, ועכ"פ כך פסק בשו"ע, וזו כוונת השו"ע שכתב בסי' ר"מ סעיף ב' - "ולא מכריע את דבריו בפניו, אפי' לומר נראין דברי אבא", שמקורו בדברי הרמ"ה אלו שהביא הטור כמו שציין בבאר הגולה והגר"א, ופשוט למעיין במקור הדברים, שזו כוונת השו"ע למכריע במחלוקת של אביו עם אחר, אפי' כשמסכים עם אביו, שנראה כאילו צריך אביו להכרעתו.

וטעמא נראה פשוט, שלא אסרה תורה לומר לאביו שדבריו מסתברים, וק"ו שלא נאסר עליו לבטא לאביו במילים שנהנה מדבריו, ולשבח דבריו, ולהביע התפעלותו מהם, דאין לך כבוד אב גדול מזה, כשעושה זאת בדרך כבוד כמובן, ולהיפך היושב ודומם בשעה שאביו אומר לו דבר תורה, או דברי טעם במילי דעלמא, לעיתים יש חשש שיצער אביו אם לא יראה שום הסכמה או הודהות עם הדברים, ולכאן כ"ש שיהיה מותר להביא סייעתא למה שאמר אביו בדרך כבוד, ובפרט בדברי תורה, שכל אדם שמח שמביאים ראיה לדבריו, ויש בזה אפי' כיבוד אב ולא להיפך, ואיסור הכרעת דבריו כשחולק עם אחר, הוא מפני שיש בזה מעין זלזול באביו ופגיעה במוראו, כאילו צריך להכרעתו, וממילא לכאן פשוט שה"ה הדין והוא הטעם שיהיה אסור כשמסכים עם

ג' - לא סותר את דבריו

ובגדר "לא סותר את דבריו" כבר הובאו שיטות הפוסקים בהרבה ספרים המלקטים הל' כיבוד אב ואם, דיש הסוברים שהוא רק אם סותר דבריו בלי ראיות, עיין תה"ד ח"ב סי' רל"ח, ויש"ש בקידושין שם, ובפרישה, וכמה אחרונים כתבו שהוא רק כשמתוכח כבא להראות טעותו, ובדרך נצוח, או בהחלטיות ופסקנות, ולא כמציע הצד השני, עיין ברש"ש הנ"ל בתי' השני על רש"י, ובחזו"א ריש סי' קמ"ט, עוד נחלקו הט"ז והש"ך אם איסור זה דסותר דבריו רק בפניו, או אף שלא בפניו, ופשטות האחרונים להקל בזה, וכן ידועים דברי העצמות יוסף בקידושין, שהובאו בפתחי תשובה ועוד אחרונים, שכשלומדים יחד מותר לבן להתפלפל ולהביא ראיות ולדון כנגד אביו (פשוט דהכוונה בדרך כבוד) ומוכיח זאת מהגמ' של "את והב בסופה, שאפי' הרב ובנו ואב ותלמידו נעשים אויבים זה לזה, ואח"כ נעשים אוהבים", עיי"ש, ולא באתי להאריך בזה בפרטים, השגורים בספרים המדברים מהלכות אלו, ידרשם כל אחד ממקומם.

רק נציין שבספר חוט שני למרן הגרנ"ק על הלכ' כיבוד אם ואם, האריך בדוגמאות של "לא יסתור את דבריו" ובפרטי דינים וחילוקים שונים בזה, וכתב שם שהוא הלכה מאוד שכיחה בזמנינו ורפויה מאוד, בכל מיני מצבים, שילדים סותרים את דברי הוריהם ומתווכחים איתם בתקיפות, או מסרבים לבקשתם, או לא מתעלמים מההורים כשפונים אליהם, והרבה מזה בכלל סותר את דבריו, ולעיתים אף חמור מכך, בכלל מבזה דברי אביו ואמו אפי' ברמיזה, שהוא בכלל ארור מפי הגבורה, כמו שהובא בשו"ע סי' רמ"א סעיף ו', רח"ל, ויש ליתן את הדעת על כך לא להכנס ח"ו בכלל זה, ועיי"ש מה

דבריו בחזקה ובהחלטיות, כאילו אין די במה שאביו אמרו (וכעין שכתב החזו"א בספרו על יו"ד בסי' קמ"ט סק"א שכן הוא הגדר של סותר את דבריו, בדרך החלטית וחזקה) ולא הותר אלא כשמראה בדעתו שמקבל הדברים וישרים ומוצדקים בעיניו, או שמביא ראיה לדברי אביו בדרך כבוד, כמו שכתבנו לעיל, וכדמות ראיה לזה מצאתי בלבוש שאחר שהביא דעת הרמ"ה החולק על רש"י שגם להסכים עם אביו דלא כהחולקים עליו אסור, וביאר וז"ל - "שזה זילותא לאביו, שנראה שדעתו מכרעת יותר מדעת אביו", וממשיך הלבוש שם בהיתר שלא בפניו - "אבל שלא בפניו, ודאי יכול לומר לכל החולקין, נראין לי יותר דברי אבא מדבריהם, שאין זה הכרעת הדעת, אלא זהו כבודו של אביו" עכ"ל, ועיין בזה.

ומצאתי בספר החשוב "לרעך כמוך" להרב דוד אריאב שליט"א, בחלק ו' על ענייני כבוד הורים פרק ד', שהגדיר את הדברים בערך כך, שמותר לומר לאביו שיש לו הנאה מהדברים ונראים בעיניו, ואדרבה הוא כבוד לאביו כשמראה זאת לאביו, אך יאמר זאת בדרך ענוה וכבוד, ולא בהחלטיות וחזקה, עכת"ד שם בקצור (בפירוט דוגמאות מעשיות כמנהגו בכל ספריו) אבל לא נכנס שם כלל להגדיר הדברים כמו שכתבנו כאן, שעיקר האיסור הוא כשמכריע בין דעת אביו לדעה אחרת, אך כך נראה מתוך הדוגמאות שכתב שם, שלמד הדברים באופן דומה.

ולכאז' פשוט שאם אביו עצמו מבקש ממנו להביע דעתו על דבריו, בזה שרי אפי' כשמתווכח עם אחר, לומר מה סבור, כיון שזהו רצונו וכבודו, וכ"כ מוריניו הגר"י טשנר שליט"א בספרו שערי תורת הבית ח"ב.

שמייצע לעשות במקרים חריגים וקשים שמגיעים לזה.

ד' - קבלת שירות מהאב ומה הדין כשהאב בן תורה

בגמ' קידושין דף ל"א ע"ב - "א"ל רב יעקב בר אבון לאביו, כגון אנא דעד דאתנא מבי רב, אבא מדלי לי כסא, ואמא מזגא לי, היכי אעבד, א"ל מאימך קביל מאבוכ לא תקבל, דכיון דבר תורה הוא חלשה דעתיה" (רש"י - "כגון אנא - שאני אהוב לאבי ויקיר לאמי ועושין לי זאת מה אעשה", חלשה דעתיה - אם תקבל ממנו עבודה") וכתב הר"ן שם וז"ל - "ומיהו אם היה אביו מקפיד בדבר הרבה יקבל" ומוכיח לה מהירושלמי בפ"ק דפאה שאמו של ר' ישמעאל קבלה לפני החכמים שלא מכבדה כי לא מניח לה לרחוץ רגליו ולשתות את מי הרחיצה, ואמרו לו שרצונה זהו כבודה, ומסיים הר"ן - "ומכאן אתה למד כן אף לאביו", ופשוט דדברי הר"ן נאמרו דווקא באופן שמקפיד בדבר הרבה, והוכחתו ממעשה דר' ישמעאל, ששם הקפידה על בנה על זה כי באה לפני החכמים לצורך זה, אבל מהא שעושה הדבר בשביל בנו וגלי דעתיה דניחא ליה, לא מהני כלום, דעל זה אמרה הגמ' להדיא, שאף שהוריו עושים לו מעצמם, יקבל מאמו ולא מאביו, אם הוא בן תורה, דאע"פ שעושה כן מעצמו חלשה דעתו, (ועיין בלבוש שביאר שאע"פ שעושה כן, אין מתרצה בלב שלם) ובאופן זה לא היה לומד הר"ן מאמו דה"ה לאביו, דהגמ' להדיא חילקה ביניהם, אלא רק כמו שנתבאר. (וידוע המעשה עם הגרמ"ק שליט"א שהחזיר"א לא הרשהו לקבל מאביו הסטייפלר שהכין לו כוס שתיה, ע"פ גמ' זו).

ולסמוך על דברי הר"ן להלכה באביו בן תורה לאו מילתא דפשיטא היא -

דהוא נוגע באיסור דאורייתא, והשו"ע בסי' ר"מ סעיף כ"ה הביא דין זה דהגמ' וז"ל - "אם האב רוצה לשרת את הבן מותר לקבל ממנו, אא"כ האב בן תורה", וסתם לאיסור ולא הביא דברי הר"ן, והמעין בבית יוסף בסוף סי' ר"מ, יראה להדיא שלמד שדברי הירושלמי בפאה במעשה דאמו של ר' ישמעאל, לא מיידי באב בן תורה, דלהבבלי אם האב בן תורה, חלשה דעתיה, וס"ל דרק באמו נאמרו הדברים ולא באביו אם הוא בן תורה (או באב שאינו בן תורה) וגם בברכי יוסף העתיק לדינא דברי הפר"ח דכתב - "ואפי' יקפיד הרבה לא יקבל משום דלא סגי דלא חלשה דעתיה".

וראיתי בספר לרעך כמוך הנ"ל, שכתב לסמוך על הר"ן להלכה, וכן בספר אהל יעקב להרב סקוצילס, כתב שנהגו בזה כהמקילין, והביאו כן מכמה גדולים, וכתבו מטעם שעוד ראשונים כרבינו ירוחם ומאירי הביאו זאת, וכך מוכח בספר חסידים בשני מקומות, שכתב שמותר להעיר את אביו אם הוא ישן במקרה שיצטער אם לא יעירוהו, וכן מתי שהאב רוצה ללוות את בנו בלילה, והוסיפו שם שהשו"ע לא פסק להדיא לא כן, עכת"ד.

ולענ"ד יש מקום לפקפק בהוראה זו, בחשש דאורייתא, ומסתימת השו"ע שלא הביא זו והפר"ח והברכ"י הנ"ל שהחמירו בזה להדיא, וכך נראה שנהג החזו"א במעשה הנ"ל ועוד גדולים, ודברי הספר חסידים (נביאו לקמן בס"ד) אינם ענין לכאן כי לא דיבר באב בן תורה, אלא בסתם אב שרצונו זהו כבודו, והלא כבר הוכחנו לעיל שהגמ' מדברת להדיא באב שמעצמו רוצה לשרת את בנו, וא"כ גלי דעתיה דניחא ליה ובכ"ז אסור מטעם שבאמת חלשה דעתיה, אלא שהר"ן חילק במקרה שמקפיד הרבה על זה שרוצה

הגמ' - "ודילמא ארצויי ארצויי קמיה" וברש"י - "בן קמיה אביו וגילה לו דעתו שהוא חפץ בה, והאב נעשה לו שליח מאליו, וזכין לאדם שלא בפניו", ע"כ.

והביא בשו"ת תורה לשמה לבעל הבן איש חי, סי' רס"ח, שמכאן מקור שאין לבן לעשות אביו שליח לכל מיני צרכיו, וגם לדבר מצוה בקידושין, ואוסר מזה גם לעשותו שליח לבדוק לו ביתו בבבדיקת חמץ ולתרום לו ולעשר לו, וכל כה"ג, וחשיב כחוצפה, והאריך החוט שני להגרנ"ק בביאור ותוכן הענין, עיי"ש, מיהו מוסיף הגרנ"ק שם שפשוט שמתבאר שם בגמ' נמי, שבאופן שגילה דעתו שמעוניין בזה, והאב עשה כן מדעתו, אין שום איסור בזה, כמש"כ שם בהמשך וביארו רש"י שהבאנו כאן.

והנה בספרים לרעך כמוך ואהל יעקב הנ"ל, לקטו כמה סברות מהפוסקים בעיקר מפוסקי דורינו, באיזה אופנים אפשר להקל בענין זה (בנוסף להיתר המפורש בגמ' הנ"ל, שהבין מעצמו שזה רצונו) וגם בחוט שני שם האריך בזה, ונביא כאן בקצרה את עיקרי הדברים -

האחד - אם הבן יודע בוודאות שהוריו שמחים בזה, כגון לבקש מהאב שתכבס בגדיו, או שהאבא יבא לקחתו בשעה מאוחרת בלילה, וכדו', יכול לבקש זאת בצורה עדינה ומנומסת, ולא כתובע זאת מהם, וסמכו בזה על דברי הספר חסידים, בסי' תקס"ב שכתב וז"ל - "ואם רואה הבן שהאב יותר שמח שיאמר לו הבן תעשה זה, כגון אם הבן הולך יחידי בלילה והאב צוער על זה, והאב שמח שיאמר לו הבן תלך עימי, אז יאמר הבן לאביו אם תחפץ תלך עימי, וכל כיוצא בו, ובלבד שלא יאמר לאביו בפני העולם, שלא יאמרו הבן משעבד את אביו, ואם רוצה האב שיאמר לו בפני העולם, רצון

לשמשו, ודימה בזה אביו לאמו, אבל הבית יוסף הלא להדיא כתב שמעשה זה דהירושלמי לא מדבר באב בן תורה, ולמה נאמר שסתם דבריו בשו"ע ולא פירש, בשעה שבשו"ע לא הביא ההיתר, ובבית יוסף מביאר היטב דעתו, ולא הרמ"א ולא הש"ך והט"ז נז"כ הגדולים של השו"ע לא העירו כלום מזה, ולא הביאו כלל דעת הר"ן בזה, הלא דבר הוא, ובס"ד מצאתי בחוט שני להגרנ"ק, שהביא להדיא שדעת השו"ע אינה כן, ושכן מוכח בבית יוסף, אמנם לא הכריע במחלוקת זו, כיון שסו"ס הר"ן ועוד ראשונים כתבו כן, ומדבריו נראה שיש לחוש להחמיר בזה, אבל לא פסק זאת באופן חתוך, ולכאור' יש מקום לחוש לזה בדאורייתא, בפרט שגם להר"ן בעיני ג"כ מקפיד הרבה שרוצה לעשות כן, כענין אמו של ר' ישמעאל, וצריך לדעת מהו הגדר בזה.

מיהו כתבו עוד בספרים הנ"ל, שגדר בן תורה הוא כל אברך שתורתו אומנתו, ולא דווקא ת"ח גדול, דהפשטות היא שלא מעשה דכבוד תורה אתינן עלה, אלא שמשום שהוא בן תורה, גורם לחולשת דעתו כשמשמש את בנו, ולא מתרצה לשמשו בלב שלם, ולשון הגמ' והשו"ע מורה שהכוונה על כל בן תורה, עיי"ש, והדברים מסתברים, וגם זה מגדיל את החשש שיש לחוש לזה במקרים רבים, שזה מצוי טובא בזמנינו.

ה' - לבקש מאביו ואמו לעשות שירות מסויים בשבילו

הנה בגמ' קידושין במק"א, (לא בסוגיית כבוד אור"א) ב"דף מ"ה ע"ב אמרין גבי אחד שקידש אשה לבנו, ומקשינן "שמה נתרצה הבן לא אמרינן", ועונה הגמ' - "ודילמא שוויה שליח", ודוחה - "לא חציף איניש לשוייה לאבוה שליח", ומתרצה

אביו יעשה" עכ"ל, וזה היתר נוסף על הגמ' הנ"ל, כי שם הפשטות שאביו הבין מעצמו שרוצה בזה, בלי שביקש ממנו כלום, עיין היטב ברש"י שם, וכן נראה בחוט שני שם שחילק בזה.

השני - דברים שהבן לא יכול לבצע בכוחות עצמו לבד, כגון שלא מצליח להרכיב ארון לבד וכדו', שאין זה שירות של האב, אלא עזרה ששמה לעשות לבנו, וזו סברא דומה לסברא הקודמת.

השלישי - בספר לרעך כמוך מביא מכמה שותי"ם להקל במקרה שהדבר מזומן לפניו ואין בו טירחה רבה, כגון להביא לו מלח או סלט שנמצא ע"ג השולחן, אמנם בחוט שני כתב להחמיר בזה, וכ"כ בשם עוד כמה גדולים, אא"כ רק מגלה דעתו שרוצה זאת, והאב מבין מעצמו ומביא לו, כנ"ל מהגמ' בקידושין גבי שליח, שארצויי ארצויי קמיה.

הרביעי - בספר אהל יעקב הנ"ל הביא בשם הגר"ח שיינברג זצ"ל וכעין זה בשם הגר"ח ק"ש שליט"א (מספר יושר הורי) להבחיל"ח, שכיון שהרגילות היא כיום שהאם עושה לבנה צרכים אלו, כצרכי מזון וכביסה, לא חשיב כלל כבזיון, ולכן אין זה גנאי אם מודיע להם רצונו.

אבל בשם הגרי"ש אלישיב, והגר"צ אבא שאול, נראה שלא הקילו ע"פ סברא זו, וכך בפשטות נקט החוט שני שם בכל דבריו, ולא הקיל אלא במקום שהאב הבין מעצמו שזה רצונו של בנו בלי שביקש זאת ממנו, שזה מפורש בגמ' ורש"י קידושין שם, או ע"פ הספר חסידים הנ"ל שיודע שהאב שמח בזה, ושואלו בלשון מסופקת כזו, ולא מחייבת, ולא כבקשה ותביעה, אבל לא ברירא כ"כ מה שונה מהסברא הקודמת

במקום שכך הרגילות, וממילא זה מיקרי שהאב או האם שמחים בזה, ולמה לא נסמוך בזה עכ"פ על הספר חסידים (דעל המקרה של הגמ' אין להקל רק במקום שהאב מבין מעצמו שזה רצונו כי גילה לו שחפץ לישא אשה זו, אבל לא אמר לו שרוצה שיעשה רצונו כנ"ל).

החמישי - עוד כתב בחוט שני דבר יסודי, שיש דברים שאם לא מבקשם מהוריו היא גופא הוי בזיון להורים, ולא חשיב כחוצפה, כגון שמבקש מאביו לברר לו בשידוכים, או לדבר עם ראש ישיבה מסויים בשבילו, דבר שלא יכול לעשות לבדו, או להפעיל קשרים שהוא מסוגל להם ביותר, ואם יבקש ממישהו אחר כדי לא לבקש מהוריו, הוי פגיעה בכבודם, ולא חשיב כשירות שעושים עבור בנם, שהגדירו בחוט שני שם באורך, שהבן צריך לשרת את הוריו כדאיתא ברמ"א ס"ד, שישמשנו כשמש לרבו, אבל לא להיפך שאין ההורים משרתים של ילדיהם, וזה לא חשיב שירות של שמש לרבו, אלא כבודם, וכה"ג כתב בספר לרעך כמוך הנ"ל, והביא כמה דוגמאות, כגון שנזקק לעזרת בנקאי ואביו בנקאי, אין לך פגיעה גדולה מזו אם לא ינסה להעזר קודם כל באביו, שזהו מקצועו, ובזה מנוסה ומבין, כשם שילד לא יבקש מאביו הת"ח עזרה בשיעורי בית שמכין ונזקק לידיעותיו בתורה, כי לא רוצה שאביו ישרתו, והלא זהו כבודו, ופשוט.

ובענין הנדון שכתבנו כאן בהיתר השלישי, שיש מקילים בדבר שמזומן לפניו, ואין בו טירחא גדולה, והגרי"ש והחוט שני מחמירים, לבקש זאת במפורש, נראה לענ"ד להוסיף על זה, דאין כאן כלל נדון של עזרה קלה ומועטת, לעומת טירחא גדולה, אלא בסוג

וכאן רצוני לומר דזה שיכול לעשותו בעצמו, מגדיר את איכות הפעולה, שאביו נהפך לו כמשמשו, וכדאי בזיון וקצף, וכן אמר לי פעם מו"ר הגר"י פרידמן שליט"א, בעת שלמד גמ' זו בקידושין דף מ"ה, שפשוט שלבקש מאביו להוריד לו חפץ מלמעלה וכה"ג, כלול בדברי הגמ' הזאת, ולדעתי הפעוטה, זהו גדר הדברים, כמו שכתבנו.

ו' - ההנהגה למעשה בקבלת שירות מאביו בר תורה ובבקשה מאביו שיעשה בשבילו דברים שנצרך להם

הנה בחוט שני הנ"ל הדגיש שכל היתר הגמ' דאביו מבין מעצמו רצונו, או הספר חסידים שיודע ששמו לסייעו ואף יכול לבקש זאת ברמז, לא יועיל באביו בר תורה, כיון שיסוד האיסור מפורש בגמ' גם כשהאב הציע מעצמו את העזרה, מ"מ גילו לנו חז"ל בעומק דעתם, שיש כאן חולשת דעתו, ולא שלם עם זה שמשמשו, ובמקרה כזה לכאור' נשאר רק ההיתר אם האב מקפיד הרבה ורוצה בכ"ז לשמשו, שמהניא לדעת הר"ן ולא לדעת השו"ע ונו"כ כנ"ל, והחוט שני לא מכריע בזה כנ"ל, אבל מ"מ מיקל בזה שם החוט שני, גם באביו בר תורה לכו"ע, בדברים שלא נחשב שאביו משמשו, כגון שמבקש סיועו בדברים שזהו כבודו כנ"ל באות הקודמת, שבזה מבין, וזה מקצועו, או שלא יכול לעשות זאת בלעדיו וכה"ג, ואפשר לצרף לזה ההיתרים הנ"ל השני והרביעי.

אבל מאידך גיסא מובא שם בחוט שני, עוד כמה וכמה דוגמאות לקולא, ושאין בעיה של "בר תורה דחלשה דעתיה", כגון שלא עושה זאת בפניו, אלא מעצמו הולך וקונה לו משהו ומביא לו, שלא נחשב כשירות (וכמובן שלא ביקש זאת מאביו, אלא באופן

השימוש ואיכותו, ואבאר את דברי, דלפי מה שהגדיר בחוט שני את יסוד הגמ' ד"לא חציף איניש" וכו', שהבן משמש את הוריו ולא להיפך, הנה יעויין שם בבי' הגר"א על הרמ"א (שמקורו ברמב"ם) שישמשנו כשמש לרבו, שציין הגר"א לגמ' נדרים ל"ח ע"ב, ושם איתא דהמדיר בנו לת"ת מותר למלאת לו מים מן החבית ולהדליק לו את הנר, ופי' הר"ן שהדיר בנו שלא יהנה ממנו כדי שיוכל ללמוד תורה, אבל מסתמא למלאכות כאלו שהם שאין בהם טירחא גדולה לא הדירו, עכת"ד הגמ' והר"ן שם, והביאם הגר"א כנראה לראיה שאלו מלאכות שהבן רגיל לעשות לאביו כשמש לרבו, והרי אין בהם טירחא גדולה, אלא שהם מלאכות של שימוש עבד לרבו, ודומה למלאכות שהאשה עושה לבעלה כמזיגת הכוס והצעת המיטה (אף ששם הוא גם ענין של חיבה וקירוב), שאין בהם טירחא גדולה.

ולפי"ז נראה שעיקר האיסור הוא לא בשימוש קל או כבד, אלא בדברים שצורתם כשימוש של עבד לרבו, שמשרת את אביו, וזה גם במלאכות קלות כדמוכח שם בגמ', ובזה הוא חוצפה לבקש מאביו שישרת הוא את בנו, ולכן נראה שבדבר קל שהבן יכול בקל להביאו בעצמו, והאב טורח בו טירחא מועטת מאוד, מ"מ הוא אסור לבקש זאת מאביו יותר מדברים שהם טירחא גדולה בהרבה, כגון שהבן יושב על כסאו, ואביו עומד, ואומר לו בנו, שכיון שכבר עומד, אם יוכל להוריד לו חפץ מסויים ממדף קרוב אליו, או להביא לו כוס או מזלג בעת האוכל וכדו', ובזה הוי שירות של אבא לבנו יותר מאם יבקש ממנו סיוע בדברים אחרים, ובדווקא בגלל שיכול לעשות זאת בעצמו בקל, בדומה לסברא שכתבנו כאן בהיתר השני, שאם לא יכול לעשותו בעצמו מותר,

ל'אדם גדול להסמך לו לאמנם והטפל בהן, אלא יהיה עושה כל צרכי עצמו לעצמו כשאר כל הגדולים" עכ"ל) והדבר תלוי בכל דור ודור, וארצות המוצא ובהבדלי מנטליות, וכמדומה שבזמנינו הילדים יותר תלויים בבית ההורים עד גיל מבוגר יותר מפעם, עכ"פ בדברים מסויימים, והדברים משתנים מבית לבית, ומגיל לגיל, ומענין כזה למשניהו, וא"א לתת בזה כללים ברורים, ובזה יש לי קצת להקשות לפי מיעוט הבנתי על דברי החוט שני, שאסר לבקש מלח או דבר מאכל אחר, מהוריו הנמצאים בקצה השני של השולחן, שקרא לזה דבר שימוש, ומאידך התיר הרבה דברים שהגדיר אותם שזהו כבודם של אביו ואמו, כלחלק יין הקידוש ולחם משנה, או שהבן חולה ואביו שמח לדאוג לו, או דבר שהאב והאם ירצו לעשות כי זהו תפקידם, ואם יבקשנו מאחרים יפגעו שלא פנה אליהם ונעזר בהם, ולמה לא נאמר כסברת הגרי"ש שהבאנו כאן, שזה חלק מהתנהלות הבית, או סברת הגר"ח"פ והגר"ח"ק שהבאה לעיל אות ה' בצד ההיתר הרביעי, והכל ענין אחד בשורשו, שזהו רצון ההורים וכבודם, כלשון הירושלמי שהביא הר"ן על אמו של ר' ישמעאל, שרצונה היה לרחוץ רגליו ולשתות מי הרחיצה, ואמנם הבית יוסף פליג כנ"ל, באב בן תורה, וס"ל שבכל מקרה חלשה דעתיה, אבל זה ניתן לומר על דברים כמו שתיית מי רחיצת רגליו, שהוא ודאי בזיון גדול בעצם, אם לא מפני שכ"כ כבדה את תורת בנה, אבל דברים שהם לא מיחשבי כשימוש, כמו שהגדיר בעל החוט שני בעצמו, בכל הדוגמאות הנ"ל, אפשר שגם הבית יוסף יודה שמותר, כיון שאין בהם חשש של חלשה דעתיה, ולמה לא נרחיב כלל זה, לעוד דברים, והיכן נמצא הגדר שיחלק ביניהם.

המותר ע"פ הספר חסידים, או שאביו הבין מעצמו שרוצה בזה, ולא ביקשו, דאל"כ נכנס שוב לסוגי' של "לא חציף איניש" או שבנו חולה, ומביא לו מעצמו דברים לסייעו, שהאב מרחם עליו, ולא מרגיש בזה שירות של שמש לרבו, וכל כה"ג, שבזה יותר גם באביו בר תורה, דלומד הגר"ק שם שבזה אין סברא של חלשה דעתיה, והעתיק דבריו ג"כ מורינו הגר"י טשנזר שליט"א בספרו שערי תורת הבית ח"ב.

סברא נוספת ויסודית לענ"ד, להקל בזה גם באביו בר תורה, כתב בספר אהל יעקב הנ"ל מספר וישמע משה בשם הגרי"ש אלישיב, דיש דברים שאינם נחשבים כלל כשירות של ההורים, אלא כחלק מהתנהלות הבית, וזהו כבודם של ההורים, וגם בחוט שני שם הביא כדוגמא להיתר שמה שמחלק יין של קידוש ולחם משנה, וכדו' לא חשיב כשירות בניו, אלא להיפך זהו כבודו של בעל הבית, וה"נ הובא שם מהגרי"ש כדוגמא לאב שמכין לכל ילד בבוקר שתיה חמה וכדו', שאין זה שירות של בניו, אלא צורת התנהלות בית, וסדרי.

ונראה להוסיף על סברא זו, כל בר דעת מבין שהורים המגדלים את בניהם בקטנותם, אפי' כשמתגדלים קצת, וכ"ש בינקותם, וכשהם תינוקים, לא חשיב שהאב והאם משמשים לבניהם, אלא מגדלים אותם, ואין במה שדואגים לצרכיהם מענייני לבושם ומזונם וצרכי רפואתם, שימוש של עבד לרבו, אלא של הורים מסורים ובריאים בנפשם לילדיהם, וממילא קשה להגדיר באיזה גיל משתנים הדברים, ומתי כבר הופך האדם לעצמאי ובלתי תלוי בהוריו (כעין שכתב הרמב"ם הל' דעות לגבי עד מתי נקראים יתומים - "עד שלא יהיו צריכים

ש"חלק מהכיבוד הורים, הוא לא לקחת להורים את ההורות שלהם", ודפח"ח, ותן לחכם ויחכם עוד, להקיש ממקרה למקרה.

והעירוני לפי"ז, דיכול להיות גם איפכא באותם דוגמאות, למשל באופן שאביו ואמו צריכים להתאמץ קצת בשביל להושיט לו את מבוקשו, ופשוט שבאופן זה מוטל עליו לקום מהרה, ולכת להביאו בעצמו שלא להטריחם, או כשמרגישים שכל רגע מבקשים מהם להעביר משהו אחר, ואינם פנויים לעצמם, שמיד הופך לשימוש בהם, הפוגע בכבודם, או בדוגמא הנ"ל ג"כ, שמבקש מאביו לעזור לו לברר בשידוכים וכדו' ויודע שאביו או אמו לא מעוניינים בזה, ואין רצונם בזה, כי אין להם מומחיות בנושא זה, או מחוסר נעימות וכל טעם אחר, שאז כבודם שלא יבקש מהם דבר כזה, כללו של דבר הכל לפי הענין והמקום והזמן, וא"א לתת בזה כללים אחידים, רק יש להשאר עם הכללים הגדולים שקבעו לנו חז"ל בגמ', שלעשות אביו שליח הוא חוצפה אא"כ מבין מעצמו שרוצה זו, או שיודע ששמח בזה, ומבקש ברזו ובדרך כבוד, כדברי הספר חסידים, ואם האב הוא בן תורה הוא חמור יותר לקבל ממנו שירות, אפי' כשמעצמו מציע זאת, דגילו לנו חכמינו בגמ' שבאמת חלשה דעתיה, אבל גם בזה יש הרבה מקרים שאינם נחשבים כשימוש ממש, וזה כבודם וכדו', שהתירו הפוסקים, וכנ"ל, וכל ערום יעשה בדעת לשקול כל מקרה לגופו, על כל דבר שמבקש מהוריו, או שמקבל שירות מהם, וגם כשמקבל ישקול היטב מהו כבודם, ואם מותר לבקש, יבקש בדרך כבוד ועדינות ולא כתובע צרכיו, שלא להכנס בספיקות ואיסורים של ביטול כבוד ומורא אביו ואמו, בפרט אם אביו בר תורה, אפי' כשמשמשו מרצונו.

ובדוגמא הנ"ל, הלא פשוט שיש מקרים והתנהלות משפחות רבות, שאין בזה שום בזיון והרגשת שימוש של עבד לרבו, כשמבקשים מההורים דבר הנמצא בקצה השולחן, ולהיפך גם כאן ניתן לומר כהסברא הנ"ל של בעל החוט שני ועוד, שזהו כבודם, ומצוי מאוד שהאב או האם יבואו בטענה למה טרחת לבא, היית מבקש ממני, והייתי ממלא מבוקשך, ולא מפני שהם ענוים ומוחלים על כבודם, אלא כי כך נח להם, וכך טוב להם, ולא רואים בזה שום הרגשה של שימוש, וכנ"ל במה שכתבנו לעיל, שאם יושב ומבקש מאביו שיוריד לו חפץ שיכול לקחתו בעצמו, הרי זה בזיון ושימוש מאביו, והגמ' קוראת לזה חוצפה, אך אם למשל מוריד משהו כבד ממדף גבוה, וכמעט שנופל עליו, וזועק לאביו לעזרה, האם גם כאן נגיד שמשמש באביו, הלא כל אב בעולם ישמח להחליף לעזרת בנו, במצבים כעין אלו, ובדומה לסברא הנ"ל באות הקודמת, בהיתר השני, בדברים שהבן לא יכול לעשות לבד בכוחות עצמו, וגם החוט שני משמע שהתיר בכה"ג.

ודברים אלו משתנים כנ"ל מבית לבית ומאדם לאדם, וכמו שבהרבה בתים האמא מגישה מאכלים מסויימים, ומחלקת זה בעצמה, לעיתים גם לילדים גדולים, וברוב המקרים זהו רצונה כבעלת הבית, ושמחה בתפקידה, ויודעת מה כל אחד אמור לקבל (וכמובן תלוי לפעמים בגיל הילדים, אבל ודאי שייך הרבה גם בגיל מבוגר) אא"כ מגלה דעתה להיפך בכל מיני מקרים, ולעיתים גם לאבא יש תפקידים דומים כל בית לפי עניינו, ואין לדבר סוף, ושמעתי כעת מר' יעקב קמפה שליט"א (פה מק"ק אופקים) הגדרה נפלאה בשם המשגיח הגאון ר' מאיר חדש זצ"ל שהתבטא ואמר

ז' - האם ראוי לפנות לאביו ואמו בלשון נסתר או לשון רבים דרך כבוד

הנה יש מקום לדון אם יש ענין וטעם בכיבוד הורים לדבר אליהם בלשון נסתר ולא בלשון נוכח, או בלשון רבים, וכדו' מענייני כבוד, כנהוג בדר"כ בדבור עם אדם נכבד, ובדבור עם רבו וכדו' (ושמחתי למצא בספר לרעך כמוך הנ"ל, בחלק של כבוד רבו וחכם, שני ראיות מפורשות מהש"ס שזה לא רק מנהג העולם, אלא שהיה פשוט לגמ' שרק תלמיד חבר מדבר לרבו בלשון נוכח ולא בלשון נסתר, האחת - מגמ' ברכות דף כ"ז ע"ב - 'מי בדלת, מי בדיל מר', והשניה מב"ב דף קנ"ח ע"ב גבי בן עזאי ור"ע עיי"ש היטב) ואף שלא נראה שנהגו בזה עלמא בדבור עם הורים, אבל מ"מ יש לדון אם ראוי לעשות כן, ושמעתי שיש אמנם כיום מעט משפחות של יראים ושלמים שנהגו כן, לדבר בלשון נסתר להורים, ויש לדעת מה דעת רבותינו בענין.

והנה מצאתי בזה ידיעה חשובה מרבינו הגדול החת"ס, ומביאה משמיה דרבו הגדול ר' נתן אדלר, ולמדו זאת מקרא דיעקב עם יצחק אביו, ונביא זאת בלשון קדשו של החת"ס, ובדבריו מתבאר גם הטעם לזה, וגם נראה שכן היה מנהג ישראל מאז, וז"ל בתורת משה עה"ת פרשת תולדות - "קום נא - הגאון החסיד מוה' נתן אדלר זצ"ל אמר, יעקב דיבר עם עימו בלשון נוכח, קום נא, בדרך שבני ישראל מדברים אל אבותיהם מאז, אבל עשו היה מדבר עם אביו בלשון נסתר - יקום אבי, כדרך שהנכרים מדברים, ומרן הגאון זצ"ל הסביר בלשון נוכח מורה קרבות ודיבוק, כמו שאנו מדברים אל השי"ת שאנו דבוקים בו, כנאמ' ואתם הדבקים, וע"כ ישראל שמדובקים זב"ז כגוף אחד, וברא מזכה אבא ומקיימו, לכך מדברים בלשון

נוכח, אבל לשון נסתר היינו כאילו אינו כדאי לדבר עימו, וחז"ל אמרו שבעשו כתיב נפשות ביתם, שכל אחד יש לו אלוה אחר ותכלית אחר, לכך בנכרים שהם פרודים אמר, יקום אבי" עכ"ל.

ולמדנו מדבריו דבר גדול, שלא די בזה שאין בדיבור בדרך נסתר לאביו ואמו, מעלה בכיבוד, אלא להיפך הוא מראה על ריחוק, והדיבור בלשון נוכח מראה על קרבה ודיבוק, ושכך היה דרך בני ישראל הקדושים מאז, וכשם שמדברים אלה' יתברך בלשון נוכח, וכן איתא בערוך השולחן סי' רמ"ב סעיף ל"ח ד"לאביו ואימו ואחיו ואחיותיו מדבר בלשון נוכח, ואם ידברו בלשון רבים, לא יהיה אלא מן המתמיהים, וכן המנהג פשוט בכל המדינות" (ומש"כ שם על זמן התלמוד מ"שלוס עליך רבי ומורי", צ"ע מהגמ' שהבאנו לעיל שלרב מדברים בלשון נסתר, ואפשר שכיון שאמר לשון רבי ומורי שאני, וצ"ע, וכן יש להסתפק באביו ת"ח גדול ומדבר עימו בפני תלמידיו שראוי אולי לדבר עימו כרב ולא כאבא, ויש לעיין בזה).

ויש להתבונן בזה, הלא אצל רבו ואדם חשוב כו"ע מודו שזהו לשון כבוד, ולהיפך הוי לשון זלזול, ואין נהוג לדבר כן עם רבו ואדם חשוב (וכמש"כ לעיל יש ראיות מפורשות בש"ס שכך מדברים לרבו, ולא בלשון נוכח) אמנם הביאור הפשוט בזה נראה, שהבורא קראנו בנים ועבדים, ויש כאן שני מערכות יחס, ובמערכת של בנים יש קירבה ואהבה, ובמערכת זו מדברים בדרך של קירבה ואהבה, ואף שאצל רבו גם יש בחינה של "תלמידים כבנים", וברמב"ם הל' ת"ת כתב שצריך לאוהבם כבנים (ויש מקור בדבריו בפיה"מ באבות גם על אהבת התלמיד לרבו, ואכמ"ל) אבל מ"מ נראה

הרבה כסף לנהג פרטי שיקחנו, ובלבד שלא יבזה עצמו בבקשה כזאת מרבו, שאין בה כלל מכבוד רבו, בלשון המעטה.

אלא הביאור בזה, שבאמת כבוד רבו שאני מכבוד אביו ואמו, בשנוי מהותי, אף שיש הרבה דברים המקבילים ביניהם, והמשנה בב"מ פ"ב כבר כתבה הדין של אבידתו ואבידת רבו מי קודם וכדו', והקדימה רבו כי מביאו לחיי העוה"ב, אבל לא מצינו ברבו דין מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה מכנים ומוציא, שמצינו באביו (שוב מצאתי מובא ממסכת ד"א זוטא פ"ז, לשון כזה גבי רבו, אבל לא נראה שהוא מעיקרי החיוב לרבו, מאחר ולא הובא בגמ' ולא ברמב"ם ושו"ע, ודו"ק).

ויסוד החילוק נראה ע"פ מה שמתבאר בדברי אדונינו רעק"א בתשובה ס"ח, שייסד שם ליישב הסתירה ממכדו במותו, מכיבוד אחיו לאחר מיתת שמבואר שאינו מחוייב, ולמד שהוא בפשטות מדין כבוד אביו, כדברי הרמב"ן, ולמה אינו לאחר מיתתו, אם מכדו במותו, וכתב שם ליישב וז"ל - "ולזה צ"ל לחלק דענין שהוא כבוד וגדולה בעצמותו כמו לומר אבא מארי, דבזה מגביה כבוד אביו, זהו שייך גם לאחר מיתתו, אבל כיבוד לעשות נחת רוח לאביו, כעין מאכילו ומשקהו, למנוע צערות אביו, ומכלל זה לכבד אשת אביו ואחיו הגדול שהוא ענין נחת רוח לאביו, ומניעת צער ממנו, בזה יש לומר דלא שייך לאחר מיתתו, דלא אכפת להו בזה" עכ"ל הנצרך.

ולמדנו מדבריו דתרי מיני כבוד יש באביו ואמו, האחד כבוד וגדולה בעצמותו, וכנראה הכוונה לגינוני כבוד, וצורות כבוד המקובלות בעולם כדבר שעושים למי שמכבדים אותו, ויש ענין כבוד שהוא עשיית נחת רוח לאביו ואמו, ומניעת

שאינו מעיקר צורת היחס, אלא יחס של כבוד ועיקרו - "מורא רבך כמורא שמים" ואת ה' אלוקיך תירא - לרבות ת"ח", ואין עיקרו יחס של אהבה, אלא יחס של מורא, וכבוד המתחייב ממנו, "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים" אבל "הוי זהיר בגחלתן שלא תכזה" כמו ששנו חכמים במשנה, משא"כ אצל הורים חלק מהכבוד הוא נתינת יחס של אהבה המוטבע בלב הבנים להוריהם, וכולל כל מיני עשיית נחת רוח ומלוי רצונם באופן הטוב ביותר

ח' - גדר לפי הנ"ל במהות הכיבוד של אביו ואמו בשונה מרבו, וע"פ יסוד גדול של רעק"א בתשובה

מעתי יש להתבונן, שמצינו דברים שהשוו כבוד הורים ומוראם לכבוד רבו ויראתו, כמו לגבי לקרות בשם פלאי, וגם לגבי לחלוק עליו בראיות כתבו כמה מהקדמונים כהתה"ד ורדב"ז, שמותר באופנים מסויימים, וכתבו שה"ה לרבו, אבל לכאו' בזה מצינו חילוק גדול במה שכתב החת"ס שמנהג בני ישראל לדבר לאביהם בלשון נוכח המראה על קירבה ודבוק, שאצל רבו אינו כן.

ומזה יש לשוב ולהתבונן במה שהארכנו בדיבור הקודם, בבקשת שירות מאביו, שלהספר חסידים כשיודע שאביו שמח בזה, ומבקש ממנו בדרך רמז ובכבוד, מותר, וכן להר"ן וסיעתו גם באביו בר תורה אם מקפיד הרבה על זה ורוצה בכל אופן לשמשו יקבל הימנו, וזהו כבודו וכו', האם נימא כן ברבו ג"כ היתכן, וזה דבר שלא יעלה על הדעת שתלמיד יתקשר לראש הישיבה שלו או לרב השכונה, ויאמר לו כי נשאר יחידי בלילה במקום שאין תחבורה, ו"אם תחפץ תלך עימי" הלא ישמח לשלם

צערם כמאכיל ומשקה וכו', וכבוד זה יותר משתיין לגדר האהבה והקירבה שביניהם.

ומצאתי כעין זה בערוך השולחן סי' רמ"ב סעיף מ"דאחר הדין של לא ישב עד שיאמר לו רבו שב, וכו', כתב וז"ל - "דין הקודם לא נתבאר בכיבוד אב, ונראה משום דבאב אין קפידה בזה, כיון שאוכל ושותה עמו ביחד, וכל היום וכל הלילה א"א לעשות כן, וגם אין דרך האב להקפיד בזה, ובזה לא דמי לרבו, וכו', ודע דאביו לא נתבאר מתי צריך לעמוד, ונראה דבזה לא גרע מרבו, או אפשר דא"צ כ"כ, מפני קרבתם הגדולה ול"ז, ואינו מקפיד כ"כ עכ"ל, ולדברינו אינו רק משום שאינו מקפיד אלא הוא מצורת היחס הנכון בין בן להוריו, כנשמע גם מדברי הערוך השולחן, וכמו שכתב החת"ס להדיא, על אף שחייב בכבודם ומוראם ולשמעם כשמש לרבו, וכל שאר החיוכים.

ומצאתי ראה נפלאה לזה, שאצל הורים יש כבוד מיוחד שאין אצל רבו וזקן (כמו שלא נאמר ברבו דין מאכיל ומשקה מלביש ומכסה וכו') מכיבוד חמיו ואשה נשואה לאביה, דבשו"ע סעיף כ"ד איתא הדין שחייב אדם לכבד חמיו, וכתב עלה הש"ך שם סקכ"ב וז"ל - "כתב הב"ח דהיינו שסמכו במקצת לכבוד, וחייב לכבדו כמו שאר זקנים חשובים" עכ"ל, וכתב שם הפתחי תשובה וז"ל - "ונראה דזה מוכרח מלעיל סעיף י"ז שאשה נשואה פטורה כו', דאל"כ היתה חייבת כיון שגם בעלה חייב בכבוד אביה שהרי הוא חמיו, וכמו בסעיף י"ד" עכ"ל, וכוונתו שציין לסעיף י"ד, לדין אבא אומר השקיני מים וכו', שאתה ואמך חייבים בכבוד אבין, וה"נ אשה נשואה חייבת בכבוד אביה, מדין בעלה החייב בכבוד חמיו, אבל כשאר זקנים חשובים, והיינו שפטורה מדין מאכיל ומשקה וכו' כי משועבדת לבעלה,

שזהו החיוב המיוחד שיש לאביו ואמו בעשיית נחת רוח לקיום רצונם ומניעת צערם (אמנם לגופם של דברים בנוגע לאשה נשואה, לא הותר לה לבזות או לצער הוריה, וגם לא נפקע חיובה מכבוד הוריה בעצם, כמו שכתב הר"ן בקידושין שם להדיא גבי נתגרשה, דמשום דנשאת לא פקע חיבא מינה, ובש"ך סקי"ט פסק דאם אין בעלה מקפיד חייבת בכל דבר שאפשר כמו האיש).

ונראה לפי הנ"ל שברבו שייך בעיקר ענין הכבוד הראשון שמכניהו רבינו רעק"א "כבוד וגדולה בעצמותו", אבל באביו ואמו שייך חוץ מענין זה, גם כבוד של עשיית נחת רוח להם ומניעת צערם, ובזה צוותה התורה לתת להם תחושת קירבה של בן לאביו בכל יכלתו, ולעשות כל דבר שמשמחם ומהנה אותם ברוח וגשם, ועל כן דיבור בלשון נסתר שמורה על ריחוק כמו שכתב בחת"ס הנ"ל, אין לו מקום אצל אביו ואמו כמו ברבו, וממילא אתי שפיר גם למה ברבו אין מקום לומר שייבקש ממנו ברמז כי רוצה שיקחנו בלילה וכל כה"ג, ואין בזה שום כבוד, רק באביו ואמו, שזה שמחתם לדאוג לבנם, והוא עשיית נחת רוח להם באופן הנעלה, ומניעת צערם אם לא יעשו כן מדאגתם לבנם, כלשון רעק"א, וכמו שנראה גם בלשון הספר חסידים במקרה הנ"ל - "והאב צוער על זה, והאב שמח שיאמר לו" וכו'.

אמנם כמו שכתבנו לעיל ודאי יתכן לפי הענין שאם הבן יכול להסתדר בכוחות עצמו וסתם מטריח הוריו לבא לקחתו, פעמים שיש בזה ממש חוצפה וגרימת צער להורים, ולא נחת רוח ועשיית רצונם, אלא להיפך, והכל לפי הענין.

ובאמת יש לעיין להלכה, מה הדין ברבו שהוא צעיר לימים וקרוב יותר לגילו של התלמיד, או בישיבות לבעלי

ולא ראיתי כמוהו בעניינים אלו, בלמוד ישר ועמוק, בסברא וראיה בשרשי הסוגיות, ועיון בכל האחרונים המדברים בנושא עד פוסקי זמנינו, ובקצור נפלא למעשה, עם הרבה דוגמאות מעשיות, ושימוש חכמים, ושקול הדעת עצום בכל הלכה והלכה, סדרת הספרים הזו מותאמת הן לרוצה ללמוד בלימוד מהיר, הן לרוצה למצא דין שמתחבט בו עם מקורותיו, והן ללומד הסוגי בעיון, ורבות נעזרתי בו בסוגיא זו, כמו בסוגיית לא תחמוד, שהעליתי עלי גליון במנורה בדרום לפני כחדשיים, וישר חיליה, להגדיל תורה והאדירה, להביא לפני הלומדים, צורת קיום מצוות ה' כראוי וכהלכה) אמנם לא העתקתי הדברים מהספר, המדבר בארוכה בספר שלם על עניינים אלו במקומות רבים, אלא הבאתי מתמציתם, לפי הבנתי, ובתוספת נופך משלי, וכמה הערות נוספות שלא ראיתם בדברי המחבר, בס"ד.

א' - לאורך כל הספר הביא מחבר הספר "לרעך כמוך" יסוד גדול שנוגע הרבה להל' כיבוד אב ואם למעשה, והרחיב בו בראיות בחלק הביאורים שבסוף הספר סי' א', והוא כי בכיבוד אב ואם יש מצוה חיובית ומצוה קיומית, היינו שיש דברים שאם לא קיימם הבן, ביטל כיבוד או מורא אב ואם, וע"ד כלל, או בדברים שנתבארו בגמ' להדיא, כמאכיל ומשקה, וכו', לא ישב במקומו, וכו' (הגדרה זו כתב לו הגר"ח ק שליט"א במכתבים שבסוף הספר) או בדברים שברור לבן שאם לא יעשה זאת לאביו או יעשה היפך מדבריו יצטער, לחלק מהפוסקים גם בדברים שלא נוגעים אליו ישירות, וכ"ש לכו"ע בדברים שנוגעים אליו, וזה נקרא מצוה חיובית, וישנם דברים שמוגדרים כמצוה קיומית, היינו שאם לא יעשה זאת להוריו לא יענש, ולא ביטל מצוה, אבל מ"מ

תשובה וכדו', שפעמים רבות יש מקומות תורה שהרב משמש גם במקצת כאבא, ודואג לכל מסורי התלמיד גם בגשמיות, ומתייעץ עימו בכל עניינו, ואוכל ושותה וישן בביתו, שמסתבר מאוד שיהיה לו דין אב לכל דבר, וגם אם לא מדבר עמו בלשון נוכח, אבל עכ"פ לא יהא זה זילותא בכבודו שיאמר לו שהוא נשאר יחידי בלילה ומרמז לו שיבא לקחתו, וכדו', כעין דברי הספר חסידים, וצ"ע בזה למעשה.

ט' - החיוב לשמוע להוריו במקום שאין להם דבר תועלת אישית ושאלות נוספות במקרים דומים

והנה יש נדון שלם בראשונים ואחרונים אם חייב להשמע לאביו ואמו, בדבר שאינו נוגע להם ישירות, ואין להם הנאה אישית ממנו, ותליא ברש"י ורשב"א וריטב"א ביבמות דף ו' ובי' התוס' בקידושין ל"ב, ועוד, והמהרי"ק הידוע שהובא ברמ"א סוף סי' ר"מ אם אביו מוחה בבן לישא אשה שחפץ בה, שא"צ לשמוע לו, ואחד הטעמים כי הוא מילתא דלא שייך בגוויה, ולא רציתי להאריך בענין זה, שהוא סוגי' שלימה בפני עצמה, רק אביא כמה מהמסקנות שהביא בזה בספר החשוב לרעך כמוך הנ"ל הנוגעות יותר לנקודה האחרונה שכתבנו עליה (הספר לרעך כמוך, הוא להרב דוד אריאב שליט"א, חלק זה על הל' כיבוד אב ואם, כבוד רבו וחכם, וכבוד כהן, הוא החלק השישי מסדרת ספרים נפלאה על ענייני המצוות שבין אדם לחבירו, ע"פ הלכה, בו מרחיב במצוות ואיסורים כחנופה גניבת דעת, אמת ושקר, לא דלא תשנא ולא תחמוד ועוד רבים, בטוב טעם ודעת, במקורות נפלאים, ערוך בצורה מעניינת וקריאה, בשילוב המון דוגמאות מעשיות, שחלקם הגדול מדברי חז"ל וגדולי ישראל, וחלקם מותאמים למציאות בימינו,

יקבל שכר גדול על קיום המצוה אם יעשה זאת, והוא במקרה שאין במניעת מעשים אלו, חוסר כבוד או צער להורים, אבל כשיעשה זאת להם ישמחו, עיי"ש בראיותיו (ולענ"ד עצם היסוד לגבי מצוה זו, מפורש ברעק"א בתשו' שהזכרנו לעיל, לגבי מקרה שפטור משום דאית ביה חסרון כס, דקיי"ל כיבוד אב משל אב, אבל מ"מ פשוט ליה שם לרעק"א שאם יעשה כן קיים המצוה כדינה, עיי"ש, וכמדומה לי שלא הביא ראיה זו המחבר הנ"ל בספרו, וכעין זה הביא בחוט שני מהברכת שמואל להגר"ב על יבמות עיי"ש) וביאר בזה המעשים המופלגים שהובאו בגמ' ושאר מקומות בחז"ל מהנהגת תנאים ואמוראים במצוה זו, שלא מסתבר כלל שמי שלא ינהג כן יענש, אבל הפליגו חז"ל בגודל שכרה.

ב' - למעשה נחלקו הפוסקים במקרים שאין לאב הנאה אישית מהענין, אם יש לשמוע לו, ויש מגדולי האחרונים שסוברים שהדבר נקרא במקום שמצטער מזה כביטול מצות מורא, כ"כ במקנה על קידושין (לבעל ההפלאה) ולשון החזו"א ביו"ד סי' קמ"ט - "ואם האב רוצה בתקנת בנו, ומצטער כשנושא אשה שאינה לרצון האב, למה יהא רשאי לצערו ואינו בכלל מורא, ולמה דבר זה קל מסותר דבריו בהכרעת הדעת בלבד" עכ"ל, והגדיר שם החזו"א "בדבר שחפץ באמת" (ועיי"ש כיצד למד את המהרי"ק והגר"א) וכתבו המחברים לחוש לשיטה זו שהיא שיטת ראשונים ואחרונים, לכל הפחות כספק דאורייתא, אמנם יש מקרים שאין צריך, ובכל מקרה ישאל לחכם ומורה הוראה.

ג' - כתב שם מחבר הספר, מסברא דנפשיה, שכן שסמוך על שולחן אביו, ולא

התחתן עדיין וכה"ג, עפ"י רוב הדברים שההורים מבקשים, הם דברים הנוגעים אליהם אישית, כיון שהם דברים הנוגעים לסדרי הבית וניהולו השוטף, ויש ליתן הדעת על כך, בחורי ישיבות וכדו' שנמצאים תקופה ארוכה מחוץ לבית, יש להם לשאול לחכם במקרים שנראה להם שהדבר לא נוגע להורים אישית, ורוצים לעשות דבר שלא בפניו, ומסתמא לא יוודע להורים, ובמקרים רבים יעצו גדו"י לשמוע להורים שע"פ רוב רוצים טובתו יותר ממנו, ומבינים ומנוסים ממנו, בדר"כ, כמו בלשמוע לשידוך, שהביא הרמ"א פטור המהרי"ק בזה, אבל ברוב המקרים לא חכם ולא הוגן להשתמש בפטור זה, אמנם לשמוע להם כשאינה נושאת חן בעיניו, גם לא נכון ואפי' אסור לעשות כן ע"פ תורה, כמו שכתב המהרי"ק שם, וצריך לשאול לחכם במקרים כעין אלו כל מקרה לגופו (הובא שם מספר כיבוד הורים שהראה בזה לשון נפלאה ברש"י עה"ת פרשת וישלח (פל"ד פכ"ה) - "נהגו עצמן שמעון ולוי כשאר אנשים שאינם בניו, שלא נטלו עצה הימנו")

ד' - במקרים שכיבוד הורים עומד כנגד שלום ביתו, אם אין דרך לשנות את הענין בדרכי נועם, בדר"כ הורו הגדולים ששלום ביתו קודם, והגדר והטעם בזה כתב בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' קצ"ז שהוא כאמר לו אביו לעבור על דברי תורה שקיי"ל אל ישמע לו, וכה"ג בספר חסידים ושו"ת ריב"ש, לא לשמוע להוריו לגרש את אשתו, אם אין טעם לגרש ע"פ דין תורה, אמנם ראוי לעשות הכל שלא יצטרך להגיע לזה, והובא שם מעדות הגה"צ ר' דב יפה, ששמע מהחזו"א, שכשם שהמתמיד לשקר באופן קבוע מפני השלום יהפוך לשקרן כמו שאמר ר' אלחנן וסרמן, כך המתמיד לא להתחשב

רצון בנו, בכה"ג, ואין הבן חייב בכיבוד זה, כמו שאינו חייב ליתן מתנות לאביו מפני שאביו חומד חפציו" עכ"ל (והביא שם הגרנ"ק דברי החזו"א אלו באריכות) ולכאור' נראה שגדר הדברים באופן זה, הוא כעין "חייך קודמים לחיי חבירך", ובפרט אם רוצה שיעשה לו מעשים של שגוען שמבזים אותו בפני אחרים באופן לא שגרתי, אמנם אין זה מתיר לצער אביו ואמו גם כשהם משוגעים, והגמ' הביאה המעשה בדמא בן נתינה שאמו היתה מטורפת וביתתה אותו וירקה בפניו לעיני גדולי רומי ולא הכלימה, ובשו"ע נפסק בסעיף ח' דגם אם "נטלו כיס של זהובים שלו, והשליכו בפניו לים, לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם, אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק", אך בס"ד אין זה מקרה מצוי.

ויש רק להעיר שבאופנים רבים האדם חושב כי בקשת הוריו אינה נורמלית, ולא הגיונית, ואפי' על גבול השגעון, ואם ישליט שכלו על רגשותיו, ובדר"כ יעזור לזה כשידבר עם אנשים אחרים שאינם נגועים לשאלם מה דעתם, ובפרט לאנשים מבוגרים ומיושבים בעלי נסיון, יגלה שעפ"י רוב אין זה כ"כ שטות ושגוען כמו שחשב, רק רצונו הטבעי ויצרו, סמאו את עיניו מלראות ולהבין צד שני, בפרט שהרבה מאוד עניינים בעולם ובחיים, נחשבים כדבר נורמלי אצל אחד ומוזר ומשונה אצל אחר, ודי למבין, ואין ספק שרצון ה' שיתאמץ להכנס לראשו של השני ולהבין את מעשיו כדי לדונו לבק זכות, ק"ו כשמדובר בהוריו מולידיו, שטרחו בגדולו, ואף אחרי נישואיו ברוב המקרים ממשיכים להשפיע עליו כל טוב בלי גבול, ומצווה מן התורה בכבודם ומוראם, וזכה בזה לאושר בזה ובבא, בגשמיות ורוחניות כהבטחת התורה.

בהוריו בהיתר יהפוך לאכזרי, ה' ירחם, ולכן כל שאלה בכגון דא צריך להפנות לחכם, שיוורו איך לנהוג.

ה' - פעמים רבות שיש נדון של הוצאה כספית או הפסד כספי או מניעת רווח, ולעיתים פטור משום שקי"ל כבוד אב משל אב (עיין בשבט הלוי הנ"ל) ויש בזה המון פרטים וצריך לעיין בכל מקרה לגופו, ולשאל לרב מורה הוראה בזה, ובכל מקרה יש לזכור כי אם באפשרותו לשלם, יקבל על כך שכר גדול של כיבוד אב ואם, גם אם אינו מחוייב כנ"ל כמצוה קיומית באות א', ויזכור כי לדברים של עולם חולף, ולעיתים גם לא מוכרחים כלל, מוציא לפעמים כסף רב מזה, ולא יגרע קיום מצוות ה' מענייני דעלמא.

ו' - בשו"ת תורה לשמה לבעל הבן איש חי, סי' ע"ר, פסק להלכה שאם האב או האם מבקשים מבנם לעשות מעשה של שטות ממש, כגון שירכב על מקל בחצר לעניי אנשים וכדו', שאין בו טעם וריח, וגם יכול להתבזות בו לעיני חבריו, פטור מלשמוע להם, והביא ראייה מהגמ' בכתובות פרק המדיר דאם הדיר את אשתו שתמלא לו כדים של מים ותשפכם, יוציא ויתן כתובה, דאינה מחוייבת לבעלה במעשי שטות בלי טעם, ודימה זאת לכבוד אב"א, אף אם אין חיוב כבוד בעלה מדאורייתא, עיי"ש, ובספר חוט שני כתב שכשההורים דורשים מהבן דברים לא הגיוניים, בדברים שנוגעים אל חייו, היינו שלוקחים ממנו משהו שלו, אם לא שומע להם לא חשיב שמצערם, אלא כאילו האב מצער את עצמו, עכ"ד, ונראה לי שגדר הדברים כמש"כ בחזו"א הנ"ל סי' קמ"ט סק"ח לגבי לישא אשה שחפץ בה בניגוד לדעת הוריו, וז"ל החזו"א - "ועיקר טעמו של מהרי"ק שהאב צריך לבטל רצונו מפני

י' - גדר כללי בהלכות כיבוד אב ואם בהקשר לדברים שנתבארו עד כה

הנה נתבאר לעיל באות ח' ע"פ דברי רעק"א בתשו', שיסוד כיבוד אב ואם שני עניינים, האחד כבוד בעצם שמגדילו ומרוממו, והשני עשיית נחת רוח בכל האופנים, ומניעת צער, וביארנו שהענין השני הוא עיקר הדבר שנתחדש בכיבוד אב ואם, בשונה מרבו וכל זקן שקנה חכמה, ובוזה ביארנו דברי הספר חסידים שכשאביו ישמח לעזרו, ואם לאו יצטער, מותר לו לבקש ברמז שירות, ולעיתים גם מאב בן תורה, שלא חשיב חלשה דעתיה, דזהו כבודו, דאין לקחת להורים את תפקידם כהורים, כהגדרת ר' מאיר חדש, והרחבנו לעיל אות ו' בהסברים ודוגמאות שפעמים רבות דברים אינם נחשבים כשימוש של ההורים לבניהם, אלא כדאגה טבעית של הורים לבניהם, או כחלק מהתנהלות של בית נורמלי, וזהו רצונם וכבודם, כעין דברי הר"ן מהירושלמי, וכל ענין יכול להשתנות בקל ממקרה למקרה, ונראה להוסיף בזה כאן שכל רצון התורה הוא שיכבד את הוריו באופן הזה תמיד, וישקול בדעתו מהו כבודם בכל מקרה, ואע"פ שקבעו חכמים בגמ' כמה כללים בזה, והובאו בשו"ע ושאר פוסקים, ופשוט שצריך לקיימם בכל הדקדוקים, וחז"ל הקדושים ברוחב דעתם ירדו לסוף דעתם של בני אדם בכל ענין, וידעו לקבוע איזה דברים נחשבים ככבוד או בטול מורא מדאורייתא, אבל אין הדברים מסתיימים בזה, אלא רק מתחילים בזה, דכל אדם בכל מצב לפי תכונות הוריו צריך לעיין בכל מצב בחיים, מה כעת ישמחם ויגרום להם נחת רוח, ומה מניעתו יגרום להם צער, שמוטל עליו למנעו ואם לאו לעיתים יענש, ועל זה באו כל מאות המקרים שיש בספרי מחברי דורינו לפרטי

פרטים, מה הדין בכל מקרה, ובאמת האדם צריך ברוב המקרים לשקול בשכל שחננו הבורא מה ישמח את הוריו או לחלופין יצערם עד מאוד, ועיקר השאלה לחכם בזה, הוא בהתנגשות כביכול בין כבוד הורים לשאר מצוות התורה או צרכי האחרים, אבל רוב השאלות אחר התבוננות אמיתית, ובעיקר בשימת לב מרגיש, ויציאה מאנוכיותו הטבעית ומחשבותיו על טובת עצמו, ידע לבד מה באמת טוב להוריו בכל מקרה.

ויסוד הדבר לכאן' מתבאר בדברי הרמב"ם בפיה"מ בקידושין על משנה זו וז"ל - "ומצוות הבן על האב הרבה מלהביאם בכאן, והענין ארוך מאוד, אבל כולל אותן שני עיקרים מורא וכבוד, ומסרו לנו מהם דוגמא, ואמרו מורא לא ישב במקומו ולא עומד במקומו ולא סותר את דבריו, כבוד מאכיל ומשקה ממלביש ומכסה מכניס ומוציא, ואלו כולם והנגרר אחריהם מחוייב על הבנים ועל הנקבות כולם שיעשו אותם לאביהם" עכ"ל הזהב.

ונראה לבאר לפי זה דברי הגמ' בקידושין הידועה במעשה דר' טרפון באופן מחודש, דר' טרפון השתבח בביהמ"ד שמכבד אימו הזקנה, שמתכופף כל יום ועולה עליו ויורדת ממיטתה על גבו (ובתוס') ציינו למעשה הידוע מהירושלמי שנקרעה לה סנדלה בחצירה, ושם ידיו תחת רגליה שלא יטנפו, והלכה על ידיו) ואמרו לו בביהמ"ד - "עדיין לא הגעת לחצי כיבוד, כלום זרקה ארנקי בפניך לים, ולא הכלמתה" ובאמת לקמן דף ל"ב ע"א - "שאלו את ר"א עד היכן כיבוד אב ואם אמר להם כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו".

ויש להתבונן במעשה זה, מה באו חכמים לומר לר' טרפון בזה, והלא באמת כיבד את אימו באופן מופלג ויוצא דופן, ולמה

אב ואם, וגם לא לחצי כיבוד, בדברים אחרים, כיון שיתכן גם מקרה אחר, בו תעמוד בפני מצב אחר בו הכבוד של הוריד יהיה צורך בכבוד אחר, ואין לדבר סוף, ובכל שעה ושעה צריך האדם לחשוב מה כעת טוב להוריו בדווקא, ומה באמת ישמחם, ומה יעשה להם נחת רוח וכו"ל, ויש מצבים שהכבוד שלהם כעת לספר להם דבר מה, ויש מקרים שהכבוד שלהם שלא לספר להם מה שיצערם, ויש אבא ת"ח גדול שכבודו לשתפו בחידושי תורה בעומק הסוגיות, ויש שאביו רופא עו"ד או נגר, וכבודו לדבר עימו על ענייני עבודתו, או ששמח מדבר תורה על הפרשה, או כל משהו אחר, ויש הורים שמאוד רוצים בביקור בניהם עם הרבה ילדים לעיתים תכופות ויש שהדבר מקשה עליהם לפעמים, והרבה משתנה ענין כזה מהורים להורים וגם באותם הורים מעת לעת, וככל הדוגמאות שהרחבנו למעלה באות ו' ג"כ, ומשתנה מאדם לאדם ומבית לבית ומגיל לגיל וממצב למצב, והאדם צריך כל העת לשקול בדעתו כי גם אם הגיע כעת לכיבוד שלם כי אביו ואמו שמחים ומרוצים ממנו וממעשיהו כרגע, אבל בפעם אחרת עוד לא הגיע לחצי כיבוד.

ובזה נבין גם את ההלכה שפתחנו בה - "לא מכריעו, אפי' לומר נראין דברי אבא" שהוכחנו למעלה שאין איסור רק בהכרעה בין שני צדדים כגון שחולק עם אחר, ולכן בהרבה מקרים, לא רק שאין איסור לומר לאבא שדבריו נראין (לא בהחלטיות וחזקה כנ"ל שם) אלא להיפך אין לך כיבוד אב גדול מזה שבנו שמח בדבריו, ומקבלם וישרו בעיניו, ומבטא את זה בדרך הנכונה המתאימה לפי טבעו ומערכת הקשר ביניהם, ואם ישתוק ורק יהנהג בראשו כי סבור

אמרו לו שאין זה חצי כיבוד, ואף שסיימו ואמרו "כלום זרקה ארנקי בפניך" וכו', ובאמת הגמ' שם אומרת כנ"ל דעד היכן כיבוד אב עד כזו דרגה, והיינו שאפי' לכה סבל מחוייב אדם לא להכלים הוריו, אבל האם מפני זה, מה שעשה ר' טרפון הוא חצי כיבוד שאמרה תורה, הלא כיבדה כבוד מלכים, והיכן הגבול, האם נימא שרק בכבוד כזה שלא הכלימו השלים כיבוד שלם מן התורה, או שהגיע לסוף האפשרות של האדם, והוא תמוה לכאור', ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, ובפשטות מבינים שבאו חז"ל להפליג גדול החיוב עד היכן, אבל כבר הבאנו לעיל אות ט' (בהערה א') מספר לרעך כמוך, שמסתבר שאין החיוב ממש על כל אדם לעשות כר' טרפון כזה, שאם לא יעשה כן יענש בביטול כיבוד ואם, אלא שהוא בגדר מצוה קיומית שאם יעשה כן שכרו יהיה גדול, ולמה א"כ הביאה זאת הגמ' וקראה לזה "לא הגעת לחצי כיבוד" מה בא ללמדנו, והאם יתכן שבאו לייאש ח"ו את האדם שמה שלא יעשה לא יגיע לכיבוד שלם מן התורה, ובפרט שלזרוע ארנק של זהובים לים, מסתבר שלא יעשה זאת אדם מן היישוב, והאם יתכן שכיבוד שלם יזכה לקיים רק אדם שאביו או אמו מטורפים, זה לא מסתבר כלל, וגם לא נראה שבירכו חכמים בכך את ר' טרפון, שאימו תגיע למצב כזה.

ונראה לומר פשוט קצת מחודש בגמ' זו, שלא באו החכמים לומר לר' טרפון, וכן מחתימי התלמוד הקדושים לדין, לומדי הגמ' לדורות, שכבוד כזה גדול מי שקיימו לא קיים אפי' לא חצי כיבוד, אלא הוא כיבוד שלם וראוי לכל בן לאביו ואמו, ואשרי יולדתו של כל בן כזה, אלא שהכיבוד שלך לא נסתיים במעשה זה, אף אם במעשה זה כבדת בראוי, אבל לא הגעת לסוף הכיבוד של

שאסור לומר לאבא שדבריו נפלאים ונחמדים ונראים ומסתברים, אפשר שרק יצערנו ויבטל בזה כיבוד אב ואם שלא בכוונה, במידת מה, ועוד כהנה וכהנה דוגמאות, ולא באנו כאן לפרטם בלי גבול, אלא להיפך, להראות כי א"א לתת בזה כללים אחידים, ורק לשבר את האוזן ולתת מקום לכל אחד להעלות על

דעתו לפי התנאים שמכיר, מה באמת רצונם וטובתם של הוריו, ויראה שהוא יודע יותר טוב מכל אחד אחר מה יעשה להם נחת רוח, ומה יכבדם כראוי, ויראה תמיד איך לשמחם ולעשות להם נחת רוח בכל האופנים לפי טבעם, ויזכה בזה לקיים בס"ד מצוה זו ושאר מצוות התורה בשלימות.



הרב יצחק ירחי

נתינת מאכל ע"ג פלטה בשבת

ענין אחד הוא, ואלו השתי דעות שבסעיף זה הם עצמן שבסעיף ז', אלא דשם מיירי בדבר לח דאם היה מצטנן יש בו משום בישול, לכך כתב כלי שיש בו דבר חם, והכא איירי בדבר יבש, דאפילו נצטנן אין בו עוד משום בישול.

ב] ומקור דינים אלו בפרק כירה (מ.) תנו רבנן, מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתן.

וכתב שם הרא"ש (סי' י') תימה מאי שנא הכא דשרינן להשים קיתון של מים אצל המדורה בשביל שתפיג צינתן וכו', ולעיל אסרינן להשים על גבי כירה אף על פי שגרופה וקטומה, אף על פי שהתבשיל נתבשל מערב שבת ולית ביה משום בשול וכו'. וי"ל דיש לחלק בין להשים על גבי כירה למדורה, דהא קדירה על גבי כירה אסור, אבל אצל המדורה שרי משום דדמי לסומך ושרי. ומיהו לא דמי כולי האי לסומך דהתם מפסיק כותלי הכירה, אבל הכא שהוא אצל המדורה ה"ל למיחש שמא יחתה, וי"ל כיון שהצריכו חכמים להרחיק מן המדורה, מדנקט 'כנגד המדורה' ולא נקט 'אצל המדורה', איכא היכרא ולא אתי לחתויי, והכי איתא בירושלמי וכו' עכ"ל. נמצינו למדין דהטעם שאסרו ליתן ע"ג כירה בשבת, הוא מגזירה שמא יחתה בגחלים, ואע"פ שהיא גרופה וקטומה, מ"מ כיון שנותן עליה בשבת חיישינן טפי ובעי היכרא, והיינו רחוק מהמדורה דלא אתי לחתויי.

א] איתא בשו"ע או"ח סי' שי"ח וז"ל (סעי' ו') כלי שיש בו דבר חם שהיד סולדת בו, מותר להניחו בשבת ע"ג קדירה הטמונה, כדי שישמור חומו ולא יצטנן. ובמ"ב שם (ס"ק נ"א) ואשמועינן דמותר להניח הכלי תחת הבגדים שכיסו בהן הקדרה, ואף שאין טומנין בשבת אפי' בדבר שאינו מוסיף הבל, הכא כיון דעיקר הטמנה היה מבע"י לצורך הקדרה, דזה מותר.

עוד שם (סעי' ז') יש מפרשים דהא דשרי להניח כלי שיש בו דבר חם ע"ג קדירה הטמונה, אפי' כלי התחתון על האש שרי, ויש מפרשים שאם כלי התחתון על האש לעולם אסור ע"כ. ומיירי במבושל כל צרכו, וטעם דיעה ראשונה כיון שהקדרה מפסקת, איכא היכרא טובא ואינו נראה כמבשל. ודיעה שניה ס"ל דע"י קדרה המפסקת הוי כמו כירה גרופה, דאסור להניח עליה לכתחלה (מ"ב סקנ"ה בשם אחרונים).

עוד שם (סעי' ח') להניח דבר קר שנתבשל כל צרכו ע"ג מיחם שעל האש, י"א שדינו כמניחו כנגד המדורה, וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו כגון שיבש, מותר להניחו ע"ג מיחם שעל גבי האש. וי"א דהוי כמניח ע"ג כירה לכתחלה, ואסור אפילו אם נתבשל כל צרכו ואפילו אם מצטמק ורע לו, ואפילו אם נותנו שם לשמור חומו. וראשון נראה עיקר, ומ"מ אם הוא תבשיל שיש בו רוטב, ומצטמק ויפה לו אסור לדברי הכל ע"כ. ובמ"ב שם (סקנ"ז) וז"ל, סעיף זה וסעיף ז'

אע"ג דהוי כגרופה, אכתי חיישינן לשמא יחתה ואסור.

ג] ולדינא הכריע בשו"ע (ס"ח) דהעיקר כסברא ראשונה דשרי, ובסעי' ז' לכאורה לא הכריע, ואדרבא מדכתב סברת האוסרים באחרונה משמע שדעתו לאסור, וכן ס"ל למ"א (ס"ק כ"ו) בדעת מרן וכתב בטעם הדבר, דדוקא צלי [ר"ל דבר יבש] מותר ליתנו לכתחלה ע"ג כירה גרופה, אבל מבושל [ר"ל דבר לח] אסור ליתנו ע"ג כירה אפי' הוא חם שאין בו משום בישול, דגזרינן שמא יתן עליו כשהוא קר, ואין מותר אלא חזרה ע"ש.

ומיהו הגר"א בביאוריו פירש, דהכרעת השו"ע בסעי' ח' קאי גם אסעי' ז', והסכים לזה המ"ב (ס"ק ס'), דמ"ש בשו"ע 'וראשון נראה עיקר' קאי גם על הא דסעי' ז' דענין אחד הוא. וכמ"ש למעלה דאלו ב' הסעיפים אחד הם, רק דסעי' ז' מיירי בלח וסעי' ח' ביבש. וכן דעת המ"א (שם) לעניין הדין, משום דמשמע במ"מ דכיון דהקדירה מפסקת עדיף מכירה גרופה, ושרי ליתן עליה תבשיל חם ע"ש.

נמצא לאור האמור דפסק השו"ע כסברת הר"ן, ולא חיישינן לחיתוי בכה"ג דהוי כגרוף וקטום, אלא דלדעת המ"א חייש מרן בדבר לח חם, שמא יתן עליו כשהוא קר, דיש בישול אחר בישול בלח ולפיכך אסור, וביבש מותר. ולדעת המ"ב ודעימיה גם בזה מתיר מרן השו"ע, וכדרך שהתיר ביבש צונן, דחד דינא אית להו, ומ"מ דעת כל הפוסקים שוה בזה, דלא חיישינן לחיתוי בכה"ג.

ד] והנה בסי' רנ"ג כתב מרן בשו"ע (ס"ג) המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו

והר"ן כתב שם (יט: בדפי הרי"ף) דעל גבי האש ממש אסור מפני שנראה כמבשל, דהא אפילו תבשיל שנתבשל כל צרכו אף על פי שמצטמק ורע לו, אסור להחזיר בכירה שאינה גרופה וקטומה כדאמרינן לעיל, וכל שכן לתת לכתחלה ואפילו להפשיר, אלא ודאי לא התירו כאן אלא כנגד המדורה בלבד. וסיים הלכך דוקא כנגד המדורה הוא דשרי, א"נ בכלי ראשון, וכן נמי מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת, תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו, כגון פאנאדי"ש בלע"ז וכיוצא בהן לחממן, ואף על פי שהיד סולדת בו, לפי שאין דרך בשול בכך, ואף על פי שהקדירה נתונה על האש, אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים על גבי מיחם, ודאי אסור וכו' ע"ש.

מתבאר מדבריו דלא ס"ל הטעם כדברי הרא"ש, אלא טעם האיסור ליתן ע"ג כירה בשבת, הוא משום דנראה כמבשל, ומשו"ה להניח כנגד המדורה שרי, כיון שאין דרך בישול בכך תו לא נראה כמבשל. ולסברא זו י"ל דלא גזרינן שמא יחתה, כיון שהיא גרופה וקטומה.

ונראה דבסברות אלו נחלקו אלו ב' הדיעות שבשו"ע, דיעה א' ס"ל כטעם שכתב הר"ן, דליתן ע"ג כירה גזרינן משום מחזי כמבשל, וא"כ כשמניח על גבי קדירה תו לא מחזי כמבשל, לפי שאין דרך בישול בכך, ולפיכך שרי אפי' אם כלי התחתון על האש, ולחיתוי נמי לא חיישינן, דקדירה המפסקת הוי כמו כירה גרופה. ודיעה ב' ס"ל כטעם שכתב הרא"ש, דכל שהוא על האש חיישינן לחיתוי, ולא שרינן רק 'כנגד המדורה' דהוי היכר ברור, שהרי אש לפנינו ואינו מניח עליו אלא כנגדו, משא"כ כשמניח ע"ג האש בעניין שיכול להתבשל, כיון דליכא היכרא

בפשיטות דשאני הא דס"ג דמיירי בלח, ואיכא למיגזר רותח אטו צונן, משא"כ סעי' ה' ביבש ליכא למיחש למידי. ולפ"ז אין מקום לחלק בין קדירה ריקנית למלאה, ובדבר יבש אפי' ע"ג קדירה ריקנית שרי ליתן לכתחילה, ובדבר לח אסור לדעת מרן השו"ע אפי' ע"ג קדירה מלאה. ולפי הכרעת האחרונים [לעיל] יש להתיר גם בלח רותח כשם שמותר ביבש, ולגזירת רותח אטו צונן לא חיישינן.

ה' ומעתה יש לדון אודות פלאטה חשמלית, שהאש שבה מכוסה בפח ואין בה חשש חיתויא, ולעניין מחזי כמבשל תלוי בב' הסברות שבס' שי"ח, דנראה דדין אחד הוא למניח ע"ג קדרה ולמניח ע"ג הכיסוי, דלסברא ראשונה מותר ולסברא שניה אסור, ולפי מ"ש בשו"ע דהעיקר כסברא ראשונה מותר גם בזה. אלא בדבר לח רותח יש להחמיר לסברת ביה"ל דדמי לקדרה ריקנית, ולמ"א ג"כ יש לאסור לדעת מרן מגזירה אטו צונן, ודעת המ"א עצמו להתיר בזה כמו שנתבאר, ומיהו בדבר יבש אפי' צונן משמע דלכו"ע שרי.

והנה בשו"ת אור לציון (ח"ב ס"ל או' ז') תפס לחילוק שכתב ביה"ל, דמיירי גם בדבר יבש, שאסור ליתנו בשבת ע"ג קדירה ריקנית, משום שנראה כמבשל. ועפ"ז כתב דאין ליתן תבשיל אפי' יבש ע"ג הפח שעל הגז, אלא שלא כנגד האש, ובפלאטה חשמלית שא"א לכיון שלא יהיה כנגד האש אסור ליתן כלל, מטעם דמחזי כמבשל, וזולת בפת שאין דרכו אלא באפיה ע"ש.

וירא שמא יקדיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה, ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה ע"ג קדירה ריקנית, ויזהר שלא ישים קדרתו ע"ג קרקע ושתהיה רותחת. ושם (ס"ה) מותר לתת עפ"י קדרת חמין בשבת, תבשיל שנתבשל מע"ש כל צרכו כגון פאנדי"ש וכיו"ב לחממן, לפי שאין דרך בישול בכך ע"כ.

הנה הא דסעי' ה' מבואר בדבר יבש מיירי, וא"כ אפי' אם קדירה תחתונה ע"ג האש נמי שרי, כמו שנתבאר בס' שי"ח [ס"ח הנ"ל], וכ"כ הדגמ"ר שם ע"ש. והא דלא הזכיר מרן בזה ב' דיעות, לפי שלא הזכיר בדבריו להדיא דמיירי ע"ג האש.

אכן הביה"ל (שם ס"ג ד"ה ויזהר) הקשה הני ב' סעיפים אהדדי, דבס"ג לא התיר אלא בתנאי חזרה, ובס"ה התיר נתניה לכתחילה, ומ"ש דגמ"ר לחלק בין יבש ללח נראה לו דוחק. ולפיכך חילק כמ"ש הפמ"ג, דסעי' ה' דמניח ע"ג קדירת חמין [מלאה] לא נחשב כעומדת ע"ג כירה, ולהכי מותר אף ליתן בתחילה בשבת. משא"כ בסעי' ג' שהקדרה ריקנית, ועומדת רק לסתום חום הכירה שלא יהיה כ"כ חם, נעשית הכירה עי"ז רק כשאר כירה גרופה וקטומה, דאסור ליתן עליה בשבת תבשיל לכתחילה ע"ש.

ולטעמיה אזיל ביה"ל, דמשווה בס' שי"ח (במ"ב סקנ"ז) תבשיל לח חם ליבש צונן, וס"ל דבתרומיהו התיר השו"ע נתניה לכתחילה [כמבואר לעיל], וע"כ קשיא ליה הלכתא אהלכתא, והוצרך לחלק כנ"ל. משא"כ לסברת המ"א [בדעת מרן], י"ל

א. היינו לרווחא דמילתא, דאף לסברת הרא"ש דחייש לחיתוי, ליכא למיחש בזה, וכ"ש לסברת הר"ן, דפסק השו"ע כוותיה כמו שנתבאר, דליכא למיחש למידי ודו"ק.

ברם לסברת המ"א י"ל דבכה"ג לא מיחזי כמבשל כלל, ושרי ביבש אפי' כנגד האש, וגם בלח לא גזור אלא מחשש שמא יתן כשהוא צונן [וכ"כ בשו"ת יחיה דעת, ח"ב סי' מ"ה ע"ש], דכל שיש הפסק בין התבשיל לאש, תו לא מיחזי כמבשל. ובסי' רנ"ג ס"ג מיירי השו"ע במרק וכיו"ב, דיש לחוש לבישול אם נצטנן, ומשו"ה לא התיר ליתן לכתחילה רק בתנאי חזרה.

ולענ"ד נראה קצת הוכחה, דביבש גם לסברת ביה"ל הנ"ל אין לאסור, וליכא חשש דמחזי כמבשל אלא בדבר לח, דהא דסי' רנ"ג (ס"ג) מיירי גם לדבריו בדבר לח דוקא. דכתב במ"ב (שם סס"ק פ"א) וכ"ז כשהתבשיל עדיין חם שלא נצטנן, דאי לאו הכי אסור משום בישול, אם יוכל להתחמם שיהיה היס"ב ע"ש. וא"כ ע"כ בתבשיל לח איירי, דביבש גם בצונן לית בו משום מבשל, דהא במבושל כ"צ איירינן התם. וכן מוכח קצת בביה"ל (שם סעי' ה' ד"ה ובלבד) דביבש לא שייך מיחזי כמבשל כלל, שהשיג על המ"א שכתב כן ע"ש. נמצא בדבר יבש אין לחוש כלל, בין לסברת ביה"ל ובין לסברת מ"א, והאורל"צ נראה שתפס חומרת שניהם, ודבריו צ"ע לענ"ד.

ו] ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו או"ח סט"ו) סבר לאסור הפלאטה, וטעמו דלא התירו אלא כשמכסה בדבר חיצוני שניכר שנעשה

לשם הפסק, משא"כ היכא שהכיסוי מגוף הכירה לא הוי היכר. ושוב חזר בו (בח"ז סי' כ"ח או' ח') מחמת המנהג שנהגו להקל, וכתב שצ"ל דשרי מטעם, דהואיל ומתחילה נעשית לשם השימוש בה בשבת, היא גופא ההיכר לכל אדם, ולא יבואו להשתמש בה לאיסור ע"ש.

ובשו"ת שמש ומגן (ח"א סי' נ"ג) כתב בפשיטות לאסור הפלאטה מדינא, וטעמו לפי שחקר ע"י אומן, וגילו שהבישול ע"ג הפלאטה מתבצע ע"י הפח שעליו, ובלעדיו לא שייך שיתבשל שם קדירה כלל. וא"כ נמצא שהפח המכסה, משמש להיפך מכיסוי הכירה, ששם בא למעט החום ובוה בא לרבות החום, וע"כ הורה ליתן פח אחר ע"ג הפלאטה להפסיק, שאל"כ אכתי מיחזי כמבשל ע"ש.

ולענ"ד לפי מה שנתבאר לעיל, בפלאטה לא שייך מיחזי כמבשל כלל, לסברת מרן השו"ע שפסק כדיעה ראשונה בסי' שיי"ח, והטעם משום שאין זה דרך בישול. ולא הוצרכו לכיסוי ע"ג הכירה אלא משום דכירה הוי דרך בישול, ושם שייכי הני סברות שכתבו ה'שמש ומגן' וה'ישכיל עבדי', משא"כ בפלאטה חשמלית וכ"ש בכיסוי הפח שע"ג הגז, נראה דבכל גווני שרי. והרועה להחמיר די לו שיחמיר בדבר לח אפי' רותח,

ב. קאי התם על דברי הרמ"א בהג"ה, ויש מתירין ליתן לתוך תנור שאפו בו מבע"י, דמאחר שלא הטמינו בו רק אפו בו מבע"י, לא נשאר בו רק הבל מעט ואין לחוש לבישול, ובלבד שלא נצטנן לגמרי עכ"ל. ופי' בו המ"א (סקל"ו) ואפי' בדבר שאין בו מרק דלית ביה משום בישול אסור אם נצטנן, דה"ל כמניח לכירה לכתחלה בשבת דאסור, דלא התירו אלא חזרה. והעיר עליו ביה"ל (שם) דחידש בזה דין חדש, אבל בביאור הגר"א כתב ובלבד כנ"ל וכו', וכן משמע להמעייך בד"מ שכתב, דבדבר צונן נוהגין כהב"י וחוששין להחמיר, ומזה נובע דברי הרמ"א בהג"ה זו וכו', ומה שהוקשה להמ"א דהלא קאי על פאנדי"ש דהוא דבר יבש, פשוט דהרמ"א כלל בהיש מתירין גם דבר שיש בו מרק, וע"ז קאמר 'ובלבד' עכ"ל ע"ש. מכל זה מוכח דביבש לא חיישינן למחזי כמבשל אפי' בצונן, ורק בדבר לח כיון ששייך בו בישול חיישינן, וא"כ ה"ה ע"ג קדירה ריקנית דמא שנא ודו"ק.

מנורה נתינת מאכל ע"ג פלטה בשבת בדרום פג

משום דהכי ס"ל לביה"ל ולמ"א לדעת שו"ע, משום בישול אפי' צונן, נראה שאין מקום דגזרינן רותח אטו צונן. אבל ביבש דאין בו להחמיר בזה, וצ"ע למעשה.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין הדלקת נר חנוכה במניינים המתקיימים בחצירות

ענף א' - מבאר דשורש הספק הוי תלי בטעם דנהגו להדליק נר חנוכה בברכה בבית הכנסת

(א) הנה יש לדון האם מותר להדליק נר חנוכה בברכה במניינים המתקיימים בחצירות כדין הדלקה בבית כנסת או לאו, ונראה לבאר בשורש הספק דהוי תלי וקאי בנידון האם טעם המנהג שנהגו להדליק בבית הכנסת, משום דבית הכנסת הוי מקדש מעט דדמי לבית המקדש שנעשה בו הנס, ולפיכך עבדינן זכר לנס שנעשה במקדש. ואי נמי אפשר לומר, דכיון דבית הכנסת הוי מקדש מעט, לפיכך מדליקין נר חנוכה בבית הכנסת זכר למקדש, ומהאי טעמא נהגו להדליק את הנרות בצד דרום, דומיא דמקום הנחת המנורה בבית המקדש, ואין לתמוה בהא דנהגו להדליק נר חנוכה בברכה זכר למקדש, דהא מצינו בגמ' בר"ה (ל.) דהתקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל שבעה ימים במדינה בברכה זכר למקדש, ושמע מינה דעבדינן זכר למקדש אף בברכה, או דלמא לעולם עיקר המנהג שנהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, היינו משום מצות פרסומי ניסא ברבים, ואע"ג דתקנו חז"ל להדליק נר חנוכה בפתח ביתו לפרסומי ניסא, מכל מקום כיון דפרסומי מילתא הוי בפני עשרה, וזכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' בב"ב (קמב:) דאמר ליה שמואל לרב חנא בגדתאה, פוק אייתי לי בי עשרה, [ופירש"י שם, לפרסומי למילתא, עכ"ל], ואימר לך באפייהו, המזכה לעובר - קנה, עיי"ש. ואי

הכי כיון דאפשר דבהדלקה בכל העיר לא יתקיים מצות פרסומי ניסא בעשרה, לפיכך נהגו להדליק בבית הכנסת דהוי רגילות דמתכנסין עשרה בני אדם לצורך תפילה, ולפי"ז לעולם הוא הדין דבכל מקום שהציבור מתאסף לתפילה הוי בכלל המנהג להדליק נר חנוכה כדי לפרסומי ניסא בציבור, ומכל מקום כיון דהרגילות להדליק את הנרות בבית הכנסת אסמכניהו למקום הנחת דומיא דבית המקדש.

(ב) אלא דלכאורה נראה להעיר בהא דאמרינן דחזינן בתקנת רבן יוחנן בן זכאי דתקנו נטילת לולב בברכה כל שבעה זכר למקדש, ושמע מינה דמשום זכר למקדש הוי מצי אף לברך, שהרי מאידך מצינו בגמ' בפסחים (קטו.) דאמרינן השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל, עיי"ש. ושמע מינה דאף דתקנו לאכול מצה ומרור בהדי הדדי זכר למקדש, מכל מקום לא תקנו לברך על אכילתו משום זכר למקדש.

(ג) ויש לומר, דהטעם דלא תקנו לברך על הכורך זכר למקדש, כיון דהוי יוצא ידי חובה בברכה שברך קודם לכן על אכילת מצה ומרור בנפרד. וכי תימא, דאכתי הרי לצד דהלכה כהלל שצריך לכרוך את המצה והמרור הוי הפסק בין הברכה לכורך. הא שפיר יש ליישב למאי דמצינו בחידושי הר"ן

הכנסת, והרי עיקר המצוה הוי להדליק נר חנוכה בפרסומי ניסא.

ה) ולפיכך נראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ת הריב"ש (סימן קי"א) דכתב לבאר דהמנהג הזה להדליק בבית הכנסת - מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו - שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ, וכיון שעתה שיד האומות תקפה עלינו, ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבית הכנסת לקיים פרסומי ניסא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהא דתקנו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת בברכה, כיון לפרסומי ניסא בהדלקתו, ואע"ג דתקנו חז"ל להדליק נר חנוכה כל אחד בביתו בפרסומי ניסא, מכל מקום השתא דאי אפשר לקיים מצות נר חנוכה בפרסומי ניסא מפני הסכנה, וכל אחד מדליק בביתו, לפיכך נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת בפרסומי ניסא.

ו) ועפ"י נראה ליישב קצת בהא דלא תקנו חכמי התלמוד להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, והיינו משום דאפשר דלא הוי שכיח בזמנן שעת הסכנה דלא היו יכולין להדליק נר חנוכה בפרסומי ניסא, ואע"ג דמצינו בגמ' בשבת (מה.) דבעו מיניה דרב, מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא, [ופירש"י שם, שלא יראוהו בחצר, כדאמרינן בפרקין דלעיל (כב:) דנותנו בטפח הסמוך לרשות הרבים, וידעו שהדליקו בו נר, והם גזרו שלא להדליק. אי נמי, ביום חגם אין מניחין לדלוק אור אלא בבית עבודה זרה, עכ"ל]. ואמר להו, שפיר דמי, עיי"ש. והרי מבואר דהוי שכיח שלא היה בידן להדליק נר חנוכה בפרסומי ניסא, תדע, שהרי מצינו

(פסחים שם) דכתב לבאר בהא דאמרינן דהשתא דלא אתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, כלומר, דאי איתמר הלכתא כרבנן, הוה אכיל כל חד וחד לחודיה, וסגי בכך, ואי איתמר הלכתא כהלל, ודאי הו"ל למיכל מצה לחודה, כי היכי דלא תיבטיל במרור דרבנן, מיהו בתר הכי הוה כריך מצה ומרור, דליכא למימר דמצה דרשות מבטלה למרור דרבנן, דלאו רשות גרידא הוא, דמיבעי לן למעבד זכר למקדש, אבל השתא לא יכלינן למעבד הכי, דלמא קיי"ל כרבנן, וכיון שכבר אכל מצה לחודה, כי כריך לה בהדי מרור בתר הכי הו"ל רשות גמור, וכי היכי דמצוה דרבנן מבטלה לה לדאורייתא, הכא נמי רשות גמור מבטל לה לרבנן, הלכך משום ספיקא דתרווייהו אכיל ברישא מצה לחודה, והדר אכיל מרור לחודיה, והדר כריך להו לתרווייהו זכר למקדש כהלל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף לדעת הלל הוי צריך בתחילה למיכל מצה לחודיה, כי דלא ליבטל מרור טעם מצה דמצוה, והדר כריך להו בהדי הדדי, ואי הכי שפיר הוי יוצא ידי חובה בכורך בברכה שמברך בתחילה, אבל לעולם שפיר בשאר דוכתין שפיר מברכינן על קיום מצוה הנעשית זכר למקדש.

ד) ועוד לכאורה נראה להעיר בהא דאמרינן דאפשר דלעולם עיקר המנהג שנהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, היינו משום מצות פרסומי ניסא ברבים, ואע"ג דתקנו חז"ל להדליק נר חנוכה בפתח ביתו לפרסומי ניסא, מכל מקום כיון דפרסומי מילתא הוי בפני עשרה, ואפשר דבהדלקה בכל העיר לא יתקיים מצות פרסומי ניסא בעשרה, לפיכך נהגו להדליק בבית הכנסת דהוי רגילות דמתכנסין עשרה בני אדם לצורך תפילה, ולכאורה תיקשי דאי הכי אמאי לא תקנו חז"ל בתלמוד להדליק נר חנוכה בבית

(ח) ושמא יש לומר, דאע"ג דבזמן הוי שעת הסכנה מילתא דשכיחא דמחמתה תקנו דמדליק שלא בפרסומי מילתא, מכל מקום אפשר דאכתי לא הוי שכיח כל כך לענין שיתקנו חז"ל להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, כדי לפרסומי ניסא בהדלקה בציבור, ודו"ק.

ענף ב' - מוכיח מדברי השו"ע שדעתו דעיקר המנהג להדליק בבית הכנסת הוי משום פרסומי ניסא, ולא משום זכר לנס שנעשה במקדש

(א) ונראה להוכיח מדברי השו"ע דסבר דעיקר טעם המנהג שנהגו להדליק בבית הכנסת בברכה הוי משום פרסומי ניסא, ולא משום זכר למקדש, והוא בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תרע"א סעיף ז') דפסק דבבית הכנסת מניחו בכותל דרום כנרות המנורה, ומסדרן ממזרח למערב, ומדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דמקום הנחת נרות החנוכה בבית הכנסת הוי בכותל דרום כמקום הנחתה בבית המקדש.

(ב) ומאידך מבואר דמדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, ומשמע בפשטות דעיקר התקנה לברך בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, שהרי אם עיקר התקנה הוי משום זכר למקדש, אי הכי הכי הו"ל למימר דמדליקין ומברכין בבית הכנסת בפרסומי ניסא משום זכר למקדש, ואי נמי הו"ל למימר דמדליקין ומברכין בבית הכנסת בפרסומי ניסא, ואי הכי כיון דבראשית דבריו כתב השו"ע דמניחין את המנורה בכותל דרום כנרות המנורה, ממילא הוי ידעין דעיקר תקנת ההדלקה בבית הכנסת משום דעבדינן זכר למקדש, אבל השתא דנקיט השו"ע בלישניה דמברכין 'משום פרסומי

בדברי התוס' (שבת כא:) בד"ה ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, דכתבו דנראה לר"י דהיינו מכי אתו חברי לבבל, כדאמר בפ' כירה (לקמן מה). מהו לטלטל שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא. ואם תאמר, דעל השלחן נמי יקחו אותו, כדאמר בגיטין (יז.) רבה בר בר חנה חלש, אתא חברא שקל שרגא מקמייהו. ויש לומר, דאין רגילות כל כך לחפש בבתים, עכ"ד. והשתא מדקא חזינן דתקנו חז"ל מחמת החברים האי תקנה דבשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, אי הכי על כרחין למימר דהוי מילתא דשכיחא, דאי לאו הכי הא נקטינן בכל דוכתין דמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ונראה דהוא הדין דלא הוו מתקני רבנן האי תקנה דבדשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, אי לאו דמילתא דשכיחא הוא.

(ז) ואלא דלכאורה תיקשי בדברי התוס' דכיון דאמרינן דבשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, אי הכי מהו דשיילינן לקמן האם מותר לטלטל הנרות מקמי חברי בשבתא. כבר מצינו בדברי התוס' לקמן בד"ה מקמי חברי בשבתא, דהקשו דאע"ג דבשעת הסכנה אמרינן בבמה מדליקין (לעיל כא:) דמניחה על שולחנו ודיו. הכי מיירי אם יארע שלא הניחה על שולחנו. אי נמי אומר ר"י, דשעת הסכנה דלעיל לאו סכנת חברים קאמר, אלא סכנת גזירה שגזרו שלא להדליק נר חנוכה, עיי"ש. ולפי"ז צריך לומר בדברי התוס' דידן דסברי כשינויא קמא דמיירי שהניחה ברשות הרבים, והשתא כיון דתקנו חז"ל משום סכנת חברים להדליקה על שולחנו, שמע מינה דהוי מילתא דשכיחא, ואי הכי לכאורה תיקשי אמאי לא תקנו נמי להדליק נר חנוכה בבית הכנסת לפרסומי ניסא בהדלקתו, שהרי בהדלקה בבתייהם אין יכולין לפרסומי ניסא בהדלקתן.

ואולם ב"מור וקציעה" (שם) כתב דאם אין עשרה בבית הכנסת אין להדליק בברכה, וכן דעת ה"מחזיק ברכה" (שם אות ז'), וכן מסיק ה"אור לציון" לדינא דאין להדליק נר חנוכה בבית הכנסת אם אין עשרה אנשים בשעת ההדלקה, ואף אם עתידין לבוא מאוחר יותר, עיי"ש.

(ב) ולכאורה צריך ביאור בשורש מחלוקתם האם צריך להדליק נר חנוכה בבית הכנסת דוקא בגוונא דישנן עשרה אנשים בשעת ההדלקה, או דלמא הוי סגי להדליק נר חנוכה בברכה אף בגוונא דעתידין לבוא מאוחר יותר.

(ג) ונראה לבאר דדעת המג"א דעיקר התקנה להדליק נר חנוכה בבית הכנסת הו"ל דומיא דבית המקדש, והא דצריך להדליק בפני עשרה אנשים הוי מפרטי המצוה, אבל לאו מעיקר התקנה הוא, ולפיכך הוי סגי להדליק נר חנוכה בבית הכנסת אפילו אם אין עשרה אנשים בשעת ההדלקה, ורק עתידין לבוא מאוחר יותר, ודעת ה"מור וקציעה" דעיקר התקנה הוא לפרסומי ניסא בפני עשרה, וכיון דהרגילות שבבית הכנסת ישנן עשרה בני אדם, לפיכך מדליקין בבית הכנסת, אבל לעולם הוא הדין בכל מקום שמתאספין עשרה מדליקין נר חנוכה בברכה, ולכן כל שאין עשרה בבית הכנסת אין מדליקין נר חנוכה בברכה, ואף דעתידין לבוא מאוחר יותר.

ענף ד' - בענין פלוגתת פוסקי דורינו זצ"ל בהדלקת נר חנוכה בציבור בכנסים

(א) ועוד נראה לומר בהקדם הא דמצינו דנחלקו פוסקי דורינו זצ"ל במסיבות הנערכות באולמות שמשמיעין בהן דברי תורה כדי לקרב את ישראל לצור מחצבתן,

ניסא', אי הכי שמעינן מינה דעיקר התקנה להדליק בברכה בבית הכנסת הוי משום פרסומי ניסא.

(ג) וכן הוא בהדיא בדברי הב"י (שם) דכתב במה שכתב ה"טור" שמניחין נר חנוכה בבית הכנסת, וזה לשונו, נראה שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא, וכן כתב ה"כל בו" (סימן מ"ד), וכתב עוד טעם אחר, שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם, ולסדר הברכות לפניהם, שיש בזה פרסום גדול לה' יתברך וקידוש שמו כשמברכין אותו במקלות, עכ"ל. והרי מבואר בהדיא דהטעם שנהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, ולא הזכיר מאומה דהוי משום דהוי מקדש מעט ודמי לבית המקדש שבו נעשה הנס.

ענף ג' - מצדד דהטעם דנהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת הוי תלי בפלוגתת האחרונים ז"ל האם מצי להדליק נר חנוכה בבית הכנסת בגוונא דעתידין לבוא עשרה אנשים

(א) ועוד ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ד' פרק מ"ב סעיף ט"ו) דכתב לדון האם צריך שיהיו עשרה אנשים בבית הכנסת בשעת הדלקת הנרות, וכתב לאתויי דמצינו במג"א (ס"ק י') דכתב דנראה לי דאם הוא סמוך לחשיכה בערב שבת, וטרם שיבואו מגין לבית הכנסת יתקדש היום, יברך וידליק מיד, דמכל מקום איכא פרסומי ניסא כשבאין אחר כך לבית הכנסת, ודמי למדליק ברחוב בשעה שאין שם איש, ואחר כך באו אנשים, עכ"ל. וכתב ה"שער הציון" (ס"ק נ"ד) שלדבריו הוא הדין בחול, אפילו אם אין מגין אחר מנחה, יכול לברך, עיי"ש.

שאינן לברך, ולפיכך הבו דלא להוסיף על מה שנהגו להדליק בברכה בבית הכנסת בלבד.

(ד) ואולם בספר "משנת יעקב" (הלכות חנוכה עמ' ר"ס) כתב שיש לברך על הדלקת נר חנוכה אף שלא בבית הכנסת, כי פעמים רבות הפרסום במסיבות הללו גדול ביותר מהפרסום בבית הכנסת, עכ"ד. וכן מצינו בשו"ת אז נדברו (חלק ה' סימן ל"ז - חלק ו' סימן ע"ה) דכתב דלאו דוקא בבית הכנסת, אלא בכל מקום שנקבצין קהל רב מדליקין נר חנוכה בברכה משום פרסומי ניסא, עכ"ד. וכן העלה בשו"ת בית מרדכי (סימן מ"א), והוסיף דבפרט שיש אנשים שלא הדליקו נר חנוכה בבתייהן.

(ה) ולמעשה מסיק לדינא מרן ה"חזון עובדיה" זצוק"ל: דאחר שהודיענו ה' את כל הנ"ל (אות י"ט) בשוב דברי השו"ע בזה, נראה שהנהגין לברך על הדלקת נרות החנוכה אף שלא בבית הכנסת - יש להן על מה שיסמוכו, כיון שיש בהדלקה זו פרסומי ניסא ביותר, ומה טוב להתפלל באותו מקום תפילת ערבית בציבור לאחר ההדלקה, וכמו שנהגין בבתי הכנסת, וסיוע לדברי מצאתי בשו"ת משנה שכיר (סימן ר"ב) שדן נמי עפ"י דברי הריב"ש שאם אירע שלא הדליקו בבית הכנסת, ואחר כך נקבצו ובאו לשיעור תורה, ושוהין שיעור חצי שעה, שהדין שמדליקין בברכה, עיי"ש.

(ו) ואולם מאידך מצינו בשו"ת אור לציון (חלק ד' פרק מ"ב סעיף י"א) דכתב דישנן מקומות שנהגין להדליק נר חנוכה בברכה בכנסים הנעשין בימי החנוכה משום פרסום הנס, ורצו לרמות ענין זה למנהג הדלקת נרות החנוכה בבית הכנסת, ואף שכל הציבור מדליק גם כן בביתו, והטעם משום פרסום הנס במקהלות עם, וא"כ הוא הדין בכל מקום התכנסות הרבים דיש פרסומי

האם אפשר להדליק נר חנוכה בברכה משום פרסומי ניסא, וכמו שפשט המנהג בבית הכנסת, או שמא נימא הבו דלא לוסיף עלה דאין להדליק נר חנוכה בברכה רק בבית הכנסת, דהוי מקדש מעט, ויש בו דמיון לנס שאירע בבית המקדש.

(ז) וראיתי בספר "חזון עובדיה" (חנוכה עמ' מ"ז) דכתב לאתויי דבשו"ת שבט הלוי (חלק ד' סימן ס"ה) דכתב דאין לברך על הדלקת נר חנוכה רק בבית הכנסת בלבד, והטעם כיון שעצם המנהג שנהגו לברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת דנו בו האחרונים ז"ל מחמת דברי השו"ע (או"ח סימן תכ"ב סעיף ב') שאין לברך על הלל בראש חודש, והב"י (סימן תרע"א שם) כתב דמדליקין נר חנוכה בברכה בבית הכנסת עבור האורחים שאין להם בית, שמוציאין אותן ידי חובה בהדלקה זו, ובשו"ת הריב"ש (סימן קי"א) שהוא אביר הפוסקים חולק שאין האורחים יוצאין בהדלקה זו, ועל כרחין צריך לומר שהטעם כמו שכתב ה"כ"ל ב"ו דהוי משום הידור מצוה לברך את ה' במקהלות, וזכר למקדש, וא"כ מנא לן להוסיף הדלקה במקום שאינו דומה למקדש שבו אירע הנס, וידעתי גם ידעתי שהיו מדינות שהיו מברכים במסיבות כאלה, אבל מי יודע אם רוח חכמים נוחה מהם, עיי"ש.

(ג) וכן מצינו בשו"ת אז נדברו (חלק ו' סימן ע"ה) דכתב לאתויי בשם הגרש"ז אויירבאך זצ"ל דאין לברך בהדלקה נר חנוכה שלא בבית הכנסת, והוא למאי דמבואר בשו"ת הריב"ש (שם) שמקור הברכות במנהג להדליק בבית הכנסת הוא על יסוד דברי רבינו תם לברך על מנהג קריאת ההלל בראש חודש, ולמעשה הוי תלי במחלוקת האם מברכין על מנהג קריאת ההלל בראש חודש, שדעת הרמב"ם והשו"ע

להוסיף עלה, ואין לנו לברך רק על הדלקה בבית הכנסת, כיון דדמי בית הכנסת שהוא מקדש מעט לבית המקדש שבו נעשה הנס, ולכן עושין בו פרסומי ניסא, אבל בסתם כנסים אף שמתפללין שם תפילת מנחה וערבית, אי"ז חשיב לבית הכנסת משום תפילה אחת, עיי"ש.

(ט) והרי חזינן מדברי רבותינו זצ"ל דפליגי האם אפשר לברך על הדלקת נר חנוכה בכנסים או לאו, ושורש מחלוקתן דלעולם מאן דפליגי דטעם המנהג שנהגו להדליק בבית הכנסת, משום דהוי פרסומי ניסא לרבים, וכל מחלוקתן מחמת שדעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל שהטעם שנהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, ולפיכך הוא הדין דאפשר להדליק נר חנוכה בכנסים דהוי נמי פרסומי ניסא, ודעת רבינו ה"אור לציון" זצ"ל דאף שמוכח בדברי השו"ע דידן בטעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, [וכמובא בדברינו לעיל (אות ז') בשם ה"אור לציון" דכתב בהדיא כן, ואכמ"ל], מכל מקום כיון דהוי חידוש שמברכין על המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת - לדידן דאין אנו מברכין על המנהג כלל ועיקר, א"כ הבו דלא להוסיף עלה דאין לברך על הדלקת הנרות רק בבית הכנסת, כיון דהוי מקדש מעט דדמי לבית המקדש שבו נעשה הנס.

(י) [ואגב אבוא האיר לדעת ה"אור לציון" בהא דסבר דאף דטעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת הוי משום פרסומי ניסא, מכל מקום דאין לברך רק בבית הכנסת בלבד, משום דכל הברכה על מנהג הוי חידוש, והבו דלא להוסיף עלה, ונמצא לדבריו דלדעת 'בני אשכנז' דסברי דמברכין על המנהג - ממילא אין חידוש במה שנהגו לברך על מנהג ההדלקה בבית הכנסת, ואי הכי כיון דטעם

ניסא בהדלקת נר חנוכה, דשפיר הוי אפשר להדליק בברכה.

(ז) [ונראה להוסיף דאף דעת רבינו ה"אור לציון" דטעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת הוי משום פרסומי ניסא, וכהא דמצינו בדבריו לעיל (סעיף ט') דכתב דבשו"ע (סימן תרע"א סעיף ז') מבואר שמדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, ובב"י (שם) כתב לאתווי ב' טעמים לדבר: א) מפני האורחים שאין להן בית להדליק בו, וכמו שתקנו קידוש בבית הכנסת משום האורחים דאכלו ושתו בבית הכנסת. ב) ועוד הביא בשם ה"כל בו" כדי לפרסם הנס בפני כל העם, ולסדר הברכות לפנייהם, שיש בזה פרסום גדול לה' יתברך וקידוש שמו כשמברכין אותו במקלות, [ועוד ראה בדברי התוס' (שבת כד.) בד"ה מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון, שכתבו בתפילה פשיטא ליה דמזכיר, משום דתפילה בציבור הוא, ואיכא פרסומי ניסא, אבל בברכת המזון שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי, עכ"ד], ובשו"ע כתב מרן את הטעם האחרון משום פרסומי ניסא, עיי"ש].

(ח) וכתב ה"אור לציון" דנראה דאין לברך על הדלקת הנרות בכנסים הללו, ואף לא במקום שמתקיים שיעור תורה שאין בו תפילת ערבית קבועה, שהרי עצם המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת אינו מוזכר בגמ' אלא בדברי רבותינו הראשונים ז"ל, וכבר דנו רבותינו הראשונים הללו מה הטעם שמברכין על הדלקת הנרות, הרי אינו אלא מנהג בלבד, וכבר מבואר בגמ' בסוכה (מד.) שאין מברכין על חבטת ערבה, כיון שאינו אלא מנהג נביאים, ואמנם כבר נתבאר בדברינו לעיל (סעיף ט') טעם המנהג לדידן 'בני ספרד' שאין מברכין על מנהג כהלל בראש חודש, מכל מקום הבו דלא

הנס, א"כ הוא הדין דאי אפשר לברך על ההדלקה בחצירות.

יג) ואולם שוב חושבני לצדד דאפשר שאף לדעת ה"אור לציון" אפשר לברך על ההדלקה בחצירות, שהרי מעיקר טעם המנהג אפשר לברך על ההדלקה אף שלא בבית הכנסת, שהרי טעם המנהג לברך משום פרסומי ניסא, ועד כאן לא נחית ה"אור לציון" למימר דאין להדליק נר חנוכה רק בבית הכנסת רק מצד דהוי חידוש דאין אנו מברכין על המנהג כלל ועיקר, אי הכי אפשר דבנידון דידן דאנו אנוסין מלהתפלל בבית הכנסת, [שהרי אף שהותר להתפלל בבית הכנסת, מכל מקום הני מילי בתנאים מסויימים בלבד, ואין אפשרות בכל מקום לעמוד בתנאים הללו, ובפרט במקומות שהציבור גדול], אי הכי שפיר אפשר להדליק נר חנוכה במקומות הקבועים לתפילה, [ולאפוקי מניינים עראים], דהוי נמי חשיב בכלל מקדש מעט, שהרי אף קוראין בהן בתורה, ואפשר דהוי חשיב מקדש מעט במקצת, [ועוד ראה בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק י"ט הלכה ה') בזה, ואכמ"ל], ועוד נראה שיהא הדין כן בפרט אם בחנוכה הבעל"ט יחזור הדבר לקלוקלו הראשון שיאסרו להתפלל בבתי הכנסת לגמרי - ח"ו, ויש לפלפל.

התקנה משום פרסומי ניסא, א"כ הוא הדין דהוי אפשר לברך על הדלקת נר חנוכה בכנסים, ולא דוקא בבית הכנסת, ודו"ק].

יא) והשתא לפי"ז הדרנא בי מהא דנחיתנא למימר, דלצד שהטעם שמדליקין נר חנוכה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, אי הכי שפיר אפשר לברך על הדלקת נר חנוכה בכנסים, דהצד השווה שבהן דהוי מתקיים פרסומי ניסא בהדלקתו, שהרי רבינו ה"אור לציון" נחית למימר לדינא דאף שדעת השו"ע שטעם ההדלקה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, מכל מקום אין להדליק נר חנוכה בברכה רק בבית הכנסת, כיון דהוי חידוש דין שמברכין על המנהג - לדידן דאין מברכין על המנהג כלל ועיקר, ואי הכי הבו דלא להוסיף עלה.

יב) קנצי למילין: הנה נראה לומר בפשטות בנידון דידן האם אפשר להדליק נר חנוכה במניינים המתקיימים בחצירות, דלדעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל דסבר דאפשר לברך על ההדלקה בכנסים, אי הכי הוא הדין דאפשר לברך על ההדלקה בחצירות, ונראה לצדד דהוי כל שכן הוא אחר דהוי כעין בית כנסת, ולדעת ה"אור לציון" דסבר דאי אפשר לברך על ההדלקה רק בבתי כנסיות דהוי מקדש מעט דדמי לבית המקדש שבו נעשה



הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'תולדות יוסף'

בדין שאר קירבות בנדה ובעריות והמסתעף לנדה ולדין הליכה לרופא

פלוגתת הראשונים אי דאורייתא או דרבנן

כתב הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת שנג) והמצוה השנ"ג היא שהזהירנו מקרוב לאחת מכל אלו העריות ואפילו בלא ביאה. כגון חבוק ונשיקה והדומה להם מפעולות הזנות. והוא אמרו יתעלה באזהרה מזה (אח"מ יח ו) איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. כאילו יאמר לא תקרבו מהן קירוב יביא לגלות ערוה. ולשון ספרא [פי"ג ה"ב (בד"ח הט"ו)] לא תקרבו לגלות אין לי אלא שלא יגלה מניין שלא יקרב תלמוד לומר ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב אין לי אלא בנדה בל תקרב ובל תגלה ומניין לכל העריות שהן בבל תקרבו ובל תגלו תלמוד לומר לא תקרבו לגלות. ושם (ה"ח ובד"ח הכ"א) אמרו ונכרתו הנפשות העושות מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא תקרבו יכול יהו חייבין כרת על הקריבה ת"ל העושות לא הקרבות. וכבר נכפלה האזהרה באיסור אלו הדמיונות ואמר (שם) לבלתי עשות מחוקות התועבות. ובהלכות איסורי ביאה פכ"א ה"א כתב כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מחוקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה.

והרמב"ן בסהמ"צ השיג עליו דכפי העיון בתלמוד אין הדבר כן שיהיה

בקריבה שאין בה גילוי ערוה כגון חבוק ונשוק לאו ומלקות. והוכיח כן מהגמרא בשבת (יג א) דאמר רבי פדת לא אסרה תורה אלא קריבה שלגלוי ערוה בלבד, ומן הידוע עוד ממנהגם בתלמוד שאם היתה הברייטא הזו אצלם אמת והיו דבריו שלרבי פדת חלוקין בכך היו בעלי הגמרא מביאים אותה עליו לתיובתא ואומרים מתיבי אילו נאמר ואל אשה וכו' ומעלים ממנה תיובתא דרבי פדת תיובתא. וכיון שלא עשו כן נבין מהם כי אצלם זה האיסור מדרבנן, או יהיה מן התורה דכל דמתהני מאיסורא איסורא הוא כענין בחצי שיעור, אבל אין זה עיקר מדרש בלאו הזה אלא קרא אסמכתא בעלמא. ועוד הקשה שם מהמבואר בתלמוד שהיו חכמים שמנשקים קרובותיהם, ואם שהיו חכמים וצדיקים איך התירו איסור מה"ת, וע"ש אריכות דברים. וכ"כ בחידושי לשבת שם דאינו אסור אלא מדרבנן.

דעת השו"ע

ובשו"ע אה"ע סימן כ' ס"א פסק כרמב"ם וז"ל הבא על אחת מן העריות דרך איברים, או שחבק ונשק ונהנה בקירוב בשר, הרי זה לוקה וחשוד על העריות. (ועיין לקמן ביאור דעות הראשונים והפוסקים).

ובב"י בסימן קצ"ה (סי"ז) כתב בתרומת הדשן (סי' רנב) בשם גדול אחד דאשה [נדה] חולה ובעלה רופא אסור למשש לה הדפק ונראה מדבריו שאפילו בשאין רופא זולתו אסור וגם בתשובות להרמב"ן סימן קכ"ז אסר לבעל למשש דפק אשתו נדה

שם בס"ק י' וכאן התיר מישוש הדפק מ"מ באין סכנה אסור לבעלה למשש הדפק כשהיא נדה וכדאיתא בתשובת הרמב"ן ובדברי הרב.

בירור בגדר האיסור והנפ"מ לדינא

ובבית שמואל אה"ע סימן כ סק"א וכתב (הרמב"ן) בתשובה אפילו אם אינו עושה דרך חיבה ס"ל לרמב"ם מדאורי"י אסור והוא ס"ל דאסור מדרבנן והיינו מ"ש הב"י ביו"ד ס"ס קצ"ה לשיטות הרמב"ן, והש"ך השיג עליו בחנם. ועיין בסוגיא בסנהדרין תמות ואל תעמוד עמה אחורי הגדר וכו' כתב הר"ן דאיכא לאו אם יעמוד עמה אחורי גדר משום לא תקרבו לגלות ערוה ולמד זה ממקשן בשלמ' שם, עכ"ל בקיצור.

והנה כתב בשו"ת בית שערים או"ח סימן רצ"ד דהמחבק או מנשק בהפסק בגדי האשה הר"ז אסור מה"ת ולוקה, ודקדק כן מלשון הב"ש שם בסק"ב דכתב ע"ד השו"ע - ונהנה בקירוב בשר - היינו או נהנה בקירוב בשר ב"ה, ע"כ. ור"ל דא"כ רישא דחיבק או נישק א"צ קירוב בשר.

אבל בשו"ת מהרש"ם ח"ד סימן קמ"ט כתב דחיבוק דרך מלבושה גם הרמב"ם מודה דדוקא בקירוב בשר ס"ל דהוי מה"ת, וכ"ד הלבנון נטע בסי' קצ"ה סק"ד. וצ"ע מדברי הב"ש הנ"ל. (ועיין היטב בשו"ת זכרון יוסף אה"ע סימן י"ד מדיבור המתחיל "ובדרך זה" והלאה).

ונראה דבלבוש משמע כדברי המהרש"ם דכתב שם וז"ל הבא על אחת מן העריות דרך איברים או שחבק או נשק ונהנה בקירוב בשר, הרי זה לוקה מן התורה, עכ"ל. הרי דנחית לתקן את לשון השו"ע וחילק

ואף על פי שלשון השאלה היה בשיש שם רופאים אחרים אלא דבעלה ניחא לה משום דמזומן תדיר נראה דלמאי דאסר לא שני לן בין יש שם רופאים אחרים לאינם ומיהו אם החולי מסוכן ואין שם רופאים משמע קצת מדבריו דשרי משום פיקוח נפש אלא דאיכא למימר דלטעמיה אזיל (לכאורה כונתו להשגות על סה"מ ל"ת שנג) דסבר דנגיעת נדה אינה אסורה אלא מדרבנן אבל להרמב"ם (סה"מ שם, והל' איסור"ב פכ"א ה"א) דנגיעת ערוה אסורה מן התורה הכא אף על פי שיש בו פיקוח נפש אפשר דאסור משום דהוי אביזרא דגילוי עריות וצ"ע: וכן דעת הלבוש מצד עיקר הדין. וכתב הש"ך ביו"ד סימן קנ"ז סק"י וז"ל ומכל מקום משמע דאף הרמב"ם לא קאמר אלא כשעושה חיבוק ונישוק דרך חיבת ביאה שהרי מצינו בש"ס בכמה דוכתי שהאמוראים היו מחבקים ומנשקים לבנותיהם ואחיותיהם וכן כתב הר"י יצחק ליאון שם בהדיא וכן משמע להדיא ממ"ש הרמב"ם ר"פ כ"א מהל' א"ב וז"ל כל הבא על העריות דרך אברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר ה"ז לוקה מן התורה כו' וכן כתב הסמ"ג והכתור תורה שם אלמא דאינו לוקה אלא בדרך תאוה וחיבת ביאה וזהו דלא כב"י לקמן ס"ס קצ"ה גבי מישוש הדפק באשתו נדה חולה: ובסימן קצה סק"כ כתב הש"ך ע"ד הב"י ואין נראה דודאי אף להרמב"ם ליכא איסור דאורייתא אלא כשעושה כן דרך תאוה וחיבת ביאה כמש"ל סי' קנ"ז סק"י מה שאין כן הכא וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדפק של אשה אפילו אשת איש או עובדת כוכבים אף על פי שיש רופאים אחרים עובדי כוכבים וכן עושים שאר מיני משמושים ע"פ דרכי הרפואה אלא הדבר פשוט כמ"ש וזה נראה דעת הרב דלעיל בסי' קנ"ז משמע מדבריו כהרמב"ם וכמו שכתבתי

וכתב או בין חיבוק לנישוק (ובשו"ע כתב ונישק), ולגבי קירוב בשר כתב ונהנה, הרי לן דס"ל דחיבוק ונישוק אסור מה"ת רק בקירוב בשר וכדברי המהרש"ם. ובאמת שכלשון הלבוש הנ"ל הכי איתא נמי בטור.

וכן נראה להוכיח מדברי התוס' בשבת דף יג. ד"ה מה שכתבו דהאיסור בשנה במיטה אחת הוא בבגדו והוא בבגדה הוא מדרבנן, ובתוס' סנהדרין לז. ד"ה התורה כתבו דהוא בבגדו והיא בבגדה אסורה באשת איש אפי' בלא ייחוד משום איקרובי דעתה "שנהנין ומתחממין זה מזה". (וכ"כ לדקדק מלשונם בב"ח סימן קצ"ה ס"ו), א"כ מוכח דליכא איסורא דאורייתא אלא בקירוב בשר ממשי^א.

ומ"מ צ"ב במאי פליגי.

והנה ברמב"ן בסהמ"צ שם כתב בשם הרמב"ם (במניין הקצר) שלא ליקרב לעריות בדברים המביאים לידי גלוי ערוה כגון חיבוק ונישוק ורמיזה וקפיצה שני' לא תקרבו לגלות ערוה מפי השמועה למדו שזו אזהרה לקריבה המביאה לידי גלוי ערוה. וכתב ע"ז הרמב"ן והם באמת דברים בטלים

שיהיה במדבר עם אשתו נדה שיחה בטלה לאו ומלקות מן התורה. אבל בפרוש לב שמח שם העיר דליתא לפנינו ברמב"ם דבר זה^ב, ואדרבא בפכ"א מאיסורי ביאה פכ"א ה"ב כתב ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. מיהו בר"ן שהובא בבית שמואל ובש"ך הנ"ל כתב להדיא בההיא דסנהדרין דידבר איתה אחורי הגדר דעובר על לאו דלא תקרבו דאורייתא ולכן יהרג ואל יעבור, הרי דס"ל דהוא איסור דאורייתא. וצ"ב במאי פליגי.

והנה ראיתי שהובא בשמו של החקרי לבי שחקר בגדר איסור קירבה בעריות, האם הוא בגדר סייג [וכן מבואר להדיא ברבנו יונה בשערי תשובה שער ג אות פ"י]. או דילמא דהוא איסור עצמי להתקרב לעריות, ואמנם הטעם משום שמביא לערוה ממש, אבל עכ"פ הוא איסור עצמי "להתקרב לעריות", דהאיסור ערוה הוא העראה וקירוב בשר שאין בו העראה הוא האיסור [ועיין רמב"ם בפיהמ"ש בפ"ז דסנהדרין שכתב

א. ועיין ביאור הגר"א יו"ד סימן פ"ח סק"ב (ליקוט).

ב. ושור' בפרי אדמה בפ"א מאיסורי ביאה הי"א שכתב שבתחילת ספר המדע חזר ומנה הרמב"ם בקצרה את כל מניין המצוות ושם כתב להדיא דברמיזה וקפיצה איכא לאו דלא תקרבו, ולזה נתכון הרמב"ן. ומ"מ כתב הפרי אדמה הנ"ל דכונת הרמב"ם לרמיזה וקפיצה ע"י נגיעה. והנה מלבד הדוחק בדבריו, נמצא שאותו לשון כותב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה וכונתו לשלא ע"י נגיעה, וגם צ"ב דאם הוא נגיעה של חיבה מאי נפ"מ ברמיזה וקפיצה, ולמה שביארנו בהמשך דברינו הכל א"ש.

ג. וכעת לא מצאתי היכן נמצא בספריו, ועיין בספרו חאה"ע סימן י"ז. ומצאתי בפרי אדמה בפ"א מאיסורי ביאה הי"א שהביא חקירה זו.

ד. וז"ל איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו (ויקרא יח, ו). כל קירוב בשר אסור, כגון הנגיעה בידי אשת איש, ופרוש "לגלות ערוה" - כי הקריבה מביאה לידי ערוה. וכי תאמר בלבבך: איפה נמצא בכתוב כי גדרה התורה גדר, כי תאמר אשר אסרו מגע יד ליד להיות גדר לעברה? נשיבך דבר: הנה במצות הנזיר, אשר עקר נזירותו פן ישתה וישכח מחוקק או יתעזה רוח זנונים, אוסרתו התורה (במדבר ו, ד): מכל אשר יעשה מגפן היין, וכל זה לגדר הרחקה ממשתה היין. וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה במדרש (שמו"ר טז - ב).

"ואם בא אדם על ערוה" מן העריות באיבר זולתי הזכרות אינו חייב עונש, ודו"ק".

ונפ"מ בזה לנגיעה בלא חיבה, דאם האיסור הוא בגדר וסייג לערוה א"כ לא שייך לאסור דאין כאן קירבה, ואי נימא דהאיסור הוא איסור בעצם א"כ המציאות של קירוב בשר בערוה אסור אף שלא מתכון להנות.

ואי נימא דהאיסור הוא בגדר סייג לקמ"ד איך מותר לנשק לקרובותיו, דבזה אין כלל קירוב לערוה, והרמב"ן שהקשה כן על הרמב"ם לשיטתו אזיל שלמד שלפי הרמב"ם אפי' נגיעה שאינה של חיבה אסור (וכמו שהביאו הב"י והב"ש בשמו).

ובזה תלוי הנידון בחו"נ בהפסק בגד, דאי נימא דהאיסור משום גדר וסייג א"כ

גם כה"ג אסור דס"ס הר"ז קירבה שמביאה לערוה, אבל אי נימא דהוא איסור עצמי כיון שאין כאן קירוב בשר לא שייך בזה לאסור מה"ת. וא"ש דהלבוש שסובר כן אזיל לשיטתו דס"ל כב"י דנגיעה שלא של חיבה נמי אסורה מה"ת.

ובזה תלוי הנידון האם בדיבור של חיבה שייך לאו דאורייתא, דהר"ן שאסר מה"ת ס"ל דהוא גדר וסייג, והרמב"ם כפי שנראה לפנינו ס"ל דהוא איסור עצמי ורק בקירוב בשר נאסר.

מיהו צ"ל דכל מה שאסר הר"ן זה רק בכה"ג שמדבר עימה דברי חשק שמתקרבים זה לזה, ואה"נ דשייך כה"ג אפילו על ראייה אם תעמוד לפניו ערומה וכמבואר שם בגמ' דכיון שידועת שמתאווה

ה. ובזה יש להעמיד פלוגתא דהבית הלוי והשער המלך בישוב שיטת הרמב"ם, דהנה בשו"ת בית הלוי ח"א סימן א אות ח' כתב דהרי דעת הרמב"ם בפרק כ"א מהל' אי"ב הלכה א' דבחיביי מיתות ב"ד וחיביי כריתות לוקה גם על קירוב בשר גרידא והקשה השער המלך דא"כ ביבמות דף ג' דאמרין דקרא דעלי' אתי' לפטור אחות אשה מיבום ופריך טעמא דכתב רחמנא עלי' הא לא"ה ה"א אחות אשה מתייבמת דאתי עשה ודחי ל"ת אימר דאמר' ל"ת גרידא ל"ת שיש בו כרת מי דחי ועדיפא ה"ל להקשות דהא לא הוי בעידנא דהעשה אינו מקיים עד שיבעול ממש והל"ת עובר מיד בשעת נשיקה דהוי קירוב בשר ותיריך השער המלך דהרמב"ם ס"ל כיון דלעולם אי אפשר רק בכה"ג מקרי שפיר בעידנא הרי דבלא"ה ע"כ ס"ל להרמב"ם כן. הן אמת דקושייתו של שעה"מ יש לישב בפשיטות ואפי' אם נאמר כהתוס' דב"ב דהיכא דהלאו עובר בהעראה והעשה אינו מקיים רק עד גמר ביאה לא מקרי בעידנא מ"מ לא קשה כלל על הרמב"ם דודאי דהך דהעראה לא דמי' כלל לאיסורא של קירוב בשר דהרי הך איסורא דקירוב בשר נפקא לן בתורת כהנים מקרא דאל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה לחייב על כל תקרב ועל כל תגלה וא"כ אין הקירוב בשר בעצמו האיסור רק בדבר שהביאה שלו הוי ערוה אז אסור גם הקירוב בשר וכדמשמע לשון הפסוק לא תקרבו לגלות ערוה דלגלות ערוה הוי ביאה של ערוה וקאמר דקירוב בשר של ערוה אסור וכן באבות דר' נתן פרק ב' איתא איזהו סייג שעשתה התורה לדברי' ת"ל ואל אשה בנדה טומאתה יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים תלמוד לומר לא תקרב הרי דקרי לאיסורא דלא תקרב דהוי סייג וגדר לביאת האיסור. וז"ל הרמב"ם כל הבא כו' או שחיבק כו' לוקה שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה וא"כ עיקרו של הך איסורא תלוי רק בהביאה עצמה ומש"ה אם עיקר הביאה הוי היתר משום דעשה דוחה ל"ת ליכא כלל איסורא דקירוב בשר דאע"ג דבקירוב בשר לא מקיים העשה מ"מ הא לא אסרה תורה רק קירוב בשר של ערוה וכאן הא אינו של ערוה כיון דאם יבעול יהיה בהיתר, עכ"ד.

והרי מבואר דהבה"ל פשיטא ליה דגרידא האיסור משום סייג ולכן לט שייך האיסור קירבה בכה"ג. אבל י"ל דתירוצו של השעה"מ אתי אפילו אי נימא דהאיסור הוא איסור עצמי שאסור להתקרב לערוה, א"כ השתא בזמן שי קירוב בשר עדיין לא מתקיים העשה וא"כ אין כאן עשה דוחה ל"ת והרי יש כאן איסור ערוה. **ונפ"מ** בנייהו לענין חיבוק ונישוק, דלסברת השעה"מ לא הותר אלא נשיקת אבר כיון דא"א בלא"ה, אבל לבה"ל אין כאן איסור כלל ומותר להאריך בחו"נ ככל שירצה.

מחשב בדעתו שלא יהנה, דמ"מ מעשהו מצד עצמו מעשה ארץ מצרים, ולכן נגיעה בעריות אף שאינו לשם חיבה אסור. משא"כ בזכר שהנגיעה ואפילו בחו"נ אינם קרובה שמביאים לגילוי ערוה - אין כאן חפצא של מעשה דתועבת מצרים, ולפ"ז א"ש דשרי בקרובותיו שאין ליבו נוקפו, דמצד החפצא של המעשה אין כאן מעשה המביא לידי ג"ע וכנ"ל. ואה"נ אם ימשש בקרובותיו במקומות המכוסים וכדרך המנאפים, א"כ הדר דינא דהמעשה הוא מעשה ארץ מצרים שמביא לידי ג"ע, וכמש"כ להדיא בב"ח בקו"א בסימן כ"א דלא כל חו"נ הותר בביתו.

אלא דלהנ"ל צ"ע בדברי הרמב"ן מיניה וביה דכיון דאיהו גופיה הבין בדעת הרמב"ם שהאיסור אף בקריצה א"כ מוכח שגדר האיסור הוא לא הקרובה אלא הדבר המביא לקירוב דעת, וא"כ איך יתכן שיסבור בדעתו שאף על קרובה בלא הנאה לוקה.

ועוד קשה דלהנ"ל נמצא דדברי הב"ש סתרי אהדי, דבסק"ב משמע מלשונו דס"ל דאף בנישוק דרך בגד לוקה וכמו שדייק הבית שערם הנ"ל, וא"כ ס"ל דהקירוב דעת אסור, ובסק"א כותב דקירוב בשר בלי הנאה לוקה.

וגם סותר עצמו מיניה וביה שתיכף אחר שכותב דהאיסור הוא אף בלא הנאה מביא דברי הר"ן שאף על דיבור הוא בכלל לא תקרבו.

ביאור דעת הב"י

ובעיקר דברי הב"ש בשם הב"י כבר תמה עליו הש"ך מלשון הרמב"ם דכתב

לה וממציאה עצמה לפניו במערומה איכא קירוב דעת להדדי, אבל המסתכל בעריות גרידא נהי דהוא עון פלילי מ"מ אין כאן איסור קרובה, ושו"ר כע"ז בשו"ת אגרות משה ח"ד אה"ע סימן ס'. (מיהו יש להעיר בזה דבאשתו נדה כתב הרמב"ם שם בה"ג ומותר לאדם להביט באשתו כשהיא נדה ואף על פי שהיא ערוה, ואף על פי שיש לו הנאת לב ממנה בראייה הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן וכו'. דכ"ז רק בהסתכלות "שיש בה הנאת הלב", אבל אם האשה שמה ליבה שמשתכל בה בכונת הנאה יתכן ויש כאן לדעת הר"ן חשש איסור דאורייתא, ולפ"ז שחוק וקלות ראש בנדה הוא איסור דאורייתא ולא רק מצד הרחקות דרבנן').

אלא דעכ"פ דתיקשי דאי נימא דהוא איסור עצמי איך מבואר להדיא בגמ' דבקרובות ליתא ללאו דלא תקרבו, הרי ס"ס איכא קרובה לערוה, נכלומר דאי אסרינן נגיעה שאין בה חיבה היינו דעצם המעשה נגיעה גם בלא חיבה אסור וא"כ איך מותר בקרובותיו דמאי אכפ"ל שאין ליבו נוקפו ס"ס איכא קרובה].

וצ"ל דאה"נ דגם לצד שזהו איסור עצמי אין פרושו שהתורה אסרה שבשרו יגע בערוה גרידא, דא"כ תיקשי איך הותר לניגוע בזכר ובבהמה הרי הם ערוה חמורה דחייבי סקילה, ועכצ"ל דגדרו הוא שהתורה אסרה את המעשה קירוב בשר שמביא לגילוי ערוה וגדרו הוא כמש"כ הרמב"ם בסהמצ"ו דעובר על מעשה ארץ מצרים, והיינו דבמקום שהקרובה מצד עצמה מביאה לגילוי ערוה אסרה תורה, וממילא לא יהני מידי מה שהוא

ו. בית יוסף אורח חיים סימן א. ודע דבכל ד' חלקי הטור לא נמצא לשון כזו בב"י כי אם על איסור הסתכלות בעריות.

ז. ועיין מש"כ בזה בס"ד על סעיף ז' בביאור דברי המגיד משנה ברמב"ם שם.

הוי עבדי הכי ודו"ק היטב בראיה זו, ושור"ר שהביא ראיה זו בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן נד).

ועוד יש ראיה מתלמוד ערוך בכתובות יז: אמר רב דרדוגי דמשחא ארישא דרבנן ופרש"י דרדוגי מישחא - הנשים נותנים שמן בראש התלמידים "ושפות". [ועיין בשו"ת שלמת חיים סימן תרמ"א ואילך שדן דשער אין דינו כבשר לעניין זה, וכ"ז לכאורה רק אם זה איסור עצמי, אבל אם זה משום קורבה לק"מ].

ועוד ראיה מירושלמי מפורש (רפ"ג דסוטה) גבי מנחת סוטה, והן מניח את ידו תחתיה ומניפה, ופריך, ואין הדבר כעור (במה שמניח הכהן ידו תחת ידה), ומשני, מביא מפה, ופריך, ואינו חוצץ, ומשני, אלא מביא כהן זקן, ואפי' תימר ילד, אין יצר הרע מצוי לשעה. ע"כ. וכ"ה בתוס' (סוכה מז סע"ב, ובמנחות סא:) ע"ש. ופי' הקה"ע והפ"מ, שאין לחוש להרהור שאין יצה"ר מצוי לשעה מועטת. ואי נימא דאיכא איסור דאורייתא לא שייך ע"ז שום תירוק". ושור"ר בשו"ת בית יהודה (עייאש) אה"ע סימן ל"ג שהקשה כן ונשאר בצ"ע, וכן מצאתי בשו"ת ויוסף אברהם סימן ז'.

ועוד קשה מדאמרינן בסוטה דף כא: היכי דמי חסיד שוטה, כגון דקא טבעה איתתא בנהרא, ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה^ט. ושור"ר בשו"ת

"ונהנה" "דרך תאוה", (וכן מפורש בפיהמ"ש בסנהדרין ושם שכתב "ונהנה"), והיא תמיהה עצומה, ובכ"ש כתב דדברי הש"ך דחויים, וצ"ב דלכאורה דברי הש"ך יציבים וקיימים.

ועוד קשה מה שהקשה הש"ך מהמנהג והוא דבר פשוט דודאי היה לפוסקים הראשונים להזהיר בזה. ועיין בדרכי תשובה (יו"ד סי' קנ"ז סק"ח) שכתב שמוכח הדבר ממה שהאריכו גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים ברואה דם מחמת תשמיש (ביו"ד סי' קפ"ז וגם בב"י שם הובאו דברי הפוסקים בזה) אם יש לסמוך על בדיקת הרופאים שאומרים שיש מכה בצדדי הרחם ולא עלה על דעת שום פוסק שאשה אסורה לשאול לרופא ולעמוד לפניו שיכניס אצבעו באותו מקום לבדוק משום ג"ע וכו' ובעכ"ח כיון שאין הרופא והאשה מכוונים לשם תאוה וכו' רק לצורך רפואה, והרופא באומנתו עוסק אין בזה חשש גי"ע, עכ"ד. וא"כ איך עלה על דעת הב"י לומר דיהרג ואל יעבור. (ולכאורה כן מוכח מהש"ס תענית כא: דאבא אומנא הוה אתי ליה שלמא ממתיבתא דרקיעא כל יומא, ולאביי כל מעלי יומא דשבתא, לרבא כל מעלי יומא דכיפורי. הוה קא חלשא דעתיה דאביי משום דאבא אומנא. אמרו ליה: לא מצית למיעבד כעובדיה. ומאי הוה עובדיה דאבא אומנא וכו' ואית ליה לבושא דאית ביה קרנא דהוות בזיעא כי כוסילתא. כי הוות אתיא ליה איתתא הוה מלביש לה, כי היכי דלא ניסתכל בה. ומשמע דכו"ע לא

ח. וי"ל דהירושלמי אזיל לשיטתו דהביא רמב"ן שם בשם הירושלמי דס"ל להדיא כרבי פדת דרק תשמיש לבד אסרה תורה.

מיהו יל"ע דא"כ הדרא קושית הירושלמי לדוכתיה אעיקר דין תנופה. ובפרט דהראשונים ובתוס' הנ"ל העתיקו הירושלמי הנ"ל אלמא דלא מצאו תירוק אחר - וא"כ מוכח מהתוס' גופיהו דס"ל דשרי כה"ג אף דבשבת יג. משמע דס"ל דשאר קירבות אסירי מדאורייתא.

ט. ועיין לקמן שהבאנו מספר חסידים דמיירי בערומה.

חיישינן. (וע"כ דצריך לחלק בין אשתו נדה לשאר עריות וכו"ל). [נשו"ר בטה"ב ח"ב עמ' רי"א שדייק מלשון השו"ע בסי"ז דכתב דאם "היא" חולה אסור "לו" למשש לה את הדופק, משמע דבהוא חולה (ותשש כוחו כדבסעיף ט"ו) מותרת למשש לו הדופק. אלמא דפשיטא ליה לשו"ע דנגיעה שאינה של חיבה ליכא איסור דאורייתא].

ולפ"ז א"ש כל הנ"ל דודאי נקטינן כמ"ש"כ רבנו יונה דגדר האיסור סייג לאיסור ולכך במקום דליכא הנאה שרי וכדמוכח מכל הראיות שהבאנו ומקושיות הש"ך, וניחא מש"כ הב"ש דהש"ך השיג "בחינים", כיון שגם הב"י מודה דבא"א שרי. והשתא א"ש דיוקו של הבית שערים דבחו"נ דרך בגד לוקה כיון דאיכא קירוב דעת.

בירור בדעת הרמב"ם

אלא דאכתי תיקשי מה שמבואר ברמב"ם דעל דיבור מכין אותו מכת מרדות, א"כ מוכח דגדר האיסור הוא קירוב גרידא.

איברא דמצינו ברמב"ם בפיהמ"ש בפ"ז מסנהדרין הנ"ל כמ"ש"כ הרמב"ן בשמו דאף על דיבור איכא לאו וז"ל ומי שבא דרך אברים בערוה מן העריות או נשק אחד מן העריות או חבק או משמש באבר מאיבריו לכוונת הנאה באיזה אבר שנגע מאיברי גופו וכו' וכן המשחק עם אחת מן העריות והקריצה בעין במתכוין להנאת כל זה אסור ומכין לעובר מלקות. וכל אלו נכללין בשני לאוין נזכרים בתורה (עי' שבת דף יג), האחד זה שאמר הכתוב לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר הזהירו והתרחקו מן הדברים המקריבים ומביאים לגלות ערוה וכו', עכ"ל.

משנה הלכות ח"ג סימן מ"ח שהביא ראה זו בשם שו"ת בשמים ראש סי' קי"ח.

וע"כ צ"ל כמ"ש"כ כמה אחרונים (עיין תוה"ש סי' קצ"ה, כסא דוד להחיד"א דרוש כ"ה, פרי אדמה בפ"א מאיסורי ביאה הי"א, שו"ת ויוסף אברהם הנ"ל ועוד) דודאי פשיטא דלא עלה על דעת הב"י דנגיעה שאין בה חיבה הוא בכלל הלאו ויהרג ואל יעבור, וכונת הב"י דוקא גבי אשתו נדה שמיתוך שאהבתה תקועה בליבו קרוב הדבר שיבא לידי חיבה, ובאמת שתשובת הרמב"ן הנ"ל מיירי באשתו נדה. אבל לעולם באשה דעלמא אם אינו עושה לשם חיבה שרי, וכן מבואר בלקט יושר (עמ' כ"א) לתלמיד התה"ד שהיתה אשתו של מהר"י אוברני"ק נדה והיתה חולה אנושה ואמר לי איני יכול ליגע בה מפני שאינה טהורה אבל אתה גע בפדחתה וכו'.

וכן מוכח מדברי השו"ע בסימן קצ"ה שבסעיף ט"ז כתב אשה חולה והיא נדה, אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסמכה. ובסעיף ט"ו כתב אם הוא חולה ואין לו מי שישמשו זולתה, מותרת לשמשו רק שתזהר ביותר שתוכל להזהר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו. ומקור החילוק בין בעל לאשה מבואר בתרוה"ד דבאיש חולה ל"ח שמא יבא עליה ובאשה חולה חיישינן. וא"כ באותו אופן שנאסר באשה הותר באיש, ואי נימא דבנגיעה של חיבה איכא איסור דאורייתא א"כ מדוע הותר כשהאיש חולה שתגע בו אשתו, אע"כ דהאיסור רק מחמת דחיישינן לחיבה וכשהאיש חולה לא

י. ובהמשך כתב (ונפ"מ להמשך דברינו) "וכן אסור להריח בבשמים שעל הערוה וליהנות בראיית העין בצורתה

דאורייתא². ושו"ר שהובא בשם ספר עצי ארזים (סי' כ"א סק"א) שכתב כן (על הסתכלות), וכ"כ במחצה"ש על הב"ש סק"ב. וכן לעניין להריח בשמים של ערוה מבורא ברמב"ם בפיהמ"ש שם שהוא איסור דאורייתא וז"ל וכן אסור להריח בבשמים שעל הערוה וליהנות בראיית העין בצורתה במתכוין להנאה, אבל אינו חייב על זה מלקות, ואע"פ שאמרו לא תנאף לא תהנה לאף לפי שאין לוקין מדרשא, עכ"ל. וע"כ דמש"כ "אינו חייב על זה מלקות" היינו מלקות ארבעים אבל מכת מרדות איכא, ומוכח כדברינו דהמכת מרדות היא על הדאורייתא.

אלא שבמ"מ שם כתב להדיא על דברי הרמב"ם "ויש בדברים אלו מכת מרדות כידוע בכל איסור שהוא מדבריהם"³. ומצאתי בשו"ת אגרות משה אה"ע ח"ד סימן

אלא דא"כ תקשי איך שייך ללקות ע"ז הא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

וע"כ צ"ל כעין מש"כ הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"א ה"ג דהמשהה חמץ בביתו בפסח אינו לוקה משום שהוא לאו שאין בו מעשה, ומ"מ מכין אותו מכת מרדות, אלמא דעל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. וכע"ז איתא בפט"ז מאיסורי ביאה ה"ג, וע"ש במ"מ⁴. וצ"ל דהרמב"ם שם בפיהמ"ש לצדדין קתני ומלקין לעובר מלקות כל חד לפי עניינו, וכן מדוקדק קצת בלשונו למעיין שלא כתב "וחייב מלקות", אלא "אסור ומכין וכו'".

וה"נ צ"ל במש"כ בהלכות איסורי ביאה דהמכת מרדות היא על הדאורייתא, ותדע דכן הוא דהרי כתב בכלל הדברים על "המסתכל להביט ביופיה", אע"פ דאיכא פוסקים דס"ל בדעת הרמב"ם דהוי

במתכוין להנאה, אבל אינו חייב על זה מלקות, ואע"פ שאמרו לא תנאף לא תהנה לאף לפי שאין לוקין מדרשא⁵.

יא. ועיין בארעא דרבנן אות שצ"ט שדן בזה אי איכא מכת מרדות בדאורייתא והביא כס"מ שלוקה, ותמה עליו ממש"כ הר"ן דמכת מרדות היא מפני חומר דברי סופרים שלא יבואו להקל בהם, (ו"ל). וצ"ע בדברי הגר"ק שליט"א בספרו דרך אמונה בהלכות מעשר שני פ"ו ה"ו בביאה"ל שכתב דאין דרכו של הרמב"ם לומר מכת מרדות על איסור דאורייתא ורק על דרבנן אומר כן. וכדברינו הנ"ל מבורא להדיא בפר"ח בסימן תל"א ובשו"ת חתם סופר חו"ד סי' רסג. ועיין חידושי הגר"ז מסכת זבחים דף יז עמוד ב דמש"כ הרמב"ם בהל' ביאת מקדש (פ"ג ה"ט) דמחוסר כיפורים שנכנס למקדש אינו לוקה אלא מכת מרדות, הוא משום דאיכא איסורא דאורייתא גם במחוסר כיפורים. וע"ע בחידושי הגר"ז מסכת נזיר דף לו עמוד א דחצי שיעור חייב מכת מרדות.

יב. דע שבנידון זה בדעת הרמב"ם נפלה בזה מחלוקת גדולה בין האחרונים אי איסור הסתכלות מדאורייתא או מדרבנן.

יג. וצ"ע שסותר בזה את דברי הר"ם בפיהמ"ש דכתב להדיא על האיסור להריח שהוא מדאורייתא ושו"ר בשו"ת יבי"א ח"א או"ח ס"ו אות ט'. וצ"ל דס"ל למ"מ דחזר בו הרמב"ם.

ועכ"פ נראה דיש להעיר ע"ד היב"א הנ"ל שכתב דהרמב"ם אזיל לשיטתו דס"ל דשאר קירבות דאורייתא אבל לרמב"ן וסייעתו דס"ל דהוא מדרבנן ה"נ דריח הערוה אסור מדרבנן. ולכאורה נראה דלמה שביארנו לעיל אין הנידונים דומין זל"ז דאיסור לא תקרבו הוא קירוב זה לזה, אבל בריח גם לרמב"ם לרמב"ם אין לאו דלא תקרבו ודומה לאיסור הבטה על נשים דאף הרמב"ן יכול להורות שהוא מה"ת וק"ל.

ושם הביא בדברי הריטב"א בשבת דף יג. שכתב דלישכב עם א"א במיטה אחת אסור מה"ת דהא אפילו קול באשה ערוה, ורצה להוכיח מכאן דס"ל דלשמוע קול אשה ששרה אסור מה"ת. ואהמ"ח אמינא דאה"נ דאם עומדת ושרה לפניו וכעין זמרי נשי ועני גברי - כאש בנעורת (סוטה מח). והוא אסור מדאורייתא ומינה יליף

דבריו דכתב: העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות, ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש. והוא המשך לדבריו בה"א שהוא בכלל לאו דלא תקרבו, דדברים אלו הם מביאים לקירבה הדדית. ואח"כ הוסיף הרמב"ם: "ואפילו" להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות, והיינו דבאלו לא שייך קירבה אלא רק איסור בעלמא משום הרהור וקמ"ל דאפילו כשמריח לבדו ואין כאן קירוב הדבר אסור ומכין אותו מכת מרדות. וי"ל דרק ע"ז קאמר המ"מ שהוא אסור מדברי סופרים. (ומכאן הוכיח הב"ש דס"ל למ"מ דהסתכלות בעריות מד"ס ועיין הערה י').

ואם נרצה לקבל את דברי המ"מ כפשטם דמש"כ שהוא מדבריהם קאי אף על קריצה ורמיזה, יש לבאר דאף שגדר האיסור הוא בקירוב דעת (ובנגיעה שלא כדרך חיבה ליכא איסור דאורייתא), מ"מ סובר המ"מ דדיבור אינו בכלל דס"ל בגדר האיסור כמש"כ הרמב"ן בהשגות על סהמ"צ והחינוך "שנמנענו מהתעדת באחת מכל אלה העריות ואפילו בלא ביאה" ועידון זה הוא רק בהנאת בשר דומיא דביאה, ובליכא "עידון" ליכא לאו דאורייתא. ויש להוסיף דחזינן דעצם האיסור הוא על ההנאה שבביאה שהרי חייב כרת על יציאה משום "הנאת ביאה" אע"ג

ס' שעמד בזה וכתב אבל הא מוכרח לומר שהוא מדאורייתא כדכתב הר"ן וכדכתבו הש"ך והב"ש, שלכן צריך לומר דדברים שחשיב בהלכה ב' הוא רק דברים שהוא עושה בעצמו שהיא לא עשתה כלום שהוא מריח בשמים שעליה ומביט ביפיה וכן קורץ בידיו ורגליו ורומז בעיניו וכן המסתכל ליהנות ממנה שלא שייך לבא לג"ע מאחר שלא נראה ממנה ג"כ שהיא רוצה כלום לכן הוא רק מדרבנן, ונצטרך לפרש שגם לשחוק עמה ולהקל ראש היה באופן שהוא רק מצדו ולא מצדה, אבל דבור דרך חבה שהוא גם מצדה גם המ"מ יודה שהוא מדאורייתא כהר"ן והש"ך וב"ש, דלא מסתבר לומר שהמ"מ פליג על הר"ן ובפרט שמוכרח מלשון הרמב"ם בבאורו לגדר האיסור כדלעיל, עכ"ל בקיצור.

ודבריו דחוקים להעמיד דמיירי בקורץ ואינה נמשכת, וגם מה יאמר על שחוק וקלות ראש, ועוד דהגע בעצמן וכי בחו"נ אם אינה נמשכת עימו ליכא חיוב. ועוד תמיהה רבתא דא"כ למה השמיט הרמב"ם את הדין הפשוט שבסתמא נמשכת עימו דע"ז יש איסור דאורייתא וכדכתב הר"ן, ואח"כ היה כותב דאם לא נמשכת עימו הוא אסור מדרבנן.

ולגודל הקושיא צ"ל דיש לחלק דברי הרמב"ם לתרתי וי"ל כך, דבתחילת

לשהב במיטה אחת דהוי אש בנעורת, אבל שמיעת קול בעלמא אין כאן אלא איסור עצמי ואם אינו מהרהר מנלן שאסור מדאורייתא.

יד. וז"ל בסימן כא סק"ב או להביט ביופיה - הר"י כתב דאסור מדאורייתא שנאמר לא תתורו אחרי עיניכם והרמב"ם ס"ל מדרבנן ובפנויה לכ"ע מדברי קבלה והרהור אפילו בפנויה אסור מדאורייתא:

והנה מבואר בלשונו דמיירי באינו מהרהר בה אלא רק נהנה ובכה"ג מיירי הרמב"ם, אבל במהרהר ודאי שיש איסור דאורייתא. ואףכזה יש לחלק שאם הוא רק מהרהר עדיין אינו בכלל יهרג ואל יעבור (דאפילו על ז"ל לא נאמר), אבל הסתכלות שמביאה לקירוב דעת דומיא דתעמוד לפניו ערומה מודה הר"ם לר"ן שהוא בכלל יهרג ואל יעבור, ומוכרח כן דבסימן כ' כתב בפשיטות דברי הר"ן ללא חולק.

שהמעשה הוא הופכי מביאה. [ועיין שיטה לא נודע למי בקידושין דף כב: דאיתא שם בגמ' גבי ביאה דהוי זה נהנה וזה נהנה הוא. שלא כדרכה מאי איכא למימר, אמר רב אחיי [בר אדא] דמן אחא: מאן לימא לן דלאו הנאה אית להו לתרויהו, ועוד משכבי אשה כתיב, הקישה הכתוב כדרכה לשלא כדרכה. והוקשה לשיטה לנל"מ דאי בעי הנאה ובשלא כדרכה ליכא הנאה א"כ מאי מהני קרא דמשכבי אשה כתיב הא ס"ס לית לה הנאה, וביאר דהועוד בגמ' הוא המשך לדברי רב אחיי דקאמר דאית לה הנאה וע"ז מיייתי ראייה שיש לה הנאה מדקארי לה משכבי אשה "אלמא אית לה הנאה בשלא כדרכה". ולכאורה מה הראייה מהפסוק על הנאה דילמא לעולם לית לה הנאה אלא דמ"מ חייבם הכתוב דיש להם "דין" משכבי אשה. אע"כ מבואר בדבריו דפשוט"ל דלא שייך לקרא ע"ז שם ביאה בלי הנאה וכנ"ל טו. וע"ע לשון רש"י בסנהדרין דף סו: שכתב גבי הטעם דאתמיעיט מעשה חידודין ממיתה (פ') מחדד ומקשה אברו בבשרה מבחון), משום

דהוא נהנה והיא אינה נהנית, להכי כתיב שניהם "שיהיו שניהם שוין נהנין", ומ"מ סיים שם בפרטש הדרשא דבי שלא כדרכה דלא כהשיטה לנל"מ וז"ל מיהו שלא כדרכה אף על גב דהיא אינה נהנית - ממשכבי אשה איתרבאי לחיובא. ומ"מ נראה דהשיטה לנל"מ פרש כפי הסוגיא בקידושין דקאמר דבשלא כדרכה אית לה הנאה, וק"ל. ועיין בפיהמ"ש בסנהדרין דכתב דהאסור הוא "לבא על העריות באחד מאבריו" ודו"ק. ועיין הערה טו.

ולפ"ז ניחא שיטת הטור והלבוש דנראה דס"ל דבחור"נ דרך בגד אינו לוקה, ואי נימא דהאיסור הוא משום סייג א"כ תקשי אמאי פטור, ולמה שביארנו בדעת המ"מ א"ש.

היאך נקטינן בנדה במקום חשש סכנה

ועב"פ לעניין מעשה כתבו כמה אחרונים (שו"ת זרע אמת ח"ג סימן קט"ז, שו"ת תורה לשמה ס"ס תצ"ד, ערוך השלחן

טו. ובזה אולי יש לפרש מש"כ הרמב"ן בהשגות: או יהיה מן התורה "דכל דמתהני מאיסורא איסורא" הוא כענין בחצי שיעור, עכ"ל, וצ"ב דערוה אינה איסורי הנאה, ולנ"ל ניחא קצת ודוק היטב.

טז. מיהו במהדורת קאפח ליתא לתיבות אלו, ובאמת שהמעין בלשונו שלפנינו יראה שהלשון נראה מבולבל.

ואחר כותבי כל זאת אינה השם לידי שו"ת עמק הלכה ח"א סימן ס"ו דכתב כיסוד דברנו הנ"ל וז"ל דהנה גדר הביאה היא ההנאה כמבואר בכ"מ בש"ס, עיין סנהדרין ע"ח הרובע את הטריפה איצטריכא ליה מ"ד להוי כמאן דמשמש מת וליפטר קמ"ל דמשום הנאה הוא והא אית ליה הנאה עכ"ל, וע"ע חולין קט"ו ורבי בהנאה מנא ליה נפקא ליה מהכא נאמר כאן כי עם קדוש אתה וכו' ונאמר להלן ולא יהיה קדש מה להלן בהנאה אף כאן בהנאה עכ"ל, וברש"י שם ד"ה מה להלן "בעילה הנאה הוא", וחזוין מזה דעיקר הביאה היא ההנאה, וא"כ ממילא משמש בעריות במוך אף דל"ה דרך ביאה מ"מ כיון דאיכא הנאה בודאי דהוי בגדר ביאה וחיובין עליה. ועיין עוד בש"ס סנהדרין ס"ו דקאמר שם ואידך ההיא ומתו גם שניהם מאי דריש ביה אמר רבא למעוטי מעשה חידודים, וברש"י שם ד"ה למעוטי מעשה חידודים מחדד ומקשה אברו בבשרה מבחון דהוא נהנה והיא אינה נהנית, להכי כתב שניהם שיהי' שניהם שוין נהנין עיין שם, ומבואר מזה דלולא הקרא דגם שניהם הו"א דחייב על מעשה חידודים, אף דבודאי ל"ה דרך ביאה כלל מ"מ כיון דנהנה הי' ס"ד לחיובו, ורק דגלי קרא דבעי שיהי' שניהם נהנין וכיון דהיא אינה נהנית גם הוא פטור, א"כ מכ"ש במשמש במוך, דאף דל"ה דרך ביאה מ"מ כיון דשניהן נהנין בודאי דחייבין. וע"ש בהערת הה"מ דהביא את הוכחתניו דלעיל מחיוב פרישה בעריות.

סי ב' בשם הרשב"א בתשובה [ומוכח שם דקאי על התשובה הנ"ל].

ומ"מ מתשובת הרשב"א בסי' אלף קפ"ח למד החבי"ף (הגר"ח פלאגי) הנ"ל דס"ל דהוא מדרבנן וכ"כ החיד"א בספרו דברים אחדים (דרוש ל"א ד"ה וזהו), אך בשו"ת פנ"י הנ"ל זרע אמת ס"ל דמסתפק דכתב בלשון "אפשר".

והברית משה בפרושו לסמ"ג (לאוין קכ"ו) כתב דדעת הסמ"ק דהוי דרבנן מדלא מנה במניין המצוות. איברא דבתרה"ד כתב דס"ל לסמ"ק דהוי דאורייתא, וכבר העיר המו"ל שם דצ"ל סמ"ג כיון דבסמ"ק לא כתב כן.

שתיקת הראב"ד לרמב"ם משמע שמודה לו, וכן הביאו ראיה מפרושו לתו"כ שהבין את הדרשה שהיא דרשה גמורה ולא אסמכתא.

וב"ד רבנו יונה בשע"ת שע"ג אות פ' וכ"כ הש"ך ביו"ד סימן קנ"ז סק"י בשם חד מקמאי בעל ספר כתר תורה ובשם הר"ן ובשם הנמוקי יוסף. וכ"כ בריטב"א בשבת די"ג וכ"ד הסמ"ג החינוך והאורחות חיים והר"ן (ע"ז כז: מדפי הריף), ובשו"ת תפילה למשה ח"ה סי' ל"ט כ"כ בשם מהר"ם חלואה פסחים כה. ובטה"ב ס"א עמ' ל"ז כתב דכ"ד הריב"ש סי' תכ"ה, וכן דעת התרומת הדשן. (ועיין מש"כ החיד"א בשיו"ב יו"ד סי' קנ"ז אות ה' בדעת הר"ן).

ויל"פ בדעת הרי"ף והרא"ש דהשמיטו את רבי פדת, דס"ל כרמב"ם.

ועכ"פ כ"ד הטור והשו"ע.

ובדעת הרמב"ן פשוט שאין איסור דאורייתא אפילו שעושה בדרך

סכ"ו ועוד) דאף שבכ"י נשאר בצ"ע בדיון מישוש הדופק במקום סכנה, מ"מ בשו"ע הדר הוא ולא כתב לאסור במקום סכנה. ויש שכתבו דעכ"פ כיון שנשאר בספק, קי"ל בספק נפשות להקל. מיהו מביאור הגר"א ס"ק כ' וכ"א מבואר דס"ל דהשו"ע פסק להחמיר ודלא כהאחרונים הנ"ל. [ועכ"פ אפשר שאפילו אי נימא דפשיטא ליה לשו"ע לאיסורא, מ"מ לדינא נקטינן דספק נפשות להקל אף נגד מרן].

בירור דעות הפוסקים בעיקר הנידון

בתשובות המיוחסות לרמב"ן סימן קכ"ז נראה כמסתפק, וכ"כ בדעתו בשו"ת פנ"י אה"ע סי' מ"ד, ואין כאן סתירה לרמב"ן בהשגות על ספר המצוות דכבר כתב הב"י בהקדמתו דהמיוחס הוא מרשב"א וכ"כ בראש אפרים ח"ג קונטרס הראיות עמ' ל"ד או' ט'. והעיר הפנ"י הנ"ל על הב"י שכתב שהוא מדברי הרמב"ן וכן העירו עוד אחרונים. [ויש שתירצו דכלל זה כתבו הב"י בהקדמה אחר כתיבת ספר הב"י, (דכן מוכח בכמה מקומות בב"י שהבין שהוא לרמב"ן)].

ועיין להגר"ח פלאגי בספרו מועדך לחיים ח"א דרוש ז' דכתב בפשיטות דהרשב"א כתב בסימן אלף קפ"ח דקריבות מדרבנן וכתב ב"י דהרשב"א לשיטתו אזיל במש"כ בסימן קכ"ז - וא"כ לק"מ דהב"י נתכון לרשב"א.

מיהו בעיקר דברי הב"י צ"ב איך כתב דהוא דרבנן כאשר בגוף התשובה הוא מעלה ב' צדדים בזה כמבואר למעין.

ובראש אפרים הנ"ל כתב שדברי הרשב"א (רמב"ן) הנ"ל נוטים יותר דס"ל שהוא מדרבנן, וכ"כ בפשיטות הרדב"ז ח"ד

ובברית משה על הסמ"ג שם כתב דמדלא
מנו הבה"ג היראים והסמ"ק אלמא
דס"ל כרמב"ן.

והשתא יש לעיין בנגיעה דליכא הנאה אם יש איסור דרבנן

באגרות משה אה"ע ח"ב סי"ד כותב דנגיעה
בעריות שלא בהנאה מותרת אף
מדרבנן, ומטעם זה התיר לנסוע באוטובוס
צפוף אף שלא ימלט שיגיע לידי נגיעה
בערוה, (ובתנאי שמכיר בעצמו שלא יבא
לידי הרהור), והוכיח מראיית הש"ך קנ"ז
סק"י מהאמוראים שהיו מחבקינ בנותיהן,
אלמא דשרי".

ועוד הוכיח מהא דכתב הש"ך דרופאים
ישראלים ממשמשים אף בחולי שאין
בו סכנה, ואם יש איסור דרבנן א"כ מה
ההיתר בזה. (והוכיח שם שאם היה אסור
מדרבנן לא היו מתירין סוג כזה של איסור
אפילו במקום חולי), ועיין הערה י"ח.

חיבה דהרי קאי ע"ד הרמב"ם ועוד מוכח
כן מכל דבריו, וכן מבואר בתשב"ץ בזוהר
הרקיע ל"ת י"א (הובא בחלקת מחוקק
סק"א שם) והחינוך במצוה קפ"ח בשם
הרמב"ן דאפילו בדרך חיבה הוא דרבנן.
ופלא על החכמ"א כלל כ"ה סעי' ב' דכתב
דבדרך תאוה אף הרמב"ן מודה דאסור
מה"ת "ולוקה".

[והעזר מקודש סי' כ' נסתפק בדעת
הרמב"ן - אומנם י"ל דספיקו
לעניין איסור דאורייתא דבתחילה ר"ל שהוא
כחצי שיעור, ועיין בשו"ת מעיל צדקה סי'
י"ט דכתב בפשיטות דדעת הרמב"ן שהוא
כחצי שיעור, ולכל הפחות יהיה אסור מצד
מעשה ארץ מצרים. אבל רוב האחרונים נקטו
דס"ל שהוא איסור דרבנן דכן מוכח מכל
אריכות דבריו ולא כתב בתחילה דין חצי
שיעור אלא למטותיה דהרמב"ם דלכל היותר
יהיה דין חצי שיעור].

יז. וצ"ע דהש"ך הוכיח לעיקר הדין שאין איסור דאורייתא אבל ודאי שיש לחלק בין עריות שליבו נוקפו עליהם
שבקל יכול לבא לתאוה, משא"כ בעריות שאין ליבו נוקפו אין לחוש ולכן לא גזרו. ועיין שו"ת רדב"ז ח"ד
ס"ב שכתב ואיסור קריבה ודאי מדרבנן היא דאי מן התורה אפי' בשאר עריות נמי ואם אי אתה אומר כן
לא שבקת חיי לכל בריה שאסור ליגע בבתו או באחותו, עכ"ל. והדברים תמוהים, וכי נעלם ממנו דעת
הרמב"ם וכל דעימיה דכתבו שהוא אסור מה"ת. וע"כ דקאי על נידונו בשימוש אשה חולה דהוי נגיעה שלא
של חיבה, וע"ז קאמר דע"כ דאינו אסור מה"ת דא"כ איך שרי בקרובותיו. (ושו"ר דכן פרש בדעתו הגר"י
עייאש בהגהותיו עפרא דרבנן הובא בהמשך).

יח. וצ"ע דסותר דברי עצמו דבאגרות משה יורה דעה חלק ג סימן נד כתב וז"ל דאף שלא בדרך תאוה וחיבת
ביאה נמי מסתבר שאיכא איסור דרבנן וכו' ואף שבסימן קנ"ז סק"י הוכיח הש"ך דדוקא דרך חיבת ביאה
מהא דמצינו בכמה דוכתי שהאמוראים היו מחבקים ומנשקים לבנותיהם ואחיותיהם, אין להוכיח דמתיר שלא
בדרך חיבת ביאה אף מדרבנן, דהוכחתו הוא דאם האיסור דאורייתא בלאו דלא תקרבו היה אף בלא דרך
תאוה וחיבת ביאה, לא היה שייך לחלק בין בנות ואחיות לשאר עריות וכו'. וא"כ צריך לומר שמה שמסיק
הש"ך אחר שכתב שליכא איסור דאורייתא אלא בדרך חיבת ביאה וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים
ממשמשים הרפק של אשה ואפילו א"א או נכרית אף על פי שיש רופאים עכו"ם וכן עושים שאר מיני
משמושים ע"פ דרכי הרפואה, שמה שמותר להו אף מדרבנן הוא משום דבעבדיתיהו טרידי מועיל לסלק
איסור זה משום דלכן אין לחוש שיבואו לעשות מיני קרוב בשביל שהותר להם הקרוב והנגיעות דלצורך
רפואה, וגם שידוע לכל שהוא לצורך רפואה, ודמי זה לבנות ואחיות שלא אסור, עכ"ל. ויש בזה כמה
סתירות בתשובותיו. ועכ"פ לדינא נראה שאין נפ"מ כ"כ דז"ל באבן העזר חלק ד סימן לב בדבר להושיט
יד לאשה כדרך הנותנים שלום בהפגשם ודאי הוא פשוט שאסור דכתבתי באו"ח ח"א סימן קי"ג דהרי יש

וכתב עוד דאף דמפשטות הסד"ט והתוה"ש
משמע שאסור, ובכל זאת צ"ל דלאו
דוקא הוא.

ומסיק דלעניין נסיעה באוטובוס צפוף, מצד
נשים דעלמא שרי וכו"ל. אבל
באשתו לב"י אסור, ולש"ך שרי - ולא שייך
דיני הרחקות אלא בדברים שעושים כהרגלם
ויבואו לאיסור. ובסוף צידד דאפי' לב"י
אפשר דשרי משום שדוקא שנוגע בכונה
אסר הב"י.

וכדבריו מפורש בשו"ת פני יהושע והוכיח
קצת מהא דרך על אשתו נדה כתב
הרמב"ם לא יגע בה, (ויש לדחות הראיה
דדוקא באשתו כתב כיון דבעלמא אשתו
שריא, אבל אשה דעלמא פשיטא דמהכ"ת
שיגע בה).

וב"כ בפשיטות בפרי אדמה (ח"ג איס"ב דף
ל"ט ע"ד) אלא דכתב שהוא דבר
מגונה, ובשו"ת בתי כהונה (ח"ג סי"ב) כתב
דכל שאינו דרך חיבה אינו אלא מתורת
פרישות וטהרה על דרך לך לך אמרינן
לנזירא אבל אינו איסור קבוע וחמור מדרבנן.
(ועיין בפרד"ר סי' קצ"ה שפת"ח סק"כ
דבנגיעה שלא לשם חיבה שרי לצדיק גמור
כרב אחא, אבל לשאר אדם אסור "משום
הרהור", ולכאורה ר"ל מחשש הרהור, והיינו
דלא תקרבו דרבנן אין כאן דא"כ איך שרי
לצדיק, אלא משום הרהור והכל לפי מה

ועוד הוכיח איך מותר לרופאים ישראלים
למשש נוכריות משום הרווחת ממון.
וכן רופאים ישראלים מרפאין במקום דאיכא
נוכרים. וגם בנכרים איך שרי הרי מצד האשה
איכא איסור.

ומש"כ הש"ך דשרי בנדה רק במקום סכנה,
דמשמע דאסור מדרבנן, היינו
באשתו נדה דאיכא דיני הרחקות. ואף לתורת
השלמים י"ל דבאשה דעלמא מותר.

{והביא שם שבחשק שלמה כתב דבמקום
פיקוח נפש מותר באשתו אף
לתוה"ש משום שהוא חומרא דרבנן. ותמה
האגר"מ דזה דאורייתא כיון דאיכא ג"ע
באשתו. ונראה דלק"מ דכונת החש"ל דכיון
דאין כונתו לחיבה אלא רק דאיכא חשש
שמא יגיע לאיסור א"ז אלא חשש מדרבנן,
וממילא במקום פיקנ"פ אין להחמיר. ועוד
יש לדון בזה כיון שמתכוון שלא להנות ואינו
עושה בדרך חיבה אין כאן פסיק רשיה
שיהנה והוי דבר שאינו מתכון, דקי"ל כר"ש
דשרי. מיהו יש קצת לדון דההנאה באה ע"י
מחשבתו ולא אתי ממילא וכמו דקי"ל דאין
קישוי אלא לדעת וצ"ע}.

ושם נדחק מאד בדברי הב"ש שכתב דבלא
חיבה אסור הא קאי על השו"ע
דאיירי באשה בעלמא. דאף שהוא דוחק
מוכרחים להעמידו דמיירי באשתו נדה
(וכמו שביארנו לעיל).

לו לחוש גם לדרך חבה והנאה, אבל כתבתי בח"א דאה"ע סוף סימן נ"ו לאחד שראה שיש גם יראי ה'
שמקילין שיש לדון לכף זכות דסומכין ליתן כשהיא מושיטה להם שלא יעשה להו דרך חבה ותאוה, וגם
שם כתבתי דלמעשה קשה לסמוך ע"ז. ומח"ב אה"ע סימן י"ד איני רואה שום סתירה ממש שהתירתי לילך
באוטובוסים (באסעס) דשם ליכא כמעט לכולהו ענין חבה, עכ"ל. ובאמת בתשובה שם כתב בסוף התשובה:
ולכן לא שייך לחוש מללכת בסאבוויי ובאסעס בשעת הליכה לעבודה שדחוקים ודחופים אנשים ונשים אף
שלא יוכל ליהור מנגיעה ודחיפה בנשים, דהנגיעה בלא מתכוין מחמת שא"א לו ליהור אין זה דרך תאוה
וחבה, עכ"ל. אבל בנגיעה להדיא בלא כונת חיבה לא התיר למעשה.

שהוא אדם וכמש"כ הריטב"א בסוף קידושין, ובשאר אדם חיישינן שיתפעל מזה ויבא להרהור, ולפ"ז נראה דנגיעה בדרך העברה כמו באוטובוס או לקיחת מעות ממוכרת שרי אף לדידיה).

ברדב"ז מצינו סתירה דבח"א סימן קס"ג כתב דהוא דאורייתא, ובח"ד סימן ב' כתב בפשיטות דהוא דרבנן. וכתב הגר"י עייאש בהגהות עפרא דארעא אות ל"ב דצ"ל דמש"כ דהוא מדרבנן מיירי בלא מתכון להנות.

ומ"מ אין בזה סתירה לאגר"מ דהתם מיירי בממשמש בכונה ובזה יש איסור דרבנן, משא"כ בנגיעה במקרה ובלא כונה אפשר דליכא איסורא.

אלא דבמאירי מוכח שאסור מדרבנן דכתב במסכת סנהדרין דף סו ע"ב וז"ל וכן כל שלא הערה אלא שבא עליה דרך איברים והוא הנקרא מעשה חדודים ואינו מערה באחד משני משכבות שבה פטור מן המיתה אלא שלוקה אפילו בחבוק ונשוק בערוה מן העריות דרך תאוה והנאת קירוב בשר שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה לא תקרב לדבר המביא לכך, עכ"ל. הרי דס"ל כהרמב"ם ובמסכת עבודה זרה דף יז ע"א כתב: אף על פי שבאיסור קריבה פרשה תורה לא תקרבו לגלות ערוה שהדבר מוכיח על קריבה שלא בכונת גלוי ערוה שמותרת מ"מ צריך אדם להזהר על כל קריבה שבעולם לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. (ומקורו מדברי עולא בשבת שם שמוכח דבקרובות איכא איסורא דרבנן ודו"ק).

ובחות יאיר סימן קפ"ב כתב על מי שאנסו המוכס לנשק אשה כדי להוכיח מה שאמר בתחילה שהיא אשתו. וביאר שם דהא כתב הש"ך דדוקא בנשיקה דרך חיבה וכו'.

וא"כ בנשיקה דנדון לא הוי בכלל ג"ע רק בכלל עבירה דעלמא ועוד קיל מינה. ומסיק וז"ל ולכן נ"ל אם באמת היתה זו אשתו נדה עמו והמוכסין בעל עלילה ואינו מאמין לשבועה שזו אשתו ונדה היא ורוצה לקנסו סך רב או לתפסו ולעקלו אם לא ינשקנה נושק בלב עצב וכמי שכפאו שד ואין בכך כלום וכ"ש אם המוכס יודע חקי דתינו ומבקש שיגע בה. ואף על פי דקי"ל כהר"ן וריב"ש וזכרו בהג"ה ש"ע שם דאפילו בשאר עבירות מחויב להציל עצמו בכל הון ביתו היינו בלאו דאורייתא דעובר עליו בהחלט כגון אכילת חזיר או שום דבר אסור מן התורה משא"כ בנדון לא אסרה התורה מעולם רק דרך חיבה ותאוה כמ"ש לא תקרבו לגלות ערוה וכמ"ש הש"ס הנ"ל.

מיהו כ"ז לענין אשתו נדה אבל באשת איש כתב שם דלא ינשקנה כי מ"מ לא יצא מקריבת ערוה אף כי אין נדה היא הוי כמו א"א בקריבה של ג"ע ואף על פי שאין כאן קריבה של חיבה דאסרה תורה מ"מ מכוער הדבר מאד ותחלתה פשיעה.

הנה יסוד דבריו הוא דלא כב"י דאשתו נדה חמור יותר, ולכאורה סברתו דבאשתו יש לו פת בסלו ויכול לכוון דעתו שלא יהנה משא"כ בא"א דעלמא מים גנובים ימתקו וקרוב הדבר שיהנה. [ואפשר שדוקא התם גבי נידונו שעושה מעשה שמצד עצמו הוא מעשה חיבה אלא שאינו מתכוון דעושה זה מחמת כפיה וכלשונו שם "נושק בלב עצב וכמי שכפאו שד", ובזה יש לחלק דבאשתו קיל יותר ודוק].

אבל עכ"פ מה שמשמע קצת שאיכא בזה קצת איסור מדרבנן זה לעניין נגיעה בכונה תחילה, אבל נגיעה דממילא נראה דאין בזה איסור כלל וכהאגר"מ.

אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקלה לבת ברתיה אותבה בכנפיה והיתה קטנה ומקודשת, וא"ל רב חסדא לרב אחא אין אדוני יודע שהיא מקודשת והשיב לו אנא ס"ל כשמואל דאמר הכל לש"ש. ופירש רש"י ז"ל דאין דעתי אחריה לחיבת אישות, אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה עכ"ל. וכיון דתלה הטעם בשביל הכונה שהוא מתכוין לחבת קורבה ולא תלה הטעם בשביל שהיא בתו דחשיבה כמו בתו ממש, ש"מ דס"ל כהאי גוונא אפילו בשאר נשים לית לן בה, ולכן כתב מור"ם ז"ל בהגה"ה בש"ע די"א כל שאינו עושה דרך חיבה רק כונתו לש"ש מותר ולכן נהגו להקל בדברים אלו ע"ש: [ועיין טה"ב ח"ב עמ' רי"א דבדורינו הפרוץ אין להקל בזה כלל].

הרי מבואר בדבריו כהאגרא"מ ועדיפא מיניה. מיהו מש"כ להביא ראיה מעולה, יש מקום לדחות דהתם אין ליבו נוקפו עליהם ולכך שרי אף מדרבנן, משא"כ הכא דהם עריות שליבו נוקפו י"ל שאסור (עכ"פ מדרבנן).

איברא דבהמשך דבריו כתב ובסה"ק מקבציאל כתבתי במנהג אנשי אירופ"א כשיבא אורח לבית חבירו ואהובו יאחזו האורח בכף בעה"ב או האשה בעה"ב וכן להפך ויתאחזו בכפם זה בזה אחיזה חזקה וזה הוא אות חיבת השלום דודאי ירא שמים צריך שיזהר לבלתי יעשה זאת כיון דהוא אחיזה ונגיעה יד ביד כדרך חיבה דלכך תהיה אחיזתם בכפם בחזק להורות בזה חיבה יתירה.

וצ"ל דבחכם ליכא דרך חיבת רעות כלל ולכך שרי, משא"כ בנתינת יד שנעשה לכונת חיבה איכא חשש שיבא להנאה ויהיה

ויש לעיין דלכאורה מסתברא דלא ימלט שלא יהנה אם ינשק אשה זרה ומים גנובים ימתקו, ומוכח דכיון דאינו מתכוין לזה ליכא איסורא דאורייתא [ונכמוכח בלשון הרמב"ם שכתב דרך תאוה, ובש"ך נקט לשון דרך תאוה "וחיבת ביאה"], וכן מוכח מהא דאיהו חסיד שוטה זהו הרואה אשה טובעת וכו', ומשמע דאפילו היא ערומה ומחבקה כדי להצילה, ולא ימלט שלא יהנה ואעפ"כ אינו בכלל ג"ע כיון דאי"ז דרך תאוה. (ושו"ר בטה"ב ח"ב עמ' רי"ט שכתב בשם ספר חסידים סימן קכ"ו על הנ"ל ותאמר כי איך אלך "ואראה ערותה").

ויל"ע במה שנקטו חלק מהפוסקים דנתינת יד לאשה מצד הנימוס הוא בכלל יהרג ואל יעבור והרי א"ז דרך תאוה, ואף שיכול להיות שיהנה ואסור מדרבנן, מ"מ עדיין א"ז ג"ע שיהרג ואל יעבור כיון שמעשהו אינו כדי להנות מן החיבה. ועיין לרבנו יונה באגרת התשובה אות י"ט דכתב ואסור ליגע בא"א וכו' "כדי להנות מן המגע".

ובעוד יוסף חי (להגרי"ח בעל הבן איש חי) פרשת שופטים סעיף כ"ב כתב: חכם וזקן שהנשים נושקין ידיו אין צריך לסרב לדחותם להשיב פניהם ריקם, חדא כי זו הנשיקה שהיא ע"ג היד אין זו דרך חיבה, דלא הוי חיבה אלא בנשיקה על הפנים או על המצח או על הדדים וכיוצא המכוסים שבגוף. ועוד אלו הבאים לנשק ע"ג היד של החכם מוכחא מילתא לכ"ע שעושין כן לכבודה של תורה, וכונתם למצוה כמו נשיקה שנושקין לספר תורה, וכיון דמתכוונים לשם שמים לית לן בה, ואין בזה חשש הן מצד החכם הן מצד האשה, וכיוצא בזה. איתא בגמרא דקדושין דף פ"א, רב

אסור, (ומשמע דודאי אין כאן איסור דאורייתא וכדמשמע מלישניה ד"ירא שמים" ימנע מזה).

ועיין להגר"ח פלאגי' בספרו לב חיים ח"ב סי"ד דכתב דבנגיעה בעלמא אף שאין איסור דאורייתא מ"מ נראה דאיסורא יש בזה, ומבואר דלא כהאגר"מ. מיהו יש לדחות דהתם מיירי בכונת נגיעה לשם כבוד וגרע טפי ע"ש היטב. וכן לכאורה מוכח ממש"כ בספרו חיים ושלום (אה"ע סי"ז) דבנגיעה דנתינת מעות אין בזה איסור. ומאידך לא התיר בחכם אא"כ יש לו כפפות (ובנו ביפה ללב כתב דבעי כפפה עבה) ואף בזה פקפק מצד האשה שמנשקת יש לה איסור, ומ"מ מסיק דלברך את האשה בנגיעה שרי.

ובשדי חמד (כרך ה' מע' ק' כלל ז') הביין דכונת החבי"ף בספרו לב חיים לאסור מצד זהירות ולא מצד דינא וא"כ זה ודאי כהאגר"מ, מיהו השד"ח ל"ס כן ונוקט דבכל גונא אסור מדרבנן.

ומדברי הט"ז או"ח סימן תרט"ו הוכיח בספר קדושים תיהיו דס"ל דנגיעה שרי, דעל מה שכתב השו"ע בהלכות יוה"כ ואסור ליגע באשתו. - כתב הט"ז נראה לדקדק כאן בש"ע דכתב וכן אסור לישן כו' שהוא מיותר לגמרי דהא אשת חבירו שאסור לישן במטה א' ומותר בנגיעה וא"כ כיון שכ' תחלה איסור נגיעה פשיטא שאסור במטה א', עכ"ל. ועכ"פ לגבי נגיעה דרך העברה יש הוכחה מדבריו. (ואולי הט"ז אזיל לשיטתיה דס"ל דחו"ל לא יכולים לאסור דבר המפורש בתורה, והרי במנחת סוטה ונזירה איכא נגיעה גמורה).

ובאו"ז (ח"א הלכות נדה סי' שמ"א) כתב גבי קידושי נדה מיהו היכא שכבר

הכינו צרכי הסעודה ופירסה נדה. ה"ז כונסה לכתחלה ומקדשה ומקבלת הטבעת מידו דכיון דעדיין לא נתקדשה ואי' מותרת לבוא עלי' "לית לן בה אם יגע בידה". וכ"כ עוד האחרונים הובאו דבריהם בשד"ח (כרך ז') מערכת חתן וכלה אות כ"ו) וביביע אומר חלק ה - אבן העזר סימן י', ומוכח דאין בכך איסור כלל.

והיה מקום לדחות דאה"נ החתן משתדל לא לנגוע ואם בלא כונה נגע לית לן בה, אבל נגיעה להדיא ובלא כונה להנות אולי אסור.

מיהו אין נראה כן חדא דלמה לא הזהירו ליהור בזה דבסתמא בהכנסת הטבעת איכא נגיעה.

ושו"ר דהדברים מפורשים בדברי האו"ז בהלכות נדה סימן ש"ס שכתב בשם רש"י דהנדה והיולדת והמפלת אסורות לבעליהן ליגע באחד מאבריה, והשיג האו"ז "ואיני מבין דמדקאסר הרחצת פניו ידיו ורגליו מכלל דנגיעה בעלמא שריא", הרי מפורש דס"ל דאפילו בנדה ליכא איסור בנגיעה שאינה של חיבה. וכן דעת הראביה ח"א סימן קע"ג. (מיהו הדוחה ידחה בדוחק דלא גזרו בנדה כיון דעתידה להיות מותרת לו כמו שהותר יחוד, מיהו אין נראה חילוק זה כלל, דשאני יחוד ודו"ק).

וכן נוקטים לדינא רבים מהפוסקים דהעיקר דבנגיעה בעלמא אינו אסור אפילו מדרבנן, עיין חוט השני סימן קצ"ה סעי' א' אות א', שו"ת משנה הלכות ח"ד סימן קפ"ו וח"ו סי' רכ"ג, שו"ת באר משה ח"ד סי' או' ו', ובשו"ת תפילה למשה ח"ה סימן ל"ט. מיהו בלחיצת יד כולם אוסרים למעשה אף

שנעשה לשם נימוס בעלמא, ועיין הערה י"ט. בקריינא דאגרתא (ח"א סימן קס"ג) כתב דלא ימלט שלאדם צעיר יהיה לו הנאה בהושטת יד לאשה. ויש שחששו שהיו קצת חיבה או דהיא גופא מעשה חיבה, או שיש חשש שיבא לכלל הנאה, או משום שהוא מכוער ומילתא דפריצותא ואולי יבא להרהור, לכן יש להורות לאיסור, (ועיין בשיעורי שבהל"ו בסימן קצ"ה ש"ך סק"כ דבלחיצת יד יש בהם צדדים שהוא מעין אבזוריהו דג"ע ודו"ק). אבל מ"מ בנגיעה בדרך העברה כגון בהושטת חפץ או טיפול רופאת שינים שאינה נוגעת בגופה אלא עם המכשירים (ובפרט בהפסק כפפה) וגם אם תיגע זה בדרך העברה, וכן בבדיקת דם אם אינה מתעכבת במישוש היד ויודע בעצמו שלא יבא להרהור שרי מעיקר הדין. (ובחוט השני הלכות צניעות סי' כ"א עמ' ס"ג כתב דאין היתר ללכת לרופאה אם יודע שיבא לידי הרהור) ועיין עוד בהמשך במסקנת הדברים.

ובטעם האוסרים בנגיעה שלא של חיבה כתב בספר יד דוד (על הלכות אישות אות קל"ו) דגזרו רבנן נגיעה שאינה של חיבה גזירה שמא יתכון להנות.

ומצינו לרמב"ם בהלכות אישות פ"ד הי"ב שכתב שהמקדש את הנדה הרי זו מקודשת קידושין גמורין ואין ראוי לעשות

כן. וכתב המגיד משנה ויש מי שכתב שטעם דברי רבינו כאן הוא שמא יגע בבשרה. א"כ מבואר דנגיעה בעלמא אסורה. ובשדי חמד (כרך ז' מערכת חתן וכלה אות כ"ו) הביא אחרונים שרצו לפרש דלא קאי על הנגיעה בשעת הקידושין אלא על הנגיעה אח"כ דלא ימלט שיגע בה. ודחה השד"ח הדברים דהרמב"ם מיירי על אירוסין דעלמא בלא נישואין וא"כ ליכא למיחש לזה. [ויש לפלפל בזה דכלה לא ברכה אסורה לבעלה כנדה ואי נימא דקאי על הנגיעה של עצם הקידושין א"כ איכא למיחש בכל גונא. וי"ל דכיון דהאיסור דכלה בלא ברכה הוא מדרבנן התירו לצורך קידושין, משא"כ בנדה דאורייתא]. ועכ"פ השדי חמד נוקט דאיכא איסורא דרבנן בנגיעה בעלמא אף שלא לשם חיבה וע"ע בכרך ה' (כללים מערכת ק' כלל ז') שנקט כן בפשיטות דמש"כ הש"ך דשרי לרופא לממש הדופק זה רק משום חולי הא בלא"ה אסור, וכן מבואר בפרי דעה (שפת"ל סק"כ), וכן הבין הבניין ציון בסי' ע"ה, וכ"כ בדעת הרדב"ז הארעא דרבנן (מע' א' ס"ח), וכן נוטה דעת העזר מקודש בר"ס כ', ובמחצה"ש באה"ע על ב"ש שם סק"א, ובעצי ארזים שם, וכן הביאו שו"ת נחפה בכסף ח"ב סי' י"ט, וכן משמעות תלמידו החיד"א בספרו כסא דוד דרוש כ"ה, וכ"פ בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז אה"ע סימן ח'.

י. ובספר חסידים (סימן אלף צ) כתב לא יתקע יהודי ידו בכף הנכרית ולא הנכרית בכף איש יהודי ולא יהודית בכף הנכרי ולא הנכרי בכף יהודית אף על פי שהיד מעוטפת בבגד סייג לגלוי עריות. אמנם לא מבואר דבריו גדר האיסור. ומש"כ דהוא משום סייג בלבד י"ל דקאי על כה"ג שהיד מעוטפת. ב. ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ד סי' ש' כתב בשם החזו"א דיהרג ואל יעבור. וצל"ע דגם ברואה אשה טובעת בנהר ומיירי אפילו בערומה ומחבקה ולא ימלט שיהנה מהחיבוק, וע"כ צ"ל כמש"כ הש"ך בסימן קצ"ה דלהרמב"ם ליכא איסור דאורייתא אלא כשעושה כן "דרך תאוה וחיבת ביאה", והכא כיון שעושה לשם הצלה אינו דרך תאוה, וה"ל לעניין לחיצת יד דעושה כן מפני הנימוס דהרי גם לגברים לוחצים יד א"כ אינו דרך תאוה וחיבת ביאה, וכ"כ להדיא יסוד סברא זו בשו"ת אגרות משה, וכן מבואר ביסוד הדברים כמו שהבאנו לעיל מפוסקים רבים (כגון החוות יאיר והעוד יוסף חי ועוד וכדמוכח מדברי רבנו יונה). וצל"ע דס"ס שאני הכא שנעשה לכונת חיבה בעלמא ובאשה חיישנן טפי שהגוון משתנה לאופן של דרך תאוה ודו"ק.

בשור"ת זרע אמת (ח"ג סי' קט"ז) דהש"ך התיר לרופאים משום דבעבודתיה טריד, (וכ"כ באגר"מ) ומבואר דבסתמא חיישינן שמא יהנה, ועכ"פ נפ"מ שלא רק במקום חולי שרי וכגון בהושטה תוך כדי משא ומתן וכיו"ב דאין כאן איסור. [ועיין שור"ת שבהל"ו ח"ד סי' קל"ו].

והנה איתא בסימן קצ"ה סט"ז אשה חולה והיא נדה, אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסמכה. הגה וי"א דאם אין לה מי שישמשה, מותר בכל (הגהות ש"ד והגהות מרדכי פ"ק דשבת בשם הר"מ), וכן נוהגין אם צריכה הרבה לכך: וכתב בביאור הגר"א בדעת השו"ע דמיירי אפילו בפיקנ"פ משום דאין מתרפאין בגילוי עריות אפילו באיסור לאו. וע"ד הרמ"א כתב בס"ק כ"א וז"ל דהלאו הזה הוא דוקא אם מתכוין בשביל ערוה אבל בלא"ה אינו אלא מדרבנן: ובאוצר הפוסקים באה"ע סימן כ' הביאו דברי הגר"א הנ"ל דמוכח דס"ל דאיכא איסור דרבנן. וליתא דהגר"א מיירי באשתו נדה וודאי דאיכא בה איסור דרבנן, אבל בשאר עריות אפשר שמישרא שרי.

ובטה"ב ח"א עמ' ל"ח כתב שנגיעה בכונה שלא לשם הנאה אסור מדרבנן. וכונתו במש"כ "בכונה" לאפוקי שלא בכונה ובהעברה בעלמא דליכא איסורא.

פוסקי דורינו בדין רופאה לאיש

ועיין באורחות רבנו (הקהילות יעקב) ח"א עמ' רכ"ה שכתב כמה עובדות לעניין רופאים באין בו סכנה ולעמוד על הדברים

צריך להעתיק את כל לשונו, אך תורף הדברים שם לעניין זריקה או בדיקת דם תלוי באדם אם יודע בעצמו שלא יבא לידי הרהור וחיבה שרי וכן הורה החזו"א, אבל בצעיר אפי' נשוי יש חשש דאביזריהו דג"ע. ובשור"ת שבהל"ו ח"ב סי' קמ"ג כתב דבדיקת דם קיל טפי ממישויש הדופק כיון דעוסקת בפעולה מכאיבה, ומ"מ מסיק דדבמקום שאפשר מצוה לעשות ע"י איש ובפרט בדורינו וכו'. ובחוט השני הלכות צניעות סי' כ"א עמ' ס"ד העיר דאם צריכה למשש עד שתמצא הוריד גרע מסתם נגיעה בעלמא, ומ"מ תלוי במציאות ואם אינו בא להרהור וחיבה מותר מן הדין. ולעניין תרומת דם דאין שום תועלת וצורך לאדם דעת הגרע"י זצ"ל במעיין אומר (חי"ב שאלה ה-ב) דאין להקל.

ולעניין רופאת שינים כתב הגר"מ גרוס (בספרו אום אני חומה סי' רמ"ג) דאם יש רופא אין להקל, ובשור"ת באר משה (ח"ד סי' קי"ח או' י"ג) חשש לאיסור השתמשות באשה, (ומשאר פוסקים נראה דלא חששו לזה), ולכאורה לפ"ד הפוסקים שהבאנו לעיל לעניין בדיקת דם שייך גם כאן, ויש לחלק, וכל ערום יעשה בדעת. ולעניין סייעת לרופא שיניים בחוט השני שם כתב דאין לחוש משום שגם אם תגע הוי שלא בכונה. (ולעניין טיפול עיסוי אין להקל כלל ומסתמא הוי בחשש אביזריהו דג"ע, עיין חוט השני שם עמ' ע').

ולא כתבנו בכ"ז אלא לעורר, ובכל מקרה לגופו יש לעיין במקורי המחברים דלעיל.



הרב אביחיל לוי

בביאור מצות שנים מקרא ואחד תרגום

ועוד צ"ב בזה ששכר מצוה זו היא אריכות ימים ושנים.

ועוד צ"ב מאימתי ועד מתי חשיב עם הציבור.

ועוד צ"ב באדם שנמצא במקום שאין לפניו תרגום אם צריך לקרוא הפרשה שלושה פעמים או שדי בשנים.

ועוד צ"ב אם תרגום היינו דווקא תרגום אונקלוס או אפי' שאר ביאורים שבתורה.

ובערוך השולחן או"ח (רפ"ה, ב) כתב ולא נודע לנו טעמו של דבר, ובוודאי בשעה שתיקן משה רבינו לקרות בתורה תיקן גם תקנה זו שכל אחד יקרא שנים מקרא ואחד תרגום.

חזינן בשיטתו שקריאת שנים מקרא ואחד תרגום הוא תקנת משה רבינו.

ולכאז' צ"ב לפי"ז אמאי לא קאמר בגמ' משה תיקן לישראל. וכדאיתא במגילה לב. משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענייננו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג. ומדלא קאמר הכי, משמע שאין זו תקנת משה. ויעז' נמי בברכות מח.:

ובהגהת מהר"ץ חיות כתב בהא דקאמר בגמ' תנא ליה ההוא סבא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. עי' שבת (כג:): גבי הדלקת נרות שבת שסברה אשתו של ר' יוסף להקדים להדליקם, אמר לה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. ונראה

איתא בברכות ח. אמר רב הונא בר יהודה אמר ר' אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפי' עטרו ודיבון. שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. רב ביבי בר אבבי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכיפורי. תני ליה חייא בר רב מדפתי כתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב. וכי בתשעה מתענים, והלא בעשרה מתענים, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי. סבר לאקדמוניהו, אמר ליה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר, כדאמר להו ר' יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותיכו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום.

ולכאורה צ"ב במצוה זו דקריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום מי תיקנה ואימתי תיקנה.

ועוד צ"ב בטעם מצוה זו.

ועוד צ"ב בהא דקאמר לעולם ישלים אדם, דלעולם מאי אתא לאשמועינן.

ועוד צ"ב ברבותא דקאמר ואפי' עטרו ודיבון.

ועוד צ"ב בהא דקאמר שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכין לו ימיו ושנותיו, דמשמע שזה הטעם שלעולם ישלים את פרשיותיו, והרי אינו טעם אלא שכר.

ועוד צ"ב בהא דקאמר מאריכין לו ימיו ושנותיו, ומה הכפילות בימיו ושנותיו.

ובטעם מצוה זו כתב הלבוש (רפ"ה, א) חייבו חז"ל על כל אדם מישראל שישלים הפרשה בכל שבוע עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום כדי שיהיה בקי בתורה, וסימנך ואלה שמות בני ישראל ר"ת וחייב אדם לקרות הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, וזה חייבים כל בני ישראל. וכתב עוד (בס"ז) אין הטעם של שנים מקרא ואחד תרגום אלא שיהא רגיל בתורה, לפיכך לא חייבו חכמים אלא הפרשה של כל שבת ושבת, אבל מה שקוראין ביום טוב או בשאר הקריאות כגון במנחה או ההפטר, אין צריך לחזור שנים מקרא ואחד תרגום.

חזינן טעם מצוה זו כדי שיהיה אדם בקי בתורה.

ונראה לבאר לפי"ז הא דקאמר ר' אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו, דלעולם היינו אף אם הוא כבר בקי בתורה לא חילקו רבנן בזה שצריך לעולם לקרוא.

ונראה עוד לבאר שאמר לעולם ישלים אדם, שמצוה זו צריכה חזוק לעולם שלא יתרפה האדם ממנה כל ימיו, ושעל ידה יזכה לאריכות ימים ושנים לעולם.

ולדברי הלבוש אתי שפיר הטעם שזוכה בעבור מצוה זו לאריכות ימים ושנים, והיינו שעל ידי שאדם בקי בתורה זוכה לאריכות ימים, וכדאיתא במנחות צ"ט: ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו תורה ניתנה בארבעים ונשמה ניתנה בארבעים. כל המשמר תורתו נשמתו משתמרת. וכל שאינו משמר את התורה אין נשמתו משתמרת. תנא דבי ר' ישמעאל משל לאדם שמסר ציפור דרור לעבדו. אמר כמדומה אתה שאם אתה מאבדה שאני נוטל ממך איסר בדמיה, נשמתי אני נוטל ממך. וא"כ שפיר ששכר מצוה זו שעל ידה אדם בקי בתורה היא

דסבא זה לא תני רק ברייתא אחת, ופשוט מינה הן לענין הדלקת הנר שבת והן לענין השלמת הפרשה דאין אפשרות שלענין השלמת הפרשה נאמרה ברייתא ובלבד שלא יקדים, שהרי ענין זה רק ר' אמי חידש ולא הנהיגו קודם לכן בזמן הברייתא, ועי' תוס' ד"ה ישלים.

חזינן בדבריו שענין שנים מקרא ואחד תרגום חידש ר' אמי, וא"כ אינו תקנת משה רבינו.

אולם בסוף דבריו כתב לעיין בתוס', ושם כתבו ישלים פרשיותיו עם הציבור, נראה שכל השבוע מכיון שמתחילין לקרות הפרשה, דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה, נקראת עם הציבור ואע"ג שלענין גיטין לא נקרא קמי שבת אלא מרביעי ואילך וכדאיתא בפסחים קו. וזמן השלמה יש במדרש שלשה דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר, שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה. משמע שקודם אכילה צריך להשלימה, ומיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי, מ"מ מצוה מן המובחר קודם אכילה.

וחזינן בתוס' שתקנה זו היתה אף בזמן רבי, וא"כ לא חידשו ר' אמי. וא"כ צ"ב בדברי המהרי"ן חיות אם חוזר בו ממש"כ בתחילה שר' אמי חידשו, או דס"ל שקודם ר' אמי היתה זו הנהגה ליחידים ור' אמי חידשו לחייב בו לכולם.

אולם בפשטות אחר שראינו שבזמן רב ג"כ נהג שנים מקרא ואחד תרגום, א"כ י"ל בפשטות שההוא סבא שאמר תנינא ובלבד שלא יקדים ולא יאחר מיירי במצות שנים מקרא ואחד תרגום שהיתה נוהגת בזמן התנאים, ולא היינו הדברים גבי הדלקת הנר בשבת דהוי ברייתא אחרת.

וכתב ע"ז באליה רבה שבתוס' בר"ה ד. ד"ה בשביל כתבו שבישראל שאין תוהא על הראשונות מותר, וכדאיתא התם בגמ' האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור יעו"ש.

ונראה לבאר לפי"ז הא דקאמר בגמ' לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור, שכל המשלים מאריכין לו ימיו ושנותיו, ולהאליה רבא היינו שמותר אף לכוין בשביל אריכות ימים ושנים, וכמו שהביא מהתוס', וזוהי מבואר נמי הא דקאמר לעולם ישלים אדם, שאף אם כוונתו לאריכות ימים שרי, וכתב עוד באליה רבה כתב שיירי כנסת הגדולה וזה לשונו, כתב במטה משה סי' תס"ד שמעתי הטעם כנגד התורה שניתנה ג' פעמים בסיני ובאהל מועד ובמשנה תורה ע"כ.

וקשה למה אין קוראין ג' פעמים מקרא.

ואפשר שטעמו ז"ל אעיקרא דמילתא למה תיקנו ג' פעמים, אבל תרגום טעמו כמש"כ מעדני מלך נגד המתרגם. וכתב על דבריו באליה רבא ותמהני הא זה לשון מטה משה, הראשון בסיני, השני באהל מועד שלישית באר היטב, משום הכי קורין מקרא ב' פעמים והג' תרגום, נגד הבאר היטב עכ"ל. והרי הטעם מבואר על התרגום שמבאר המקרא נגד משנה תורה שהיה באר היטב.

ולכא' צ"ב במה שאמר ואפ' עטרות ודיבון, ומאי שנא פס' זה דנקט ביה לשון אפילו, ובפירש"י כתב שאין בו תרגום. וכן איתא ברמב"ם בה' תפילה (יג, כה) שכתב אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בציבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום. ופסוק שאין בו תרגום

אריכות ימים ושנים. ותנן נמי באבות (ב, ז) מרבה תורה מרבה חיים.

ונראה עוד לבאר דאתי למימר שלא יחשוש אדם מזמן זה שקורא שנים מקרא ואחד תרגום שהקב"ה ישלימו לו באריכות ימים ושנים.

ובהא דקאמר מאריכין לו ימיו ושנותיו נראה לבאר ששנותיו היינו שיזכה לחיות שנים רבות, ומאריכין לו ימיו היינו שאף שהגיע שנתו ישלימו לו את ימי אותה שנה. וכדאיתא בקידושין לח. שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש שנאמר את מספר ימיך אמלא.

ונראה עוד לבאר שמאריכין לו ימיו ושנותיו היינו שמלבד מה שמאריכין לו את שנותיו שיחיה שנים רבות מאריכין לו את ימיו שהיום יהיה לו ארוך שיספיק ללמוד תורה הרבה ולעשות ריבוי חפציו ביום אחד שלא יראה לו שנגמר יומו במהירות שלא מספיק לעשות את חפציו.

ובאליה רבא כתב איצטריך לומר ימים לזקן שבא בימים.

ועוד נראה לי דאריכות ימים וקיצור ימים יש לפרש על הטובה ועל הרעה, והיינו שמאריכין לו ימיו היינו בטובה.

וכתב עוד אף עמלים ומרי נפש שקצים בחייהם מחויבים בשנים מקרא ואחד תרגום. וזוהי נראה עוד לבאר במה שאמר לעולם ישלים אדם פרשיותיו, שאף אלו מחויבים.

והביא עוד מספר חסידים שאל יקרא אדם בשנים מקרא ואחד תרגום לקבל פרס אריכות ימים, אלא יקרא לשם מי שאמר, ואריכות ימים ממילא בא.

קוראהו שלש פעמים עד שישלים פרשיותיו עם הציבור.

וכן איתא במאירי שכתב תיקנו חכמים שיהא אדם משלים פרשיותיו בביתו על הדרך שאדם קורא אותם בציבור בכל שבת ושבת שנים מקרא ואחד תרגום, ואפ' אותן המקראות שאין להם תרגום יש אומר שצריך לקוראן ג' פעמים ב' כדין האחרים, ופעם שלישית במקום תרגום.

וחזינן בדבריו שכתב תיקנו חכמים ומשמע שלא כדברי הערוך השולחן שהיא תקנת משה רבינו, אלא תקנת חכמים.

ולכאז' צ"ב בשיטת הרמב"ם והמאירי דאמאי פס' שאין בו תרגום צריך לקרותו שלוש פעמים.

ונראה לבאר ע"פ דברי המטה משה ששנים מקרא ואחד תרגום הוא כנגד התורה שניתנה שלוש פעמים, וא"כ אף בפס' שאין תרגום צריך לקוראם שלוש פעמים כנגד תורה שניתנה שלוש פעמים.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ הא דאיתא בשבת פח. שדרש אותו גלילי לפני רב חסדא ברוך ה' שנתן תורה שלישית לעם שלישי על ידי שלישי ביום שלישי בחודש שלישי. ופירש"י שהתורה יש שלישית שיש בה תורה נביאים וכתובים וישראל שלישים שיש בהם לויים וישראלים ומשה שלישי לבטן מרים אהרן ומשה, וחדש סיון הוא החודש השלישי לפרישה.

ונראה עוד לבאר בזה שמספר שלוש מראה על חזק כחשא שצריך שיהיה לו שלוש רגלים כדי שיתייצב, והיינו דכתיב ויתייצבו בתחתית ההר. ויתייצבו לשון חזק על ידי התורה שנקראת מעוזי לשון חזק, וכדאיתא בסנהדרין צט:.

ובזה מבואר מה שצריך לקרוא שלוש פעמים שנים מקרא ואחד תרגום, וכשאין תרגום יקרא שלוש פעמים המקרא.

ולפי"ז יצא חידוש שאדם שנמצא במקום שאין לו תרגום יקרא כל הפרשה שלוש פעמים, ומאידך יש לומר שביאור שיטת הרמב"ם והמאירי שכשיש תרגום יקרא הפס' שאין עליהם תרגום שלוש פעמים, ומשא"כ באדם שנמצא בקרבת מקום שאין לו כלל תרגום, בזה יש לומר שדי שיקרא שתי פעמים המקרא, והיינו כמו שהביא באליה רבא מהמטה משה שהתקנה היא כנגד התורה שניתנה שלוש פעמים, בסיני, ובאהל מועד והשלישי שבמשנה תורה הוא הבאר היטב כנגד התרגום, וכשאין תרגום די לקרוא ב' פעמים, וא"כ לפי"ז יקשה אמאי פס' שאין עליו תרגום יקראנו שלוש פעמים, בזה יש לומר שאחר שקורא את כל התרגום הפרשה בענין שיהיה שלמות בזה, ופס' שאין בו תרגום היינו דאיהו גופיה מתורגם וברור לקרוא, ודי בזה.

ובתוס' כתבו על פירש"י אפ' עטרות ודיבון פירש"י אפ' עטרות ודיבון שאין בו תרגום צריך לקרותו שלוש פעמים בעברי.

וקשה אמאי נקט עטרות ודיבון שיש לו מכל מקום תרגום ירושלמי, היה לו לומר ראובן ושמעון או פסוקא אחרינא שאין בו תרגום כלל.

וי"ל משום הכי נקט עטרות ודיבון אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי, וצריך לקרות שלוש פעמים העברי, מ"מ יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום.

חזינן בשיטת התוס' שאין בהם כלל תרגום כראובן ושמעון לוי ויהודה שצריך לקוראם שלוש פעמים. והחידוש בעטרות ודיבון שאע"פ שאין בו תרגום ידוע אלא

ירושלמי, והיה הו"א שיקראנו שלוש פעמים כפס' ראובן ושמעון, קמ"ל דיקרא בו את התרגום ירושלמי.

וברא"ש אע"ג שתירץ כעין התוס' נטה בזה משיטתם שכתב ונראה דנקט עטרות ודיבון לפי שיש ספרים שכתוב בהן תרגום וגם בירושלמי הוא מתורגם להך פירושא הא דנקט עטרות ודיבון אע"פ שאין צורך כל כך בתרגום, אבל ראובן ושמעון וכיוצא בהם אין צריך לקרות שלוש פעמים, מ"מ נהגו להחמיר כפירש"י.

וחזינן בשיטתו דפליג אתוס' וס"ל שפס' שאין בהם תרגום כלל אין צריך לקוראם שלוש פעמים.

ולפי"ז הנמצא במקום שאין לו תרגום אינו חייב לקרוא הפרשה שלוש פעמים, אלא שכתב שאפ"ה נהגו כפירש"י.

וברבינו יונה הובא להסתפק בזה שכתב והפס' אחרים שאין להם לא תרגום אונקלוס ולא תרגום ירושלמי. אפשר שדי שיאמר אותם שתי פעמים. ואפשר שצריך לומר אותם שלוש פעמים.

ולכאז' צ"ב בספק ובמחלוקת רש"י ותוס' והרמב"ם והמאירי לשיטת הרא"ש.

ונראה לבאר דזה גופא הפלוגתא דהשיירי כנסת הגדולה לאליה רבא במה שהביאו מהמטה משה שהשיירי כנסת הגדולה הבין בדבריו ששורש התקנה היא כנגד התורה שניתנה ג' פעמים בסיני באהל מועד ובמשנה תורה.

והבין שאעיקרא דמילתא קאי למה תיקנו שלוש פעמים, וא"כ לפי"ז גם בפס' שאין בהם תרגום צריך לקוראם שלוש פעמים שעיקר נתקן שלוש פעמים, רק שתיקנו פעם אחת לומר תרגום, וכשאין לו תרגום יקרא

שלש פעמים, והכי ס"ל לרש"י תוס' הרמב"ם והמאירי, ומשא"כ הרא"ש ס"ל כמש"כ האליה רבא מהמטה משה שעיקר הפעם השלישית נתקנה כנגד משנה תורה שהוא באר היטב, ולכן תיקנו לתרגם, וכשאין תרגום לא חייב לקרוא הפס' שלש פעמים.

ולשיטת רש"י והרמב"ם והמאירי צ"ב קושיית התוס' אמאי נקט אפי' עטרות ודיבון ולא הפס' ראובן ושמעון לוי ויהודה שאין בו כלל תרגום, וכן שכתוב בתורה קודם פס' עטרות ודיבון.

כתב הט"ז לתרץ שיש רבותא בזה דלא מבעיא ראובן ושמעון שהם שמות השבטים ויש בהם ודאי קדושה בטעם שמות אלו, אלא אפי' עטרות ודיבון שהם שמות ערי ארץ ישראל, ואפשר שקראו אותם העכו"ם, אפ"ה צריך לקרותם ג' פעמים.

ובאליה רבא (או"ח רפ"ה, ד) כתב מרבינו בחיי שאף שהם שמות עבודה זרה, אפ"ה צריך לקרותם ג' פעמים.

ונראה עוד ליישב שבפס' זה הוזכר נבו שהוא קבורת משה רבינו.

וכתב במטה משה שהתרגום הוא כנגד מה שמשנה באר את התורה באר היטב במשנה תורה. ובזה מבואר שלכן נקט פס' זה שמוזכר בו קבורת משה.

ונראה עוד ליישב ע"פ מש"כ בערוך השולחן שמצוה זו היא תקנת משה, ולכן הוזכר פס' זה שכתוב בו את קבורת משה.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בקידושין (לח.) על הפס' דכתיב במשה ויאמר אליהם משה בן מאה ועשרים אנכי היום לא אוכל עוד לצאת ולבוא. שאין תלמוד לומר היום, מה תלמוד לומר היום, מלמד שהקב"ה

יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, שנאמר את מספר ימין אמלא.

חזינן שמשנה רבינו התמלאו ימיו ושנותיו. וחזינן בגמ' שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכין לו ימיו ושנותיו, ובזה מבואר מה שהוזכר פס' עטרות ודיבון שמוזכר בו נבו שהוא מקום קבורת משה אחר שמלאו ימיו ושנותיו, ואתי למימר שהמקיים מצוה זו מאריכין לו ימיו ושנותיו כמשה שמלאו ימיו.

ונראה עוד לבאר ע"פ מש"כ הרמב"ם בה' תפילה (יב, א) משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהיו שלושה ימים בלא שמיעת תורה, ובזה יש לבאר שלכן הוזכר פס' זה שמוזכר בו מקום קבורת משה, והוי כנגד האי מילתא שקריאת שנים מקרא ואחד תרגום היא שישלים פרשיותיו עם הציבור, מה שקוראים בתורה בשבת כתקנת משה.

ובלבוש הביא הר"ת וחייב אדם לקרות הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום וזה חייבים כל ישראל.

ולכאן צ"ב במה שנרמז זה בתחילת ספר שמות.

ולהמבואר אתי שפיר שהרי הפס' שאח"כ הוא ראובן שמעון לוי ויהודה, שאין בו תרגום, ואתי למימר שאף פס' זה יש לקרואו שלוש פעמים לשיטת רש"י תוס' הרמב"ם והמאירי.

ונראה עוד לבאר שהרי פס' אלו דמיירי בבני ישראל נכפלו בתורה, וזה הוי כנגד קריאת שנים מקרא שכופלים הפס'.

ונראה עוד לבאר שקריאת התרגום בלשון ארמי הוא משום שגלו ישראל לבבל

ודיברו בלשון ארמי ומרמז בפס' דמיירי בגלות מצרים.

ולכאן צ"ב אם גם פרשיות יום טוב צריך להשלים עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום. ובפירש"י כתב ישלים פרשיותיו של כל שבת ושבת, ומשמע שפרשיות יום טוב אינו צריך להשלים, וכן לא הוזכר ברמב"ם ובמאירי.

ובבית יוסף או"ח (רפ"ה) הביא מהתרומת הדשן שאין צריך להשלים פרשיות יו"ט, וכתב שאע"פ שלשיטת ר"ח בברכות חייב להשלים כדי שיהיה רגיל במה שהציבור קורין, וכתב נמי לפי"ז שישלים נמי פרשיות המוספין, אולם לשאר הגאונים אין צריך, וכתב שקרוב בעיניו שלא נהגו רבותינו להשלים, וכן עמא דבר.

וכן כתב בשו"ע (רפ"ה, ז) שאין צריך לקרות פרשת יום טוב.

ולכאן צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר שבלבוש כתב טעם המצוה שיהיה בקי בתורה, וא"כ לפי"ז די במה שמשלים פרשיות השבתות, ועי"ז יהיה בקי בתורה. אולם לטעם ר"ח שהוא משום שיהיה רגיל במה שהציבור קורין, אף פרשיות יום טוב צריך להשלים.

ולכאן צ"ב אם קריאת התרגום היינו דווקא תרגום אונקלוס או אפי' בשאר תרגום וביאורים לתורה.

ובתוס' ברכות (ח.) הביאו בזה פלוגתא שכתבו יש מפרשים והוא הדין ללועזות בלע"ז, שלהן הוי כמו תרגום שמפרש לפעמים, כי כמו שהתרגום מפרש לעם הארץ כך הם מבינים מתוך הלע"ז.

ולא נהירא, שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי, כדאשכחן

ובשו"ע (רפ"ה, ב) כתב אם למד הפרשה בפירש"י חשוב כמו תרגום, וירא שמים יקרא תרגום וגם פירש"י.

ולכאן צ"ב בביאור מחלוקתם.

ועוד צ"ב שכשלומד פירש"י אינו קורא כל מילה שבתורה בפירושו, ואיך מועיל.

ונראה לבאר שבזה גופא פליגי אם מה שתיקנו התרגום היינו שצריך לקרוא את כל התורה בלשון תרגום, או שהתרגום הוא רק להבין את מה שקורא בתורה.

וא"כ לפי"ז מה שמובן בתורה לא צריך לשוב לקוראו, ופירש"י מבאר מה שאינו מובן מאליו מהקריאה בתורה, אולם אם המצוה לקרוא את כל התורה בלשון תרגום בזה לא מועיל פירש"י שאינו מבאר כל מילה.

ולהמבואר י"ל שבזה תלוי המחלוקת דהכנסת הגדולה מה שהבין במטה משה, שעיקר המצוה היא לקרוא התורה שלוש פעמים, והפעם השלישית בלשון תרגום, וא"כ לפי"ז לא מהני פירש"י, ומשא"כ באלה רבא מה שהבין במטה משה שהפעם השלישית שהיא תרגום כנגד משנה תורה שהוא באר היטב, היינו שעיקרו בא לבאר את מה שקורא בתורה שני פעמים, וא"כ פירש"י נמי מהני לזה.

ובמש"כ הטור והביאו בשו"ע אם לומד הפרשה בפירש"י חשוב כמו תרגום צ"ב בזה שהרי בפירש"י לא מפרש כל פס' ופס', וא"כ באותם פס' דליכא פירש"י וקוראם שני פעמים אמאי די בכך, ובשלמא לשיטת הרא"ש שפס' ראובן ושמעון לא צריך לקוראו שלוש פעמים אלא די בשני פעמים אתי שפיר דהכא נמי בפס' שאין בו פירש"י היינו שמובן מאליו,

בכמה דוכתי במגילה (ד.) אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר, על כן אין לומר בשום לשון פעם שלישית, כי אם בלשון תרגום.

ולכאן צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר שהיש מפרשים ס"ל שעיקר התרגום לבאר התורה שלא היו רגילים לדבר בלשון הקודש, וא"כ בכל מקום יכל לתרגם לפי מה שמבין, והתוס' ס"ל שהתרגום יש בו מעלה שמתרגם התורה לפי התורה שבעל פה, ויש בו אף דברים שאין ללמוד מן העברי.

וברא"ש אחר שהביא דברי התוס' ונראה שהקורא בפירוש התורה יוצא בו ידי תרגום, כיון שמפורש בו כל מילה ומילה.

ולכאן צ"ב דאחר שכתב שלא יוצא בלועזית בלעז מאי שנא בפירוש התורה שיוצא.

ונראה לבאר שכוונתו לפירש"י שמבאר התורה אף לפי התרגום לפירוש התורה שבעל פה ואינו דומה ללשון לעז. וכן נראה מדברי הטור שכתב בס' רפ"ה ואם לומד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום שאין כוונת התרגום אלא שיבין הענין, אבל אם קורא בשאר לעז לא.

והביא הבית יוסף לזה מקור מדברי הרא"ש, וגם בזה אשכחן פלוגתא שבבית יוסף אחר שהביא דברי הרא"ש כתב וכן כתב סמ"ג וזה לשונו, ואני דנתי לפי רבותי שהפירוש מועיל יותר מהתרגום, והודו לי. ואין נראה לרבינו ירוחם ורב עמרם ורב נטרוניא שכתבו שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני.

וכתב על זה הבית יוסף וירא שמים יצא את כולם ויקרא התרגום ופירש"י.

דרכים שיכור לו האדם או קריאת התרגום שמבאר כל מילה בתורה, ובזה צריך לקרוא כולו ואף פס' שאין בהם תרגום יקראם שלוש פעמים, או שלומד הפרשה בפירש"י ושם היינו בדרך לימוד שמבאר רש"י מה שלא מובן מאליו בקריאת הפס' והיכא דליכא פירש"י היינו שמה שמבין מתוך הפס' היינו ביאור הפס' שבתורה, ודיו בכך.

ובזה מבואר מש"כ בשו"ע וירא שמים יקרא תרגום וגם פירש"י, שקריאת התרגום היינו שקורא את כל מילות הפרשה בתרגום, וזו מעלתו שחוזר על כל הפרשה פעם שלישית בתרגום, ומשא"כ בפירש"י שלא חוזר על כל הפרשה פעם שלישית, ומעלת פירש"י שהוא דרך לימוד וביאור הבנת התורה שבכתב ע"י התורה שבעל פה.

אולם לשיטת רש"י תוס' הרמב"ם והמאירי צ"ב בזה.

ואפשר דלשיטתם אין הכי נמי שצריך לקרוא אותם פס' שאין בהם פירש"י שלוש פעמים, וכמו שהובא במשנ"ב (רפ"ה ס"ק ה) שאותן פס' שאין עליהם פירש"י יקרא אותם שלוש פעמים.

אולם צ"ב שבפשיטות לשון הטור והשו"ע משמע שלא צריך לכך שלא הזכירו דבר זה, ועל הטור לא קשיא שהרי סובר כאביו הרא"ש שפס' שאין בהם תרגום לא צריך לקרואם שלוש פעמים, וא"כ ה"נ פס' שאין בהם פירש"י.

אולם אכתי צ"ב שהרי הרא"ש והטור סיימו שהעולם נהגו כרש"י.

ונראה ליישב שבקריאת התרגום יש שני



הרב יאיר מיינקוס

טעמי ודיני הדלקת נ"ח בבית הכנסת

הריב"ש, והביא עוד את דברי הכל בו (סי' מ"ד ד"ה ונהגו) דהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם, שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות.

ולכא' אין חילוק בין הכל בו והריב"ש, דלשניהם הוא משום פרסומי ניסא.

אמנם יש שרצו לחלק דכל טעמא דהריב"ש הוא דוקא היכא שלא מדליקין את הנרות בחוץ מפני העכו"ם, אבל האידנא דמדליקין בחוץ אין טעם להדלקת הנרות בבית הכנסת. משא"כ לכל בו שהוא משום פרסום גדול להש"י וקידוש שמו הוא שפיר אף האידנא.

אולם לדינא לכו"ע אין נפק"מ, דאף אי נימא דטעמא דהריב"ש הוא דוקא בזמנם שיד העכו"ם תקיפה, מ"מ נשארה תקנה, ואף מברכין משום מנהג זה.

טעם הב"י להדלקת נ"ח בבהכ"נ

ובב"י (שם) כ' טעם נוסף שמדליקין נ"ח בבהכנ"ס, מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים. וכ' דכך כ' הכל בו.

והקשה הבנין שלמה (סי' נ"ג) דזה לא מוזכר בכל בו כלל, ומה שכ' זה "שנהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, הוא להוציא את מי שאינו בקי ושאינו זהיר בזאת, גם כי הוא הידור מצוה ופרסום הנס, וזכר למקדש", עכ"ל.

המור (בסי' תרע"א) כ' "ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום". ובשו"ע (שם סעיף ז') הוסיף "דמדליקין ומברכין בבית הכנסת, משום פרסומי ניסא".

וברמ"א (שם) הוסיף ע"ז "דאין אדם יוצא בנרות של בית הכנסת".

מבואר דמדליקין נרות חנוכה גם בבית הכנסת, וטעם הדבר הוא משום פרסומי ניסא.

וכן כ' בריב"ש (סי' קי"א) דהמנהג הזה להדליק בבהכ"נ, מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה כל אחד בביתו, שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ, וכיון שעתה יד האמות תקיפה עלינו, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא.

והוסיף עוד דאע"פ שאין מברכין על מנהג, זהו במנהג קל כמו מנהג של ערבה, שאינו אלא חבטא בעלמא, אבל בזה שהוא לפרסם הנס בבהכ"נ ברבים, מברכין עליו, כמו שנהגו לברך על הלל של ר"ח, אע"פ שאינו אלא מנהג, ואין בזה משום ברכה לבטלה, וכדעת ר"ת.

[וסיים] דמ"מ אין אדם יוצא בה, וצריך לחזור ולהדליק כ"א בביתו, דמצות נר חנוכה נר איש וביתו].

ובב"י (סי' תרע"א סעיף ז') הביא את

וא"כ הקשה אמאי כ' הב"י, דטעם ההדלקה בבית הכנסת, הוא מפני האורחים, וכ"כ הכלבו ?

[ושמא אפשר ליישב דהב"י הבין בכל בו, דכוונתו בטעם הדלקה בבית הכנסת, הוא להוציא מי שאינו יכול להדליק בעצמו, וכיון דכבר לא מצוי מי שאינו בקי, כ' שאינו יכול להדליק, כיון שמתארח ואין לו בית להדליק בו, דהא ליכא נפק"מ אין אינו מדליק, כיון שאינו בקי, או כיון שאין לו בית].

טעם הדלקת נ"ח בבהכנ"ס בבוקר

וב' עוד הבנין שלמה (שם) דהנך טעמי לא שייך בהדלקה בבוקר, ומצוה לבקש וליתן טעם לזה.

והביא מהרמב"ם (פ"ג מהלכ' תמידין ומוספין ה"י) דגם בבוקר היה צריך להדליק נרות המנורה בבית המקדש, אם מצאן כביות.

וב' דא"כ לפי"ז נס השמן בחנוכה היה ניכר גם בבוקר בעת הטבת הנרות, דלא היה בו רק להדליק ולהליב רק ליום אחד, והדליקו בו שמונה ימים.

ולכן המנהג להדליק בבית הכנסת גם בבוקר משום החלק הזה של הנס.

והוסיף דהא דאין מדליקין בבית בבוקר, היינו משום דביום ליכא פרסומי ניסא כלל דשגרא בטיהרא מאי אהני, אבל בבית הכנסת דהוא מקדש מעט שפיר נכון להדליק במנורה נ"ח, כדי לעשות זכר לנס דהטכה.

[וסיים דכן המנהג בכמה בתי כנסיות להדליק נר תמיד שדולק תמיד בלא הפסק, כדי לעשות זכר לנס של נר מערבי שלא כבה לעולם בזמן שמעון הצדיק].

ובעי"ז כבר כ' בטור (סי' תרי"א סעיף ז') "ובבית הכנסת מניח המנורה בדרום זכר למנורה שהיתה בדרום".

* * *

אי צריך שיהיו עשרה בעת הדלקת נ"ח בבהכנ"ס

והשתא יש לדון אי צריך שיהיו עשרה בשעה שמדליקין נ"ח בבית הכנסת או לא.

ולכאז' אפשר לתלות בטעמים האלו, דלהכל בו דס"ל דטעמא הוא משום שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות, צריך שיהיו עשרה, דהא מקהלה הוא עשרה, אבל לשאר הטעמים דהוא משום מנהג ותיקין, או כדי להוציא את מי שאינו בקי, או מי שאין לו בית, [או משום זכר למנורה], לא צריך דוקא עשרה, וסגי במי שנמצא בבית הכנסת בשעת ההדלקה.

והנה במג"א (שם סק"י) כ' "וני"ל דאם הוא סמוך לחשיכה, וטרם שיבואו מנין לבית הכנסת יתקדש היום, יברך וידליק מיד, דמ"מ איכא פרסומא ניסא כשבאים אח"כ לבה"כ, ודמי למדליק ברחוב בשעה שאין שם איש, ואח"כ באו אנשים.

וסיים דכ"ה במהרי"ל שהדליקו טרם בואם לבהכ"נ.

והביאו בבאר היטב (שם ס"ק י"ב) ובמ"ב (שם ס"ק מ"ז). וכ"כ בחי"א (כלל קנ"ב סעיף י"ז). מבואר דס"ל דאין צריך שיהיו מנין בשעת ההדלקה בבהכ"נ.

ובפשטות היה נראה דכ"ז דוקא בערב שבת, דאם לא ידליק אז, לא יוכל להדליק אח"כ, כיון שכבר יתקדש היום.

מנורה טעמי ודיני הדלקת נ"ח בביה"כ בדרום קיט

וסיים דאמנם אם השעה דחוקה כנ"ל אין לבטל ההדלקה, ואז ידליק ש"ץ בלי ברכה, [וגם מ"ש המהרי"ל דהכי הוה עובדא, לא נזכר שם שבירך ג"כ].

ובביאור הלכה (שם ד"ה ויש נוהגין) כ' ליישב את דברי המג"א, דפרסומי ניסא בחנוכה אינו בעשרה דוקא, ומה שהנרות דולקין זהו פרסומי ניסא, אף כשבאין אח"כ, דהרי מה דאמר' נר חנוכה וקידוש היום, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, לא אשכחן דהוא דוקא כשיש עשרה בשעת הדלקה, אלא ודאי עצם ההדלקה שצוו חכמים על כלל ישראל הוא נקרא פרסום הנס, ונהי דהדלקה זו של בית הכנסת הוא אינו מצד תקנת חכמים, רק הנהגה שהנהיגו כל ישראל כדי לפרסם הנס ברבים, כמו שכ' הפוסקים, הרי עי"ז ג"כ יתפרסם הנס כשיבואו אח"כ כל הקהל לבית הכנסת, ויראו נרות המנורה דלוקין. והוסיף להביא ראיה מהאבודרהם שכ' דהרואה נ"ח מברך. ואין הרואה מברך בשאר מצות, משום פרסומי ניסא. וכע"ז כ' תוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה הרואה) דהוא משום שיש כמה בני אדם שאין להם בית ואין בידם לקיים המצוה, דאף שלא היה האיש הזה בשעת הדלקה, רק ראה אותה אחר כך מקרי פרסום הנס, והכי נמי בעיננו כשבאין אחר כך כל הקהל ורואין הנרות דלוקין במנורה, אין לך פרסום גדול מזה.

וב' עוד דהאבודרהם הכל בו ומהרי"ל כלם דעתם שידליקו קודם מנחה, ולא אישתמיט אחד מהם לומר דוקא כשנתקבץ שם עדה, ומה שכ' המור וקציעה דאפשר שהדליק השמש בלא ברכה, וזהו דוחק, דאם כן היה לו לפרש דבאופן זה, דוקא בלי ברכה.

אולם בשער הציון (שם אות נ"ד) כ' "לדברי המג"א, ה"ה בחול אפילו אין מגין כשמברך אחר מנחה, יכול לברך".

אמנם במור וקציעה (שם ד"ה וכתב עוד) הביא את טעמא דהכל בו שהובא בב"י, דמדליקין נרות בבית הכנסת לפרסם הנס, וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות, וכ' "דנראה דעכ"פ אין להדליק בברכה, אם אין עשרה בבה"כ, וקרוב בעיני שהיא ברכה לבטלה, דלפרסומי ניסא לא סגי דלאו בעשרה, כדאמרינן בכתובות (דף ז ע"ב) דלפרסומי מילתא בעינן בי עשרה, וכדאמר שמואל לר"י אייתי לי בי עשרה".

והביאו במחזיק ברכה (שם סק"ז), בשערי תשובה (שם ס"ק י"ב) במועד כל חי (סי' כ"ג אות ל"ג) ובכף החיים (סי' תרי"א ס"ק ע"ב). וכע"ז כ' בשו"ת בית דוד (סוף סי' תע"ד), וכ"כ הפקודת אלעזר (סי' מ"ח) ובזבחי צדק (ח"ב סי' כ"ט).

מבואר דפליג על המג"א וס"ל דאי ליכא עשרה, אין לברך על ההדלקה בבית הכנסת.

והוסיף במור וקציעה (שם ד"ה וכתב במג"א) לדחות את דברי המג"א שדימה את הדלקת בית הכנסת להדלקת יחיד בביתו, וכמו דבהדלקת יחיד איכא פרסומי ניסא אחר ההדלקה ולא בשעת ההדלקה, כך גם בבית הכנסת יהיה פרסומי ניסא אח"כ כשיבואו אנשים. דלא דמי דהרי יחיד מיפטר בהדלקה זו, אף אי ליכא אנשי, משא"כ בבה"כ נשכל עצמו של נר, אינו אלא לפרסם הנס ברבים לקדש שמו יתברך בקהל רב, ודאי צריך קהל ממש, ואין עדה פחותה מעשרה, ולא נתקנו הנרות לשנותן בבה"כ אלא בצבור בלבד.

וסיים דעל כן נראה לעניות דעתי דהמדליק בברכה יש לו על מי לסמוך, וכ' דכן דהעתיק בחיי אדם (כלל קנ"ב סעיף י"ז), דצריך להדליק בברכה. ולכן אם בנקל לו להשיג מנין בשעת ברכה, מה טוב".

ובביאור שורש מחלוקתם נראה, דהמג"א ומ"ב ס"ל דהטעם דמדליקין נרות בבית הכנסת הוא כהריב"ש, משום פרסומי ניסא ברבים, דבימיהם לא היו יכולים להדליק בפתח ביתם, וא"כ ודאי דאיכא פרסומי ניסא בעצם זה שנרות דולקין, ולא צריך שיהיו נוכחים דוקא בשעת ההדלקה, וסגי בזה דאח"כ באים לבית הכנסת, משא"כ המור וקציעה ודעימיה, ס"ל דטעם דמדליקין בבית הכנסת הוא משום הכל בו כמו שכ' להדיא, דהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם שיש בזה פרסום גדול להש"י, וקידוש שמו שמברכין אותו במקהלות, דלפי"ז צריך שיהיו בשעת הברכה מקהלה דהוא עשרה, והוא מעכב שיהיו שם בשעת הברכה, כמו שכ' בהדיא "לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם, שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות". דמבואר דפרסום הנס גדול כשמברכין במקהלות, ואף דאיכא פרסומי ניסא גם כשבאים אח"כ, מ"מ הפרסום גדול טפי וקידוש שמו, דוקא כשמדליקין ומברכין בפני העם, ולכן ס"ל דצריך עשרה בשעת הברכה.

ולפי"ז יוצא דגם אליבא דשאר הטעמים דלהוציא את מי שאינו בקי, או מי שאין לו בית [או מטעם זכר למנורה], לא צריך עשרה בשעת ההדלקה. וכך מצאתי בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' ס"ח) וכ"כ בשלמי תודה (חנוכה סי' כ"ו אות ג').

ועתה הגיע לידי ספר הלכ' חג בחג חנוכה

(עמ' קכ"ג) דכ' "דנראה לכו"ע עיקר התקנה לברך בציבור דוקא, והביא את הב"י בשם הכל בו, וכ' דאף המג"א אינו חולק ע"ז, וכל הנידון הוא רק בדיעבד, כשרואה שלא יהיה לו מנין, האם יבטל את ההדלקה בברכה, ועל כן המג"א כ' דין זה רק בהדלקה בע"ש כשחושש שיתקדש היום, כשרואה דכיון דאף בזה מתקיים אח"כ פרסומי ניסא, ולכן אף זה בכלל התקנה ומברכין, אכן לכו"ע לכתחילה עיקר התקנה היא במנין.

ולפי מה שביארנו דהמג"א והמור וקציעה, פליגי בעצם הטעם דמדליקין נרות בבית הכנסת דהמור וקציעה נקט לטעמיה דהכל בו, "דהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם, ושיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו, כשמברכין אותו במקהלות", ודאי דמובן דצריך עשרה בשעת ההדלקה, ואי ליכא עשרה חסר בטעם ההדלקה, ולכן ס"ל דבכה"ג ידליק בלא ברכה, משא"כ למג"א דלא נקט כלל לטעם הזה, וקאי לטעמא דהשו"ע דהוא טעם הריב"ש דמדליקין משום מנהג ותיקין, שלא היו יכולין להדליק נרות בפתח ביתם, והיו מדליקין בתוך ביתם, וכשהיו באין לבית הכנסת היו מדליקין לקיים פרסומי ניסא, אין צורך שיהיו עשרה בעצם ההדלקה דהרי גם אם באים אח"כ אנשים, בעוד שהנרות דולקין שפיר מקיים בזה פרסומי ניסא, כמש"כ בהדיא במג"א ובמ"ב.

וא"כ מנה ליה לבעל הלכ' חג בחג לומר דהוא בדיעבד, דאף דקאי בער"ש טרם שיבואו הקהל יתקדש היום, כ' השעש"צ (שם אות נ"ד הובא לעיל) דאף בימות החול דינא הכי, כשמברך אחר מנחה, ואין מנין יכול לברך.

מנורה טעמי ודיני הדלקת נ"ח בביה"כ בדרום קכא

וסיים "דאם בנקל לו להשיג מנין בשעת ברכה מה טוב".

וכ"כ בשו"ת המהרש"ג (ח"ב סוף סי' קע"ב) "ונ"ל שדברי המג"א נכונים, שמכיון שאח"כ יבואו עשרה לבית הכנסת הוי פרסומי ניסא, לכן גם כשאין עשרה שפיר דמי, וכל שרגילים אח"כ לבוא להתפלל לא חיישינן שמא לא יבואו, לכן העיקר כדברי המג"א".

וכך פסק בחזון עובדיה (חנוכה הלכ' מצות הדלקת נרות חנוכה סעיף ט"ו). והביאו בספר ימי חנוכה בהלכה ובאגדה (הלכ' ההדלקה בבית הכנסת עמ' 89). וכך ראיתי שפסק בילקוט יוסף (מהדורה חדשה סי' תרי"א סעיף ט"ו) וחזר בו ממה שהורה קודם (הובא לעיל), דאין לברך בכה"ג משום סב"ל.

ובערב שבת כשמדליקין נרות חנוכה, ודאי דיש לברך, אף כשאין עשרה, וכן כ' בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' ס"ח) דאף דמדברי הלבוש שכ' דבעינן "ציבור" בהדלקה דבהכנ"ס, והוא כהמור וקציעה, מ"מ כ' דמדומני שנוהגין העולם כהמג"א בער"ש חנוכה בבית הכנסת שהשמש מברך ומדליק, אף כשאין עשרה, כיון שבודאי יבואו אח"כ. וכ"כ בשו"ת פרי השדה (ח"ב סי' ט"ו).

וכך פסק בפסקי תשובות (סי' תרע"א סעיף ט"ו) ובספר ימי החנוכה למוריניו הגר"י טשזנר שליט"א (ש"ב פ"ט סעיף י"א).

[ונסיים בדברי הרב פעלים (או"ח ח"ב סי' ס"ב) דכ' בשיטת המור וקציעה דצריך דוקא עשרה בשעת הדלקת נרות בבית הכנסת, דאף נשים מצטרפות להשלים לעשרה לענין זה, ולא צריך דוקא

ולכן כשקל להשיג מנין בהדלקה לכו"ע ודאי דעדיף, אולם כשאין מנין, לכאור' אי"ז בדיעבד להמג"א ושפיר מדליק בברכה.

וכך משמע מדברי הביאור הלכה (שם ד"ה ויש, הובא לעיל) דכ' "אם בנקל לו להשיג מנין בשעת הברכה מה טוב", דמשמע מדבריו שהוא מעלה טובה שיהיה עשרה בשעת ההדלקה, אבל ודאי דאינו לעיכובא, ואף אינו בדיעבד, דהרי אי הוא רק בדיעבד, אמאי לא יטרח להשיג מנין.

הלכה למעשה

העולה מן הדברים, דהיכא דאפשר להדליק בביהכנ"ס בעשרה, ודאי דעדיף להדליק כך.

וכשאין עשרה נחלקו המג"א והמור וקציעה, אי ידליק בברכה, או ידליק בלא ברכה.

ולמעשה כ' בכף החיים (שם ס"ק ע"ח) דכשאין עשרה אין לברך משום ספק ברכות להקל, ואפילו כנגד הרוב.

וכך פסק בילקוט יוסף (מועדים הלכ' הדלקת נר חנוכה בבהכ"נ סעיף י"ז) והביאו בספר מועדים כהלכתם (הלכ' חנוכה סי' ז' סעיף ה').

ובעי"ז בתשובות והנהגות (ח"א סי' שנ"ח) דכשאין ציבור אין ראוי לברך. וכ' עוד דכך שמע על הגר"ח מבריסק זצ"ל שדרש שיהיה ציבור דוקא להדלקה בבית הכנסת.

אולם בביאור הלכה (סי' תרי"א ד"ה ויש נוהגין) כבר כ' "דנראה לעניות דעתי דהמדליק בברכה בלא עשרה, יש לו על מי לסמוך, כמו שכ' החי"א.

ומסיבות, אין שום מקום להדליק, והמדליק שם הוא ברכה לבטלה".

ובעי"ז כ' במנחת יצחק (ח"ו סי' ס"ה סעיף ג') "דדחקו רבותינו למצוא טעם על ברכה על נ"ח בבית הכנסת, ומאחר וכ' הריב"ש דהוא משום מנהג ותיקין, איך יעלה על הדעת לחדש מעצמינו מה שלא שיערו אבותינו, ולכן אין שום מקום לברך על נ"ח באסיפות הציבור, וכ"כ בדבר יציב (או"ח ח"ב סי' רפ"ו סעיף ג').

ובך בשו"ת אז נדברו (ח"ו סי' ע"ה) הביא ששאל להגרש"ז אויערבאך זצ"ל על הדלקה מחוץ לבית הכנסת, והשיב שכל מקור הברכה הוא על יסוד שמברכין על מנהג כהלל דר"ח, ודי לנו במה שנוהגין ולא להוסיף עליה, וכ"כ בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פרק י"ז סעיף ד').

ובך כ' בספר נר איש וביתו (סי' ב' הערה מ"ד) ששאל שאלה זו להגר"ש ואזנר זצ"ל, והשיב דמטעם זכר למקדש לכאו' תיקנו רק בבית הכנסת דיש דמיון להדלקת מנורה במקדש. ולטעם הריב"ש דהוא משום דהיה חסר להם פרסומי ניסא שהיו מדליקין בביתם, כיון שאנו מדליקין בחוץ, הוא רק משום מנהג ותיקין, ואין להוסיף על מנהג זה. ולטעם דלהוציא מי שאין לו בית כבר פקפקו בזה החכם צבי והבנין שלמה. ולהטעם להוציא את מי שאינו בקי, ג"כ אין להדליק באסיפות, כיון שפסק הריב"ש שאין יוצאין בהדלקה זו.

ולבך סיכם דלכל הטעמים אין להדליק באסיפות ומסיבות, ואף שיש כאילו שמדליקין בכה"ג, מי יודע אם רוח חכמים נוחה מהם, וכ"כ להדיא בשבט הלוי (ח"ד או"ח סי' ס"ה).

עשרה אנשים, כיון דכל הצורך בעשרה הוא משום פרסומי ניסא, וא"כ אף ע"י נשים מתפרסם הנס].

* * *

אי מדליקין נ"ח בכנסים ואסיפות

יש לדון עוד אי דינא דמדליקין בבית הכנסת הוא דוקא, או בכל כינוס של ציבור כגון מסיבה וכד'.

והנה אפשר לתלות בטעמים האלו, דלטעם של הכל בו שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות, או לטעם להוציא את מי שאינו בקי, או שאין לו בית, אף במקום כזה שיש בו ציבור, אפשר דמדליקין נ"ח, ולא דוקא בבית הכנסת, אבל לטעם דהבנין שלמה דהוא זכר למנורה י"ל דדוקא בבית הכנסת דהוא מקדש מעט, ודומיא דבית המקדש מדליקין, אבל במקומות של כנסי ציבור לא ידליקו. ובעי"ז כ' בשלמי תודה (חנוכה סי' כ"ו אות ג').

ובך לכאו' גם דלטעמא דהריב"ש דהוא משום מנהג ותיקין, אפ"ל דדוקא בבית הכנסת, וכיון דבזמנא היו מדליקין בבית הכנסת משום שיד האומות היתה תקיפה עליהם והדליקו בתוך הבתים, ולכך הדליקו בבית הכנסת לפרסומי ניסא, אבל בזמנינו דכל אחד מדליק בפתח ביתו, וכל מה שמדליקין בבית הכנסת הוא משום מנהג ותיקין, אין לך בו אלא חידושו, ולכן אין להדליק בכנסים ומסיבות.

והנה בספר קנין התורה (ח"א סי' קל"א סעיף ג') כ' דכיון דטעמא דמדליקין בבית הכנסת הוא משום זכר למקדש, א"כ דוקא בית הכנסת ובית המדרש, שהם מקדש מעט מדליקין בהן נ"ח, משא"כ באסיפות

מנורה טעמי ודיני הדלקת נ"ח בביה"כ בדרום קכג

וא"כ ס"ל דאף במקום סגור כגון אולם שמחות וכדו' אפשר להדליק שם נ"ח [ולאו דוקא ברחובה של עיר] אלא דצריך שיתפללו שם תפילת מנחה ומעריב, והוא משום פרסומי ניסא. והביאו במועדים כהלכתה (סי' ז' סעיף י').

וב"כ בספר ימי החנוכה בהלכה ובאגדה (עמ' 70) בשם היביע אומר, שבכנסים ואסיפות לקירוב לבבות אחינו התועים, ובאולם שמחות שמתקיימת שם חתונה או בר מצוה וכדו', רשאים לברך ולהדליק, וטוב שיתפללו שם ערבית, שאז נעשה המקום כמו בית הכנסת.

וסיים דבמקומות ציבוריים כמו חנויות או בכניסה לעיר וכיוצא בזה מצוה להדליק נ"ח, כדי לפרסם הנס לרבים [ובפרט שעוברים שם רבים מאחינו התועים, שאינם מדליקים נ"ח בביתם, וע"י שרואים את הנרות הללו, מתחזק ליבם באמונה בה' יתברך], ומ"מ לא יברכו על הדלקה זו.

סיכום הדברים למעשה

ובסיכום הדברים יוצא דבכנסים באולמות וחנויות וכדו' שאין מתפללין שם, לכו"ע אין להדליק שם בברכה, וכן במקומות ציבוריים ברחובה של עיר מלבד שיטת האז נדברו, כולהו ס"ל שאין להם להדליק בברכה, ואפשר דמודו דשפיר מדליק משום פרסומי ניסא דרבים, אך אינו מברך בהדלקה זו.

ורק בבית הכנסת שמתפללין בו שפיר מדליק ומברך לכו"ע.

ולגבי אולמות שמחה וכדו' שמתפללין שם מנחה ומעריב, יש הסוברים דאפשר להדליק שם בברכה, כיון שע"י התפילות שם

וסיים דהתפרסם בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דאף אם מתפללים מעריב באולם באסיפה, אין להדליק נ"ח, דרק בבית כנסת קבוע תיקנו כן.

ודברי ממש א"ש, אלא דאכתי לטעמא, דהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות, וא"כ להטעם הזה שמא אכתי יש מקום להדליק נ"ח ולברך, אף באספות ציבוריות ומסיבות וכדו'.

ובאמת בשו"ת אז נדברו (ח"ה סי' ל"ז, ח"ו סי' ע"ה, ח"א סי' ל"ב) כ' דעיקר הדלקת נ"ח בבית הכנסת הוא משום פרסומי ניסא בחוץ, ואינו משום הטעמים האחרים, ולכן אף באסיפות רבים בככר העיר בשביל הנוער, מסתמא רבים מהם לא משתתפים בבהכ"נ [ואפי' אם הם בכלל נר איש וביתו, אבל יש דין הדלקה, מדין מהדרין שכל אחד ואחד], ממילא אפשר לעשות ברכה בלא שום פקפוק, ועדיף מבהכ"נ כיון שזה בחוץ ממש.

וב' דאי"ז כמוסיף על המנהג, כיון שאיכא עוד טעמים.

וב' עוד דאף שידעתי שאלו המדליקין בפנים כמנהג אבותיו, וגם כשבאו לאר"י עושין כן, לא יתקבל אצלם פסק זה אבל מה שלענ"ד כתבתי".

וסיים דלא בכל אסיפה יש לברך, אלא רק אם מתאספים ברחובה של עיר".

ובעי"ז כ' בילקוט יוסף (ח"ה מועדים הלכ' הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ אות מ"ג) דבמקום שעורכים עצרת ומסיבת חג ומתפללין שם תפילת מנחה וערבית, מותר להדליק שם נר חנוכה ובברכה [כשיש עשרה], משום פרסומי ניסא.

וסיים דאף להדליק בלי ברכה עדיף שלא, כדי שלא יחשבו המאחרים שהדליקו בברכה.

דין הדלקת נ"ח בכותל המערבי

גבי רחבת הכותל המערבי, ודאי דאין להסתפק אי מדליקין בו נ"ח, דודאי דיש לו דין בית הכנסת, אף שאין בו מחיצות או תקרה, כיון שהוא מקום מיוחד לתפילה.

וב"כ באז נדברו (ח"י סי' ע"כ) ובספר נר איש וביתו (סי' ב' סעיף ט"ז) ובישא יוסף (ח"א סי' קל"א אות ה'), הביא דכן סבר הגרי"ש אלישיב זצ"ל. וב"כ בחזון עובדיה (שם).

ובך כ' בספר טוב ימים (ח"א עמ' קמ"ז) להגריי"ט פרלמן שליט"א, גבי חילים שמתפללים בשדה במקום קבוע, שידליקו שם נ"ח ובברכה.

* * *

דין הדלקת נ"ח בית המדרש שמתפללין בו מעריב

עד השתא נתבאר דבית הכנסת שמתפללין בו ערבית, לכו"ע מדליקין בו נ"ח ומברכין.

אלא דיש שדנו אי צריך שיתפללו בו כל התפילות, או סגי בערבית גרידא בכדי להדליק בו.

והנה בספר אשרי איש (ח"ג פרק ל"ו סעיף י') הביא בשם הגריי"ש אלישיב זצ"ל "דבית הכנסת החייב בהדלקה הוא רק אם מתפללים בו בקביעות רוב התפילות ביום, [וכן מתפללים בו בשבת קודש], ולכן אין להדליק בבית המדרש של כולל אברכים שמתפללים בו רק תפילת ערבית.

וביאר דכיון דבימינו שאין אורחין בבית הכנסת וכל הטעם שמדליקין

נעשה המקום כמו בית הכנסת, וכן פסקו היביע אומר (ח"ז פ' נ"ז) והילקוט יוסף (מועדים הלכ' הדלקת נ"ח בבהכ"נ אות מ"ג). המועדים כהלכה (סי' ז' אות י') וכך הביא בספר ימי חנוכה בהלכה ובאגדה (עמ' 90) דכך היה מעשה שנהג הגרע"י זצ"ל, בכנס חלוקות מלגות על כתיבת חידושי תורה בבניני האומה, שהדליק נרות חנוכה ובירך הברכות [ולכאור' משום התפילות שהתפללו שם].

משא"כ בקנין תורה (ח"א ס' קל"א סעיף ג') כ' שהוא ברכה לבטלה, לברך אנרות חנוכה במקומות אלו, וכך פסק הגר"י ויס זצ"ל, במנח"י (ח"י סי' ס"ה סעיף ד') והגרש"ז אויערבאך זצ"ל, בהליכות שלמה (מועדים ח"כ פי"ז סעיף ב') ובאז נדברו (ח"ו סי' ע"ה), והגר"ש וואזנר זצ"ל, בשבט הלוי (ח"ד או"ח סי' ס"ה), ובנר איש וביתו (סי' כ' הערה מ"ו), וכך בדבר יציב (או"ח ח"ב סי' רפ"ו סעיף ג'). וכך פסק הגר"נ קרליץ זצ"ל, בחוט שני (סי' תרע"א סק"ו), וכך דעת הגריי"ש אלישיב זצ"ל הובא בישא יוסף (ח"א סי' קל"ח אות ה') ויבלחט"א הגר"ח קניבסקי שליט"א הובא בתורת המועדים (שם אות ז'). וכך כ' באמת ליעקב (סי' תרע"ז הערה 590) להגר"י קמנצקי זצ"ל, "מה שיש מדליקים באולם החתונה זה צחוק (געלאכטגר) בעלמא".

וב"כ בשערי ימי החנוכה (שער ג' פ"ה אות כ"ג) למוריניו הגר"י טשזנר שליט"א "יש שרוצים להדליק נ"ח באסיפות, וכל מקום כינוס של רבים בטענה שזה כמו ההדלקה בבית הכנסת, אבל אין נכון לעשות כן, כי רק בבית הכנסת תיקנו להדליק ולא במקומות אחרים אף שיש שם רבים, ויש בזה משום פרסומי ניסא, והמברך על ההדלקה במקומות אלו ה"ז ברכה לבטלה.

מנורה טעמי ודיני הדלקת נ"ח בביה"כ בדרום קכה

שליט"א. וכן פסק מורינו הגר"י טשזנר שליט"א בשערי ימי החנוכה (שער ג' פ"ה הלכה י"ג) "מקום שאין מתפללין שלש תפילות כל יום רק תפילה אחת בקביעות, כגון מקום שיש בו שיעור תורה כל ערב ומתפללין שם ערבית, יש להדליק שם.

והוסיף דכן מנינים המתקיימים בלילות שבת בלבד כגון בגני ילדים וכו', צריכים להדליק שם באותם לילות שמתפללים שם כדין בית כנסת".

דין הדלקת נ"ח בבהכ"נ שיש בו כמה חדרי תפילה

בפסקי תשובות (סי' תרע"א הערה 66) דן גבי בית הכנסת שיש בו כמה חדרי תפילה, אי ידליקו בכל חדר וחדר או דילמא דסגי בהדלקה אחת בלבד, לכל בית הכנסת, ונשאר בצ"ע.

ולא הבנתי מה יש להסתפק בזה, מאחר ובכל חדר הוא מקום מיוחד וקבוע לתפילה. מאי גרע שאר החדרים, משום שכבר הדליקו בחדר אחד, דהרי זהו מקום בפנ"ע, והמתפללין שם לא שייכים לחדר שכבר הדליקו כבר. דהרי פשיטא דבבית הכנסת, כמו בית הכנסת קויתי ה' בעירנו אופקים, דיש בו חדר למנין בנוסח אשכנז, חדר למנין בנוסח עדות המזרח, וחדר למנין בנוסח תימן, שמדליקין נרות בכל חדר וחדר, ומה בכך שהדליקו כבר בחדר אחד.

אולם אכתי יש מקום לדון, בבית הכנסת שיש בו היכל מרכזי, וחדרים קטנים נוספים, למניינים כפי הצורך, דהיינו שטיבלך, אי מדליקין רק בחדר המרכזי, כיון דהוא עיקר הבית הכנסת, או דילמא דמדליקין בכל חדר וחדר, מאחר ומתפללין בו קהל אחד.

בבהכנ"ס הוא משום מנהג ותיקין, ולכן יש למעט בה.

אמנם במ"ב (סי' תרע"א ס"ק י"ט) כ' "דמדליקין בבית הכנסת או בבית המדרש". וא"כ משמע דאף במקום שאין מתפללין בו בקביעות דבכאו"פ מדליקין שם.

ואף דכ' הכף החיים (שם ס"ק ס"ה) דמייירי בבית המדרש שמתפללין בו, בכאו"פ לכאו' ל"צ שיתפללו שם בקביעות רוב תפילות ביום, דא"כ מאי קמ"ל המ"ב דבבית המדרש גם מדליקין, ומ"ש מבית מדרש בזה שמתפללין בקביעות רוב תפילות לבית הכנסת?

ובאמת מצאתי שכ' במשנה שכיר (סי' ר"ב) שאם מתקבצים התלמידים להתפלל בבית המדרש, ודאי דמקרי קבע, ומדליקין בו נ"ח, ואע"ג דאיכא למימר דבהכ"נ עדיף, הני מילי כשמתפלל בבית המדרש ביחיד, אבל בעשרה בבית המדרש עדיפא.

ובך כ' למעשה בחוט שני (הלכ' חנוכה סי' תרע"א סעיף ו'-ופי"ט הל' ו') "דמקום שמתאספים בו אנשים, והוא מקום שקבוע בו להתפלל ערבית אח"כ, יש להדליק נ"ח כבר ממתי שמתאספים, ואין צריך להמנע מלהדליק עד סמוך לתפילת ערבית, כיון שהמקום קבוע לתפילת ערבית.

ולכן בית המדרש או כולל שקובעים ללמוד ואח"כ מתפללים שם מעריב, אך יש שם כבר ציבור שמתאספים ללמוד ואח"כ מתפללים הרי הם מדליקים מיד נ"ח, ואינם צריכים להמתין עד תפילת ערבית כיון שהמקום קבוע להתפלל בו ערבית".

ובך הביאו בתורת המועדים (סי' תרע"א ס"ק כ"ט) דכן דעת הגר"ח קניבסקי

הגר"ח קניבסקי שליט"א, אי ס"ל דהגדר דהדלקת נ"ח בחדרי בית הכנסת, הוא מדינא ד"מעין שבע", וענה לו שמקורו מהמ"ב בהלכ' תחנון (סי' קל"א ס"ק כ"ג) גבי חתן שאין אומרים תחנון כשמתפללין אצלו, וכ' המ"ב "המתפללין בעזרה, כיון שנגררים אחרי בית הכנסת כשאין שם ארון ותיבה, אם כן כשם שבבית הכנסת אין אומרים גם הם אין אומרים".

יוצא דא"ש מה שכ' הגר"י טשזנר שליט"א דס"ל להגר"ח קניבסקי שליט"א דהגדר הוא, אי איכא ס"ת שם או לא, דהרי אמר להדיא, דלמד מדינא דתחנון.

אולם אכתי צ"ב מה שייך גדר דס"ת לקביעות מנין ערבית, לענין הדלקת נ"ח, דבשלמא לענין תחנון א"ש דהא כ' ברמ"א (שם סעיף ב') "דאין נפילת אפים אלא במקום שיש ארון וס"ת בתוכו, אבל בלא זה אומרים תחינה, בלא כיסוי פנים, וכן נוהגין".

ואדרבה לכאו' דמי טפי לדינא ד"מעין שבע", ובמקום שהוא קביעות למעין שבע, כן יחשב קביעות לענין הדלקת נ"ח?

ובפרט מאחר וס"ל להגר"ח קניבסקי שליט"א (הובא לעיל) דבית הכנסת שמתפללין מעריב ומדליקין בו נ"ח, אף שאין שם שאר תפילות, וא"כ אמאי סבר דצריך דוקא ס"ת כדי שיחשב קבוע?

ולכן חשבתי לענ"ד לבאר דודאי דס"ל דגדר בית הכנסת לענין הדלקת נ"ח, אינו איש בו ס"ת או לא, אלא הוא כדינא דמעין שבע, דבית הכנסת אומרים, ורק במקומות אחרים צריך ס"ת כדי שיחשב קבוע, וכך הוא גם לענין נ"ח, וכמו שהבאנו (לעיל), גבי בית המדרש שמתפללין בו מעריב, חשיב בית

והנה בספר אשרי האיש (ח"ג פל"ו סעיף ח') כ' בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל, "דבית הכנסת גדול ואליו מצטרפים עוד שטיבלאך, אין צריך להדליק בכל בתי הכנסת שמתפללין, וסגי להדליק רק בגדול, ובפרט דטעמא דלהוציא אחרים אין מצוי.

וסיים, דאכן בודאי אפשר להדליק בלא ברכה".

וכע"ז כ' בספר גם אני אודך (חנוכה תשובה ה') שהגר"ח קניבסקי שליט"א אמר דבכה"ג, "ידליקו איפה שנמצא ארון הקודש".

והביאו השערי ימי החנוכה (שער ג' פ"ה סעיף ה') וכ' "דלכאו' הכוונה, שבכל חדר שיש ארון קודש ובתוכו ס"ת, ומתפללים שם, ידליקו בנפרד".

ובתחילה לא הבנתי מנין לו דמיירי בארון קודש וס"ת דוקא, דהרי אין צורך בס"ת כדי שיהיה לבית הכנסת דין קביעות, וכמו שמצינו גבי "ברכת מעין שבע", שאומרים במעריב בליל שבת, דבית הכנסת שיש בו מנין קבוע, ל"צ ס"ת. כמו שכ' במג"א (סי' רס"ח ס"ק י"ב) ובאליהו רבא (שם ס"ק י"ט) בשם הרדב"ז (ח"ב סי' י"ח), וכך משמע מהשו"ע הגר"ז (שם סעיף ט"ו), ורק במקום שאינו בית הכנסת ומתפללין שם לעיתים כגון בירידים וכד', צריך שיהיה שם ס"ת כדי שיחשב קבוע, וכדי שיהיה לו דין בית הכנסת, כמו שכ' באליהו רבא (שם) והביאו במ"ב (שם ס"ק כ"ד).

וא"כ אמאי כ' הגר"י טשזנר שליט"א, דצריך ס"ת דוקא?

אולם כששוחחתי עם הגר"מ חליוה שליט"א, הקריא לי מאחיו של הגר"ג רבינוביץ שליט"א, ששאל למרן

מנורה טעמי ודיני הדלקת נ"ח בביה"כ בדרום קכו

הכנסת, ושפיר מדליקים שם נ"ח.

וכל הנידון הכא הוא במקום שיש היכל גדול שבו מדליקין, וחדרים נוספים שמצטרפים להיכל הזה, דנסתפקנו אי חשיב מקום בפנ"ע לענין הדלקת נ"ח, או דילמא דטפל לחדר המרכזי, ובזה ס"ל להגר"ח קניבסקי שליט"א דהגדר הוא אי יש שם ס"ת, דבכה"ג חשיב כמקום בפנ"ע גם לענין הדלקת נ"ח, משא"כ במקומות לוקחים ס"ת מההיכל המרכזי, אינן כמקומות בפנ"ע, ואין מדליקין שם נרות חנוכה, והשתא שפיר מה שדימה לתחנון, דמיירי התם שיש סיבת פטור מתחנון בהיכל הגדול, וכ' המ"ב דהעזרה נגדרת אחר ההיכל, וגם שם אין אומרים תחנון, וזהו ג"כ הנידון הכא, איזה חדרים נמשכים אחר ההיכל המרכזי, ואיזה לא, דהוא תלוי אי יש שם ס"ת או לא, דאי יש שם ס"ת הוא מקום בפנ"ע, אי לאו אינו מקום בפנ"ע, אבל ודאי דבמקום שיש רק חדר אחד, כגון בית מדרש, דאין לומר דמדליקין רק אי איכא ס"ת, אלא אף בלא ס"ת מדליקין שם, כמו שביארנו שפיר.

ובאמת בשיבת "אופקים", היה מתקיים מנין מעריב בחדר שיעורים, שיש בו ארון קודש בלא ס"ת, נוסף למנין הקבוע בהיכל בית המדרש, וכששאלו למורנו הגר"י טשזנר שליט"א, אי נכון להדליק שם נ"ח, הורה שלא להדליק שם כלל.

[ומה שהידליקו שם כמה שנים, אפשר דהוא משום שהגר"י הורביץ זצ"ל, היה מתפלל שם במנין בקביעות כל התפילות, והיה שם ס"ת].

ויש להוסיף דלשיטת הגרע"י זצ"ל, דמדליקין נ"ח אף באירועים ומסיבות שמתפללים שם מנחה ומעריב, לא

גרע חדרים אלו הנוספים להיכל גדול, וגם בהם ידליקו נ"ח. וכ"כ להדיא בח"ע (חנוכה הלכ' מצות הדלקת נר חנוכה ס"ק כ"ה) דר' אברהם כהן השמש דבית הכנסת "מוסאייף" בירושלים, היה נוהג להדליק נ"ח בכל חדר וחדר בין מנחה למעריב, בברכה נפרדת לכל חדר בפנ"ע. וכ' דאין לפקפק ע"ז, הואיל ומדליק כל פעם בפני ציבור חדש. וכן שמעתי מבנו הגר"י שליט"א שהורה כן בשמו.

ונסיים במה שכ' הגר"י טשזנר שליט"א בשערי ימי החנוכה (ש"ג פ"ה סעיף ה') שאם רוצים בכאו"פ להדליק, יכול אחד המתפללים להדליק בלא ברכה קודם שמתפללין, ואין לנהוג דאחר שמדליקין בהיכל הגדול, ילך בלא הפסק דיבור וידליק בשאר החדרים, מפני שאז יחשבו שמעיקר הדין מדליקין בברכה בשאר החדרים.

דין נ"ח במניני חצרות

נותר לבאר כיצד יש לנהוג בימינו שמתפללין בחצרות עקב חשש הידבקות במחלת קורונה ה"י.

ולכאו' פשיטא שהמתפללין חצר בית הכנסת, והוא המנין העיקרי של בית הכנסת, שידליקו שם כדין בית הכנסת, וה"ה בחצר שמתפללין בקביעות.

ובחצר שאינו קבוע, לכאו' אין מדליקין כלל.

ובחצר בית כנסת שיש בו כמה מניינים, לכאו' יש למעט לכל הפחות כדין חדרים שאין בהם ס"ת, ובפרט אם רואים את הנרות שהידליקו כבר בחלק העיקרי.

ואין לסמוך ע"ז למעשה כ"א אחר הסכמה ממורה הוראה.

* * *

אי עדיף לימנע מלהדליק נ"ח בבית הכנסת

השתא אחר דנתבאר דאין מדליקין נ"ח בכל מקום שיש אסיפות, ואף בבית הכנסת שלא מתפללים שם כל התפילות, יש דעות שאין מדליקין שם, וכן כשיש כמה חדרי תפילה יש נידון בזה, ובפרט האידנא שאין את הטעם דלהוציא את מי שאינו בקי, ומי שאין לו בית, ונשאר רק הטעם דפרסומי ניסא, או משום מנהג ותיקין [או זכר למורה] היה מקום להמנע מלהדליק בבית הכנסת.

ובאמת בספר התניא "שיש שנמנע מלהדליק בבית הכנסת, כדי שלא לברך עליה".

אולם הברכ"י (סי' תרע"א סעיף ו') הביא את התניא, וכ' "דכמה רבנים ש"ץ היו מדליקין ומברכין בבית הכנסת, ואח"כ מברכין כל הברכות ומדליקין בביתם",

והביאו בכף החיים (שם ס"ק ע"א).

וכן הביאו במשנה שכיר (שלהי סי' ר"ג) וכ' דהלכה כמותו בכל מקום, וא"כ פשוט דאין למנוע מזה, [זולת אם אין לו בני בית, ומשום ברכת שהחיינו, שלא יוכל לחזור לברך, אם יברך בבית הכנסת. וסיים דהגר"מ שי"ק הביא דהחת"ס, מנע א"ע מלברך על הדלקת נ"ח בבית הכנסת, וכמו"כ היה נוהג תמיד].

וראיתי בספר הלכ' חנוכה בהלכה ובאגדה, שהביא מהרב מרדכי אליהו זצ"ל, שסיפר שבצעירותו כיבדוהו להדליק נ"ח בבית הכנסת ורצה להמנע מלהדליק, וניגש אליו יהודי מבוגר, שאמר לו שראה בעצמו את הבן איש חי, שהדליק נ"ח בבית הכנסת, ואמר לו אם הבן איש חי לא מנע עצמו, איך אתה יכול להמנע, ומיד שמע זאת, הלך והדליק.



הרב ירמיהו סימן טוב

בביאור שיטת הרמב"ם בברכת שמן זית

- א. סוגיא דגמ'.
- ב. שיטת הראשונים והשו"ע להלכה בדין שותה שמן זית לבדו.
- ג. שיטת הרמב"ם בכה"ג דלא כפשטות הסוגיא.
- ד. קושית הפוסקים על דבריו ויישובם.
- ה. כמה הערות על יישובם.
- ו. מחלוקת הראשונים (בה"ג מהר"ם מרוטנבורג והר"ר יוסף) המובאת בטור וביאור הב"ח בדבריהם.
- ז. כמה הערות ובירורים במהלך הגמ'.
- ח. ביאור במהלך הגמ' ובמחלוקת הראשונים הנ"ל.
- ט. התעצמות הקושי בדברי הרמב"ם והקושי ביישוב הכ"מ והב"ח לפי"ז מכמה אנפין.
- י. ביאור חדש בשיטת הרמב"ם וביאור הסוגיא לפי"ז.
- יא. קצת הוכחה מדברי המשנ"ב ושעה"צ.
- יב. יישוב חדש על קושית הב"ח.

דאיי' בחושש בגרונו כתב- "וצריך לתת בו שמן הרבה דהו"ל שמן עיקר ואניגרון טפל". ומבואר בדבריו, דשמן לבד לא בעי ברכה כלל, וכן הוא שיטת רוב הראשונים, וכדפסק נמי להלכה בשו"ע סי' רב' סעיף ד'. ועוד מבואר, דגם במסקנת הגמ' איי' דשתי ליה עם האניגרון, רק דאוקי' בחושש בגרונו, כדי שיהיה השמן עיקר. ומשמע בפשיטות דבלא האניגרון שוב לא יברך כלל, אף דחושש בגרונו, כיון דמ"מ מזיק.

רמב"ם בפרק ח' מהלכות ברכות הלכה ב': "הסוחט פירות והוציא מהן משקין, מברך עליהן בתחלה שהכל, ולבסוף בורא נפשות. חוץ מן הענבים והזיתים, שעל היין הוא מברך בורא פרי הגפן, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, ועל השמן בתחלה הוא מברך בורא פרי העץ. כמה דברים אמורים שהיה חושש בגרונו, ושתה מן השמן עם מי

גמ' ברכות (דף לה:): "גופא, אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רב יצחק אמר רב יוחנן, שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. היכי דמי, אילימא דקא שתי ליה משתיא, אזוקי מזיק ליה, דתניא, השותא שמן של תרומה, משלם את הקרן ואינו משלם את החומש וכו', אלא דקא אכיל ליה ע"י פת, א"ה וכו', אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון וכו', א"כ הו"ל אניגרון עיקר ושמן טפל, ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטרו את הטפילה. הב"ע בחושש בגרונו. דתניא החושש בגרונו לא יערענו בשמן תחילה וכו'. פשיטא, מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכיין לא ליברך עליה כלל, קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי".

ופי' רש"י בהו"א דגמ'- "דאזוקי מזיק לגופיה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב". ובמסקנת הגמ'

שהכל. והטעם, דאף שמזיק, מ"מ כיון שיש הנאה ממנו, שהכל שפיר מברך.

והנה תחילה יש להעיר על ביאור הכ"מ והב"ח. דמבואר מדבריהם, דס"ל שיש הנאה מטעם השמן, אף ששותהו לבדו,

דמלשון הרמב"ם שם בסוף ההלכה מפורש איפכא, שכתב - 'מברך עליו שהכל שהרי לא נהנה בטעם השמן'. הרי מפורש שאין הנאה. ומה שצריך לומר לפירושם, דהטעם שכ' הרמב"ם, הוא רק אדין אחרון, שלא היה חושש בגרונו, אך לא הו' טעם לדינא קמא אם שותהו לבד. והוא דחוק לכאורה בלשונו, דמשמע דקאי על תרוייהו, וכמו הדיון, כך הטעם, דגבי הדיון כרכינהו יחדיו, ולגבי הטעם לא הזכיר אלא על אחד, והוא תימה.

ועוד יש להבין לפי ביאור הב"ח, איך יתבאר דברי הגמ' דקמחא דשערי, אליבא דשאר ראשונים, דהתם אמרי' דמברך שהכל, אף שמזיק, כיון שנהנה, ומאי שנא הכא, גבי שמן, דס"ל דאין מברך אפי' שהכל, ודחוק לומר שנחלקו האם איכא הנאה.

ועוד הביא שם הטור, מחלוקת הר"ר יוסף, ובה"ג ומהר"ם מרוטנבורג. בשותה הרבה שמן וקצת אניגרון, ולא חושש בגרונו, האם מברך שהכל, או דגם בכה"ג מברך העץ. ומבאר מחלוקתם, וז"ל: "ופי' ה"ד יוסף, לאו דוקא חושש בגרונו, אלא אורחא דמילתא נקט, וה"ה נמי אם אינו חושש בגרונו, אם נותן שמן הרבה לתוך אניגרון מברך עליו, שהרי נהנה ממנו. אבל בה"ג כתב, שאין לו לברך, אלא אי כייבין ליה חינכיה, דמיכוין לרפואה ומיתהני מיניה, אבל ליכא רפואה, אפילו נותן שמן הרבה, הו' אניגרון עיקר, ואין לו לברך על השמן, וכן כ' הר"ם מרוטנבורק".

הרי לנו, דנחלקו הראשונים, האם תירוצ

השלקות וכיוצא בהן, שהרי נהנה בשתייתו, אבל אם שתה השמן לבדו, או שלא היה חושש בגרונו, מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן. מבואר שיטתו, דבשתה השמן לבדו, מברך שהכל.

והטור בסימן ר"ב, הביא את דבריו ותמה עליו מדברי הגמ', וז"ל: "ואין נראה מה שכתב, שאם שתה אותו לבדו שיברך עליו, דקאמרי' בגמרא, אי דשתייה בעיניה אזוקי מזיק ליה, פי' ולא יברך עליו כלל". ויעויין בכ"מ שם, שהביא קושית הטור, וז"ל: "ומ"ש שאם שתה השמן לבדו שמברך שהכל, תימה, דכיון דאזוקי מזיק אין לברך עליו, וכן פירש"י, וכך כתב הר"ף ז"ל, ואי שתי ליה משתא אזוקי מזיק ליה, ולא מברך עליה, וכבר תמה עליו הטור בסימן ר"ב. ורבינו מפרש, שלא אמרו אי דשתי ליה אזוקי מזיק, אלא לאפוקי מה שאמרו שיברך עליו בורא פרי העץ, אבל כיון דאע"ג דאזוקי מזיק, נהנה הוא, מברך שהכל". ומבואר בדבריו דס"ל להרמב"ם דבשמן בעיניה איכא הנאה.

ובפירושו, כתב נמי הב"ח שם ביתר ביאור, ומוסיף עליו, דדמיא נמי לשותה חומץ, דפסק הרמב"ם דמברך שהכל, אף שמזיק ומשום דנהנה, ומקשה, דמאי שנא משקדים המרים, דגדולים אין מברך עליהם. ומבאר, דשקדים אפי' הנאה אין בהם, כיון דמרים הם. ומביא עוד ראיה, מדאמרי' בגמ' בסוגיא שאח"כ, דקמחא דשערי מברך שהכל, ואמרי', דהו"א, כיון דקשה לקויאני, לא ליברך עליה כלל, קמ"ל, כיון דאית ליה הנאה מיניה, בעי ברוכי. הרי דמה שמזיק, אינו מבטל מיניה הברכה אם עכ"פ איכא הנאה, ומברך שהכל. וכן נמי מבואר במפרשים רבים, שלמדו כן, דשיטת הרמב"ם, דהשותה שמן בעיניה, מברך

מנורה שיטת הרמב"ם בבר' שמן זית בדרום קלא

הדרך לערב מעט שמן והרבה אניגרון, שפיר, דרך בכה"ג הוה טפל, אך באמת אם יערב הרבה שמן ומעט אניגרון השמן הוא העיקר, והוא מבואר ופשוט. אך לשיטת שאר הראשונים, דאף אם יערב הרבה שמן יותר מן האניגרון, אכתי יהא השמן טפל, צריך להבין, אמאי לא ניזיל בתר הרוב, והוא העיקר, וכדאמרי' בעלמא בכל שני מינים המעורבים ביחד, עד שאין ניכרים לבדם, דאזלינן בתר הרוב.

ועוד יש להבין בדברי הגמ', בהמשך הסוגיא, במה דמקשי' פשיטא, דלכא' לא הוי פשיטא כלל, מכמה טעמים. א. דהנה בשאר פירות, הדין, דאם סחטן, ברכת המשקה שהכל, דזיעה בעלמא הוה, ולבי הזית אמרי', דגם בסחטו, דין השמן כדין הפרי, ומברך העץ, ואמאי לא חשיב חידוש, שאינו דומה לשאר משקין. ב. דהנה אמרי' במשנה, דעל פירות האילן מברך העץ, חוץ מן היין שאומר בו"פ הגפן, ומשום דאישתני למעליותא, דהיין מעלתו גבוהה מן הענבים, וגבי שמן, אמרי' בגמ', דאף שאישתני לעליוא, מ"מ לא אישתני לברכה, כיין, והטעם, דיין סעיד, ושמן לא סעיד. וא"כ נמצא דהוא חידוש גדול, שצריך להשמיענו, דאף דאישתני לעליוא, וחשוב השמן מהזית, כיין מ"מ לגבי הברכה, לא הוה כיין, ומשום דלא סעיד, ואמאי פשיטא. ואפשר לבאר יותר התמיהה, דבאמת, כשנתבונן נמצא, דהשמן ייחודי בברכתו, מה שלא מצינו כן בשאר משקין, דבכל המשקין לא מצינו דברכת המשקה וברכת הפרי שווין, דאו ירדו מדרגתם, ומברך שהכל, או דנתעלה כיין, ומברך ברכה בפנ"ע, והשמן הוא המשקה היחיד שנשאר בדרגתו ובברכתו, כמו כשהיה פרי. ג. וביותר יש להוסיף ולתמוה, דהאוקימתא והציור שיתקיים הדין שמברך העץ הוא מאוד לא שכיח, והוא

הגמ' דאיי' בחושש בגרונו, הוא דווקא, או שהוא דוגמא, שאז השמן הוא עיקר, ואם יערב הרבה שמן באניגרון, אפי' בלא חושש בגרונו, גם אז השמן יהיה העיקר, ויברך עליו העץ. וכותב עוד, דשיטת הרמב"ם, כשיטת הבה"ג ומהר"ם מרוטנבורג, וכותב בסו"ד **"ויותר נראה סברא ראשונה, לברך אף כשאינו חושש, דכיון שהוא נהנה, למה לא יברך, אדרכה יותר פשוט הוא שצריך לברך עליו כשאינו לרפואה, מכשהוא לרפואה"**. וא"כ הטור הבין יותר את שיטת הר' יוסף.

ויעויין בב"ח שם, שהקשה בתחילה, דהא מפורש בגמ' כשיטת הבה"ג. דאמרי', דאי שתי ליה על ידי אניגרון, הוי אניגרון עיקר ושמן טפל, ומברך שהכל, והר"ר יוסף פסק לכאורה נגד גמרא. וכותב, דהוא מבאר, דהתם איי', שנותן קצת שמן כדרך הרגילות, כשמערב באניגרון, אבל אה"נ אם ייתן הרבה שמן, יותר מהאניגרון חשיב עיקר ומברך העץ. ומקשה עוד, דסו"ס מי הכריחו לפרש כן ודלא כבה"ג, ומבאר, דהוה קשה ליה, דאי כבה"ג, אמאי מקשי' בגמ' פשיטא, דאמאי פשיטא, הא כיון דבשותהו עם אניגרון ולא חושש בגרונו, מברך שהכל, ורק בכה"ג דשתה עם אניגרון וחושש בגרונו, מברך העץ, איצ' לאשמעינן, כיון, דהוי אוקי' מסויימת, דרק בצירוף כל התנאים אם נתקיימו, יתקיים הדין. ולכן פירש, דגם בכה"ג שאינו חושש בגרונו, יברך העץ, והשתא שפיר מקשה הגמ' פשיטא, כיון דאיכא ב' אוקי'. ויעו"ש איך שפירש קושית הגמ' אליבא דבה"ג וסיע'.

והנה, תחילה יש להבין בדברי הגמ', דאמרי' דאי שתי ליה ע"י אניגרון, הוה אניגרון עיקר ושמן טפל. דאמאי פשיטא ליה דהשמן טפל, דילמא הוא העיקר. ובשלמא לשיטת הר"ר יוסף, דביאר הגמ' דכך היה

מברכין עליו ברכתו המיוחדת, ורק אם אין הנאה אז אין מברכי' כלל.

והנה בס' טוב משה, הובא מכתבי הגרמ"ש שפירא זצוק"ל, משמיה דמרן רי"ז הלוי זצוק"ל בסוגיין. דבפשוטו היה נראה לומר, דמה שאין מברכין על דבר המזיק הוא מסברא, דכל סיבת הברכה הוא לשבח והודאה, ובשמן כיון שמזיק, אין הוא שבח והודאה לה' אם יברך, אך מדברי רש"י שכ' הטעם, דאין זו אכילה הטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב, כדתניא דלאו אכילה היא גבי תרומה, משמע שדימה דין ברכה לדין תרומה, שהתורה הפקיעה שם אכילה ממאכל המזיק.

והנה, בדין שני מינים המעורבים, דאמרי' דאזלי' בתר הרוב, הדין פשוט, דאם מין אחד הוא חשוב ועיקר בעצמותו, או שהוא טפל בעצמותו, שוב לא אזלי' בתר הרוב. וכדמצינו הלכה, דכל שיש בו מחמשת מיני דגן ברכתו מזונות, אף שהוא מיעוט, משא"כ בעיקר וטפל שלא ע"י תערובת, וכגון, אם אוכל מליח וצריך הפת להעביר המליחות וכדו', חשיבא הפת לטפל. וכן נמי פשוט, דאם יערב אדם תבלין במאכל אחר, אף שהוא הרוב, לא נימא דתתבטל ברכת המאכל שהוא המיעוט לברכת התבלין שהוא הרוב, והוא משום דהתבלין חשיב טפל במהותו, ורוב ומיעוט הוא רק היכא דאין סיבה אחרת להחשיב האחד על השני.

וא"כ כשנבוא לדרן לענין השמן עפ"י, נראה לומר דס"ל להנך ראשונים, דהשמן כיון שמלבד מה שמזיק אין הנאה מיניה, חשיב כתבלין, דאין שייך לאוכלו, אם לא ייתנו בדבר אחר, והלכה פסוקה היא שהתבלין אי"צ ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם, כן הוא פשוט בגמ', וכן פסק ברמב"ם (שם פרק ח הל' ז): **"הפלפלין**

מצריך הרבה תנאים, ומכמה פנים היה קשה לה לגמ' למצוא האוקימתא לזה, דמצד א' הוא מזיק, וגם אם לא מזיק הוה טפל וכו', וא"כ איך שייך לומר דלא צריך להשמיענו דין זה שכמעט ולא מתקיים. והנה הבאנו לעיל דברי הב"ח, שפירש שיטת הר"ר יוסף, דמה שהכריחו הוא, דהוה ק"ל קושית הגמ' פשיטא, דאמאי הוא פשיטא, ולכן פירש דאיכא ב' אקי' שיברך העץ על השמן, וע"כ הוא פשיטא. ולפי האמור לא יובן, דבלאו הכי ק' אמאי פשיטא מכמה אנפין וכדאמרן, ולא יועיל מה שיש ב' אוקי'. ולהלן יבואר בזה ביאור באופן אחר.

והנה, לבאר הדברים, יש לדרן עוד בסוגיין, בהא דאמרי' - דאי שתי לה בעינא אזוקי מזיק, האם הביאור, דהוא מזיק, אך לבד מכך ליכא עוד חיסרון. או, דמלבד מה שמזיק גם אין הנאה מיניה. ובאמת, ברש"י לא מוזכר שאין הנאה, אלא רק שלא חשיבא אכילה כיון שמזיק. אמנם בראשונים מצינו שכתבו כן. דיעויין בפ"י הר"י על הרי"ף שכתב וז"ל: **"אזוקי מזיק ליה, ואינו מברך עליו כלל, שאין זה דרך הנאה, שכל דבר שמזיק, אין מברכין עליו כלל"**. וכן כתב נמי השימק"ו בסוגיין, וז"ל: **"פירוש האי מפסיד השמן הוא, וחשוב כמזיק, ולא חשיבא הנאה כלל, כדתנן לגבי תרומה, דמשלם את הקרן ולא את החומש, פירוש דאין חומש אלא בנהנה, דהתורה אמרה - איש כי יאכל וכו'. ומשני, כגון דשתי ליה ע"י אניגרון, פירוש, שמעורב השמן עם סילקא, וכה"ג אורחא דאינשי הוא, וכדרך הנאתו"**. היוצא מדבריהם, דבשמן איכא ב' חסרונות. ה-א. מה שמזיק. וה-ב. מה שאין הנאה בשתייתו, ובכה"ג אינו טעון ברכה כלל, היינו, דמה שהוא מזיק, לא סגי כדי לפוטרו גם מברכתו שהכל, אלא רק שאין

מנורה שיטת הרמב"ם בבר' שמן זית בדרום קלג

הא אין ראוי לאכילה כלל, ולא בעי ברכה כלל. ואי ס"ל דלאו טפל בעצמותו, ויש בו הנאה, שוב הדרא קושיא לדוכתא, אמאי פשיטא ליה לגמ' דהשמן טפל, הא ראוי לברכה, וחשיב כשאר אוכלין ומשקין, דאזלי בתר רובא. ואין לומר דהוא משום הרגילות וכשיטת הר"ר יוסף, דחזי' להדיא דלא ס"ל כוותיה, מדבעי' ב' התנאים וצ"ע.

והנראה בס"ד לחדש בדעת הרמב"ם, דהנה לשון הרמב"ם הוא "במה דברים אמורים, שהיה חושש בגרונו, ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן, שהרי נהנה בשתייתו, אבל אם שתה השמן לבדו, או שלא היה חושש בגרונו, מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן". היינו, דבתחילה כתב דבעי ב' התנאים, ואח"כ ממשיך וכותב, דאם חיסר אחת משני התנאים, מברך שהכל. והנה הפוסקים למדו בדבריו דכוונתו, או ששתה השמן לבד, ובלא שחושש בגרונו, היינו שחיסר ב' התנאים. או שלא היה חושש בגרונו, אך כן עירבו באניגרון, היינו שחיסר א' מן התנאים. והוא תימה גדולה, שלא משמע כן בלשונו, אלא דאי' רק בכה"ג שחיסר רק א' מן התנאים, או שלא עירבו ושתאו לבד, אך כן חושש בגרונו. או שלא היה חושש בגרונו, אך כן עירבו באניגרון, ואו או קתני. וכן המשמעות ממה שכ' "או שלא היה חושש", משמע דמקודם אי' שחושש, והוא פשוט. היוצא מן האמור דהרמב"ם אי' ששתאו לבד וחושש בגרונו, וע"ז הדר דינא דמברך שהכל.

והשתא נבוא לדון בכה"ג מה הדין, ובאמת בביאור מסקנת הגמ', פירשו כל המפרשים, דאי' בכה"ג דגם חושש בגרונו, וגם עירב באניגרון. וכבר ביאר הלחם משנה (שם בדעת הרמב"ם), ההכרח לזה, אמאי גם לאוקי' בתרא איצ' לערב באניגרון, מדלא

והזוגביל בזמן וכו', אבל יבשין אין טעונין ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם, מפני שהן תבלין, ואינו אוכל. וכן הוא בשו"ע (סי' רב סעי' יח): "על פלפל וזוגביל יבשים וכו' וכל כיוצא בזה שאין דרך לאוכלם אלא ע"י תערובות אין מברך עליהם כלום". וא"כ גם לאחר שיערב באניגרון, אכתי הוי טפל בעצם, ואפי' אם ייתן הרבה.

והשתא, מבואר שפיר מה דפשיטא ליה לגמ', דגם במערב עם האניגרון והשמן הרוב, חשיבא השמן טפל לאניגרון, וברור. ורק אם גם חושש בגרונו, שאז חשיב עיקר בעצמותו, ועוד דמערב באניג', שאז אינו מזיק ויש הנאה, אפשר לברך העץ.

ולפי דרכו של מרן הגר"ז זלל"ה בדברי רש"י, נמי אפ"ל כעין זה, דהשמן כיון שנתמעט מואכלת דלא חשיבי אכילה, א"כ גם במערבו באניגרון, אכתי יחשב לטפל, ומשום, דרק ע"י האניגרון נחשב אכילה. וכיון דהוא תלוי בו תמיד, א"כ אף אם יערב הרבה שמן לא יפקע ממנו השם טפל.

אך הר"ר יוסף ס"ל, דאף שאם שותהו לבד מזיק וליכא הנאה, מ"מ במערבו דכבר ליכא היזק ואיכא הנאה מיניה, שוב חזר הדין דאזלי' בתר רובא, ולכך צ"ל דמה דפשיטא ליה לגמ' דהשמן טפל, הוא, דכך היא הרגילות דמערבים מעט שמן באניגרון, אך אם יערב הרבה שמן אה"נ דיברך העץ דהוא עיקר.

והנה, שיטת הרמב"ם ברורה, דס"ל כבה"ג ומהר"ם מרוטנבורג, שכתב: "בד"א שהיה חושש בגרונו, ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן, שהרי נהנה בשתייתו". הרי דבעי ב' התנאים כדי שיברך העץ, ולפי דרכינו הביאור, דס"ל דהשמן טפל בעצמותו, והוה כתבלין. וא"כ השתא יוקשה טובא, דלפי"ז איך כ' דבשתאו בעיניה מברך שהכל,

כתערוכות, הרי הוא עיקר". הרי לנו להדיא דבעי סיבה מצד הנאת האכילה.

והנה אמרי' בגמ', דס"ד כיון דלרפואה לא ליבריך עליה כלל, קמ"ל כיון דאית ליה הנאה ליבריך, מבואר דמה שהוא לרפואה הוי גריעותא, ואף למסקנה מברך רק בגלל ההנאה. וכן מבואר שם בתוס' (בד"ה כיון), דאם שותה משקין הרעים לרפואה, דלית ליה הנאה מיניה, דלא בעי ברוכי. ורק אי אית ליה הנאה לבד הרפואה, בעי ברוכי. וכן פסק השו"ע (סימן רד סעיף ח) וז"ל: "כל האוכלין והמשקין, שאדם אוכל ושותה לרפואה, אם טעמם טוב, והחיד נהנה מהם, מברך עליהם תחילה וסוף". נמצא, דרפואה לבד אינה גורמת ברכה, וא"כ לכאורה י"ל, דכמו כן לא יוכל נמי להיות סיבה להחשיבו עיקר, כיון דהסיבה להחשיבו עיקר גורמת גם את מין הברכה, וחזר הדין. אך לדברינו שפיר, דאין הרפואה סיבה מצד עצמו, אלא דברפואה זו איכא נמי הנאה מהשמן גופא, והיא היא המחשיבו לעיקר.

והשתא, כשנשוב לביאור דברי הרמב"ם, דאמר' דאיי' בשתאו לבד וחושש בגרונו, דע"ז קאי שמברך שהכל, יבואר שפיר. דאף שמזיק במיעוי, וע"כ ברכתו הראויה אינו מברך, אך כיון דסוף סוף אית ליה הנאת גרונו, חשיבא הנאה לברך שהכל, וכברכת הקמח והחומץ, ונפלא.

נמצא דאיכא ג' חלוקות. א'. לא מזיק ויש בו הנאה. דמברך עליו ברכתו הראויה. ב'. מזיק ויש בו הנאה. דנחית דרגא ואיבד ברכתו הראויה, ומברך עליו רק שהכל. ג'. שאין בו הנאה כלל. דבין אם מזיק ובין אם לא מזיק ואפי' אם הוא לרפואה, אינו מברך עליו כלל.

והשתא יבואר שפיר ביאור דעת הרמב"ם, דבאמת ס"ל נמי כשיטת הראשונים

אמר' -אלא הב"ע, דמשמע אוקי' חדשה, ורק כתבה הב"ע, דהוי המשך לאוק' קמא. ובפשטות, הביאור דלא סגי בהא דחושש בגרונו לבד, משום דכיון דאכתי מזיק, מאי אהני ליה שמרפא, הא סוף סוף מזיק ומרפא בבית אחת, וגם ליכא הנאה. ולכן איצ' נמי להא דעירב, דאז אינו מזיק ועוד נמי נהנה, וחושש בגרונו איצ' כדי להחשיבו עיקר. ולפי"ז באמת בחושש לבד, אכתי לא בעי ברכה כלל, כיון שמזיק ואין הנאה, וכן נראה שיטת הראשונים בביאור הגמ' לדינא.

אך נראה, דהרמב"ם לא הבין כדבריהם, דמה דאוקי' בחושש בגרונו, הוא רק כדי להחשיבו עיקר מצד מה שמרפאו. אלא דנתחדש לן בכה"ג, סוג הנאה מחודשת מעצם השמן, ונתהפך הדבר. והביאור בזה נראה, דהריפוי של השמן, אינו ריפוי מהותי ואמיתי, ככל הרפואות, דהוה רפואה לאחר זמן. אלא, דהוי רק ריפוי זמני, שמרכך הגרון, ומעביר לו המיחוש, ועושה לו תחושת הקלה והנאה בעצם המעבר, והנאה זו, היא הגורמת לשמן להיות עיקר, אך מצד הרפואה לבד לא סגי. וס"ל דכמו שיש הנאת הלשון והחיד איכא נמי הנאת הגרון דגם חשיבא הנאה, שהרי באמת נהנה. ובאמת במשנ"ב (רב ס"ק לב) איתא נמי כלשון הזה, דהרפואה דשמן הוא- שמרכך ומרפא הגרון, ומשמע כנ"ל.

וכדי לבאר סברת הדברים, יש לחקור ולדון בהל' עיקר וטפל, האם כדי להיחשב עיקר סגי אפי' בסיבה צדדית בעלמא, או דבעי סיבה עצמית, היינו מתורת האכילה ודיני ברכות.

והנה יעויין שו"ע (סימן רד סעיף יב) וז"ל: "וכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע התבשיל, הרי זה טפילה. אבל אם עירב כדי ליתן טעם

מנורה שיטת הרמב"ם בבר' שמן זית בדרום קלה

כז) "כן מוכח ממחבר לקמיה, וכן מבואר ברמב"ם להדיא עי"ש, ומה שכתב דמברך עליו שהכל בזה פליגי עליו הפוסקים". הרי לנו שהבין שמה שכתב הרמב"ם שמברך שהכל היינו על חושש בגרונו ודלא כהבנת כל המפרשים וע"ז כתב שנחלקו עליו שלא מברך כלום ופסק בזה כוותם.

והנה, במה שהקשינו עוד על קושית הגמ' שהוא פשיטא, דאמאי פשיטא, הא איצ' לה מכמה טעמים. י"ל בזה דהנה לולי חידוש הפוסקים גבי יין, וכן לולי החידוש דמי פירות חשיבא זיעה בעלמא, מבואר דהפשטות היא דבברכת המשקין אולי' בתר הפירא, ולא תשתנה ברכתו לא למעליותא ולא לגריעותא, דהטעם שנשתנה ברכת היין מבואר משום דאישתני למעליותא. ובשאר פירות הטעם משום שאישתני לגריעותא. וא"כ גם אחר דאמרי' דבשאר פירא משקין היוצאין הוו זיעא בעלמא, אי לאו דאמרי' כן גבי שמן, לא היה עולה על הדעת כן, דפשוט הוא דהשמן הוא עיקר הזית, וקאי בברכתו לכה"פ, ולא דמי לשאר פירות דהם חשיבי יותר מהמשקה. וא"כ כיון דבשאר פירא אם סחטן נחתי דרגא, וברכתן רק שהכל, כאשר בזית לא נחתי דרגא וקאי אברכתו, זה גופא מעליותם וחשיבותם, ומה"ת לומר שייקבע להם ברכה בפנ"ע כיון. וכדאמרי' בגמ' דאע"ג דהשמן אישתני למעליותא, (וכדאמרן דעיקר הזית הוא לשמן), מ"מ לא אישתני נמי לברכה כיון. היינו דהחידוש של יין לא שייך גבי שמן, כיון דלא נתעלה כ"כ כמו היין.

דשמן לבד לא בעי ברוכי כלל, וע"ז לא קאי בדבריו. ומבואר עוד דאין מחלו' האם איכא הנאה משמן, דודאי אין הנאה, וכו"ע מודו דלא מברכי, ושפיר דמיא לשקדים המרים דגדולים ולא כלום, כיון דגם מזיקים וגם מרים שאין בהם הנאה כלל. וקמחא דשערי דמברך שהכל, וכן חומץ אליבא דהרמב"ם, היינו משום דאף שמזיק כיון שנהנה, שהכל מברך. נמצא דהכל תלוי בהנאה, דאי ליתא הנאה, אינו מברך כלל,

ונראה לתת טעם לזה, עפ"י מה דאמרי' בגמ' בריש פירקין, דהמקור לברה"נ - "דסברא הוא, אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה", וע"כ אתי שפיר, דרק באית ליה הנאה בעי ברוכי.

והשתא נמי, מדוקדק שפיר לשון הרמב"ם בסוף ההלכה, שכ' הטעם - "שהרי לא נהנה בטעם השמן". דבאמת קאי אתרווייהו, והיינו דבשני המקרים שעליהם דיבר הרמב"ם הסיבה היא שווה, דגם במקרה הראשון, דאיי' שחושש בגרונו ושתאו לבד, אינו נהנה בטעם השמן, היינו דטעמו מר ואין לו הנאת הלשון והחיד, אך הנאה בגרון מהרפואה אית ליה. וגם במקרה השני, שעירב בדבר אחר, נמי לא נהנה בטעם השמן כיון שטפל. ונפלא.

ויש להביא סייעתא לדברינו דהנה פסק השו"ע (רב ס' ד) "שמן זית, אם שתאו כמות שהוא אינו מברך עליו כלל משום דאזוקי מזיק ליה". וכתב המשנב"ב (ס"ק כז) "ואפילו חושש בגרונו נמי אינו מברך דשמן כמות שהוא אין נהנה ממנו". ובשעה"צ (ס"ק



הרב און אברהם הכהן סקלי

בירורים בנוסח 'על הנסים'

יברר בעזהש"ת עפ"י מקורות נאמנים, את הנוסח המדויק של תפלת על הנסים, בעיקר לנוסח ספרד, אך רוב הדברים נכונים גם לנוסח אשכנז.

- כבר** האריך ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א לפני שנה בגליון ו' של **מנורה בדרום** (טבת תש"פ) בבירור הניקוד בכמה תיבות מסופקות בנוסח על הנסים, וכדרכו בירר העניינים לאורך ולרוחב כדי ה' הטובה עליו (ורוב עניינים אלו אף בדקתי בעצמי בסידורי כתה"י וראשית הדפוס, ודבריו נכונים), וא"כ מן המותר לכפול הדברים, ואציין רק את מסקנותיו שם בקצרה:
- א.** נוסח רוב העדות לנקד תיבת מתתיה בפת"ח התי"ו הראשונה, אך הנוסח הספרדי והאשכנזי לנקדה בחירי"ק, והעלה שם שמי שכבר שינו אבותיו לנקד בפת"ח (כנדפס בסידורי ליורנו) ראוי לו להשאר במנהגו¹, ועכ"פ לשני המנהגים יש מסורת קדומה ויש להם ע"מ שיסמוכו.
- ב.** יש לנקד חֲשֻמוֹנָי - הנו"ן בפת"ח, והאל"ף נחה - כן הוא בנוסח הישן של רוב ככל העדות [ובכמה מקורות אף כתובה המלה 'חשמוני'² בכתב חסר], וכהכרעת מרן הגרע"י זצ"ל (יבי"א ח"ח, סי' יא אות כ, וכ"כ בחזו"ע חנוכה) ודלא כהבא"ח (ר"פ ח"ד סי' לא) שנמשך בזה אחר הפר"ח ושנמשכו אחריהם סידורי 'מנצור' (וכן הדפיסו באיזה סידור 'מדויק' היוצא בדורנו), וכאמור ליתא. וכמו"כ בכל סידורי כתה"י של כל העדות הוא"ו בקובו"ץ.³
- ג.** יש לנקד מלכות יון הרשעה - הרי"ש בחירי"ק ולא בשו"א - שכן הוא נוסח רוב ככל העדות (בין השאר הספרדים והאשכנזים) ודלא כדברי האורחות חיים שהובאו בב"י.

^{א.} וטעמו שברוב העדות הישנות הנוסח הוא מתתיה, וגם רגלים לדבר שהוא הנוסח היותר מקורי. אולם אנכי הקטן לא כן עמד, אלא לענ"ד ראוי לחזור לנוסח אבותיו המקורי, ומשמים לגללו בסידורי 'מנצור' שבד"כ שינו את הנוסח הספרדי, בענין זה החזירו הנוסח הספרדי הקדום.

^{ב.} מלבד מה שהביא הרב גבאי במאמרו מאחד מכתה"י של סידור הרוקח ומכת"י של מס' סופרים, כן מצאתי גם בסידור נוסח איטליה (מונטיפיורי 217) ובכת"י אר"צ (אוק' 1146) - חשמוני, ובכת"י של סידור רס"ג מהגניזה (JTS. ENA 2108.18) - חשמוני, ובעוד כת"י של רס"ג מהגניזה (CUL. T-S NS 197.51) - חשמוני, ובסידור נוסח צ"א הקדום (קונטנזה 3085) - חשמוני (ורמז לכל זה הרב גבאי שם). וגדולה מזו מצאנו בנוסח פרס [בסידור כת"י מבוכרה (בהמ"ל אדלר 23 - נדפס בספרו של טל)] - חשמוני, וכן בכת"י פרסי של סידור רס"ג (אוק' 1096 - ממנו נדפס הסידור), ובשני כת"י פרסים של סידור רשב"ן (אוק' 449, וטיקן 497) - חשמוני (ובאחרון אינו מנוקד).

^{ג.} ובהגהות התפלה 'ויעתר יצחק' של סטאנוב (סי' קצח) המציא המצאה חדשה - חשמונאי, עי"ש חלומותיו ודמיונותיו. ואף הוא חזר בו בסידורו 'ויעתר יצחק' (וציין לזה רוו"ה בהג' כת"י על הספר הנזכר - כת"י בהמ"ל 4671).

ומכאן והלאה אמשך בבירור כמה עניינים בנוסח על הנסים בעז"ה [נאציין שכל דברי אמורים בין לנוסח ספרד ובין לנוסח אשכנז, אלא א"כ אכתוב אחרת, עוד אציין שסימני כתיב מופיעים בפרק הראשון של המאמר, ולא כפולטים בכל מקום מחמת האריכות].

ויש להקדים הקדמה חשובה, דמה שכתבו רבותינו לשנות דברים בנוסח התפלה וכיו"ב, בודאי דמגמתם היתה לכוון לנוסח המקורי של התפלה, ולא לשנות נגד מנהג ישראל, ומה ששינו מהנוסח שהיה לפניו משום שהיו בטוחים שהוא נוסח מוטעה. ובהרבה מן העניינים הללו לא היו בידם כלים לברר מציאותית את הנוסח שהיה נהוג אפילו כמאה שנים לפניו, רק בירורו ע"פ דברי הפוסקים וע"פ סברות, ובודאי שגם לדידהו הבירור הטוב ביותר לעניינים הנ"ל הוא ע"פ מסורת ישראל (ואכן פעמים שמוצאים בפוסקים שעסקו בענייני נוסח שכותבים שמצאו באיזה 'סידור קלף ישן וכו'). וכיום ברוך ה' אכשור דרא, ומלבד ספרי ראשונים רבים שנדפסו בדורנו, עוד זכינו שמצויים לנו

מאות סידורי כת"י מכל עדות ישראל, וכן מצויים סידורי ראשית הדפוס, וניתן לברר בצורה טובה את מנהג ישראל.

על/ועל הנסים

כתב מרן הגרע"י זצ"ל (יבי"א ח"ח סי' יא אות כ, וכן בחזו"ע חנוכה) "בנוסח על הנסים, נראה שיש לומר "ועל הנסים" בתוספת ו', כי הוא המשך למה שאומר מקודם, מודים אנחנו לך וכו', ועל נסך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וכו', ובהמשך לזה אומר ועל הנסים וכו'. וע"ע באוצר התפלות בענף יוסף, בשם אור חדש ומטה יהודה. וכ"כ המשנה ברורה (ר"ס תרפב) "עכ"ל. [וכן מצאתי גם בערוה"ש שם].

ועפ"ז הדפיסו כן בנוסח על הנסים בסידור חזו"ע ובעוד איזה סידורי עדות המזרח שנמשכו אחריהם, וכן איזה סידורי אשכנז בדורינו נמשכו בזה אחר המשנ"ב.

אך יש לדעת דבאמת בכל נוסחאות אירופה הנוסח 'על' בלא וא"ו, דכ"ה בכל סידורי כתיב"י הספרדים¹ שבדקתי (13)², ובדפוסיהם הראשונים (נאפולי ר"נ, ונציה רפ"ד ועוד). וכן היה בכל סידורי הדפוס מעולם³.

ד. ודרשתי ע"ז המקרא "פת אלהים ליפת וישכן באהלי שם" – יפיתו של יפת תשכון באהלי שם, היינו שהחוקרים האירופאים בני יפת טרחו ועמלו במשך כמאה וחמישים השנים האחרונות לאסוף ולקבץ כתבי יד רבים ודפוסים עתיקים, וכעת אנו בני שם השוכנים באהלה של תורה נהנים מכל עמלם ויכולים להרבות תורה ע"י כל הנ"ל.

ה. אמנם ראוי לציין שבסידורי כתיב"י (וגם בסידורי ראשית הדפוס) אין תפלת על הנסים (כמו גם שאר ההוספות בתפלת י"ח) מובאת בתוך תפלת י"ח של חול כנהוג בימינו להדפיסה באמצע ברכת מודים באותיות קטנות, אלא היא כתובה בהמשך הסידור בפני עצמה, וא"כ היה לכאורה מקום להטיל ספק בתוקף מה שמובאת בלא וא"ו בתחילתה, אך דחוק מאוד לומר שכולם סמכו על המתפלל שיוסיף וא"ו החיבור בעצמו כשמחברה בברכת מודים, וברור שדבר כזה היה ראוי להכתב. ועוד שלגבי 'וכל החיים' אין שום סידור שמשמיט ה' אף שגם זה בנפרד בישנים.

ו. הרי סימניהם בקצרה – בהמ"ל 4067, 8235, 4674. הסה"ל 8.844. אוק' 27. המבורג 205. לידס 63. פריס 592. פרמה 29, 1917, 2072. ציריך 125. 'זכר צדיק' כת"י לונדון.

ז. בדקתי בעשרות סידורים מהחמש מאות שנה האחרונות.

ומלבר זה מצאתי מפורש בפי' התפלה לרוקח (שם) וז"ל "מתפלל עד מודים אנחנו לך עד מעולם קוינו לך, על הנסים למה קוינו לך, על הנסים שעשית וכו'" - הרי ש'על הנסים' קאי א'קוינו לך' וא"כ בודאי שלא שייך לאמרו בוא"ו כענין חדש.

וכן משמע קצת מכל הפוסקים שכתבו שיש לומר בחנוכה 'על הנסים' וכיו"ב, ולא מצינו לאף אחד מהם שנקט לשון 'ועל הנסים'י, וכגון השאלות (וישלח, שכ"ו), רי"ף (שבת יא.), שכל טוב (בשלח פט"ז), רא"ש (שבת פ"ב ס' טו), הטור (ס' תרפב), ובעוד הרבה מקורות וקשה לומר שהשמיטו וא"ו בזה, דהרי כל הפוסקים הביאו שיש לומר 'וכתוב לחיים', ואף אחד מהם לא השמיט וא"ו החיבור].

אמנם מצינו מי שגורס בוא"ו החיבור, דכן הוא בסידור רשב"ן (פ"ז) [כן הוא בכל ארבעת כתה"י שיש תח"יט]. וכפי הנראה כן הוא גם נוסח רס"ג, דאמנם בסידור הנדפס (עמ' רנה) גריס 'על', וכן הוא בשלושה כת"י¹²¹ (מתוכם אחד שנדפס ממנו), אך בחמשה כת"י גריס 'ועל'י (והם היותר

וכ"ה בכתה"י האשכנזים שבדקתי (6)¹²² [ובכמה מהם מובאת בגוף תפלת י"ח], וכן בדפוסיהם הראשונים (פראג רע"ט, טורין רפ"ו, שלוניקי ש"י ועוד). וכ"ה בסידורי כתה"י נוסח איטליה שבדקתי (5)¹²³, וכן בדפוסיהם הראשונים (ונציא רמ"ו ועוד). וכ"ה בכל כת"י נוסח פרוונס שבדקתי (9)¹²⁴, ובכל כתה"י נוסח קטלוניה שבדקתי (5)¹²⁵. ובכת"י נוסח ארגוניה (6)¹²⁶. ובנוסח רומאניה (כת"י גינצבורג 746, ודפוס קושטא ר"ע וונציא רפ"ג), ובנוסח פרס (בכת"י שבספרו של טל), ובסידורי נוסח מצרים הקדמון בגניזה המצרית, וכן בנוסח מרוקו הקדום (כת"י ליידן).

וכן כמעט בכל רבותינו הראשונים מופיעה תפלת 'על הנסים' בלא וא"ו החיבור - דכן הוא בסידור רע"ג (עמ' צז במהד' גולדשמידט, וכן שם לקמן בפורים), מחז"ו (עמ' שלה במהד' גולדשמידט), פי' התפלה לרוקח (ס' קמא, עמ' תשטו), סידור המיוחס לר"ש מגרמייזא (ס' פד), עץ חיים מלונדרץ (עמ' קז), אבודרהם (סדר חנוכה)¹²⁷ ועוד. וכן הוא בסדר התפלות לרמב"ם בלא וא"ו (ודעתו תידון לקמן בעז"ה).

ח. אוק' 1103, לונדון add_ms_26896, פפד"מ 227, ספ' רוביגו ספ' האקדמיה 216, מ"ס בסה"ל 32500 (ואיני יודע מקורו כעת), אוק' 133.

ט. פרמה 3008, פפד"מ 130, הסה"ל 1384, לונדון add_ms_18230 ו-add_ms_19064.

י. בהמ"ל 4058. וטיקן 474. לונדון 698, 694. פריס 590, 608, 637. פרמה 1740, 1923.

יא. גינצבורג 821, ס"פ 374, קונטנזה 2741, אוק' 1137, 1138.

יב. פרמה 1780, 1738, נ"י 4365, פריס 591, אוק' 18, עץ חיים אמ"ד 47E25.

יג. כ"ה בדפוסים, ובדקתי עוד בדפוס ראשון ליסבון ר"ן, וכן בעוד כת"י (ס"פ 98).

יד. כמובן קשה לסמוך בודאות בדיוק כזה של אות אחת על הספרים, שהרבה פעמים בהעתקות ובדפוסים נשמטו אי אילו דברים, ועכ"פ אין לתלות ריעותא בכדי (ואכן בהצטרפות שכן נמצא כמעט בכל ספרי הפוסקים יותר נראה לתלות שזה הנוסח המקורי).

טו. אוקספורד בודלי 374, 449, 262. וטיקן 497.

טז. CUL. T-S NS 197.51, JTS. ENA 2108.18, אוקספורד 1096 (ממנו נדפס).

יז. CUL. T-S NS 150.2, CUL. T-S NS 156.99, CUL. T-S NS 224.182, Wien, N H 184, ומאוסף ששון 216.

עצמו, דהרי בכולא שתא נראה ד'מעולם קוינו לך' קאי אדלעיל, והוא סוף ענין, וכמו שפי' אף הרוקח גופיה שם בפי' תפלת י"ח, וז"ל (עמ' שנב) "אתה הטוב כי לא כלו רחמך, כי מעולם המה ולא תמו חסדיך ולא נכרתו מבני אדם מעולם וכו' על כן מעולם קוינו לך". עוד קשה שביאור זה לא שייך כלל בנוסח רע"ג ובני איטליה שמוסיפים עוד 'לא הכלמתנו וכו' כדלעיל.

ועלה בדעתי להסביר, ד'על הנסים וכו' דוקא מתחבר לאחריו, כלומר ל'ועל כולם יתברך וכו', ולא קאי אדלעיל מניה, וקצת מדויק כן ממה שלמשל בסדר רע"ג לא כתב שמוסיפים 'על הנסים' אחר 'ולא הכלמתנו וכו', אלא ז"ל שם "ובחנוכה מתפלל י"ח, ובהודאה מזכיר על הנסים וכו' ונודה לשמך הגדול סלה, ועל כלם יתברך, כל החיים וכו'", הרי שציין דוקא את הקטע שאחר על הנסים, היינו 'ועל כולם וכו', ומזה היה אפשר קצת לדייק דבאמת הוא המשך של על הנסים, וכלומר 'על הנסים' הוא ענין חדש בתוך הברכה ולא מתחבר לדעיל מיניה, ולכן אינו בא בוא"ו החיבור.

אלא דלפום קושטא אף הסבר זה קשה קצת, דהרי בסיום 'על הנסים' אמרין 'כשם שעשית עמהם נס ופלא כן עשה עמנו וכו' ונודה לשמך הגדול סלה, ודבר זה ודאי הוא סוף הענין וכיצד ניתן לומר שמתחבר לקמן. **ואולי** אפשר לומר דקאי א'מודים אנחנו לך' הנאמר בתחילת הברכה, ולא על 'נודה לך וכו', מכיון שכל המובא שם הם

מוסמכים). וכ"ה בנוסח אר"צ (סידור כת"י אוק' 1146, וכת"י סיננטי 407), ובנוסח בגדד (גינצבורג 1283).^י

והנה אכן נוסחת כל בני אירופה שלא גורסים בוא"ו, ק"ק לכאורה, דאי קאי א'נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך וכו', היה ראוי לגרוס בוא"ו החיבור כהגהת המדקדקים. אלא דבאמת אף לדידהו קשיא, דבשלמא רס"ג ורשב"ן דגרסי בוא"ו, הרי אינהו לא גרסי פסקת 'הטוב כי לא כלו וכו', ולכן כשאומרים 'ועל הנסים' אחר 'ערב ובוקר וצהריים' א"ש, כי הוא המשך ישיר של מנין הדברים שאנו מודים עליהם וכו"ל.^{יט} אך לפי נוסחתנו שמפסיקים באמצע ב'הטוב כי לא כלו רחמך המרחם כי תמנו חסדיך כי מעולם קוינו לך', וביתר שאת לנוסח רע"ג (ומנהג איטליה, רומאניה וצפ"א הקדום) שמוסיפים עוד 'לא הכלמתנו יי אלהינו ולא עזבתנו ולא הסתרת פניך ממנו', מה שייך כעת להוסיף על הנסים בוא"ו החיבור, דאם הוא היה המשך ישיר של הנאמר למעלה היה לו לבוא קודם 'הטוב וכו', בעוד דבכל הסיפורים הוא מובא אח"כ וכו"ל [ומצאתי בס"ד בסידור היעב"ץ שדחה כנ"ל].

והנה, כנזכר לעיל, בפי' התפלה לרוקח (שם) פי' "מתפלל עד מודים אנחנו לך עד מעולם קוינו לך, על הנסים למה קוינו לך, על הנסים שעשית וכו' - הרי ש'על הנסים' קאי א'קוינו לך', כלומר קוינו לך על הנסים וכו', ולפ"ז מוסברת נוסחתנו.

אמנם מלבד שלכאורה פי' זה דחוק מצד

יח. וכ"ה בכמה תכאליל תימניים ישנים (והוא נגד נוסח הרמב"ם וכנראה הוא שריד של מנהג תימן הקדום שהיה שונה מהרמב"ם ודומה הרבה לנוסחאות המזרחיות של אר"צ ובגדד ופרס).

יט. ואמנם בסדר התפלה לרמב"ם מופיעה תפלת על הנסים באמצע הודאת מודים (קודם 'הטוב וכו'), ואעפ"כ גרים 'על הנסים' בלא וא"ו, אך אין ממנו ראיה דהוא גרים 'על' בלא וא"ו בכל הפרטים שם (על נשמותינו, על ניסוך וכו').

(בעיקר בנוסח אשכנז) הם פרי חידושי על פי הדקדוק וכיו"ב (וברובם אינם מוכרחים ונגד המסורת²), וגם כאן כתב לשנות ולגרוס 'ועל', כיון שהוא מתחבר למה שלמעלה ממנו - היינו 'ועל' נשמותינו וכו', ע"ש בדבריו. והמשיך בענין זה בדרכו גם רז"ה בספרו 'שערי תפלה' (ד"פ תקל"ט) סי' קי, שהעתיק מספר מטה יהודה³ שכתב לגרוס 'ועל' בתוספת על הנסים שבברכת המזון, והוסיף הוא שה"ה להכא בתפלה.

אך זאת יש לדעת, דלא בלבד ששינוי זה הוא נגד המסורת של כל עדות אירופה, גם מוסיף שמצאתי שאינו מוסכם אצל כל המדקדקים, דבסידור 'שיח השדה' (ברלין תע"ג) למדקדקים ר"ע ור"א מוילנא, נדפס 'על הנסים' בלא וא"ו. וכמו"כ כבר דחה היעב"ץ בספרו 'לוח אר"ש' (סי' קעה) את דברי המט"י ורז"ה הנ"ל בפרטות, וז"ל שם "על הנסים בלי וי"ו, כן הוא בכ"ה [=בכל הדפוסים?]⁴ הישנים, ואין להקפיד על חסרון וי"ו כי כן דרך לה"ק פעמים הרבה וכו' על כן אין לשנות גם בברכת המזון דלא כמטה יהודה. **אכן** בהודאה דתפלה טעות גמור הוא לשנות ולהטיל בוי"ו כי מה יועיל בזה, והיא וי"ו דכתיבא אאופתא, כי אין לה הוראת החבור כאן לגמרי וק"ל, **אלא** בורכא הוא ובדיתא" [וכע"ז כתב גם בסידורו, ע"ש].

תורות על העניינים היומיים שעושה הקב"ה עם בני האדם (חיינו המסורים בידך, נשמותינו הפקודות לך וכו') ולכן לא כ"כ שייך לחבר לו את הודאת 'על הנסים' על הנסים הקדומים, ולכן גם לא נתנו וא"ו החיבור בראשה דלא ישתמע דהיא המשך ישיר של הנ"ל, רק היא כענין חדש בפני עצמו המתחבר עם 'מודים אנחנו לך' שבתחילת הברכה [ועוד העיר לי ידי הרב אהרן גבאי שליט"א, שאם ניתן ו' בראש ועל הנסים לא יהיה חיבור בין כל המשפט הזה ויהיה משמע - ועל הנסים שבכל יום ועל הפרקן שבכל יום וכו', ולכן כדי להדגיש ולהבהיר שמכאן ואילך יש משפט חדש ארוך חייבים להתחיל אותו בלא ו' החיבור (אבל בנוסח רס"ג ורשב"ן לא קיימת בעיה זו כי הם גורסים "על הנסים והגבורות והתשועות" וא"כ בלאו הכי הכל מחובר), ובברכת המזון לא שייך הטעם הראשון אלא הטעם השני, אבל בגלל שבתפלה שייך גם הטעם הראשון כבר לא רצו לחלק ולומר נוסח אחר בברכת המזון ובפרט שכאמור גם שייך יש הטעם השני].

ודע, דמה שנפוץ כיום אצל חלק מבני אשכנז הנוסח 'ועל הנסים', מקורו בעיקר מסידור ר' שבתאי סופר ז"ל, מראשוני המדקדקים בתקופת האחרונים, שהרבה מהשינויים שנכנסו בסידורים במהלך השנים

ב. וכמה מוסר יש לקחת מזה שח"ו לא להגיה נוסח התפלה מסברא ודקדוקים (ואף כשמגובים בראיות) בשום פנים ואופן, כי לכל קושיא יש תירוץ, ומנהג ישראל תורה, וכבר הוכח בדורנו שקושיות רבות מעין הנ"ל נבנו על יסודות תוהו שהמציאו המדקדקים עצמם (כמו למשל שנוסח התפלה צריך להיות תמיד צמוד לדקדוק, או לדקדוק המקראי בפרט וכיו"ב) ועל פיהם נוצרו להם קושיות רבות בנוסח ובניקוד התפלה, אך בנפול היסוד נפל הבנין, ואכמ"ל. ורק כאשר בדיקה יסודית בסידורי כתבי יד רבים ובדפוסים הראשונים מעלה שטעות נפלה במשך השנים (בשוגג או במזיד) בסידורים הנדפסים, אז שייך להגיה. ולצערנו עוד בימינו ישנם איזה סידורים 'מדויקים' שחוטאים בזה (כמובן שלא בכוונה רעה, אך כאמור אינו נכון), וה' הטוב יכפר. **כא**. כמובן אין כוונתו לספר 'מטה יהודה' עייאש הספרדי על ש"ע או"ח, אלא לסידור ברכות 'מטה יהודה' לר' יהודה לייב אופנהיים (נדפס באופיבך תפ"א).

עמ' 230), וז"ל "ובפורים ושמונת ימי חנוכה מוסיפים בברכת הארץ 'ועל הנסים וכו', כשם שמוסיפים אותה בהודאה שלתפלה". הרי שהביא בברהמ"ז הנוסח בתוספת וא"ו, ומסוף דבריו קצת משמע שכן הנוסח גם בתפלה. אמנם מלבד שיתכן שר"א בעצמו התפלל בנוסח מצרים ששם גרסו כך, עוד קצת קשה לדייק מכך, דשמא אין זו תוספת רבינו אברהם, אלא הנוסח השגור בפי הסופר שאולי היה סורי או מצרי].

עמנו ועם אבותינו/לאבותינו

הנוסח המצוי היום בסידורים הוא 'על הנסים וכו' שעשית לאבותינו בימים ההם', בין בנוסח ספרד ובין בנוסח אשכנז. ובעוד שאכן זהו נוסח אשכנז מקדם קדמתה כנמצא בסידורי כת"י וראשית הדפוס שלהם ובסידור הרוקח, וכ"ה נוסח צרפת כנמצא בסידורי כתה"י ובמחז"ו ובספר עץ חיים, ומלבד זה כ"ה גם נוסח רע"ג בסידורו. וכ"ה בנוסח רומאניה, ובסידורי פרובנס ובעקבותיהם בסידורי קטלוניה וארגוניה.

ומנגד ברוב ככל סידורי כת"י הספרדיים הנוסח 'על הנסים וכו' שעשית עמנו ועם אבותינו' - כ"ה בעשרה מתוך 13 סידורי כתה"י שבדקתי [ומתוך השלשה הנותרים^{כב}, אחד^{כג} הוא מושפע נוסח ארגוניה שגורסים כקטלוניה 'לאבותינו']. אמנם בסידורי ראשית הדפוס [נאפולי ר"נ וונציה רפ"ד] הנוסח 'לאבותינו', אך יתכן שהיא השפעה קטלונית או ארגונית. ואכן, גם האבודרהם גרס 'עמנו ועם אבותינו' - הרי שהוא הנוסח הספרדי הקדום.

וגם בסידור 'ויעתר יצחק' של סטאנוב כתב "על הנסים בלא וא"ו החבור כנוסח הישן לוח אר"ש [סימן] קעה, אך לא מטעמיה שאמר שכן דרך הוא"ו להיות חסרה, אך אני אומר שאין כאן חסרון כלל כי כמו שאנו אומרים על חיינו וכו' ועל נשמותינו שהוא"ו הב' נמשכת אחורנית, ככה נאמר על הנסים ועל הפורקן".

ועוד מצאתי לרוו"ה בסידור 'שפה ברורה' (רעדלהיים תק"פ) וז"ל "על הנסים בלא וא"ו בראש אבל ועל המלחמות בוי"ו בראש כן הגירסא בכל ספרי הדפוס הישנים ובכ"י גם רז"ל והפוסקים בכל מקום שהזכירוהו כתבו על הנסים ובעל שערי תפלה הגיה לומר ועל הנסים בוי"ו ולומר על המלחמות בלא וי"ו ונעזר מדברי בעל מטה יהודה בסדר ברכת המזון אבל אין הנדון דומה לראיה כלל כי בעניינינו הוא מחובר עם מעולם קיינו לך ורצונו כי לו יתברך קיינו מעולם על כל המעשים שעשה לנו על הנסים ועל הפורקן וכו'". (והוא כהסבר הרוקח, אך כבר כתבנו לעיל שלנוסח רע"ג לא א"ש).

הרי דאף המדקדקים לא שוו בדקדוק זה, ואיך שיהיה בודאי אין לשנות מהנוסח הנהוג בכל עדות אירופה, ויש לגרוס 'על הנסים וכו', בלא תוספת וא"ו, ונראה שכן יש להורות בין בהודאה שבתפלה, ובין בהודאה שבברהמ"ז (אע"פ שכמה מדקדקים כתבו לחלק בין התפלה לברכת המזון, אבל בכל נוסחאות התפלה ממזרח שמש ועד מבוא לא קיים חילוק בזה כלל).

[וכעת מצאתי מציאה מעניינת, בספר 'המספיק' לר"א בן הרמב"ם (פכ"ט

ובנוסח ספרד כ"ה גם בסידור רס"ג ובסידור רשב"ן, ובסדר התפלות לרמב"ם, וכ"ה בפ"ה התפלות לר"י בר יקריד. וכ"ה גם בנוסחי המזרח - אר"צ, בגדד, ופרס, וכן בנוסח צפ"א הקדום (בהמ"ל 4351, פרמה 1741, קונטנזה 3085).

ומסתברא דספרדי הרוצה לחזור לנוסח הקדום רשאי, אחר שלא נראה שהיה איזה שינוי מסורת בזה בתקופת כתה"י, ורק המדפיסים שינו על דעתם, ומ"מ נהרא נהרא ופשטיה.

עמדה עליהם וכו' על עמך ישראל

כתב האבודרהם "כשעמדה מלכות יון הרשעה, ע"ש ועמד מלך גבור הנאמר בדניאל על מלכות יון, ואין לומר כשעמדה עליהם אלא כשעמדה בלבד לפי שאומר אח"כ על עמך ישראל".

ואכן, כהגהת האבודרהם, כ"ה הנוסח הרמב"ם, וכע"ז בסידור רס"ג ורשב"ן.

ובע"ז נוסח איטליה, רומאניה, בגדד וצפ"א הקדום.

וכן מצאתי הגהה זו בהדיא בסידור המיוחס לר"ש מגרמייזא (וכנראה הוא לראב"ן), וז"ל "כשעמדה מלכות יון על עמך ישראל גרסינן, ולא גרסינן עליהם".

אמנם בסדר רע"ג הנוסח [ברוב כתה"י, עי'

במהד' ר"ד גולדשמידט] "כשעמדה עליהם וכו' על עמך ישראל". וכע"ז בסידור הרוקח, וברוב כתה"י של מחז"ז [עי' במהד' ר"א גולדשמידט], ובע"ז חיים, ובפ"ה התפלה לר"י בר יקריד.

וכן הנוסח בכל כתה"י הספרדיים¹² והאשכנזיים, ובנוסח פרס ועוד.

וסידורי פרובנס וקטלוגיה מחולקים בזה.

ובאמור אין הכרח מספיק לשנות מנוסח ספרד ואשכנז, ומ"מ נהרא נהרא ופשטיה.

לשכחם מתורתך

כתב האורחות חיים (ח"א הלכות חנוכה אות כב) "יש אומרים לשכחם מתורתך ולהעבירם מחקי רצונך ואין אותן המימ"ין בדקדוק. והקריאה הנכונה לשכחם תורתך ולהעבירם חקי רצונך כלומר שעמדו עלינו להשכיחנו התורה ולהעביר אותנו את החקים".

ובע"ז כתב גם האבודרהם, וז"ל "לשכחם תורתך על שם להשכיח את עמי שמי, ואין לומר מתורתך במ"ם תחלה אלא תורתך בלא מ"ם, וכ"ה בסדר רבינו סעדיה, וכן כתב הר"מ מרוטנבורק. אמנם ב'להעבירם מחוקי רצונך' לא הגיה.

אמנם בכל כתה"י הספרדיים¹³ הנוסח

כד. כ"ה בכל כתה"י, אף שנוסחתו בד"כ צרפתית עם השפעות פרובנסליות (כמו שאאריך בזה אי"ה במבוא למהדורות), כאן נטה מנוסח שתי העדות הנ"ל [נבודאי אינה טעות בכתבי היד, כי הביא ע"ז את הפס' 'המעלה אותנו ואת אבותינו מארץ מצרים'.

כה. ושם נראה ד'על עמך ישראל' קאי אלקמיה, היינו א'לשכחם מתוקתך', ע"ש.

כו. מלבד סידור זכר צדיק שאין ממנו ראיה למסורת, ובהדיא שם כתב שיש לשנות, ע"ש.

כז. ומצאתי לזה עוד מקורות ספרדיים מתחילת תקופת האחרונים, דז"ל ר"י עראמה בס' עקידת יצחק (בראשית שכ"ט) "וזהו טעם התקון שאמר לשכחם מתורתך ולהעבירם מחוקי רצונך וכו'. ובס' צרור המור לר"א סבב (דברים פ"ב) וז"ל "עד שנראה לי כי היונים עמדו על ישראל להעבירם על דת, כאומרם בעל הנסים לשכחם מתורתך וכו'".

לשכחם מתורתך^{כח}, וכ"ה בכל כחה"י
האשכנזים (ושם להשכיחם), וברוב כחה"י
הפרובנסלים^{כט} והקטלונים^ל, ובנוסח רומאניה,
פרס ובגדר.
וב"ה בסדר רע"ג, סידור המיוחס לר"ש
מגרייזא, סידור הרוקח, מחז"ו,
עץ-חיים מלונדון ועוד.

תורתך, רצונך וכיו"ב

דבר פשוט הוא שהמילים 'תורתך',
'רצונך', 'עולמך', לפי מנהג
הספרדים בכולן כ"ף הכינוי בשו"א, ולא
בקמ"ץ - דכן הוא ברוב ככל כחה"י. ולא
זו בלבד, אלא כן הוא גם בכל נוסחאות
אירופה - דכן הנוסח ברוב ככל כחה"י
האשכנזיים, והאיטליניים, והפרובנסלים,
והקטלונים ועוד [אולם בנוסחאות המזרחיים
בד"כ כ"ף הכינוי בקמ"ץ^{לג}].

וכן הוא בכל נוסחאות אירופה כנ"ל, ברוב
המקרים שמופיעה כ"ף הכינוי בתפלה^{לד},
אמנם בסידורי אשכנז שבימינו כמעט לא
נשאר זכר מזה היום, אחר שבמשך הדורות
דקדקנים רבים שיבשו הנוסח לפי סברותיהם
ודקדוקיהם [ביניהם רש"ס, רז"ה, רו"ה
ועוד, ואף היעב"ץ שלחם מלחמת ה' מול
שינויי רז"ה, בנידון דידן משום מה הודה לו.
ולהם הצטרפו עוד כמה משכילים אשר יראת
אלקים מהם והלאה, שהוסיפו לקלקל

וה"ל הר"י בר יקרא^ל 'לבטלם מתורתך, לשון
תלמוד על שגזרו שמד שיתבטלו מן
התורה, ויש אומרים לשכחם מתורתך, ע"ש
לשכיח את עמי שמי מגזרת חזק" - הרי
שהעתיק נוסח הרמב"ם, והביא עוד נוסח
'לשכחם מתורתך' ולא העיר בזה.

ומנגד הנוסח לשכחם תורתך - כאמור ע"פ
עדות האבודרהם כן הוא בסידור
רס"ג^{לב}, וכ"ה בכל כחה"י של סידור רשב"ן.
ובנוסח אר"צ.

ונוסח הרמב"ם בסדר התפלה 'לבטלם
מתורתך', ואין מדבריו ראיה לנוסח
מתורתך, מאחר ובהקשר למלת 'לבטלם'
בודאי א"ש לכ"ע, ופשוט, ומ"מ אדרבא יתכן
וקושיית האורחות חיים הביאתו לשנות
הנוסח מ'לשכחם' ל'לבטלם'.

ובאמור נוסח רוב ככל עדות ישראל
'לשכחם מתורתך' - מלבד רס"ג,
ורשב"ן [אולי בעקבותיו], וא"כ בודאי שאין

כח. מלבד סידור זכר צדיק, אבל כאמור אין שום ראיה ממנו למסורת שהוא היה משנה גדול.

כט. מלבד שנים - פריס 637, פרמה 1740.

ל. מלבד אחד - גינצבורג 821.

לא. עפ"י כת"י מונטיפיורי 217 שהוא מדויק יותר מזה שנדפס ממנו, כמו שאאריך בזה בפתח מהדורתי א"ה.

לב. וכ"ה באמת ברוב כתבי היד המדויקים של רס"ג שבידינו, ואף שבשני כת"י הנוסח 'מתורתך', מ"מ הנוסח
שם משובש בהרבה דברים מנוסח רס"ג.

לג. ולדוגמא סידור כת"י אר"צ 1146, דאמנם אינו מנוקד, אך ישנה יו"ד לפני כ"ף הכינוי.

לד. ולהלן כמה דוגמאות [ותקפים לכל העדות]: נקדישך ונעריצך (או נעריצך ונקדישך), אתה קדוש ושמן קדוש,
לדור ודור נגיד גדלך וכו' קדושתך נקדישך ושבתך אלקינו, בברכת מורים - נודה לך ונספר תהלתך על חיינו
המסורים ביך. ודוגמאות אין ספור יש בזה.

הנוסח]. אולם בסידורי נוסח ספרד שבימינו, אף שבמשך הדורות שלחו המדפיסים והמגיהים את ידם לשנות ו'לתקן' את כל 'הטעיות הרבות' שבסידורים, ואכן הרבה הצליחו לצערנו לשבש, מ"מ נשארו לפליטה עוד דוגמאות לנוסח המקורי.

וכמה יש להצטער שבדורנו, קמו איזה סידורים 'מדויקים' בעיניהם [ואין משובשים מהם] לה, שהחליטו להגיה את כל נוסח התפלה עפ"י דקדוקי העניות שלהם, וגם את שארית הפליטה שנשארה בסידורים הספרדיים עוד רוצים להרוס ולנטוש, וקרינא עליהו "יתר הגזם אכל הארבה ויתר הארבה אכל הילק ויתר הילק אכל החסיל".

ויש לציין דאף במקומן של אותם מדקדקים [תונס וג'רבא] לא פשטו הגהות אלה, ודי בזה.

וכמו"כ יש לדון בתיבות המובאות בסוף תפלת על הנסים "ואח"כ באו בניך לדביר ביתך ופינו את היכלך וטהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות קדשך", כיצד ראוי לנקדן.

דאמנם בכתה"י הספרדים (שנמצא בהם נוסח זה) מנוקדת כ"ף הכינוי בקמ"ץ והאות שלפניה בסגול, וכן הוא בסידורי הדפוס הספרדיים עד זמננו. אולם יש לדעת, שכל משפט זה אינו מקורי כלל בנוסח הספרדי הקדום, כפי עדות האבודרהם, וז"ל "המון העם אינם אומרים ואח"כ באו בניך וכו' ונכון לאמרו כי הוא עיקר הנס, וגם רב עמרם ורבינו סעדיה כתבוהו", ואכן בחצי

מכתבי היד ליתא (ואותם כתבי יד גם בשאר מקומות שומרים על הנוסח הספרדי הקדום, ואכמ"ל), וכן הוא בנוסח הרמב"ם.

ובכל שאר נוסחאות אירופה הנז"ל, בכל תיבות אלו כ"ף הכינוי מנוקדת בשו"א, וע"כ, מאחר ולספרדים אין מנהג קדום מקורי בזה, נלענ"ד שהראוי יותר לגרוס כ"ף הכינוי בשו"א כשאר נוסחאות אירופה.

הלל גמור

הנה בסידור 'איש מצליח' קבעו הנוסח 'בהלל גמור והודאה'.

אמנם נוסח זה לא מצאתיו באף אחד מספרי הראשונים (המנויים בפרקים הקודמים, וא"צ לכופלם), ובאף אחת מנוסחאות כל העדות דלעיל.

ולא נמצא מעולם בנוסח הספרדי, לא בסידורי כתה"י ולא בסידורי הדפוס, וא"כ בודאי אין מקורו בנוסח הספרדי [אמנם מצאתי כעת תוספת זו בסידור דפוס ספרדי מאוחר יחסית - 'חסד לאברהם' (ליוורנו תר"ה) שסידר ר' אברהם אנקאה ממרוקו, ונדון בזה לקמן בעז"ה].

ואכן, לפק"ד יש להעיר על נוסח זה, דלכאורה טעמם של הנוהגים נוסח זה לומר שקבעו הלל גמור, לאפוקי משקבעו הלל שאינו גמור, כדי לומר בלשון מבוררת. אך הנה תמיה רבתא מאי ס"ד שקבעו לומר הלל שאינו גמור? דלשון זו משמע שהיא תקנה ממש שתקנו, והרי לא מצינו בשום מקום תקנה בהלל שאינו גמור, רק מנהג

לה. בין אלו שמביאים את הנוסח המשובש בסתם, ובסוגריים את הנוסח המקורי, ובין חבריהם ובני גילם שמביאים את הנוסח המקורי בסתם ואת הנוסח המשובש בסוגריים. לו. אמנם בכת"י אחד (בהמ"ל 8235) נמצא הנוסח 'וקבעו שמונה ימים הלל גדול והודאה', ואין לו אח ורע בשאר הסידורים, ומ"מ אף זה לא קרב אל נוסח 'הלל גמור', ודוק.

חכמים, ואף שאנו מברכים אף על הלל שאינו גמור (כגון בחוה"מ פסח ובר"ח), מ"מ הטעם משום שמברכים על המנהג, אבל 'תקנה' בזה לכ"ע ליתא, וא"כ איך היה שייך להבין שקבעו הלל שאינו גמור, שנצטרך להוסיף בנוסח כדי לשלול זאת.

וראיתי עוד בענין זה מאמר מהרב מרדכי מזוז שליט"א, בירחון אור תורה (גליון תמו, תשס"ה), שהביא מה שהשיגו על נוסח זה, וכתב "כך היה המנהג בג'רבא לאומרה, כפי שתשמע את יוצאי ג'רבא אומרים אותה, ולא רק בג'רבא נהגו כן אלא גם במרוקו וכמ"ש בשו"ת נתן דוד בקוני' נהגו העם שכן מנהג בני צפרו שבמרוקו, וכפי הנראה שלא רק בני צפרו אמרוה אלא גם בשאר הקהילות שם וכפי שתראה בסידור 'זורח השמש' וכו' וכן הגאון ר"י רקח זצ"ל רבם של חכמי לוב בספרו 'שלחן לחם הפנים' (סי' תרפב) אחר שהביא את הנוסחא המצויה בהלל ובהודאה, כתב שהחס"ל עם שער השמים כתב נוסחתו 'בהלל גמור ובהודאה', וכתב ע"ז הגר"י רקח שכן נראה נכון וכו' וכן נהג מרן הגה"ק ר' מצליח מאזוז זצ"ל לומר כך וכפי מנהג ג'רבא, והיתה דעתו דעת עליון שהוא מנהג ישר ושכן ראוי לנהוג לכתחילה וכך לימד לבניו ותלמידיו". עכ"ל.

ואכן ראיתי שגם בכמה סידורים שהוציאו בימינו כמנהג מרוקו ('דרכי אבות', 'נחלת אבות', סידור 'אבותינו' ועוד), קבעו הנוסח 'בהלל גמור', וכן התפרסם זה מכבר סידור מכת"ק של רבינו הבבא סאלי זיע"א, וגם שם היה נוסח זה (וכן ראיתי בס' 'עטרת

ואמנם, הנה יש להעיר על דברי הרב מרדכי מזוז, דאכן ממה שהביא מדברי ר"י רקח ז"ל - משמע שלא הכיר כלל בעל פה נוסח 'הלל גמור', ורק מצא זאת בסידור חס"ל. ועוד, מה שכתב שכן הוא מנהג ג'רבא, הנה מצאתי בירחון אור תורה (גליון שסה, תשנ"ח), שהקשה ר"ד שניאור זצ"ל על כמה נוסחאות בסידור איש מצליח, ובין השאר על נוסח 'הלל גמור' [נאגב, הרב דוד שניאור הינו מיוצאי מרוקו, ולא הכיר נוסח כזה, ש"מ שלא פשט בכל מרוקו], וענה לו שם הגר"מ מזוז שליט"א, וז"ל "נוסח זה שמענו מפי אמה"ג זצ"ל [=הרב איש מצליח] ולא זכינו לשאול אותו למקורו".

והנה דברי הרב מזוז מורים באצבע שבהיותו בג'רבא לא שמע מהמון העם כלל נוסח זה, דאל"ה מאי האי "ולא זכינו לשאול אותו למקורו", וכי איזה מקור יותר טוב ממנהג ג'רבא הפשוט?

ויתכן שהרב מרדכי מזוז שמע במקרה כמה זקנים מג'רבא מתלמידיו של הרב איש מצליח, שאמרו נוסח זה, ובתוספת לכך שזה היה מנהג הרב איש מצליח זצ"ל הי"ד, קבע שכן מנהג פשוט בג'רבא, אמנם כאמור, מדברי הרב הנאמ"ן גופיה לא משמע כן.

ואכן מצאתי כעת סידור 'עולת החודש', אשר נדפס בג'רבא (שנת תש"ח), והנוסח שם 'בהלל ובהודאה', ללא 'גמור'!

לז. אמנם שאלתי את פי ידידי החכם ר' אליהו מרציאנו שליט"א (בעל ספר 'מנהגי ק"ק דברו' וש"ס חשובים), וענה לי בהחלטיות שלא נהגו בדברו לומר 'הלל גמור'.

ועכ"פ היא כן ראייה, שהרי כותב הסידור אף שהושפע מנוסח ספרד, מ"מ שמר הרבה שרידי נוסח מרוקו הקדמון (והם בכמות כזו שלא מסתבר שהשתרבבו בטעות), וע"כ יתכן מאוד שאם היה שגור בפיו נוסח 'הלל גמור', מסתבר שהיה כותבו בסידור [שהרי אף כל המרוקאים שאומרים נוסח זה, מתפללים בנוסח ספרדי].

וראיתי כעת בקובץ מקבציאל (גליון ל"ג - כסלו תשס"ח), שהביאו הגהות הגאון ר' רפאל אבן צור זצ"ל אב"ד העיר פאס המהוללה [שנפטר בשנת תרע"ז], על סידור תפלת החודש משנת תקכ"ג. ותחלה יש להעיר, ששם מובא צילום שער הסידור עם חתימת הררא"צ ז"ל, ולפלא שלא שתו ליבם עורכי מדור זה שבשער הסידור שם מוזכר הרב חיד"א בברכת המתים [אדמו"ר חיד"א זצ"ל וזיע"א], בעוד שהרב חיד"א ז"ל נפטר רק בשנת תקס"ו..., ומלבד זה רק בשנת תק"ס הוציא החיד"א את סידור 'תפלת ישרים' דפוס ליורנו, וכמדומה שטרם יצאו אז כלל סידורי תפלת החודש.

ואמנם שם בשער מצויין 'שנת ואני בחסדך בטחתי יגל לבי לפ"ג', ואכן מהמילים המודגשות יוצאת השנה הנ"ל, אך כאמור בודאי אינו נכון, אך מנגד אף בחיבור כל המשפט יוצא שנת תרע"ט, שנתיים אחר שנפטר הררא"צ... ושוב עמדה לנו שיטת ציון השנה הזאת לרועץ.

ועכ"פ לגוף הענין, דשם מובאות הגהות הרב רפאל אבן צור על הסידור מעצם כ"ק, ואף שהגיה שם שתי הגהות בנוסח על הנסים [מחק 'כשעמדה עליהם',

וכן בספר 'עלי הדס' מנהגי תונס, כתב שבתונס לא נודע מנהג זה, ורק בג'רבא נהגו כן [וציין לקובץ ויען שמואל ח"ג עמ' שכז], ושם כתבו שכן הוא המנהג כנשמע מהזקנים.

הרי שלא היה מנהג זה בתונס, ואף בלוב לא שמע מעולם ר"י רקח נוסח זה (ואגב, מנהגי ג'רבא בהרבה דברים דומים למנהגי טריפולי), ומסתברא דאף בג'רבא לא היה מנהג מקורי כזה.

ואכן אחר החיפוש בסידורי כת"י נוסח צפ"א הקדום (שמקורם מקהילת הצפון אפריקאים שהתיישבו באי סציליה שבדרום איטליה) לא מצאתי בהם תוספת זו, ש"מ מינה שאינו מנהג צפון אפריקאי קדום.

ומה שנשאר לנו בזה, הוא רק המנהג שהיה נהוג בכמה מקומות במרוקו, וע"כ קרוב לשער שהוא שריד בנוסח הספרדי, מהנוסח המרוקאי הקדום שנהגו התושבים במרוקו לפני בוא מגורשי ספרד.

וע"כ בדקתי עוד בסידור כת"י מרוקאי קדום [כת"י ליידין 94, שכמדומה הוא היחיד ממינו המצוי היום¹], וגם שם ליתא לתוספת זו. אלא דאין משם ראייה גמורה, מכיון שסידור זה מושפע הרבה מנוסח ספרד של הדפוסים, וע"כ קצת קשה להוכיח משם באופן מוחלט [אמנם יש בסופו נוסח 'כשם שעשית עמהם פלא ונס, כן עשה עמנו נסים ונפלאות בימים האלו כימים ההם', שאינו נוסח ספרדי, אך יתכן שדוקא פסקא זו שמר הסופר כמנהג מרוקו הקדום מכיון שממילא לא היתה כתובה בדפוס שלפניו (שהושמטה כבר בדפוס ונציה שנ"ח, וכדלקמן), ודוק],

לח. והתודות לדידי הרב אהרן גבאי, ולרב עזרא שבט מהספריה הלאומית, בעזרה בהשגת צילומים מכת"י נדיר זה, שלעת עתה אין גישה דיגיטלית אליו.

דפוס ממרוקו - סידור 'תפלה לדוד' דפוס קזבלנקה משנת תשי"א, וכן סידור דפוס טיטואן מהשנה הנזכרת, ובשניהם אין הנוסח הנ"ל [אמנם יש לציין, כי סידורי דפוס אלו יתכן שלא נסדרו במרוקו, רק הם מהדורת צילום, וטעון בדיקה].

אמנם מנגד שלח לי עוד הרב פרץ צילום מסידור כת"י ממראכש משנת תקנ"ב (שנכתב ע"י ר' יהודה זריהן), ושם איתא 'הלל גמור', וכן כתב לי דנמצא בעוד סידור כת"י קבלי שנכתב ע"י ר' אברהם בן יהודה אזולאי באגאדיר בשנת תקל"ט^ל. וכן שזוכר שראה לפני שנים רבות סידור מדפוס אמ"ד משנות הת', עם הגהות של ר' יהודה אלבאז זל"ה רבה של צפרו שחי במחצית השניה של שנות הת"ק, ושם הוסיף 'גמור'.

ולהלן עוד כמה מקורות שמצא לי הרב פרץ - בס' אוצר חיים מרבי ישועה הלוי מגיברלטאר דף קכג ע"ב נקט הנוסח "בהלל גמור ובהודאה". וכן רבי יעיש קריספין רבה של וולאד חסאן מכפרי תארוונת בספרו פרח שושנה דברים עמ' רעז. וכן נקט הרב משה מלכה בספרו נטפי המים ח"ג עמ' קלב, והוא היה מקורו מאיזור תודגא והיה דיין בקזבלנקה. וכן העיד הרב שלמה דיין מטיטואן שכן שמע רבים אומרים, כמ"ש במכתב שבסוף ספר מגן אבות או"ח, ובס' זורח השמש^ש.

וא"כ הרי הממצאים שיש בידינו עד כה בענין זה:

נוסח הלל גמור מצינו במרוקו בשני סידורי כת"י משנות הת"ק, ובהגהות על

וכן 'מתורתך' המובאים לעיל במאמר^ר, מ"מ לא כתב שיש להוסיף נוסח 'הלל גמור' והודאה'. ואמנם צילום מסידור זה בעצמו אינו מצוי תח"י כעת, אך בדקתי בשתי הוצאות שונות של תפלת החודש מדפוס ליוורנו [תקצ"ח בדפוס אוטולינגי, ותשי"א בדפוס בילפורטי], ובשתייהן אין תוספת זו, וגם בסידור תפלת החודש במהדורא החדשה, המפוארת והנפלאה של מכון 'ספורנו' [שאנכי הקטן זוכה בין השאר להתפלל בה מדי יום], לא הביאו כלל נוסח כזה [אף שבירור הנוסח שם מכמה הוצאות של תפלת החודש], וא"כ כמעט ברור שלא היה כזה נוסח מעולם בסידור תפלת החודש.

ומעתה מאחר וחזינן דכפי הנראה לא היה נוסח 'הלל גמור' בסידור תפלת החודש, ולא הגיה הרא"צ מדי, נראה לכאורה דלא התפלל בנוסח זה (ומ"מ יש קצת לדחות, שאף שהמנהג היה להוסיף גמור, מ"מ לא כתבו מאחר ואיהו גופיה ס"ל שאין לאמרו).

ובעת מצאתי עוד מציאה יקרה, סידור ספרדי כת"י שנכתב במרוקו בשנת ש"ס [כת"י הסה"ל 28. 5353], ושם מובא נוסח על הנסים במילואו, וללא תוספת 'הלל גמור'!

ועוד שלח לי ידידי הרב יוסף פרץ שליט"א מפנמה, צילום מסידור כת"י של רבי שלמה הכהן ממראכש משנת תקצ"ו (והאריך הרי"פ שליט"א במאמר על חשיבות סידור זה), ואף שם אין הנוסח הנ"ל. ועוד שלח לי צילום משני סידורי

^ל ויש לציין שהיה בידי של כמוהר"ר אלעזר חזן זל"ה מח"ס ביאור מהרא"ח רבה של מראכש (בשנים תרי"ח-תרכ"ג) שכתב בגלינותיו הוספות.

סידור מאותה תקופה, וכן נמצא בסידור דפוס חס"ל משנת תר"ה. וכן מצינו עוד איזה איזכורים ועדויות בזה ממאה וחמישים השנים האחרונות - ממנהג הרבה קהילות במרוקו, וכן מסידורי הבבא סאלי ותלמיד האביר יעקב (שהובא בקובץ ויען שמואל).

ומנגד, בסידור כת"י משנת ש"ס ומשנת תקצ"ו ליתא, וכן בכת"י ליידן (שהוא כנראה גם משנות הש') ליתא. וכן משמע שלא היה נוסח כזה בפאס אצל ר' רפאל אבן צור, וכן בדברו [לפי עדות הרב אליהו מרציאנו שליט"א, וכןז"ל], ובעוד אילו מקומות [וגם הרב דוד שניאור ז"ל נראה שלא שמע אותו מעולם].

והראני ידידי הרב אהרן גבאי שבפיוט 'מי ימלל' לחנוכה, שחיברו ר' דוד בן חסין ז"ל, גדול משוררי מרוקו (שחי בתחילת שנות הת"ק), באחד הבתים כתב כך "ימי חנוכה בהם הוראה / דלא למספד ולהתענאה / לבד ההלל גמור ובהודאה / לפני האלהים אשר חנן", ומכאן משמע קצת שהיה שגור בפיו נוסח הלל גמור. אמנם כמובן אין מכאן הוכחה ממש, רק ראיה חביבה, דיתכן שאינו אלא השלמת משקל השיר וכיו"ב.

ועב"פ למסקנא, כמעט ברור הדבר שנוסח 'הלל גמור' שייך כנראה לנוסח מרוקו הקדום. אמנם מאחר וראינו לעיל שבכמה מקורות מרוקאים, קדומים ומאוחרים, לא מוזכר נוסח 'הלל גמור', ומנגד בכמה מקורות מוזכר, יתכן דבחלק ממרוקו לא היה נוסח זה נפוץ, [ושמא אף הופץ אח"כ יותר ע"י השימוש בסידור 'חסד לאברהם'].

וע"כ, מאחר ונוסח זה אינו מוזכר ע"י אף אחד מרבותינו הראשונים, וכן לא

נמצא באף אחד מסידורי כתה"י של העדות השונות, ברור ופשוט שמי שאין לו מנהג ברור בזה - ראוי לו שלא לאמרו, ובכלל זה גם יוצאי תונס וכפי הנראה אף יוצאי ג'רבא.

ואף בקרב יוצאי מרוקו, מי שיודע שמקורו במגורשי ספרד או שמסופק בזה, איני רואה סיבה שיוסיפו, שכאמור אינו נוסח ספרדי [וכ"ש שהוא נגד נוסח כל העולם], אולם מי שיודע שמקורו מקהל התושבים המקוריים במרוקו - יכול להחזיק בנוסח זה, ומ"מ אם רוצה להשמיטו לא הפסיד [ובפרט שהרי כל התושבים עברו לנוסח הספרדי, וכמדומה שלא קיים מי ששמר על הנוסח המרוקאי הקדום בכל התפלה, וא"כ מה הטעם לשמור על איזה שריד מועט ממנו, בפרט נוסח זה שעדיין איננו יודעים את מקורו המפורש, ואין לנו עדות קדומה (מלפני אפילו כארבע מאות שנה) להמצאותו, והוא נגד כל נוסחאות העולם]. כנלענ"ד.

קבעו שמונה ימים/ימי חנוכה

הנוסח היום בסידורי הספרדים הוא "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו בהלל ובהודאה", אך יש לדעת שהוא שינוי של סידורי 'מנצור' וכרגיל בעקבותיהם כל הסידורים הנדפסים בדורנו, אבל עד סידורי 'מנצור' הנוסח בכל הסידורים היה [בין השאר בסידורי תפלת החודש ודומיהם] "וקבעו שמונה ימים אלו בהלל ובהודאה".

ואכן כאמור לעיל כל משפט זה [מ'ואחר כך] אינו מקורי בנוסח הספרדי, ובכמחצית מכתה"י אינו, אבל בסידורי כתה"י שישנו, הנוסח "וקבעו שמונה ימים בהלל והודאה" - כן הוא בחמשה כת"י, ורק

בהודאה, וי"א כיון שצורך רבים הוא יכולין לאומרו כמו יעלה ויבא שאומר בעבודה אף על גב דלא ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות וג' אחרונות, אלא כיון שצורך רבים הוא שפיר דמי, ובסדר רב עמרם ישנו, וא"א הרא"ש ז"ל לא היה אומר אותו אלא היה מסיים ועשית להם ניסים וגבורות בימים ההם בעת הזאת.

היינו שהיה מנהג לומר בסוף נוסח על הנסים (ויש בזה גרסאות שונות כדלקמן) "כשם שעשית עמהם פלא ונס כן עשה עמנו יי אלהינו נסים ונפלאות בעת הזאת ונודה לשמך הגדול סלה". ויש שכתבו לערער שלא שייך לומר נוסח זה בברכת ההודאה, כיון שאין שאלת צרכים בברכת ההודאה, וי"א שמותר לאמרו משום שצורך רבים מותר לשאול אף בג' ראשונות ואחרונות.

וכתב שם מרן בב"י י"ש שאין אומרים כשם שעשית וכו'. זה לשון התוספות בפרק קמא דמגילה (ד. ד"ה פסק) יש שאין אומרים כשם לפי שאמרו חכמים (ברכות לד.) לעולם לא ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות, ושטות הוא שהרי האי טעמא לא הוי אלא למתפלל בלשון יחיד אבל בשביל הציבור שרי, אבל נראה שאין לאמרו מטעם אחר משום דאמרו חכמים (פסחים קיז:) דכל דבר דהוי להבא תיקנו בלהבא ובדבר דהודאה הוי לשעבר. מ"ב ובארחות חיים (הל' חנוכה אות כב) כתוב אמנם כך היא הנוסחא ברוב התפלות וכן

בכת"י אחד^מ הנוסח כשינוי 'מנצור' (שהוא בעצם כעין נוסח אשכנז).

ובאמור אף לא גרסי תיבת 'אלו', ורק בדפוסים הראשונים (נאפולי ר"מ וונציה רפ"ד) נוסף.

ואכן יש לעיין מניין לקחו הספרדים נוסח משפט זה, שכאמור לעיל אינו מקורי בספרד כעדות האבודרהם שכתב שיש להוסיפו, והבאנו לשונו לעיל. וליכא למימר שהוסיפוהו בעקבות האבודרהם, שהרי הנוסח הוא מביא כלל אינו הנוסח הספרדי, אלא דומה לנוסח צרפת^{מא}. וגם לא יתכן שהגיע מקטלוניה או מפרובנס לספרד, כי נוסחתם במשפט זה שונה מהנוסח הספרדי.

אמנם הנוסח הספרדי מתאים לנוסח שנמצא בסידור רע"ג ויתכן שלקחוהו ממנו, ועוד יתכן שנוסח זה הגיע לספרד דוקא מדרומה - מצפון אפריקה או מרוקו, שבאמת הנוסח בסידורי צפון אפריקה דומה לנוסח הספרדי [אך לא זהה], וזה נוסחתם "וקבעום שמונת ימים בהלל ובהודאה". ונוסח מרוקו הקדום אינו מצוי בידינו [וכת"י ליידן כאן כספרדי, אך כאמור אינה ראייה כ"כ].

עכ"פ נראה דלכתחלה אין לשנות את הנוסח, אבל הרוצה לומר כמו שכתוב בסידורי מנצור, הרשות בידו, כיון שכאמור אין משפט זה מקורי בנוסח ספרד.

כשם שעשית

כתב הטור (תרפב) י"ש שאין אומרים כשם שעשית וכו' לפי שאין אומרים תפלה

מ. ציריך 125, שיש בו שינויים רבים כנז"ל. וכן נמצא גם בסידור זכר צדיק, כדרכו לשנות. מא. ובמקום אחר הוכחתי שבתקופת כתבי היד, הסידורים הספרדיים לא הושפעו כמעט בכלל מהאבודרהם, ושינויו לא התקבלו, וכל מה שנראה מתאים להגהותיו, יש לו מקור אחר, ואכמ"ל. מב. והיה לכאורה מקום לחלק, דנוסח שכל עיקרו להבא אין לאמרו בהודאה, אך נוסח שעיקרו לשעבר - כעל הנסים שרובו הודאה לשעבר, ויש בו גם מעט בקשה לעתיד, ש"ד לאמרו בהודאה. ונחזק הענין, דאף

נוסחת הרמב"ם וכן כתוב במסכת סופרים הילכך דעבד דעבד דעבד דעבד דעבד".

אבן לכאורה יש להתפלא הרבה על הטעם המובא בטור, ממה שתירצו שם בתוס' דצרכי רבים שאני, דהרי אינו תירוץ בעלמא, שמנהג כל ישראל לומר בעשי"ת בג' ראשונות ואחרונות תוספות של צרכי רבים, ואף בהודאה גופה נהגין למימר 'וכתוב לחיים טובים כל בני ברייתך', וא"כ מאי שנא 'כשם שעשית' מכל הנ"ל.

ואבן מצאתי בס"ד בספר העתים (סי' קעג, והובאו דבריו גם באור"ח שהעתיק מרן סוף דבריו), שכתב למנוע הוספת פיוטים בתפלות מכמה טעמים, ובין השאר כתב "וכן נמי דברי להבא לשעבר, ודברי לשעבר בלהבא, והרבה חששו חכמים הראשונים לכל זה ואמרו כל דבר שהיא להבא ואמרו בעבודה וכל דבר שהיא לשעבר ואמרו בהודאה, ולכך תקנו יעלה ויבוא בעבודה ועל הנסים בהודאה וכדתנן וצועק על העתיד לבוא ונותן שבח והודיה וכתוב נמי לעולם יהיו דבריך מועטין לפני המקום. ואשכחן לרבינו האיי גאון ז"ל דקאמר דלא רגילי רבנן בישיבה למימר הלין מילי כלהון כגון בחנוכה ופורים כשם שעשית להם נס כן עשה עמנו פלא ונסים וכגון בר"ה ויוה"כ זכרינו לחיים ומי כמוך וכתוב לחיים ואם הלין מילי

דצרכי רבים ניהו ונהיגי בהו רוב ישראל למימרינון מימנעי בישיבה לאדכורי, שאר פיוטין כלהון דאינון דברי הבאי ודברי בורות אשר לא שערום אבותינו לא כש"כ שמצוה עלינו למנוע שלא להזכירן".

וכן מובא משם רב האי גאון, בחי' הרשב"א בברכות (לד.).

הרי דרבותינו הגאונים מחתינו בחדא מחתא לאמירת 'כשם שעשית' ולתוספות של עשי"ת, וא"כ לדידן דמנהג פשוט אצלנו (וכן היה מנהג רוב העולם גם בזמן בעל העתים כמוכא בדבריו, ומשמע לכאורה דקאי גם על 'כשם') להוסיף תוספות אלה בעשי"ת, ואף בהודאה גופה לומר 'וכתוב וכו', א"כ אין לחלק כלל בין לבין 'כשם', ואין לנו טעם שלא לאמרו.

וכן הנוסח בכל סידורי כת"י נוסח ספרד מלבד אחד^מ, וכן הוא ברוב הדפוסים הראשונים (ונציה רפ"ד, ונמצא בסידורים עוד עד שנת שע"ז, כדלקמן), אמנם בסידור נאפולי ר"נ ליתא (אך סידור זה מושפע בכמה מקומות מנוסח קטלוגיה). וכ"ה בנוסח איטליה, ואר"צ, ובגדד הקדום, ופרס. וכפי הנראה כן הוא בנוסח מרוקו הקדמון, כי כן נמצא בסידור כת"י (כת"י ליידין 94).

וכן הוא ברוב ככל סידורי כת"י נוסח אשכנז.

הירושלמי כוונתו שנוסח שעניינו הודאה יש לאמרו בהודאה, ונוסח שעניינו בקשה ותפלה יש לאמרו בעבודה, וא"כ נוסח על הנסים, אף שיש בסופו מעט בקשה לעתיד, מ"מ הרי רובו ככולו הודאה ממש, ואין יהיה שייך לאמרו במקום אחר מאשר בברכת הודאה? ור"ל שאין ללמוד מהירושלמי הזה שלא תקנו חכמים נוסח של בקשה, רק השמיענו הירושלמי את המקום הראוי לאמרו, שאם יש נוסח כזה יותר ראוי לאמרו בעבודה וכיו"ב ולא בהודאה, אך כאן כיון שנוסח כל על הנסים שייך ביותר בברכת הודאה ולא שייך לאמרו במקום אחר, אין ללמוד מהטעם הנ"ל שלא תקנו בו חכמים תוספת בקשה מאחר שנאמר בברכת הודאה, כנלענ"ד.

מג. בהמ"ל 4067 (ובאמור לעיל, שינה עוד דברים בנוסח ברכה זו, ורגלים לדבר שהאינו משקף הנוסח הנהוג). וכן בסידור זכר צדיק השמיטו, אך כאמור אין ממנו ראיה למסורת, שהוא מוחזק למשנה.

בסידור המיוחס לר"ש מגרמייזא (סי' פד) וז"ל "על הנסים כמנין יוחנן תמצא תיבות בברכה זו עם כשם שעשית, ופי' הר"ר אלעזר בהר"ר יב"ק שיוחנן כ"ג יסד ברכה זו".

אמנם אכן, כעין שכתבו התוס' במגלה, כן נמצא גם בספר המנהיג (הלכות פורים) וז"ל לא יתכן לאומרה דהודאה הוא ולא בקשה. וראיתי בימי חורפי בלונל העיר הקדושה שהיו מונעים את החזן מלאומרה ע"כ. וכן בתשב"ץ (סי' רעא) כתב שמהר"ם לא היה אומרו שאין ראוי לומר תפלה בהודאה ע"כ. וכ"ה בהגמ"י בסדר התפלות [כנזכר לעיל] ע"ש. וגם בנוסח על הנסים בספר עץ חיים מלונדרץ (עמ' קז) השמיטה.

אולם כבר כתב המאירי בברכות (לד.) שיש שאמרו שאין לומר כשם שזו הודאה וזו תפלה וכתב עליהם ובמחילה מהם אין הדברים נראים הואיל ועיקרה הודאה כל שמיים מעט בתפלה לא הפסיד ע"ש. וכן האבודרהם הביא דברי מהר"ם הנ"ל והשיב על זה דמצינו במודים דרבנן כן תחינו ותחנו וכן בברכת אשר גאלנו של פסח שהיא הודאה כן יגיענו וכו' ע"ש באורך.

ובאמור לעיל, מרן הב"י סיים בדברי הארח"ח דעביד כמר עבד וכו'. אולם בשו"ע (תרפב סע"ג) כתב "אין אומרים כשם שעשית וכו', אלא מסיים ועשית עמהם נסים וגבורות בימים ההם בעת הזאת, ויש אומרים שאומרים אותו".

ומדבריו לכאורה משמע דפוסק שאין לאמרו, שהרי הביא דעה זו בסתם, ודעת האומרים אותו כ"ש אומרים, ובד"כ הלכה כסתם. אלא דלכאורה היה

אמנם בנוסח רומאניה ליתא, וכן ליתא ברוב סידורי נוסח פרוכנס, ובעקבותם כן הוא בכל סידורי קטלוניה, אמנם סידורי ארגוניה ההולכים בד"כ בעקבות נוסח קטלוניה (ובכמה דברים זהים לנוסחתם בעל הנסים, וכן"ל), כאן נטו מהם, וברובם מופיע 'כשם שעשית'.

ובאמור מלבד דכן איתא בהדיא במסכת סופרים (פ"כ ה"ו) כמ"ש באור"ח, וזה"ל שם"י "ואומרים בהודייה וכניסי פלאות ותשועות כהניך אשר עשית בימי מתתיה בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו, כן עשה עמנו יי אלהינו ואלהי אבותינו ניסים ופלאות, ונודה לשמן לנצח, ברוך אתה יי הטוב", עוד נראה דדעת רוב רבותינו הראשונים שיש לאמרו, דכ"ה בסדר רע"ג (ח"ב סי' סא, עמ' צח במהד' גולדשמידט) וכמו שהעיד גם הטור כדלעיל, ובסידור רס"ג הביא שיש נוהגים לאמרו ולא העיר על מנהג זה דבר, ובסידור רשב"ן (סופ"ז), ובסדר התפלה לרמב"ם^מ, ובמחזור ויטרי ריש הל' חנוכה (עמ' שלה במהד' ר"ד גולדשמידט), וכן משמע בפ' התפלה לר"י בר יקר. וכן הביא האבודרהם נוסח זה ושנהגו לאמרו, וכן מצאתי עוד בספר השלחן (תפלה שע"ג) שהביא שהמנהג לאומרה. ובאורחות חיים שם הביא כן גם בשם הרא"ש מלונל, ואכן כן הוא בספר המנהגות שלו.

וכן בפ' התפלה לרוקח (סי' קמא) הביא נוסח על הנסים בצירוף 'כשם שעשית', ועוד כתב "כשמגיע לברכת מודים עד מעולם קוינו לך אומרים על הנסים ויש בו יוחנן תיבות וכו' ויי"א כהני"ם תיבות וכו'", ומנין זה לא יתכן ללא אמירת 'כשם'. וכ"כ בשמו

מד. עפ"י מהד' היגר.

מה. וע"ש בהגה"מ שמשמע מדבריהם שלא היתה הגירסא כן ברמב"ם שלפניהם.

מקום לחלק בזה, דמאחר ובב"י כתב בהדיא שאין הכרע בזה, וידעבד כמר וכו', א"כ כך יש לפרש את דבריו בש"ע, רק כנראה דקצת נטה מרן לדעת הרא"ש בזה ולכן קבעה בסתם.

ואכן מצינו לרב המאמ"ר בס"י רסח סק"ג, וזת"ד וע"כ לא כתב הרב ז"ל בעלמא שדעת מרן ז"ל כסברא א' שמביא בסתם אלא כשיש טעם לומר כן, או שהוא דעת רבים, או דעת גדול שתופס אותו מרן ז"ל בחזקה, אבל הכא ליתא אחד מהני טעמי דהא הי"א הם רבים, וגם ליכא למימר שבעלי דיעה ראשונה הם יותר גדולים שתופס אותם מרן ז"ל בחזקה שהרי כבר ידוע שדרכו להמשך תמיד ברוב פסקיו אחר דעת הרמב"ם, ולכן כתב הרב"ח שדעת מרן ז"ל כהי"א וכו', ואין זה סותר הכלל המסור בדינו, שאין כלל זה אמור אלא במקום שהדבר שקול דלא ידעין כהי מינייהו ס"ל אבל לא למימרא שיהא כלל זה דוקא עכת"ד, וע"ש עוד.

ואכן מדבריו יש להשליך גם על נידון דידן, דהרי דעת רוב הפוסקים שיש לאמרו, וכן היה מנהג רוב ככל ישראל, ועוד שמרן בב"י פסק 'דעבד כמר עבד'.

אלא דאיכא למידק, דהרי מדחזינן דכיום כל הספרדים לא נוהגים לומר נוסח זה, א"כ ע"כ שהבינו שלדעת מרן יש להשמיטו, ולפי הכלל ש'קיבלנו הוראות מרן', כפי הנראה השמיטוהו מסידוריהם, וא"כ לכאורה לא שייך כל הברור שכתבנו לעיל, והבנת הספרדים בדעת מרן היא ראייה

בד"כ גדולה נע"י בתגובתי בענין מנהג הספרדים בברכת ההלל בר"ח, גליון יא, סיון תש"פ, עמ' קלד].

אלא דהא בורכא, דבס"ד מצאתי מקור שינוי זה, והוא, דבספר 'אות אמת' הגהות המדרשים והתפלה (שלוניקי שכ"ה, עמ' קעה), כתב ז"א שאין לומר אלא ועשית עמהם נס ופלא, ונודה לשמך הגדול שלה". ובסידור דפוס ונציה שנ"ח (או קודמו ונציה שמ"ד שהוא בתבניתו, ואין לי צילומים ממנו) הכניסו שינוי זה ממנו"י, וידוע שסידור זה השפיע רבות על הדפוסים שאחריו, וכמעט כל שינוי שנכנס בהוצאה זו בסופו של דבר הועתק לכל סידורי הדפוס.

וא"ת, מנ"ל דשינוי זה דוקא מקורו ב'אות אמת', שמא כך התפשט המנהג אצל הספרדים כבר בזמן הוצאת סידור שנ"ח הנ"ל, וקבעו הנוסח עפ"י המנהג, ובמקרה כ"כ גם ה'אות אמת'. אולם זה אינו, דמצאתי בס"ד בסידור דפוס ונציה שס"א [שברוב הפעמים שמר על הנוסח המקורי מול שנ"ח, ואכמ"ל] דעדיין נמצאת שם תוספת זו, וכן מצאתי עוד בסידור ברכה דפוס ונציה שע"ז שנמצא שם 'כשם' - הרי דאף בזמן הוצאת סידור שנ"ח, וכפי הנראה עוד כעשרים שנה לפחות אחריו נהג נוסח זה.

א"כ אין כאן קבלת הוראות מרן, אלא אולי קבלת הוראות סידור ונציה שנ"ח...

ועוד הערה חשובה העיר ידידי הרב אהרן גבאי, דהנוסח המצוי היום בסידורים

מו. כמו שינויים רבים ששינו בסידור זה, ורובם מקורם בספר אות אמת, ולדוגמא: שינו בברכת השכוי מנוסח 'להבין' הספרדי ל'להבחין' האשכנזי, קבעו ברכת 'גומל חסדים טובים' בלשון רבים [נגד הגמ' וכל הראשונים!], ועוד קלקולים רבים, ואכמ"ל.

סיכום הנוסח הראוי לומר

לסיכום, אעתיק את נוסח על הנסים הספרדיים לפי העולה מן המאמר [ויש עוד כמה עניינים שהיה מקום להאריך בהם, אלא שלא הספקתי, ועוד חזון למועד]:

כי מעולם קיינו לך - על הנסים ועל הפרקן ועל הגבורות ועל התשועות ועל הנפלאות ועל הנחמות שעשית עמנו ועם אבותינו בימים ההם בזמן הזה. בימי מתתיה^{מח} בן יוחנן כהן גדול השמונאי ובניו כשעמדה עליהם מלכות יון הרשעה על עמך ישראל לשפחם מתורתך ולהעבירם מחקי רצונך ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם רבת את ריבם דנת את דינם נקמת את נקמתם מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וטמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך לך עשית שם גדול וקדוש בעולםך ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופרקן כהיום הזה ואחר כך באו בניך לדביר ביתך ופנו את היכלך וטהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות קדשך וקבעו שמונה ימים בהלל והודאה כשם שעשית עמם פלא ונסים בן עשה עמנו יי אלהינו נסים ונפלאות בעת ובעונה הזאת ונודה לשמך הגדול סלה:

הספרדיים אין לו שחר וממילא צריך לשנות אותו, וא"כ מאחר וממילא ראוי לשנות, כבר יותר טוב לתקנו ולהוסיף 'כשם שעשית'. ונבאר הדברים - דהספרדים היום מסיימים "וקבעו שמונה ימים אלו בהלל והודאה ונודה לשמך הגדול סלה", ואין לנוסח זה כל ביאור, דהרי כל ענין הודאת על הנסים היא הודאה על שעבר, וביאורו 'מודים אנו לך וכו' על הנסים' וכיו"ב, ומה שייך לסיים 'ונודה לשמך הגדול סלה' בלשון עתיד. ובאמת הפתרון הפשוט, שזהו שריד הנוסח הקדום 'כשם שעשית וכו' כן עשה עמנו ונודה לשמך הגדול סלה', והיינו, שאנו מבקשים מאיתו יתברך שיעשה לנו גם נסים בימינו, ועל אותם נסים נודה לשמו, אלא דמשיטי 'כשם שעשית' השמיטו רק את חצי המשפט ה'בעיית', ואת 'נודה לשמך' השאירו נגד ההגיון.

וא"כ, מאחר ובודאי יותר ראוי למחוק נוסח זה, מאחר וכבר נחתינן לתקוני, ראוי לתקן כדבעי ולהוסיף 'כשם שעשית'.

וע"כ נראה לענ"ד לדינא, דהיותר נכון להוסיף נוסח 'כשם שעשית' בסוף תפלת על הנסים.



הרב אליעזר פלקוביץ

נ"ט בר נ"ט בדבר גוש

שאלה: האם יש מקום להקל לבשל לכתחילה דבר בסיר חלב
בין יומו על מנת לאכול אותו בצלחת שיהא גם מונח עליה
דבר גוש בשרי שהיד סולדת בו?

ממנו טעם, ויש לעיין מה יהיה הדין בנידון
דידן המוזכר לעיל, שכאמור אינו מעורב בו
ממש אלא רק יגע בקערה דאותו דבר גוש
נוגע בה.

הצד לומר שאסור, דכידוע דעת המהרש"ל
שדבר גוש אפילו בכלי שני יש לו דין
של כלי ראשון, וא"כ כיון שדעתו להניח
המאכל הפרווה ע"י בשר בצלחת, יקבלו
ממנו טעם וזה נחשב נ"ט בר נ"ט לכתחילה
שהוא אסור. והש"ך סי' ק"ה סק"ח, וכן
הט"ז שם סק"ד, אע"פ שלא מכריעים לדינא
כהמהרש"ל, מ"מ חוששים הרבה לשיטתו
(אמנם בדעת הט"ז יש קצת סתירה מסימן
צ"ד א' י"ד, דמשמע התם שחוששים לשיטת
מהרש"ל דוקא באופן דיש גם דוחקא
דסכינא, ואכמ"ל). וכן המג"א או"ח סו"ס
שי"ח, והמשנ"ב שם ס"ק מ"ה ו-קי"ח,
חוששים לדעת המהרש"ל. וא"כ ברור
לכאורה שאין לבשל מאכל פרווה בסיר בין
יומו ע"מ להניח בצלחת ע"י מין הפכי שהוא
דבר גוש שהיד סולדת בו.

ולעומת זאת נראה דעדיין יש מקום עיון אם
יש להקל, וכדלהלן:

א. לא ברור אפילו לדעת המהרש"ל אם יכול
דבר גוש בכלי שני גם לבשל או רק
להבליע ולהפליט. דהמג"א הנ"ל שחושש
לשיטתו, הוא לענין הלכות שבת שקשור
לבישול, א"כ ודאי לומד שדבר גוש יכול אף

**[הדברים נכתבו לפילפולא בעלמא, לחדד
לב הקוראים. כמו"כ כתבתי הכל
לפי דעת השו"ע שאין חשש איסור
בנתבשלו, אולם לפי דעת הרמ"א שרק מיקל
בדיעבד בנתבשלו, יהיה הכל נוגע ל'עלו',
ע"ש סע"ב].**

**לפי השו"ע יו"ד ס' צ"ה סע"א, אם יש
מאכל פרווה שנתבשל בכלי נקי בשרי
בן יומו מותר לאכלו עם כותח (מאכל שיש
בו חלב) משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא,
ר"ל טעם הבשר כבר הוקלש (פעמיים) לפני
שהצטרף לחלב, כלומר, תבשיל הבשר
המקורי בסיר הבליע טעם בדפנות הסיר,
וטעם זה הוקלש מעט, ואח"כ נפלט הטעם
הבשרי מהסיר למאכל הפרווה שנתבשל בו
והוקלש עוד הטעם, ועדיין הכל היתר, ולכן
כשיערב מאכל זה אח"כ עם כותח אין
מספיק טעם במאכל הזה להיות חל עליו שם
של בשר בחלב.**

**וע' ש"ך שם סק"ג, שאסור לגרום נ"ט בר
נ"ט לכתחילה, כלומר לבשל המאכל
בסיר בשרי ע"מ לאכול עם חלב, וכן דעת
הט"ז, והכו"פ, והבן איש חי וכף החיים שם
א' א' [וס"ל דבשו"ע חזר בו מדבריו בבדק
הבית], ועוד מהפוסקים.**

**והכל מדובר שמראש מתכנן שהמאכל
שנתבשל עכשיו בחזקת פרווה, יבוא
להיות מעורב אח"כ במין ההפכי, ויקבל**

גוש לא גורם תערובת הטעמים עם טעם שנמצא בו מקודם, רק גורם ששני טעמים 'מפקידי פקידים שם'.

אלא דלא ברור שזהו גם יהיה גדר המאכל שיש בו טעם חלש של בשר או חלב וקיבל טעם ממין ההפכי ע"י דבר גוש, דלא רק נמצאים בו שני הטעמים אלא גם נתערבו ביחד בתוכו שני הטעמים, וצ"ע.

סיכום הנ"ל - אם בישל מאכל פרווה בסיר בן יומו של בשר או חלב ע"ד להניחו בצלחת ע"י מאכל ממין ההפכי שהוא דבר גוש שהיד סולדת בו, ישנם הנידונים דלהלן:

א. לפי הרמ"א ופשטות השו"ע או"ח סי' שי"ח סע' י"ט, דבר גוש נחשב לגמרי ככל מאכל בכלי שני, ומעיקר הדין אינו מבליע ופולט כלל למאכל השני.

ב. אף לחולקים, לא ברור כלל שיהיה כאן בישול, וא"כ אף בטעם גמור הוא רק בו"ח דרבנן ולפי השערי דעה לא חוששין לנ"ט בר נ"ט בבו"ח דרבנן כה"ג.

ואף אם ננקוט כהכו"פ דמחמיר בזה, יש לומר שדבר גוש רק מבליע לעצם המאכל השני אבל לא מהווה שם עירבוב בין שני הטעמים הנמצאים שם, ובפרט בצירוף שהמאכל פרווה קר, ורק המאכל השני חם, ולא ברור כל הצורך אם גם בזה אסרו נ"ט בר נ"ט לכתחלה. וצ"ע אם יש מקור לסברא הנ"ל נויש להוסיף דהרבה מאכלים המוגשים לשלחן לאכול, הם רק בחום שהיד סולדת בו לחומרא 45-55 מעלות בערך, ובזה יש כבר הצדדים הנ"ל, דאולי לא צריך להחמיר שנחשב יד סולדת בו].

ומה שאפשר כן להוציא נ"מ לדינא מכל הנ"ל, ובכעין השאלה הנ"ל - בבישול

לבשל בכלי שני, אולם החת"ס בהגהותיו לשו"ע שם לומד שרק בדיני שבת בישול דבר גוש יש בו תורת בישול, אבל לענין דיני בו"ח הוא רק יכול להוות בו"ח דרבנן ולא דאורייתא [ונ"מ שלא יהי בו איסור הנאה], ע"ש טעמו.

ב. ויש עוד אחרונים שכתבו דאפילו לענין שבת אין חשש מלאכה שדבר גוש רק מבליע אבל לא יכול לבשל. כ"ד המנחת יעקב, וכן נראה מהחו"ד סי' צ"ד [ביאורים ט"ו, חידושים כ"ו וס' ק"ה (ח') ביאורים], וע"ע שו"ת חת"ס סי' צ"ה מזה.

וא"כ יש לעיין אם אסרו נ"ט בר נ"ט לכתחלה במצב של בשר וחלב דרבנן, ואכן הכרתי בסי' צ"ה סק"ב דן בזה, ומסקנתו דיש איסור נ"ט בר נ"ט גם בבו"ח דרבנן, והוכיח כן מן התוס', אולם ראיתי בבדי השלחן שם סק"כ"ג, ובביאורים (ד"ה לכתחלה אסור) שהביא שהשערי דעה חולק על הכרתי, אמנם הוא פסק להחמיר כהכו"פ, וא"כ לכאורה עדיין אין מקום להקל.

ואולם על כל הנ"ל יש להוסיף סברא, לדוגמא חתיכת לחם שבלוע מצדו האחד טעם חלב ומצדו השני טעם בשר, אסור לאכלו בבת אחת (אפילו לשיטה שלא שלא מחייבים המתנה שש שעות בטעם בשר בלוע במאכל אחר), אבל אם כל הנ"ל היה טעם קלוי - נ"ט בר נ"ט, יש לעיין אם אסור לאכול החתיכה הנ"ל, שהטעמים בלועים בחלקים נפרדים של המאכל. והתשובה, דודאי התירו נ"ט בר נ"ט אפילו נתערבו הטעמים ממש ורק אסרו לגרום כך לכתחלה, רק אנו חוקרים מהו לגרום ששני הטעמים יהיו באותו המאכל אבל בלי התמזגות הטעמים ביחד, אם אסרו לייצר מצב כזה לכתחלה, שאפשר שבליעה במאכל מכח דבר

קנו

מנורה

הרב אליעזר פלקוביץ

בדרום

בכלי שאינו בן יומו, שהרמ"א והחכמת אף בכלי
אדם אוסרים לעשות לכתחלה, אף בכלי
שאינו בן יומו, והגר"א בביאורו (סי' צ"ה)
חולק ומתיר, ואף שלא נוהגים להורות
להקל כהגר"א, בצירוף כל הנ"ל יש מקום
להתיר בשופי.



הרב זאב פרעס

האם ביטול חמץ ברוב נחשב ביעור

לכבוד תחילת לימוד מסכת פסחים בדף היומי

ושיטת הרא"ש (חולין פרק גיד הנשה סי' ל"ז ועיין חזון איש עוקצין סוף סי' א', וכן בתוס' הרא"ש ב"מ דף ו:) והט"ז (יו"ד ק"ט א') ופרי מגדים (שם) וש"ע הגר"ז (תמ"ב) ועוד - דהביטול ברוב הופך את החפץ לחפץ מותר.

והארכת בזה והבאתי שיטות נוספות בספר סימן וסיבה ערך ביטול ברוב ובכתם פז ב"ב פ"א: וצ"ב. וכתובות ט"ו. כ"ז. ושביעית ב' ה' ב' ו- ו' ג' ופסחים כ"ה. ובקונטרס הקנינים שער ה' פרק ב' אות ב' ובשמעתא דרוב שער א' פרק א' ושער ב' פרק ג'.

ג. אך הגר"ר יוסף כהן זצוק"ל (אב"ד ירושלים ובעל ספר התשובה, ונכדו של הגרצ"פ) בהגותיו "הררי קודש" על ספר מקראי קודש הנ"ל - כתב דיסוד המח' אי מהני ביטול ברוב למצוות "תשביתו" היא חקירה אי "תשיבתו" היינו להשבית את גוף החפץ או השבת המהות והרע שבו, ולכ"ע ביטול ברוב לא מבטל את הגוף החפץ וכן מבטל את איסורו [ולכאורה אין זה משמע מדברי האבני נזר הנ"ל, רצ"ע].

והביא סמך ורמז לדבריו מדברי גליוני הש"ס (פסחים דף כ"א). שהביא ספרא (בחוקותי פרק ב' ברייתא א') על הפסוק (ויקרא כ"ו ו') "והשבתי חיה רעה מן הארץ" - רבי יהודה אומר מעבירן מן העולם רבי שמעון אומר משביתן שלא יזקו וכו'.

א. הגר"ר צבי פסח פרנק זצוק"ל בספרו מקראי קודש (פסח א' סי' ס"ו, - ח"א סי' ע"ט אות ב') הביא שהגר"ר אליהו ראם שאל אם מבטל חמץ ברוב התר באופן שמותר לאכלו - האם קיים בזה מצוות "תשביתו".

והשיב הגרצ"פ והביא דרעק"א (בתשובה י"ט) והנודע ביהודה (תנינא או"ח סי' צ"א ד"ה ומעתה) כתבו דלא קיים עשה דתשביתו, אך בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' של"ו אות ח') כתב דחשיב מושבת וקיים המצווה.

והנודע ביהודה (שם) ביאר סברתו משום דהחמץ עדיין בעין וראוי לאכילה, והאבני נזר כתב דעכשיו אין כאן חמץ כלל ונהפך להיות מצה.

מבואר דנחלקו בגדרי ביטול ברוב, האם ביטול ברוב הופך את החפץ לחפץ אחר או דהוא נשאר אותו חפץ ורק יש התר לאוכלו.

ב. ומצאנו כבר מח' זו, דשיטת התוס' רי"ד (ב"ב ל"א: צ"ב:) והרשב"א (בשו"ת ח"א סי' רע"ב ובתורת הבית בית א' ש"א דף י"ב:), ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי במכתבים עמוד ע"ט ד"ה מש"כ ותורת זרעים עמוד ק"ב ושערי יושר ג' ז') ומשנה למלך (אבות הטומאה י"ט ב' ד"ה ועוד) דביטול ברוב אינו הופך את החפץ לחפץ מותר.

וזו ממש המח' הנ"ל אי השבתה היא ביטול
החפץ עצמו או ביטול הרע שבו.

ומח' זו מצאנו בסוגיתנו (פסחים דף ד:),
דרש"י (ד"ה בביטול) כתב דהשבתה
היא בלב - דאינו מחשיבו, אך התוס' (ד"ה
מדאורייתא) כתבו דהשבתה היא הבערה,
ולכאורה יהיה ביניהם הנפ"מ הנ"ל אי מהני
לבטל ברוב.

והנה כתב בקובץ שיעורים (פסחים אות
קפ"ב) בדעת רש"י (זבחים ע"ח)
דביטול ברוב הופך את החפץ לחפץ המותר,
וכן כתבתי בכתם פז (שמעתתא דרוב א' א'
וכתובות כ"ז). וסימן וסיבה ערך ביטול ברוב
וערך בריה וערך אחד ממאתים) להוכיח כן
מרש"י בשבועות (דף כ"א: ד"ה מפרש)
ובפסחים (דף כ"ה. ד"ה המבעיר), ועיין עוד
ברש"י בב"מ (דף נ"ג. ד"ה דאורייתא ודרבנן
לא מיצטרפו).

ואם כן לשיטת רש"י וודאי יועיל ביטול
ברוב לקיום השבתה - אף אי יסבור
כתוס' כאן דצריך כילוי החפץ,

ובדעת התוס' מצאנו מבוכה מהי דעתו
בגדר ביטול ברוב, עיין בזה בספר

סימן וסיבה ערך ביטול ברוב וערך בריה,
אך לגבי התוס' בפסחים (דף כ"ה. ד"ה מה
1) כתבתי (בכתם פז פסחים דף כ"ה. אי
החלות היא האיסור או ההתר אות א')
להוכיח דדעתו דביטול ברוב לא משנה את
החפץ, ואם כן לשיטתו כאן דהשבתה היא
כילוי החפץ - אם כן לא יועיל ביטול ברוב
לקיום דין השבתה.

ד. אגב יש לבאר את שיטת רש"י הנ"ל
דהשבתה היא בלב - וביארו הראשונים
(רמב"ן פסחים ד' ומהר"ם חלאה בדף ו:)
דאינו מחשיבו, וביאור הדברים הוא דהכל
תלוי בהגדרת החפץ, וכיכר לחם שיש לה
שימושים רבים - אכילה ואפשרות ישיבה
עליה ככסא ועוד, זה תלוי בדעת הבעלים
איך הוא מחשיבו - וכך החפץ יהיה מוגדר,
ולכן כשמבטלו ומגדירו כעפר - הככר מוגדר
כעפר ולכן אינו עובר עליו בבל יראה.

ובדרך חידוד יש להביא מקור מהתורה
דהגדרת החפץ תלויה בהתייחסותו
של הבעלים אל החפץ, דכתיב במרגלים
(במדבר י"ג ל"ג) "ונהי בעינינו כחגבים"
וממילא "וכן היינו בעיניהם" כי אחרי
שהתייחסו לעצמם כחגבים - ממילא כך הם
הוגדרו אף לגבי שאר האנשים וכידוע.



הרב יובל קורסיה

בענין ברכת המפיל

דמזה מוכח שאין שום איסור להפסיק אחרי ברכת המפיל ודו"ק). ספר השלחן (הלכות תפילה שער ה). ספר הפרדס (שער הראיה). וכ"פ הטור ושלחן ערוך (ס' רלט). וכן נראה דעת רבינו האר"י בשער הכוונות (דף ג' ע"ג, נד' ע"ד נה ע"ג) שיש לברך ברכה זו בשם ומלכות שאינה שונה משום ברכה אחרת. וכ"כ בפרי עץ חיים (פ"ב, ג וד). וכ"ה בספר משנת חסידים (מסכת השכיבה פ"ב, ב. ופ"י, ז). הרש"ש נהר שלום (דף כד ע"א). מזמור לאסף (עמ' שכג). וכ"כ בבא"ח (פקודי יב) שגם לדעת האר"י יש לברכה בשם ומלכות. ומכל הנ"ל מוכח להדיא בלי שום ספק ופקפוק כלל, שיש חיוב מדרבנן לברך ברכת המפיל כל יום לפני שהולך לישון, שכן היא תקנת חז"ל כמו ברכות השחר שמברכים בכל בוקר. וליתר שאת יש לחזק הדבר ולהביא עוד ראיה מלשון רבינו הרמב"ם שאחר שבאר כל הלכות התפילה הוסיף שם בפרק ז וז"ל - כשתקנו חכמים דברי תפלות אלו תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום אלו הן כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך וכו'. וכ"כ בספר הבתים שם. ושוב ראיתי שכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ב ס' קלא) שברכת המפיל היא מפורשת בגמ' ונפסק בש"ע ואין מקום להקל בברכה זו שכן הוא מורה לכל שואל שיברך ולא לחוש שלא ישן. ע"ש.

ואל יקשה בעיניך מש"כ כמה ראשונים שק"ש על המיטה אינה חיוב אפילו מדרבנן ולכן אינו מברך עליה כדרך שמברך לפני ק"ש בשחרית ובערבית. דז"ל הרשב"ש

(א) הגמרא במסכת ברכות (דף ס ע"ב) אמרו, הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע. ואומר ברוך המפיל חבלי שינה על עיני וכו'. וכן פסקו כל רבותינו הראשונים. הבה"ג (ס"א הלכות ברכות פרק ט). ובתשובת רב נטרונאי (או"ח ס"ט) מנה את ברכת המפיל במניין מאה ברכות. סדר רב עמרם (ק"ש שעל המטה) העתיק הברכה בשם ומלכות. וכ"ה בסידור רב סעדיה גאון. הרי"ף (ברכות מד מדפי הרי"ף). רמב"ם (הלכות תפילה פ"ז הלכה א). הרא"ש (שם פ"ט ס' כג). ספר הבתים (ח"ג שער עשירי, א). האגודה (ברכות פ"ט). מאירי (ברכות ס:). הרא"ה (ברכות פ"ט) והוסיף שיש לברך בהזכרת שם ומלכות בפתיחתו. פסקי הרי"ד (שם). הריא"ז (ברכות פ"ט הלכה ג). סידור רש"י (ס' תכט). מחזור ויטרי (ס' עז ותקלא). סמ"ג (עשין כז). סמ"ק (מצוה קנא). האשכול (לקוטי הלכות תפילה). הרוקח (ס' שכז ושמה). ראבי"ה (ח"א ס' קמו). שבלי הלקט (ס' מח). רבינו ירוחם (תולדות או"ח נתיב ג ח"ב דף כג ט"ג). המאורות (ברכות שם). המנהיג (דיני תפלה עמ' מה וכת). תניא רבתי (ענין מאה ברכות). אהל מועד (שער הברכות דרך ב נתיב ח). צדה לדרך (מאמר א כלל א פל"ט). ארחות חיים (ח"א דין מאה ברכות ודין ק"ש סמוך למטתו). כלבו (ס' כט). ספר הגייר (ס' כז). תשב"ץ קטן (ס' רס) שכן היה נוהג מהר"ם ע"ש. אבודרהם (ק"ש שלפני המטה וע"ע במש"כ על ברכת אלקי נשמה מדוע אינה פותחת בברוך במה שהעיר על הראב"ד

וכו'. הרי שכתב להדיא שברכת המפיל איננה קשורה להנאה. כלומר שאין צורך להסמיק הברכה להנאת השינה.

ג) הנה כמה מרבותינו הראשונים כתבו שאחר ברכת המפיל אין לדבר ואין לאכול או לשתות. וז"ל הארחות חיים שם- כתב הר' אשר ונהגו כל ישראל שאין אוכלין ואין שותין ואין מדברין אחר ק"ש שאומרים על מטתן וסמכו על האי קרא אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה. עכ"ל. וכ"כ הכלבו שם. והובא להלכה בב"י וברמ"א ס' רלט. ור' אשר שכתב כוונתו לרבינו אשר מלוניל בספר המנהגות (דף ח ע"ב) שכ"כ. וכ"כ ר' מנוח על הרמב"ם (שם הלכה ב) שכן המנהג כדי לישון מתוך דברי תורה וסמך לדבר אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה. והרוקח (ס' שכז) כתב שצריך שלא יפסיק בין קריאתו לשנתו כדמשמע בירושלמי (ברכות פ"א הלכה א) קרי וחזר וקרי עד דהוה שקע מגו שנתיה. ויתרה מזו, משמע מסידור לשונו שם שק"ש אומר בתחילה ואח"כ פסוקי דרחמי ולבסוף ברכת המפיל. ובכל זאת כתב שצריך להזהר שלא להפסיק בין 'קריאתו' לשנתו. כלומר שגם קודם ברכת המפיל אין להפסיק בין ק"ש לשינה. (כ"כ בחזו"ע ברכות עמ' תקג). אך פסוקי הרהמים והברכה אינם הפסק. ומוכח להדיא שכל החשש הוא רק משום הק"ש ולא הברכה. וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות או"ח נתיב ג ח"ב דף כג ט"ג) יש שאינם מדברים על מטתם אחר שקראו ק"ש כדאיתא בירושלמי רבי פלוני הוה קרי וחזר וקרי עד דפקע גו שנתיה משום דכתיב אמרו בלבבכם וגו' אמרו בלבבכם על משכבכם זו ק"ש. והמאירי (ברכות ד סע"ב) כתב- ולא על המטה ממש אלא סמוך לשכיבתו כמו ועליו מטה מנשה. וכ"כ בספר המכתם. ומכל הראשונים הנ"ל

(ס' קעד)- אלא שק"ש שעל המטה אינה מצוה לא דאורייתא ולא דרבנן, שלא תקנו אותה חכמים ז"ל אלא לישן מתוך דברי תורה אי נמי כדי שיהיו המזיקין בדילין הימנו כדאיתא בפ"ק דברכות. תדע שהרי תלמיד חכם אינו צריך לקרותה. ע"ש. כלומר שאין מצות עשה מן התורה לקרוא ק"ש על המיטה וגם לא מדרבנן. אלא חז"ל 'תקנו' כן כדי שישן מתוך ד"ת או להרחיק המזיקים מעליו. ולכן ת"ח אינו צריך לקרותה או שדי לו בפסוק אחד כדאיתא בברכות (ד ע"ב). אך אינו עניין לחיוב ברכת המפיל שזו תקנת חז"ל לכל אחד לברכה לפני השינה. וע"ע בהליכות עולם (ח"א עמ' קג בהערה).

ב) ודבר חידוש ראיתי בתשובות רבינו אברהם בן הרמב"ם (ס' פג) שדן בארוכה על המנהג שנהגו לברך ברכות השחר בבית הכנסת ושלל המנהג הזה. הוסיף ואמר (ד"ה ומי שטוען) שאין לטעון שיש לברכם בביה"כ משום שרוב הקהל אינם יודעים הברכות האלה בעל פה ואם לא ישמעו לא יברכו אותם וקי"ל אע"פ שיצא מוציא. ענה הרב, שאין הדבר ברור שהשומעים חייבים בברכות הללו. אלא יש לברך רק ברכות שודאי שהשומע חייב בהם ולא ברכות שמסופק אם חייבים. 'ולפי ההקש הזה יברכו בבית הכנסת בתחלת הלילה עם תפלת מעריב המפיל חבלי שינה על עיני כי היא חובה בזמן השינה ואפשר שיש שם מי שאינו זוכרה'. עכ"ל. ומ"מ חזינן מדבריו ז"ל שחייב לברך ברכת המפיל כל יום. וכך כתב בספרו המספיק לעובדי ה' (מהדות תשמ"ט עמ' רמד) וז"ל- ואשר לשאר הברכות שחייבון ואשר אינן קשורות בהנייה, כוונתי הניית מאכל ומשקה וריח טוב, ולא על עשיית מצוה, הרי שביניהן ברכה שלפני השינה המתאימה לזמן ולמצב, והיא המפיל

ואחר שהביא דברי הכלבו כתב לפרש כדברינו דמה שייך מנהג הרי פשיטא דאסור להפסיק בין הברכה למעשה והיה ראוי לחזור ולברך. ואף שהברכה היא בלשון יחיד מ"מ על מנהגו של עולם בכללותו ואינה מתיחסת על שינה של לילה זו. ושוב הביא שמועה בשם מרן החזו"א שלא להפסיק בברכת אשר יצר אחר המפיל. נשאר בצ"ע. ע"ש. מ"מ קשה לדחות כל ההוכחות הללו. ודבריו הראשונים שרירים וקיימים.

(ד) עוד הסבירו רבותינו האחרונים שאין הדיבור יגרום לברכה לבטלה. בשו"ת ברכת אברהם (לג"ר אברהם טריז צרפתי וקבל הסכמה לספרו ממרן הב"י. ח"ד ס' קסו עמ' קמו) ביאר שברכת המפיל היא ברכת הודאה על טבע השינה ההכרחית לקיום האדם דא"א שלא ישן ג' ימים, והברכה תתקיים עכ"פ תוך זמנה שהוא ג' ימים ולא יחזור ויברך אותה עד שיישן פעם שנית. אבל ברכת לישן בסוכה אם יהיה מצטער וישן חוץ לסוכה כדין מצטער היא לה ברכת לישן בסוכה ברכה לבטלה. ועוד יש הבדל בין ברכת המצות לברכת השבת. דברכת השבת יכול לברך אותה על מנהגו של עולם כברכת הנותן לשכוי בינה שיכול לברך אותה על מנהגו של עולם אפילו לא שמע קול תרנגול. אבל ברכת המצות לא יוכל לברך אם לא יעשה אז המצות הוא או יוציא אחרים ידי חובתם. ועל זה בברכת המפיל אין חשש אם לא יישן כלל כי היא ברכת השבת על מנהגו של עולם. אבל ברכת לישן בסוכה שהיא ברכת המצות לא יוכל לברך אותה שמא יצטער ולא יוכל לישן בסוכה והוא לה ברכת המצות ברכה לבטלה. עכ"ל. וכן הובא דבריו בשיירי כנסת הגדולה (הגה"ט אות ה). ובכנה"ג (הגה"ט, א) הביא שבסדר היום כתב שאין לברך

נראה פשוט, דכוונת המנהג היא, שכיון שכתוב אמרו בלבבכם על משכבכם ודרשו חז"ל (ברכות ד ע"ב) הפסוק על קריאת שמע שעל המטה. (ופרש"י אמרו בלבבכם - אמרו מה שכתוב על לבבך (דברים ו') על משכבכם, שנאמר בשכבך (דברים ו').) ודומו - בשינה אחרי כן. וסמוך ממש כתוב ודומו סלה אם כן יש להזהר שלא לדבר ושלא לאכול או לשתות. אך אין כל חשש של ברכה לבטלה אם ידבר אחר ברכת המפיל. כי לעולם לא נפל החשש על הברכה אלא על קריאת שמע בלבד. וגדולה מזו, שאם נאמר שאחר שדיבר הוי ברכה לבטלה, א"כ היאך קראו לזה הראשונים 'מנהג' שכן נהגו העולם. הרי הפסק בדבור אחר הברכה זו הלכה פסוקה שאסור לעשות כן ולא מנהג העולם. ועוד, שאם היה הדבור או האכילה משוי ליה לברכה לבטלה לא אישתמיט חד מקמאי או בתראי שיכתבו כן שזו אזהרה שאי אפשר להתעלם ממנה. אלא ודאי, שנהגו לא לדבר ולא לאכול כדי להסמך פסוקי הק"ש לשינה. וכן מפורש בירושלמי שהביאו הראשונים הנ"ל. וכן יש להוכיח מר' אברהם בן הרמב"ם דלעיל שפסק, שמיד אחר ערבית יש לברך ברכת המפיל כדי להוציא יד"ח את מי שאינו יודעה. ואם איתא שיש בזה ברכה לבטלה אם ידבר אחרי כן, וכי בכדי לזכות את הרבים יחטא באיסור חמור. שהרי אחרי תפילת ערבית כל העם הולכים לעסקיהם והרב לא הזהירם שלא לדבר. וכ"כ להדיא בספר לקט יושר לתלמיד התרומת הדשן (ח"א עמ' מה ענין ג) ונוהג (מהרא"י) שלא לשתות או להפסיק בשום דבר כשקרא ק"ש עד שילך לישן, מ"מ אין איסור בדבר אם אחד היה מפסיק. וראיתי שכ"כ הגר"ח גריינמן זצ"ל בחידושים וביאורים (ברכות ס ע"ב) שהברכה היא על מנהגו של עולם ואינה ברכה על השינה.

קבוע לגוף לפי טבעו ומנוח ומרגוע מיגיעו, מלבד התועלת המגיע בו מעיכול מזונו, כמו שהכין בורא הטבעים יתעלה, לפיכך קבועה גם כן במטבע ארוך ופוחתת וחותמת בברוך. וכן מהמאירי שכתב (ברכות ס ע"ב) יש מי שאומר שלא נתקנו ברכות אלו אלא פעם אחת ביום והוא בזמן שכיבה וקימה לרוב העולם אבל אם ישן ביום אינו צריך לברכן שלא על מעשה של עצמו נתקנו אלא על נוהג שבעולם שדרכן לשכב בלילה ולעמוד ביום ויש חולקים בדבר. ע"ש. ובשו"ת לשון למודים (לג"ר ברזילי יעבץ רבו של בעל שער המלך. ס"ס כב) העתיק לדינא דברי הברכת אברהם. וכ"פ בספר בירך את אברהם (ס' רלא עמ' קב) וז"ל והנה בגמ' ובכל הפוסקים ראשונים ואחרונים הביאו ברכה זו בהזכרת השם. וראיתי אנשים שנוהגים לברך בלא הזכרת השם. וכן ראיתי בסידור שכתב שם ויש נוהגים לברך בלא הזכרת השם. אבל לא ראיתי בפוסקים מי שיאמר כן. וכיון שכן חזרנו לכלל שכתבתי בס' רכג ס' ט דהא דאמרינן פוק חזי מאי עמא דבר היינו דוקא היכא שהלכה רופפת בידך אבל כשידעינן דהלכה לברך אין לא ראינו ראייה כאשר כתב הר' בני חיי שהביאו הר' יד אהרן בס' רכג. וכי תימא שמא לא ישן והוי ברכה לבטלה כאשר ראיתי אומרים. הא דחה זה הרב שכנה"ג דליתא לטעם זה משום שברכת המפיל היא על טבע השינה ועל מנהגו של עולם. וא"כ נקטינן לברך. עכ"ל. גם בספר מעשה רקח על הרמב"ם (ריש פ"ז ד"ה מברך) הקשה איך תקנו לברך המפיל הא שמא לא יישן. ותרג', י"ל דשאני ברכת המפיל שאין אנו מברכים על השינה אלא אנו מברכים ומשבחים להשי"ת שהוא המפיל חבלי שינה על עינינו וכו' כלומר שדרכו בכך ב"ה על פי הטבע לקיום העולם והוא כעין ברכת דהודאה שלדעת הרבה מן

ברכת המפיל כי אם בשעה שיראה עצמו שהשינה באה עליו ועפעפי עיניו נאחזות לישן, כי איך יברך המפיל חבלי שינה והשינה עדין לא באה אלא שהוא מכין לה מקום שתבא, ודאי ברכה לבטלה היא. אך הרב כנה"ג כתב שהוא ז"ל היה נוהג לברך בעת שהולך לישן ואיני ממתין לאומרה עד שאישן מטעם שלא יאנוס אותי השינה ואשכח מלאמרה. ומה שכתב בעל סדר היום שהיא ברכה לבטלה, לא דיבר נכונה, שאינו מברך עתה, כלומר אינו אומר המפיל עתה חבלי שינה, אלא המפיל חבלי שינה על עיני, והוא על השינה שעתיד לישן, דומיא דהנותן לשכוי בינה, שאף על פי דלא שמע קול תרנגולא, וכן כל שאר ברכות השחר אומרים אותם, שהן על סדור העולם והנהגתו, הכא נמי מברך על מה שעתיד לישן. וכן נראה מדברי הכלבו שכתב רבינו בית יוסף ז"ל, שכתב שנהגו כל ישראל שאין אוכלין ושותין ואין מדברים אחר קריאת שמע שאומרים על מטתם וכו'. שנראה שאין ההקפדה אלא שלא לזכור או לאכול ולשתות, אבל אם יושב דומם אפילו יברך אותה קודם השינה זמן הרבה שפיר דמי. ואפילו לאכול ולשתות ולדבר, לא מטעם ברכה לבטלה נגעו בה, אלא משום דכתיב (תהלים ד, ה) אמרו בלבבכם על משכבכם זו קריאת שמע ודומו סלה. ואני נוהג, בשעה שהשינה באה עלי לומר בידך אפקיד רוחי וכו' רגזו ואל תחטאו וכו'. עכ"ל. וכן הובא בעולת תמיד (סק"א). אליה רבה (סק"ג). והסכימו לדבריו במחצית השקל (סק"ג). ובפרי מגדים (א"א סק"ג). ובקמח סולת (דף סד ע"ב) ויש לסייע דבריהם ממש"כ בספר הבתים בשם הראב"ד שאין לברך כשישן ביום אפילו כשישן כעין שינת לילה לפי שאינו מברך אלא על מנהג העולם ועל סדורו. וכן נראה מספר המכתם שכתב, לפי שענין השינה גם כן הוא חק

הפוסקים אין בה קפידא לברך עובר לעשייתה הדבר דכל שעתא ושעתא זמנה להודות לאל ב"ה. ואף אם לא ישן אחר כך מה בכך. מה שאין כן בברכת השינה בסוכה שהוא מברך לקיים מצות שינה שהוא מחוייב לישן בה בעל כרחו. ולכך לא תקנו לנו ברכה זו דלא הוא מלתא פסיקתא כמו האכילה או שאר מצות דאפשר דלא תבא לו השינה עכשיו. עכ"ד. גם בספר דברי ירמיהו (שם) הסכים עם המעשה רקח, והוסיף, שלשון רבינו (הרמב"ם) כשיכנס אדם לישן למטתו וכו' מורה ע"ז כי אז יברך, על כי אז זמן השינה לו ואם גם לא ישן כשיכנס לישן הברכה כראוי לו אז. וכן העלה להלכה בפתח הדביר (סק"ג) שאף אם לא ישן כל הלילה לאונסו או שקם והתהלך בחוץ והסיח דעתו מהשינה ודיבר בדברים אחרים הגם שעבר באונס על אזהרת רז"ל שלא להשיח מ"מ אין ההפסק והדיבור והסח הדעת מזיק לשוויי ברכתו הראשונה לבטלה ולחייבו לברך שנית. שכל דין הפסק והסח הדעת הוא רק בברכת הנהנין והמצוות. ע"ש. ובספר מזמור לאסף (למקובל ר' ששון ב"ר מרדכי מבבל דיני ק"ש שעל המטה) שברכת המפיל היא אחת ממאה ברכות שחייב לברך כל יום. ובדרוש על ק"ש שעל המטה (עמ' קנג) הוסיף שהיא ברכה על ההנאה לאדם ששוכב עייף ויגע ועומד חזק ובריא, ועוד שאם לא ישן ג' ימים ימות. לכך מברכים בכל לילה על השינה שהיא הנאה גדולה. ולכן אם לא בירך ברכה זו בכל לילה ענשו כמי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה ע"ש. וכ"פ היפה ללב (ח"א רלט סק"ב) כדברי הברך את אברהם. וכתב, שבתחילה נהג לברך בלי שו"מ שכן ראה במקצת סידורים. אך אחרי שראה דברי הרב ברך את אברהם שינה מנהגו וברך בשו"מ. והוסיף לתמוה על הבית עובד שכתב ש"א בלי הזכרת ה',

דהיכן מצא דבר זה, אם לא שסמך במה שראה בקצת סידורים. עכ"ל. וכ"פ בכה"ח (רלט סק"ז) שכן ראוי לנהוג דכיון שנזכר בגמ' ובדברי האר"י אין לחוש לסב"ל. וכן נראה מהרב חסד לאלפים (סק"י ויא) ע"ש. וכ"כ בנתיבי עם (ס' רלט) שכן המנהג לקרוא ק"ש בשלמותה ומברכים ברכת המפיל בשם ומלכות. וכ"כ הערוך השולחן (רלט, ו) דזהו וודאי דאין הכוונה שאחר ברכת המפיל אין הפסק עד השינה כמו בכל הברכות שאסור להפסיק בין נט"י להמוציא וכיוצא בזה שהרי אומרים הפוסקים אח"כ ולהרמב"ם פרשה שמע. ואף שהם משום שמירה מ"מ אי סלקא דעתך דאסור להפסיק מאי מהני שהם משום שמירה, אלא וודאי דכאן לא הוי ההפסק איסור כבכל הברכות. והטעם דהא שינה אינה ביד האדם והסברא זו כתבו בסוכה פ"ד הרא"ש והמרדכי דלכן אין מברכין על שינת סוכה ע"ש. וברכה זו היא חיובית על עניין השינה של האדם ולזה אומר שיראה לקרבה להשינה בכל היכולת. עכ"ל. וכן העלה המהר"י באסן (רבו של הרמח"ל בשו"ת לחמי תודה ס' כא דף פח ע"ב) שברכה זו נתקנה על מנהגו של עולם ולא על כל אדם ואדם בפרטות. ועוד כי בכולן יש בהם רמז אל דברים עליונים ואין ראוי לבטלן. ע"ש. וכ"כ המהר"ץ חיות (ברכות יא ע"ב) אף על גב דקי"ל דמברכין המפיל על שינה וג"כ יש חששא שמא לא ישן שאני התם דהברכה על טבע השינה אשר נתן ה' לכל יצורי חלד. ואף על גב דלא ישן עתה מ"מ ענין השינה ישנה בעולם. אבל הכא עיקר הברכה על שינה בסוכה וכתבו שפיר שמא לא ישן עתה. עכ"ל. וכן העלה במאורי אור (חלק באר שבע דף מג ע"א) שאין מברכים על הנאת השינה רק על הטובה למנוחת הגוף. והברכה אינה כברכת הנהנין. ולכן אין להקפיד אלא בקביעות

לא הוה הפסק ויכול לברך אשר יצר. דכיון דבעצם שכיבתו נכנס לתהליך שיביאנו לידי שינה אתחלתא דחבלי שינה הוי ואין ברכת המפיל לבטלה. ובזה דחה השמועה מהחזו"א שאין לברך אשר יצר אחר המפיל. ע"ש עוד. וכ"כ בשו"ת דברי שלום ואמת (ס' א דף כב ד"ה ובזה) דמכיון שאין מברכים בלשון אקב"ו אלא רק שנתקן בלשון שבח והודאה להקב"ה והוי כמו ברכת נישואין ומילה שאין ההפסק מבטל ומזיק לה. וע"כ לא חיישינן שאף אם לא ישן תכף עכ"פ ישן בזה הלילה. ונותן הודאה להקב"ה שמפיל שינה ומנוחה לאדם. וכן משמע לשון הגמ' דאמר הנכנס לישון אומר ברוך המפיל וכו' דיכול לברך בעת שנכנס ורוצה לישון. ע"כ.

(ח) בביאור הגר"א (בס"ס תלב) כתב בעניין המנהג להניח פתיתי חמץ בזמן בדיקת חמץ, כדעת הסוברים להניח שמא לא ימצא ותהיה ברכתו לבטלה. אך הרמ"א כתב שאם לא נתן לא עכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא. ועל זה הביא ראייה הגר"א, מברכת המפיל. ובספר דמשק אליעזר פירש דעת הגר"א, דס"ל שהעיקר כתירוץ ראשון בתוס' (ברכות יא ע"ב) דלא מברכים כשהולך לישון בסוכה כי הברכה שברך בשעה שאכל פוטר גם השינה. וא"כ בדיקת חמץ היא כמו ברכת המפיל, שלכתחילה נתקן על הולך לישון אף שאינו יודע אם ישן. וכ"כ לבאר בדעת הגר"א בחזו"ע (ברכות עמ' תקב).

(ו) עוד הביאו ראייה ממה שכתבו כמה ראשונים שיש לברך בתחילה ברכת המפיל ואח"כ לומר קריאת שמע ופסוקים הנוהגים לומר. כן משמע מהרמב"ם שם שקודם כל כתב שיש לברך המפיל והלכה ב' כתב שוקרא ק"ש ופסוקי רחמים. וכ"כ בהגה' מימוניות (אות ג) שבירושלמי משמע שק"ש יהיה אחרון סמוך לשינה וכן הוכיח

סיפור, אך נהגו בשתיית מים וסיפור צרכיו אפילו נמשך הרבה. ע"ש. והביאו להלכה בארחות חיים החדש (רלט סק"ג). ובאשל אברהם (מבוטשאטש ד"ה אמרתי) כתב, י"ל שאין בכך חשש הפסק כי הברכה על שינה היא אם תהיה תיכף, וכמ"ש בברכת בדיקת חמץ שהיא לבער אם ימצא, והגם דלא דמי כלל כי שם מצוה לבדוק על הספק, ולשון ביעור היינו אם ימצא, ובכאן מפורש מניעה להפסיק, מכל מקום י"ל שעיקר הקפידא על ההפסקה היא כשברצון מפסיק תיכף שהיה זמן לישון אחר הברכה, מה שאין כן כשהיה זמן לשינה ולא הגיעה עליו, וכי כשאנו יכול לישן אח"כ כלל תהיה הברכה לבטלה, והרי רוב העולם מברכים גם כשאין ודאי שיוכלו לישן אז, אלא שהברכה נתקנה על ההכנה לשינה. עכ"ל. וכ"כ בספר תהלה לדוד (ס' שנו) שרק בברכת המצות כתבו התוס' שיש לחוש לשמא לא ישן, אבל ברכת המפיל היא ברכת הודאה להשי"ת על דרך העולם שהוא מפיל חבלי שינה על עינינו. מר ואהלות (להג"ר אליהו פוסק, אהל ברכות והודאות ס"ס ג) הסכים לפרי מגדים. וכ"כ בחיי אדם (כלל לה, ד). ובשו"ת יחיי יעקב (סימן י) חידש שחז"ל תקנו הברכה רק בלשון המפיל חבלי שינה, שטבעו הברכה רק על נפילת חבלי שינה שהם הליאות והעייפות הנופלת על האדם ומפילה תרדמה עליו. ואע"פ שאפשר שאח"כ תגבר עליו איזו סיבה שתמנעוהו מן השינה בכל זאת תהיה ברכתו לבטלה כיון שכבר היה בו העייפות ונפילת חבלי שינה. עכת"ד. וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ד ס' נו) דברכת המפיל אינו כברכת הנהנין שהפסקה מבטל, אלא הברכה היא על חבלי השינה, ולא דוקא על השינה, וברגע שהולך לישון ומצפה לשינה כבר נקרא "חבלי שינה" ושייך הברכה אפילו עדיין לא נרדם, וע"כ

רב ניסים גאון. וכ"כ האבודרהם שרבינו האי כתב שראוי להקדים הברכה לק"ש ולמזמורים ולכל הפסוקים האלו כדי שישן מתוך הקריאה. ומביא ראיה מהירושלמי הנ"ל. וכ"כ האורחות חיים שם שקודם שיקרא את שמע אומר ברכה זו וכו'. והכלבו שם. ובספר הבתים שם שאע"פ שבעל העתים כתב שקורא ק"ש תחילה, דברי הרמב"ם נראים עיקר. אכן בתוס' הרא"ש (ברכות ס ע"ב ד"ה ואומר) שיש אומרים שצריך לומר ק"ש לבסוף סמוך על מטתו, ומביאין ראיה מירושלמי. אך הוסיף הרא"ש, ומיהו תלמודא דידן לא נקט האי סידרא. כלומר שהרא"ש הבין שכיון שכתוב בגמ' הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע. ואומר ברוך המפיל. משמע שיש להקדים ק"ש לברכה. וגם ברוקח שם כתב שקורא ק"ש ואומר פסוקי דרחמי ומברך המפיל. משמע שברכת המפיל תהיה בסוף. וכ"כ בסידור רב עמרם גאון. ובמחזור ויטרי. ובמאירי. ורבינו ירוחם (תולדות או"ח נתיב יג ח"ב דף קד ט"ג). וכן משמע בשלחן ערוך (רלט, א) שקודם כל קורא ק"ש ואח"כ מברך. אמנם רבינו האריז"ל (שער הכוונות דף נד ע"ד ד"ה דרוש ה) כתב שיאמר בתחילה ברכת המפיל ואח"כ ג' פרשיות של שמע. וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה הגהות (שם אות ד) שכן מנהגינו עכשיו לומר ברכת המפיל קודם שמע. וכ"פ בכה"ח (סק"ו) בשם עוד כמה אחרונים וכן עמא דבר. ובנהר שלום (רלט סק"א) כתב שאפשר שלרמב"ם היתה גרסתו בגמ' שקודם יברך ואח"כ קורא. וכ"כ במעשה רקח על הרמב"ם ריש פ"ו. והוסיף, או שהוא מפרש דבגמרא לא נחית לענין קדימה ואיחור ולכך ס"ל ז"ל דיש להקדים ברכת המפיל ולאחר הקרית שמע כדי לסמוך הקרית שמע להשינה וכן היא דעת הגהות מיימוני מהירושלמי.

והגם שבשלחן ערוך כתב לקרוא ק"ש ואח"כ לברך, מ"מ פסק שאחר הברכה אומר יושב בסתר ועוד פסוקים. א"כ מוכח שאין איסור להפסיק בין הברכה לשינה. ואף שהם פסוקים השייכים לק"ש שעל המיטה, מ"מ אם היה איסור להפסיק בין הברכה להנאה שהיא השינה, גם בפסוקים אסור להפסיק. ואף שאלו פסוקים הקשורים לק"ש ולשמירה נצרכת בלילה, מ"מ לא מצינו היתר שכזה. והגע עצמך, אם אחד יברך להניח תפילין ויוסיף שכ"כ בתורה והיה לאות על ידך וכו', וכי לא יחשב להפסק. אלא ודאי, שאין שום איסור להפסיק אחר ברכת המפיל. (וכיוצ"ב כתב בילקו"י ס' ריח סוף הערה א ע"ש). וכן הוכיח הערוך השלחן שם כנ"ל. וכ"כ ביחזק דעת (ח"ד ס' כא עמ' קכא בהערה) וחזו"ע (עמ' תקז) והעיר על מהר"א מני שכתב שלפי ש"ע שקבלנו הוראותיו אסור להפסיק אחר שברך המפיל. דאדרבה מהש"ע אזיל כל בתר איפכא וכנ"ל.

(ז) וברבותינו האחרונים מצינו שרובם ככולם פסקו שאין שום איסור הפסק אחר שברך המפיל. צא נא וראה מש"כ בספר עמק יהושע אחרון (קונטרס עלה לתרופה דף קס אות יא. וכן בספר עלה לתרופה הנדפס בהסכמת ובפקודת הגה"צ ר"ח מצאנו זצ"ל דף ה:) בשם הגר"ח מצאנו שמוטב לברך ברכת המפיל כל לילה בשם ומלכות, אפילו אם יפסיק בדיבור פעמים רבות. ולא יבטל ברכת המפיל אפילו פעם אחת מחשש שיפסיק בדברים בין הברכה לשינה. וכ"כ שם בשם מהרצ"א מדינוב בעל הבני יששכר זיע"א. ושינה הנאה יותר מאכילה שהנשבע שלא ישן ג' ימים מלקין אותו. אך הנשבע שלא יאכל ז' ימים מלקין אותו כמבואר ביו"ד ס' רלו ס"ד. והוסיף שזו טעות דמה

שחושבים שאסור לדבר אחר המפיל שכל מה שכתב הרמ"א הוא רק משום ק"ש. ע"ש. וכדבריו כן פסק בשו"ת נחלה לישראל (ס' מג אות ד) שמוטב שיפסיק משלא יברך כלל ח"ו. ובאמת אם לאחר הברכה צריך לדבר נחוץ מותר דאפילו בין הפרקים דק"ש משיב שלום לכל אדם. ע"ש. וכ"פ במסגרת השלחן על קיצוש"ע (ס' עא אות ג). ובעמודי השלחן על הקיצוש"ע (אות ד). וכן העלה בשו"ת פרי השדה (ח"א ס' צג) שמותר לברך אשר יצר אחר ברכת המפיל, שאין איסור להפסיק בדיבור אחר המפיל שא"א כלל לומר לומר שיגזרו איסור בדבר דמה יעשה אם א"א לו לישון. אלא יש רק אזהרה שלא מדברים אחר הברכה, כלומר שיראה להסמיך הברכה לשינה, אך עכ"פ אין איסור לדבר כמו באמצע התפילה. ע"ש עוד. וכנראה שזו כוונת שאר האחרונים שהקשו איך מברכים הא שמא לא ישן ותרצו שעל מנהגו של עולם נתקן. מהר"ש סופר בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א ס' קכח). וכ"כ בספר תוספות חיים על החיי אדם (כלל לה סק"ה) שיש שאינם מברכים המפיל בטענה שיראים שמא ידברו אחר הברכה. אך באמת טעות הוא בידם כי באמת מצד הדין מותר להפסיק בדיבור אחר ברכת המפיל. ואפילו באכילה ושתייה מותר לצורך גדול שהרי הטוש"ע לא הביא כלל זה הדין, רק בב"י כתב בשם הכלבו שנהגו שלא לאכול ולשתות אחר ק"ש. ואין זה אלא מנהג ועדיף יותר לעבור על המנהג מלעבור ח"ו על מצות עשה ול"ת של דברי סופרים שלא ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. ומבטל ברכה אחת שתקנו אנשי כנה"ג והוא ממנין ק' ברכות. וכן הישן בלא ברכת המפיל הרי זה כאלו אוכל בלא ברכת המוציא. אדרבה הנאת שינה הרי יותר מהנאת אכילה דאכילת עראי מותר חוץ לסוכה ושינת עראי אסור חוץ לסוכה. ע"כ ח"ו להתיר

לישן בלא ברכת המפיל דהנהנה מהעו"ז בלא ברכה כאילו גזל להקב"ה וכנסת ישראל. ואין לזוז ח"ו מפסק הש"ע ולהוסיף סברת עצמו. ולענין להפסיק בדבור בודאי מי שיכול ליהדר שלא להפסיק אחר הברכה טוב לקיים דברי המחמירים. אבל אם אינו יכול ליהדר אין להשיגח כלל על זה לבטל עי"ז ברכה. ובפרט אם שואלים אותו מותר לכ"ע להשיב דלא גרע מבין הפרקים דמשיב שלום לכל אדם. כ"ש הכא. וא"צ לבדות חומדות מלבנו. יותר מזה כ' הא"ר דאפי' לא יישן כלל אין הברכה לבטלה דהברכה נתקן על טבע הבריאה ואפי' לא יישן אין הברכה לבטלה והובא דבריו במחה"ש. עכ"ד. ומבואר שהבין שברכת המפיל היא כמברכת הנהנין ובכל זאת אם דיבר אין ברכתו לבטלה. וכן פסק בספר ברכת הבית (ח"א שער לא אות ב' ושערי בינה סק"ח). ובספר מחשבות בעצה (ח"א ס' ד אות ג) כתב טעם נוסף שגם אם לא ישן אח"כ אין ברכתו לבטלה, דכיון שבשעת הברכה היתה דעתו ורצונו לישון שפיר מברך, ואם נמלך אח"כ לקום רשאי. וכמו שכתב הפתחי תשובה (יו"ד ס' שלא סק"ו) בשם החת"ס שאם נשאל על תרומה שהפריש או חלה ופקע קדושת החלה יכול להפריש אח"כ בברכה, ואין בברכה הראשונה ברכה לבטלה, כי לא היתה לבטלה כלל שככה מברך וצונו להפריש תרומה חלה וענין הפרש תרומה וחלה הוא שישאר לו כח לשאול עליהם וכה צונו להפריש אותם ע"ד זה וכן עשה. עכ"ל הפ"ת. ובשו"ת עמודי אש (קונט' מעין הברכות אות לג) הסביר מעט אחרת, דכיון שבשעת הברכה בייך בהיתר, ואם אח"כ רוצה להשאל לא הוי ברכה לבטלה. והוסיף לזה ראייה ממה שנפסק בש"ע ס' רל' שמתירים שבועות ונדרים, אפילו נשבע בהזכרת השם. ואין בזה שם שמים לבטלה במה שהתיר נדרו, וכנ"ל. וכ"כ

בשו"ת הלק"ט (ח"א ס' מח) שאין ברכתו לבטלה. והרב עמוד אש הביא לזה ראייה מדברי הריטב"א בחולין (קו: ד"ה ואגב) שכתב והנוטל ידיו לאכילה וברך על נטילת ידים ואחר כך נמלך ולא אכל עכשיו אין בכך כלום ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, וההיא שעתא דעתו היה לאכול, וכן דנתי לפני מורי נר"ו והודה לדברי.

והן אמת שיש מהאחרונים שחששו לברכה לבטלה אם ידבר אחר ברכת המפיל. הבן איש חי (פקודי אות יב) כתב, שברכת המפיל נתקנה בשם ומלכות, וכן צ"ל כפי דברי רבינו האר"י. אך יש נוהגים שאין מברכים אותה בשו"מ וכן היה מנהגו ומנהג אביו ז"ל. והוסיף שכ"כ לו מהר"א מני דהרוב אינם מברכים בשו"מ. שכן כתב ר' אברהם אלזרקי שגדולים בישראל אינם מברכים ברכה זו מטעם שמא יצטרכו לדבר, ויש כמה פוסקים דס"ל שאם פסק הוי ברכה לבטלה. ועל כן נראה להורות שכל אחד יעשה כמנהגו בזה. עכת"ד. וביחודה דעת (ח"ד ס' כא בהערה) וכן בחזו"ע (ברכות עמ' תקו) העיר בארוכה על מהר"א מני בדברים מוצדקים ע"ש ואין להאריך. אך יש להוסיף, שמה שסמך הבא"ח על ר"א אלזרקי שכן ראה גדולים שנוהגים, אינו מדויק, דמהר"א מני בזכרונות אליהו (ח"א עמ' ס) הביא דברי רא"א הנ"ל, אך רא"א הוסיף שלא ראה לשום פוסק שכתב כן, אלא אדרבה ראה להיפך שאם הוא צריך לדבר מחמת איזה אונס אין ברכתו לבטלה, וכמו שכתב בשו"מ כנסת הגדולה בשם ברכת אברהם, שברכת המפיל על מנהגו של עולם נתקנה, וכברכת הנותן לשכוי בינה, שאפילו לא שמע מברך, והוא הדין לכאן, ולכן

אפילו אם יהיה צורך לדבר אחר ברכת המפיל בשביל איזה אונס חייב לברך. עכ"ד. והמשנ"ב (סק"ד) כתב שאם כבר ברך יזהר שלא לאכול או לדבר כי יפסיק בין הברכה לשינה. ובביאור הלכה (ד"ה סמוך) שאחר שהביא מש"כ הח"א הא"ר שעל מנהגו של עולם הוא מברך כתב, ולענ"ד צ"ע בזה אחרי דברכה זו מברך על עצמו המפיל חבלי שינה על עיני וכו' וכעין שכתב השע"ת בסימן מ"ו לענין ברכת המעביר שינה כשאיננו ישן בלילה ע"ש. ועכ"פ נ"ל דאם מסתפק שמא לא יוכל אח"כ לישן בודאי אין כדאי לכתחלה לברך. עכ"ד. וע"פ זה כתבו בשם החזו"א בספר דינים והנהגות (עמ' נה) שאחר ברכת המפיל אין לברך אשר יצר. וכ"כ בספר ארחות רבינו (ח"ג עמ' רכו) בשם החזו"א. שוב ראיתי שם בחלק א (עמ' צח אות קלד) שנכדתו של הסטייפלר שכחה להתפלל ערבית והיא היתה מקפידה להתפלל ערבית, ונזכרה אחר ברכת המפיל. והרב זצ"ל התיר להתפלל כל תפילת ערבית. ונראה שהוא ז"ל סמך על הסוברים שאין הפסק. והגר"ח קנייבסקי השיב (אשי ישראל בסופו שאלה רפג) שגם לחזו"א אם ברך אשר יצר אין לחזור ולברך המפיל דפלוגתא היא. (ובפסקי תשובות ס' רלט הערה 17 כתב כי אף המשנ"ב נזהר מלכתוב באופן נחרץ לאיסור, אלא כתב "יזהר שלא יפסיק", ובביה"ל 'אין כדאי לכתחילה לברך').

אמנם ראיתי להגר"ב זילבר זצ"ל בספרו בית ברוך על הח"א (שם בעמ' שצ בהערה) שכתב לתרץ קושיית המשנ"ב, דמה שמדמה המשנ"ב לברכת המעביר שכיון שמברך על עצמו אינו יכול לברך אם אינו ישן. נראה דלא דמי, דשם הברכה על העבר לפיכך אם לא ישן איך יברך המעביר שינה

מעניי. אבל המפיל הוי הברכה על להבא, אפשר דאפילו אם עיקר הברכה הוא על הנאת השינה נמי יכול לברך דעל מנת כן הותקן, שהרי תמיד אין בידו לישון. ולפיכך מברכים המפיל חבלי שינה. ובכל אופן לפי מה דמסתפקינן דשמא על מנהג העולם נתקן בודאי יכול לברך. עכ"ל. ושם בסק"ד כתב שאין מקור מפורש שיהא אסור להפסיק. דמה שכתב הרמ"א זה לא משום ברכה לבטלה נגעו בה, אלא משום דכתיב אמרו בלבבכם ודומו סלה. ולכן אם נשאל איזה שאלה נחוצה מותר לענות בשעת הדחק וכן מותר לברך אשר יצר. ובסק"ז הוסיף, שבמילואים על הארחות חיים להרא"ש הביא סימוכין לדברי הא"ר מלשון הרא"ש דעל מנהג העולם נתקן. (כנראה התכוון לספרו השם ארחותיו על הארחות חיים, אך יגעתי וחפשתי ולא מצאתי היכן מקום מוצאו). והסכים לדבריו בספר הלכה ברורה (ברור הלכה סק"ד"ה אלא). ושם בד"ה ולפי הוסיף, שאף שהש"ע בס' מו"ס"ח פסק בברכות השחר שאינם על מנהגו של עולם, ואם אינו התחייב בברכה אינו מברך כמו שאם לא שמע קול התרנגול לא יברך הנותן לשכור. מ"מ הכא י"ל דס"ל להש"ע כדעת הגר"א שהברכה נתקנה על הספק. ובלאו הכי מנהגינו לברך את כל ברכות השחר גם אם לא נתחייב כדעת הרמ"א והאר"י ובמקום מנהג אין אומרים סב"ל. ע"ש. עוד יש להוסיף שדעת הש"ע בברכות השחר הוא כדעת הרמב"ם, ואעפ"כ כבר הוכחנו לעיל בס"ד מלשון הרמב"ם שברכת המפיל היא חובה לברך כל יום. ולא חילק הרמב"ם בברכת המפיל כשם שכתב בברכות השחר. ויתרה מזו ברמב"ם שם בהלכה ז כתב-שמנה עשר ברכות אלו אין להם סדר אלא מברך כל אחת מהן על דבר שהברכה בשבילו בשעתו, וכל ברכה מהן שלא נתחייב

בה אינו מברך אותה. ע"כ. כלומר שרק שמונה עשר ברכות של ברכות השחר אין לברך אא"כ נתחייב בהם. הא שאר ברכות מברך תמיד. ודו"ק. וכן פסק בשו"ת מחזה אליהו (ס' ג אות א). וכן העלה להלכה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז ס' כז) ובסוף התשובה כתב, ואסיים במה שראיתי בספר זכרו תורת משה (חיבור קטן שמחברו העלים את שמו ויש לו הסכמה מהגאון ר' יצחק שמעלקיס ז"ל שמפליג מאד בשבח המחבר בתורתו וביראתו בנגלה ובנסתר) שמרחיב הדיבור קצת בענין ברכת המפיל ומסיים את דבריו בלשון זה: ולענין דיבור ודאי מי שיכול ליזהר שלא לדבר אחר ק"ש טוב לקיים דברי הכלבו, אבל רוב בני אדם אין להשיג כלל על חומרא זו בפרט אם שואלים אותו מותר לענות ואפי' בעל נפש א"צ ליזהר בזה דאפי' בין הפרקים משיב שלום לכל אדם כ"ש הכא עכ"ל. גם הגרש"ז אויערבך פסק כן, בספר הליכות שלמה (תפילה פרק יג, טו) שהכל חייבים לברך לרבות נשים. ואף אם לפעמים אירע לו שלא נרדם לא יחוש לכך ויברך. ובהערה כג כתבו, דמשום שאפילו לא ירדם כתבו הא"ר והח"א שעל מנהגו של עולם הוא מברך. וכ"פ בשו"ת רבבות אפרים (ח"ו ס' קכג) שיש לברך אשר יצר אחר המפיל. ובחלק ז' סימן פ' פסק שאין איסור הפסק אחר ברכת המפיל. וכן יש מקום גדול שחייב לברך המפיל אף למי שהולך לישון סמוך לילה, שיש ב' חיובים בברכת המפיל, חיוב ברכת השבח של הלילה, וחיוב ברכת השבח על הנאת השינה, ושייך שיהא זה בלא זה. וא"כ ה"ה במי שהולך לישון סמוך ללילה, אף דאין שייך שם הך דינא דברכת השבח דלילה. הא מ"מ איכא הך ברכה דברכת השבח על ההנאה ויהא חייב לברך. עש"ב. (ומש"כ שם בשם ספר שערי יוסף במחכ"ת

נעלמו ממנו דברי כל הפוסקים הנ"ל). גם בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו ס' קכו אות ב) פסק שאם אחר שברך המפיל נזכר שלא התפלל חייב להתפלל שמוכח מהפוסקים דליכא שום הפסק ושפיר צריך להתפלל. וכן בח"ז (ס' ה אות ג) פסק שאם אחר שברך המפיל נזכר שלא ספר העומר חייב לספור תיכף שיזכור, כדי שלא יפסיד הברכה וגם יש חשש שישכח לגמרי לספור ויפסיד המצוה לדעת בה"ג. ע"ש. וכ"פ בילקוט יוסף (ספירת העומר מהדורת תשע"ט עמ' שדמ) והוסיף שעדיף שלא יאמר ההוספות שנהגו לומר דהיינו למנצח ואנא בכח, שאף שבזה מעיקר הדין אין לחוש משום הפסק. ע"ש. וכנראה כוונתו שיש לחוש לרמ"א שלא להפסיק הרבה אחרי הקריאת שמע. אך משום הברכה אין איסור. ודבר חידוש מצאנו בספר מקור חיים לבעל החוות יאיר (ס' רלט) שאם שכח להתפלל ערבית או לספור את העומר או קידוש לבנה יאמר אותם אחר ברכת המפיל. גם בשו"ת בתשובות והנהגות (ח"ב ס' קלא) כתב שדברי החזו"א הם חידוש, ואין לבטל ברכת אשר יצר שחייב מדינא ע"ש. וכ"פ בשו"ת באר משה (ח"א ס' סג) שאין איסור הפסק אחר ברכת המפיל אלא יש להסמיק ק"ש לשינה. ולכן כשצריך לדבר לצורך כיבוד הורים מחויב לענות להם. וכן חייב לברך ברכת אשר יצר. ובלי ספק אף המשנ"ב יודה להקל כשיש צורך גדול כמו כיבוד הורים. ע"ש. והסכים עמו בשו"ת ויברך דוד (ח"ב ס' קסא) שאין כל כך קפידא בהפסק. ואין לחוש לשמא לא ישן כי לא חיישינן למיעוט שאינו מצוי כי האי ע"ש. וכן ראיתי להגר"ש דבליצקי זצ"ל בספר וזה השלחן (ח"ב ס' רלט) שדן בזה בארוכה, והסיק שאין איסור הפסק אחר ברכת המפיל. אלא אין להפסיק אחר ק"ש ליתר שאת סגולת השמירה. שמצד הדין אפילו קרא

מותר להפסיק ויחזור ויקרא. אך מצד המנהג לא יפסיק אחר שקרא פעם ראשונה. אך כתב לחוש למג"א ומשנ"ב שמשמע שיש איסור הפסק אחר הברכה א"כ זה לצורך לאיזה ענין נחוץ או לברך איזה ברכה שנתחייב בה או לענות קדיש וכד' מותר אף מיד לאחר הברכה. ע"ש. וכ"פ הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (ח"ד פ"ז ס"א) שיש לברך ברכת המפיל בשם ומלכות. ושם בהערה 5 האריך הרחיב להוכיח שאין חשש לברכה לבטלה אם ידבר אח"כ או שלא ירדם.

(ח) ולסיום יש לסכם טעמי המתירים.

א] בגמרא ובכל הראשונים נזכר שיש לברך ברכה זו בשם ומלכות. ולא יצא מקולמוסם הטהור שיש איסור הפסק אם ידבר אחר הברכה. (אות א).

ב] מוכח מהרמב"ם שיש חיוב לברך ברכת המפיל כשם שחייב לברך ברכות השחר. וזו אחת מתקנות חז"ל כחלק מהתפילות שתקנו לנו להתפלל ולברך בכל יום. (אות א).

ג] עיקר הטעם שעליו נסמכו האחרונים היא, שברכה זו נתקנה על מנהגו של עולם, אשר ברא השי"ת טבע באדם לישון ולהחליף כוחו ולחזק בריאותו ע"י השינה. וכך נקטו רוב המוחלט של הפוסקים. ובספר מזמור לאסף הוסיף שהיא ברכה על ההנאה לאדם ששוכב עיף ויגע ועומד חזק ובריא, ומי שלא מברכה הוא כמי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה. (אות ד).

ד] מוכח מהראב"ד ומהמאירי כתיורן הנ"ל, שעל מנהגו של עולם נתקן. (אות ד).

ה גם מה שכתבו הראשונים שאחר ק"ש אין מדברים ואין אוכלים, הכוונה היא להסמיק הק"ש לשינה כדי שישן מתוך דברי

השינה, וברגע שהולך לישון ומצפה לשינה כבר נקרא "חבלי שינה" ושייך הברכה אפילו עדיין לא נרדם. (סוף אות ד).

יג] בספר מחשבות בעצה (ח"א ס' ד אות ג) כתב שגם אם לא ישן אח"כ אין ברכתו לבטלה, דכיון שבשעת הברכה היתה דעתו ורצונו לישון שפיר מברך, ואם נמלך אח"כ לקום רשאי. (אות ז).

יד] בספר נתיבי עם (ס' רלט) כתב שכן מנהגינו לברך ברכת המפיל בשם ומלכות. (אות ד).

טו] לכן להלכה ולמעשה, חייב כל אדם לברך ברכת המפיל בשם ומלכות כל לילה לפני שעולה לישון. והגם שיש להקפיד על מה שפסקו הב"י והרמ"א שאין לאכול או לשתות ואין לדבר אחר קריאת שמע. מכל מקום אם נצרך לדבר לאיזה דבר נחוץ מותר לו לדבר, כגון לכיבוד הורים או לענות להלכה וכיוצ"ב. וכן רשאי לברך אשר יצר. (חזון עובדיה ברכות עמ' תק). וכן מותר לשתות ולברך אם תאב לשתות. או אם הילד בוכה וצריך לדבר להרגיעו. (שם עמ' תקה) וטוב שיחזור לומר שוב ק"ש לפני השינה. (שם ובעמ' תקיא ד"ה ודע). וכן העלה בשו"ת יחיה דעת ח"ד (סימן כא), וביביע אומר ח"ח (ס' יא אות ל) וח"ט (ס' קט אות קיז).

ברכת המפיל אחר חצות לילה

והנה יש להוסיף לדון מה הדין בברכת המפיל אחר חצות לילה, האם יש לברכה או לא.

א] בתחילה יש לבאר באם הולך לישון בסמיכות לעלות השחר או אחר עלות השחר אם יברך. הביאור הלכה (ד"ה סמוך) נסתפק אם הוא עדיין קודם עמוד השחר בעת

תורה או משום שכך משמעות הפסוק. אך לא משום איסור הפסק. (אות ג).

ו] כך כתב רבינו אברהם בן הרמב"ם שברכת המפיל אין צריך להסמיך הברכה להנאת השינה. וכ"כ בספר לקט יושר בשם רבו התרומת הדשן שאין איסור להפסיק אחר ק"ש. (אות ב ואות ג).

ז] בשו"ת פרי השדה הוסיף עוד, שאי אפשר לומר שחז"ל גזרו שלא לדבר אחר המפיל, דבר שא"א לקיימו דמה יעשה האדם שלא באה אליו השינה. וכנראה זו כוונת שאר האחרונים שכתבו שעל מנהגו של עולם נתקן. (אות ז).

ח] הרב מאורי אור כתב, שאין להקפיד אלא בקביעות סיפור, אך נהגו בשתיית מים וסיפור צרכיו אפילו נמשך הרבה. (אות ד).

טו] בשו"ת דברי שלום ואמת (ס' א דף כב ד"ה ובוה) הוסיף עוד טעם, דמכיון שאין מברכים בלשון אקב"ו אלא רק שנתקן בלשון שבח והודאה להקב"ה והוי כמו ברכת נישואין ומילה שאין ההפסק מבטל ומזיק לה. (סוף אות ד).

י] מוכח מהרמב"ם שיש קודם כל לברך ברכת המפיל ואח"כ לומר ק"ש ופסוקי דרחמים. וכ"כ עוד ראשונים וכן מנהגינו. ואף שהש"ע כתב שקודם יקרא ק"ש ואח"כ יברך. מ"מ כתב שאחר הברכה אומר פסוקי דרחמים. ואם איתא דיש איסור להפסיק אחר הברכה, איך יתכן שמותר לומר פסוקים. (אות ו').

יא] מרבינו הגר"א מוכח שברכת המפיל נתקנה על הספק. (אות ה).

יב] בשו"ת ויחי יעקב (סימן י) ובתשובות והנהגות (ח"ד ס' נז) כתבו שהברכה נתקנה על חבלי השינה, ולא דוקא על

חבלי שינה יכול לברך המפיל. אך בסוף הביא שמשמע מהברכ"י שאין לברך רק בלילה ולא אחר עלות השחר, לכן נשאר בספק. ע"ש. ועוד שראיית הביאור הלכה מברכת השכיבנו נראית נכונה יותר, משום שבגמ' שם אמרו שאחר עלות השחר קורא ק"ש של ערבית אך ברכת השכיבנו לא יברך. משום שברכת השכיבנו נאמרת על העתיד ואין זמן זה תחילת שכיבה כש"כ רש"י שם. וע"ע בהלכה ברורה (בירור הלכה ס"ק יא) מש"כ בזה.

אמנם בספר הבתים (ח"ג שער עשירי, א) בשם הראב"ד כתב שאין לברך כשישן ביום אפילו כשישן כעין שינת לילה לפי שאינו מברך אלא על מנהג העולם ועל סדורו. וכן המאירי כתב (ברכות ס ע"ב) יש מי שאומר שלא נתקנו ברכות אלו אלא פעם אחת ביום והוא בזמן שכיבה וקימה לרוב העולם אבל אם ישן ביום אינו צריך לברכן שלא על מעשה של עצמו נתקנו אלא על נוהג שבעולם שדרכן לשכב בלילה ולעמוד ביום ויש חולקים בדבר. וכ"כ בארוחות חיים (הל' ק"ש סמוך למטתו) שכן היה נוהג מהר"ם לא לברך המפיל כשישן ביום. וכ"כ בתשב"ץ קטן (ס' רנט). וכ"כ בכלבו (ס' כט ד"ה ואחר ק"ש) בשם מהר"ם. ובמנהגי מהרי"ל (הל' נשיאת כפים אות טז) כתוב שחייב לקרוא ק"ש כשהולך לישון בצהריים אך לא יברך ברכת המפיל חבלי וכו' ולא ויהי נועם, רק ק"ש. ע"ש. לפי זה להלכה יש להורות שרק כשהולך לישון בלילה חייב לברך המפיל. אך אין לברך המפיל כשהולך לישון ביום אפילו כשישן שנת קבע. ואם ישן אחר שעלה עמוד השחר העלה להלכה בחזו"ע (ברכות עמ' תקי) שאינו מברך המפיל. וכן אם יודע בבירור שלא תבוא לו שינה אלא לאחר עמוד השחר, לא יברך

ברכת המפיל אך הוא משער שעד שיישן יעלה עה"ש. אם אזלינן בתר עת הברכה שהוא עדיין לילה או בתר שינה שיהיה ביום ועל שינת היום לא נתקנה הברכה. והביאור הלכה נשאר בספק. אמנם אחר שעלה עמוד השחר פשוט למשנ"ב שאין לברך, משום לענין ברכת המפיל נראה דעבר זמן שהרי אינו יכול לומר השכיבנו אחר עה"ש כדאיתא בגמרא ברכות דף ט וממילא בעינינו ג"כ אינו יכול לומר שתשכיבני לשלום. עכת"ד. אמנם האשל אברהם (בוטשאטש ר"ס רלט) אזיל בתר איפכא וז"ל - ונראה שיש כעין הכרעה שהיא כבלילה, כיון שעל כל פנים היא זמן שכיבה גם לגבי קריאת שמע דאורייתא. הגם שהוא גם כן בכלל קימה לגבי קריאת שמע שחרית, מכל מקום כיון ששייך בזמן ההוא גם שכיבה, מסתמא השינה דאז כבלילה ממש לגבי מילי דרבנן. וכל שהוא קודם עמוד השחר גם שהוא בתכלית הסמיכות אל היום מברך אז המפיל היטב בשם, ואין לחוש שמא לא יישן עד שיאיר היום, שאם באנו לחוש כן, גם כשיש הרבה עד היום היה חשש, רק שכפי שעתו מברך היטב. עכ"ל. והובא בשו"ת קנין תורה (ח"ו ס' קמה ד"ה ואגב). כלומר שזמן עלות השחר יש בו גם מדיני לילה וגם מדיני יום ולכן לגבי מילי דרבנן אפשר להקל. אך קודם עלות השחר אין לחוש שישן אחר עלות השחר, כיון שבזמן שברך שעתו היתה לילה ודאי אין חשש. אך ק"ק הגם שברכת המפיל היא מ"מ ספק דרבנן לקולא ויש לחוש לסב"ל. ויתרה מזו בשו"ת תשורת שי (ח"א ס' פב) שאם אדם נשאר ער כל הלילה וישן ביום, יש לברך המפיל לפני השנת יום אך נשאר בצ"ע. גם בשו"ת פרי השדה (ח"ב ס' לא) כתב שאם ישן אחר עלות השחר כיון שזה גם זמן שינה בעולם וגם נפלו עליו

המפיל אע"פ שבשעת הברכה עדיין לילה, שספק ברכות להקל.

(ב) הנה בדין ברכת המפיל אחר חצות הלילה. הגאון מהר"י באסן בשו"ת לחמי תודה (ס' כא) כתב שחייב לברך המפיל אחר חצות הלילה. שאם יש מחלוקת בין הפשט לסוד, לענין דינא אין לזוז מהמוסכם בגמרא. והרי תלמוד ערוך שהנכנס לישון על מטתו אומר ברוך המפיל וכו'. וזו היא ברכת הנהנין על הנאת השינה שאין לגוף למעלה הימנה כדאיתא בבראשית רבה [אולי כונתו לפרשת בראשית יד, ט]. והיכי תיסק אדעתין לבטלה ושיהנה מן העולם הזה הנאה כזו בלא ברכה. והאריך הרב לדחות הראיות מכוונות האר"י שכתב השואל שלא לברך המפיל, אלא גם לדעת האר"י חייב לברך המפיל. ע"ש. והובא בברכי יוסף (ס' רלט, ב), בקמח סולת (דף סד ע"ג) ובשערי תשובה.

אמנם אין לחדד כי רבינו הרש"ש בספר דברי שלום (דף סד ע"ג) ס"ל שאין לברך ברכת המפיל אחרי חצות וזאת על דרך הסוד ע"ש טעמו. אמנם חתנו הגאון הרשל"צ ר' חיים אברהם גאגין ס"ל שיש לברך המפיל גם אחר חצות וכל אחד הביא ראיות לדבריו ע"ע ותרווה צמאונך. אך על כל פנים דעת רוב האחרונים הספרדים הלכו בעקבות רבינו הרש"ש הנ"ל. הבא"ח ברב פעלים (ח"א סוד ישרים ס' יד) וכ"כ בחסד לאלפים בהגהת בן המחבר (ס' רלט סוף אות י) שכן מנהג החסידים הבאים בסוד ה' ע"פ האר"י בירושלים שלא לברך אחר חצות. והסכים עמו בזכרונות אליהו (מערכת ה' אות א) ובשו"ת פני יצחק אבולעפיא (ח"א מערכת ברכות אות עו) ובכה"ח (סק"ח). והוסיף לעיין במה שכתב בס' מו אות מט. וכנראה כוונתו למש"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז ס'

מה אות א) לדייק מדברי הרש"ש שאחר חצות יש לברך כל ברכות השחר (מלבד ברכות התורה אם לא ישן) ואע"פ שדעתו אח"כ לישון אין בכך כלום דהוי ליה כישן ביום. וכיון דה"ל כישן ביום איך יוכל לברך המפיל ולעשותו בחינת לילה, ועוד שאחר ברכת המעביר איך יאמר המפיל והו"ל כתרתי דסתרי. ע"ש הטעמים ע"פ כוונות האר"י. והוסיף בסוף דבריו שודאי אילו היו לנגד עיני החיד"א דברי הרש"ש לא היה עובר בשתיקה על דברי המהר"י בסאן. ע"ש. וכ"כ הנתיבי עם בשם הכה"ח שכן מנהג ירושלים שלא לברך כל שעבר חצות. אך יש להעיר שדברי הכה"ח לקוחים מהחס"ל הנ"ל ושניהם כתבו שכן מנהג החסידים הבאים בסוד ה' ע"פ האר"י. כלומר שחכמי הקבלה שבירושלים כך נוהגים. אך לא כתבו שכן היה מנהג קבוע בכל ירושלים.

(ג) ולעניין הלכה. הנה דעת הפוסקים האשכנזים שמברכים ברכה זו כל הלילה שלא חלקו בזה כש"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א ס' קצח) שכתב דשמע מכמה גאונים וצדיקים שלא ברכו, כיון שהלכו מאוחר לישון, וע"פ סוד אין לברך אחר חצות לילה וכמבואר בסידור הרש"ש. ואף שע"פ הלכה ראוי לברך שהפוסקים לא חילקו ודבריהם עיקר מ"מ יש למנהגם יסוד, אבל לא כל אחד יכול להתעטף בטלית לא לו ולומר שנוהג ע"פ הסוד, אבל אולי נמנעים לברך מטעם אחר שחבלי שינה לא באים סמוך, ואין כעת עדיין מקום לברך ולכן חיישי ולא מברכים. ע"ש. וע' בפסקי תשובות (הערה 15) הביא שכ"כ בספר עלים לתרופה (דף ה:) שזו טעות לומר שאין לברך המפיל אחר חצות הלילה וח"ו להקל בזה. וכן נהג הגאון ממונקטש כמובא בספר דרכי חיים ושלום (אות שמח).

אך בכל זאת רוב רבותינו הספרדים האחרונים ס"ל שאין לברכה אחר חצות ודייקו כן מרבינו האר"י. וכ"פ בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק טו אות יב). ובברכת ה' (ח"ד פ"ז, ב). ובספר ארחות ציון (ח"א פ"א אות טו). וכן היתה דעתו של מרן הגר"ע יוסף זצ"ל רוב שנותיו כפי שפסק בשו"ת יחיה דעת (ח"ד ס"ס כא) שראוי לחוש לדברי האחרונים הנ"ל, שספק ברכות להקל. וטוב שיאמרנה בלי שם ומלכות. וכ"ה בהליכות עולם (ח"א עמ' רס). ובחזון עובדיה ברכות (עמ' תקא) כתב בהלכה שאחר חצות יאמרנה בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלבד. אכן בהערה שבעמ' תקיא כתב שהרוצה לסמוך על המתירים יש לו על מה שיסמוך, שכן משמע מהראב"ד והמאירי שכתבו שאין לברך המפיל ביום. הא בכל הלילה יש לברכה. ועוד שבכל מקום שיש מחלוקת בין המקובלים, הלכה כהפשט. ע"ש. אמנם בסוף ימיו שינה דעתו וכתב בתשובה ביחיה דעת ח"ז (ס' לט אות ז) להלכה שיש לברך גם אחר חצות. וזאת

משום שלשון הגמרא 'הנכנס לישון על מטתו אומר ברוך המפיל' משמע כל זמן שנכנס לישון בלילה, לא שנא בתחילת הלילה או בסופה, יש לו לברך. ונמצא שיש לפנינו מחלוקת בין התלמוד לבין אותם המקובלים ונקטינן להלכה כדעת התלמוד. ע"ש. ואפשר לדייק מדבריו בחזו"ע שכתב שכיון שיש מחלוקת "בין המקובלים" יש לילך אחר הפשט. כלומר דבנר"ד נוסף לזה שגם המקובלים עצמם לא שווים בדעתם כדכתבינן לעיל, שדעת המהר"י בסאן והחיד"א והרב גאגין היתה דעתם שיש לברך גם ע"פ הקבלה. ולכן יש להכריע כדברי הפוסקים. וכ"כ בספר הלכה ברורה (ס' רלט בירור הלכה סק"י) והוסיף שכן אמר לו מרן אביו זצ"ל להלכה ע"ש. וכן הוא היה נוהג בעצמו בשנותיו האחרונות לברך המפיל אחר חצות לילה. (ארחות מרן פרק יט, י). ולכן כל אחד יעשה כמנהג אבותיו וכדעת רבותיו. **הנראה** לענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו ומשגיאות יצילנו.



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס קובץ מוסדות הש"ס

בגדר שיעור ב' אותיות במלאכת כותב

חוקר בגדר ב' אותיות אם הוא דין שיעור או צורת כתיבה,
ונפק"מ לח"ש.

א. תנן (שבת קג.) "הכותב שתי אותיות כו' חייב".
להוכיח מכו"כ דוכתי שלאות א' אין תורת
כתב כלל וכדיבואר.

במחלוקת התוספתא והתו"כ אם אות א' אסורה מה"ת

ב. והנה בתוספתא (ביצה פ"ג מ"ב) אי'
"והכותב אות א' בין בכתבי הקודש בין
בכתבי הדיוט בשבת חייב חטאת ביו"ט לוקה
מ' דברי ר"א [והיינו בגוונא שכתב אות א'
סמוך לכתוב וכדאי' בגמ' (קד:)], וחכמים
אומרים בין בשבת בין ביו"ט אינו חייב אלא
משום שבות", ומפורש שאין איסור ח"ש
בכתיבת אות א'. ומאידך מצינו בתו"כ (אחרי
מות פ"ז ה"ח -הועתק בקומץ המנחה על
התוספתא אך יש שם ט"ס שצויין לפר'
אמור) דאי' לענין איסור מלאכה ביוה"כ
בזה"ל "אין לי אלא מלאכה שחייבים כרת,
מלאכה שאין חייבים עליה כרת מנין שלא

יש לחקור בגדר הדין דחיובא דכותב הוא
דוקא בב' אותיות, האם הוא הילכתא
מדין 'שיעור', או"ד דרק לב' אותיות יש
תורת כתיבה משא"כ באות א' אין כלל שם
מלאכת כותב".

ונפק"מ האם בכתיבת אות א' יש איסור
מה"ת כדין חצי שיעור אליבא
דריו"ח [ועוד נפק"מ כדלקמן].

והנה כתב במשנ"ב (סי' שמ ס"ק כב אות
ד) כ' דאם כתב אות א' אפילו היתה
גדולה כב' פטור מחטאת, ומ"מ איסורא
דאורייתא איכא אפילו באות א' (וכמש"כ
בריש הסימן שם לענין גוונא) וכן נקט
המנח"ח (מוסך השבת ריש מלאכת הכותב).
וילה"ע מהיכא הוי פשיטא להו הכי, והרי יש

א. אמנם גם להך גיסא דב' אותיות הוי דין בצורת הכתיבה אין הכוונה דלב' אותיות יש 'משמעות', דהא בסוגיא
מבואר דנחלקו תנאי אם צריך שיהיה משמעות, דרש"י פי' במתני' (קג. ד"ה בין משם אחד) דלת"ק חייב
אף בב' אלפין, ואמנם הרעק"א תמה ע"ז דבגמ' מבואר דלמסקנא לכו"ע פטור. אך הרש"ש והביאור"ל (שמד,
ד"ה במשקין) ועוד אחרונים כ' דרש"י למד דכל מה דמסקי' דאם כתב אא פטור היינו דוקא אם נתכוין
לכתוב אאורך, אך אם מעיקרא נתכוין לכתוב רק אא חייב. אמנם בדעת הרמב"ם (פי"א משבת ה"י) דייק
המ"מ שפסק דבעינן משמעות.

אך כל זה לכאור' הוא נידון נפרד, דאפי' אי נימא דא"צ משמעות מ"מ י"ל דבעינן צורת כתיבת תיבה, וכיון
שאין תיבה פחות מב' אותיות חייב רק בב' אותיות, ואפי' כשאין לתיבה משמעות מ"מ שם תיבה אית לה.
אמנם יל"ע אם לשיטות דצריך משמעות [ושכ"פ הרמב"ם] יש הכרח לומר שאות א' אינה כתב כלל ואי"ז
דין שיעור. אך לכאור' נראה דאין הכרח דלעולם י"ל דאיסור מה"ת יש גם בלא משמעות, דענין המשמעות
היא כמו חשיבות של שיעור ואי"ז מעצם מהות המלאכה, ויל"ע בזה עוד.

אותיות דכתיבה משאר שיעורי המלאכות [אמנן קו' הביאזה"ל היא בעיקר על לשון הר"י שנקט שבכל המלאכות יש איסור ח"ש, וע"ז צ"ל כמש"כ הביאזה"ל דלאו דוקא נקט, אך הביאור בזה הוא כמשנ"ת].

בדימוי התוס' כתיבת אות א' לזריקת ב' אמות

ג. והנה תוס' (קד: ד"ה נתכוין) נקטו בפשיטות דהמתכוין לכתוב ז' אחת וכתב ב' זיינן פטור כמו נתכוין לזרוק ב' זורק ד'. וברש"ש עמד על דבריהם דשנא ושנא, דהמתכוין לזרוק ב' כיון שינוח שמה שוב לא מיחייב אפי' אם ישלים אח"כ שהרי נח בתוך ד' ולכן מותר לכתחילה פחות מד"א כדאי' בר"פ בתרא, משא"כ בכתיבת אות א' אסור מה"ת כדין חצי שיעור שהרי אם ישלים לו אות שניה יהיה חייב, והרש"ש אזיל לשיטתו דנקט בריש מכילתין (ג.) דהעוקר מרה"י על דעת להוציא עובר על איסור דאורייתא של ח"ש כיון דחזי לאצטרופי כדאי' ביומא (עד.).

אמנם ברש"י בריש מכילתין (ב. ד"ה שהן ארבע ושנים, וג. ד"ה פטורי) מבואר דעקירה לחוד ל"ח חצי שיעור, והיינו משום דעקירה בלא הנחה ל"ה חצי שיעור אלא חצי מלאכה. ומה דלא הוי איסור מה"ת מצד הטעם דחזי לאצטרופי, י"ל דחזי לאצטרופי אי"ז כהבנת הרש"ש דהוא 'סיבה' להתחייב אלא זה 'סימן' שח"ש הוי מעשה איסור דאם הוי מעשה היתר כיצד מצטרף להשלים השיעור וכמו שמצינו גם בנבו"י (תנינא אור"ח סי' נג) שנקט דהוי סימן [שכ' עפ"ז דיש איסור מה"ת לאכול חצי זית חמץ אפי' בסוף הפסח באופן שאינו ראוי להצטרף בפועל לשיעור שלם]. והאחרונים האריכו בכ"ז ואכמ"ל.

יכתוב אות ושלל יארג חוט א' ושלל יעשה בית א' בנפה וכברה, ת"ל מלאכה וכל מלאכה ריבה", ע"כ. ומפורש דיש ילפותא לאסור מדאורייתא כתיבת אות א'. ולכאור' היה נראה לבאר דמחלוקת התוספתא עם התו"כ היא בחקירתנו אם שייך איסור ח"ש באות א'.

והנה על גליון התוספתא נדפס הגה"ה וז"ל: עי' בתשו' חכ"צ סי' פז דכתב דרק באיסורי אכילה חצי שיעור אסור ולא בשאר איסורין ומכאן ראייה לדבריו", ע"כ, והנה זהו נידון ארוך מאוד באחרונים ואכמ"ל, ועכ"פ לפי החכ"צ נמצא שכל הנפק"מ שדנו אם שייך איסור ח"ש בכתיבת אות א' אין לה מקום, דלא שייך כלל איסור ח"ש באיסורי שבת. אמנם בפשטות מהראשונים נראה שסברו שיש איסור ח"ש בשבת (עי' רש"י עד. רמב"ם פ"ב משביתת עשור ה"ג, פ"ט משבת ה"ה, פ"א ה"ט ופי"ח הכ"ג, וע"ע בביאזה"ל סי' שמ ד"ה על) וכן נפסק במשנ"ב בכוכ"כ דוכתי (שכג, כג, שיח, א, שמ, ג, שעה"צ שכג, כו ביאזה"ל סי' שכא) ולפמשנ"ת נדחתה הראיה מהתוספתא לשי' החכ"צ.

ומאידך בדרשת התו"כ לאסור כתיבת אות א' לכאור' צ"ע ל"ל ילפותא מיוחדת, מאי שנא מכל האיסורין דאין צריך ילפותא מיוחדת לאסור ח"ש. ולכאור' צ"ל דאיה"נ אי"ז דרשא גמורה אלא אסמכתא בעלמא וכדאשכחן בדוכתי טובא (עי' תוס' בב"ב סו:).

והנה הביאזה"ל (סי' שמ סוד"ה על) הביא מהרבינו ירוחם (נתיב יב חלק יד) שכ' דיש איסור ח"ש במלאכות שבת, והק' הביאזה"ל דלענין מלאכת כותב כ' הר"י דליכא איסור דאורייתא בח"ש אלא רק איסור דרבנן, אך למשנ"ת החילוק ברור דשאני ב'

ועב"פ ע"פ משנ"ת בד' רש"י יל"ב גם בד' התוס' שהשוו כותב אות א' לזורק ב' אמות דתרווייהו הוי חצי מלאכה ולא חצי שיעור, ולפי"ז מוכח דב' אותיות הוא גדר בכתיבה ולא דין שיעור.

אמנם עי' במאירי לעיל (ג: ד"ה ויש לדון) כ' לחלק בין כתיבה להוצאה, דלענין כתיבה נקט שיש איסור ח"ש באות א' כאוכל חצי זית חלב, משא"כ בהוצאה אין איסור עקירה בלחוד שאינה עיקר המלאכה דעיקר החיוב בהנחה הוא והכל נגרר אחריה, וע"ש עוד שנראה מדבריו דבהעברת ב' אמות יש איסור של ח"ש [והיינו דחלוקין מלאכת הוצאה והעברה, ובהוצאה המלאכה היא רק בעקירה והנחה בלא מה שבינתיים ועיקר האיסור הוא בהנחה, משא"כ בהעברה עיקר המלאכה היא ההעברת ד"א שבאמצע והעקירה וההנחה היא כתנאי לחיוב. וצ"ל דהא דהתירו בפחות פחות מד"א היינו דוקא כשלא נתכוין להעביר ד"א שבכה"ג אין איסור ח"ש. ואכמ"ל בכ"ז (וע"ע באפק"י ח"ב סי' לז, תוצ"ח ז, ג ואבי עזרי פ"א משבת הי"ט)].

ועב"פ ממה שנקט המאירי שיש איסור ח"ש בכתיבת אות א' מבואר דס"ל דב' אותיות זה דין שיעור, והמאירי אזיל לשיטתו כמו שיתבאר להלן (אות יג) להוכיח לדבריו לקמן (קד:) דס"ל דהוי דין שיעור.

במקור הדין דבעינן ב' אותיות

ד. והנה במקור הדין דבעינן כתיבת ב' אותיות, מצינו ברש"י (עה: ד"ה כתב) שביאר "דבקרשי המשכן היו כותבים אחת בזו ואחת בזו כדי לזווגן וכשסותרים אותן". ולכא' צ"ב דהא בכל המלאכות לא אשכחן שלומדים את השיעור של המלאכה מהמשכן,

אלא דחז"ל קבעו לפי הדרך הרגילה בבני אדם ששיעור כזה חשוב עבורם, וא"כ מ"ש בכותב דאיצטריך למילף ממשכן [ואמנם לענין מלאכת בונה מצינו בגמ' (קב:)] שמחפשת מקור מהמשכן שמספיק בנין כל שהוא, ואכן הראשונים שם עמדו ע"ז (עי' תוס' ריטב"א ועוד), וביארו דבלא מקור מהמשכן הו"א דבנין הוי רק בנין גדול אך בונה כ"ש אין לזה שם בונה ולכן איצטריך ללמוד מהמשכן. ויותר מזה מבואר בגמ' (עד:) שענינים התלויים בדרך עשיית המלאכה לא ילפינן מהמשכן כדאמר' דטוייה ע"ג בהמה חכמה יתירה שאני].

ולכא' מוכח מזה דב' אותיות אי"ז דין שיעור כבשאר מלאכות, אלא דכך הוא צורת כתיבה וזהו דילפי' ממשכן.

אמנם מצינו בשו"ת הרמ"א (סי' קיט) [בסימן שבו דן בדין סגירת ספר שכתובים אותיות על חודי הדפים] שכ' בתו"ד "דאין לומר מדבעינן ב' אותיות ש"מ דבמשכן ב' אותיות היו, דזה אינו דהשיעורין לא למדו ממשכן רק ענין המלאכה, ותדע שהרי פליגי על איזה אותיות מחייבין אי בעינן שם משמעון או גדר מגדיאל כו', ולמדו שם הכל מדכתיב בעשותו אחת מהנה ולא למדו ממשכן, דאדרבה אי הוי למדין ממשכן הוי מתחייב בכל ב' אותיות בעולם, כמו דמחייב התם ר' יוסי דקאמר לא חייבו ב' אותיות אלא משום רושם שכן היו כותבין על קרשי המשכן לידע איזהו בן זוגו, וא"כ ה"ה דהו"ל למימר כה"ג באות א', אלא דאין דרך מחיקה וכתיבה בכך", עכ"ד הרמ"א. והנה לכא' דבריו נסתרים מדברי רש"י הנ"ל וצ"ע, אמנם בעצם הגדר הרמ"א מסכים שענין ב' אותיות הוא משום שכ"ה דרך כתיבה.

בפלו' ר"ג ורבנן בכותב אות א' אם יש ידיעה לח"ש

ה. והנה בגמ' (קה.) אי' דפלו' ר"ג ורבנן בכותב ב' אותיות בב' העלמות היא אם יש ידיעה לחצי שיעור, ומלשון הגמ' קצת משמע דאות א' הוי בגדר חצי שיעור (וכן העיר הקר"א עג.), אך אי"ז הוכחה מעצם דברי הגמ' שם אלא רק מדיוק הלשון, וע"ז י"ל דנקט לשון מושאלת, ועיקר הנידון שם אם ידיעה קודם שיתחייב חטאת [וכדפירשו תוס']. אמנם שו"ר באבנ"ז (או"ח סי' קפז) שחשבן ע"פ שי' תוס' בשבועות (כח.) שאם נשבע לא אוכל זו אם אוכל זו ואכל ראשונה שנשבע עליה במזיד ואכל אכל את התנאי בשוגג חייב קרבן, וא"כ אף הכא אי נמא שאות א' ל"ה כלל כתיבה א"כ גם לרבנן יתחייב על האות הב' בלחוד כיון שהאות נכתבה בהיתר וסגי בשגגת האות ב' לחוד דדומה לשגג בתנאי, וע"כ צ"ל דלפי תוס' אות א' הוי בגדר חצי שיעור. אך לענ"ד יל"ד דל"ד להתם, דהכא אחרי שכותב את האות הב' האות הא' מצטרפת עמה יחד להיות כתב ומתברר למפרע שהכל הוי חפצא דאיסורא, ולכן לא סגי בשגגה על האות הב' בלחוד דהאות הב' בלחוד אינה מחייבת.

וע"ש באבנ"ז שביאר בדעת רש"י (לשיטתו בשבועות ובר"פ כלל גדול) דשפיר י"ל דאות א' לא הוי חצי שיעור אלא חצי מלאכה.

בקו' התוס' דשיעור ב' אותיות נתפרשה במתני'

ו. והנה תוס' בפ' כלל גדול (עג.) כ' דצריך לפרש למה פירש בעושה ב' בתי נירין ובאורג ובפוצע ובתופר ובכותב שיעור טפי מבשאר המלאכות, וידוע לתרץ (בשם המגן אבות וכ"כ הקר"א ועוד) דבהנך המלאכות

שנפרש עמהם השיעור השיעור הוא חלק מגדר המלאכה ואי"ז דין שיעור בעלמא, ולפי"ז יוצא דהכותב ע"מ לכתוב ב' אותיות הוא דין מגדר המלאכה [והאבנ"ז כ' דתוס' שלא תירצו כן אזלי לשיטתם בשבועות שלפי מה שביאר סברי דהוא מדין שיעור].

הוכחת האבנ"ז מהירושלמי

ז. והוכיח האבנ"ז כהך גיסא דאות א' ל"ה כתיבה מהא דבירושלמי (פי"ב ה"ו) מסתפקי אליבא דרשב"ג שאין ידיעה לח"ש ומשו"ה אמר שהכותב ב' אותיות בב' העלמות חייב, האם כמו"כ האוכל חצי זית איסור בזדון וחצי זית בשוגג יצטרפו לשיעור קרבן, וצ"ב למה נייד הירושלמי מהכותב דאיירי ביה רשב"ג ונסתפק באוכל דבר איסור, אלא ע"כ דלאות א' אין שם כתב ופשוט שאין חייב אא"כ בשעת כתיבתו את האות הא' היתה דעתו לכתוב את האות הב' [וכמו בהוצאה שאינו חייב על העקירה אא"כ היתה על דעת להוציאה ולהניחה], וא"כ כשהאות הא' היתה במזיד אינו שב מידיעתו הוא ופשיטא דפטור.

הוכחה מדימוי הגמ' כתיבת אות א' לאורג חוט א'

ח. והנה בגמ' (קד:) אי' דמאן תנא דתני הכותב אות א' סמוך לכתב פטור, דלא כר"א דאמר אחת על האריג חייב. והנה באורג נראה פשוט [מסברא] דב' חוטין אי"ז מדין שיעור אלא דחוט א' אי"ז אריגה כלל, ומדמדמינן להו אהדדי משמע דאף כותב אי"ז דין של שיעור אלא דזהו גדר כתיבה.

ביאו"ד התוס' שחילקו בין כתיבה לבישול במחוסר מעשה קריבה

ט. והנה תוס' (שם ד"ה התם) הק' אהא דאמרו שהכותב על ב' כותלי הבית ואין

נהגין זע"ז דפטור ולא אומרים כיון דמחוסר מעשה קריבה, דמאי שנא ממ"ד במנחות (נז.) דבהניח בשר ע"ג גחלים ונצלה בו כגרוגרת בב' מקומות דחייב אע"ג דמחוסר מעשה קריבה, וכ' תוס' דלא דמי שאין מזיק שם חסרון קריבה כמו כאן. ונראה בביאור תירוצם דבכתיבה השיעור ב' אותיות הוא שב' האותיות יצטרפו זע"ז לכתיבה א' ולכן צריך לראותם מקורבים, משא"כ במבשל גרוגרת הוא רק דין שיעור בעלמא וא"צ שיצטרפו יחד.

הוכחה מהפמ"ג שחילק בין כותב לשאר מלאכות אם צריך שהשיעור יהיה קיים יחד

יא. הנה הפמ"ג (פתיחה להל' שבת ד"ה נסתפקתי) נסתפק בכל מלאכות שבת אם צריך שיהא כל השיעור השלם קיים כשגומר השיעור כמו שמפורש בגמ' (פ.) לענין מלאכת הוצאה, אך כ' שלגבי מלאכת כותב פשיטא שאם כתב אות א' שחרית ונמחקה וכתב אות א' בין הערבים שהוא פטור, שהרי אין כאן מלאכה כלל שאין ב' האותיות כתובות לפנינו. ולכא' סברתו היא כהך גיסא דגדר ב' אותיות אי"ז דין שיעור כבשאר מלאכות אלא שרק ב' אותיות הוי כתיבה.

בביאור דינא דהשלים אות א' לספר חייב

יב. אי' בגמ' (קד:) תנא כ' אות א' והשלימה לספר כו' חייב, מאן תנא אמר רבה בר רב הונא ר' אליעזר היא דאמר אחת על האריג חייב, רב אשי אמר אפי' תימא רבנן להשלים שאני. וביאר הריטב"א דבמשלים לספר חייב משום כותב, ואע"ג דלעולם שיעור כתיבה הוא בב' אותיות, מ"מ בכה"ג אפי' אות א' חשובה להתחייב עליה. ועי' במאירי שהק' מ"ט אינו חייב משום מכה בפטיש, ותי' דבמכב"פ אינו מתחייב אלא בתוספת שלאחר הגמר. אך עי' במנח"ח (כותב אות יד) שנקט דבאמת חייב ב' גם

אמנם דלכא' מעצם הדין דהכותב אות בטבריא ואות א' בצפורי חייב כתיבה היא אלא שמחוסרת קריבה, לכא' היה נראה להוכיח דב' אותיות אי"ז כי אם דין שיעור דעלמא, שהרי בכה"ג אין ב' האותיות מצטרפות לתיבה א'. אך לכא' אי"ז ראייה, ואדרבה מלשון הגמ' שמבארת "כתיבה היא אלא שמחוסרת קריבה" משמע דזה גופא מה שנתחדש דהיכא שמחוסר קריבה בלא מעשה חזינן לאותיות כאילו הן מקורבות זו לזו ומצרפות לתיבה א'.

בד' התוס' שנקטו דפטור בנוטריקון אפי' בב' אותיות שוות

י. תוס' (קג: ד"ה בגלוטרי) נקטו בפשיטות דלרבנן דפטרי בנוטריקון היינו אפילו בב' וג' אותיות שוות [כ-א"א], ובאחרונים (עי' שפ"א והג' ראמ"ה) תמהו מנ"ל לתוס' הא, הא איכא למימר דלא פטרי רבנן אלא באות א' נוטריקון. ובאמת שכן משמע שכן משמע ברמב"ם (פי"א הי"ג) שרק באות א' נוטריקון פטור אך בב' אותיות חייב.

ויל"ב בדעת תוס' דסברת רבנן דל"מ נוטריקון כיון שבכותב צריך שיכתוב משמעות, ונוטריקון לא נחשב שיש לכתיבה משמעות, ולפיכך לא מהני אם יכתוב ב' וג'

נימא דבעינן ב' אותיות משום דכ"ה צורת כתיבה א"כ צ"ב מה מהני לזה השלמת הספר, והאחרונים שפירשו שחייב רק משום מכב"פ ולא משום כותב הוא משום שלמדו שענין ב' אותיות הוא לצורך הכתיבה.

בשיטת המאירי שכתובה ומחיקה מצטרפין זע"ז

יג. הנה אי' בירושלמי (פ"ז ה"ב) דדל"ת ועשאו רי"ש ורי"ש ועשאו דל"ת חייב משום כותב ומשום מוחק, וי"מ (עי' קרבן העדה וכ"כ האבנ"ז סי' רז) דאיירי בהשלים את הספר ולפי"ז מוכח מהירושלמי דחייב משום כותב. אך המאירי (קד:) פ"י את הירושלמי שמחיקת הדל"ת וכתובת הרי"ש מצטרפין לחייב משום כותב ונידון כב' אותיות [וא"צ לאוקמיה בהשלים הספר ולפי"ז אזלה הראיה הנ"ל], ומבואר חידוש גדול דאות א' דמחיקה מצטרפת לאות א' דכתיבה, ולכא"ו בע"כ צ"ל לפי"ז דגדר ב' אותיות הוא כשיעור דעלמא וא"כ שייך להבין דכיון שענין המוחק הוא להכשיר את הכותב [וגם זה לא הגדרה פשוטה, דזה תליא בנידון הרא"ש (פ"ז סי' ט ותורא"ש עה:)] ואכמ"ל [א"כ שייך לצרפם, אך אם צריך את הב' אותיות כדי שיהיה תורת כתב צ"ב איך תצטרף המחיקה לכתיבה. וא"ש היטב דהמאירי אזיל לשיטתו לעיל (ג:) כמשנת"ל (אות ג)].

[ומזה ק' על האגל"ט שנקט (כותב סי' נ ואבנ"ז שהו' לעיל) דב' אותיות הוא מגדר הכתיבה, ואיהו גופיה נקט (בחורש ז, ג) כדברי המאירי].

בנידון הט"ז שהכותב חצאי אותיות חייב

יד. הנה הט"ז (סי' שמ ס"ק ב) כ' דהכותב ב' חצאי אותיות בדף א' וב' חצאים בדף

משום כותב וגם משום מכב"פ. ויש אחרונים שנקטו שחייב רק משום מכב"פ ולא משום כותב (נפש חיה או"ח סי' לו, חסדי דוד על התוספתא ב"ב ה"ה וצפנת פענח פ"א משבת ה"ט), וכן דייק בס' חמדת ישראל (נר מצוה לאוין שכ אות לד) מרש"י (ד"ה רבא) שכ' שהטעם שהמגיה אות א' מהספר חייב הוא משום שאסור לאדם להשהות בביתו ספר שאינו מוגה ונמצא שע"י ההגהה תיקן את הספר, והר"ז ככותב אות א' להשלים את הספר שחייב, וצ"ב מ"ט הוצרך רש"י להאריך ולהוסיף את כל הענין של האיסור להשהות ספר שאינו מוגה, הא בלא"ה נמי יתחייב כמו שהשלים הספר, וכה"ק המנח"ח (כותב אות ו') והניח בצ"ע. ומזה הוכיח החמד"י שטעם החיוב במשלים את הספר הוא משום מכב"פ, וזה שייך דוקא אם השלים את גמר הספר ממש, אך במגיה אות א' בתוך הספר אינו חייב משום מכב"פ דאי"ז גמר, אלא משום שיש איסור להשהות ברשותו ספר שאינו מוגה משו"ה גם במגיה אות א' מתוך הספר כיון שע"ז נחשב שתיקן והשלים את הספר. אמנם יש לדחות הראיה מרש"י דלעולם י"ל כהריטב"א שהטעם בהשלמת הספר הוא משום חשיבות הכתיבה, אך בהגהת אות א' אין חשיבות מספקת אלא בצירוף מה שמתקן בכך את הספר שיהיה מותר להשהותו וזה סברא שיהיה לכתיבה תוספת חשיבות.

ועכ"פ חזי' שיש כאן נידון אם חייב בהשלמת הספר באות א' משום כותב או משום מכב"פ. ולכא"ו נראה דסברת הריטב"א שחייב משום כותב כיון שבכה"ג הוי כתיבה חשובה מתאימה רק אם גדר השיעור דב' אותיות הוא כענין שיעורין דעלמא שענינם חשיבות, ולכן גם חשיבות של השלמת הספר מהני גם באות א', אך אי

ב', באופן שכאשר יחבר את ב' החצאים יושלמו לב' אותיות שלמות חייב, דדמי לכתב אות א' שלמה בדף זה ואחרת בדף אחר דחייב [כשמחוסר רק קריבה בלא מעשה]. ומדימוי הדינים זל"ז הוכיח האבנ"ז שהט"ז למד שאות א' אין לה תורת כתב כלל, וא"כ שפיר דימה דמדחזי' דמצרפים לה

את האות שבדף הב' מוכח דאפשרות הקריבה מהני אפי' להחשיב את האות א' לכתב, אך אי נימא דגם לאות א' יש תורת כתב אלא שבעינן ב' האותיות מדין שיעור דעלמא, א"כ צ"ב הדימוי, דמנ"ל שאפשרות הקריבה מהני לאשוויי לרושם שאינו כתב תורת כתב.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" וש"ס

תפלה מול חלון זכוכית שבבואתו משתקפת שם

הסתפקתי כעת בגלל הקורונה שמתפללים מנינים בחניה של הבנין, ויש שם מכוניות עם חלונות, ויש כאלה שמתפללים שמונה עשרה מול החלונות, אם שפיר דמי ?

כד) פסק וז"ל: לא יתפלל בצד רבו ולא אחורי רבו ולא לפניו. ואם הרחיק ממנו ארבע אמות מותר. עכ"ל.

והנה הרדב"ז בתשובה ח"ד (סוף סי' אלף קעח) כתב וז"ל: עוד יש ראייה ממה שאמרו ז"ל אסור לאדם שיתפלל אחורי רבו, ושמעתי בטעמו של דבר שלא יאמרו משתחוה הוא לרבו. וכמדומה לי שהוא מן הירושלמי אלא שלא נפנתי לבקש. ומזה הטעם בעצמו אנו אוסרים להתפלל כנגד המראה שלא יאמרו משתחוה הוא לבבואה שלי. עכ"ל. הרי שלמד מן האיסור להתפלל אחורי רבו שאסור להתפלל גם נגד מראה. והוא ע"פ הטעם המובא בתוס' הנ"ל. [ועיין בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' מא אות ג) שכתב דלא מצינו טעם זה בירושלמי כפי שנדמה להרדב"ז, ואדרבא הגר"א כתב דלהירושלמי הטעם כרבינו יונה וכו'. ע"ש].

האחרונים שהביאו ד' הרדב"ז להלכה

ומרן החב"ב בשיירי כנסת הגדולה (סי' צ הגב"י סק"י) הביא להלכה דברי הרדב"ז הנ"ל, וכתב ע"ז, שהוצרך לתת טעם זה כדי לאסור אפילו כשעוצם עיניו, אבל כשאינו עוצם עיניו בלאו הכי אסור מפני שמבטל הכוונה, וכמו שכתב המרדכי (ע"ז פ"ג סי' תתמ) לענין ציורים בספרים שמתפללים בהם. ע"ש. ויש לציין שגם

והגאון האדיר המפואר רבי אמיר ולר שליט"א, מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, וש"ס נכבדים, כתב לי וזה לשונו: כעין זה נשאלתי לגבי תפלה בעזרת נשים אשר בכותל המזרח ישנם חלונות לכל רוחב העזרה, ובעזרה זו לומדים אברכי כולל באופן קבוע, האם רשאים להתפלל שם מול החלונות אשר בבואתם משתקפת שם. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

מקור הדין

בגמרא בברכות (כז:): איתא, אל יתפלל אדם לא כנגד רבו ולא אחורי רבו. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר. לדעת רש"י אין להתפלל אצל רבו משום שמראה כאילו הם שוים, ואף אחורי רבו אסור משום יוהרא. ע"ש. אמנם התוספות (שם ד"ה ולא) כתבו, דיש מפרשים דטעמא דאחורי רבו אסור משום דנראה כמשתחוה לרבו. ואילו לדעת רבינו יונה (יח: ד"ה אל) הטעם שאסור להתפלל אחורי רבו הוא משום דשמא יצטרך רבו לפסוע ג' פסיעות לאחוריו בעוד שהוא מתפלל, ולא יוכל להפסיק. ועוד כתב דאם הרחיק ממנו ארבע אמות מותר. ע"ש. וכן כתבו הרא"ש (סי' ה) והטור (סי' צ) שכל שהרחיק ארבע אמות מותר. ועיין בבית יוסף (שם) שכתב מהיכן למדו זה. ע"ש. ומרן ז"ל בשלחנו הטהור (סי' צ סעיף

בש"ע (סי' צ סעיף כג) פסק שאין להתפלל כנגד דברים המסיחים את הדעת, וז"ל שם: הבגדים המצויירים אע"פ שאינם בולטות [א"ה: נדצ"ל בולטים] אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצוייר יעלים עיניו. ע"כ. ומקורו מדברי הרמב"ם בתשובה (הוצאת מקיצי נרדמים מהדורת פריימן סי' כ ומהדורת בלאו סי' רטו) שהובאה ביתה יוסף (שם). ודברי הרדב"ז הנ"ל הובאו להלכה באחרונים רבים, ומהם: באליה רבה (ס"ק כח), ובבאר היטב (ס"ק ל), ובמחצית השקל (ס"ק לז), ובפמ"ג (מש"ז ס"ק ו), ובשלמי ציבור (דף קט ע"ד), ומרן החיד"א בקשר גודל (סי' יב אות כב), ובחסד לאלפים (ס"ק יח), ובכף החיים פלאגי (סי' טו אות ט), ובמשנ"ב (ס"ק עא), ובבן איש חי (פר' יתרו אות יד), ובכף החיים סופר (אות קלח), ובקצות השלחן ח"א (סי' כ ס"ה) ועוד. ע"ש. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח (חיו"ד ס"ס יט), ובשו"ת שערי צדק חירארי (סי' כז), ובשו"ת ויצבור יוסף בר (שלום ח"ב סי' יח) ע"ש. ויש אומרים דמהאי טעמא יש לכסות את המראות הנמצאות בבית האבל ל"ע, כיון שמתפללים שם כל ימי השבעה, שלא יכשלו הרבים, וכמ"ש מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בספר חזון עובדיה אבלות ח"ג (עמ' נב) ע"ש.

תמיהת המהרש"ם על ד' הרדב"ז הנ"ל

איברא דחזיתיה להגאון מהרש"ם בדעת תורה (סי' צ סע' כג) שהעיר על טעמו של הרדב"ז, שהרי גם הבבואה שלו נכפפת כשהוא כופף את עצמו, ומשום ביטול הכוונה מועיל בזה עצימת עינים כמ"ש בשלחן ערוך. ולכן יש להקל בזה בשעת הדחק. וסיים: וכמה פעמים מזדמן כשמתפלל בלילה נראה צל האדם בכותל נגד המתפלל ואיכא נמי חשש הנ"ל, ואולי

בכה"ג גם הרדב"ז מודה כיון שאינו בבואה ממש רק צל בעלמא. עכ"ד. הא קמן דאע"ג דשדי ביה נרגא בהאי טעמא דהרדב"ז, מ"מ לא אבה להקל בזה אלא בשעת הדחק. ומ"מ כבר הבאנו שרוב רבותינו האחרונים הביאו דברי הרדב"ז הנ"ל להלכה, וא"כ ודאי שיש להחמיר כוותיהו.

האם ד' הרדב"ז אמורים אף כנגד חלון זכוכית או לוח "שויתי" או שיש מבריק וכדומה

אלא שיש לדון האם חומרת הרדב"ז היא דוקא נגד מראה שאז הבבואה משתקפת שם היטב, וזה ייעודה שהאדם יראה בה את עצמו, אבל כנגד חלון זכוכית או שיש מבריק וכדומה, אע"פ שהבבואה משתקפת שם, מ"מ אין היא ברורה כל כך, ועוד, כיון שאין ייעודם לכך כלל, לא נראה בזה כמשתחזה לבבואה שלו. או שמא כיון שסוף סוף בבואתו משתקפת שם, יש להחמיר ולאסור להתפלל כנגד זה, ואין חילוק בינם לבין מראה.

דברי הפוסקים דס"ל לחלק בזה

והנה נשאל בכיוצא בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' כא) אודות עמוד של שליח ציבור שחקוקים עליו באותיות בולטות פסוק "שויתי ה' לנגדי תמיד", והאותיות הן בצבע זהב כעין מראה, והש"צ העומד שם רואה את צורת פניו באותיות. והשיב, שיש להקל בזה מב' טעמים: א. ע"פ דברי מהרש"ם הנ"ל. ב. אין ראייה להחמיר בזה, דהרדב"ז והפוסקים דברו במראה ממש שנעשתה כדי לראות את הצורה בתוכה, וכל הסתכלות על המראה במחשבה זאת. משא"כ נדון זה שהאותיות נעשו לשם קדושת "שויתי" וזה כל מטרתם, לא זוהר

ג) ושכן הסכים עמו מו"ר הגר"ח רבי שליט"א. ע"ש.

דברי הפוסקים המחמירים בזה

ברם מאידך גיסא, חזינן בספר ארחות רבינו (ח"א עמ' נז אות קפה) שמרן הסטייפלר זיע"א אמר להעיר לקהל המתפללים בביהכנ"ס "לדרמן" שלא יתפללו כנגד העמודים שבצדי ארון הקודש שהיו מצופים בפורמייקה והיו מבריקים, והמסתכל בהם רואה את הבבואה שלו, שדינם כמו המתפלל כנגד המראה שאסור. ע"ש. ומבואר דס"ל שכל שמשתקפת בבואתו שם אע"ג דלא מיירי במראה ממש, אסור להתפלל כנגדה. ונשאל בזה מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספר נקיות וכבוד בתפלה (עמ' קצט) והשיב, "אסור בכל מקום שנראה הפנים". ע"כ. אמנם בספר דעת נוטה ח"א (תשובה צח, עמ' רעח) השיב הגר"ח ק שליט"א בזה"ל: "המנהג להקל וטוב להסב פניו". ע"ש. וצ"ע. שו"ר בספר וישמע משה ח"א (עמ' מא) ששאל בזה את ריש"א דגלותא זצ"ל, והשיב בזה"ל: "אם אפשר לראות את עצמו דרך הזכוכית הרי זה כמראה ואסור להתפלל כנגדה. ע"כ.

האם נ"ד תלוי בדין הגמ' בחולין

שאסור לשחוט לתוך כלי עם מים

ולכאורה נראה דיש לתלות הנדון דידן דאין הבבואה ניכרת כל כך כמו במראה, בדברי הגמ' בחולין (מא:) דאמרו שם, שאסור לשחוט לתוך עוגה של מים, שלא יאמרו ששוחט לבבואה, אלא אם כן המים עכורים. ופירש רש"י שם, לבבואה-פרצוף שלו הנראה במים. וכן ביארו רבינו גרשום והמאירי (שם) ע"ש. ועיין למרן ז"ל בשלחן ערוך יו"ד (סי' יא ס"ג) שפסק וז"ל: אם יש בכלי מים וכו', אם הם צלולים לא

ולטוש המראה, א"כ לא יבוא לידי חשד שמשתחוה לבבואה שלו, כי הכל יודעים שמשתחוה לעומת שם הוי"ה ברוך הוא. עכת"ד. ומבואר דס"ל כהצד הראשון הנ"ל, דדוקא במראה החמירו הפוסקים ולא בכל דבר שמשתקפת הבבואה שלו.

וכן ראיתי שהעלה מרן רבינו הגדול הגר"ע יוסף זיע"א בתשובה שנדפסה בקובץ אור תורה (טבת תשמ"ו סי' לב) לגבי תפלה כנגד חלון זכוכית או לוח "שויתי" שמוסגר בזכוכית, וז"ל שם: הנה עיקר דברי הרדב"ז לאסור להתפלל נגד מראה מפני שנראה כמשתחוה לבבואה שלו, אינם מוסכמים, כי הגאון מהרש"ם בדעת תורה (או"ח סי' צ סע' כג) כתב לפקפק ע"ז שהרי גם הבבואה נראית כמשתחוה. ובכהאי גוונא אין לחוש שמשתחוה לבבואה שלו, ולכן התיר בזה בשעת הדחק. ע"ש. והבו דלא להוסיף עלה נגד זכוכית של חלון, או לוח "שויתי" המוסגר בזכוכית, שאין הבבואה ניכרת לעין כל כך. ולכן אין להוריד הזכוכית מלוח "שויתי" הנ"ל. והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם. עכ"ל. וכן כתב מר בריה דרבינא הראש"ל הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף (מהדו' תשס"ד סי' צ סעיפים מא- מב, עמ' ריא והלאה) ע"ש.

וכן נשאל בנ"ד בשו"ת אור לציון ח"ב (פ"ז סי"א, עמ' סד) והשיב, שכנגד מראה שצורתו נראית בה אסור להתפלל, ואפילו אם עוצם עיניו, אבל כנגד זכוכית רגילה אפילו שצורתו נראית בה, מותר להתפלל אם עוצם את עיניו במשך התפלה, או שמטה את עצמו מעט מכנגד הזכוכית. עכ"ל. וכן נקטו בספר התפלה והלכותיה ח"א (עמ' 85), ובספר ויעתר יצחק ח"ב (עמ' סז), ובספר בניית בית כנסת כהלכה (עמ' תמב) ועוד. ע"ש. וכן ראיתי שהעלה בשו"ת ויזבח אלקנה ח"א (סי')

ישחוט בו שלא יאמרו לצורה הנראית במים שוחט. ואם הם עכורים מותר. עכ"ל.

ויש לנו לברר מה גדר "עכורים" שאמרה הגמרא שמותר לשחוט לתוכם, האם הם עכורים כל כך עד שלא ניכרת בהם צורה כלל. ולפ"ז אף בנדון המתפלל כנגד חלון זכוכית או שיש מבריק וכדומה, אף שבבואתו אינה ניכרת כ"כ, מ"מ כיון שסוף סוף יש בבואה אסור. או שמא "עכורים" היינו שניכרת בהם צורה אלא שאינה ברורה כל כך ולכן לית לן בה. ולפ"ז ה"ה בחלון זכוכית ושיש מבריק שאין הבבואה ניכרת כ"כ, שאין לאסור. וכבר דנו בזה האחרונים, עיין בפרי חדש (שם סק"ה) שכתב: "ואם הם עכורים או צבועים דלא מתחזי בהו צורה וכיוצא". ע"כ. ומשמע דבעינן שלא תהיה צורה כלל. וכן מבואר יותר בשמלה חדשה (שם) שהביא ד' הפר"ח וכתב: ואם הם עכורים או צבועים "עד" שאין בבואה נראית בו וכו'. ע"כ. הא קמן דבעינן דלא תיראה כלל. והובא בכף החיים (אות כג). וכן כתב בדרכי תשובה (שם ס"ק לה) בשם הגר"ש קלוגר בשנות חיים (סק"ז) דלא נקרא מים עכורים רק כשלא נראה בו שום צורה כלל, אבל כל שנראה בו צורה אע"פ שאינו מכיר הפרצוף של הצורה לא נקראים עכורים לענין זה. ע"ש.

ועתה ראיתי להגרש"ד מונק זצ"ל בשו"ת פאת שדך ח"ב (סי' ל) שכתב לדייק איפכא מפירוש רש"י (שם) שכתב: "עכורין- לא מינכר בהו בבואה." דמשמע דיש עכ"פ צורה אך היא אינה ניכרת. ושוב הביא לשון הרמב"ם (פ"ב מהל' שחיטה ה"ד) שכתב: "שוחטין לכלי מים עכורים שאין הצורה נראית בהם". וכתב ע"ז, שיש לדון בלשון הרמב"ם אם מראה קלוש שאינו ניכר להדיא נקרא ג"כ צורה נראית. אבל בלשון רש"י

שדקדק וכתב "לא מינכר" נלע"ד דהדעת נוטה יותר דלא אסרו חז"ל אלא בניכר להדיא. והדבר ידוע דאפוש פלוגתא לא מפשינן, וכיון דאף לשון הרמב"ם יתכן לפרשו באופן שאינו חולק על פירש"י עדיף טפי לפרשו כן, ועכ"פ לא שבקינן מילתא דפשיטא לן טפי אליבא דרש"י מקמי מילתא דמספקא לן בדברי הרמב"ם. עכת"ד. ברם אחר המחילה ממעכ"ת זיע"א, לפע"ד אין הכרח כ"כ מפירוש רש"י הנ"ל דס"ל דאף שיש צורה אך אינה ניכרת שפיר מיקרי "עכורים". דאפשר שכוונתו דלא מינכר בהו בבואה כלל. ואדרבא נראה יותר מלשון הרמב"ם הנ"ל, דבעינן שלא תיראה צורה במים כלל. וכן נראה לי לדייק מדברי רבינו גרשום (שם) שכתב: "בעכורים שנו, כלומר שאינו רואה שם שום דמות". ע"כ. ומשמע דלא רואה דמות כלל אף שאינה ניכרת. וי"ל. ומה גם שלא זכר ש"ר דברי האחרונים הנ"ל שכתבו להדיא דבעינן שלא תיראה שום צורה כלל. וע"ע מה שכתב בזה בשו"ת שבט הקהתי ח"ה (סי' לב).

שיש לחלק בין הנדונים

אלא שעדיין יש מקום בראש לחלק בין הנדונים, דהתם סוף כל סוף הוא שוחט לתוך כלי של מים, ואין הכל יודעים אם משתקפת הבבואה שלו בבירור כמו במים צלולים או שמשתקפת פחות בבירור מפני עכירות המים, ולכן בעינן עכורים לגמרי עד שלא תהיה ניכרת שום צורה, ומשום הרחק מן הכיעור והדומה לו. משא"כ בנ"ד, כאשר בא לביהכנ"ס כדי להתפלל, והוא עומד מול חלון זכוכית או לוח "שויתי" שמוסגר בזכוכית, או כנגד שיש מבריק וכיו"ב, שהם חלק מריהוט ביהכנ"ס, ורחוק הדבר לומר שיחשדוהו שמשתחוה לבבואה שלו, ומה גם שאין הדבר מוזכר כלל בחז"ל, אלא יסודו

מדברי הרדב"ז שלמד כן מדין איסור להתפלל אחורי רבו שנראה כמשתחוה לו, ולא החמיר אלא במראה ממש. לפ"ז כאשר לא ניכר הדבר שיש שם בבואה, ואין הריהוט הנ"ל נעשה לשם ראיית עצמו כמו מראה שזה כל ייעודה, ואדרבא עושים הריהוט הנ"ל לנאות ולכבד את בית ה' משום "זה אלי ואנוהו". (ואף בחלונות עושים כן לצורך בית הכנסת שיכנס אויר טוב, או לשם צניעות בעזרת נשים). נראה שאין לחוש כל כך.

האם האיסור להתפלל מול מראה

הוא דוקא בתוך ד' אמות

ולבאורה יש להוסיף בזה טעם נוסף להיתרא, דהנה כמו שנתבאר לעיל, הרדב"ז למד דין זה מדין איסור להתפלל אחורי רבו. ומן בש"ע (סי' צ סעיף כד) כתב בדין איסור להתפלל אחורי רבו, שאם הרחיק מרבו ארבע אמות, מותר. ומקורו טהור מדברי רבינו יונה והרא"ש והטור כמבואר בבית יוסף. וא"כ יש לומר בנדונינו שכל האיסור להתפלל מול מראה זה דוקא בתוך ארבע אמות, אבל אם הוא רחוק יותר חשיב רשות אחרת ותו ליכא חשדא דמשתחוה לבבואה שלו. ודיו לבוא מן הדין להיות כנדון. אלא שיש מקום לדחות, דבנ"ד יש להחמיר אף יותר מד' אמות עד שיהיה ניכר לפי הענין שאינו משתחוה לבבואתו, או שאין הבבואה נראית בה יותר. וכן ראיתי שהסתפק בזה בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' מא אות א) ע"ש.

והלום ראיתי ליד"ן הגאון הצדיק רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בספר גם אני אורך (סי' כח) ששאל בזה את הגאון בעל אבני ישפה זצ"ל, והשיב הגאון הנ"ל, שכל האיסור להתפלל כנגד המראה הוא רק תוך ד' אמות למראה, וכן משמע מדברי הש"ע (סי' קב ס"ד) שכתב וז"ל:

אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות. עכ"ל. והרי דנקט לשון "כנגד" וביאורו בתוך ד' אמות. ועוד שהוא קל וחומר, שהרי האיסור לעבור לפני המתפלל הוא דבר שמפורש בגמ' ובכל אופן האיסור הוא רק תוך ד' אמות, א"כ ק"ו כנגד המראה שלא מבואר כלל בחז"ל, שאין להחמיר אם הוא רחוק יותר מד' אמות. עכ"ד. ברם אחר המחילה אם יורשה לי הקטן להעיר, דאין להביא ראיה מדין איסור לעבור כנגד המתפלל לנ"ד, דהתם מצינו ב' טעמים לאסור, מפני שמבטל כוונת המתפלל ע"י זה, או משום שמפסיק בין המתפלל לבין השכינה (עיין משנ"ב שם ס"ק טו). וא"כ זה שייך דוקא בתוך ד' אמות של המתפלל. אבל בנ"ד דהטעם הוא משום שנראה משתחוה לבבואה שלו, אפשר שיש לאסור אף ברחוק יותר מד' אמות, שכל שעדיין ניכרת בבואתו לפניו שייך חשש זה. ודו"ק. ושור"ר להרה"ג רבי אשר חנניה זצ"ל בשו"ת שערי יושר ח"ד (סי' כט אות ז) שנשאל בזה ע"י ידי"ן הנ"ל, והשיב בזה"ל: נלע"ד שאם הבבואה שלו נראית במראה, אין להתפלל נגדה אפי' שעומד רחוק, אבל אם היא לא נראית או שנראית מטושטשת הרבה, מותר. עכ"ד. ואכתי צ"ע.

האם האיסור להתפלל מול מראה

הוא דוקא ביחיד ולא בציבור

ושא נא עיניך וראה להגרי" רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' מא אות ב) שכתב בזה דבר חדש, שאין האיסור להתפלל נגד מראה אלא ביחיד ולא בציבור שמקומותיהם קבועים. שהרי שורש דין זה הוציא הרדב"ז מדין המתפלל אחורי רבו, וכבר הביא מרן הבית יוסף דבציבור יכול להתפלל אחורי רבו, דמאחר שכך הוא סדר שיבתם אין כאן חשש שמקבל אותו כאלוה.

שם. ע"ע. ובפרט שזהו בית המדרש הקבוע ללומדי הכולל, שיש בו מעלה טפי מבית המדרש ליחיד, ראה משנ"ב (שם ס"ק נה) ודו"ק. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת שמש ומגן ח"ב (חאו"ח סי' א), ובשו"ת הרי יהודה ח"א (חאו"ח סי' יא), ובס' שלחן ערוך המוסר ח"ב (סי' ז, עמ' עדר והלאה) ואכמ"ל. ומכל מקום אין להסתכל על בבואתו משום היסח הדעת, לכן יש להתפלל בעצימת עינים או שיתנו עיניהם בתוך הסידור.

מסקנא דדינא

א. אסור להתפלל כנגד מראה משום שנראה כמשתחוה לבבואה שלו, והאיסור קיים אף כשעוצם עיניו או שנותן עיניו בסידור (הרדב"ז ושאר אחרונים). ויש מי שאומר שאין לחוש לזה בשעת הדחק כיון שכאשר הוא משתחוה גם בבואתו משתחוה (מהרש"ם בדעת תורה). ולמעשה יש לאסור בזה כהסכמת רוב האחרונים.

ב. יש אומרים שכל האיסור הוא דוקא להתפלל מול מראה ממש, אבל כנגד חלון זכוכית או לוח "שויתי" המוסגר בזכוכית או כנגד שיש מבריק וכדומה, מותר, דלא ניכר הדבר שמשתחוה כנגד בבואתו, ובלבד שיעצמו עיניהם או שיתנו עיניהם בסידור (שו"ת שבט הלוי, מרן הגר"ע יוסף, שו"ת אור לציון, ילקוט יוסף ועוד). ויש שהחמירו אף בזה (ארחות רבינו בשם הסמ"פ, הגר"ש אלישיב).

ג. יש להסתפק האם יש איסור להתפלל כנגד מראה כשהוא רחוק יותר מד' אמות, ונראה לצדד שכל שבבואתו נראית וניכר שהוא עומד מולה, יש לאסור. וצ"ע.

ד. יש אומרים שכל האיסור להתפלל כנגד המראה הוא דוקא ביחיד, אבל בבית הכנסת שיש שם מקומות קבועים, אין לאסור.

ולהסוברים שהטעם מפני שמצערנו שלא יוכל לפסוע כשיסיים תפלתו, אין הפרש בין יחיד לבין ביהכנ"ס. וסיים הב"י דלענין הלכה יש לחוש לזה אפי' בציבור. ע"ש. ומשמע דלאו למימרא דאפי' בציבור חיישינן שמקבלו לאלוה, רק שמרן הב"י חושש לדינא לפירוש רבינו יונה דטעמא משום שלא יוכל הרב לפסוע. אבל אה"נ לטעם התוס' שנראה כמשתחוה לרבו היה צריך להיות מותר. וכן נראה מד' הגר"א בביאורו, ומביאו ג"כ המשנ"ב (ס"ק עח) על דברי הרמ"א שפסק שאע"פ שטוב להחמיר, המנהג להקל (דלא כהב"י), שהטעם שטוב להחמיר הוא מפני שיטת רבינו יונה. ע"ש. נמצא שבנ"ד שאין איסור במראה אלא מצד שנראה כמשתחוה לבבואה שלו, לכו"ע שרי בביהכנ"ס שיש מקומות קבועים לישיבתם. עכ"ד. ודפח"ח.

יש לצרף בנ"ד שיש מעלה גדולה להתפלל במקום שבו לומדים

והנלע"ד לדינא שיש להקל בנ"ד להתפלל כנגד החלונות שבעזרה מכל הני טעמי תריצי הנ"ל. ומה גם שבנ"ד יש מעלה גדולה להתפלל באותה עזרה שבה לומדים אברכי הכולל, כדאיתא בברכות (ח). אמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא, ומצלינא בכי כנישתא, כיון דשמענא להא דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא, מיום שחרב בית המקדש אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, לא הוי מצלינא אלא היכא דגריסנא. רבי אמי ורבי אסי אע"ג דהוה להו תליסר בי כנישתא, לא הוה מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוה גרסי. ומבואר דמעלת בית המדרש עדיפא על בית הכנסת. וכן פסק מרן ז"ל בשו"ט (סי' צ סעיף יח) וז"ל: בית במדרש קדוש יותר מבית הכנסת, ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת, והוא שיתפלל בעשרה. ע"כ. וכן הסכמת האחרונים

קפז

בדרום

תפלה מול חלון זכוכית

מנורה

הכולל להתפלל בעזרת הנשים ששם
נערכים סדרי הכולל, ויש שם חלונות בצד
המזרח. ובלבד שיעצמו עיניהם או שיתפללו
מתוך הסידור. (עכ"ל).

כיון שכולם יודעים שמתפלל שם כיון שזהו
מקומו ולא יבואו לחשדו (שו"ת עולת יצחק).

ה. למעשה מכל הני טעמי תריצי יש
להקל בנדונינו אף לכתחלה לאברכי



הרב שמואל ערן שמחון

כיסוי ס"ת בשעת הברכה

נשאלתי מאחד ממתפללי בית הכנסת על אשר תמה בראותו שלא הוכחתי לאותו שעלה לקרוא בתורה, על שבעת ברכות קריה"ת לא סגר הס"ת ולא כיסהו במפה, וטעמו היה שהוא אינו כבוד להס"ת שישאר מגולה בעת הברכות, ושאל את פי האם כשר הדבר. והשיבותי לו מבלי בדיקה כי זכורני כד הוינא טליא דהכי נהיגנן דבברכות שטרם הקריאה לא היו מכסים הס"ת במפה ורק בברכות שלאחר הקריאה היו שכיסו והיו שלא והרוב כיסו. וגמלתי בעצמי לתור אחר דברי הפוסקים בזה לדעת את ה' ואת תורתו.

ומברך ומה טעמא (נחמיה ח', ו') ובפתחו עמדו כל העם ומה כתיב בתריה ויברך עזרא את ה' האל' הגדול, ע"כ.

הנה, דאף בתלמודא דמערבא איפסקא הלכתא דפותח ורואה ומברך, מ"מ יהיב טעמא אחרינא להא, והוא משום סמיכת הפסוקים. ושמא דנ"מ לעניין ברכות שלאחר קריאת התורה. דלהבבלי דטעמא משום דליכא למיחש דברכות כתובות בתורה י"ל דאף בברכות שלאחר מכן אין לו לגלול הס"ת קודם הברכה, דהוא הטעם, שייכי ביה. מאידך, הירוש' לטעמיה הוא משום דהכי נקט בפסוקי' ובפתחו עמדו וכתיב בתריה ויברך עזרא י"ל דדווקא בברכות שמקודם, דבפתחו בהדיא נקט בפס'. אך בברכות שלאח"מ לא.

עיי"ל בזה שמא משום דכתיב בפס' ובפתחו אלמא דסגור היה הס"ת מקודם וא"כ ודאי יש לסגור הס"ת בברכות שלאחר הקרי' או שמא לאו דווקא, דמאי דכתיב בפתחו הוא משום דס"ת סגור היה דווקא בין גברא לגברא, כדאיתא בברכות (ח.) א"ר הונא וכו'.

דינא דתלמודא

בגמ' במגילה (לב.) איתא פלוגתא דר"מ ור"י בהאי הילכתא, אי צריכא לגלול הספר בעת שמברך ברכה"ת אי לאו. דר"מ סבירא ליה פותח ורואה גולל ומברך וחוזר ופותח וקורא, ור"י סבר פותח ורואה ומברך וקורא. ומייתי לה הגמ' טעמא לר"מ דלא יאמרו ברכות כתובות בתורה, ולר"י ליכא למיחש בהא דיאמרו ברכות כתובות בתורה. ובהדיא איפסקא הלכתא בגמ', אמר רבי זירא אמר רב מתנה הלכה פותח ורואה ומברך וקורא ולימא הלכה כר' יהודה משום דאפכי להו. אלמא דהסכמת הגמרא דאיפסקא הילכתא כר"י, דליכא ליה לר"י להאי חששא דיאמרו ברכות כתובות בהס"ת גופיה, וכדיפרש"י ד"ה אבל ברכות הכל יודעין שאין ברכות כתובין בתורה.

עוד חזינן להירושלמי (מגי' כז.) דאייתי פלוגתא דתנאי, אית תניי תני פותח ורואה גולל ומברך אית תניי תני פותח ורואה ומברך, ר' זעירא אבא בר ירמיה רב מתנה בשם שמואל הלכה כמי שאומר פותח ורואה

מאי דכתיב ועוזבי ה' יכלו זה המניח ס"ת ויוצא והגיה הב"ח 'המניח ס"ת כשהוא פתוח ויוצא' ולהלן אמרינן בגמ' דרבי אבהו נפיק בין גברא לגברא אלמא דבין גברא לגברא סגור היה ולא קודם הברכות. א"כ מעיקרא יש לסגור הס"ת דווקא בין גברא לגברא והוא לאחר ברכה"ת שלאחר הקריאה. אך עדיין י"ל דכיוון דסו"ס בין גברא לגברא יש לסגור הס"ת, שמא עדיף לסגור קודם הברכה ולחוש לר"מ אף דלא איפסקא הלכתא כוותיה.

מ"מ יש לומר דטעמא דאיתא בהבבלי לשמא יאמרו ברכות כתובות בתורה שייכא אף בהפלוגתא דהירוש'. דהתנא קמא חיישי ולתנא תניינא לא חיישי. כמ"ש בקרבן העדה (ד"ה פותח) ובפני משה (ד"ה פותח ורואה) עיי"ש. ועל מאי דאיתי הפס' ובפתחו עמדו וכתוב בתריה ויברך עזרא, י"ל או דאמטי לה להאי פס' לאסמכתא בעלמא, וא"כ אחר דאזיל בתר עיקר טעמא דשמא יאמרו וכו', י"ל דהוא שייכא אף בברכות שלאח"מ וק"ו בברכות שמקודם הקריאה. או שמא י"ל טעמא אחרינא בזה למאי דהביא ראיא מהפס' ובפתחו וכו', דהול"ל אחר דאיפסקא הלכתא כהאי תנא דפותח ורואה ומברך אלמא דליכא למיחש ברכות כתובות בתורה. א"כ ל"ל האי ראיא מהפס', וי"ל דאל"כ הווא אמינא שהדבר אינו מוכרח שיפתח הספר לפני שיברך אלא יברך איך שרוצה ומהיות טוב אל תקרי רע וישאירו סגור ולהרויח דעת ר"מ, קמ"ל דאין לברך אלא דווקא כשהס"ת פתוח ולא סגור.

אולם ד"ת עניים במק' אחד ועשירים במקום אחר, ומצינו עוד להאי

פלוגתא במס' סופרים (פ"ג ה"ח), והתם בהדיא איפשט לן האי ספיקא דבברכ' שלאחר הקריאה גולל ומברך, וז"ל, מי שהוא אוחו ספר תורה, נחלקו בדבר שני תנאין, חדא אמר פותח ורואה וגולל ומברך, וחדא פותח ומברך, ומה טעם דכתיב ובפתחו עמדו כל העם ומה כתיב בתריה ויברך עזרא את ה' האל' הגדול וכו' והכי מברך בעשר' אומרים ברכו את ה' המבורך וכו' וגולל ואומר ברוך אתה ה' אל' מלך העולם אשר נתן לנו וכו'. הרי לנו דסמיכות הפס' ובפתחו וכתוב בתריה ויברך, קאי אברכות התורה שמקודם והוא דפליגי ביה תנאי, אך בסופו לית מאן דפליגי, דכתב בהדיא וגולל ומברך בא"ה אמ"ה אשר נתן וכו'.

הרי, שמדברי הבבלי אין הכרח לחלק בין הברכות שמקודם הקרי' לברכות שלאח"מ. כיון דעיקר טעמא הוא משום דשמא יאמרו ברכ"ב, ואיפסקא הלכתא דליכא להאי חששא, א"כ אין לחלק בזה בין הברכות. מ"מ מדברי הירושלמי עולה בזה ספק, ממאי דאיתי טעמא מסמיכות הפסוקים, לכאורה היה מקום לחלק בין הברכות. אך מדברי המס"ס מפורש בהדיא דבברכ' שמקודם יברך כשהס"ת פתוח, ובברכ' שלאחר הקרי' גולל ומברך.

ג' עמודי עולם

בדברי רבותינו הרא' מצינו למאן דהצריך דהס"ת יהיה פתוח בברכה"ת כהא דאיפסקא הילכתא בבבלי ולא חילקו בין הברכות שלפני להברכות שלאחר הקרי'. כ"כ הרי"ף* (יא: בדפי הרי"ף) דציין להפלוגתא דר"מ ור"י ופסק כדין הגמרא בלא טעמא.

א. כבר קדם להרי"ף רבינו חננאל (מג' לב.) שכת' מסקנת הגמ' דהלכ' כר"י ובלא טעמא לא דהבבלי ולא דהירוש'. וכן נמצא בדברי הראב"ן (בחי' מג' לב.), הרוקח (סדר תפ' שחר' בשבת סי' נו'), הפסקי הרי"ד

דעתו בהדיא כהמס"ס, דדוקא בברכות שמקודם יברך כשס"ת פתוח אך לאחר שיקרא יגלול ויברך, וז"ל כל אחד ואחד מן הקורין פותח ספר תורה ומביט למקום שהוא קורא בו. ואח"כ אומר ברכו וכו' וכל העם עונין ברוך יי' וכו'. וחוזר ומברך בא"י אמ"ה אשר בחר וכו'. וכל העם עונין אמן. ואחר כך קורא עד שישלים לקרות וגולל הספר ומברך בא"י אמ"ה אשר נתן לנו וכו'.

עיון בדעת המאירי

המאירי בפירושו למגילה (לב), נקט דהאי פלוגתא דר"מ ור"י בהבבלי הנ"ל אינו אלא בברכה שלפני הקריאה, אבל לאחר שקרא אם רצה לגלגל קודם שיברך זה לא הוזכר בגמ'. אלא שזכר לדברי הרמב"ם וקראו בשם גדולי המחברים שכת' דבבר' אחרונה צריך לגלגל קודם שיברך, הואיל ואינו צריך לקרות בו. וזל"ק, שבראשונה

וז"ל תנו רבנן, פותח ורואה גולל ומברך ופותח וקורא, דברי ר"מ, רבי יהודה אומר פותח ורואה ומברך וקורא, וכן הלכתא. הרא"ש(מג' לב). אף הוא ציין להפלוגתא דהבבלי והוסיף להראיה מסמיכות הפסוקים בנחמיה (פ"ח), דהובאה בירוש' ובמס' סופרים שהוב' לעי'. ויש לעמוד ע"ד בזה דשם דעתו בזה כהמס' סופרים דאף התם הובאה סמיכות הפסוקים והכריע דבברכות שלאחר גולל ומברך. או שמא דעתיה כהירושלמי דמשאיר לנו הספק כנז"ל. וי"ל דמדברי הרא"ש גופיה יש לדייק דמדברי הירושלמי נקט דבריו שהכי כתב בהדיא וז"ל בירושלמי ה"ח מפרש מה הטעם ובפתחו עמדו כל העם, מה כתיב בתריה ויברך עזרא את ה', ע"כ. וכמשנ"ת לעיל דמדברי הירושלמי אין להכריח בזה לחלק בין הברכות וכ"נ לומר בדעת הרא"ש. הרמב"ם (יגה' תפי' ובר' כהנים פ"יב ה"ה) כתב

(מג' לב), האו"ז (הלכות קריאת המועדים וההפטרות סימן שצ"ז), ספר המאורות (מג' לב), ופסקי ריא"ז (מגילה פ"ד ה"ה יב').

ב. וכבר קדם להרא"ש בזה הראב"ה (סימן תקצ"ה), שנקט דהלכתא פותח ורואה ומברך וקורא ונקט טעמא דהירושלמי, ולא הוסיף לחלק האם בברכות שלפני או שאחרי, עיי"ש.

ג. וחזר ע"ז בהל' חגיגה פ"ג ה"ד.

ד. וכבר קדם להרמב"ם בזה הרס"ג באוצה"ג (עמ' 28, ד"ר ב. מ לוין) והובא אף בסידור הרס"ג (הוצ' מקיץ נרדמים מהדורה תנינא עמ' שנט-שס), ורש"י (האורה סי' ע"ג וסי' ג'ו הוצ' בובר ובסידור רש"י סימן תי"ט), כ"כ תלמידו הר' מחזור ויטרי (סדר קריה"ת), ובספר השלחן (הל' תפי' שער ו'), כן הובא בהדיא בשו"ת הרשב"א (ח"ה ס"י), כ"כ המאירי בחידושו (מג' לב), וספר המכתם (מג' לב), ורבינו הטור (סי' קלט), וכן הבין האגודה (מג' לב). בדברי המרדכי מדקאמר בגמרא פותח ורואה אלמא דסגורה הייתה מקודם, מ"מ ק"ק דבתק' התנאים לא היה מברך אלא הפותח והחותם ורק בימי האמוראים תקנו חז"ל ברכות לכל אחד ואחד משום הנכנסים והיוצאים כהא דמגילה (כד.), ונ"ל ליישב דהמרדכי מיייתי ראיה מהא דכתיב פותח לשלל תהיה הס"ת פתוחה בין גברא לגברא, ומשום כבוד הס"ת ולא משום הא דחיישינן לשמא יאמרו ברכות כתובת בתורה, ודוק. וכן הביא באבודרהם (סדר שחרית של חול ופירושה) דבבר' דמקודם הקריאה ס"ת פתוח ורק בבר' שלאח"מ יגלול הספר ויברך. וכ"כ הנמוקי יוסף (מג' לב), וכ"כ הרא"ם בשו"ת שלו (סי' ו'), וכ"כ הכלבו (דין הוצאת התורה ודין קריאה וברכותיה) הביא בדבריו ג' דעות בזה וז"ל, ועומד הקורא ופותח הספר לראות מה יקרא בו וגולל ומברך יש אומרים שלא יגלול אותו אלא פותח ורואה ומברך. וכן דעת הר"מ ז"ל. ויש אומרים שיש לו להפך פניו שלא יראה כאלו הברכו' כתובות בתוכה. ע"כ. ואף שהכא לא נקט איזה מהן המובחרת יותר, בהמשך דבריו כתב בהדיא ואין הקורא רשאי לברך קודם שיפתח ספר תורה ויביט במקום שיקרא בו ואחר כך מברך וקורא ואחר הקריאה גולל הספר ומברך לאחריה, הרי שנקט כהיא"א דהרמב"ם וסיעתיה דפותח ורואה מברך וקורא ולאחר שקרא גולל ומברך, עיי"ש.

הרמב"ם הוא ממסכת סופרים הנ"ל אין להעמיד דברי הבבלי בסתירה להמס' סופ', אחר דכתיבא בה בהדיא דאחר שקרא גולל ומברך והיא לכולי עלמא, דהבבלי גופיה לא זכר להברכה שאחר הקריאה כלל. ואחר שהרב המאירי עצמו העמיד דברי הרמב"ם משום טעמא דטירחא ליה לגלול קודם הקריאה, אך אחר שקרא ודאי עדיף טפי לגלול דהכי איפשיטא לן בהדיא ממ"ס, והדרה הסתירה בדברי הר"מ המאירי לדוכתא. ומצינו להרב רחמים לחיים (פלאג'י) בביאורו לשו"ת הרשב"א (ח"ה ס"י ס"ק ו'), דאף הוא העלה דט"ס נפלה לו להרב המאירי והניח תרי הגהות לדבריו. וכתב דצ"ל 'ואי לא' (במקום אלא), מברך אעפ"י שהוא פתוח, או שצ"ל אלא 'דבתחילה' מברך אעפ"י שהוא פתוח. ובהגהות אלו יתיישבו הני קושייתין דהקשה הרחיד"א על הגהתו עצמו. דבהא לא פליג הרב המאירי ע"ד הרמב"ם דמקורו כנראה ממס"ס כמשנ"ת לעיל.

עי"ל בדברי המאירי דקאמר דכל טעמא דאינו גולל בברכות שמקודם הקר' הוא משום דטרחא ליה האי מילתא, שיפתח ויראה ויגלול ויברך ויפתח שוב ויקרא. אך בברכה שלאחר הקר', כיוון שסיים קריאתו, ובין גברא לגברא צריך לגלול, ליכא ליה טרחא לגלול קודם הברכה. וי"ל דמהיכא תיתי ליה לאוקים האי פלוגתא דר"י ור"מ בהאי חששא דטרחא, והוא דבר שלא נזכר בסוגיין. ורק טעם דשלא יאמרו ברכ"ב הוא

הואיל וצריך לפתוח קודם שיברך, לראות היכן הוא צריך להתחיל, לא הטריחוהו לגלול ולברך ולחזור ולפתוח. אבל באחרונה ודאי צריך לגלול, אלא מברך אעפ"י שהוא פתוח הואיל ומ"מ הוזכר בו טעם שאין חוששין לומר ברכות כתובות בתורה, עכ"ל.

ויל"ע בדב"ק דלכאורה נראין סתראי אהדדי. דמש"כ בתחילה בשם גדולי המחברים דבבר' האחר' צריך לגלול מאחר שאינו צריך יותר לקרות בו, וציין לטעמא דבברכות שמקודם איכא ליה טרחא לפתוח ולראות ולגלול ולברך ולפתוח שוב ולקרות, ולא הטריחוהו בזה, משא"כ בברכות שלאחר הקריאה כיוון שסיים צריך שיגלול. אך בסוה"ד כתב ממש בהיפך, אלא מברך אעפ"י שהוא פתוח, והיא תימה.

וכבר כתב בזה הרב חיד"א בברכ"י (קלט' ס"ד) דט"ס יש בדבריו וצ"ל בסוה"ד 'ואין נראה לי כן' אלא מברך. ומשמע מינה דפליג המאירי על דברי הרמב"ם, ולהמאירי אף בסוף בברכות שלאחר הקריאה נמי מברך כשהוא פתוח, דהגם שלא הוזכר בגמ' גבי ברכה אחרונה, הלך בתר טעמא דכתיבא ברישא דאין לחוש שיאמרו ברכ"ב והוא טעמא דשייכי אף באחרונה, ולכן אף בסוף מצי לברך כשס"ת פתוח. וכן היא דעת הר"ן בחידושו למגילה (לב). דתמה ע"ד הרמב"ם משום דטעמא דר"י בתרווייהו שייך. ומר"ן הרחיד"א בסו"ד מקשה על הגהתו עצמו בדברי המאירי, דמאחר דעיקר ויסוד דברי

ה. והלום ראיתי בשיטה למס' מגילה מחכמי פרובנס איטליה וספרד, שכתבו כלשון הר"ן בשינויים קלים. ו. והוא תימה שלא זכרו הר"ן והרשב"א לכך שדברי הרמב"ם הן ממסכת סופרים דכת' התם בהדיא דלאחר הקריאה גולל ומברך, וצ"ע.

ז. ונראה דנ"מ בין שתי הגהותיו הוא לבדיעבד. דמאי דהגיה ואי לא במקום אלא, נראה דשרי בדיעבד ולא קעביד שלא כהוגן. אלא שלהגהה השנייה דהוסיף בתחילה, נראה שעשה שלא כהוגן, שהרי כתב מקודם לו, אבל באחרונה ודאי צריך לגלול. כן נ"ל.

דקאמר, והלא פתוח ועומד משעה ראשונה, אלא בין גברא לגברא גוללו וזהו כבודו (ויסודו מברכות ת. כמשנ"ת לעיל), וכיוון דצריך לגוללו, למה יהא פתוח עד שיברך, לא דיים דאמרו שאינו צריך לגוללו ולא חששו שמא יאמרו ברכ"ב, אלא דאתה בא לחייב שיהא פתוח ועומד עד שייסיים הברכה, וזה נראה לי עיקר, עכ"ל.

ויל"ע בדברי הרשב"א הללו, דלכאורה האי טעמא דכבוד הס"ת, הוא טעם דלא נזכר כלל בהאי סוגיין, ולמה נחוש אנן למאי דלא חששא לה הגמ'. ואת"ל דכיוון דכבר התבאר לן האי מילתא בתרי דוכתי (במס' עירובין צח. ובשבת ה:), ולמד מינהון דאינו כבודו של ס"ת שיהא כתבו מגולה בלי קריאה, י"ל דהוא טעם דשייכי אף בברכה שמקודם הקריאה, ולמה לא נקט מטעם זה דצריך לגוללו אף קודם ברכה ראשונה. ונ"ל דאף הרשב"א חייש להני קושייתין, וקא דייק בלישניה דקאמר בהדיא וז"ל, אלא דבין גברא לגברא גוללו וזהו כבודו ע"כ. היינו דעיקר ויסוד פלוגתא דר"מ ור"י הוא על החשש שיאמרו ברכ"ב, דר"מ חייש ור"י לא חייש, ואיפסקא הלכתא כר"י. ועוד דלהרשב"א לא נחלקו ר"מ ור"י אלא בבא לקרות ולא בברכות שלאחר הקר', וכ"כ הרב המאירי בהדיא. י"ל דכיוון דהגמרא בסוגיין דנן לא חשה להאי חששא אחרינא דכבוד הס"ת אף אנן לא ניחוש, אך בברכות שלאחר הקריאה שרי לנן למיחש לכב' הס"ת, דבהאי לא קעסיק פלוגתא דנן. ומאי דאיצטריך הרשב"א לגלול הס"ת קודם הברכה, הוא משום דמ"מ הוא גוללו לאח"מ ולמה ישאירו פתוח בעת הברכה. וכן נראה לדייק ממש"כ

דאיפלגו ביה הני תרי תנאי. ומהיכא אשכח ליה למימר דמעיקרא היה מקום לגלול הספר אף בראשונה ורק משום טעמא דטרחא, לא הטריחוהו בזה, אך באחרונה ודאי צריך לגלול, והוא תימה.

ביאור בשיטת הרשב"א

ונל"ל בהקדים מאי דמצינו בזה לשו"ת הרשב"א (ח"ה ס"י) שנשאל על דברי הרמב"ם הנ"ל על שנראה מדבריו בתחילה שפסק כהכרעת האי סוגיין דבבלי בדעת ר"י דפותח ורואה ומברך, ולבסוף אמאי גולל ומברך. דלכאורה דפסק כדעת ר"מ, דחייש לשמא יאמרו ברכ"ב, ונמצאו דברי הרמב"ם סתרי אהדדי.

והשיב שבאמת הלכ' כר"י ומייתי להירושלמי הנ"ל ולטעמיה דסמיכות הפס', והוסיף וז"ל אבל מש"כ (הרמב"ם) כשישלים גולל הס"ת ומברך, יפה כוון, דלא נחלקו ר"י ור"מ אלא בבא לקרות וכו'. אלמא דמלשון הרשב"א נראה דלא חזי למימר דסמיכות הפס' ראיא היא לגלול לאחר הקריאה וכן נראה ממש"כ לשון 'אבל', דטעמיה דהירוש' לא אתיא להכריע דדווקא כבר' שלפני אין לגלול אך בברכות שלאחר מכן יש לגלול, אלא איצטריכא לטעמא אחרינא. והוא מש"כ בהדיא דלאחר הקר' למה (י)הא הס"ת פתוח בלא קריאה, אינו כבודו של ס"ת שיהא כתבו מגולה בלי קריאה. והוא טעם דלא הוזכר בסוגיין דנן כלל, אלא נטלו מעירובין(צח. ומשבת ה:)) עיי"ש. ודייק הרשב"א עוד דאף מלשון הברייתא גופא מוכח הכי, וז"ל דקתני ר"י אומר פותח ורואה ומברך, דמאי פותח

ח. בשאלת השואל ובתוך התשובה כתב כר"ע וכו' ט"ס היא.

ט. וכן דייק המרדכי (מגי' לב.), וראה מ"ש בזה על דבריו בהערה 4, עיי"ש.

דפותח ורואה ומברך, די לן בזה ולא למטרח יתר ע"ז. ומ"מ בברכה האחרונה כיון דלא איפליגו בזה ר"י ור"מ, התם שרי לן למטרח ולגלול משום כבודו של ס"ת שלא ישאר מגולה בשעת הברכה, כיוון דאין טרחא יתירה בזה שמ"מ הוא גולל בין גברא לגברא, ודוק'.

באור דברי התוס'

הנה עוד יש להזכיר בזה דברי התוס' במגילה (בא"ד גוללו מבחורין) שנטו לדרך אחרת ודבריהם צריכים ביאור. וז"ל, ואח"כ פותחו למקום שירצה לקרות בו וקורא כהן, ולכתחילה הוא גוללו וסותמו קודם שיברך כדי שלא יאמרו ההמון שהברכות כתובות בו אבל בדיעבד אין לחוש שהרי לא שכחי עמי הארץ כל כך עתה. אבל לאחר שקרא בו ודאי צריך לגלולו קודם שיברך כר' יהודה, עכ"ל.

ויל"ע טובא בכוונת התוס', דדבריו נראים קשים להולמם מרישא לסיפא. דנראה לכאורה דנקט לסב' ר"מ דיש לכתחילה לגלול הספר קודם ברכה שלפני הקריאה, והוא היפך למאי דאיפסיקא בתלמוד. עוד קשה, דנראה לכאורה ממאי דלא זכר להאי פלוגתא דר"מ ור"י דאוקים לפלוגתיהו בדיעבד, דאם בוך וס"ת פתוח, לר"מ יש לחוש לברכ"ב ואיצטריך לחזור ולגלול ולברך שוב, ולר"י אינו חוזר. והוא תימה, דמהיכא להו להתוס' לאוקים לכל האי

וז"ל, לא דיים דאמרו שאינו צריך לגלולו וכו' היינו בברכות שמקודם הקריאה, אלא דאתה בא לחייב שיהא פתוח ועומד עד שיסיים הברכה ע"כ, וקא דייק לשון 'לחייב', לומר שאין חובה שיהא פתוח בברכה שלאחר הקר', ומשום דפלוג' דר"מ ור"י לא קא עסקי בברכה שלאח' הקר', למה יהא הס"ת פתוח במקום שאין חובה לפתחו, ומהיות טוב אל תקרי רע. ודוק.

הנה, ראינו מדברי הרב המאירי אליבא דהגהת הרב רחמים לחיים ותשובת הרשב"א הנ"ל, ששניהם דרכי אמת. ושניהם נקטו דבריהם כהרב המורה הגדול, דהאי פלוגתא דר"מ ור"י קאי אברכה שלפני הקריאה, דלר"י יברך כשס"ת פתוח ולר"מ יגלול הס"ת קודם הברכה. ולמאי דקשיא לן ע"ד הרב המאירי דמהיכא תיתי ליה לאוקים האי פלוגתא דר"מ ור"מ בהאי חששא דטרחא, והוא דבר שלא נזכר בגמרא. הדברים מתבהרים בדברי הרשב"א. דמאחר דקיימא לן האי חששא דכבוד ס"ת, דאינו כבוד להס"ת שיהא כתבו מגולה בלי קריאה. הרי דכל שאינו קורא בו יש לגלול, אף שמעיקרא דדינא יש לגלול רק בין גברא לגברא מדין כבוד הס"ת, עדיף טפי לגלול קודם הברכה דמהיות טוב אל תקרי רע. ובזה דן הרב המאירי, אי משום כבוד הס"ת היה מקום להטריח לגלול הס"ת אף בברכה שמקודם הקריאה, ופשיט לה דכיון דהגמרא לא איטריחא לן בזה ואיפסקא הלכתא כר"י

י. וב"ה אינה ה' לידי פירוש על מש"ת להרמב"ם למהר"י בירב זצ"ל על (ה"ת ובר"כ פ"ב ה"ה) ונקט הטעם רק משום כבוד הס"ת ולא זכר להאי חששא דטרחא, דמש"כ הרמב"ם שצריך לגלול כשישלים הקריאה מסבבה קאמר, מכיוון שבבר' שמקודם אינו יכול לקרות עד שיפתח ויראה מקום הקריאה וליכא למיחש בזה, אך לאחר שקרא, אין דרך כבוד לס"ת שישאר פתוח, ומפני זה צריך לגלול כשישלים. ואח"כ ראיתי להרב לחם יהודה עייאש (על משנת' הל' תפ' ונ"כ פ"ב ה"ה), שכ' בקצ' מעין דברינו וברוך שכוונתי לדעת קד', תליית. עוי"ל בזה מש"כ הר' מאמר מרדכי כרמי (ס"ק ג') דלפי טעם זה, במקום שקורא הכהן במקום לוי אף בברכה אחרונה אי"צ לגלול, דכיון דליכא דין בין גברא לגברא, ובמקום דליכא מסובב ליכא מסובב.

דבדיעבד אין לחוש, היינו דאחר שנפסק בגמ' דאין לחוש כר"י, בדיעבד מאי דלא גלל הס"ת קודם הברכה אין בכך כלום, ודייק זה מדברי התוס' שכתבו שהרי לא שכיחי עמי הארץ כל כך עתה. וק"ק, כמשנ"ת לעיל דמדברי התוס' עצמם שכתב דהרי לא שכיחי ע"ה כ"כ עתה משמע דעתה לא שכיחי ע"ה כ"כ עתה, משא"כ בימיהם ז"ל כן שכיחי ע"ה והוא נגד טעמא דר"י דסבירא ליה דליכא למיחש. ונ"ל דהט"ז עצמו לא כתב אלא ליישב קושיית התוס' דכן כתב בהדיא בסוה"ד וז"ל, כנ"ל לישב דבריהם אבל הפוסקים לא חשו לזה אלא אפי' לכתחילה מברך כשהי' פתוח וכו', עיי"ש.

והלום ראיתי להרב לחם יהודה עייאש (על משנ"ת הל' תפ' ונ"כ פ"ב ה"ה) שטרח ליישב הני קושייתין בדברי התוס' דבדיעבד קאמרו, דלר"מ חוזר ומברך ולר"י אינו חוזר. בתחילה הביא ראיה לשיטת ר"מ היאך סבר דחוזר ומברך, ממאי אשכחן כה"ג בחצר שיש לה ב' פתחים דצריך להדליק נר חנוכה בשתייהן ומברך בכל פתח ופתח, אע"ג דהדלקה בפתח שני אינה אלא משום חשדא מברך כמו שמברך על כל תקנתא דרבנן, והוסיף דעדיין קיי"ל ביישוב זה דקדוקים נוספים דלא יושבו בזה. ולבסוף אוקים לדברי התוס' דהך גולל דברייתא היינו גלילה במטפחת כמ"ש התוס' בריש ד"ה גוללו מבחוץ, דר"מ ס"ל דגולל אפ' בדיעבד, ור"י

פלוגתא אבדיעבד בלבד, ומפשט דברי הגמ' משמע דבלכתחילה קעסיק פלוגתייהו. וכ"נ ממאי דאר"ז הלכה פותח ורואה ומברך וקורא הוא לשון לכתחילה. ועוד, בסוה"ד כתבו התוס' גבי ברכה שלאחר הקריאה ודאי צריך לגוללו קודם שיברך כר"י, (היינו אפילו כר"י, כמ"ש במסוה"ש בשם הרב קקיון דיונה). אלמא דלהתוס', לית פלוגתא כלל בין ר"מ לר"י כלל, דמדינא יש לגלול הס"ת בברכות שלפני ובברכות שאחרי הקריאה, ופלוגתייהו דר"מ ור"י הוא רק אבדיעבד ובברכה שקודם, דלר"מ יחזור לגלול ולר"י לא יגלול. ועוד קשה, דמשמע מהא דקאמרו אבל בדיעבד אין לחוש שהרי לא שכיחי עמי הארץ כל כך עתה, אלמא דבזמן התלמוד דשכיחי חיישינן, והוא היפך דברי ר"י דקאמר תרגום איכא למיטעי ברכות ליכא למיטעי, ופירש"י הכל יודעין שאין ברכות כתובין בתורה.

וראיתי שגם הגא' מהרש"א נתקשה בזה ונדחק ליישב והניח בצ"ע. וכן ראיתי להט"ז דהקשה ע"ד התוס' הנ"ל דאיכ' למידק מ"ט חשו התוס' לדברי ר"מ כיון דלית הלכתא כוותיה. ויישב הט"ז דמ"ש ר"ז דהלכתא כר"י דפותח ורואה, באמת היינו לכתחילה ולא בדיעבד. ורק התוס' העמידו הדברים מחדש לאחר שנתמעט הדור בבעלי תורה בעוור, חזר הדין שגם ר"י יודה לכתחילה יש לחוש. ומאי דכתבו התוס'

יא. כ"כ השיירי כנה"ג (הגב"י קלט' ס"ז) וכ"כ הרב לחם יהודה עייאש (על משנ"ת הל' תפ' ונ"כ פ"ב ה"ה) על דברי התוס' הללו שתמוהים הם. מ"מ יש לחלק בין קושיית הט"ז לקושיית המהרש"א, דלהט"ז בזמן התלמוד היו בעלי תורה אך בזמננו דשכיחי ע"ה אף לר"י איכא למיחש, והמהרש"א כתב בהיפך דעתה לא שכיחי ע"ה, אבל בימי התלמוד יש לחוש אפ' בדיעבד.

יב. וראה מש"כ הר' ערה"ש (קלט' ס"ב) בהערה ע"ד הט"ז דלא ידע מי הכריחו בפיר' התוס' לחלק בין זמנם לזמננו, אלא העיקר הוא דמש"כ התוס' לשון לכתחילה משמע עדיף, אלמא דאף לר"י עדיף טפי לגוללו. מ"מ דעתיה דהר' ערה"ש לברך כשהיא פתוחה, אלא שיהפך פניו, והוא ממש כמש"כ הב"ח בהגהותיו, עיי"ש.

דבדיעבד אף אם לא גלל שרי, משום דלא שכיחי ע"ה כל כך עתה. ומה שסיימו התוס' אבל לאחר שקרא בו ודאי צריך לגלול קודם שיברך כר"י, היינו אפילו לר"י. דלר"מ דחש לשמא יאמרו ברכות כתובת בתו' בזמנא אף להפוח בלכד, ודאי דחייש לזה"ז דכולם מברכים. אך לר"י דלא חייש להפוח דלשיטתיה מלתא דלא שכיח הוא, מ"מ מודה ר"י בזה"ז אף למלתא דלא שכיח בבר' שלאחר הקריאה כיוון דליכא טרחא בזה. ודברי המג"ג צריכים ביאור, דמה לי למיפלג בין מברך אחד הפוח דליכא חשש לשמא יאמרו ברכ"ב אף שיהיו עמי הארץ הרבה, לבין כמה מברכים דאיכא חשש לכתחילה אף שאין עתה ע"ה כ"כ. שהרי אי איכא חשש הוא לכל אחד מהמברכים, ומי הכריח רבו' התוס' לומר דאף ר"י יצריך לגלול הס"ת לכתחילה עתה שכולם מברכים, דמ"מ י"ל דעתה לא שכיחי ע"ה ושמא כיוון דלא שכיחי ליכא למיחש אף שכולם מברכים, תימה.

עוד מציתי לשו"ת משיב דברים (או"ח ס' ל"ח) דפי' לדברי התוס' דודאי ידעו מהא דאר"ז א"ר מתנה הלכ' כר"י, אלא דסברי דדווקא אם הקורא צריך לפתוח הפר' כדי לראות במה הוא קורא, אז ליכא חשש שיאמרו בר' כת' בתו'. דבזה ליכא למטעי כדאמ' הגמ' אליבא דר"י. אבל אם הספר פתוח וכבר קרא בו הראשון אז אח"כ כשבא השני לקרות ורואה ומברך אז

אפ' לכתחילה ס"ל דמברך וס"ת פתוח, דבימייהם שהיו גוללים במטפחות איכא טרחא טובא לכך לא חייש לטעות ההמון דיש במה לתלות, אבל לדין לכתחילה הוא גוללו וסותמו דאין הגלילה אלא בסתימה בעלמא ואין להמון במה לתלות מחייב לכתח' לגלול קודם עיי"ש עוד למש"כ בזה.

וראיתי להרב מגן גיבורים (סי' קלט), דזכר לקושיית המהרש"א והט"ז דהיאך חשו התוס' לדברי ר"מ דלית הילכתא כוותיה, והיאך העמידו התוס' דברי הגמ' אבדיעבד אחר שלשון ר"ז מורה דלכתחילה, והעלה דמה דאיפסקא הלכתא כר"י הוא משום דלא הטריחוהו לגלול, אך מ"מ אף ר"י יודה דלכתחילה טוב לגלול קודם הברכה. וראיתו מפי' תוי"ט (פ"ק דשבת מש' ט') עיי"ש י.

ועוד הקשה הרב מג"ג, כמאי דקשיא להו להמהרש"א והט"ז דכת' התוס' דלא שכיחי ע"ה כ"כ עתה, אלמא דבזמן חכמי הגמ' כן שכיחי והיה חובה לגלול אף בדיעבד, וזה אי אפשר שהרי קיי"ל דהלכה כר"י. ותירץ, דמאי דלא חש ר"י הוא בזמנא דלא ברכו אלא הפותח והחותם, והחותם גולל קודם הברכה כדקיי"ל במס"ס הנ"ל. ובשביל מברך אחד והוא הפותח לא חייש ר"י. אך בזמן התוס' שכולם מברכים לית לן פלוגתא, דאף ר"י יחוש לברכות כתובות דבמציאות אחרת שאני. מ"מ כתבו התוס'

יג. ותירוצו זה לא יתיישב עם מש"כ בענינו' לעיל בדברי המאירי אליבא דהגהת הרב רחמים לחיים ותשובת הרשב"א, דמשמע מינה דבמקום דאיפסקא הלכתא בגמרא, לית לן רשות למטרח ולחוש לכבוד הס"ת שלא ישאר פתוח, אך במקום דלא איפסקא הלכתא בגמ', כגון בברכות שלאחר הקר', התם משום דקיי"ל האי חשש דכבוד הס"ת אצרכיה רבנן למטרח לגלול ומש"כ הרב מגן גיבורים שכ"כ בספר הפרדס (לר"א ממותשון) דלכן בעת הברכה לא יביט בס"ת אלא למעלה או למטה הוא ראייה לדבריו, ואחמ"ר מעבדו לענ"ד זה אינו, אלא שכשלא מביט אין בה טרחא כלל, ובזה שייך מהיות טוב אל תקרי רע, אך כשסוגר הס"ת בברכות שלפני, כיוון דהגמ' לא חששה לכבוד הס"ת ולא איצרכא לן למטרח, למה נחוש אנן, וזה הנלע"ד.

שפיר איכא חשש אולי יאמרו בר' כת' בת', כי לולי כן למה לו לראות, ודייק זה ממש"כ התוס' ואח"כ פותח למקום שירצה לקרות בו וקורא כהן, ולכתחילה הוא גוללו וסותמו קודם שיברך. וק"ק דהלא קיי"ל דגוללו בן גברא לגברא כמשנ"ת לעיל גבי דבברי הגמ' בברכות (ח.) עה"פ ועוזבי ה' יכלו עיי"ל, וצ"ע.

ובאמת שראיתי להרב בן ידיד על הרמב"ם (הל' תפ' ונ"כ פ"ב ה"ה) שכתב ע"ד התוס' שתמוהים הם וטרח לישבם מדוחק. ודייק ממאי דכתב' התוס' 'וקורא כהן' בהיפך ממש"כ הרב משיב דברים". והוא דס"ל להתו' דפלוג' דר"מ ור"י אינו אלא מלוי ואילך, אבל בכהן לכו"ע צריך לגלול ולברך. ומאי דחילק ר"י בין תרגום דאיכא למטעי לברכות דליכא למטעי הוא מטעם שברכות איכא למטעי בריש כל פרשה, מ"מ מלוי ואילך שכל קורא פוסק במקום שהוא טוב בעיניו איך נכתבו הברכות, מי ידע הסופר היכן פוסק הקורא כדי לכתבם שם, ור"מ חושש להמון אפי' בשאר הקרואים. אבל בדיעבד אם לא גלל אין לחוש להמון שהרי לא שכיחי ודקיי"ל כר"י. ובסוה"ד כתב דס' התוס' היא יחידאית ואינה הלכה ואפי' בפס' התוס' לא נזכרה, עיי"ש.

והלום ראיתי להרב מאורי אור בספר בן נון (מגילה לב.), שכתב ליישב הני

קושייתין על צד המנהג. וסב' ליה דבימי רבו' התוס', הכי נהוג לחוש לסב' ר"מ, וקיי"ל מנהג עוקר הלכה. ומש"כ בדיעבד אין לחוש זהו דבר פשוט, שבוודאי לא יורו לו לברך שנית, אלא כוונתם ז"ל דאין לחוש לגעור בו, אחר דסו"ס איפסקא הלכתא כר"י ולא שכיחי ע"ה כ"כ עתה, ורק משום המנהג גוללים קודם הברכה, אך בוודאי בדיעבד שרי".

עוד ראיתי להר' גופי הלכות אלגזי (מגי' למעלת הס"ת) שפירש דברי התוס' באופן אחר. והוא שלא באו בעלי התוס' לפסוק הלכה כנגד גמ' ערוכה דהלכה כר"י, אלא לבאר דברי החולקים, דלר"מ לכתחילה יגלול קודם שיברך ובדיעבד מודה לר"י. ומש"כ בסוף אבל לאחר שקרא בו ודאי צריך לגלול קודם שיברך כר' יהודה, ס"ל דעד כאן לא פליג אלא קודם הקריאה אבל לאחר הקריאה אפי' ר"י מודה לגלול קודם הבר'. אלמא דלהרב גופי הלכות שיטת התוס' כהרמב"ם וסיעתה, ודוק.

הרי דהט"ז, הרב לחם יהודה עייאש, והמג"ג העמידו דברי התוס' בשינוי המציאות כל אחד בדרכו. המשיב דברים והר' בן ידיד העמידו דברי התוס' בחילוק שבין הכהן העולה ראשון לשאר הקרואים. הרב מאורי אור נקט דהתוס' קיימא להו שיטת ר"מ להלכה מצד המנהג, ולהרב גופי הלכות אין דברי התוס' אלא ביאור דעת ר"מ

יד. ואף שהרב ידידה שמואל טאריקה בעל הבן ידיד על הרמב"ם חי לפנינו למעלה ממאה שנים קודם, אלא הכוונה שכתב היפך פירושו, דלית פלוגתא בכהן דצריך לגלול, והרב משיב דברים סב' ליה בהיפך דבכהן אינו גולל הן לר"מ והן לר"י.

טו. והלום ראיתי להר' עוב' הדאיה זצ"ל בס' עבד המלך, (ע"ד הרמב"ם ה"ת פ"ב ה"ה) שכתב דכיוון שבבר' שלאח"מ מודה ר"י דמהיות טוב לגלול כיוון דליכא טרחא בזה, לזה כת' התוס' שמי שרוצה אף בתחילה לטרוח ולגלול ודאי טפי עדיף, עיי"ש, ובמחכת"ו נ"ל אני עבד המלך דהוא אינו שהרי לשון עדיף או עדיף טפי אינו מורה על דבר שלכתחילה כמ"ש, ונל"ל דלפי מש"כ הרב מאורי אור דהעמיד הדברים על צד המנהג, ומנהג עוקר הלכה הרי שלדעת התוס' הוא לכתחילה ממש ודרו"ק.

ג') שאינו יודע לסברא זו עיקר, והוסיף לבאר טעמא דסברא זו, ואולי משום דאיכא ספיקא בדברי בדברי ר"י אי נקט דבריו לכתחילה או בדיעבד? ע"כ לצאת ידי הספק יהפוך פניו. והרב משה (סימן רכ"ז) הקשה על שיטה זו וכתב ולא נהירא בעיני דמסיק בגמ' דהלכתא כר"י דליכא חשש לשמא יאמרו ברכות כתובות בתורה ולמה יהפוך פניו. ובדומה לכך כתב האור"ח (הלכות ב' וה' סימן טו') וז"ל, וי"א שיש לו להפוך פניו מן הספר כשמברך על התורה כדי שלא יראה כאלו הברכות כתובות בתורה ובאמת שאינו צריך לכך ובברכות ליכא למטעי ע"כ. וכתב הלבוש (סי' קלט) דלהפוך פניו אל הצד אין בזה משום טרחא, אלמא דמעיקר הדין אינו חייב ורק מטעם שאין בו טרחא לא יפסיד. וכ"כ הגר"א" (סי' קלט סק"ט) דבזה ליכא טרחא דציבורא ע"ש.

ע"ב, נלענ"ד דאין שום צד למימר דמור"ם נקט דבריו מדינא אלא לרווחא דמלתא ובוודאי שאינו בא לחלוק על דברי מר"ן. דהרי אי נימא דחייש מור"ם לשיטת ר"מ דקאמר פותח ורואה וגולל ומברך ופותח וקורא משום דחייש לשמא יאמרו, היה מגיה בדברי השו"ע כהי"א קמא דהכלבו דקאמר פותח הספר לראות מה יקרא בו וגוללו ומברך. ונראה שהטעם הוא משום דלא איפסיקא הכי בתלמוד בהדיא, אלא שאם יהפוך פניו ליכא גריעותא בזה לשיטתיה דמור"ם הכי עדיף דאינו עושה נגד התלמוד. ועוד, דהרי הכלבו עצמו דמינה שאב מור"ם

בהפלוגתא. מ"מ ודאי דסבירא להו להלכה כר"י אחר דהכי איפסקא בגמרא בהדיא. נמצא כי דברי התוס' קשים להולמם, נדחקו ונתחבטו בהם הני רבוותא, זה בכה וזה בכה, ורק ליישב הקושיות נכתבו ולא להלכה, ואף מרן השמיט סברה זו ולא זכרה כלל.

מר"ן ומור"ם

מר"ן בשו"ע (קל"ט, ס"ד) נקט להלכה דבברך שמך הקר' פותח הס"ת ורואה הפס' שצריך להתחיל בו ומברך, ולאחר הקריאה גולל ואח"כ מברך. ונמשך בזה אחר דברי הרמב"ם והטור כמשנ"ת בדבריו בב"י. אמנם יל"ע בדברי מור"ם שכתב וז"ל, בשעה שמברך ברכה ראשונה יהפוך פניו אל הצד, שלא יהא נראה כמברך מן התורה וכו'. ואף שנראה בהבטה ראשונה כי פליג אדברי המחבר, נלע"ד דלא באו דבריו אלא לרווחא דמלתא, ולתוספת טובה.

בדרכי משה הביא מור"ם דברי הי"א בתרא דהכלבו שכת' שיש למברך להפוך פניו שלא יראה כאלו ברכות כתובות בתורה. והביא עוד למה שזכר האבודרהם בשם רס"ג, שאין לקורא לומר ברכו עד שיראה הפס' שמתחיל בו, וצריך לברך ברכה ראשונה שיהא הס"ת פתוח ולא סתום עכ"ל. אלמא דחייש לדברי הר"ד אבודרהם דנקט פתוח ולא סגור, וכן מטעם דהכי איפסקא הלכתא בגמ' בהדיא כר"י, מ"מ נקט כהי"א דהכלבו דיהפוך פניו ולא יסגור הס"ת מטעם מהיות טוב אל תקרי רע. וכת' הב"ח (סק')

מז. ונלע"ד דהספק שעמד לפני הב"ח הוא משום דדברי התוס' מתבארים בכמה אנפי כמשנ"ת לעיל בדעת המג"ג הרב מאורי והרב גופי הלכות, ואף דהלכתא כר"י מ"מ חייש מור"ם להאי ספיקא. אמנם צע"ק מאי טעמא דלא זכר להספק בדברי התוס' בדרכ"מ. וכתורף הדברים הללו כתב הס"ז (ד"ה ורואה הפס'), עיי"ש. יז. י"ל שהגר"א במע"ר כתב פותח ומברך וקורא, וראיתי להגרנ"ה בביאורו לסיפור הגר"א דמש"כ בביאורו הוא רק ליישב דברי מור"ם, מ"מ למעשה כתב כהט"ז(סי' קלט, סוף ד"ה ורואה הפס' וכו') דהפיכת הפנים אינו נכון למעשה.

את דבריו כנז"ל, לא נקט דברי הי"א הללו לדינא אלא זכר די"א לגלול וי"א יברך פתוח וי"א שיש לו להפך פניו, ולא הכריע התם. ולא זו אף זו דבהדיא פסיק הכל בו בהמשך דפותח ורואה ומברך וקורא ולאחר הקריאה גולל ומברך, וז"ל ואין הקורא רשאי לברך קודם שיפתח ס"ת ויביט במקום שיקרא בו ואח"כ מברך וקורא ואחר הקריאה גולל הספר ומברך לאחריה עכ"ל. אלמא דהכלבו עצמו פסיק כהרמב"ם ורוב הראש' וכדברי מר"ן ולא שייך לומר דמור"ם סמך אדברי הכלבו בהי"א לפלוג אדברי מר"ן, אלא כתב זאת להרוויח דעת ר"מ אף דלית הלכתא כוותיה לפנים מ"ה. ועוד שהרי י"ל דשמא מקור דברי הכלבו בהי"א בתרא דיהפוך פניו הוא מדברי ספר המכתם (מגילה לב.) שכתב וז"ל, קיימא לן כר' יהודה דאמר פותח ורואה ומברך וקורא ואינו צריך לגלול כשפתח וראה מהיכן יקרא. שאין חוששין שיאמרו ברכה כתובה. שהרי יכול לברך ופניו כלפי חוץ שאינו מביט בתורה. אבל מכל מקום אחר שגמר לקרות צריך לגלול ספר תורה ואחר כך לברך ותהא גלולה עד שיבא הקורא שאחריו שיהא פותח ורואה עכ"ל. ונראה מלשונו דמש"כ שהרי יכול לברך ופניו כלפי חוץ, הוא לרווחא דמלתא ולא שמעיקר דינא הוא, דכת' בהדיא ברישא דקיי"ל כר"י. והלום מציתי שכ"כ בפירוש בספר הפרדס" (להר"א בר"ח ממונתשון) בשער תשיעי (פ"ב ס"ג) שאחר שהעתיק לתשובת הרשב"א הנ"ל כתב וז"ל, ומסתברא לי לאפוקי נפשין מספיקא דכשהוא מברך

בספר תורה ברכה ראשונה שלא יביט כלל בספר תורה אלא פעם למעלה ופעם למטה ועכשיו ליכא פלוגתא כלל, כן אליבא דר' מאיר יהודה"ט, דכיון שהוא מביט פעם למטה ופעם למעלה לא יעלה בלב שום אדם שברכה כתובה בתורה, ואע"ג דקיימא לן כר' יהודה כתיב בהיות טוב אל תקרא רע, וכן נראה שנוהגין העולם כנ"ל, עכ"ל. אלמא דכל מאי דהצריך שביט חוץ לס"ת הוא לאפוקי נפשין מספיקא ומשום מהיות טוב אל תקרי רע, אך וודאי לא מדינא. ומהכא ודאי דכל מאי דזכר מור"ם לדברי הי"א בתרא דהכלבו במקורם (ספר המכתם וספר הפרדס) לא נאמרו מדינא אלא לרווחא מילתא ומהיות טוב אל תקרי רע, וכך יש להבין אף את דברי מור"ם.

אמנם מדברי רס"ג שהביא האבודרהם שכ' וצריך לברך ברכה ראשונה וס"ת פתוח ולא סתום, נראה דבדווקא דבר אלמא דאם אינו עושה כך גריעותא איכא, וכ"נ אף מדברי הר"ן. וזכרנו לעיל לדברי הב"ח דאינו יודע עיקר לסברא זו ובסוה"ד כתב וז"ל, דנראה והגון שיהא פתוח בשעת ברכה לגמרי ולא יהפוך פניו כלל דכך הוא דעת הפוס' והגא' המפורסמים וכך אני נוהג עכ"ל. וכן זכרנו לעיל להמטה משה דכת' דלא נהירא בעניי האי סברה דיהפך פניו דקיי"ל דהלכה כר"י דסבר בברכות דליכא למטעי וא"כ למה לו להפך פניו. וכן מצינו להט"ז דכ' דאיכא גריעותא במה שמהפך פניו וז"ל דהפיכ' פנים כאן אינו נכון דמראה עצמו כאלו אינו מברך על מה שיקרא רק על מידי אחרני' דהא

יח. וראיתי אח"כ שמרן הרחיד"א בשו"ר ברכה (קלט' סק"ג), העמיד דברי מור"ם בדעת ספר הפרדס ולא זכר לדברי הכלבו, וברוך שכוונתי.

יט. אין לשונו ברור והגיה הר"מ לייב הלוי קצנלבוגן בהוצאתו "הלשון נראה מגומגם ונראה שצ"ל: כי אפי' ר' מאיר יודה, וראיתי להר"מ בלוי שהגיה וז"ל: בין אליבא דר"י בין אליבא דר"מ.

ובפרע"ח משמע שיגלול ממש הס"ת, אפשר ליישב דאין זה מוכרח דאיתא פלוגתא ביניהו, ומש"כ בפרע"ח יסתום, להיריעה במפה כמכווין וכמש"כ בשעה"כ יסתום להכתיבה). ונמשך אחריו הרב בן איש חי (שנה ב' פר' תולדות אות ח"י) וז"ל, העולה לספר תורה יראה תחלה מקום הקריאה, ויסתכל בפסוק הראשון שעתיד לקרות, ואח"כ יכסה הכתב על-ידי מפה ויברך ברכת התורה, ויסיר המפה ויקרא; ואחר שגמר יחזור ויכסה הכתב במפה ויברך ברכה אחרונה. וכ"כ הרב כף החיים סופר (סימן קלט ס"ק כג') אחר שציין לדברי הגמ' (מג' לב.) והפוס' זכר לדברי הרב שעה"כ ופרע"ח ובא"ח וכתב עליהו וכן עמא דבר. אלמא דבאתריה נהוג לסתום הכתיבה במפה אף בברכות שמקודם.

ויל"ע בטעמיה דהר' שעה"כ ז"ל גבי מאי דהצריך לכסות הס"ת אף בברכות שמקודם. דבברכות שלאחר הקר' לא צריכא, דנימא דהכי פסקה לה הרמב"ם והשו"ע דליכא ביה טרחא וכמשנ"ת לעיל. אלא דבברכות שמקודם מאי טעמא דנקט כיסוי הכתיבה בברכה שמקודם, אחר דכולהו רבוותא סברוה דליכא למיחש בהא לברכ"ב. ולקוצ"ד נל"ל דלאו משום דאיתא טעמא עפ"י הסוד קאמר הכי, דהרי לא מצינו בדברי הרב שעה"כ שגילה סוד בזה רק כתב דיש לנהוג כן אע"פ שיש פוסקים שכתבו שאין צורך לכל זה כמש"כ הרב"י, אפי"ה יכסה הכתיבה במפה. ולענ"ד השפ' נראה דהטעם דחייש להו הוא מצד חשש הלכתי ולא משום דטעמי אמ'ת אית בהו. וכג' דחייש לשיטתיהו דרבו' התוס' דסברי דחיישינן לברכ"ב אם מצד שינוי המציאות (כג' אליבא דהט"ז, הרב לחם יהודה והמ"ג) אם מצד המנהג (כס' הרב מאורי אור) דבזמן רבו'

מראה עצמו כאלו מסלק פניו ממנה וכו'. והוא מש"כ המשנ"ב (ס"ק י"ט) וז"ל מיהו יש אחרונים שכתבו דהפיכת פניו אינו נכון דמראה עצמו כאלו אינו מברך על מה שיקרא רק על מידי אחרינא דהא מסלק פניו ממנו. וכלשון הזה מצינו בס' חמה"י (ח"א פ"ב קרה"ת) וז"ל שיברך ופניו אל הס"ת והפיכת הפנים מהס"ת אינו נכון, דמראה עצמו כאילו אינו מברך על מה שיקרא אלא על דבר אחר דהא מראה עצמו כאילו מסלק ממנו על כן, אחר דאין לנו אלא דברי מר"ן השו"ע בזה, ודברי מור"ם לא נאמרו אלא לרווחא דמלתא ולאפוקי נפשין מספיקא, ומדברי חלק מהרא' והאח' איכא גריעותא בהפיכת הפנים, ובמקום דאיכא גירע' לא שייך מהיות טוב אל תקרי רע, נלע"ד דמי שאין לו בזה מנהג מיוסד בהפיכת הפנים אין לו להפוך פניו, ודוק.

שיטת המקובלים

איתא בשעה"כ (ענין ק"ש דרוש ג') דכתב, עניין האדם עצמו כשעולה לקרוא בתורה צריך לזוהר שיראה מקום הקריאה, ויסתכל בפס' אשר עתיד להתחיל, אח"כ תכסה הכתיבה ע"י מפה של הס"ת ואז תברך ברכת התורה שלפניה ואח"כ תפתח ותקרא, ואח"כ תחזור ותסתום הכתיבה ואז תברך ברכת התורה של אחריה. ואע"פ שיש פוסקים שכתבו שאין צורך לכל זה כמש"כ ב"י וע"ש, עכ"ה. אלמא דדעתיה הקד' דהרשעה"כ שיכסה הכתב של הס"ת במפה בכל הברכות שמברך, וכעין הדברים הללו איתא בפרע"ח (שער קריאת ס"ת פ"ב) וז"ל, והנה תחילה תפתח ותראה ואח"כ תסתום ותברך, ותחזור ותפתח ותקרא ותחזור ותסתום ותברך עכ"ל הצריך. (ואעפ"י שנל"ל דבשעה"כ כתב שיכסה הכתיבה ע"י מפה

התוס' חשו לר"מ, ולכן יש לגלול הס"ת בברכ' שמקודם.

ואף שנתבאר לעיל בדברי התוס' תמוהים ונדחקו רב' ז"ל בפירושיהם ליישבם ולא להלכתא נאמרו, מ"מ נ"ל למימר דחששיה דהר' שעה"כ אינו בסודם של דברים אלא חומ' הלכתית. ולקוצ"ד כמה ראיות יש בדבר, ראשית, מציתי לספר שעה"כ כ"י לסופר הרש"ש זצ"ל הרב יוסף אדרעי צ"ל, דהנוסח שלו שונה וז"ל, עניין האדם עצמו כשעולה לקרוא בתורה צריך ליזהר שבעלותו יפתח מקום הקריאה ויסתכל בפס' אשר עתיד לקרוא ולהתחיל בו ואח"כ תסתום הכתיבה ע"י המפה של הס"ת כמו שנוהגים בה שלא יהיה פתוח לבטלה משום כבוד התורה. ואז תברך ברכת התורה שלפניה ואח"כ תפתח ותקרא ואח"כ תחזור ותסתום הכתיבה ואז תברך ברכת התורה שלאחריה. ואעפ"י שיש פוסקים שכתבו שאין צריך לכל זה כנז' בס' בית יוסף וע"ש באורך, ע"כ. הרי דמש"כ בשה"כ הוא מטעם שנהגו כך שלא יהיה פתוח לבטלה משום כבוד התורה ולא משום דאיתיה רזא ביה. ונראה שהוא משנ"ת לעיל בדברי המאירי והרשב"א שכל יסוד פלוגתייהו דר"מ ור"י הוא משום כבוד ס"ת, ושמא דמטעם דחיישו לכבוד הס"ת ומשום דעת התוס' נהגו הכי.

ועוד, בספר חמדת הימים (ח"א פ"ב קרה"ת) דככל הנראה מגורי האר"י היה, כשזכר לסדר אחיזת הס"ת בשתי ידיו במפה, כתב דיניח יד אחת בראש העמוד ויד אחת בסופו, ופותח בכוונה זו לחזות מה שיקרא ושוב יכסה אותו ויברך ויחזור לפתחו, ואז יסיר יד שמאלו ממנו כל זמן הקריאה שתכלל השמאל בימין. ולאח"מ ביאר לסוד האחיזה ע"ד האמת ולנוסח הלשם יחוד. ובסו"ד כתב בהדיא שיברך

ופניו אל הס"ת והפיכת הפנים מהס"ת אינו נכון דמראה עצמו כאילו אינו מברך על מה שיקרא אלא על דבר אחר דהא מראה עצמו כאילו מסתלק ממנו, וכן נהגו רבים מחסידים הראשונים האיתנים, וחשש שלא יהיה כמברך מהס"ת ליכא שהרי גולל ס"ת ומכסהו בשעת ברכה עכ"ל. הרי דכל עניין הכיסוי הוא לצד שלא יהיה נראה כמברך מן התורה, ורק שהפיכת הפנים אינה הדרך היותר טובה להאי חששא, ומאי דחששו לזה הוא משום דהכי נהגו רבים מחסידים הראשונים, ולא משום דיש טעם עמוק ע"ד הסוד בדבר, דלא מצינו שכתב טעם רז"י בזה.

ועוד מציתי בזה, להרב סדר היום (בכוונת העומד לקרוא בתורה) דלא זכר מזה העניין ולא מידי, וז"ל דכשקורין הקורא לעלות לקרוא יעקור במהרה ממקומו בזריזות ואזירות חיל, ויעלה לקרוא ויעמוד לפני ס"ת באימה ויראה ויאמר ברכו את ה' המבורך בקול רם וכו'. ואף די"ל דלא נחית להא הרב סדה"י, נלע"ד דמש"כ יעקור במהרה ממקומו בזריזות ואזירות חיל הוא הן משום דלא להטריח הציבור והן מחובת הזריזות למצוותיו ית', ואם היה טעם בזה ע"ד הסוד לא היה משמיטו.

ועוד חזינא לסידור הרש"ש (נקודות הכסף שחרית דחול עמ' 528, ובשחרית של חול החדש עמוד תקעב וכ"כ בסידור הרש"ש עץ התדהר סדר קריאת התורה בר"ח עמ' מ"א, וכ"כ בהדיא נכדו היר"א בסידורו (סידור היר"א כת"י ח"א עמ' 527)), דכתב בהאי לשנא, יזהר כשעולה לס"ת להסתכל במקום שרוצה להתחיל. ואח"כ יאחז הס"ת במפה ויברך ברכה ראשונה, ויקרא ויחזור ויסתום הס"ת ויברך ברכה אחרונה, ויאחז בשתי ידיו על המפה בעצמה שבס"ת ומב' צידי היריעה. אלמא דבברכות שמקודם לא

ושלא להסתכל בשעת הברכה בכתב אלא להסתכל חוץ, וכמש"כ בשיירי כנה"ג (סי' קל"ט הגהה ב"י אות י') ושכך היה נוהג.

ובס' לדוד אמת בדיני ברכות העולים (סי' ו'), ס"ק עו') כת' הגא' הרב חיד"א כהר"י אלגאזי זצ"ל, וזל"ק, הס"ת יהיה פתוח לגמרי בשעת הברכה, והעולה יהיו פניו נגד הס"ת ולא יסתכל בשעת הברכה בכתב אלא בחוץ, ע"כ. ולא ראה להליץ על אותו החכם שמא ממטעמים השמורים לחכמי האמ"ת נהג אותו החכם, אלא סתם הרחיד"א כהר' אמת ליעקב ולא פירש. ובאמת ראיתי להרב דבר אמת להרב מנחם בן שמעון מורכי מאדרינופולי, שתמה על הרב אמת לעקב והרב לדוד אמת אשר רוחם בסוד ה' דלא זכרו בדבריהם מדברי המהרח"ו והרב חמ"י. ולענ"ד השפ' אין כל קושיא ותמיהה כלל על דבריהם ז"ל, אלא דכל זה יצא לו להרב דב"א אחר שראה דברי המקובלים הנ"ל כדברים אשר בסוד ה' המה, ולפי מ"ש בעניותי אין זה אלא ממה שנהגו לחוש לדברי התוס' בזה, אף כנגד הפוס', ולא מטעמי אמ"ת אמרוה.

הרי דמאי דנקט בשעה"כ ובפרע"ח לגלול הס"ת בברכ' שמקודם לאו משום דאיתא ביה טעמא עפ"י הסוד אלא משום דהכי נהוג מטעם הלכתי וכמשנ"ת. ורק הגאון בא"ח דנמשך אחר דברי האר"י בכל דבריו נמשך אחריו גם בזה, ואולי אף משום דהכי נהגו אף בבבל כמש"כ הרב כפה"ח דכן עמא דבר.

בהאי נחיתנא ובהאי סליקנא

אליבא דהבבלי (מגי' לב.) הירושלמי (מגי' כז.) ומס' סופרים (פ"ג ה"ח)

זכר לכיסוי הכתב כלל ולא לסתימת הספר, ורק בברכות שלאחר הקר' זכר לזה כפשט דברי מורינו הגד' הרמב"ם ומר"ן בשולחן"ט ודוק.

עי"ל דהכי סבירא ליה למרן הרב חיד"א בברכ"י (קלט' ס"ג), דכתב בהדיא דפותח ומברך משום דהכי איפסיקא הלכ' בתל' דידן וביור' ומוכח דאפ' לבתחילה, וזהו דעת הר"ף והרמב"ם והרא"ש ורוב הפוס'. וזכר להאר"ח והכלבו דמייתו סב' דפותח ורואה וגולל ומברך, ושכ"כ התוס' בשלחי מגילה וכתב דדבריהם קשים כמב' באחר' וכו'. אלמא דהגא' הרחיד"א שדרכו דרך האמ"ת ודברי האר"ז"ל הק' כמפה הפרוסה לפניו, לא זכר ליה בכתבו על ברכיו ולא מיד'י. ואעפ"י שבשיריים סק"ג זכר לספר הפרד"ס לראב"ח ממונתשון דלא יביט בס"ת אלא פעם למעלה ופעם למטה, זהו רק להעמיד המקור לדברי מור"ם כתב זאת, עיי"ש.

זאת ועוד, דבס' אמת ליעקב אלגאזי, במשפט הברכות לעולין לקריאת הס"ת (סימן עו') דהביא להווא חכם אחד שעלה לקרוא בתורה והראהו הש"ץ הפר' שצריך להתחיל בו, ולא גלל הש"צ הס"ת כמנהגו. והחכם העולה לא רצה לברך ברכה"ת בעוד הס"ת פתוח, וקראו לש"ץ עם הארץ על זאת. וכתב עליו הרב אמת ליעקב, דלא דיבר נכונה אותו החכם וכינהו לצו"מ דדמי למי שלא ראה מאורות מימיו, דהכי פסק מר"ן וכ"ה בברייתא דמג' (לב.) וכ"פ הרמב"ם והגאונים המפורסמים, כלם עלו בהסכמה דנכון שיהיה ס"ת פתוח לגמרי ושללא להפוך פנים לצד שמאל כמש"כ מור"ם, וסיים והנכון שיהיו פניו נגד הס"ת

והמטה משה והמשנ"ב דזכר להאחרונים) שכתבו דהפיכת הפנים אינו נכון דמראה שאינו מברך על מה שיקרא רק על מידי אחרינא, דהא מסלק פניו ממנו.

עוד מצינו להשיירי כנה"ג (קלט סד סק"י) שכתב שנוהג שלא להסתכל בכתב אלא בחוץ, וכ"כ באליה רבה(שם סק"ז) והרב אמת ליעקב אלגאזי במשפט הברכות לעולין לקריאת הס"ת (סימן עו') כתב שיסתכל בחוץ ומ"מ פניו יהיו נגד, ר"ל מול, הס"ת. והסכים עמו הרב חיד"א בלדוד אמת (בדיני ברכות העולים לס"ת סי' ו', ס"ק עו'). הרב חיי אדם (כלל לא הלכות ס"ת) כתב דיעצים עיניו בעת שמברך אך לא יהפוך פניו לצד אחר וכ"כ המ"ב (ס"ק יט') והקיצושו"ע גאנצפריד (סימן כג אות ג'). עוד זכרנו לדעת האר"י בשעה"כ (ענין ק"ש דרוש ג') ובפרע"ח (שער קריאת ס"ת פ"ב), שכתב לכסות הס"ת במפה בשעה שמברך ונמשכו אחריו הרב בא"ח (שנה ב' פר' תולדות אות ח"י) והכה"ח (סימן קלט ס"ק כג') ובאמת שכ"כ הרב נתיבי עם (סי' קלט סק"ב) שהוא מנהג ירושלים, וראינו דאין בדברי האר"י הק' הללו משום סוד ה' ליראיו, אלא דמטעמא דהלכתא קאמר.

מ"מ, מצינו לרבים מהאחר' שנהגו כעיקר דינא דגמרא וכמ"ש האבודרהם (פ"ג ס' טו') בשם רס"ג (סידור הרס"ג שנט-שס), שאין לקורא לומר ברכו עד שיראה הפס' שמתחיל בו, וצריך לברך ברכה ראשונה שיהא הס"ת פתוח ולא סתום. כ"כ הב"ח (סוף ד"ה פותוח הספר) והט"ז (סוף ד"ה ורואה הפס') וכ"כ המטה משה (סימן רכ"ז) והעולת תמיד (ס"ק ו'). הר"י קאפח (מש"ת ב' עמ' רמ"ח סק"ט) כתב שהוא מנהג תימן וכן ראיתי להר"ח כאסר בס' שם טוב על מש"ת (ה"ת וב"כ פ"יב ה"ה) שהוא מנהג

מבואר בהדיא דבבר' שמק' הקריאה אין צריך לגלול אלא מברך וס"ת פתוח. וכן דעת הרי"ף (יא: בדפי הרי"ף) הרא"ש (מג' לב). הרמב"ם (הל' תפי' ובר' כהנים פ"יב ה"ה) הטור (סי' קלט) ורוב בנין ומניין מרב' הראשונים וכן פסק מרן בשו"ע (סי' קלט ס"ד).

עוד מצינו לשיטת רבות' התוס' (בא"ד גוללו מבחוץ) שעל דבריהם תמהו רבים מהפוס', ונדחקו מאוד ליישב דבריהם, יש שהעמידו הדברים בשינוי המציאות, יש שכתבו שהתוס' מסכימים לפסק הגמ', יש שכת' דפלוג' דר"מ ור"י בבדיעבד ולא בלכתחילה, יש שהעמידו דברי ההתוס' דווקא בעליית הכהן דמחייב לגלול, ויש להיפך בדברי הגמ' נאמרו בכהן דווקא דאינו צריך לגלול אך בשאר העולים כן, יש שהעמידו על צד המנהג, ויש שכתבו שהתוס' דעת ר"מ קאמרו ולא דבריהם. מ"מ נלע"ד, אחר שיש דחקים רבים בדברי התוס', דאין לחוש להלכה, בפרט שיש ריעותות בזה לחלק מהפוס', ובפרט שמר"ן לא זכר לדברי התוס' אלו בביתו הקד'.

עוד מצינו לרבו' האחרונים, אף שהסכימו שהס"ת יהיה פתוח בשעת הברכה, הציצו דרכים שונות על דרך המנהג לחוש לדעת ר"מ. ואף שהצד לומר דיש לחוש לדברי התוס' הוא חשש קלוש, אולי חשו לזה משום שהאר"ח והכלבו זכרו לשיטת התוס', מ"מ כבר ראינו דאין היא שיטתם הלכה למעשה. וברי לי דכל הדרכים הללו שאציין לאו לעיכובא הם ואף לאו חומרא הבא מצד ספק בהלכה, אלא דמהיות טוב אל תקרי רע.

כ"ב מור"ם (קלט ס"ד) דבשעה שמברך ברכה ראשונה יהפוך פניו אל הצד וכו' מיהו יש אחרונים (החמ"י, הב"ח, הט"ז

העולה לדינא

א. מעיקר הדין בברכות שלפני הקר' פותח הס"ת ורואה מקום הקר' ומברך וקורא. ובברכות שלאחר הקריאה גולל ומברך.

ב. במקום שאין כהן והכהן קורא במקום הלוי, יכול לכתחילה הכהן לברך הברכות שלאחר הקריאה וס"ת פתוח.

ג. מי שנהג לחוש לשיטת התוס', עדיף שיכסה הס"ת במפה או שיעצים עיניו או שיתסכל מחוץ לס"ת, ומ"מ ישתדל שפניו יהיו למול הס"ת ולא כלפי חוץ, שאל"כ חומרתו תבוא לידי קולא לדעת כמה מהפוס', ומ"מ הס"ת ישאר פתוח כדינא דגמרא.

ד. לאחר הקריאה עדיף שיגלול הס"ת, או שיכסה היריעה במפה או שיעצים עיניו או שיתסכל מחוץ להס"ת ומאן דעביד כמר עביד, ומאן דעביד כמר עביד, דבמנהגא תלוי הדבר, מ"מ המברך וס"ת פתוח ילעמ"ש.

ה. אחר שהדברים נכתבו לתלמודא ולא להוראה, ומהיות שאיני בר סמכא להורות בזה, אין לראות בנכתב הלכה למעשה.

תימן. וכ"כ הרב נהר מצרים דמנהגם שלא להפוך פניהם לצד אחר, שהכל יודעים שאין הברכות כתובות בהס"ת, ומקורו מהמהריק"ש (סי' קלט) עיי"ש שציין למנהג מצרים. וכ"כ בס' נהגו העם להר"ד עובדיה (קריאה"ת ד') וכ"כ הגר"א אברז"ל בשו"ת דברות אליהו (ח"י ס' כט) שכן נהגו במרוקו. עוד ראיתי שכ"כ הרב ילקוט אברהם ליפשטיץ (כ ע"א ס' לז) וז"ל מאד תמיה לי על מנהג זה לגלול הס"ת מהיכן יצא להם דין ומנהג זה לעשות כן, ע"כ. וכן מציתי בפסקי מהר"ש מלובלין (סימן ס"ז).

ובבר' שלאחר הקריאה, דעת רוב רבותינו הראשונים שצריך לגלול וכ"פ מרן בשו"ע וביאר דבריו בב"י ובכ"מ משום דליכא טרחא בזה. והרב כנה"ג כתב שכן המנהג פשוט עכשיו. והרב מאמ"ר כתב דדאף דמנהג מקומו גם בגלילה וגם בכיסוי מפה ולא ידעתי למה נהגו הכי. מ"מ אליבא דרוב הפוס' יש לגלול או לכסות או יעצום עיניו. ואף אם ישאיר הס"ת פתוח ילעמ"ש, דכיוון דחזינן מנהגים שונים בדבר, כל היכי דעביד טב.



הרב יעקב שמחוני

בדין וסת שאינו קבוע, ועקירתו, ובדין עקירת וסת קצר את הארוך

להחזיק מצב של שינוי מטבעו בעינין לחזקה^א, אלא האשה היא מוחזקת מחמת טיבעה לראות בתאריך קבוע וכל הזמן החשש הוא שמא כעת זהו זמנה הקבוע,

ובעצם דין פרישה מוסת שאינו קבוע הוא רק מחמת החשש שמא היא תקבע אותו והוא יהיה וסתה, אכן אם אין אפשרות שהיא תקבע יום זה כוסת, אזי לא חוששים לו כוסת, וכ"כ הראב"ד^ב.

והנה במתני' מבואר דאף אשה שיש לה וסת קבוע עדיין חוששים לוסת שאינו קבוע, ולכאור' יל"ע דמהיכ"ת לחשוש לשינוי קביעותה ע"י ראיית פעם אחת [ולחשוש לשני התאריכים], וברז"ה [ע"ד הראב"ד בבעלי הנפש סי' ג'] כתב לבאר דאדרבא מכך שרואים שיש לה וסת קבוע ע"כ אנו חוששים שכעת היא משנה את קביעותה לזמן אחר.

בדין וסת שאינו קבוע לבעלת וסת שאינו קבוע

הנה נחלקו הראשונים האם אשה שאין לה וסת קבוע חוששת לוסת שאינו קבוע, דדעת הרשב"א [סג.] והראב"ד [בעלי הנפש

נדה סג: מתני' "היתה למודה להיות רואה יום ט"ו ושינתה להיות רואה ליום כ' זה וזה אסורין, שינתה פעמיים ליום כ' זה וזה אסורין, שינתה ג"פ ליום כ' הותר ט"ו וקבעה לה יום כ', שאין אשה קובעת לה וסת עד שתקבענה ג"פ, ואינה מטהרת מן הוסת עד שתעקר ממנה ג"פ".

ומבואר ממשנה זו ג' דינים, א. שיש דין וסת שאינו קבוע ואף כשיש וסת קבוע. ב. שוסת נוצרת ע"י ג"פ, ג. שוסת נעקרת ע"י ג"פ.

טעם דין וסת שאינו קבוע

והנה ילה"ק מה החשש לוסת שאינו קבוע הא כל עוד הוא לא נקבע ג' פעמים מהיכ"ת לחשוש לו, דהא כמו שמצינו גבי שור תם שלא חוששים שהוא מועד עד ג"פ, א"כ ה"ה הכא לא נחשוש לראייתה בתאריך זה עד שיהא לה וסת קבוע,

וביאור הדבר הוא, דמחזור אשה מחמת טיבעה הוא קבוע, וע"כ כשאשה רואה בפעם אחת אזי חוששים שזהו זמן ראייתה הקבוע, ואי"ז דומה לשור וכדו' שהטבע שלו הוא להיות תם, ורק בשביל

א. וביותר מכך מצינו דשור שרגיל לנגוח לתאריך מסוים הרי הוא מועד לאותו תאריך, ואף באופן שהוא ינגח בתאריך אחר עדיין הוא יהיה מועד רק לתאריך הנ"ל, והטעם לזה הוא מחמת ששור במהותו הוא תם, וכל חזקת המועדות שלו היא רק לתאריך מסוים, אכן בתאריך אחר הוא עדיין נחשב תם, ודין זה הוא נאמר גם לגבי רמת השמירה עליו באותו תאריך שלר"א שאין למועד שמירה אלא סכין, אינו נחשב כמועד ליום זה. ב. בעלי הנפש סי' ג' "כגון שראתה בראש ניסן הרי היא חוששת לראש אייר הואיל והוא ראוי לקובעו בשלושה פעמים", ויעור' בגר"ז [ס' קפ"ז ס"ק מ"ב] במש"כ בציור זה שאינה יכולה לראות זאת ג"פ.

בו ומעין שהיא למודה", והיינו שרק באופן שיש לה וסת קבוע לימים אזי היא חוששת לוסת שאינו קבוע לימים, ורק אשה שיש לה וסת הגוף הרי היא חוששת לוסת הגוף [ואף מסוג אחר] שאינו קבוע, וסברתו היא דאל"כ אזי אשה תצטרך לחשוש כל ימיה בכל ראייה לכל סוגי הוסתות הקיימים, דאולי וסתה הגיע לאחר עיטוש או שאכלה בצל או שכססה פלפלין וכו' אכן הרשב"א [שם] ס"ל דחוששים לכל וסת שאינו קבוע, וודאי שמדובר דווקא במיחוש לא שגרת].

האם יום הוסת הקבוע נעקר ע"י שלא ראתה ג"פ כלל או שראתה בזמנים משתנים

הנה הגמ' [סד.] הוכיחה דב' ראיות נעקרות ע"י ראייה אחת, מהברייתא שמבואר בה שאשה שהיא למודה לראות בכ', וחודשיים היא ראתה בל', ובחודש השלישי היא לא ראתה כלל, ובחודש הרביעי היא ראתה בכ', אזי היא חוזרת לוסתה הקבוע בכ', וביאר רש"י שמחמת שהיא לא ראתה בחודש השלישי הרי היא עקרה את הראיות של החודשיים שראתה בכ', ומחמת שהיא לא ראתה ג' פעמים בתאריך מסוים אלא היא רק ראתה ב' פעמים בכ' ופעם אחת היא לא ראתה כלל אזי היא לא עקרה את וסתה הקבוע, וע"כ כשהיא ראתה לאחמ"כ בכ' שהוא זמן וסתה הקבוע, אזי היא חוזרת לקביעותו.

סי' ג"י [שחוששת לוסת שאינו קבוע, והוי ק"ו מכך שאשה שיש לה וסת קבוע שחוששת לוסת שאינו קבוע, ידמחמת שאין לה וסת קבוע אזי חוששים שאולי הוא הוסת הקבוע,

אכן דעת הרז"ה [ע"ד הראב"ד - בעלי הנפש סי' ג' ס"ק ט"ז] ורבינו מטונין [הובא בר"א מטול"ה], והרא"ה [בדק הבית בית ז' ש"ג] שרק אשה שיש לה וסת קבוע אזי היא מוחזקת כבעלת וסת, וע"כ אנו חוששים גם לוסתה שאינו קבוע [שמא הוא יהיה קבוע], אכן אשה שאין לה וסת קבוע אין לה לחשוש שפתאום היא תיצור לעצמה וסת קבוע [מהוסת החדש שאינו קבוע], וסברתם היא, דהרי כל טעם החשש לוסת הוא שמא הוסת החדש הוא וסת קבוע [וכמש"כ ג"כ הראב"ד] וע"כ אשה שיש לה וסת קבוע אזי יש לחשוש טפי שהשינוי שקרה אצלה כעת הוא יהא שינוי קבוע ככל הוסתות שיש לה, אכן אשה שאין לה וסת קבוע אין לחשוש לכל ראייה שלה שתיהפך לוסת קבוע.

והביא הרז"ה ראייה לכך מדברי משנתנו שחידשה את דין וסת שאינו קבוע והיא דיברה על 'היתה למודה לראות ביום ט"ו', ואמנם שהראשונים החולקים ס"ל דאי"ז בדווקא כשהיתה למודה, [אלא הרבותא היא דאפי' כשהיא למודה והו"ל וסת קבוע דחיישין שהיא משנה אותו].

וכתב הרז"ה שחיישי' "לוסת שהיא למודה

ג. שכ' וז"ל, 'ועתה נחזור לפרש איך היא חוששת בתחילת וסתות הימים לשתי חששות' וכו'.

ד. וסברא זו אמרה ר' שמואל מוורדום [הובא בקש"ק עמ' תשי"ח].

ה. מובאים בקובץ שיטות קמאי עמ' תשי"ח, תשי"ט.

ו. ולכאור' גם הראב"ד.

ז. ואגב הרברים אציג הערה, דהנה יל"ע אמאי לא דיברה הברייתא במקרה הפוך שהיא רגילה לראות ביום הל' ועקרה לכ' פעמיים ובחודש השלישי ראתה בל' וע"כ זה כבר נעקר, ואמאי צריך לספור סיפור הפוך וע"כ למתוח את הסיפור לד' חודשים, ושמעתי לבאר מהחברותא [הרב סבן], דהברייתא באה לחדש ב' דברים, א.

חזרה וראתה בזמן וסתה הקבוע, דלרש"י והרא"ש התחדש בגמ' כשראתה ב' פעמים בזמן אחר, ופעם אחת לא ראתה ואין הבדל בין זה לזה] שחוזרת לוסתה הקבוע, אכן להר"ן והרשב"א שלא התחדש כן בגמ', א"כ הפשטות היא [וכ"כ הט"ז בסי' קפ"ט ס"ק כ"ח בסו"ד] שנעקר ווסתה הקבוע לגמרי.

בדעת הרמב"ן

הנה הרמב"ן בחידושו ביאר שהברייתא מדברת בוסת הפלגה, והעמיד שמדובר בראתה ד' חודשים והיינו באשה שרגילה לראות בהפלגת עשרים, וראתה ב' חודשים בהפלגת שלושים, ובחודש השלישי לא ראתה, ובחודש הרביעי בהפלגת עשרים, והקשה הרמב"ן דכיצד שיין לומר זאת, הא עד כמה שהיא לא ראתה בחודש השלישי א"כ ההפלגה בחודש הרביעי היא של חמישים יום, וביאר דאע"ג שהדין למעשה שמונים בהפלגה משעת הראיה האחרונה, מ"מ הכא מחשבים זאת לפי מנין הראוי, והיינו שמכיון שוסתה הקבוע הוא הפלגת עשרים, ע"כ כשרואה ארבעים יום לאחר הפלגת השלושים מחשבים שהיו כאן ב' הפלגות של עשרים שבאחת מהם היא לא ראתה, ובעצם מחשבים את הפלגת העשרים האחרונה ממנין הראוי שתהא ראיית הפלגה בו, שהוא הפלגת העשרים מהראיה האחרונה.

והנה הרמב"ן בהלכותיו [פ"ו ה"א] כתב וז"ל, "עקירת הוסת כיצד היתה

ומבואר בגמ' מבואר דכל מה שהיא חוששת מעתה ואילך לכ' זה רק מחמת שאורח בזמנו בא, והיינו שחזר הוסת הקבוע למקומו, אכן אם היא לא היתה רואה בזמן זה הרי היא היתה מותרת בכ' [עד שתראה בזמן זה שוב].

ונחלקו הראשונים בגירסת הברייתא, דהנה שיטת רש"י דמדובר בד' חודשים, וביאר רש"י דהוסת היא על ימי החודש [והיינו שראתה בחודש ראשון בכ' לחודש, ובחודש השני בל' לחודש, ובחודש השלישי לא ראתה, ובחודש הרביעי בכ' לחודש], וכ"כ הרא"ש, אכן דעת הר"ן [בחידושו הכא] והרשב"א בתוה"ב הארוך [כ"ז ש"ג] דמדובר רק בג' חודשים ובוסת הפלגה, והיינו בוסת הפלגה של עשרים, וראתה בחודש הראשון בהפלגת שלושים, ובחודש השני בהפלגת שלושים ולאחמ"כ בהפלגה של עשרים יום, דאז אמרין שחוזרת להפלגתה הקבועה,

וההכרח להר"ן והרשב"א לגרוס בגמ' שמדובר בג' חודשים ולא בד' חודשים הוא מחמת שלא שיין בהפלגות לומר שהיו ד' חודשים שבהם היו הפלגות שלושים, שלושים, לא ראתה, ועשרים, דבכה"ג ההפלגה השלישית מהחודש השני עד לחודש הרביעי תהא על חמישים יום ולא על עשרים יום כוסתה הקבוע.

והנפק"מ במחלוקתם היא, באשה שראתה ג' פעמים בזמן אחר מוסתה הקבוע, או שלא ראתה בג' חודשים כלל, ולאחמ"כ

שראיה אחת [או אי ראייה] עוקרת ב' ראיות, ב. שוסת קבוע כשהוא חוזר ואף לאחר שהוא לא הופיע ג"פ עדיין חוששים לו כוסת קבוע, ואם היינו אומרים את המקרה על ג' חודשים לא היינו לומדים את החידוש הראשון שהוא הראיה לר"פ מחמת שהיינו אומרים שהטעם שלא חוששים לשני הראיות הראשונות הוא מחמת שהגיע וסת קבוע.

בהלכותיו [וכמש"כ הט"ז ס"ק כ"ח] מחד, ומצד שני הם פסקו את שיטת רש"י והרא"ש בסעיף ט"ו, מבואר דהבינו בדברי הרמב"ן כדברי רש"י והרא"ש, וכמש"כ הט"ז" [שם], מיהו יש לדחות קצת שאי"ז מחייב זא"ז ודלא כמש"כ הט"ז שם בסו"ד.

אכן הט"ז [שם בסו"ד] מחמת שלא היה לו את דברי חידושי הרמב"ן אלא רק את הלכות הרמב"ן הבין שהרמב"ן למד פשט בגמ' כמש"כ בהלכות נדה דמדובר בראתה ג' חודשים בסה"כ, ב' חודשים בהפלגת שלושים, ולאחמ"כ בהפלגת עשרים, ולא מדובר כשיש עוד חודש באמצע שלא ראתה בו כלל, והסיק הט"ז מדבריו, דאין לחדש בגמ' את דברי רש"י והרא"ש שאף כשלא ראתה ג"פ כוסתה הקבוע עדיין לא נעקר וסתה הקבוע, אלא דהרמב"ן ס"ל כדעת הרשב"א והר"ן שנעקר וסתה הקבוע, וע"כ כתב שם להק' ע"ד השו"ע שמצד אחד פסק כהרמב"ן ומצד שני פסק כרש"י והרא"ש, ולפי משנת לק"מ ע"ד השו"ע.

בדין וסת קצר האם עוקר ארוך - באופן ששניהם אינם קבועים

הנה מבואר בראשונים שוסת קצר שאינו קבוע אינו עוקר וסת ארוך שאינו קבוע, וכ"כ הרמב"ם^ט [איסו"ב פ"ח ה"ח] והרמב"ן^י בהלכותיו [פ"ו ה"ב] והראב"ד^{יא} וכך מבואר בר"ן וברשב"א שביארו את דברי

למודה לראות מעשרים לעשרים ושינתה ולא ראתה ביום עשרים וראתה ביום שלושים זה וזה אסורים, שינתה פעמיים ליום שלושים זה וזה אסורים, שינתה ג"פ ליום שלושים הותר יום עשרים לגמרי וקבעה לה וסת ליום שלושים", הנה בהלכות הוא רק נקט את ההלכה כמות שהיא והוא לא ביאר פשט בגמ' כלל.

ולפי"ד הרמב"ן יל"ד, האם הוא ס"ל כדברי רש"י והרא"ש דאם יש ג' חודשים שלא הגיע הוסת הקבוע ולאחמ"כ הגיע הוסת הקבוע, אזי הוסת הקבוע חוזר לקביעותו או שלא [וכדעת הר"ן והרשב"א], ויסוד הספק הוא, האם מתיחסים לוסת הדמיוני שהיה אמור לבא [העשרים באמצע הארבעים] כוסת ממש ואזי הרי"ז הפלגת שלושים, שלושים, עשרים, עשרים, דאמרינן שרק אז חוזר הוסת של העשרים מחמת שלא היו ג' חודשים שלא היה את וסת הפלגת העשרים, אכן אין ראייה שאם יהיה הפלגת שלושים, שלושים, שלושים וחמש, ועשרים, שיחזור וסת העשרים למקומו, ואז הוא ס"ל כהרשב"א, א"ד שאין מתיחסים לוסת הדמיוני כוסת ממש אלא רק כבסיס לקביעת יעד לוסת הפלגה הבאה, ואזי הרי"ז וסת של שלושים, שלושים, אין וסת, עשרים, ואזי הוא ס"ל כרש"י והרא"ש.

ומדברי הטור והשו"ע [סי' קפ"ט סי"ד] שפסקו את דברי הרמב"ן

ח. דנשאר בצ"ע ע"ד השו"ע מחמת שהבין שהרמב"ן פליג ע"ד רש"י והרא"ש.

ט. וז"ל, "היה דרכה לראות יום כ' ושינתה ליום כ"ב שניהם אסורין, הגיע כ' ולא ראתה כ"ב וראתה עדיין שניהם אסורין, הגיע יום כ' וראתה טהר יום כ"ב, שהרי חזרה לוסתה הקבוע ונעקר כ"ב מפני שלא נקבע ג' פעמים".

י. וז"ל, "כשחזרת לראות ביום וסתה לכ' אף על פי שחזר הוסת למקומו יש שהורה שצריכה לחוש ליום ל' ממנו, ויש שהורה שאינה חוששת כלום משעה שחזר הוסת הקבוע למקומו נעקר שאינו קבוע, ולזה דעתי נוטה וכו'".

יא. הובא ברמב"ן והוא ס"ל דאף וסת קצר קבוע אינו עוקר וסת ארוך שאינו קבוע.

הברייתא הכא שבעלת וסת קבוע של הפלגת עשרים וראתה הפלגת שלושים, שלושים, עשרים, דחוששת רק להפלגת עשרים מחמת שאורח בזמנו בא, ומבואר שזה הטעם שחוששים רק לוסת הקצר של העשרים, אכן אם הוא היה וסת שאינו קבוע היו חוששים גם לוסת של שלושים [הארוך].

ובאמת שכ"מ בשו"ע [סי' קפ"ט סי"ד] שכתב וז"ל, "היתה רגילה לראות יום עשרים ושינתה ליום שלושים זה וזה אסורים, וכשיגיע יום עשרים לראיית שלושים אסורה משום וסת הראשון ואם לא תראה בו חוששת ליום שלושים", ומבואר דאף אם תראה לאחמ"כ [עד שלושים] עדיין היא חוששת ליום שלושים, מחמת שהוי וסת קצר שאינו עוקר ארוך.

וטעם הדבר הוא מחמת שכשיש וסת קצר אי"ז ראייה שנעקר הוסת הארוך, דהא הוא יוכל להופיע בזמנו, ואף אם היא עדיין תהא באמצע ראייתה הראשונה, מ"מ אפשר שנעשתה פתיחת המקור שוב בזמן זה, דוסת אינה שחרור הדם שמצטבר באשה², אלא זמן של פתיחת המקור, ומחמת שאין פתיחת המקור ללא דם, ע"כ תמיד היא צריכה לחשוש לראיה.

אכן וסת ארוך הוא עוקר את הקצר מחמת שהגיע זמן פתיחת המקור והוא לא נפתח.

וסת קצר קבוע האם עוקר וסת ארוך שאינו קבוע

ונחלקו הראשונים האם וסת קבוע קצר עוקר וסת ארוך שאינו קבוע, וכגון שרגילה לראות בהפלגת עשרים, וראתה

חודשיים בהפלגת שלושים, ובחודש השלישי ראתה בהפלגת עשרים, דהאם לאחר שיעברו עשרה ימים מהראיה והיינו כשהגיע הפלגת השלושים מהראיה הקודמת, היא צריכה לחוש להפלגה הזו, או שאי"צ לחוש לה מחמת שהיא נעקרה ע"י ההפלגה הקצרה הקבועה, דדעת הרמב"ן [בהלכות פ"ו ה"ב] שוסת קצרה קבועה עוקרת את הארוכה שאינה קבועה, אכן דעת הראב"ד [הביאו הרמב"ן שם] שאינה עוקרת.

ובביאור מחלוקתם י"ל בס"ד, דדעת הראב"ד דאף שהגיע וסתה הקבוע מ"מ הרי היא הוכיחה לנו שאף שהיא בעלת וסת קבוע מ"מ היא רואה בזמנים אחרים, וע"כ עדיין חוששים גם לוסתה שאינו קבוע, אכן דעת הרמב"ן דמחמת שכל החשש הוא שמא כעת היא קובעת וסת אחרת, ואין החשש הוא לראיות בסתמא, ע"כ הכא שהיא חזרה לוסתה הקבוע כבר איננו חוששים לחשש רחוק כזה שהיא תקבע וסת בזמן אחר, דהסבירות הגבוהה היא שלאשה שיש לה וסת קבוע והוא סמוך לפנינו, שלא תקבע וסת חדשה, וסבירות זו היא הרבה יותר גבוהה מהסבירות שהיא תקבע וסת חדשה על סמך הראיה שלפני הראיה הזו, דמסתבר מאד שהגוף חוזר לפעול כפי נטייתו הטבעית לראות בזמן הקבוע.

והנה הטור והשו"ע [קפ"ט סי"ד] כתבו וז"ל, "היתה רגילה לראות יום עשרים ושינתה ליום שלושים זה וזה אסורים וכשיגיע יום עשרים לראיית השלושים אסורה משום וסת הראשון, ואם לא תראה בו חוששת ליום שלושים" וכו', ומבואר שפסקו דרך אם היא לא תראה בו

^{יב} שאם זה היה כן, היה אולי אפשר לדהם כבר השתחרר וע"כ לא היתה וסת בזמנה ותיעקר הוסת הארוכה.

מש"כ הגמ' דאורח בזמנו בא], דצ"ל שלאחר ראיית הל' השני היא ראתה עוד הפעם לאחר ל' והיינו בל"ב, ועי"כ כבר נעקר ראיית הל', וראיית הכ' רק באה לחזור לוֹסֶת הקבועה, [ויל"ע אמאי כתב הש"ך שמדובר שראתה בל"ב ולא כתב שמדובר שראתה לפני הל' וכגון בכ"ה, דאז יתחדש שוסת קצר עוקר ארוך בהפלגה ואף שאינו קבוע, וכמש"כ הש"ך].

והסד"ט [ס"ק י"ט] כתב בדברי הש"ך הם שלא מדברי הרמב"ן [בהלכותיו פ"ו ה"ב] שכתב על וסת הפלגה קצר דרק מחמת שהוא קבוע הרי הוא עוקר את הארוך, וכתב [שם] שכדעת המע"מ ג"כ ס"ל הרמ"א והט"ז, וכדעת הש"ך ס"ל המהרש"א [הכא סד].

הנה הקשה הסד"ט על דברי המעדני מלך שלפי"ד [ולמד כך בדברי הטור] שוסת קבוע כוחו גדול לעקור אף וסת ארוכה, א"כ לפי דברי רש"י והרא"ש"י [שהיו ד' חודשים] מה ראיית הגמ' שפעם אחת עוקרת ב' פעמים, הא התם מדובר כשפעם אחת היא לא ראתה ופעם אחת היא ראתה ביום הקבוע, ובשלמא אם אין וסת קצר קבוע עוקר ארוך, א"כ אין בכוחו לעקור, ועל כרחך שרק היום שהיא לא ראתה בו הוא עוקר, אכן אם יש כח לוֹסֶת הקבוע לעקור אף כשהוא קצר א"כ מה הראיה הא תיפוק ליה ששני הימים עוקרים, וא"כ על כרחך דהרא"ש והטור ס"ל דוסת קבוע קצר אינו עוקר ארוך, וזהו ראיית הגמ' דאף יום אחד עוקר שני ימים, ונשאר בצ"ע,

ויעוי' בבית מאיר [קפ"ט סי"ג] שביאר

הרי היא חוששת ליום השלושים אכן אם היא תראה בו אינה חוששת ליום השלושים, ואף שהעשרים הקבוע הוא וסת קצר, והיינו דפסקו כדברי הרמב"ן.

וסת קצר שאינו קבוע בהפלגה האם עוקר ארוך [שאינו קבוע]

הנה בוסת החודש לכו"ע וסת קצרה שאינה קבועה אינה עוקרת את הארוכה, אכן נחלקו הש"ך [סי' קפ"ט סק"מ] והמעדני מלך [הביאו הש"ך שם] בוסת הפלגה קצרה דהאם בעינן לכך שהיא תהיה קבועה בשביל שהיא תעקור את הארוכה, דדעת המעדני מלך להחמיר דגם בכך בעינן שהיא תהיה קבועה, אכן דעת הש"ך דאי"צ שתהא קבועה, וכתב דשאני וסת הפלגה מוסת החודש שבכך וסת קצר עוקר ארוך מהפלגה,

ובביאור מחלוקתם י"ל בס"ד, דטעם הש"ך הוא דאף שבימי החודש וסת קצר אינו עוקר ארוך מ"מ כ"ז רק בימי החודש שכל תאריך הוא סיבה לכשעצמו ליצור וסת, דעצם התאריך ע"י הלבנה יוצר וסת כידוע, אכן בוסת הפלגה שסיבת הוסת היא הזמן נטו שיש בין ראייה לראיה, א"כ כשנהיה וסת קצר, אזי מוכרח שהזמן השתנה, ואין סיבה לחשוש להפלגה מהראיה הקודמת, אכן דעת המעדני מלך דחיישי' שהזמן לא השתנה ומה שראתה בזמן הקצר היה מקרה שלא צריך לחוש לו [וכמותרי הדמים], ועי"כ עדיין הגוף מתנהל לפי מערכת הוסתות הרגילה שלו.

וכתב הש"ך [שם בנקה"כ] שאין להקשות דהא השו"ע כתב להדיא שראתה ב' חודשים בל' ולאחמ"כ בכ' ומבואר שרק וסת הפלגה קבוע קצר עוקר ארוך [וזהו

יג. ויעוי"ש במש"כ שלגירסת הר"ן אי"ז כ"כ קשה, אכן כבר בבית מאיר תמה ע"כ שזה קשה בפרט לפי גירסת הר"ן [ולפי גירסת רש"י והרא"ש יישב הבית מאיר, וכדלהלן].

שלק"מ, דהא רש"י והרא"ש גרסתם בגמ' הארוכה, ועל כרחך שעקירת וסתות
היתה על וסת החודש ובכך באמת אין בכח השלושים נעשו רק ע"י כך שהיה יום אחד
וסת קצרה [ואף קבועה] לעקור את שלא ראתה.



הרב שרון שרפי

הערות להלכה בענייני חנוכה (הלכות, מנהגים ועניינים)

- (א) ביסוד השם "חנוכה", ובגדר עבודת הימים למעשה
(ב) נס חנוכה המלחמה או השמן, והנפק"מ למעשה
(ג) בענין המנהג להתפלל ערבית לפני ההדלקה
(ד) הדליק בטעות בשמן של חברו
(ה) בדין לכם בנר חנוכה, ובדין השתתפות בפריטי עם האכסנאי
(ו) בדין טעה בכמות והוסיף שמן לאחר ההדלקה
(ז) הדלקה ללא פרסומי ניסא אם מהני והמסתעף
(ח) בדין הדלקה מפני החשד והמסתעף
(ט) בגדר קיום מצוה ע"י חפצא של נס, וביסוד הגר"ח
(י) הערות נחוצות למעשה

שם, ומעמיד את המקום לשם בית, שהרי מבנה זה כפי שהיה לאחר בנייתו, יכול היה לשמש למטרות נוספות כמושרד או בית כנסת, ומי יימר לן שזהו בית דוקא. אלא שע"י שהבעלים חונך ומתחיל דיוריו לשם דירת אדם דוקא, הרי שבזה מוגדר המקום כבית דוקא.

ונמצאנו למדים, שהגדרת היסוד של המילה "חנוכה" היא "הגדרה והעמדה מחדש", שלחנך דבר ביאורו, להגדיר ולהעמיד מחדש את תכליתו מהותו ומטרתו. ולשם משל, "חנוכה בית הספר" היא הגדרת המקום והעמדתו כמיועד ללימודים ולאפוקי ממטרות אחרות שניתן לעשות עם המקום.

והנה יסוד ושורש מאבק היוונים בישראל היה על עצם הגדרת המציאות, מהו העולם ומה יש לפנינו, שלשית יוון האדם הוא גוף בשר ותו לא, ולישראל הוא חלק אלוהי ממעל. ולכן נקראת גלות יוון "חושך", והיינו שלא רואים נכון את המציאות. (וכפי שמספרים על גוי שסיפר שראה את החפץ

(א) ביסוד השם "חנוכה", ובגדר עבודת הימים למעשה

הנה יש לעיין ביסוד השם "חנוכה" שקבעו חז"ל, מהו ביאור השם בפשוטו, דהמעין בחז"ל בענין זה, ימצא לכאורה רק פירושים על דרך הרמז, "חנו בכ"ה", "ח' נרות והלכה כב"ה", על "שם" חנוכה המזבח, ועוד. והיכן מצינו שם מועד שניתן רק על דרך הרמז, ומהו "חנוכה" על דרך הפשט.

עוד צ"ב, כיצד שם זה מקפל בתוכו את כל מהות ועבודת היום, שהרי פשוט דשם המועד לא ניתן באקראי והוא אמור לכלול ולהגדיר בקצרה את כל תוכן היום.

והנראה אולי בזה, דהנה כשאדם עושה למשל "חנוכה הבית" אין פירושו שיש כאן רק מעשה הקובע שהאדם מתחיל את דיוריו בבית בלבד ותו לא, דוכי זה כל הענין, לומר לן שהוא מתחיל ולא מסיים. אלא שיש כאן הגדרה בעצם, שע"י שאדם חונך את ביתו הרי הוא מגדיר מחדש וקורא

חיים, וכששאלו אותו בהתלהבות נו מה ראית, ענה, ראיתי אדם זקן וכפוף).

והדברים מפורשים ברמב"ן עה"ת (ויקרא טז, ה) שכתב, "היווני (אריסטו), אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו - איננו אמת". והיינו, דיסוד שיטת יוון היא שמה שהאדם איננו משיג בשכלו ובחושיו - לא קיים, ובזה כפרו בכל המציאות הרוחנית שלא נראית לעין הטבעית.

ועל פי זה יתכן לומר, דכשבאו חז"ל לקרוא שם למועד זה, ולהצביע על שורשי המאורעות ותורף הנצחון, קבעו כי יסוד המועד ושורש התגברות הקדושה על

הטומאה היא בהגדרה נכונה של ראיית המציאות, והיינו חנוכה (=הגדרה והעמדה מחדש) של עצם המציאות סביבנו, לכל נלך שולל אחר חושינו לומר כי הכל רק טבע אלא נגדיר מחדש את כל ראייתנו ומציאותנו לומר כי אין עוד מלבדו, וזהו שורש המועד ויסוד עבודתו, בהיות האדם חונך את ראייתו ומרגיל את עצמו בראייה נכונה של המציאות בעולם, וזהו תורף השם דחנוכה.^א

(ב) נס חנוכה המלחמה או השמן,

והנפק"מ למעשה

הנה בחנוכה ישנם שתי מצוות דרבנן. חיוב הדלקת הנרות וחיוב הלל והודאה (בתפילה וברכת המזון).

א. הערה נוספת בענין עבודת ימי החנוכה:

ונראה שיש כאן נקודה נוספת להתבוננות.

דהנה יש לעיין, דכיון שהיו היוונים חכמים גדולים ואנשי מדע ולא היו כשאר העמים שכל עניינם רק בתאוות שפלות בלא חכמה והשכלה. (וידוע, שהרמב"ם כתב על אריסטו שכמעט הגיע בחכמתו למדרגה הנצרכת לנבואה), וא"כ יש להבין, היאך לא הצליחו חכמי ישראל (של דור תקופת התנאים!) להוכיח לחכמי יוון שיש מימד רוחני בעולם, ולסתור ולסתום יסוד השקפתם. ולמשל ע"י עשרה הניסים שהיו תמידים כסדרם בבית המקדש, ועוד ניסים אחרים של שידוד מערכות הטבע (שהרי קטן שבהם יכול היה להחיות מתים) ושאר הוכחות שכליות שאין להשיב עליהם (שיש בכל סמינר ל"אקדמאים"), והרי שבזה יסתתמו הבל טענות היוונים, ותיפול ארצה חכמת יוון, שהרי מה תשובה ישיבו להוכחות מוצקות.

ובודאי שיש לומר, שאף אמנם שלא היו היוונים טפשים, אך בודאי שהיו רשעים ואפיקורסים, יודעים ריבונם ומתכוונים למרוד בו, שחלב על ליבם, ולא רוצים להכיר אור האמת. **אלא שנראה שיש כאן נקודת עומק, שיתכן והיא נפק"מ גדולה לימינו.**

שהנה אמרו חז"ל (בראשית רבה ב,ד), "וחושך על פני תהום - זו יוון, שהיתה אומרת כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל", ויש לדקדק שלא אמרו כתבו לכם על קרן "שור", והיינו שכל יהודי יקח שור ויכתוב בקרניו, אלא על קרן "השור" בה' הידיעה, וכבר ביארו באחרונים שהכוונה לחטא העגל, ויש להבין כוונת היוונים בזה.

והנה במדרש (ויקרא רבה כז,ח) **איתא**, "מה ראה לעשות שור ראש לכל הקרבנות (דכתיב שור או כשב או עז), משל למטרונה שיצא עליה שם רע עם אחד מגדולי המלכות, ובדק המלך בדברים ולא מצא בהם ממש. מה עשה המלך, עשה סעודה והושיב אותו באיש בראש המסובין. וכל כך למה, להודיע שבדק המלך בדברים ולא מצא בהם ממש. כך אומות העולם מצערין את ישראל ואומרים להם, עשיתם את העגל. ובדק הקב"ה בדברים ולא מצא בהם ממש, לפיכך נעשה השור ראש לכל הקרבנות. **הדא הוא דכתיב "שור או כשב או עז כי יולד".**

ולכאורה דברי המדרש צ"ע, דמהו שבדק הקב"ה בחטא העגל ולא מצא בחטא זה ממש, והלא אמרו חז"ל "ביום פקדי ופקדתי" - שאין לך כל פורענות שבאה על ישראל שאין בה ממעשה העגל (סנהדרין קב.). ומפורש א"כ שיש כאן חטא חמור.

כא: מאי חנוכה ופרש"י, על איזה נס קבעוה, ומשמע ברש"י דזה גופא היתה השאלה, על איזה נס מבין כל הנסים שקרו, קבעו חכמים את היו"ט של חנוכה להודות ולהלל. ותשובת הגמ', דת"ר, בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמינים. וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן ונעשה נס והדליקו ממנו שמונה ימים.

והנה יש לעיין בעיקר חיוב ההודאה של ימי החנוכה, על מה בדיוק חייבו חז"ל להודות מבין כל המאורעות. אם הוא על נס פך השמן או שמא דווקא על ניסי המלחמה הגדולים (שעל ידי זה נסתלקו היוונים) או שמא חיוב ההודאה הוא על כלל המאורעות.

על מה צריך להודות - סתירות
ולכאורה מצינו בזה סתירות. דבגמ' (שבת

והנראה בזה, דהנה עיקר יסוד התורה והמצוות בהיותם מעלין את האדם מאדמה לאדמה לעליון, שלא נתנו מצוות אלא לצרף בהם את הבריות. ואומות העולם שלא רצו לקבל את התורה בחרו להשאר בתכונתם הרעה כנגבים נואפים ורצחים, ולא רצו להשתנות ע"י קבלת התורה. ומאז ירדה שנאה לישראל על שקיבלו תורה ונתעלו, ואילו אומות העולם נותרו בשפלוחם מאחור.

ומעתה, עיקר מלחמת האומות ובראשם יוון האומה המשכלת, יהיה להוכיח כי לשוא קיבלו ישראל את התורה, ולא הועילו המצוות כלום, שנותרו ישראל במידותיהם הרעות, והינם ככל העמים. וזהו שטענו יוון והאומות, "עשיתם את העגל", והיינו לא שטענו כלפי עצם המעשה (שודאי היה שלא כדין, ועל כן נענשים על כך עד היום), אלא כלפי הנטייה לעבוד ע"ז, גם אתם כמונו וככל העמים, מתאווים לע"ז, ולא הועילו קיום התורה והמצוות כלום חלילה, והרי שצדקנו כשלא קיבלנו את התורה. (וכן היא טענת אומות העולם של "ליסטים אתם" שכבשתם ארץ לא לכם, והרי אף אתם ככל העמים רוצחים וגזלנים, והרי שאין התורה משפיעה כלום. ועיין, שלכן לא התחילה התורה "בהחודש הזה לכם" ובשאר המצוות, והיתה התורה חייבת לענות תשובה כאן מיד בתחילת בראשית, שאחרת יש פתחון פה לאומות שאין ספר התורה מועיל כלום, אכמ"ל).

וזהו שבדק הקב"ה ולא מצא בדברים ממש, והיינו, שאף שאמנם יש כאן מעשה חטא חמור, מ"מ אין בישראל נטייה ורצון פנימי לע"ז, וכל רצונם האמיתי הוא "לשמע בקול חכמים", שמעת שאמרו "נעשה ונשמע", נתעלו מעל למדרגת אדם הטבעי, והתנקו מזוהמת נחש הקדמוני ותאוותיו.

ויתכן, שזהו עומק טענת חכמי יוון (ויתכן שלכן גם לא השתכנעו שישנו עולם רוחני הקיים ומשפיע), שטענו שאין התורה משנה או משפיעה כלום. שהנה עם כל התורה שלכם ושאר דיבורים על קדושה ורוחניות, בסופו של דבר כולנו אותו הדבר, אותם בני אדם אנשי העוה"ז הגוף והחומר, עם אותם תאוות ורצונות, ואין ניכר בכם שום דבר שונה מאיתנו. ומכאן שאין הקדושה והרוחניות מציאות אמיתית, ולא תשכנעו אותנו שיש עולם רוחני, שבמבחן התוצאה - נכשלם.

ועל כן פסקו ואמרו "כתבו לכם על קרן השור, שאין לכם חלק באלוקי ישראל", והיינו תודו לנו, שאין שום דבר מעבר לגוף, ואף אתם חפצי תאוות כמונו. (ויתכן עוד, שאף בתוך מחנה ישראל, ישנם אנשים הרחוקים מתורה שאינם מתקרבים לאור האמת, רק בגלל תפיסה זו, שאוחזים ומרגישים בליבם, כי כולם אותו הדבר) ויתכן, שזהו שורש ההתרשלות והתביעה משמים שהיתה בחנוכה, (יעיין ב"ה תר"ע, שהגזירה היתה על שנתרשלו בעבודת הקודש), שכשחלה ירדה בהתלהבות שלנו בעבודת הקודש, הדבר מקרין החוצה כלפי הסובבים והעולם, ובלא התלהבות דקדושה, אנו נראים כשאר בני אדם, אנשי גוף וחומר שראשם רובם בעוה"ז.

ומעתה יתכן, כי זהו התיקון דחנוכה, לפעול ולהתחדש תדיר בעיון ועמל התורה פנימה בהתלהבות דקדושה, במילוי פנימי אמיתי של חיי אצילות ומידות נעלות, עד שיעלה הגביע על גדותיו ויקרין גם כלפי חוץ, שיש כאן גברא אחר שראשו ורובו במילי דשמיא. ולא יהא עוד מקום לטעות בו כטעות טענת יוון, באשר כל רואיו יכירו כי הוא זרע ברך ה'.

ומתוך שניסי המלחמה מוזכרים כאן רק בהבלעה וכאילו בדרך אגב (כשגברו ונצחום...), ונס השמן מתואר כאן כעיקר, משמע שעיקר חיוב ההודאה הוא על נס השמן דווקא.

וכן משמע בפיוט "מעוז צור ישועתי", שאף שמוזכר בו "שיוונים נקבצו עלי ופרצו חומות מגדלי", הרי שנס הניצחון במלחמה לא מוזכר בו כלל, וכל ההודאה (של "לך נאה לשבח") היא על "וטימאו כל השמנים, ומנותר קנקנים נעשה נס לשושנים", שעל זה "בני בינה ימי שמונה קבעו שיר ורננים".

ומאידך, בנוסח על הניסים מוזכרת בעיקר הישועה של המלחמה, "מסרת גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים, ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה", וכלל לא מוזכר הנס דפך השמן.

ומאידך גיסא, בנוסח "הנרות הללו" (הובא בשו"ע תרע"ו, ד) איתא, "הנרות הללו אנו מדליקין על הניסים ועל הנפלאות ועל התשועות ועל המלחמות". ומפורש שמלבד ההודאה על הניסים והנפלאות, יש הודאה מיוחדת ומפורשת גם על המלחמות. ומשמע, שחיוב ההודאה הוא על כלל המאורעות.

והרי שיש כאן לכאורה סתירה משולשת בחז"ל, על מה נתקנו חובת ההודאה וההלל בימי החנוכה, וצ"ע.

יש להודות על כל הטבה

והנראה אולי בזה, דהנה יעויין לשון הרמב"ם (חנוכה פ"ד הי"ב), "מצות נר חנוכה חביבה היא עד מאד, כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל על הניסים שעשה לנו". והרי שפתח הרמב"ם ב"נס" ביחיד, וסיים "בניסים" ברבים, וצ"ב.

והנראה בזה, דנס היינו נס השמן המפורסם, וניסים הם ניסי המלחמה ושאר ישועות, שעל הכל אנו מודים. דשאלת הגמ' מאי חנוכה (על איזה נס קבעוה), לא היתה איזה מהניסים להעדיף, דזה ודאי שאין להתעלם מנס המלחמה העצום (חדא, שהוא ודאי עיקר, הן מצד גודל הנס, והן מצד שלולא הניצחון במלחמה לא היו הגזירות מתבטלות. ועוד, שזו כפיות טובה כלפי שמיא להתעלם ולא להודות על הטבה שכזו). ופשוט שיש להודות ולהלל על כל טובה גדולה או קטנה, וק"ו כשהטובה באה בצורת נס ושינוי דרכי הטבע.

תכלית הדלקת הנרות - להודות ולהלל

אלא שספק הגמ' היה על אופן צורת קביעת התקנה, שיהא באופן הראוי ביותר שיתקדש ממנו שם שמים. ויסוד הספק הוא, שהרי מלבד הודאה בפח בתפילה, תקנו חז"ל גם הודאה ע"י מעשה, שחיוב הדלקת הנרות לפרסם הנס היה בכדי להודות ולהלל. וכן הוא מפורש בנוסח "הנרות הללו", שתכלית ההדלקה והפרסום אינה רק ליידיע את העולם על הנס, אלא להודות ולהלל ולקדש שם ה' בעולם. שכך איתא שם, "הנרות הללו אנו מדליקין וכו', ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לדאותם בלבד כדי להודות ולהלל לשמך הגדול על ניסוך וכו', ומפורש שמעשה ההדלקה תכליתו להודות ולהלל.

יסוד ספק הגמ' "על איזה נס קבעוה"

ומעתה, כיון שרצו חז"ל להודות על כל הניסים (כולל המלחמה) לא רק בפח, אלא גם ע"י מעשה, הרי שיש להסתפק כיצד נעשה, האם לתקן "מעשה הודאה" על המלחמה (אולי ע"י שתיית יין, וכארבע כוסות בפסח לפרסומי ניסא) ולכלול בו את נס השמן, שהרי סו"ס נס המלחמה עיקר. או

ג) בענין המנהג להתפלל ערבית לפני ההדלקה

הנה דנו הפוסקים (מ"ב תרע"ב סק"א ועוד), לשיטת השו"ע שמדליקים מיד בצאת הכוכבים אם יש להתפלל ערבית לפני ההדלקה, שהרי נמצא שבזמן צה"כ חלים יחד שני חיובים, החיוב לקרוא ק"ש וערבית והחיוב להדליק נרות, ויש לדון מי קודם.

דמצי אחד יש להקדים ק"ש, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם (ועוד, דק"ש מדאורייתא ונר חנוכה דרבנן). ומאידך יש לדון שאם יתפלל ערבית קודם, יתכן שעד שיגיע לביתו אחר התפילה כבר תעבור חצי שעה שהוא עיקר זמן ההדלקה, ונחלקו בזה המנהגים כיצד לנהוג, והדברים עתיקים.

אם גדר תדיר הוא גם באופן שאין המצוה לפניו

ומ"מ זה דבר ברור לכאורה, שכל הנדון שיש צד להקדים ערבית, הוא רק באופן שמיד בשעת צה"כ יש לפניו חיוב גמור של ערבית, וכגון שבכל השנה הוא מתפלל ערבית מיד בצה"כ, ואם כן שני חיובים לפניו ותדיר ושאינו תדיר קודם. או באופן שכבר נמצא בבית הכנסת ועומדים שם להתפלל דאז אמרינן דכיון שתפילה לפניו יתפלל, אבל נר חנוכה היא מצוה שצריך לקיים בביתו ואינה לפניו כעת, ואין מעבירין על המצוות.

אמנם באופן שבכל השנה מתפלל לאחר סדר שני, הרי שאין ערבית עומדת לפניו כעת, (שאינו חיוב להתפלל ערבית מיד בצה"כ, ויש רק מעלת זריזין מקדימין), ולא חייב להתפלל כעת, דכל ששייך לדון דין הקדמה הוא רק באופן ששני החיובים ממש לפניו (וכן ראיתי שנקטו בהליכות שלמה עמוד רע"ג אות ו, ובתשובות והנהגות ח"ב

דלמא עדיף לתקן "מעשה" על נס השמן (הדלקת נרות) ולכלול בו את המלחמה, שאם נתקן מעשה פרסום להדיא על המלחמה, עלול הדבר להביא להתפארות בניצחון, וימעט הדבר בחסיון בה'.

והכריעה הגמ' כצד בתרא, שהצורה הנכונה היא לפרסם את שני הניסים, דרך מעשה ההדלקה של השמן, שבזה יתלו את כלל המאורעות כולם בידי ה'. (וזהו הספק "על איזה נס קבעוה", והיינו מהו הנס דרכו יקבעו ויזכרו שאר הניסים, ולעולם מפרסמים ומודים אנו על כל הניסים).

ונמצא, שהיוב ההודאה הוא על כלל המאורעות ובראשם נס המלחמה הגדול, אלא שאין אנו עושים מעשה להדיא לזכר המלחמה, אלא מעשה על נס השמן, וכוללים בו גם את שאר הניסים.

החילוק שבין ההודאה בהדלקה להודאה בתפילה וברהמ"ז

והנה זה פשוט, שכל השאלה מהו הנס אשר דרכו יקבעו ויזכרו שאר הניסים, היתה רק כשבאים לפרסם לרבים ע"י "מעשה" שהוא לעיני בשר ודם. אכן כשהמדובר בתפילה, שהיא עבודה בלב תוך כדי שיחה ישירה עם מחולל הניסים בעצמו, אין מקום לשאלה כלל, ופשוט וברור שצריך להודות על העיקר ועל האמת, על הנס העצום של נצחון המלחמה של מעטים חסרי סיכוי (בדרך הטבע), מול רבים וחזקים. ולכן בנוסח "על הניסים" עיקר ההודאה היא על המלחמה, ורק בסוף מצויין בקצרה "שהדליקו נרות בחצרות קדשך", להודות גם על נס השמן, דשאני הודאת ההדלקה (שבה יש להסתיר את המלחמה כאמור), מהודאת התפילה שבה יש להודות על העיקר - נס ישועת המלחמה.

ולבאורה יש לעיין בזה מכמה נקודות.

(א) שהנה מי שנוהג כל השנה להתפלל כך ערבית לפני הלילה (כבאיזור ירושלים), אף שערבית זו היא בדיעבד (שהרי יש כאן תרתי דסתרי באותו היום, וק"ש לפני זמנה), הרי שאף בחנוכה יש לומר הנח להם לישראל במנהגם של כל ימות השנה. ולא זו בלבד, אלא אף בשאר איזורי הארץ (שרובא דרובא לא נהגו להתפלל ערבית לפני הלילה), מ"מ כיון שסו"ס מתפללים הם כל השנה ערבית מיד בצה"כ, הרי שלדידם שייך הנדון של תדיר ושאינו תדיר, שמיד בצה"כ חלים לדידם שני חיובים, ק"ש והדלקה, ובזה יש ענין להתפלל ערבית לפני ההדלקה.

אלא שלציבור האברכים מנין זה הוא דיעבד גדול, שהרי כל השנה הם מתפללים ערבית לאחר צה"כ (בסוף סדר שני), וממילא אין להם שום חיוב של ערבית בזמן צה"כ, ולמה להתפלל בדיעבד גדול, לעשות תרתי דסתרי ללא צורך, ולקרוא ק"ש לא בזמנה.

(ב) ונראה, שאף לשאר הציבור (המתפלל ערבית כל השנה מיד בצה"כ), יש לדון, דכיון שכל השנה הם מתפללים ערבית כדין בצה"כ, למה בחנוכה יתפללו שלא כדין לפני צה"כ. דאם הוא רק כדי שיוכלו להדליק מיד בזמן צה"כ, הרי שיש להציע פתרון טוב יותר, והוא ע"פ מה שכתב הביה"ל (תרע"ב), א ד"ה ולא מקדימין), שידליקו כמה דקות לפני צה"כ, ואח"כ יתפללו ערבית בצה"כ כדת וכדין, וכמנהגם כל השנה, ואין בזה בעיה של תדיר ושאינו תדיר, כיון שאכתי לא הגיע זמן תפילת ערבית. וגם אין חשש שמקדים להדליק לפני הזמן, דהקדמה מועטת כזו לא שמה הקדמה, יעוי"ש בביה"ל, וכן כתב בחזו"ע (חנוכה עמוד ס"ט) דהקדמה מועטת מותרת.

סימן של"ח בשם השאגת אריה סימן כ"ב והישועות יעקב סימן תרע"ט).

ואחד האברכים אמר לי שיש לו על זה פירכא, שהנה כתב השו"ע (או"ח רפ"ו, ד), שמי שהתאחר מלהתפלל מוסף בשבת עד שהגיע זמן מנחה, באופן שיש לפניו כעת שתי תפילות - מוסף ומנחה, צריך להתפלל של מנחה תחילה ואח"כ של מוסף. וביאר המ"ב (סק"י), ומשום דתדיר קודם.

ולבאורה מה שייך כאן תדיר, שהרי אינו מחוייב להתפלל מנחה כעת (ואדרבא לשו"ע מנחה קטנה עדיפא, כמבואר ברל"ג, א), וא"כ אין שני חיובים לפניו. אלא דמכאן מוכח, דאף במקום שאין חיוב התפילה ממש לפניו, דיינינן ליה כאילו שני החיובים לפניו, כיון שסו"ס יכול להתפלל, ותדיר ושאינו תדיר קודם.

ונראה דאין כאן ראייה כלל, דהשו"ע שם מיירי במי שאיחר מלהתפלל מוסף עד שהגיע זמן תפילת מנחה ובעת רוצה להתפלל שניהם, דבזה פשוט שיש דין קדימה שהרי מחמת רצונו שתי תפילות לפניו. אמנם אם אינו רוצה להתפלל מנחה כעת, כיון שאין שני חיובים לפניו, יכול להקדים מוסף.

בענין מנהג חלק מן האברכים (הספרדים) להתפלל בחנוכה ערבית לפני צאת הכוכבים

והנה זה שנים שנתפשט המנהג אצל הספרדים להתפלל בחנוכה מנחה סמוך לשקיעה באופן שמסיימים מנחה בשקיעה, ומיד אח"כ מתפללים ערבית בין השמשות, באופן שמסיימים ערבית בצה"כ, ומיד אח"כ ניגשים להדליק נרות. וכפי הנוהג המצוי ישנם אף אברכים המצטרפים למנין זה.

אלא שמאידך מבואר בירושלמי (תרומות פ"א ה"ה), שישאל שאין לו שמן של חולין להדליקה, רשאי להדליק בשמן שריפה של תרומה. וברמב"ם (תרומות פ"א ה"ח) הוסיף, שיכול להדליק אפילו שלא ברשות הכהן. ומוכח שיוצא אדם י"ח בשמן שאינו שלו, ודלא כדעת הר"נ.

ובספר הליכות שלמה (להגרש"ז אורבך זצ"ל פ"ג בדבר הלכה אות יב), כתב שאין ראייה מדברי הר"נ, ולעולם יתכן שא"צ שיהא השמן שלו. אלא שדברי הר"נ הם רק באורח, דכיון שאינו מבני ביתו של בעה"ב, צריך שיהא לו שייכות בהדלקת הנרות, ולכן צריך ליתן פרוטה להשתתף עם בעה"ב, אבל אדם שמדליק בעצמו א"צ שיהא השמן שלו.

ובשו"ת בית אפרים (סימן לח), דן לגבי מי שהדליק בשמן שיש בו בשר בחלב אם יוצא י"ח. ולכאורה מה יש לדון כאן, והרי בשר בחלב הוא איסורי הנאה, וקי"ל דאיסורי הנאה אינם שלו. אלא לכאורה מוכח שפשוט היה לו, שאין דין שיהא השמן שלו. **וכן** יש להוכיח מהמ"ב (תרע"ג סוף סק"ב), שהביא מהשואל ומשיב להסתפק, אם שמן גזול כשר לגר חנוכה (ויסוד הספק, אם אמרינן במצוה דרבנן מצהבב"ע, יעו"ש). ולכאורה מה יש כאן להסתפק, והרי סו"ס השמן אינו שלו. אלא מדהביא המ"ב ספק זה מוכח שפשיטא ליה לח"ח, שא"צ שיהא שמן שלו.

אם יש כאן חסרון של מצהבב"ע

עוד יש לדון, דהנה אף אם ננקוט כאמור שא"צ שיהא השמן שלו, מ"מ הרי השתמש בלא רשות בשמן של חבירו ויש כאן גזילה בשוגג, ומעתה יש לדון אם אמרינן כאן מצהבב"ע.

ובר מן דין נראה, דכיון שמנהג רוב הספרדים כיום להדליק בתוך הבית (חזו"ע חנוכה עמוד לח), הרי שבין כך ליכא פרסום לבני רה"ר, וכבר לא קפדינן על זמן ההדלקה דצה"כ (וכפי שכתב הרמ"א (תרע"ב, ב) על מי שמדליק בפנים). וא"כ על מה המחירות להתפלל ערבית לפני צה"כ. והרי יכולים הם להתפלל בצה"כ כדין ובנחת, כדרכם כל השנה, ולהדליק לאחר התפילה, ואף שהוא לאחר זמן צה"כ, וצ"ע באמת מדוע ממשיכים לנהוג כך הספרדים, ומשנים לכאורה מנהגם הטוב של כל השנה (ק"ש וערבית בזמנה) לגריעותא בחנוכה, לכאורה בלא סיבה מספקת.

ד) הדליק בטעות בשמן של חבירו

הנה יש לדון, במי שהדליק נר חנוכה בישיבה ביום השמיני, ובטעות השתמש בשמן של חבירו בלא רשותו (כיון שכל בקבוקי השמן נקנו מת"ת הישיבה, והיו זהים), וכשגילה זאת לאחר ההדלקה, בא לשאול אם יצא י"ח או שצריך להדליק שוב בברכה, בפרט כשנודע שהבחור בעל השמן מקפיד בדבר, כיון שההדלקה ביום השמיני היא בשמן רב, והיה אותו השמן טוב למאכל ובמחיר זול, ורצה אותו בחור להשתמש בו גם במשך שאר ימות השנה.

אם יש דין "לכם" בנר חנוכה

והנה תחילה יש לדון אם יש דין להדליק דווקא בשמן שלו, או שיוצא אף בשמן שאול.

שהנה מפורסמים דברי הר"נ (פסחים ו: ד"ה ומיהו), שכתב שהטעם שצריך האכסנאי להשתתף בפריטי הוא כיון שאינו יוצא אלא בשמן של עצמו. ולמדו מקצת האחרונים מכך, שיש דין "לכם" בנר חנוכה.

ולכאורה הוא הספק של המ"ב לעיל (בשם השואל ומשיב), אלא דיש לחלק, שהמעין שם בתשובה (ח"א סימן שמט), יראה שהנדון הוא בגזל במזיד, ואילו כאן גזל בשוגג, וישנם פוסקים דס"ל דבשוגג יצא, יעויין בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סוף תשובה קכב).

הנראה בזה להלכה

והנראה בזה להלכה למעשה, דכיון שבדאי יחזיר לחבירו שמן או דמים, הרי תלוי הדבר במחלוקת הפוסקים שהובאה בשערי תשובה (תרנ"ח סק"ו), בין המשאת משה לשאר האחרונים.

דלדעת המשאת משה הגזול אתרוג מחבירו ואחר שנטלו בחג פייסו לנגזל בדמים ומחל לו, מהני המחילה למפרע (ונראה ביאור שיטתו, דס"ל שמעשה הגזילה הוא סיבה לקנות את החפץ, אלא שחיוב "והשיב" מעכב, ומעת שפייסו ומחל לו, הרי נפקע חיוב ההשבה ונקנה לו האתרוג למפרע).

אכן הביא שם השערי תשובה, אחרונים אשר השיגו על המשאת משה בזה, וכן בביה"ל (סימן י"א ד"ה מצמר גזול) נסתפק בזה, אם מהני מחילה למפרע או לא.

וכן בנדון דידן, שמן הסתם לאחר ששילם לחבירו דמי השמן, בוודאי נתרצה לו, ויש לדון שמהני המחילה למפרע, ויצא י"ח. אלא דכיון שהוא מחלוקת הפוסקים וספיקא דדינא, יש לזון אם אמרינן בכה"ג ספיקא דרבנן לקולא, ולא יתחייב להדליק שנית, וצ"ע.

(ה) בדין לכם בנר חנוכה, ובדין השתתפות בפריטי עם האכסנאי

הנה יש לעיין בדין אכסנאי, למה צריך

להשתתף בפריטי עם בעה"ב או לקנות חלק בשמן, (כמבואר בתרע"ז, א), דכיון שנתבאר לעיל דלרוב הפוסקים אין צריך שיהא השמן שלו, ויכול להדליק גם בשמן שאול, למה לא די בכך שנותן בעה"ב רשות לאורח להשתמש בשמן, וידליק האורח ויצאו כולם י"ח. או שידליק בעה"ב ויעמוד האורח לידו ויתכוון בעה"ב להוציאו י"ח, דכיון דשלוחו של אדם כמותו, הרי שהוי כמאן שהדליק האורח בעצמו, ומה חסר עוד.

ויתכן לומר, דבאופן זה שבעה"ב והאורח מדליקים באותה החנוכיה אי אפשר שהמדליק יוציא את חבירו. שכל דין שליחות שמצאנו הוא רק באופן שפועל השליח רק עבור המשלח, וכגון בשליחות בקדשים ששוחט את קרבן המשלח, דאמרינן שהשחיטה מתייחסת למשלח. אמנם בקרבן של השליח עצמו, לא שייך שישחט השליח באופן שתתייחס השחיטה גם למשלח, דכיון שאין למשלח חלק בקרבן אין אפשרות לייחס לו את שחיטת הקרבן, שהרי אין הקרבן שלו.

וה"נ כאן, באופן שהשמן הוא רק של בעה"ב, לא יועיל שימנה האורח את בעה"ב כשלוחו, דכיון שבעה"ב מדליק גם בשביל עצמו, איו מה לייחס לאורח (ואף שבעה"ב מרשה לאורח להשתמש בשמן), ולכן צריך האורח להשתתף בפריטי או לקנות חלק בשמן כדי שההדלקה תתייחס גם אליו.

אלא שלפי זה נפקא שני חידושים להלכה: (א) אם בעה"ב כבר הדליק או שיצא כבר י"ח בכל דרך, יוכל להדליק עבור האורח (או שידליק האורח בעצמו) בלא שיצטרך להשתתף בפריטי. (ב) אם ידליק האורח בחנוכיה נפרדת משל בעה"ב, לא יצטרך להשתתף בפריטי ויצא י"ח בהדלקה,

לכאורה שהוספת שמן נחשבת להדלקה, ולמה פסק הרא"ש שאם הוסיף שמן לנר חנוכה לא יצא.

ובספר מקראי קדש (חנוכה) תירץ, דאח"כ הוספת שמן היא גם הדלקה, אלא שצריך שבהוספה זו גופא יהיה כשיעור. וכן מדויק מלשון המחבר שכתב, "אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור, לא יצא י"ח. ומשמע דלכן לא יצא כיון שגם בהוספה לא היה שיעור, אבל אם בהוספה עצמה יש שיעור הדלקה, כיון שהוספת שמן היא גם הדלקה יצא י"ח.

אמנם בחיי אדם מפורש לא כך. שכתב שגם אם יוסיף שיעור שלם לא יצא י"ח, שאין ההוספה נחשבת כהדלקה כלל.

ונמצא נדון דידן תלוי במחלוקת האחרונים בהבנת כוונת השו"ע, דלדעת החיי אדם לעולם אין ההוספה נחשבת כהדלקה, ולהבנת ההר צבי אם יוסיף שמן כשיעור, שפיר יצא י"ח.

ובעצם יסוד מחלוקת האחרונים אם הוספת שמן מקרי הדלקה, יש לפרש שנחלקו אם החיוב להדליק נר חנוכה, הוא ליצור אש חדשה (וכך נראה שלמד החיי אדם). או שלהדליק ביאורו אף לפעול באש קיימת, להגדילה או להאריך את זמן ההבערה (וכהבנת המקראי קדש), ויש לפלפל עוד, ואכמ"ל.

ז) הדלקה ללא פרסומי ניסא אם מהני והמסתעף

יש לדון אם מהני הדלקה ללא פרסומי ניסא כלל, וכגון באדם שגר לבד במושב בצפון, ונוהג להדליק על פתח רה"ר, ובשעת ההדלקה שרר מזג אויר חורפי במיוחד ואין

דאף שהשמן הוא של בעה"ב, כיון שיש לו רשות להדליק בו, שפיר יוצא י"ח.

ו) בדין טעה בכמות והוסיף שמן לאחר ההדלקה

הנה יש לדון במי שהיה רגיל תמיד למלאות שמן בנרות החנוכה שלו, בכמות של כשליש הכוס. והנה לאחר שבלו הכוסיות, החליף את הכוסיות הישנות בחדשות קטנות יותר, ומחמת הרגלו טעה ומילא גם בהם כשליש הכוס. והנה לאחר שהדליק נתן ליבו לכך שיתכן שהואיל והכוסית קטנה אין בשליש הכוסית שמן כשיעור, ועל כן מיד עצד והוסיף שמן, באופן שנתמלאה לה כל הכוסית.

והנה לאחר מעשה מדד את הכוסית, ונתברר כי שיעור הדלקה (של חצי שעה) הוא כמחצית הכוסית, באופן שבשעת ההדלקה (שמזג רק שליש) אכן לא היה שמן כשיעור, ועתה בא לשאול אם יצא ידי חובה.

ולכאורה הוא דין פשוט ושו"ע מפורש, דהנה כתב המחבר (תרע"ה, ב בשם הרא"ש), יש מי שאומר דכיון שהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא י"ח.

ומפורש, דכיון שנקטינן שהדלקה עושה מצוה, אם לא היה בשעת ההדלקה שמן כשיעור לא יצא י"ח, וגם לא יועיל להוסיף אח"כ שמן.

אכן אין הדברים פשוטים, דהנה הקשו האחרונים (הגרא"מ הורוויץ זצ"ל אבדק"ק פינסק) על דין זה דהרא"ש, שהרי איתא בגמ' (ביצה כב.), שהמוסיף שמן לנר דולק בשבת חייב משום מבעיר, ומוכח

דיון בראיית החמד משה

והנה יש לדון בראיית החמד משה, מהא דיחיד בין הנכרים יכול לברך, חדא, דדלמא באמת לעולם בעינן פרסומי ניסא, אלא דשאני התם שמדליק בזמן כתקנת חכמים, י"ל שהרשו לו לברך על אף שאין פרסום, ומשא"כ במדליק באמצע הלילה שלא כרצון חכמים. ועוד יש לומר, דהא דכתב הריא"ז שיחיד בין הנכרים יכול לברך, הוא משום שאף לנכרים שייך פרסומי ניסא, ולעולם באמת בלא פרסום כלל אין לברך. וראייה לדבר, ממאמר הגמ' (שבת כא:), דעד שתכלה רגל מן השוק הוא רגלא דתרמודאי, ופירש"י, שם אומה המלקטת עצים ומוכרת אותם לרבים. ושמעית מינה לכאורה ששייך פרסומי ניסא אף כלפי הגויים.

ראייה דפרסומי ניסא הוא לעיכובא (דלא כחמד משה)

ונראה לכאורה ראייה דלא כחמד משה. דהנה איתא בגמ' שם, ת"ר - נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו.

ולכאורה לדעת החמד משה, דפרסומי ניסא אינו לעיכובא, (שגדר התקנה היה רק להדליק נרות), למה הוצרכו לתקנה מיוחדת דשעת הסכנה "שמניחו על שולחנו ודיו", (ושמעית מינה דלולי תקנה זו, לא היו מדליקים כלל בשעת הסכנה, דאנוסים היו). דבשלמא לדעת המג"א, שפרסום הנס הוא לעיכובא, בעינן לתקנה חדשה, דסד"א דכיון שאי אפשר לפרסם כדן ולכתחילה לבני רה"ר, אין כאן מצוה ולא נדליק כלל (קמ"ל דשעת הסכנה שאני).

אמנם לדעת החמד משה דכל דין פרסומי ניסא אינו לעיכובא, למה צריך לתקן,

נפש חיה בחוץ ואין בתים ממולו, אם יכול לברך על הדלקתו.

ויסוד הספק, דיש לדון אם מה שתקנו חז"ל להדליק כדי לפרסם את הנס, הוא לעיכובא או לא.

ובנוסף אחר, יש לחקור בגדר חיוב ההדלקה, אם חייבו להדליק נרות כדי לפרסם את הנס, או שחייבו לפרסם הנס ע"י הדלקת נרות.

דאם עצם החיוב הוא הדלקת נרות (אלא שתקנו כדי שיתפרסם הנס), י"ל שאמנם לכתחילה צריך להדליק באופן שיתפרסם הנס, אמנם במקום אונס שאי אפשר, כיון שכשמדליק נרות מקיים את עצם החיוב סגי בזה, ויוכל אף לברך.

אמנם אם עצם החיוב הוא לפרסם הנס (אלא שבחרו חז"ל לפרסם ע"י הדלקה), במקום שאי אפשר לפרסם, הרי שהוא אנוס על עיקר החיוב, ואי אפשר לקיים את המצוה, ופשוט שלא יברך.

ולכאורה היא מחלוקת המג"א והחמד משה (בשעה"צ תרע"ב אות י), בשכח ולא הדליק בתחילת הלילה, ובא להדליק באמצע הלילה כשכל בני הבית ישנים, ואינו יכול להקיצם, אם יברך על הדלקתו. **דלדעת** המג"א ידליק בלא ברכה, וטעמו, דכיון שאין רבים בהדלקה ורק בעה"ב לבדו מדליק, אין כאן פרסומי ניסא, ולא שייך לברך. אמנם דעת החמד משה שיברך, דאין פרסום הנס לעיכובא, והראייה, דאיתא בראשונים (שלטי גיבורים בשם הריא"ז), דישראל הדר לבדו בין הנכרים יכול להדליק בברכה. ומוכח שאף באופן שאין פרסומי ניסא אין זה לעיכובא. (ופסק המ"ב, דספק ברכות להקל ולא יברך, אלא שהוסיף, שהרוצה לסמוך על החמד משה להקל ולברך - יכול).

ג) כי צריך לסלק חשד - והיינו שאין כאן הדלקה דנר חנוכה כלל, אלא שרק צריך לסלק את חשד הרואים מדין "והייתם נקיים", ועל כן תקנו חז"ל להדליק בפתח השני.

ונפק"מ ברורה בזה, היא קושיית הבית הלוי (קונטרס חנוכה), שהקשה למה דקי"ל כבתה אין זקוק לה, ואינו חייב להדליק שנית. למה שלא יתחייב להדליק שוב מדין חשד, והניח בצ"ע.

והנה הדבר תלוי בג' הצדדים בגדר תקנת חשד, דכל קושיית הבית הלוי היא רק לצד הראשון שחשד מחייב הדלקה, ואז אכן קשה, דאף שכבתה אין זקוק לה ויצא י"ח בהדלקה, מ"מ שיתחייב שוב בהדלקה מדין חשד. אלא דלצד השני לא קשה, דאין תקנת חשד מחייבת הדלקה מצד עצמה. ואף לצד השלישי יש לומר, דכיון שרואים את נרו הכבוי, סגי לסלק החשד, ויש לפלפל.

נראה כי יש בית אב לכל אחת מצדדי החקירה

א) השיטה שאף חשד יכול לחדש חיוב הדלקה - יעויין שערי תשובה (תרע"ג סקי"ב בשם השבות יעקב), שכתב, שהגם שקי"ל כבתה אין זקוק לה, מ"מ ישאיר את הנר על מקומו מפני החשד, ומשמע שלולי שהיה אפשר לסלק החשד היה מתחייב להדליק, ויש לפלפל.

ובן נראה דעת הרמב"ם (חנוכה פ"ד הי"א), שכתב שאורח שמדליקין עליו כבר בתוך ביתו ונפטר מחיובו, מ"מ כשמגיע לאכסניא צריך להדליק שוב מפני החשד, ומוכח דתקנת חשד מחדשת חיוב הדלקה.

ובן נראה מביאור הגר"א (תרע"א סק"ב), שכתב שהמקור לרמ"א (תרע"א, ז)

שהרי שעת הסכנה (שאין בה פירסומי ניסא), לא גרעה מאדם המדליק לבדו באמצע הלילה בלא פרסום שיכול לברך. ומדווצרכו חז"ל לתקן תקנה חדשה דשעת הסכנה, שמעית מינה דפרסומי ניסא הוא לעיכובא.

ח) בדין הדלקה מפני החשד והמסתעף

כתב השו"ע (תרע"א, ח), חצר שיש לה שני פתחים משני רוחות, צריך להדליק בשניהם מפני החשד.

והנה יש לדון בחיוב זה דנר חשד כמה נדונים (שלא נתבארו כולם בפוסקים).

א) אם צריך לברך על הנר שמדליק בפתח השני. ב) אם מותר להנות מאורו (דדלמא הא ד"אין לנו רשות להשתמש בהם" הוא רק בנר המקורי דחנוכה). ג) אם חש"ו יכול להדליק הנר שבפתח השני, שהרי סו"ס מסתלק בכך החשד. ד) אם במקום שאין לו נר נוסף להדליק בפתח השני, אם יועיל בדיעבד לתלות פתק בנוסח "הדלקתי במקום אחר" או כל נוסח דומה.

והנראה בזה, דהנה יש לחקור חקירה משולשת בגדר חיוב הדלקה מפני החשד (וכגון בחצר שיש לה שני פתחים), מדוע מדליק בפתח השני.

א) כי גם חשד הוא סיבה לחייב בהדלקה - ובאופן שחיוב הדלקה ישנו בשני אופנים, מדין תקנת חז"ל דנר חנוכה וגם מדין תקנת חשד, שאף היא יכולה לחדש חיוב הדלקה.

ב) כי צריך להדליק באופן שלא יהא חשד - שאף שתקנת חשד מצד עצמה לא יכולה לחייב הדלקה (שחיוב הדלקה הוא רק מדין תקנת נר חנוכה), מ"מ, לאחר שיש חיוב הדלקה בפתח אחד תקנת חשד מרחיבה את חיוב ההדלקה לשני מקומות.

רק מרחיבה אותו אף לפתח השני, ושניהם כמצוה אחת דמי.

(ג) השיטה שאין התקנה באה אלא לסלק חשד (ואינה מדין נר חנוכה כלל) - כתב המ"ב (תר"ע סק"ב), שאונן פטור מנר חנוכה, ובשם הפמ"ג כתב דמ"מ ידליק בלא ברכה משום פרסומי ניסא. ולכאורה צ"ע, דכיון שפטור מכל המצוות למה שידליק משום פרסומי ניסא. והמהרי"ל דיסקין ביאר (הובא במקראי קדש חנוכה סימן כה אות ב), שהכוונה משום חשד, שהרי לא כולם יודעים שהוא אונן.

ומבואר, דאף שפשוט שהאונן פטור לגמרי מנר חנוכה, מ"מ חייב לסלק החשד. וחזינן דלפמ"ג תקנת חשד אינה מחייבת להדליק נר משום חיובא דחנוכה, אלא רק בכדי לסלק החשד ומשום "והייתם נקיים". ויתכן שיש לדון כמו כן, שאם אפשר היה לסלק החשד בדרכים אחרות, שפיר היה אפשר לעשות כן.

העולה להלכה

(א) שכח ולא כיוון בברכה של הפתח הראשון לפטור את הנר של הפתח השני (או שכיון להדיא שלא לפטור) - לגר"א ולרמב"ם יברך, וכן לשערי תשובה בשם המכתם לדוד. אמנם למ"ב לא יברך כלל, דאין תקנת חשד מדין נר חנוכה.

(ב) להנות להדיא מאור הנר של הפתח השני - לגר"א ולרמב"ם והמכתם אסור, דהא סו"ס הוא נר חנוכה, ולמ"ב מותר לכתחילה.

(ג) אם חש"ו יכול להדליק את נר החשד - כנ"ל, רק לשיטת המ"ב מותר שאין זה

שאין אדם יוצא י"ח בנרות בית הכנסת, וצריך לחזור ולהדליק בביתו, הוא מדין חצר שיש לה שתי פתחים שמדליק בשניהם מפני החשד. ולכאורה מה שייך זה לזה, אלא מוכח שלמד הגר"א שתקנת חשד מחייבת הדלקה בפני עצמה.

(ב) השיטה שתקנת חשד רק מרחיבה את חיוב ההדלקה (ואינה יכולה לחדש הדלקה) - הנה ידוע הר"נ (שבת י. מדפי הרי"ף ד"ה אמר רב הונא) שכתב, "ומסתברא דכיון שאינו מדליק אלא משום חשדא לא מברך אלא אחד פיתחא (הובא ברמ"א סו"ס תרע"א). ובפלתי (סימן י"ג סק"ד) כתב בביאור כוונת הר"נ, שאין כוונתו לומר שאין צורך בברכה על הנר בפתח השני, אלא כוונתו לומר שנפטור בברכה שבירך בפתח הראשון, והוי כהדלקה אחת.

ויעיין בשערי תשובה (שם), שהביא מספר מכתם לדוד, גבי בעה"ב שלא היה בביתו בזמן ההדלקה, והדליקו בני הבית הנרות במקומו, והיה להם פתח נוסף הפונה למבוי אחר, ולפני שהספיקו להדליק את הנר בפתח השני, חזר בעה"ב לביתו, ורצה לברך עכ"פ בפתח השני. והשיב בעל המכתם, שכל מה שכתב הר"נ שאין לברך על הנר שבפתח השני הוא משום שבשעה שבירך על הנר שבפתח הראשון פטר את הנר שבפתח השני, שלא תקנו ברכה בפני עצמה לפתח השני. ומשא"כ בנדון דידן שלא בירך בעה"ב על הנר הראשון, יודה הר"נ שיכול לברך על הנר בפתח השני. (ולכאורה יש לעיין בדבריו, שהרי נפטר בעה"ב בברכת בני הבית ואיך יכול לברך שוב).

ועל כל פנים, חזינן מכל הני שיטות, שאין תקנת חשד מחדשת חיוב הדלקה אלא

נר חנוכה, וכן נקט הגר"נ קרליץ זצ"ל בחוט שני להלכה.

ט) בגדר קיום מצוה ע"י חפצא של נס (יסוד הגר"ח)

מטין משמיה דהגר"ח מברסק זצ"ל (מקראי קודש להגרצ"פ פראנק חנוכה סימן ג, וכן בקובץ יגדיל תורה שנה ד עמ' ע"ח בשם הגר"י אברמסקי), דשמן זית של נס פסול להדלקה, דבעינן דווקא שמן הבא מזית. ועל כן הקשה, כיצד קיימו החשמונאים את מצות הדלקת המנורה ע"י נס פך השמן, והלא אינו שמן זית כלל, ופסול להדלקה. וביאר הגר"ח, שהנס לא היה בכמות, שנתחזק שמן יש מאין, אלא שהיה נס באיכות, שהתחזק כח הבערה של השמן פי שמונה ודלק שמונה ימים, אבל לעולם היה זה שמן טבעי. (ובזה יישב את קושיית הב"י (תר"ע), מדוע תקנו שמונה ימים בחנוכה, הלא הנס היה רק שבעה ימים. דלביאור הגר"ח גם ביום הראשון היה נס, שאף בו התעצם כח השמן).

ולכאורה הנחת הגר"ח צ"ב, דמנא ליה ששמן של נס פסול, שהרי תוצר של נס איננו חיקוי (סינסטי) כמו בכשפים, אלא הוא בדיוק אותו התוצר (על כל תכונותיו) אלא שנברא יש מאין, והרי שיש לנו שמן זית על כל תנאיו, ומתקיים בו דין התורה "דויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור". שהרי לא נזכר תנאי בתורה דבעינן שמן שיצא מזית דווקא או שגידולו מן הארץ, אלא רק שיהא שמן זית. ומדוע א"כ שיהא פסול. (ובשלמא במקומות שישנם תנאים להכשר החפצא, ולדוגמא בסכך לסוכה דבעינן שיהא גידולו מן הארץ, פשיטא שסכך הנוצר מנס יהא פסול, שסו"ס חסר בתנאי דגידולו מן הארץ. וכן בעץ פרי שנוצר בנס (כדוגמת עץ החרובים של

רשב"י), לא יהא בו איסור ערלה (והראייה, שהרי אכל ממנו רשב"י מיד), והטעם שמותר באכילה, משום דבעינן תנאי דמעשה נטיעה, דכתיב "ונטעתם כל עץ מאכל" (שור"ע יו"ד רצ"ד, כו הממעט מערלה עץ העולה מאליו, וכן הוא ברמב"ם בפיהמ"ש (ערלה פ"א מ"ב) (דממעטין מ"ונטעתם" פרט לאילן העולה מאליו), ועץ חרובים זה לא ניטע מעולם.

ג' הוכחות לכאורה דלא כהגר"ח

ונראה להביא כמה ראיות לכאורה דלא כהגר"ח.

א) מעצם קושיית הב"י ותירוציו - שהנה הקשה הב"י מדוע תקנו שמונה ימים בחנוכה, והלא הנס היה רק שבעה ימים. והנה לשיטת הגר"ח לכאורה אין כאן כלל קושיא, דהנה יש להבין איך היה הנס דפק השמן, דאם היה הנס דביום הראשון דלק כל השמן ואח"כ נתמלא, אי אפשר, שהרי זה שמן של נס ופסול. ולומר שבכל יום דלק רק חלק מן השמן גם אי אפשר, דא"כ גם ביום הראשון היה נס ומה הקשה הב"י. אלא על כרחך מדהקשה הב"י קושייתו מוכח שלמד (עכ"פ בקושיא), דביום הראשון דלק כל השמן (באופן טבעי וע"כ הקשה דביום הראשון לא היה נס), אלא שאח"כ נתמלא בנס, וממילא מוכרח דשמן של נס כשר להדלקה, שאם לא נאמר כך, אין כאן כלל קושיא.

ואף מתירוצ הב"י, דאחר שמזגו מן הפך למנורה חזר ונתמלא (וממילא ניכר הנס אף ביום הראשון), מוכח שלמד דשמן של נס כשר להדלקה.

ב) מהסוגיא מנחות (טז:) - בעי ר' זירא, חיטים שירדו בעבים מהו, וביארו התוס' שם, שירדו מן השמים ע"י נס, וביארה הגמ' שכשרים למנחות. ומפורש, דאף שנוצרו ע"י

נס ואינם מחיטה ממש כשרים ודלא כהגר"ח.
 ג) מהתרגום יונתן בן עוזיאל (שמות לה, כח) - עה"פ "והנשיאים הביאו את אבני השפה ואת אבני המילואים לאפוד ולחושן. ואת הכושם ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטורת הסמים", ותרגם היונתן, שהעננים הלכו לגן עדן והביאו משם את הכושם ואת שמן הזית להדלקה. ומפורש לכאורה, דאת שמן הזית להדלקת המנורה במשכן לא הוציאו מזיתים, אלא שהובא להם שמן מגן עדן, ובפשטות הכוונה לתוצר מוכן של שמן שנוצר ע"י נס, ודלא כהגר"ח.

קושיא עצומה על הגר"ח

והעולה על כולנה יש להעיר על הגר"ח, שהנה אף אמנם שכל הנבראים בעולם כיום (חי וצומח) המה יצורים וחפצים שנוצרו ע"פ דרכי הטבע, כפריה ורביה או גידול מן הארץ, מ"מ החיות הראשונות והצמחים הראשונים שנבראו בעולם בששת ימי בראשית לא היו כלל בדרך הטבע, וכולם נבראו בנס יש מאין ע"י מאמר הקב"ה, שברוך שאמר והיה העולם. וכיון שתולדת נס אף היא נס, הרי שנמצא שכל הברואים כיום בעולם (בהמות, חיות, פירות וירקות), כולם המה מעשה ניסים, ולשיטת הגר"ח, איך כשרים הבהמות והצמחים למזבח ולשאר צרכי הקודש וההלכה, אלא מוכרח לכאורה דאין פסול במעשה ניסים, כל שהוא אותו תוצר בדיוק הנדרש על פי ההלכה, ושיטת הגר"ח צ"ע.

יישוב שיטת הגר"ח

והנראה ביישוב דעת הגר"ח, דהנה אף שלכאורה לא מצאנו מקור לפסול שמן שנוצר יש מאין ע"י נס כאמור, מ"מ יתכן שיש לפסלו מסברא, ויתכן שהיא סברת הגר"ח.

דהנה כיון שהשו"ע והלכותיו נוהגים על פי המציאות הנוהגת בארץ, וכפי חוקי הטבע שחקק הבורא בו, י"ל, שחפצא הנוצר שלא ע"פ חוקי הטבע אינו כשר להלכה (וכביכול אינו "חוקי"), כיון שאינו מתנהג ע"פ כללי ההלכה אשר מונהגים ע"פ כללי הטבע בלבד, ועל כן חפצא הנוצר שלא ע"פ טבע אין השו"ע מתייחס אליו, וחשיב כדבר שאינו כשר להלכה.

ומאידך, דבר הנוצר ע"פ כללי הארץ המקובלים, אף שיסודו בנס, כיון שנס זה הוא חלק מהנהגת העולם, חשיב טבע ודבר מקובל ויהא כשר לכתחילה. ואשר על כן נראה, דכל הברואים כיום בעולם אף שיסודם בנס של בריאת העולם, חשיבי טבע וכשרים להלכה, דזה הוא טבע העולם שהחל בבריאה יש מאין.

ועל פי זה נראה ליישב הסוגיות לעיל שהבאנו, אף לשיטת הגר"ח

דהנה נתבאר, שאין פסול בעצם בחפצא הנוצר מנס, וכל הפסול הוא רק באופן שיצירתו היא כנגד הנהגת המקובל באותו מקום. אמנם במקום שזהו המנהג המקובל, הרי שאף חפצא הנוצר מנס יהיה כשר.

והנה בסוגיא דמנחות מיירי בחיטים שירדו מן השמים בנס, ובזה י"ל, דאח"כ אם היו נוצרים בארץ בנס היו פסולים, כיון שהוא כנגד הנהגת הטבע הנוהג בארץ. אמנם כיון שנוצרו החיטים בשמים, שאין ההנהגה שם הנהגת טבע, הרי שכלפי מקום יצירתם (השמים), היתה יצירתם כדין, וע"כ יחשבו כשרים אף כשירדו אח"כ לארץ. (ומשל לזה, לשני מדינות סמוכות אשר באחת מהן נאסר ע"פ חוק לייצר מכוניות, הרי שאם תיוצר המכונית במקום האסור, הרי שיצירתה היא שלא כחוק ותאסר

מנורה הערות להלכה בענייני חנוכה בדרום רכה

טבע להנהגה ניסית, וממילא שמן של נס כשר הוא לכור"ע.

(י) הערות נחוצות למעשה

כתב השו"ע (תרע"א, א), "צריך להזהר מאד בהדלקת נרות חנוכה". דו"ק ועיין כי לשון חמורה זו אינה מצויה בשו"ע, כי אם בברכות התורה (מז, א), שאף שם כתב המחבר בלשון זו, "ברכת התורה צריך להזהר בה מאד" (ויש לעיין מדוע נקט השו"ע מטבע לשון זו, בשני מקומות אלו דווקא).

ומפורסם הקונטרס לר' יצחק סגי נהור בן הראב"ד שכתב, "אמרו חז"ל (שבת כג:), הזהיר בנר חנוכה זוכה לבנים זכרים תלמידי חכמים. והרי כולם מדליקים נרות חנוכה, ואין כולם ולא רובם זוכים לבנים זכרים, ושיהיו תלמידי חכמים.

ואין לתמוה מזה, שחכמים הם אמת ודבריהם אמת, וכפי מה שכל העולם מדליקין נרות חנוכה, רובא דרובא יוצאין י"ח, אבל מיעוטא דמיעוטא זהירין להדליק כפי כל פרטי המצוות והדקדוקים, שהזהיר בהדלקתן בכל פרטיה ודקדוקיה, הוא יקנה וישיג בכח המצוה ובסגולתה בנים זכרים תלמידי חכמים.

ודע כי נרות חנוכה הם ל"ו בכל הח' לילות, והזהיר בהם יזכה לחכמה, והסוד "לו חכמו ישכילו זאת", שכל הזהיר בל"ו נרות של מצוות חנוכה יזכה לבנים בעלי חכמה. אימתי, אם ישכילו זאת, רצונו לומר אם יזהרו בזאת המצוה בכל פרטיה ודקדוקיה".

ולתועלת הרבים, אולי יש להזכיר כמה פרטי דינים שיתכן שפחות ידועים, למען דקדוק ההלכה.

(א) טפח סמוך לפתח - ידועה דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דס"ל להלכה דלמדליקים

שימושה במדינה. אמנם מכונית שיוצרה במדינה השכנה כחוק, לא נוצרה באיסור, ויהא אף מותר להשתמש בה במדינה השכנה, אף שבה אסור לייצר מכוניות).

ובאותו האופן יש ליישב גם היונתן בן עוזיאל, בעניין הבאת שמן הזית מגן עדן.

חנוכה זמן של הנהגה ניסית

ובאופן נוסף י"ל, ע"פ מה שחביב היה בפי מו"ר הגר"ח קמיל זצ"ל, דהנה הקשה בספר בכור שור (שבת כא:), איך כתב הרמ"א (תרפ"ב, א), שאם שכח על הניסים בברכת המזון, כשמגיע להרחמן יאמר, "הרחמן הוא יעשה לנו ניסים כשם שעשית לאבותינו בימי מתתיהו וכו'". שהרי קי"ל שאסור לבקש על ניסים, שמנכים לו מזכויותיו (שבת לב. ועוד). ונאמרו בזה כמה יישובים באחרונים (יעיין בישועות יעקב תרפ"ב סק"ב ועוד).

ותירץ מורינו הגר"ח זצ"ל, דחנוכה הוא זמן של הנהגה אחרת משמים, שאין נוהגים כבכל השנה בדרך הטבע דווקא, אלא הוא זמן של הנהגה מעל לטבע, דכפי שהיתה ההנהגה בימים ההם, כך חוזרת לה הנהגה זו אף בזמן הזה. ועל כן כיון שכך היא ההנהגה בימי החנוכה - הנהגה של מעל לטבע, הרי מי שמבקש ניסים בחנוכה הרי שמבקש הוא כדיון, שזו צורת ההנהגה בארץ כעת, ומיושבת קושיית הבכור שור.

ועל פי זה אפשר לומר, דכל טענת הגר"ח מבריסק זצ"ל, דשמן של נס פסול, הוא רק בכל ימות השנה ומכיון שהוא נגד ההנהגה הטבעית בארץ. אמנם בימי החנוכה שמשנתנה לה ההנהגה להנהגה ניסית, הרי שבימים אלו הפצא הנוצר בנס הוא טבע, שכעת נשתנו חוקי הנהגת הארץ מהנהגת

בהדלקה, יצא גם בהם.

ובדעת המחבר יש בזה סתירה לכאורה, שבסימן תרע"ו, ג כתב, שמי שמדליקין עליו בביתו, אינו צריך לברך עוד ונפטר בכל הברכות. אמנם בתרע"ז, ג כתב לכאורה כדעת המרדכי, ועמד כבר המ"ב בסתירה זו יעוי"ש.

ולכן לצאת מכל ספק, ראוי שכל בני הבית יהיו בשעת ההדלקה ולפחות ביום הראשון שמברכים ג' ברכות.

ויעויין עוד בחזו"ע (חנוכה עמוד קלו), שפסק כדעת הב"ח, שאי אפשר לצאת בברכת שהחיינו אלא אם עומד ליד המברך ושומע ממש הברכה. ומי שלא היה נוכח ביום הראשון בשעת ההדלקה, צריך לברך שוב שהחיינו בשאר הימים, בזמן ההדלקה.

ד) הדלקת רוב הפתילה היוצאת מהשמן - כתב הבן איש חי (שנה שניה נח סעיף טו ע"פ השו"ע רס"ד סעיף ה), שצריך להקפיד שלא תסלק האשה ידה מנר השבת עד שתידלק רוב הפתילה היוצאת מן השמן. ואם לא עשתה כן אפילו בדיעבד, **לא יצאה י"ח**, ומסתמא הוא הדין לחנוכה, שגדר אחד להם.

ה) כוון הגוף בזמן ההדלקה - כתב המ"ב (תרע"ו סקי"א), שיש לצדד כל גופו קודם ההדלקה לכיוון הנר החדש שמדליק תחילה, שנמצא פוגע בו תחילה. שאם לא ידקדק בזה, ימצא שקרוב גופו יותר לנר אחר, ואם ידליק את הנר החדש נמצא מעביר על המצוות.

בחזו"ן, טפח סמוך לפתח הוא לעיכובא, באופן שמי שהדליק על פתח חצירו ולא דקדק להניח הנרות בתוך טפח הסמוך ממש, הוי ברכה לבטלה, וחוזר ומדליק בברכה.

ב) משך זמן ההדלקה - כתב הריטב"א (שבת כא:), "רגלא דתרמודאי, פירוש מוכרי עצים הנקראים תרמודאי, והיו מתאחרים שם ברחוב העיר. ובכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא". ומפורש בריטב"א, שמשך זמן ההדלקה משתנה ממקום למקום, ובמקומות שמתאחרים ברחובות העיר יש להוסיף לשיעור ההדלקה.

וכן הוא במאירי (שם), שזמן ההדלקה נשתנה בזמנינו, הואיל והרבה אנשים מדליקים בפנים, ידליק מתי שירצה. ומבואר כמו כן, דזמן ההדלקה משתנה הוא כפי צורת החיים.

ג) מי שלא נמצא בזמן ההדלקה אם נפטר בכל הברכות - הנה נחלקו הראשונים באדם שבזמן ההדלקה אינו בביתו, ומדליקין עליו בביתו, אם יוצא י"ח בכל הברכות או רק בברכת להדליק נר. דעת המרדכי (שבת פ"ב סימן רסז, וכן דעת רש"י והמאירי), שיוצא רק בברכת להדליק נר שהיא ברכת המצוות, אמנם ברכת שעשה ניסים ושהחיינו שהם ברכות ההודאה, שחייב להודות בעצמו, אין יכול לצאת, אא"כ עומד ליד המברך ויוצא מדין שומע כעונה. אכן דעת הרשב"א (שבת כג. ד"ה הרואה), שיוצא בכל שלושת הברכות, שברכות על הניסים ושהחיינו נגזרות אחר חובת ההדלקה, וכיון שיצא י"ח





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

- א] עוד בעניני גילוי משקין, ותקנת חז"ל שנתבטל טעמה, ועוד בנוסח ברכת השנים,
 ב] הערות באיסור רחיצה עם אביו ורבו
 ג] הערות בעייני חיוב פו"ר
 ד] גדלות רב אחא ביחס לאביו
 ה] הערות בעניין חיוב ברכהמ"ז על הכוס, ונידוני קורונה
 ו] בדין צורת הקשת לברכה, ובדין הטפת דם ברית בגר שנתגייר מהול לגמרי
 ז] בקביעות יום ולילה ע"פ האור והחושך

א] עוד בענין משקין מגולין

טעמא דפעמים בשבת כו', לומר דמתקנת
 עזרא ואילך הוא איתא האי תקנה, וכיון שכן,
 למה ליה למתני' לאשמועינן האי, אי לאו
 לאשמועינן דאי איכא בתי דינין האידנא
 כקודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום,
 ומאי דקאמר רב שמואל לא שנו וכו' פירושא
 דמתני' קאמר, וקל להבין, כן נראה לי "עכ"ל
 השיטמ"ק, וא"כ בניד"ד לפי מה שנתבאר
 בעז"ה בגליון הקודם הרי הטעם דאיסורא
 דמשקין מגולין לא נתפרש במתני', וא"כ ע"כ
 דד' השיטמ"ק אמורים לניד"ד דאע"ג דבטל
 הטעם לא בטלה התקנה, ואין זה חידוש של
 רבינו הגר"א ז"ל.

עוד כ' שם בשם ידידי הגאון הר"ש מיכלין
 נ"י בשם מהריל"ד ז"ל שחשש לגילוי
 בטיפות שבתוך הכוסות, והעירני שנית דלא
 איירי שם בטיפות שבכוסות אלא בטיפות
 שבקצוות הברזים, ועכ"פ מסתמא שאין
 לחלק בזה.

ובמה שכתבתי בעז"ה בגליון הקודם בנוסח
 ברכת השנים איזה ביאור בד'
 הרמב"ם עוררני ידידי המופלג חו"ב במכמני

במה שהארכתי בעז"ה בגליון הקודם בבירור
 התוקף בזה"ד דאיסורא דמשקין מגולין
 [ובפרט בפירצה הגדולה שרוב מוחלט של
 הדבש הנמכר כעת הוא מגולה אף בהכשרים
 הכי מהודרים, עיי"ש בעיקר בעמ' ל' בהערה
 כד], וכ' שם דד' רבינו הגר"א ז"ל שתקנה
 שתקנו חז"ל לא בטלה אפי' בטל הטעם,
 העירני ידידי החו"ב צמ"ס הר"ר גרשון גולד
 שליט"א דבשיטה מקובצת (כתובות ג. ד"ה
 הכי קאמר) מבואר כעיי"ז אלא דאיתא שם
 ג"כ דזה תלוי אם נתפרש הטעם בד' חז"ל
 או לא, וז"ל יי"ל דרב שמואל הוי קשי ליה
 היכי מצינן למימר דתקנות חכמים תעקר כלל,
 והא תקנת חכמים הם תקנות קבועות, שאפילו
 שיתבטל הטעם לא תתבטל תקנתם כדאיתא
 בכמה דוכתי, ותקנה זו (דכתולה נשאת ליום
 הרביעי, עיי"ש) תקנה קבועה היא, כו', ותרין
 לה רב שמואל דמתני' הוא דשמעינן הכי,
 דאי בעו רבנן לתקוני בהחלט דאפילו שיתבטל
 הטעם לא תתבטל תקנתם, לא הוה להו
 לפרושי במתני' טעמא שפעמים בשבת וכו',
 אלא הוה להו למתני' בהחלט כתולה נשאת
 ליום הרביעי בלא טעם, אבל השתא דקתני

הטללים בימות החמה ע"כ אפשר להתפלל הביננו בימות הגשמים, ואמאי פסק הרמב"ם דאין מתפללין הביננו בימות ג' כד' הבבלי, שוב הראני שהאריך בהאי מילתא בתגובתו לגליון הנוכחי, עיי"ש, ובמה שהוספתי על זה שם.

התורה ר' אהרן גבאי שליט"א שטעיתי בדבר משנה תורה שהרי הרמב"ם תיכף אחר הרצאת נוסח תפילת העמידה הוסיף שבימות החמה יש לו לשנות את הנוסח, וזה ממש כמנהג הספרדי (וקצת פלא לפי"ז שלא ציינו לדבריו הטור והב"י), אך עכ"פ לפי"ז יקשה גם עליו מה שהקשיתי שם דאם שואלין את

ב] בענין איסור רחיצה עם אביו ורבו

ושרי ומשו"ה במרחץ שרי, ולא הבנתי הלא הגמ' ג"כ איירי במרחץ.

גם מה שרצה לחלק בין רוחץ ביחידות לרוחץ עם הציבור, תמוה לענ"ד דהא עובדא דיהודה והלל בני רבן גמליאל משמע דהויא בפרהסיא.

ומה שרצה להקל במקוואות דהאידינא מטעם שהמקוואות גדולות ויש כמה בורות וכו', וסיים דמ"מ ראוי לימנע למליכנס ביחד ממש משום שרוב העולם אינם מכירים בטעם הרמ"א ויבאו לחשדו שאינו נזהר באיסור זה, תמינהי שלא חשש לד' המאירי שהזכיר בעצמו לעיל מינה (בעמ' עד) דטעם איסור רחיצה עם אביו או אותו טעם דאיסור הרחיצה עם רבו, שאין זה משום הרהור אלא משום כבודו, וא"כ לא יעזרו כל הטעמים הנ"ל להקל בזה"ז, ומי יערב אל ליבו שלא לחוש לעבור בזה אדינא דגמ' לד' המאירי והוא ספק דאוריתא דכבוד אביו דאורייתא, ומ"מ אין בזה כדי חלוקה לגבי רחיצה בזה"ז עם בעל אמו ובעל אחותו, ומ"מ נלענ"ד דמה שהמקוואות גדולים בדר"כ אין זה טעם מספיק להתיר בגללו דינא דגמ' הנ"ל ורק ללמד זכות על העוברים על הדין אולי יש בזה, וכמדומה שרוב העולם מדקדקים באיסור זה.

מש"כ ידידי יר"א מרבים חובר חברים מחוכם הר"י גולדברג שליט"א על ד' המהר"ם חלאוה ז"ל דקשה דהא ברדתם לנהר ובעלייתם קיים חשש שיראנו ערום, ואמאי כ' המהרמ"ח הנ"ל דבנהר שרי לרוחץ עם אביו ורבו נתעלמה לפי שעה מעינו החדה הא דמבואר בשבת (מא.) "רבנן דבי רב אשי כי קא נחתי זקפי כי קא סלקי שחי" והובא כן במג"א (סי' ב' סק"ב, וציין לזה הגרעק"א בגמ' שם על אתר - בגהש"ס מכ"י הנד' במהדו' עו"ה).

עוד כ' סברא נפלאה וישרה מהגאון המופלא דקהילתנו הראי"ה הלר שליט"א דיש לחלק בין זמנם לזמננו (ומצא כן גם בשו"ת להורות נתן) וסמך על סברא זו בכל כחו, אלא דנתעלם ממה שהזכיר בעצמו ד' הערוה"ש שכ' (על טעם אחר, עיי"ש) דאין זה אלא סברא ליישב מנהג העולם אבל הירא את דבר ה' הניס את עצמו בשעת האיסור לקיים דינא דגמ', ומה שרצה ליישב בזה את השמטת הטושו"ע לדין זה, נראה דאינו דהא מפורש הובאו גריד מרחץ וכל דיניו בשו"ע בהל' ק"ש, ומשמע דגם בזמנם עדיין היה נוהג המנהג המובא בחז"ל, וצ"ע.

עוד כ' בשם שו"ת להורות נתן דהיכא דאיכא ביעתותא לא חיישי' להרהור

ג] בענייני חיוב פריה ורביה

שאלתיו שאלה זאת שוב ופרש ידיו לצדדים וענה לי בחצי חיוך "אינני יודע, ראיתי בזה מחלוקת בין הפוסקים (ובתיבה זו הגביה ידו הימנית הרבה) לראשי הישיבות (והגביה ידו השמאלית מעט)", והמסר מובן, [נפלא הוא שבספר "לעבדך באמת" שהוא ליקוט משיחותיו של המשגיח ז"ל כתוב בשמו (בתוך ציטוט קצר ולא כחלק משיחה) שמסר בשם הגרא"מ שך ז"ל שיש להתחתן מאוחר יותר, ואולי באחת משיחותיו הזכיר עניין זה והזכיר את דרכו של הגרא"מ שך ז"ל ועורכי הספר העדיפו לצטט רק את המשפט הזה אולי בשל ערך וחשיבות מי שהעיד כאן בדעת הגרא"מ שך ז"ל], ומ"מ גם בד' הגרא"מ שך ז"ל כבר נתפרסם (בתחילת ס' ארחות הבית - ברגמן) שלא אמר כן רה"י לכל אחד אלא רק לבחור ששקוע בלימוד מאד והגדיר זאת כגון זה שהולך לישון עם קושיא במוחו, וכשקם הדבר הראשון שעולה בדעתו הוא הקושיא הנ"ל, ובאמת זה מוזר מאד שמעתיקים ציטוטים על שקיעות בלימוד מגדולי הדור הקודם שדיברו על דורם שאז היה שקיעות בלימוד הרבה יותר גדולה בעולם הישיבות, והמפורסמות אי"צ רביה, וכיום הטענות התחלפו דבשנים קדמוניות מי שרצה להתאחר תירץ זאת ברצונו ללמוד, ואילו היום מי שרוצה להתאחר (מלבד מה שאינו כ"כ מרגיש צורך לתרץ זאת אף שעובר על דין דאורייתא המובא בכל הפוסקים כולם), מתרץ זאת שהיום אין בשלים מספיק וצריך להמתין עוד, ופעם לא העזו לטעון טענה כזו, ובורר שרוב העולם כן בשלים ואיך יתכן שאעפ"כ זו הטענה הכי מקובלת וגורמת באמת שרוב הציבור לא יקדימו זמן שידוכיהם, והוא פלא, ובאמת אינו כ"כ פלא כי גלוי וידוע שבלבם

הרה"ג צמ"ד הלוי שליט"א בסיכומו המופלא והמושקע בדיני אה"ע סי' א', בבהירות והיקף נפלא, כתב (בהערה י') "וכך מקובלנו שכשהוא מהיחידים שניצלים מהרהור ורוצה להמתין מעט כו' שרי", יש להעיר דבודאי בדוקא כתב (כפי שכל דבריו שם נראים כמדודים וספורים מאד כדרכו גם בביהמ"ד כידוע) לשון "יחידים", דההוראה לציבור מוכרחת להיות כמבואר בפוסקים.

ומש"כ דהטעם שבזה"ז יש המקילים להתאחר אחר י"ח משום דעדיין לא סיימו תושבע"פ אעורר בזה חדא דבעור"ה מסתמא בדרונו אף שהאמת כדבריו שלא סיימו תושבע"פ אבל גם יותר מזה דאפי' תושב"כ לא סיימו (ובקושי התחילו), ועוד אעורר דלהמבואר בשבת סג. גם בזמן הגמ' היו משתבחין במי שבגיל יח כבר סיים ש"ס ולא היה זה כ"כ מובן מאליו, ומש"כ שמבואר במתני' דאבות דכבר יודע בגיל יח את כל תושבע"פ לא ידעתי מנ"ל הא, הלא רק בגיל טו הגיע הזמן להתחיל את לימוד הגמ' ובודאי לימוד הגמ' לוקח יותר זמן מלימוד המשנה שנקצב לו במשנה שם ה' שנים, ועוד דאם זה הטעם של המתאחרים מלישא אשה בזה"ז, א"כ לעולם לא יתחתנו דארוכה מארץ מדה היא תושבע"פ, ואספרה נא בזה עובדא וירווח לי דבידי הוה עובדא עם מו"ר הגאון הגדול המשגיח רבינו דב יפה ז"ל ששאלתיו בימי בחרותי באיזה גיל ראוי לבחור להתחתן, והשיב לי במאור פניו המפורסם על אתר (ואעתיק בערך את לשונו כפי הזכור לי) "הלא זו משנה מפורשת בן שמונה עשרה לחופה, אבל רגע באיזה ישיבה אתה באחרות ? (רנה של תורה שע"י מוסדות ארחות"ת) הלא יש לכם שם משגיח מצוין שאל נא אותו", ובהזדמנות אחרת

של רוב המתאחרים הטעם העיקרי הוא כי אינם רוצים להיות שונים מהמקובל^א ואין להם אליבא דאמת שום טענה תורנית והלב יודע אם לעקל וכו', וד"ל^ב.

וכבר ידוע שהנהגת גדולי ישראל בדורנו אדרבה להקדים גיל הנישואין כפי האפשר, ובס' הגיע זמן האריך בזה והביא דבריהם באריכות, וקבע מדור לכל או"א כפי כבודו, ובמהדורה שראיתי [תשע"ה] לא זכה להדפיס את מכתב גדולי הדור שיצא לאור בסוף אותה שנה כהוראה לכלל הציבור^ג, וליקרת המכתב אעתיקנו "בס"ד כ"ג תמוז התשע"ה^ד, לכבוד ידידי הנעלה..... שליט"א, הנה אחז"ל בן שמונה עשרה לחופה, וכך היו נוהגים מלפנים, אך מחמת סיבות שונות היו הרבה בני תורה שנהגו לדחות את זמן הנישואין, אך כבר זכינו בס"ד שאין סיבה הכרחית לזה, ויש הרבה בני תורה שנשאו נשים בגיל צעיר, וזכו להצלחה בתורה

כידוע. על כן עצה שאינה הוגנת הוא ליעץ לדחות את זמן הנישואין, למי שרצונו לישא אשה בגיל צעיר, וכל שכן שאסור למנוע למי שרצונו בכך. אי"ל שטינמן, י. גרשון אדלשטיין, נכון מאד חיים קניבסקי".

ומש"ב בהערה כג דמקום שלא קבלו שם את חרמו של רגמ"ה ז"ל יש להם להחרים כן שלא לישא ב' נשים, הנה פשטות דברי הראשונים שנתנו כמה טעמים לחרמו של רגמ"ה ז"ל משמעת כדבריו שהחזיקו בחרם זה וקיימוהו, אמנם כל זה נכון מצד גדרי ההלכה דראוי מסברא לתקן כן שיש בזה כמה מעלות טובות כמבואר בראשונים, אמנם דע דרבינו הגר"א ז"ל סבר דראוי בזה"ז לבטל חרם זה מכל ישראל, דס"ל דיותר חשוב בעת הזאת מכל הטעמים הנזכרים בראשונים להרבות את הילודה בישראל דאין ב"ד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף^ה, ואף דלמעשה לא עלתה בידו לבטל

א. ומה שמתרצים מקצתם שזהו מנהג הישיבות ואין לשנות, כבר ידוע שאין משמעות למנהג קצר, והלא בליטא נוסד המנהג הזה וכל עולם הישיבות הליטאי קיים רק כמאתיים שנה ועד לפני כמאה שנה הישיבה המרכזית והכמעט יחידה היתה ישיבת ואלוז'ין ועוד לא היה כזה מושג "עולם" הישיבות, וכידוע שמחורבנה נוסד עולם הישיבות, ובואלוז'ין הרי היו מתחתנים בגיל מאד צעיר ורבו מאד הממשיכים ללמוד שם אחרי חתונתם, וידוע למשל על הגר"ש סלאנט ז"ל שהתחתן בגיל יג בזיוו"ר (אדרת שמואל עמ' תנו), ואטו כי ריכלא נתני לכולהו,

ב. אגב אציין בזה למה ששמעתי פעם שהגר"מ בראנדסדורפר ז"ל (שהיה מגדולי ירושלים כידוע) באחת מדרשותיו כשרצה להמחיש כמה גדול הפער שנוצר במהלך הדור האחרון בגיל הנישואין ותיאר כיצד כשהוא ואשתו חזרו מחתונתם התחילו לרקוד על המטות כמעשה הילדים (ואמר אז שהתחתן בגיל יד),

ג. ואמנם בלשון המכתב הנוסח נשמע כמיועד לפלוני, אבל מאידך בהתבוננות קלה מוכח שהוא נכתב לציבור שהרי במכתב שלפנינו שהוא המקור, אחר תארי הכבוד מופיעים נקודות, דהיינו שלא נכתב במכתב המקורי שם הנמען, וא"כ איך חתמו על זה רבותינו בלי לדעת לאן ילך המכתב, והלא ידועה זהירותם הרבה בחתימותיהם, ומלבד כל זה הלא הטענות בזה אמת מצד עצמם, וניכרים דברי אמת.

ד. מכתב זה נכתב ע"י מרן רה"י הגר"א"ל שטינמן ז"ל ורובו מודפס בכתב מחשב, מלבד התאריך שכתוב בביורו בכי"ק של מרן ז"ל, וחתימות רבותינו ז"ל ויבדלחט"א, ומסתברא שכתב את התאריך ג"כ בפיקחותו הרבה לסכור פיות המקטרגים שלא יאמרו כדרכם בעזותם שרק החתימו אותו בני ביתו על המכתב ולא ידע מזה כלום, ומ"מ ברור ששערי קיטרוג ועזות לא ננעלו, וזה כל עניין הבחירה שיש בעוה"ז כידוע, והאמת עד לעצמה, ואינה צריכה מליץ,

ה. כן היה ידוע בליטא, וכן ראיתי שהעיד מרן הגר"מ"י לפקוביץ ז"ל בהסכמתו לחומש עם ביאורי הגר"א (הנד' ע"י מכון הגר"א בארה"ב כמדומני, ולא של הר"ד אליאך שליט"א).

את החרם הזה, מ"מ נראה ודאי לפי"ז דהיכא דלא קבלו חרמו של רגמ"ה ז"ל אין להם לקבל על עצמם ולהחריס כן, דבעת הזאת יותר חשוב לקרב את הגאולה בדרך הזו לדעת רבינו הגר"א שצפונות ורוי הסודות לא אנסו ליה כידוע.

ומה שהוסיף בהערה טז דלד' הגר"א ז"ל גם בזה"ז אסור לשהות יותר מי' שנים, הנה זה כמה שראיתי בס' הלכות הגר"א ומנהגיו (להגר"מ שטרנבוך שליט"א, עמ' קעט) שרצה ליישב הטעם דלא נהגו כן האידנא למרות דברי הגר"א (בביאורו לאה"ע סי' א') [דהנה הרמ"א כתב שם דנהגו שלא לכפות לגרש מכמה טעמים, והגר"א כ' ע"ז דהטענות דחיות, והדין כדקאי קאי], היינו משום שבעיקבתא דמשיחא כבשי דרחמנא למה לך, והוא פלא דהא לעולם כבשי דרחמנא למה לך, ומה נתחדש בעיקבתא דמשיחא, ועוד דאדרבה להמבואר לעיל דהגר"א רצה לבטל את חרם דרגמ"ה ז"ל כדי לקרב את הגאולה, אדרבה יש לשמוע דבעיקבתא דמשיחא ראוי יותר להקפיד על זה ולקרב את הגאולה, עוד כ' שם טעם שתולין בעוון ביטול יישוב א"י, ולא הבנתי הלא א"כ יש לחלק בין היושבים בא"י ליושבים בחו"ל ולא נהגו כן, וממילא אינו מיישב בזה את המנהג, עוד כ' די"ל גם שמא הבעיה הרפואית נמצאת בגבר ולא בה, וגם זה איני מבין דהרופאים לא חידשו את זה שרוב בעיות הפו"ר תלויות בנשים,

ומסיים על כל זה "וכלל קבלנו מהרמ"א שלא להתערב בזיווגים בזה"ז", ואיני מבין הלא בא לבאר כאן מדוע בזה"ז נהגו העולם כהרמ"א למרות ד' הגר"א והיינו משום דגם הגר"א בזה"ז יודה, וא"כ מה בא להביא ראיה לדבריו מד' הרמ"א הלא הרמ"א הוא הצד השני במחלוקת זו, ואיך אפשר להוכיח מדבריו.

ובמש"כ בהערה טו דקודם יג הוי כזנות, דע דבצוואת נתיה"מ כתב דמצוה את כל צאצאיו שישאו אשה קודם שידעו לטעום טעם ביאה כדי שלא יהיו פנויים בשעה שיגדלו, עיי"ש, ולפי"ז רצה הנתיה"מ להשיא צאצאיו קודם גיל תשע, אלא דקשה איך כתב כן הלא זה בעילת זנות לישא בפחות מגיל יג, אלא ע"כ שאין זה מוסכם, וכ"ה באמת ד' כמה אחרונים, [ויש בזה כמה שיטות, עי' ב"ח ופרישה וחלקת מחוקק (סק"ג), ובית שמואל (סק"ד), ודע דד' הגר"א ז"ל (סק"ו) משמע כד' השו"ע, וכן בס' תולדות אדם (בהשמטות בסוף ח"ב) הובא מעשה שמחמת הגזירה רצו להתחתן כל ילדי העיירה ואלוז'ין קודם יג, והעיר להם ע"ז הגאון ר' זלמן (אחי הגר"ח מואלוז'ין ז"ל) בילדותו והוכיח מהש"ס ופוסקים דהו"ל בעילת זנות¹, וכן מבואר ממעשה נישואי הגר"ש סלאנט ז"ל שכבר בגיל עשר הוסכם על החתונה עם אשתו הראשונה, והמתינו עד שנעשה בר מצוה ובשבת לאחר הבר מצוה נכנס לחופה (אדרת שמואל עמ' תנו).]

ד' גדלות רב אחא ביחס לאביו

בעניין הכוחות הנפלאים שבאדם הפשוט, ושאין מזה ראיה לגדלותו כלל, וע"פ ד'

ובמש"כ הגאון המפורסם ראה"כ המרכזי דבטחה דברים מתוקים ואמיתיים

1. ומבואר דחכמי ואלוז'ין עכ"פ הורו להקדים, ומ"מ זה היה בשעה"ד ואין מזה ראיה לדעתם שלא בשעה"ד.

הרמב"ם ז"ל [וממילא אין צורך לומר על אדם עם הארץ שניכר שהוא בעל כחות, שכחותיו באים מהס"א, כמו שרגילים לומר על כל מיני בעלי מופתים שלא קראו ולא שנו, דבאמת כך בראו השי"ת, אמנם אה"נ אם משתמש בזה באופן לא ראוי, ומגדיל שמו על החכמים, ודאי דעצם מעשיו באים מכח הס"א, ואדרבה הן הן הס"א עצמה כידוע], וישר כחו להגדיל תורה ולהאדירה, ואגב הכי אעזרר במה שראיתי שנתקשה (בעמ' קט) היאך אביי לא הצליח לטפל במזיק שהיה בבית מדרשו, ורק רב אחא בר יעקב הצליח אף דמשמע שהיה תלמידו, וקטן ממנו בתורה, ונתחבט בזה מאד, בענ"ד לא הבנתי מאי קושיא, הלא החסידות והחכמה הם ב' עניינים נפרדים, דהחסידות נובעת מיראה ולא מחכמה, [ואמנם ודאי לא יתכן חסיד שאינו חכם, וכמאמרם ז"ל "ולא ע"ה חסיד", אבל אין החסידות נגזרת מן החכמה אלא רק מוגדרת ע"י החכמה, שאם רוצה להתחסד מרוב יראתו אבל אינו יודע במה להתחסד מרוב בורותו, הרי יתחיל להתחסד במה שאין ראוי להתחסד בו ויקל

ראשו במה שראוי להחמיר בו, (וכמו שאנו רואים במתחסדים הטפשים הנזכרים במסילת ישרים בהקדמה), ואין זו הדרך ישכן בה אור ה' כידוע], וממילא ודאי שייך שאדם בעל יראה המוכתר במדות ישרות ונכונות ומדקדק בכל מה שכבר יודע, ונזהר בכבודם של הבריות כדבעי, אף שאינו חכם כ"כ כמו אביי, מ"מ קרוב הוא אצל הקב"ה כל זמן שאינו חוטא לאמת, וצריך להוסיף בזה דמסתברא מילתא דלא היה רב אחא עם הארץ מעיקרא אלא כבר למד הרבה קודם לכן אלא שדרכם היה כדמוכח בכמה דוכתי לגרוס ברישא והדר למיסבר, ומשו"ה לא נסתפק במה שכבר למד מרבותיו גירסא ורצה ג"כ ללכת לאביי ללמוד חכמתו ופלפולו, ולמיסבר הוא דאתא לגביה (ומדוקדק כן מדקאמר "חזייה דלא הוי מיחדדין שמעתתיה" משמע דזה היה המטרה) וכיון דלא נסתפק במה שכבר ידע מקודם אלא אדרבה רצה להשתלם בתורה יותר ויותר משו"ה מובן היטב מדוע אע"פ שלא היה חכם כמו אביי, אעפ"כ נחשב כלפי שמיא יותר מאביי לעניין זה.

ה) בענין חיוב כוס בברהמ"ז

ובמש"כ ידיד ה' וידיד כל בית ישראל אוהב תורה ומזכה הרבים בהפצתה הרב המובהק יר"א מרבים ומדקדק במצוות ראא"ה סקלי שליט"א להחזיר עטרה לישנה ולהעמיד דין תורה על מקומו כפי פשטות המימרות בכולי תלמודא וכדמצינו בהרבה משניות וברייתות "הביאו לו את הכוס", "מזגו לו את הכוס" וכיו"ב, דמעיקר הדין צריך לברך על כוס בכל סעודת פת, וכך היא באמת דעת רוב בניין ומניין של הראשונים, וגם המקילים שאינה חובה היינו שאי"צ לדלג על סעודה בגלל חסרונה אבל כו"ע

מודו דמצד הדין כן נכון לעשות [וכבר עמד על ד' הפמ"ג המוקשים בזה מלשונות הראשונים, ואולי אפשר לדחוק את לשונו של הפמ"ג בזה דלא דק], (ועי' בהערותי לתגובת ידידי המופלג החו"ב בכל מכמני התורה הר"א גבאי שליט"א מה שהוספתי בסופם סמך לקולא לדינא).

עוד ראה זה מצאתי בתשובות הגאונים הקצרות (סי' שלא"ה) "שאלה, כלי שהוא טעון כמה רביעיות יין אם שתו ממנו פגמו, תשובה, פגמו, והוא הדין לעניין ברכת

לעורר בזה דהנה כל הנידון שהאריך כ"כ והביא מקורות היה כמעט רק על סמך הסוגיות בפסחים, ובאמת מד' הרי"ף בפסחים אין ראיה שברכת המזון טעונה כוס [מאידיך כמובן דגם אין ראיה ברורה איפכא], אבל הרי לפנינו סוגיא ערוכה בברכות [שהזכירה הרה"כ שליט"א רק בהעברה בעלמא כמה פעמים בדבריו] ריש פ' אלו דברים (נב.) דפליגי ב"ש וב"ה בידיני הנכנס לביתו במוצ"ש ואין לו אלא כוס א', ומסקנת הגמ' דאיכא פלוגתא דתנאי בדעת ב"ש אי ס"ל דברכה טעונה כוס, אבל מוכח שם דעכ"פ כו"ע מודו דב"ה ס"ל דברכה טעונה כוס [וזה מה שהרשב"א בדבריו שם בא לשלול, אמנם עדיין ודאי ההבנה הפשוטה היא כנ"ל, והרשב"א להדיא מבאר שבא לחדש ולהפקיע מהפשוטות], וא"כ כיון דהרי"ף שם העתיק ד' ב"ה לדינא משמע דעכ"פ הפשוטות היא דס"ל דבהמ"ז טעונה כוס, ומסוגיות דפסחים הלא אין ראיה וכן"ל, א"כ מהיכ"ת לחדש דלא ס"ל דבהמ"ז טעונה כוס, ומצאתי מפורש בשלטי הגבורים (פסחים כו. מד' הרי"ף) שעמד בזה שלד' הרי"ף לכאור' יוצא שברכה טעונה כוס, וכן ראיתי בטור שירת דבורה שמצינים לד' הכנסת הגדולה (סי' קפב ד"ה שיטה לו) שהביא כן בשמו גם מדבריו בברכות (לט). מד' הרי"ף

ומצאתי לפני כמה שנים דבר נפלא בזוה"ק (פ' בלק דף קפז:) דאיתא שם בעובדא דר' יצחק ור' יהודה באו לכפר סיכנין אחר שמת רב המנונא סבא והתארחו בבית אלמנתו, והיה שם תינוק א' שלא הלך באותו היום לבית הספר, ודבר עמם דברים נפלאים וחידושים נוראים יעוי"ש, וישבו ואכלו שם ולבסוף כשבאו לברך מבואר שם דבר תמוה דהם רצו לברך על הכוס והוא

המזון או לשאר ברכות שטעונות כוס, אבל לענין הנהנין אינו פגום שצריך לברך בורא פרי הגפן, ומריהטת הלשון ניתן לדקדק דס"ל דברכה טעונה כוס, ומ"מ ניתן ג"כ לדחוק את הלשון אף שנאמרה בסתמא.

ואולי יש להביא ראיה כמו כן מדברי ס' הלכות קצובות (בתורתן של ראשונים - הורביץ עמ' 34) דמשמע בסתמא שהיו תמיד מברכין על הכוס, עיי"ש.

והראיה שהביא מד' השו"ע דס"ל דהאי לישנא דייקא דס"ל לשו"ע כמ"ד דטעונה כוס, נלענ"ד דאינה ראיה דא"כ הלא בד' הרמב"ם כו"ע מודו דלא ס"ל כדעה זו ואעפ"כ גם הוא (בפכ"ט משבת הי"ב) הביא הלכה זו, דהא נקטי' כב"ה, [וזה כמה שנים שכתבתי בזה דעכ"פ מד' הרמב"ם הללו ניכר דאף שהוא סובר דאפי' מצוה שהיא חובה אין כאן, מ"מ היכא דנמצאת כבר הכוס לפנינו יש כבר איזה גדר של חיוב לקחתה, וראה בזה עוד להלן בד' הרמב"ם].

ומאידיך גיסא מצאתי לפני כמה שנים דרבינו המשנה ברורה עכ"פ הבין להדיא שגם דעה שלישית שבשו"ע היא כד' הרי"ף, [וגם קצת משמע שהבין כן בד' כו"ע - וכלומר גם בד' הרמב"ם, וצ"ע], וטען שם כן בד' השו"ע בתוקף, והוא בביאור הלכה בסי' קצ סעיף ד' (ד"ה יטעם), שו"ר שגם בבהגר"א כן מפרש בדעה השלישית עיי"ש.

והמנהג שהביא מהגר"ש דבליצקי ז"ל העירני הרי"א יום-טוב שליט"א שהיה המנהג אצלו ז"ל בזה לברך על כוס קולה, וכששאלו מדוע אמר לו שזה משום מהיות טוב (עי' ברכות ל.).

עוד אעורר במש"כ שד' הרי"ף נוטה לד' הרמב"ם שאינה חובה, הנה ראיתי

לשלשה נעשה סניף אבל לשלשה והוא שפיר נעשה ג"כ ראש, [אך זה לא מיישב את העובדא קמייתא].

ומדוחק כל הנ"ל הרהרתי לבאר ד' הזוה"ק בדרך חדשה בלי חדושי דינים כלל, והיינו דמעיכרא ס"ל לזוה"ק ודאי דיש מעלה לעולם בברכה על הכוס גם ביחיד, והנה ר' יצחק ור' יהודה רצו לזמן עם הקטן כדין עושין אותו סניף, אך כיון שזה רק סניף אין זה בגדר חובת זימון ורשאיין ליחלק אמנם מצוה עליהם לחזור אחר זימון, אך אותו קטן טען להם שהוא ראוי לברכה על הכוס יותר מהם וכיון שכך הוא רוצה לברך על הכוס אף שע"י זה פרח זימון מינייהו, וכיון שאין הזימון חובה בכה"ג משו"ה ויתרו לו, ובזה נשאר לבאר א"כ מדוע נטל הקטן את הכוס לעצמו הלא כעת כיון דפרח הזימון א"כ אין מברכין על הכוס, אלא ע"כ דאע"ג דפרח זימון מ"מ מצוה מן המובחר לברך על הכוס גם לד' הזוה"ק [ולפי"ז הם ג"כ בירכו כאו"א לעצמו על כוס אחרת, וכמבואר בשו"ע דלפי הדעה המחייבת כוס יש לשנים ליחלק ולברך על ב' כוסות, וא"כ בסוף בירכו כולם, ואם יתעקש המתעקש איכא למימר נמי דלא היה שם אלא אותו הכוס, והקטן טען שהוא קודם להם ויתרו לו עליה], ולפי כל זה מבואר דגם הזוה"ק מודה דאיכא קצת חיוב ברכה על הכוס ביחיד, ומאי דאיתא דבג' מברכין על הכוס, היינו שעיקר החיוב שייך לברכה של שלשה, מפני חשיבותה, אבל כיון דתקינו כוס, תקינו בכל ענין שמברך.

ובמה שכתב דד' הרמב"ם ג"כ שמצוה מן המובחר דהיינו חובה רק שאי"צ לטרוח ולחזור אחריה, נראה דלא דק דאמנם כן נראה דעת שא"ר אבל ד' הרמב"ם בזה יעויין בפ"ז מברכות [אחר שהאריך בפרקים

דרש שלו נאה לברך על הכוס ולא ויתר להם וכן הוה שהוא לבסוף בירך על הכוס, ושוב איתא שם (בדף קצא:) עובדא בכמה חכמים שבאו אצל אותו קטן בשנית (ושם כבר מבואר שהיו יותר מב' חכמים) ושוב רצו לברך על הכוס, ושוב דרש את הכוס לעצמו.

והדבר תמוה דאי בזימון איירי הא אע"ג דאמר' דקטן עושין אותו סניף לזימון אבל מ"מ אינו יכול להיות ראש להם, אלא רק סניף, ואי בלא זימון איירי א"כ מדוע רצה לברך על הכוס הלא לד' הזוה"ק ידוע דאין מזמנין על הכוס בפחות מג', ולומר דהיה כבר גדול א"א שהרי בעובדא הב' מבואר דמדין חינוך דרש זאת לעצמו, ומדי דברי בזה עם ידידי הגאון המופלג חו"ב הר"ג ארצי שליט"א הראני דכמה ממפרשי הזוה"ק עמדו בזה וישוביהם היו כולם ע"ד החידוש, דיש מהם שרצו לחדש מכח זה דאפשר לקטן ג"כ לזמן והיינו רק בברכת הזימון אבל בברכת המזון אינו מוציאם דהיא דאורייתא אבל ברכת הזימון דרבנן, [וזה קשה דגמ' ערוכה היא ברכות מז:; דברכת הזימון ג"כ דאורייתא, ומלבד זאת הלא כל העניין בזימון הוא שא' מברך ומוציא את כולם ידי חובתם דהיינו ילפותא דגדלו לה' אתי וכו' בריש פ' שלשה שאכלו, ורק בזה"ז שאין מכוונין התירו שלא לעשות כן אבל בזמנם לא שמענו שעשו כן בשום מקום], ויש שרצו לחדש דכבר היה גדול [וגם זה אינו כמבואר בעובדא הב' דדרש את הכוס לעצמו מדין חינוך, וברב פעלים (ח"א סוד ישרים סי' ג' ד"ה ובזה) רצה לבאר בדומה לזה דאותו קטן כבר היה לו מוחין דגדלות ומשו"ה קדם להם בברכה על הכוס, והסתמך שם ג"כ על זה שכוס דרבנן, וכמובן דגם זה דוחק גדול וחידוש עוד יותר גדול, ויש שרצו לחדש מכח זה דאה"נ

זה נכון להגדיר זאת כחובה, אך גם לא רק כמעלה בעלמא, דלד' הרמב"ם נראה דבעלמא אין חיוב אך אם בקל מאד יכול לברך על הכוס וכגון שיש לפניו, א"כ יש כבר דרגת חיוב כלשהי עליו, ואולי זה גם מטעם דבהכי הו"ל קצת בזיון למצוה, דיש לפניו דרך לכבדה ומתעלם ממנה.

ובעיקר הך מילתא לענ"ד כיון דיסוד כל הענין שמברכין על הכוס הוא ליתן חשיבות לברכה [ובמקו"א הארכתי בעז"ה בענין הברכה על הכוס בשאר ברכות דהכל הוא ענין אחד, ושהראשונים נחלקו בגדריהם לשיטתם ואכה"מ, אבל כו"ע מודו דיש איזה מחויבות לכבד ולהחשיב את הברכה וזה נעשה ע"י נטילת הכוס בידים בשעת הברכה], א"כ לכאור' ברור דאין חילוק בין ברכה ביחיד על הכוס לבין מזומנין, דעניין הכוס הוא להחשיב את הברכה ולא את הזימון, ולא גרעה בהמ"ז דיחיד דהיא דאורייתא מכל שאר ברכות שרובן דרבנן ומחשבינן להו בכוס של ברכה, וא"כ עכ"פ ודאי דהיכא דאיכא לפניו כוס אין לבזות את הברכה ולא לקחת את הכוס, [אף שבזה"ז איכא צד קולא נוסף שאין העולם מחשיבים את היין, וממילא אולי ניתן לומר דנסתלק טעם הדין, מ"מ מבואר בכמה מקראות דהיין חשוב מצד עצמו אליבא דאמת, ולא רק בגלל שבנ"א מחשיבים אותו, ויעויין ג"כ בד' ס' יין המשומר שהבאתי בגליון הקודם בעז"ה (בעמ' כב)].

שלפני כן בהלכות הסעודה וברכת המזון והזימון (ולא הזכיר שם מאומה מכל עניין כוס של ברכה), וקודם שפתח בפרק ח' בהלכות ברכת הפירות וכו' ש' שכל דבריו בפרק זה הם מנהגות שנהגו חכמי ישראל וכולן דרך ארץ, דהיינו שראוי לנהוג כן, ואח"כ בסוף הפרק הזה הביא דיני כוס של ברכה וז"ל (בדילוגים) "אם היה שם יין מביאין כוס.... אע"פ שאין בהמ"ז טעונה יין אם ברך על היין כמנהג שאמרנו צריך שידיה" כו', ומבואר באופן ברור דלד' הרמב"ם אין זה דין ואפי' לא מצוה מן המובחר, אלא רק הנהגה טובה של חכמי ישראל שראוי לעשותה, וכן מבואר מדברי המגיד משנה בפכ"ט מהל' שבת ה"ז ש' דלד' הרמב"ם עיקר דין כוס של ברכה הנזכר בגמ' בברכות (נא.) הוא על כוס של קידוש ולא על כוס של בהמ"ז, וא"ש כנ"ל.

מאידיך יעויין שם (בפכ"ט הי"ב) דמבואר דגם הרמב"ם מודה דהיכא דיש לפניו כוס דמחויב לברך עליה (וכנ"ל), ובזה מיושב מה שלא פסק כסתם משנה בדמאי (פ"א מ"ד) דתנן "הדמאי מברכין עליו", ונחלקו הראשונים לב' כתות א' אומרת דאם אכל א' דמאי הרי הוא מצטרף ג"כ לזימון, וא' אומרת דמברכין על כוס של דמאי בהמ"ז, והרמב"ם בפיה"מ מפרש ככת שניה, וא"כ ע"כ דס"ל בביאורו דסתם משנה היא דטעונה כוס, דאל"ה למה לו להכניס עצמו לידי ספק, ולהנ"ל א"ש דלד' הרמב"ם אין

הערות בענין קורונה בימים נוראים

אסור אסור תמיד ואם מותר הלא יש טעם להיתר ומה נשתנה בעשיית[], לענ"ד כיון דזה סכנה אם יכניס עמו עוד אנשים לבידוד ודאי לא נאסר בכה"ג לישן יחידי אדרבה הוא

ובמה שדן הגאון הכהן הנ"ל שליט"א איך שייך להיות בבידוד הלא אסור לישן בבית יחידי, ובפרט בעשיית שיש מקפידים ע"ז ביותר [אם כי לא הבנתי למה הלא אם

מחויב לישן יחידי ושומר מצוה לא ידע דבר רע (ועי' מעשה רב סי' רכא).

ובמה שהוסיף לדון במי שנותנים לו לבחור איזה תפילה יתפלל בעשרה ביוה"כ, [וכ' דדברי הרדב"ז המפורסמים לא נוגעים לנידון זה], וכ' דיש מעלה יתירה בשחרית אם תהיה עמה קריאה"ת, ועכ"פ איזה תפילה מתפילות היום לאפוקי ערבית שאין בה חזרה וקדושה, היה נלענ"ד עוד טעם להעדיף

שחרית משום שלד' הרמב"ם יש רק תפילה אחת מדאורייתא ומסתמא היא מתקיימת בתחילת היום, ויש מקום לומר דאין תלוי היום בזה ביום של תורה שהיום הולך אחר הלילה אלא מזמן קימה עד זמן שינה וא"כ מרויח בזה שמתפלל את התפילה דאורייתא בציבור, ואולי יש להוסיף שאם התפלל עם הנה"ח הרויח גם מצוה מד' קבלה דכתיב יראוך עם שמש.

ו] **בדין צורת הקשת לברכה, ובדין הטפת דם ברית בגר שנתגייר** **מהול לגמרי**

ובמש"כ כדרכו הגאון המפורסם הגר"ש שרפי שליט"א דברים נפלאים ויסודיים העולים מענייני פרשת נח ואילך, נתעוררתי לכמה הערות.

במה שדן בחילוק ברכת הקשת משאר ברכות הראיה לכא' יש לדון דבאמת מדוע אין מברכין עליה עושה מע"ב, הלא מתפעלים מזה, אלא די"ל דהוא משום שאדרבה אנו נזכרים בזה שצריך להיות כעת מבול, ומשו"ה מסתלקת כל ההתפעלות, ואפי' אם עדיין הוא מתפעל, עכ"פ אין ראוי לשבח על ראיה כזו, ולפי"ז אה"נ אי נימא דכבר היה קשת גם קודם המבול, היה שפיר אפשר לברך עליה מע"ב.

ומה שרצה להוכיח מד' הרמב"ן ז"ל דהקשת צריכה להיות שלמה כחצי גורן עגולה, ולא רק חלקית כדי לברך עליה, ממש"כ שהקשת מכוונת כלפי מעלה, נראה דאין מזה הכרח כ"כ דהא שפיר איכא למימר נמי דסוף סוף אין הקשת מכוונת כלפי בני האדם וזה עיקר סמל הברית שאינו מכויף יותר את קשתו כלפי בני האדם.

ומש"כ בשם הגר"א ז"ל לבאר ד' השו"ע

[יו"ד סי' רסח ס"א, שכ' "גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה ואם מל כשהיה גוי (הגה, או שנולד מהול) צריך להטיף ממנו דם ברית, ואין מברכין עליו"] דאף גוי שמל עצמו בגיותו בודאי שלא קיים מצות מילה שהרי לא היה חייב אז במצוה זו מ"מ לאחר שנתגייר אם ידעי' שלא נשתירה ערלה כלל לא צריך כלום ואף לא הטפת דם ברית, ומכאן זה רצה להוכיח שכיון ששורש המצוה שהוא להימול כבר נתקיים בו כדין בשעת פטורו, משו"ה אי"צ להוסיף ולהטיף ד"ב כיון שכבר נפטר, ובענ"ד הדברים מצד עצמם תמוהים וראייתו מהגר"א ג"כ תמוהה ושגגה נפלטה מקולמוסו דהא הגר"א לא איירי בביאורו שם על דברי השו"ע כלל, אלא על ד' הרמ"א בנולד מהול, ואין דמיון בין נולד מהול לנתגייר מהול [אף שלכמה עניינים חשבי' ליה כקטן שנולד], דנולד מהול טעם הטפת ד"ב בו הוא משום חשש ערלה כבושה וכמבואר בגמ' בפ' ר"א דמילה (שבת קלה.) ואה"נ להמבואר בגמ' שם אי ודאי ליכא חשש ערלה כבושה אה"נ דפטרי' ליה, אמנם כל זה דוקא כשנולד לאמא ישראלית, אבל בבא להתגייר צריך לבא בברית להיות בקהל ה' וזה רק ע"י

מציאות של ברית, מה שאין מי שנולד ישראל צריך כי הוא כבר בא בברית מאליו.

ז] בקביעות יום ולילה ע"פ האור והחושך

אין שם יום ולילה כלל, והשיג ע"ז דזה גופא שיטת הסוברים דלא תליא בעלית החמה, דס"ל דזה גופא העניין כאן דתלוי לדידהו בסיבוב השמש בשמים, לענ"ד ירד להציל ולא הציל, דהאחרונים הסוברים דתלוי בעליית החמה כונתם שיש לחמה באמצע מהלך עלייתה מצב שגורם לוסת לבא, ובזה ודאי לא ישתנה בגופה כלום היכא דרק מסתובבת בשמים, ולא ג"כ עולה מהאופק.

במה שהשיג הגאון המופלא הר"ז פרעס שליט"א בעמחה"ס הנפלאים סימן וסיבה, כתם פז, ושא"ס, שלא ידע מנ"ל הא דבמקומות כמו הקוטב מתנהגים כמו בני א"י, לא נתם אל ליבו דכבר פירשתי זאת בגליון יד בעז"ה, שהיא סברא וראיה לסברא ההיא הבאתי שם דדמי להעולה לירח, עיי"ש.

עוד השיג על מש"כ בעז"ה גבי נדה דתליא בעלית החמה, וכיון דשם אינה עולה,



ז. והובאה גם באוצר הגאונים ברכות עמ' 120, ובשינויים גם בתשובות גאונים קדמונים ס' קד, ובריי"צ גיא' ח"א עמ' ט', ובתשו' הרשב"א ח"ז ס' תקכט,

מכתב ב'

הרב אהרן גבאי

[א] בענין נוסח ברכת השנים [עם הערות הרב אייזנבך]

העמידה לחול, אבל הובא שם בפירוט רב מיד לאחר סיום העמידה כולה. וזה לשון הרמב"ם שם: "בימות החמה אומר בברכה שניה רב להושיע מוריד הטל מכלכל חיים בחסד וכו', ומברך ברכה תשיעית בנוסח זה ברכנו יי' אלהינו בכל מעשה ידינו וברך את שנתנו בטללי רצון ברכה ונדבה כשנים הטובות ברוך אתה יי' מברך השנים". הרי להדיא שדעת הרמב"ם שיש לבקש על הטל בימות החמה, ונמצא שנוסח ק"ק תימן תואם לחלוטין לרמב"ם.

וחזינן שגם הרמב"ם מבקש טל בימות החמה, וכמנהג הספרדים בזה, ולא כמנהג האשכנזים. ונמצא שכל מה שהקשה הרב אייזנבך מפסק הבבלי בסוגיית הבינונו, הוא בעצם קושיה על נוסח ופסק הרמב"ם*.

ועל כרחק לומר, שאמנם לדעת הירושלמי חייבים להזכיר טל בימות החמה, ולכן לפי הירושלמי גם בתפילת הבינונו הקצרה חייב להזכיר טל, וממילא להירושלמי אין שום סיבה לא לומר הבינונו בחורף, כי אם חוששים שיטעה, אז גם בימות החמה יש לחוש.

אבל אנן בני ספרד - וכן הרמב"ם - פסקינן כדעת הבבלי שאין חיוב להזכיר טל, אבל אם רוצה להזכיר מזכיר, וכלשון הבבלי בתענית ג ע"א: "תנא, בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, ואם בא להזכיר -

במאמרו של ידידי הרב אוריאל ראובן אייזנבך שליט"א (גליון טז עמ' לב-לו) "בענין נוסח ברכת הגשמים", האריך שמדברי הבבלי בסוגיית הבינונו משמע שבימות החמה לא מבקש משהו מיוחד בברכת השנים, ורק בחורף מוסיפים בקשה על הגשם, ולכן פסק הבבלי, שאפשר לומר תפילת הבינונו רק בימות החמה אבל בחורף כיון שצריך להוסיף תוספת על הגשם אתי לאטרודי. ולאחר מכן באות ג' העתיק הרב אייזנבך את נוסח ברכת הגשמים בחורף מסדר התפלות להרמב"ם, והעיר שלא מפורש שם מהו נוסח ימות החמה, וכתב לשער שבימות החמה אומר את אותו הנוסח ורק משמיט הבקשה על הגשמים, וא"כ יוצא שלפי הרמב"ם לא מבקשים על הטל בימות החמה, וכמו שנראה בבבלי, ולכן נוסח הרמב"ם בברכת השנים ימות החמה, תואם לפסק הרמב"ם שניתן לומר הבינונו בימות החמה, ורק בחורף אין לאומרו. ותמה שם בהערה על נוסח עדת תימן המעטירה שבחורף נוסחם כמו הרמב"ם, אבל בימות החמה נוסחם דומה לספרדים ותמה עליהם ע"ש, וכן תמה על בני ספרד למה נוהגים בברכה זו כדעת הירושלמי ולא כדעת הבבלי, וכתב ליישב מנהגם בדוחק ע"ש. עד כאן תורף דברי הרב אייזנבך.

ולפלא שנעלם מעיניו הצופיות, שנוסח ימות החמה אמנם לא הובא ברמב"ם בגוף

א. תגובת הרב אייזנבך: אכן נעלמו ממני ד' הרמב"ם הברורים, ואה"נ תהא הקושי' גם על ד' הרמב"ם.

בו כפילות של בקשה על הגשמים. זו הערה נכבדה ויקרה, וכדי לבאר הענין, נקדים את הרקע הכללי של נוסחי העדות השונות בברכה זו.

בנוסח הספרדים יש חילוק בפתיחת הברכה בין נוסח הימות החמה שמתחיל ברכנו יי אלהינו בכל מעשה ידינו ואילו נוסח החורף שם מתחיל בך עלינו יי אלהינו (וכבר העיר הטור על מנהג ספרד שמלשון המשנה שאלה בברכת השנים משמע שהפתיחה היא זהה ורק יש חילוק באמצע הברכה¹, ועכ"פ גם הטור מעיד שכך מנהג ספרד) וכן העיד אבודרהם, וגם הרמב"ם בפירוש המשניות פרק ה מברכות משנה ב הזכיר שבחורף אומרים בך עלינו ובימות החמה ברכנו (אבל בזקנותו שינה הרמב"ם מנהגו והחל לומר נוסח ברכנו בין בחורף

מזכיר²) (ולפלא שלא הזכיר סוגיא זו הרב אייזנבך, ואולי ס"ל שהתם לא מיירי אלא בברכת הגבורות, אבל לענ"ד פשוט שה"ה בברכת השנים³). ולכן אנו בני ספרד וכן בנוסח הרמב"ם והתימנים אנו מזכירים טל בימות החמה כאשר מתפללים שמונה עשרה בנוסח הרגיל המפורט. אבל גם לדידן בנוסח תפילת הבינו שם קצר מאד, ולא מזכירים אלא מה שחייבים ממש, שם לכתחילה אין מזכירין כלל בקשה על טל⁴, ולכן לדידן א"ש פסק הבבלי והרמב"ם שאין לומר הבינו בחורף, כי בקשת גשם בחורף היא לעיכובא, ואם יוסיף את זה בהבינו אתי לאטורדי. וזהו למעשה התירוץ של הרב אייזנבך שם עמ' לה, אלא שהוספתי בו נופך רב.

ולגבי מה שהעיר שם בהע' ב בשם אביו שנוסח בך עלינו הספרדי נראה שיש

ב. הערת הרב אייזנבך: אכן זהו הטעם שלא הדגשתי את ד' הגמ' בתענית (אף שניכר למעיין באות ד' במש"כ בגליון הקודם באות ד' שם שדברי הגמ' שם לא נתעלמו ממני, ואדרבה נתן לומר שקצת התבססתי עליהם ג"כ בלא איזורים) משום שהיא עוסקת בהזכרה ולא בשאלה ומה שרצה לדמותם יש לשער שזה יצא לו מהתייחסותו לנידון כ"ברכת השנים וברכת הגבורות", אך לענ"ד היחס הנכון לנידון הוא מה אנו רוצים בשינוי הנוסח, והיינו שבברכת הגבורות הנידון הוא על שבח שאנו משבחים וממילא ניתן מבחינה עקרונית לשבח כמה שרוצים (ואין זה ענין לסוגיא דסיימתינהו לכולהו כמבואר למעיין ופשוט), משא"כ בקשה זה דבר מוזר לבקש דבר שמצד סדרי הנהגת הטבע של העולם לא יכול להעצר, וממילא אין ראוי לבקשו, ואף אם יש מקום לפלפל בחילוק זה, מ"מ נראה ברור שא"א לבנות עליו מגדלים הפורחים באויר. **תשובתי:** עין רואה שרוב ככל הנוסחאות שמזכירות בברכת הגבורות "מוריד הטל" הם גם מזכירות בברכת השנים בקשה על טל (מנהג א"י הקדמון; מנהג הספרדים; נוסח הרמב"ם; נוסח פרובנס; נוסח צ"פ הקדום). ורוב ככל הנוסחאות שאין בהם בקשה על טל בברכת השנים גם אין בהם מוריד הטל בברכת הגבורות (סידור רע"ג; סידור רס"ג; נוסח אשכנז; נוסח איטליה). כך שמוכח שיש קשר ברור בין שני הנושאים ולכן כיון שמפורש בבבלי לגבי ברכת הגבורות שאם בא להזכיר טל מזכיר, ולא מפורש שאין לעשות כן בברכת השנים, ממילא יש לנו ללמוד שה"ה לברכת השנים. וכן הבינו הרמב"ם ושאר הקדמונים.

ג. וכן הוא באמת בנוסח הבינו שהעתיק הרמב"ם וכן בנוסח הבינו שמועתק בסידורי ספרד כתיב יד ודפוסים (ואף שהביא הרב אייזנבך דברי הכלבו והמאירי שיש נוהגים לומר הבינו אף בחורף ולהוסיף בה בקשה על גשם, לע"ע לא זכור לי שאי פעם ראיתי בסידור ישן בנוסח הבינו וטעון חיפוש מעמיק), ובפרט זה נטיתי ממה שמשמע מדברי הרב אייזנבך בסוף עמ' לה שלמנהג הספרדים לכתחילה יש לומר בהבינו בקשה על טל, ורק תירץ שמ"מ אינו לעיכובא ולכן גם אם ישכח אין בזה קפיда **נתגובת הרב אייזנבך:** אה"נ יש מקום לומר כן, ובזה יתורצו יותר לשונות הרמב"ם וסיעתו.

ד. הוספת הרב אייזנבך: הראוני בגליון בית נאמן של פרשת לך לך דהאי שתא שהגרמ"מ שליט"א ג"כ תמה

בנוסח א"י הקדום יש נוסח דומה לאיטליה. וברוב העדות כל הבקשה הארוכה הזאת מיוחדת רק לנוסח החורף, אבל בימות החמה מדלגים כל הקטע הזה, ואילו בנוסח פרובנס אומרים את כל זה גם בחורף וכל השינוי הוא רק בדילוג מילת "ומטר" וכ"ה בנוסח קטלוניה וחלק מארגוניה (והם מושפעי נוסח פרובנס), ויתכן שכ"ה גם במנהגי אר"צ ובגדד שלא מפורש בסידוריהם מהו נוסח ימות החמה ואכמ"ל.

ועתה נבוא לפלפל בהערת אביו של הרב אייזנבך, הנה באמת בשום נוסח של עדה אחרת, אין כפילות זו של בקשה נוספת אחרי כל הבקשה הארוכה: "וברך שנתנו בגשמי רצון ברכה ונדבה". ומכיון שגם במנהג הספרדים יש דבר מיוחד של נוסח ברכנו יי אלהינו בימות החמה. ולכן יש מקום לומר בדרך השערה שבראשית תקופת הגאונים, אמרו בספרד "ברכנו יי אלהינו בכל מעשה ידינו" בין בימות החמה ובין בחורף, וכעין נוסח הרמב"ם (והתימנים), דהיינו שאמרו בחורף: "ברכנו יי אלהינו בכל מעשה ידינו וברך שנתנו בגשמי רצון ברכה ונדבה ותהי אחריתה חיים ושבע ושלוש כשנים הטובות. ברוך אתה יי מברך השנים" ובימות החמה: "ברכנו יי אלהינו בכל מעשה ידינו וברך שנתנו בטללי רצון ברכה ונדבה ותהי אחריתה חיים ושבע ושלוש כשנים הטובות. ברוך אתה יי מברך השנים". ורק לאחר מכן החליטו קדמוני הספרדים, לומר בנוסח החורף את הנוסח המורחב של החורף "ותן טל ומטר וכו' ורוה פני תבל וכו' שמרה והצילה שנה זו", כמו שיש בסידורי הגאונים רס"ג רב עמרם וכל עדות ישראל (מלבד

ובין בימות החמה וכמבואר בסדר התפלה שבחיבור משנה תורה דיליה, ונוסח זה קיבלוהו עליהם ועל זרעם בני תימן). והנוסח הספרדי המקובל היום בברכת השנים בחורף ובימות החמה, הוא קדום מאוד, ונמצא בלא שום שינוי ניכר, בכל שלשים כתבי היד של סידורי הספרדים, לאורך ולרוחב כל תקופת הראשונים. והוא מתועד בשלימות גם בספר אבודרהם ובספר אור זרוע הקדמון ועוד. כך שבדאי זהו הנוסח היחיד שנהג בארץ ספרד מקדם קדמתה ולכל הפחות בראשית תקופת הראשונים ודוק.

אבל בכל שאר נוסחאות העדות השונות אין זכר כלל לנוסח "ברכנו יי אלהינו" אלא כולם מתחילים תמיד בנוסח "ברך עלינו יי אלהינו את השנה הזאת וכו'".

ולגי גוף נוסח הברכה, בכל העדות השונות הנוסח של בקשת הגשמים הוא ארוך מאוד, ודומה לנוסח הספרדים היום למשל בנוסח רס"ג: ותן טל ומטר על כל פני האדמה ושבע את העולם כולו מברכות טוביך ורוה פני תבל מעושר מתנות ידיך ושמרה והצילה לשנה זו מכל מיני משחית ומכל מיני פורעניות" ודומה לזה בנוסח רע"ג אלא שנוסף שם "ותהי אחריתה שובע ושלוש" וכע"ז בנוסח רשב"ן והרמב"ם ופרובנס ורומניא וצפ"א הקדום ופרס ואר"צ ובגדד.

ונוסח אשכנז שבחורף מבקשים רק "ותן טל ומטר לברכה על פני האדמה" אין לו חבר כלל, ובמנהג איטליה יש בקשה מקוצרת: "ותן טל ומטר לברכה על פני האדמה ושבע את העולם מברכותיך", וגם

על מנהג הספרדים דאדרכה מנהג האשכנזים בזה הוא המבוסס, וכ' שם שקדמוני ספרד שינו את הנוסח משום רצונם לחלק עוד יותר שלא יטעו, ואה"נ מנהג האשכנזים יותר קדמון בזה. עכ"ד.

האשכנזים והאיטלקים), ולכן בחורף עברו לומר נוסח "ברך עלינו" שיש ישנה התוספת הגדולה לחורף, אבל מ"מ לא רצו לשנות הנוסח הקדום לגמרי ולכן השאירו את החלק של "וברך שנתנו בגשמי רצון".

וסויע גדול יש להשערה זו מקטע גניזה קדום מאד T-S NS 121. 37 והמשכו בקטע Oxford MS heb. f. 3410 (מתוארך לשנים 900-1100 למנינם, דהיינו לפני כאלף שנה), שהוא סידור שכתב איזה יהודי במצרים שמוצאו הראשוני היה בספרד, ולכן יש בסידור זה שילוב נדיר ומעניין של נוסח הספרדים ונוסח יהודי מצרים בשלב הקדום שלו שאני מכנה "נוסח מצרים הקדמון". וסידור זה שרד כמעט בשלימות וכולל בעשרים ושש הדפים ששרדו ממנו ברצף, כל תפילות היחיד לחול (מברכת עזרת אבותינו שחרית לחול) ולשבתות ולמועדים ולימים הנוראים (ואין בו דברים שאומר רק החזן כגון קדיש וקדושה ופיוטים ואפילו לא מלכיות זכרונות ושופרות שבני מצרים לא נהגו לאומרם ביחיד אלא בחזרת הש"ץ).

ובסידור זה הנוסח הוא "ברכנו יי' אלהינו בכל מעשה בגשמי רצון ברה ברוך אתה יי'". ויש גם סמך להשערה זו, ממה שבנוסח החורף של הרמב"ם איתא: "ברכנו יי' אלהינו בכל מעשה ידינו וברך את שנתנו ותן טל וכו'". וניכר שנוסח זה משתלשל ובא מהנוסח ששוחזר לעיל: "ברכנו יי' אלהינו בכל מעשה ידינו וברך שנתנו בגשמי רצון ברכה ונדבה ותהי אחריתה חיים ושבע ושלום כשנים הטובות. ברוך אתה יי' מברך השנים". אלא שגם הרמב"ם, שקבע נוסח ברכנו בחורף, מ"מ לא אבה לקבוע ממש כהווייתו בנוסח קצר של בקשת הגשמים, ולכן קבע הרמב"ם את גוף נוסח הבקשה בהתאם לנוסחאות הגאונים ושילב את זה בתוך נוסח ברכנו.

ושוב אדגיש שכל זה חשוב רק מבחינה עיונית ומחקרית, אולם למעשה ודאי יש לנו הספרדים להחזיק בנוסח הנהוג, שכאמור הוא מוחזק בידינו מקדם קדמתה, וכבר בראשית תקופת הראשונים זה היה הנוסח הספרדי בלי חולק.

ב] בענין הסתרת יום טבילה

נהניתי מאוד ממאמרו של הרב אברהם יחיאל הלר (גליון טז עמ' פב-פו), בענין הסתרת יום טבילה שהאריך שאין דין זה מדינא דגמרא של ארור שוכב, אלא חומרא של הרוקח ועוד משום צניעות, ושעיקר בזה שלא ללכת במהומה ובפירסום, אבל אין חיוב להסתיר ממי שמגלה דבר זה מעצמו, וחלילה לדחות מפני זה יום הטבילה, עכ"ד והם נכונים מאוד. ויש להוסיף מסוגיא ערוכה בברכות כד ע"א:

"אמר רב המנונא בריה דרב יוסף: זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא ואמר לי: זיל אייתי לי תפילין. ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו, והוה ידענא דיום טבילה הוה, ולאגמורין הלכה למעשה הוא דעבד". וידעתי גם ידעתי ששערי תירוצים לא ננעלו, ומי שלא השתכנע מכל הראיות הנכונות שהביא הרב הלר במאמרו, לא יוסיף לו ולא יועיל לו, אבל האלהים עשה את האדם ישר וכו'.

ג] בענין חיוב כוס בברכת המזון

ראיתי את מאמרו של ידידי הרב און כהן

סקלי שליט"א (גליון טז עמ' קנא-קנט) בענין

והסמ"ק - שברכת הכוס טעונה כוס למצוה, אבל לא לחובה גמורה, ולכן אם בירכו השי"ת ויש לו יין בשפע וברווחות מחוייב לעשות על היין, אבל אין חיוב לחזור אחר היין, ואין מחיוב להוציא על זה הוצאות יתירות.

והנה הרי"ף הביא הסוגיא שברכת המזון אינה טעונה כוס, ובודאי שאינו סובר כדעה א"י. וברמב"ן והראב"ד כתבו שאין ראייה מדברי הרי"ף שהוא פוטר לגמרי, ושיש לפרש בדעת הרי"ף כדעה ג'. ומ"מ פשוט שגם הם מודים שלשונות הרי"ף מסתדרים היטב גם עם דעה ב, וכן הבין בדעתו בעל המאור והרשב"א.

נמצא שדברי הרי"ף סתומים, וסובלים שני הפירושים שלא בדוחק כלל.

ב) ובדעת הרמב"ם, אף שהרמב"ם כתב בפירוש בפרק ז הלכה טו, שאין ברכת המזון טעונה כוס, מ"מ הרב סקלי סבור שדעתו כדעה ג', שיש חיוב לכתחילה אם יש לו יין ורק שאין חיוב לחזור אחריו. ודייק כן הרב סקלי מלשון הרמב"ם פרק ז הלכה יד: **"אם היה שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית או יתר על רביעית"**, והרב סקלי לומד מאריכות לשון זו שאם יש יין חיוב איכא, וכדעת הרבה ראשונים שסוברים כן.

ולענ"ד דעת הרמב"ם שכוס בברכת המזון אינו חיוב כלל ועיקר אלא רק בגדר

חיוב כוס בברכת המזון, ומאד נהניתי מהבירור המקיף והמעמיק, וכבר איתמחי גברא בבירור סוגיות סבוכות להלכה ולמעשה. והאמת שזה זמן רב חשקתי ללמוד סוגיה זו בשורשה, ולא איסתעיא מילתא, אבל עתה שמצאתי לפניי סוגיא ערוכה במאמר הנ"ל, ארשה לעצמי לכתוב בזה מעט.

א) ראשית אסכם את דעות הראשונים בסוגיין, בסגנון חלוקת הראשונים לפי ארצות (וזאת על פי מה שהביא הרב סקלי, ולא בדקתי כל הראשונים בפנים):

דעה א: דעת רוב הראשונים מאשכנז וצרפת (ובכלל הרא"ש ובעלי התוספות), וכן דעת בעל המאור והרי"ד והריא"ז, שברכת המזון טעונה כוס מעיקר הדין.

דעה ב: דעת הרשב"א והר"א אלשבילי והנמוקי יוסף - שברכת המזון אינה טעונה כוס כלל [ומ"מ נראה שגם הם מודים שכבר בזמן חז"ל נהגו חסידים ואנשי מעשה לברך על כוס, וכמוזכר בהרבה סוגיות בתלמוד ובמדרשים "כוס של ברכה", אבל אינו חיוב או מצוה מדינא].

דעה ג: דעת רוב חכמי קטלוניה (רמב"ן רא"ה רבינו יונה רבינו דוד מהר"ם חלאווה ריטב"א ר"ן רשב"ץ) ופרובנס (ראב"ד מאירי רבינו מנוח ספר השולחן) ובעל שבלי הלקט והרב אביגדור כץ

ה. ומה שכתב בעל המאור "יש טועים בדברי הרי"ף", ובהערות נר למאור הבין שלדעת בעל המאור אין ראייה מהרי"ף שהוא סבור כן, והתקשה מאד איך אפשר שלא לומר כן בדעת הרי"ף, ונדחק. ולדידי פשיטא לי שגם בעל המאור מודה שדעת הרי"ף כן, ולא בא אלא להשיג על הרי"ף שזוהי המטרה של ספר המאור. וכן הבינו הרמב"ן והראב"ד בספרי השגותיהם על בעל המאור, ושניהם טרחו להציל דעת הרי"ף מקושיית בעל המאור וכתבו בדעת הרי"ף שלא פטר לגמרי כדעה ב' אלא סבר כדעה א', ומוכח מלשונתם שלדעת בעל המאור הרי"ף סבור שפטור לגמרי, אלא שהוא עצמו חולק עליו וכמשנ"ת. ומה שכתב יש טועים בהכרח צריך לדחוק ולומר שכוונתו שיש טועים לפסוק למעשה כדברי הרי"ף אבל באמת פסק הרי"ף אינו נכון לדעת בעל המאור ואין לסמוך על זה למעשה.

אין שום חיוב ומה שכתב הר"ן "מצוה מן המובחר" היינו כפשוטו שהוא הנהגה טובה אבל אין בה שום חיוב, ולכן השווה דעת הר"ן לדעת הרמב"ם, אבל בדעת הרשב"א סובר הב"י שהוא פוסק כמ"ד שברכת המזון אינה טעונה כוס ואין בה שום ענין כלל וכל הסוגיות שמזכירות כוס של ברכה הם לפי הדעה שברכת המזון טעונה כוס ולא קיי"ל הכי. ובאמת שגם אנוכי הקטן מתחילה רציתי לפרש כן בדעת הר"ן ולהשיג על הרב סקלי בזה, אלא שאחר שראיתי בדברי הרמב"ן במלחמות ובעוד הרבה ראשונים ששם מפורש שיש חיוב כשיש כוס, הסכמתי שצריך לדחוק לשון הר"ן שאינו מצוה מן המובחר גרידא אלא חיוב גמור כשיש כוס, אבל כאמור הב"י גופיה לא הבין כן, אלא השווה דעת הר"ן לדעת הרמב"ם, והרמב"ם שפתיו ברור מללו שאינו אלא מנהג חכמים.

ג) ומעתה השו"ע שכתב בסימן קפב, בשם "יש אומרים" האחרון שברכת המזון אינה טעונה כוס בין ביחיד בין בזמן, ולא הזכיר שיש חיוב אם יש לו יין (ורק הרמ"א רמז לזה), בודאי משמע שבא לפסוק כהרמב"ם שהביא את דעתו בב"י, וכן דרך השו"ע לפסוק כהרמב"ם שהוא מעמוד ההוראה, ובפרט בסוגיין שאין גילוי כלל מהרי"ף נגד זה (ואדרבה אולי יש קצת משמעות ברי"ף כשיטה זו, וכמו שגם הבין בפשיטות הבעל המאור בדעתו). ואיני רואה סיבה לדחוק דברי מרן השו"ע לומר שלא נכנס לפרטים קטנים, והרי אין זה פרט שולי, אלא אם היתה דעתו כהר"ן ודאי צריך היה לכתוב כן שכשיש יין יש חיוב גמור לכו"ע לעשות על הכוס.

מנהג חסידים ואנשי מעשה. שהרי כתב הרמב"ם מיד אחרי כן: "אף ע"פ שאין ברכת המזון צריכה יין, אם בירך על היין כמנהג שאמרנו צריך שידח כוס של ברכה מבפנים ולשטוף אותו מבחוץ, וימלאנו יין חי, וכיון שהגיע לברכת הארץ נותן לתוכו מעט מים כדי שיהא ערב לשתייה, ואין משיחין על כוס של ברכת המזון אלא הכל שותקים עד שתכלה ברכת המזון וברכת היין וישתו". ומה שכתב הרמב"ם "כמנהג שאמרנו", אף שלעיל הלכה יד לא כתב להדיא שהוא מנהג, אין ספק שכונתו למה שכתב והקדים בראש הפרק הזה: "מנהגות רבות נהגו חכמי ישראל בסעודה וכולן דרך ארץ, ואלו הן". הרי שגם כוס בברכת המזון לדעת הרמב"ם אינו אלא מנהג דרך ארץ שנהגו חכמי ישראל בסעודה, ואינו חיוב או מצוה כלל. ומעתה מה שכתב הרמב"ם "אם יש לו יין" בהכרח בא לומר שאפילו מצד מנהג דרך ארץ אין צריך לחזור אחר היין אלא המנהג מלכתחילה הוא רק אם יש לו יין. וכל זה אפילו מצד המנהג אבל מצד שורת הדין לא חייב כלל לברך על הכוס אפילו אם יש לו יין. ודנתי בזה עם ידידי הרב משה שטיין מאופקים, והראיתו דברי הרב סקלי ודברי הרמב"ם במקורם. והסכים עמי שאין ספק שדעת הרמב"ם, כהרשב"א הסבור כדעה ב', ולא כהרמב"ן והר"ן וסיעתם הסבורים כדעה ג'.

והראני הרב אייזנבך שמדברי הב"י בסימן קפב מוכח שמשווה דעת הרמב"ם לדעת הר"ן ואילו לדעת הב"י הרשב"א שיטה נוספת היא. ואחר העיון בדברי הב"י נראה לי ברור שגם הוא הבין כמשנ"ת בדעת הרמב"ם, אלא שהב"י הבין שגם לדעת הר"ן

ו. ואף אם יבוא הטוען לטעון שבפרק זה הביא הרמב"ם באגב אורחא גם דברים שהם הלכה גמורה, מ"מ מוכרחים להודות שלגבי כוס של ברכה זה ודאי אינו אלא מטעם מנהג וכמפורש ברמב"ם הלכה טו, וכנ"ל.

והרב סקלי הביא הוכחה לשיטתו, מדברי מרן בסימן קעד סעיף ג כשהביא דעת ב"ה הנזכר בברכות דף נא, כתב מרן "מניחו עד לאחר ברכת המזון", והקשה על הסגנון הזה שהרי לדעת הרשב"א אין חייב להניחו אלא רק מותר להניחו, וא"כ הו"ל למרן לכתוב "מותר להניחו". אבל לענ"ד אין בכח דיוק זה, להוציא מפשט דברי מרן על אתר, ושערי תירוצים לא ננעלו. והרי מרן עצמו בסימן קפב הביא בזה כמה ג' שיטות, לכן אף שאנן נקטינן לעיקר כדעה בתרא, מ"מ מרן עצמו לא הכריע בזה בבירור ולכן הביא ג' שיטות¹, וממילא מרן בסימן קעד, לא בעי להכניס נפשו לפלוגתא בסימן קפב, ונקט לשון המשתמעת לתרי אנפין. ובפרט שלשון מרן השו"ע בסימן קעד לקוחה כלשונה מלשון הטור שם, ודרך השו"ע בדוכתין סגיain להעתיק לשונות הטור והרמב"ם אף כשאר דיוקי הלשונות שבהם אינם תואמים לגמרי לשיטתו, וכמו שהאריך בדוגמאות טובא בספר מבוא שערים ע"ש. וק"ו בנידון דנן שהדברים תואמים לשיטת "יש אומרים" קמא בשו"ע בסימן קפב.

(ד) ומצאתי מקור נאמן לפסק הרמב"ם והרשב"א ודעימיה, מכל סידורי הגאונים הקדמונים (סדור רב עמרם גאון

וסדור רב סעדיה גאון וכן בסידור הקדום של רבי שלמה בר נתן ההולך בעקבות הגאונים ופסקיהם), שבשלשתם יש הרחבה רבתי על הלכות סעודה וברכת המזון עם כל פרטי דיני זימון וכו', ומ"מ אף אחד מהם לא הזכיר מילה וחצי מילה על כוס של ברכה בברכת המזון, וזוהי ראייה גדולה שבבבל בתקופת הגאונים, לא נהגו לברך ברכת המזון על הכוס לא ביחיד ולא בזימון, ואין לומר שלעולם הם סברו כדעה ג' שיש חיוב כשיש יין בשפע אלא שלא היה מצוי אצלם יין בבבל. שהרי הגאונים הללו לא כתבו את סידוריהם רק עבור בני בבל, אלא כתבו עבור כל קהילות ישראל בתפוצות, ללמדם המנהגים וההלכות והנוסחאות הנכונות. ולכן אם רב עמרם ורב סעדיה היה סוברים כדעה ג' היה להם לכתוב "מצוה לברך על היין, ומי שיש לו יין באמת חייב לברך על היין, אבל אנן בני בבל אין מצוי לנו יין בריוח", ונפק"מ לארצות שהיין בזול וכן נפק"מ גדולה למי שהוא עשיר בכל מדינה שהיא. ומדלא הזכירו כלל ענין היין מוכח שאין בזה שמץ חיוב לדעתם אף למי שיש יין (ומ"מ פשוט שאין לדייק מסידורי הגאונים, שאין בזה כלל ענין, אפילו מצד "מנהג חכמי ישראל" שהביא הרמב"ם, דכולי האי אין

1. דלדידי פשיטא ליה שכל כללי הפסיקה שהנהיגו רבותינו הספרדים מצוקי ארץ בסתם ויש וביש ויש וכו', אין כוונתם לומר שמרן הב"י עצמו הכריע כן באופן ברור, דהאומר כן לא ימצא ידיו ורגליו בספר בית יוסף להתאימו לשולחן ערוך, ועיין בקונטרס "בדרכי הפסיקה של מרן הב"י והרמ"א" מאת הרה"ג רבי ירמיה כהן, שהאריך בזה בדברים מוצקים כראי, שכל מקום שהביא מרן השו"ע שתי דעות שונות הוא משום שלא היה למרן הכרעה בזה. באופן שכשהיה למרן הכרעה הביא רק דעה אחת וכשלא היה לו הכרעה הביא שתי הדעות בשם יש אומרים (ומסבירא היה נראה שבכה"ג אין למרן שום נטיה לשום צד, אולם דעת רבותינו הספרדים שאפילו במקום שהביא מרן יש ויש, מ"מ סידר הדעה שיש לו נטיה קלה אליה באחרונה דווקא), וכשהיה לו נטיה חזקה לצד אחד כתבו בסתם והביא הדעה השנייה בשם יש אומרים. וכל זה בדעת מרן הב"י עצמו, אבל אנו הספרדים שקיבלנו הוראות השו"ע אלינו ומוכרחים אנו לנהוג למעשה כדעה אחת בלבד, בזה הנהיגו רבותינו הספרדים די בכל אתר ואתר, לנהוג למעשה כדעה שנטה אליה מרן הב"י, ולכן בסתם ויש מכריעים כהסתם ואפילו ביש ויש נוהגים כיש בתרא. ויש עוד הרבה להאריך בזה ותן לחכם ויחכם עוד.

לדייק מהשמטתם, ולא נתחייבו בסידוריהם להזכיר מנהגות טובות שאינם חיוב ופשוט).

ומכיון שהגאונים ישבו בבבל סמוך לתקופת הגמרא, ובזמנם נהגו וסברו הגאונים בבבל כשיטה ב', יש בזה קצת הוכחה גם להכרעה בסוגיות הבבלי, וכמו שאבאר.

הנה בבבלי יש סתירה, שבפסחים קה ע"ב דייקה הגמ' מברייתא ש"מ ברכה טעונה כוס", ומאידך בדף קיז ע"ב מנסה הגמ' לדייק מהמשנה שברכה טעונה כוס, ודחתה את הדיוק הזה.

ה) והנה אם נבוא לבאר הגמ' מסברא גרידא בלי מסורת, ונצא מנקודת הנחה שראוי להשוות הסוגיות זו עם זו בלא לעשותם חלוקים (כשיטת בעלי התוספות בכל אתר). אז ודאי ראוי לומר שהעיקר כסוגיא בדף קה ע"ב, ואת הסוגיא בדף קיז יש לומר שהתלמוד רק דוחה שאין ראייה מהמשנה, אבל עדיין הדין הזה נכון מהברייתא. וכך היא באמת שיטת כל בעלי התוספות והנמשכים אחריהם. וזאת מאחר שלא היה להם מסורת מן הגאונים שברכה אינה טעונה כוס, ודרכם ליישב כל הסוגיות שלא יסתרו זה עם זה.

אבל כל חכמי קטלוניה ופרובנס, קיבלו דעת הרי"ף שכתב שאינה טעונה כוס, כלומר שאף שמסברא היה מקום לומר אחרת, וכמו שפירשו כל בעלי התוספות, מ"מ לא אבו לחלוק חכמי קטלוניה ופרובנס

לחלוק על הרי"ף ולענ"ד הוא משום שסברו שכך קיבל הרי"ף מהגאונים. ומ"מ בכדי לתרץ סתירת הסוגיות, כתבו חכמי קטלוניה ופרובנס לחדש, שהסוגיא בדף קה מדברת על עיקר המצוה, ואילו הסוגיא בדף קיז מדבר על חיוב גמור שיש לחזור אחריו (ונדחק הרמב"ן לומר שאין דיוק הגמ' מעצם ברכת המזון על כוס שלישית הנזכר במשנה שעליה קאי הגמ' אלא הדיוק הוא בצירוף האמור במשנה הראשונה "ואפילו מן התמחוי". וזה דוחק דאם כן הגמ' היתה צריכה להעמיד דבריה במשנה הראשונה ולא במשנה שם בדף קיז). ולכן יצא להם שיש חיוב כשיש יין.

אבל הרשב"א כתב, שבאמת הסוגיא בדף קיז ודף קה מדברים על אותו דין ממש, אלא דאנן פסקינן כהסוגיא בדף קיז, ולא פסקינן כהסוגיא בדף קה, ששם לא אמרו כן אלא בדעת הברייתא שם ואין הלכה כאותה הברייתא.

ומאחר ועתה נתברר שגם הגאונים פסקו כהרשב"א, וכך נהגו בני בבל שם, א"כ יש כאן חיזוק גדול לדעת הרשב"א שהעיקר כסוגיא בדף קיז ולא כסוגיא בדף קה ושאין לדחוק הסוגיא בדף קיז. והגאונים היה להם מסורת ישירה בפירוש הגמ', ודעתם בזה עדיפה על דעות רבותינו הראשונים שאינם על פי מסורת אלא על פי סברא ודוק".

ח. הערת הרב אייזנבך: מה שרצה להוכיח ממנהג הגאונים ז"ל שמסקנת הבבלי כרמב"ם וסיעתו מסיימת הסידורים, מלבד מה שלענ"ד סתימת הסידורים היא מקור להשערות ואינה ראייה וכ"ש שאינה הכרח והכרעה, בלא"ה נראה דאינה אלא לכל היותר סמך נאה, כי צריך להכיר את המציאות שהיתה בימים ההם, וכשם שבזה"ז אין ראייה ממנהג איזה מקום שנהגו כך באותו מקום גם לפני כמאתים שנה מרוב השינויים והטלטולים שעברו העדות, וכן משקם איזה חכם ושינה ע"פ תוקף דעתו ועיונו [גם בהבנת דברי הבבלי] את המנהג המצוי, ג"כ במשך כמאתים שנה מאז התפשטו חידושי ונתפורו בכל המדינה, ונקבע בזה כמו מנהג, כך

היה ג"כ בזמנם ואין כל חדש, וידוע ג"כ שבדור המעבר בין האמוראים לגאונים היה דור רבנן סבוראי, ורבו בו הצרות והשמדות כמבואר באגרת רב שריא גאון ז"ל, ונשתכחו הרבה מסורות [וז"ל איגרת רש"ג ז"ל "דורבא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פרישו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים וכו', והויין שני שמד וצרות בסוף מלכות פרסיים ולא הוו יכלין למקבע פרקי ואחזבי מתיבתא ומדבר מנהג גאונים עד כתר כמה שנין דאתו רבנן דילנא מפומבדיתא לסביבות נהרדעא למדינתא דפירוז שבור", וידועים דברי פירקוי בן באבוי ז"ל שהאריך לבאר חסרונו של מנהג א"י שאינו מוסמך לרוב השמדות שהיו להם ומוכח דשמדות זה טענה לחיסרון באמינות המסורות], ובאמת רבו המחלוקות בבבל בזמן הגאונים בין ב' הישיבות [סורא ופומבדיתא. ויש מהחוקרים (ראה י. ברודי, תשובות רב נטרונאי גאון, ירושלים תשע"א, במבוא עמ' 29 הערה 9, ובעמ' 59) שטענו ג"כ דהיה ישיבה שלישית מלבדם היא ישיבת ריש גלותא] מה גם שבזמן האמוראים והתנאים לא פסו מחלוקות מבבל, ומאן יימר שמסקנת והכרעת מסדרי התלמוד היא שהיתה נהוגה בכל ישיבות בבל ובכל ערי בבל, ושפיר איכא למימר דבדורות מאוחרים יותר היו מי שפירשו ד' הבבלי באופן אחד ואחרים פירשו באופן אחר, ורב עמרם ורב סעדי' שניהם היו מיישיבת סורא כך שאין מזה ראייה כלל לישיבת פומבדיתא, מכל זה נלענ"ד דאין כ"כ אפשרות באופן זה להוכיח מזמן הגאונים שרב הנסתר בזמנם על הנגלה לנו, [נובדאי שאילו היה מקור ברור מהתקופה ההיא וכגון תשובת גאונים או קטע מספרי הגאונים בעניין הזה החרשתי, וראה בזה להלן, אך הדיוקים מהסידורים אינם ראייה וכמו עניין "אין למדין הלכה מפי מעשה". ולא אאריך בזה כעת אך רק אעיר בדבר זה טועים הרבה חוקרים שמשתמשים בממצאים שלפניהם כדבר ברור, ומאידך הרבה חכמים מתייחסים לממצאים כהבל ורעות רוח, והאמת היא כמו בהרבה דברים כנראה איפה שהוא באמצע, שא"ל להתעלם מהמציאות שמציגים החוקרים, אך גם א"א לבנות עליה יותר מדי וצריך כמו כן לדעת כיצד להתייחס ואיזה חשיבות לתת לכל ממצא וממצא, ולפענח את קורות תקופת הממצאים ע"פ מקורות חז"ל או מקורות נאמנים אחרים, ולא ע"פ תיאוריות קלושות שמתאימות לתיאוריות של המדענים לפי סברת כריסם, וצריך להשתמש גם בזה בשכל העיוני שחננו ה' ית' ולא רק בהסתכלות חיצונית, ופשוט, ודוק], ועיקר הדיון ישאר בהבנת הסוגיא כפי ראיות חכמי הדורות איש לפי מהללו, ואם תהינה ראיות נגד ד' הרשב"א וכיו"ב שפיר יהיה ניתן לדחוק את הסמך הנ"ל מד' הגאונים בסידוריהם (אגב אעורר בזה דהנה סידורי הגאונים הלא היו מצויים מאד בזמן הראשונים וזה אומר דרשני מה שלא הזכירו דיוק זה). [הערת הרב סקלי: וראה לקמן בתגובתי שברוב העניינים כיוונתי לדעתו הרמה של ידידי הרב אייזנבך (תגובתי נכתבה קודם שראיתי את הערותיו על דברי הרב גבאי)].

והאם באמת יש לנו איזה מקור מתקופת הגאונים יותר מוסמך, נראה לי שמצאתי, אך מאידך אין מזה כ"כ הכרע, והוא בתשובות הגאונים הקצרות (סי' שלא, והובאה גם באוצר הגאונים ברכות עמ' 120, ובשינויים גם בתשובות גאונים קדמונים סי' קד, ובריי"צ גיאת ח"א עמ' ט', ובתשרי' הרשב"א ח"ז סי' תקכט) "שאלה, כלי שהוא טעון כמה רביעיות יין אם שחו ממנו פגמו, תשובה, פגמו, והוא הדין לעניין ברכת המזון או לשאר ברכות שטעונות כוס, אבל לענין הנהיין אינו פגום שצריך לברך בורא פרי הגפן", ומריהט הלשון ניתן לדקדק דס"ל דברכה טעונה כוס, ומ"מ ניתן לדחוק את הלשון אף שנאמרה בסתמא,

וכן מס' הלכות קצובות (בתורתן של ראשונים – הורב"ץ עמ' 34) משמע בסתמא שהיו תמיד מברכין על הכוס, עיי"ש. **תגובת הרב גבאי:** אילו הייתי ממצא שיטה חדשה מתוך סתימת הגאונים היה כאן מקום לטענה, אבל אחר שכבר קיימת שיטה כזאת להדיא ברמב"ם וברשב"א ועוד, בודאי יש לנו לפרש כן גם בדעת הגאונים ולא להידחק בחינם. ואה"נ שאין לי ראייה אלא מדעת גאוני סורא, ולכן המתעקש יכול לומר שאולי בפומבדיתא נהגו אחרת. ומה שהעיר שאין ממנהג הגאונים ראייה לבידור דעת האמוראים מכמה טעמים, הנה בדברי הרמב"ן בכמה סוגיות שכתב שהגאונים יושבים על כסאו של רב אשי וכו', מוכח שלא כטענות הרב אייזנבך. ומה שהעיר למה הראשונים לא העירו מסידורי הגאונים הרי היה מצוי אצלם מאד, אין זה מדויק לומר שהיה מצוי אצלם הרבה, דסידור רס"ג לא היה לשום חכמי אירופה מלבד מעטים ממש והם: הרי"צ גיאור והאבודרהם, וסידור רב עמרם היה אמנם מצוי כמעט בכל ארץ באירופה (רק עד זמן הטור בלבד ומשם ואילך כמעט אין חכם שראה את גוף הסידור וכל מה שמביאים ממנו הוא מכלי שני) אבל אין מזה ראייה שכיון שלא היה כאן אלא סתימה בסידור אחד בלבד לא רצו לבנות על זה מגדלים פורחים באויר, ורק אחר שראינו שגם בסדור רע"ג וגם בסידור רס"ג וגם בסידור רשב"ן לא נזכר מזה כלום כבר קשה

לנהוג בה כל מנהגי דרך ארץ, אבל בסעודת יחיד לא הקפידו בזה שבלאו הכי אינה קבועה וחשובה.

ומעתה מה שסיים הרב סקלי במאמרו: "ועכ"פ כשאוכלים שלשה אנשים ולא מברכים על הכוס אף שיש להן יין מצוי בקלות ובלא טורח צ"ע אם יש להם מה שיסמוכו". לפי מה שנתבאר המנהג הנהוג היום יש לו עמודי העולם לסמוך עליהם, הלא הם: השו"ע בשם יש אומרים בתרא שהוא העיקר לדידן (ודלא כמו שנדחק הרב סקלי בדעת השו"ע), הרמב"ם (ודלא כמו שחידש הרב סקלי בדעת הרמב"ם), הרשב"א והר"א אלשיבלי והנמוקי, סתימת הגאונים בסידור רב עמרם גאון רב סעדיה גאון וכן סידור רבי שלמה בר נתן. וכן מוכח ממנהג העולם בזמן רבותינו הראשונים שאין להו ביאור אלא לשיטה זו.

ולענ"ד לא רק שיש כאן על מי לסמוך, אלא זו היה הדעה העיקרית לדינא. מכמה טעמים: א מרן הב"י הביא דעה זו באחרונה וקיי"ל כיש אומרים בתרא. ב' הרמב"ם סבור כן ואין הרי"ף חלוק על זה (והרא"ש כאן הוא בלאו הכי נגד הרמב"ם והרי"ף). ג' כן הוא דעת הגאונים שדבריהם דברי קבלה. ד' כך הוא מנהג כל תפוצות ישראל מזה כאלף שנה עד דורינו אנו.

ו) ויש לחזק דעת הגאונים והרמב"ם והרשב"א, ממנהג ישראל במשך כל הדורות, שלא נהגו לברך על היין בברכת המזון ביחיד אלא בזימון, וכמו שהעידו בפירוש בעלי התוספות פסחים קה ע"ב, וכן הוא המנהג בכל תפוצות ישראל עד דורינו אנו^ט. והנה בסוגיות התלמוד אין שום רמז שענין כוס בברכת המזון הוא קשור לזימון, וכמעט כל הראשונים הסכימו שאין חילוק בין זימון ליחיד אלא מי שסובר טעונה כוס זהו בין ביחיד ובין בזימון ומי שאומר שלא טעונה כוס זהו בין ביחיד בין בזימון, וכמו שהאריך הרב סקלי בעמ' קנו ע"ש (ורק על פי זוהר והמקובלים יש חילוק בין יחיד לזימון, אבל זוהר לא התגלה בזמן בעלי התוספות, ולכן פשוט שאין מנהג העולם שהביאו התוספות קשור לזוהר, ובלאו הכי הוראות זוהר והמקובלים בכללות, החלו להתקבל כהנהגות להמון העם, רק בשש המאות השנים האחרונות בלבד, וגם זה רק בקהילות מסוימות בלבד).

אבל לשיטת הגאונים והרמב"ם והרשב"א, שברכת המזון לא טעונה כוס מן הדין, אלא הוא מנהגות דרך ארץ שנהגו חכמי ישראל בסעודה, מובן היטב מנהג העולם לברך על יין דוקא כשיש זימון, כי אז זוהי סעודה קבועה וחשובה שיש

להתעלם משתיקה זועקת זו, וכיוצא בארכתי בענין ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת ראה מאמרי: 'ביור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת', נדפס בעץ חיים באבוב ניסן תשעט עמ' תנז- תעח. שבכל סידורי הגאונים לא נזכר כלל שאין לומר מעין שבע בליל הסדר, וזה תואם למנהג הקדום בכל קהילות ישראל לומר מעין שבע גם בליל הסדר, ואע"פ כן הראשונים לא הזכירו דיוק זה כי מכל הראשונים שערערו על מנהג זה לא היה אפילו ראשון היה שהיה לו גם סדור רע"ג וגם סידור רס"ג, ולכן לא דנו מצד שתיקת רע"ג לבדו, ועוד אארכתי בזה בתגובה מיוחדת שתתפרסם אי"ה בקובץ עץ חיים באבוב ניסן תשפ"א.

ט. ודוחק לומר שזה מפני העניות, כי לא שמענו בשום מקור שעשירים שיש להם הרבה כסף ומצוי להם יין, נוהגים לברך על הכוס ביחיד, וברור שהמנהג היה שלעולם לא עושים כוס ביחיד אפילו כשיש אפשרות.

ומ"מ מודינא שאי אפשר להתעלם משיטה חשובה של כמעט ארבעים ראשונים שיש חיוב כוס בברכת המזון הוא מעיקר הדין תמיד או על כל פנים חיוב כשיש לו יין, והמה רוב בנין ורוב בנין של רבותינו הראשונים כמלאכים. ולכן החפץ לדקדק במצוות ודאי ראוי שינהג כשיטה זו (ובפרט מי שנוהג להחמיר שיטות בהלכה של ראשונים, כאשר הרבה ראשונים סבורים כן, אף שלא נפסק כן להלכה למעשה ממש, ותופסים לעיקר הדין כדעה אחרת, וכגון מי שמחמיר במוצ"ש שלא לעשות מלאכה עד זמן ר"ת, וכן מי שמחמיר להניח תפילין דרבנו תם).

ובאמת היא חומרה נאה ויפה, ונסיתי בעצמי בשבוע זה, להחמיר פעם אחת ולברך ברכת המזון ביחיד על הכוס, וראיתי בנפשי שכל היחס לברכה ולכוונתה התעלתה בכמה וכמה מדרגות, וזהו לענ"ד עיקר המכוון בברכת המזון טעונה כוס, שהוא להחשיב הברכה לעשותה בצורה מכובדת ומיושבת שלא בחיפזון ודוק.

תגובת הרב און אברהם הכהן סקלי

ומלשונו לקמן (הט"ו) "אם בירך על היין כמנהג שאמרנו".

אף שהערה זו בדעת הרמב"ם הערה נכבדה היא עד מאוד (וכן העיר לי בע"פ עוד קודם פרסום המאמר ידידי הרב אייזנבך), כבר העיר הרב גבאי בעצמו בהע' שוליים, וז"ל "ואף אם יבוא הטוען לטעון שבפרק זה הביא הרמב"ם באגב אורחא גם דברים שהם

נחנתי מדברי ידידי הרב גבאי שליט"א, ומבירור הסוגיות המקורי כדרכו בקודש, ועתה אבוא אעיר כמה הערות בדבריו החביבים:

מ"ש באות ב' בדעת הרמב"ם דאין כוס של ברכה אלא מנהג, ודייק כן ממ"ש בהל' ברכות ריש פ"ז "מנהגות רבות נהגו חכמי ישראל בסעודה וכולן דרך ארץ, ואלו הן",

ואע"פ שבדרך כלל אנו מסתייגים מאוד מאימוץ חומרות של שיטות ראשונים שלא נהגו להחמירם בקהילות ישראל, בבחינת "לא טוב אנוכי מאבותיי", ו"מה נדע אנו שלא ידעו הם", וכידוע יש בזה אף חשש "מוציא לעז" על אבותינו הראשונים שלא החמירו בזה. מ"מ הכא שאני, שלכולי עלמא עד לפני ששים שנה היתה העניות מצויה וכמעט רוב ככל בני ישראל היו אז בכלל מי שאין לו יין מצוי, וא"כ אף לפי הדעה ג', אינו מחויב לחזור אחר היין ולהוציא על זה הוצאות יתירות.

נחנתי מדברי ידידי הרב גבאי שליט"א, ומבירור הסוגיות המקורי כדרכו בקודש, ועתה אבוא אעיר כמה הערות בדבריו החביבים:

מ"ש באות ב' בדעת הרמב"ם דאין כוס של ברכה אלא מנהג, ודייק כן ממ"ש בהל' ברכות ריש פ"ז "מנהגות רבות נהגו חכמי ישראל בסעודה וכולן דרך ארץ, ואלו הן",

הלכה גמורה, מ"מ מוכרחים להודות שלגבי כוס של ברכה זה ודאי אינו אלא מטעם מנהג וכמפורש ברמב"ם הלכה טו, וכן"ל".

והנה פלא שפטר קושיא זו בלא כלום, שמאחר ומובאים בפרק זה עוד עניינים שאינם משום דרך ארץ אלא הלכות פסוקות, א"כ שוב קשה לדקדק מכך שהלכה מסוימת נכתבה בפרק זה בדוקא, שאינה אלא הנהגה טובה. ואף שהעתיק מהרמב"ם הלשון "אם בירך על היין כמנהג שאמרנו", לענ"ד ל"ק מידי, דאין כוונתו בדוקא דהוי בתורת 'מנהג טוב', אלא פירוש המלה 'מנהג' היינו כמו 'נוהג' או 'דרך', כלומר כוונת הרמב"ם לומר 'אם ברך על היין בדרך שאמרנו', ויש לזה דוגמאות רבות במשנה תורה דוק ותשכח.

ומ"ש עוד הרב גבאי: "ומעתה מה שכתב הרמב"ם "אם יש לו יין" בהכרח בא לומר שאפילו מצד מנהג דרך ארץ אין צריך לחזר אחר היין אלא המנהג מלכתחילה הוא רק אם יש לו יין. וכל זה אפילו מצד המנהג אבל מצד שורת הדין לא חייב כלל לברך על הכוס אפילו אם יש לו יין". עכ"ל. הנה דוחק גדול הוא לענ"ד לפרש כן, דמהיכי תיתי דעל מנהג חביב שנהגו חכמים בסעודה יתקינו שיש לחזר אחר היין, דומיא דיין לקידוש והבדלה?! אך אי נימא שהוא חיוב, רק קמ"ל שא"צ לחזר אחריו, א"ש.

ומה גם שהמתבונן בדברי רבינו הגר"א בביאורו על הדעה האחרונה בש"ע שם (שהיא דעת הר"ף והרמב"ם), יראה דכן מדויק הפלא ופלא בדבריו, ורמזתי הדברים במאמרי, ועתה אביא דבריו במלואם [בתוספת ביאור בסוגריים מרובעות], וז"ל "וי"א שאינה טעונה כוס כלל אפילו

בשלשה] - הרמב"ם וכמסקנא דגמ' דפסחים (ק"ז:). והא דאמרינן שם (ק"ה:) דטעונה כוס, כ' הרשב"א דלא קי"ל כותיה וצ"ל משום דב"ש היא כמ"ש שם ובברכות (נב.). אלא דשם במתני' וגמ' דב"ה ס"ל דטעונה כוס, דקאמר מברך על המזון כו', אלא דההיא י"ל למצוה מן המובחר כמ"ש ה"ר מנחם. וכן ההיא דאמרינן בכמה מקומות כוס של ברכה [כלומר, בכמה מקומות הוזכר במושג 'כוס של ברכה'], וכן הא דאמרינן כוס של ברכה טעון י' דברים [ומשמע שיש ענין כזה של כוס של ברכה] - אם יש לו יין [היינו רק למצוה מן המובחר ולא לעכב] וכ"ה ברמב"ם פ"ז אם היה שם יין מביאין כוס כו' אם ברך על היין כו' צריך שידיה כו' [כלומר ממה שכתב הרמב"ם 'אם היה שם יין' מדקדק הגר"א מה שתירץ לעיל, שכל הדינים שנאמרו בגמ' בכוס של ברכה, היינו שטעון למצוה מן המובחר כשיש לו יין וא"צ לחזר, וע"ז הביא הרמב"ם אח"כ הדברים שכוס של ברכה טעון בהם]. וכתב הר"ן בפסחים שם הא דפריך שם ש"מ בהמ"ז כו' ודאי למצוה בעינן כנ"ל אלא משום דבמתני' תנן ואפי' מן התמחוי ובכה"ג פריך ש"מ כו' דקסבר דכוס ג' משום בהמ"ז בלבד הוא וז"ש בהג"ה ומ"מ כו' וכ"ד תר"י בספ"ז דברכות דאמר' שם השוטה כפלים כו' והקשה הא בע"פ אמרינן דכוס של ברכה מצטרף כו' ותי' שאני שם דמחוייב הוא עכ"פ כו' ע"ש".

הרי דרבינו הגר"א מדקדק מלשונו הזהב של הרמב"ם שברכה טעונה כוס למצוה מן המובחר וכמו שדקדקנו בעניינו בס"ד (ואין להשיב שלעתים הגר"א מביא את הנראה לדעתו 'ומלביש' את הדברים על דברי הראשונים, דכאן מדקדק את עצם לשון הרמב"ם).

ומלבד זה יש להוסיף דביאור מחודש זה של הרב גבאי הוא נגד הבנת הר"ר מנוח שם ע"ד הרמב"ם (הט"ו), וז"ל "הרב פסק כסוגיא דריש פרק אלו דברים דמשמע דברכה אינה טעונה כוס ובריש פרק ע"פ אמרינן דברכה טעונה כוס ולא קשיא דהתם מיירי למצוה, דודאי למצוה מן המובחר טעונה כוס אבל וודאי עיכובא ליכא וכו'". הרי שלא נחית לדקדק הענין של 'מנהגות שנהגו חכמים בסעודה'.

ומ"ש שם עוד הרב גבאי "ואחר העיון בדברי הב"י נראה לי ברור שגם הוא הבין כמשנ"ת בדעת הרמב"ם, אלא שהב"י הבין שגם לדעת הר"ן אין שום חיוב ומה שכתב הר"ן "מצוה מן המובחר" היינו כפשוטו שהוא הנהגה טובה אבל אין בה שום חיוב, ולכן השווה דעת הר"ן לדעת הרמב"ם". אבל בדעת הרשב"א סובר הב"י שהוא פוסק כמ"ד שברכת המזון אינה טעונה כוס ואין בה שום ענין כלל וכלל הסוגיות שמזכירות כוס של ברכה הם לפי הדעה שברכת המזון טעונה כוס ולא קי"ל הכי. ובאמת שגם אנוכי הקטן מתחילה רציתי לפרש כן בדעת הר"ן ולהשיג על הרב סקלי בזה, אלא שאחר שראיתי בדברי הרמב"ן במלחמות ובעוד הרבה ראשונים ששם מפורש שיש חיוב כשיש כוס, הסכמתי שצריך לדחוק לשון הר"ן שאינו מצוה מן המובחר גרידא אלא חיוב גמור כשיש כוס, אבל כאמור הב"י גופיה לא הבין כן, אלא השווה דעת הר"ן לדעת הרמב"ם, והרמב"ם שפתיו ברור מללו שאינו אלא מנהג חכמים. עכ"ל.

הנה תמיהני איך כתב שההבנה הפשוטה

בדברי הר"ן היא שאין חיוב בכוס של ברכה, ואעתיק דבריו במלואם "ודאי מפשט פשיטא ליה דמצותה מן המובחר על הכוס שהרי נאמרו כמה מעלות טובות בכוס של ברכה, אלא מדתנן ואפי' מן התמחוי בעי' למפשט שמחזירין עליה בדרך שמחזירין על המצות דקס"ד דכוס ג' משום ברכת המזון בלחוד הוא דאתי ודחי דעיקר תקנתא משום חירות אלא כיון דאתי עבדינן ביה מצות ברכה וכיון שהביא זה הרב אלפסי ז"ל בהלכותיו נראה שהוא פוסק דברכה אינה טעונה כוס" עכ"ל. וכל מעיין בעל שכל ישר מבין שמאחר ונדחתה ההוה אמינא שצריך לחזור אחריו, יורדת מעלת כוס של ברכה דרגה, וא"כ כוונת הר"ן שא"צ לחזור אחריו, אך אם יש לו מחויב לברך עליו.

ואמת אומר, דאני הקטן כשלמדתי הלכות אלו בטור וב"י, התעוררתי לסוגיא זו אך ורק מדברי הר"ן הללו, ומכאן יצאתי לבדוק בדברי שאר הראשונים ומצאתים תואמים לדבריו ומבוארים יותר. וא"כ יתכנו ב' אפשרויות: או שדברי הר"ן ברורים כהבנתי הראשונית והפשוטה וכמתבאר משאר הראשונים, ורק מרן הב"י 'לא זכה' [ח"ו] להגיע לרמת העיון שלי... [וכל השומע יצחק], או שלחלופין ההבנה שלי כ"כ עקומה עד שהבנתי את דברי הר"ן דלא כפשוטם ודלא כהבנת מרן הב"י, אלא דבמקרה הסתובב שזיכיתי לכוון לפשט דברי הר"ן האמתיים (וכמפורש גם בחידושו על הש"ס) ולמפורש בשאר הראשונים, והבוחר יבחר.

י. תשובת הרב גבאי: נראה ברור שגם רבנו מנוח וגם הגר"א באומרם מצוה מן המובחר כוונתם כפשוטו שכן זה יותר מובחר וכדרך שהבין הב"י את דברי הר"ן וכמו שכתבתי לעיל. תשובת הרב סקלי: המעיין יראה דלא מתפרשים יפה לפ"ז דברי הגר"א בענין 'אם היה שם יין, עי' היטב ותשכח, ואכמ"ל.

ומ"ש שם עוד הרב גבאי (ומועתק גם במובאה האחרונה מדבריו) "אבל בדעת הרשב"א סובר הב"י שהוא פוסק כמ"ד שברכת המזון אינה טעונה כוס ואין בה שום ענין כלל וכלל הסוגיות שמזכירות כוס של ברכה הם לפי הדעה שברכת המזון טעונה כוס ולא קי"ל הכי" עכ"ל.

במחכ"ת לא דק, וז"ל הרשב"א שם בחידושו לברכות (נב). [שהם מקור דבריו המובאים בקצרה בב"י] "ומסתבר לי דמתני' לאו דוקא כלומר שיהא חייב לברך על כוס א' מזון והבדלה למ"ד ברכה אינה טעונה כוס אלא שאם בא לשלשן כלן על אותו כוס הרשות בידו, כיון שאין לו אלא אותו כוס ולומר דאע"ג דאין אומרים ב' קדושות על כוס א' כיון דאין לו אלא כוס א' התירו כדאי' בריש פ' ע"פ [ק"ב ב'], ואפילו למ"ד נמי ברכה אינה טעונה כוס מ"מ יפה לאומרה על הכוס ותדע לך דאלת"ה לא הוי שתיק גמ' מלאקשווי רישא דמתני' אליבא דב"ש אסיפא דקתני מברך על היין ואח"כ מברך על המזון ולשניניהו כדשנינן אנן נמי ולוקמה בתנאי".

הרי מפורש בדברי הרשב"א דאף לשיטתו שאין ברכה טעונה כוס אף לא למצוה מן המובחר, "מ"מ יש ענין בכוס של ברכה, ודלא כדברי הרב גבאי לשיטתו אין שום ענין בזה.

ובעת, מאחר וכבר הודה לי הרב גבאי שמרן הב"י השוה דברי הר"ן לרמב"ם

[וביאר שאין שום חיוב לברך על הכוס, רק איזה ענין], והעמיד את הרשב"א כשיטה אחרת [שלדעת הרב גבאי אין לו שום ענין בכוס של ברכה], א"כ מאחר והוכחנו מדברי הרשב"א גופיה בחידושו [שמרן הב"י ראה אותם ומשם העתיק את דברי הרשב"א לב"י] דס"ל שיש ענין בכוס של ברכה, הרי שלפ"ז לא יתכן לבאר בדעת מרן דס"ל שלשיטת הרשב"א אין שום ענין בכוס של ברכה. וא"כ במאי פליגי הר"ן והרשב"א לדעת מרן? ע"כ דס"ל למרן לדעת הרשב"א אין חובה לברך על הכוס ורק איזה ענין טוב, ולדעת הר"ן הויה מצוה מן המובחר וחובה כשיש לו - ולזה השוה מרן דעת הרמב"ם. הרי כמדומה דכל זה הוי תיובתיה דהרב גבאי!

ועוד, כמדומה שהרב גבאי, שכתב שלדעת הרשב"א כל המקומות שהוזכר בהן כוס של ברכה הן למ"ד שברכה טעונה כוס, לא ירד לסוף דברי הראשונים שציינו לסוגיות רבות בש"ס שמוזכר בהן כוס.

ולדוגמא, נביא מאחת הסוגיות שציינו אליה הראשונים, בסוף פ"ז דברכות (נא). "אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה: טעון הדחה, ושטיפה, חי, ומלא, עיטור, ועיטוף, נוטלו בשתי ידיו, ונותנו בימין, ומגביהו מן הקרקע טפח, ונותן עיניו בו; ויש אומרים: אף משגרו במתנה לאנשי ביתו. אמר רבי יוחנן, אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד: הדחה, שטיפה, חי, ומלא. תנא: הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ. אמר

יא. ואין לומר שלענין זה יקרא הרשב"א 'מצוה מן המובחר', שבתשובותיו (סי' שמב) ביאר כל סוגיא זו כשיטתו בחידושו, ואח"כ הביא דברי הרמב"ן [ורמזתי לדברים במאמרי], וז"ל שם "והרמב"ן ז"ל כתב שלא נחלקן אלא לחזור אחר כוס כעין שהוא חייב לחזור בקדוש והבדלה, וקיימא לן דאינו חייב לחזור אחריו, אבל למצוה מן המובחר דברי הכל היא שהיא טעונה כוס, ובהא נמי מיתרצן כולו מתניתין ומתניא"ה".

נעבד לחומרא", כולו רבנן סברי דברכה טעונה כוס ודלא כהלכתא! ודאי דהא בורכא. אלא דכל סיעה מהראשונים ביארה זו אחרת, לדעת הראשונים האשכנזיים טעונה כוס מעיקר הדין, ולדעת הר"ן ודעימיה טעונה כוס למצוה מן המובחר, ולדעת הרשב"א אינה טעונה כוס כלל, אך מ"מ יש ענין לברך על הכוס, רק לא חייב (והוא המכונה בפניו 'מצוה מן המובחר'). ולפ"ז שוב נדחו דברי הרב גבאי בכיאוורו את דברי הראשונים ומרן הב"י, וכנז"ל.

ומ"ש עוד באות ג' "והרב סקלי הביא הוכחה לשיטתו, מדברי מרן בסימן קעד סעיף ג כשהביא דעת ב"ה הנזכר בברכות דף נא, כתב מרן "מניחו עד לאחר ברכת המזון", והקשה על הסגנון הזה שהרי לדעת הרשב"א אין חייב להניחו אלא רק מותר להניחו, וא"כ הו"ל למרן לכתוב "מותר להניחו".

אכן לא היה זה דקדוקי, אלא דקדוק הרב מאמ"ר, וז"ל שם [אחר שהביא ביאור הגמ' לדעת הרשב"א] "ומ"מ מרן ז"ל בש"ע שסתם וכתב מניחו לאחר המזון משמע דחיובא קאמר דיש לו לעשות כן ולא לומר שיכול לעשות כן כמ"ש הרשב"א ז"ל, הילכך צ"ל כמ"ש דס"ל דלכתחלה מיהא כיון שיש לו כוס צריך לברך עליו ברהמ"ז", עכ"ל.

וכבר הערתי במאמרי, דאף אי נימא דמרן לא פסק כהר"ן דיש מצוה מן המובחר, אלא כהרשב"א, מ"מ מסתברא דזה משום שחשב שיש בזה מחלוקת שקולה, שכמעט כל דברי הראשונים שהבאנו (בדעת הרי"ף) לא שזפתם עינו, אך מסתברא דאם היה רואה דבריהם היה חוזר בו, שהרי אף הוא ז"ל לא נחית לדקדוק

רבי יוחנן: כל המברך על כוס מלא - נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה. רבי יוסי בר חנינא אומר: זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא. עיטור - רב יהודה מעטרהו בתלמידים, רב חסדא מעטר ליה בנטלי. אמר רבי חנן: ובחי. אמר רב ששת: ובברכת הארץ. עיטוף - רב פפא מעטף וייתב, רב אסי פריס סודרא על רישיה. נוטלו בשתי ידיו - אמר רבי חנינא בר פפא: מאי קראה - שאו ידכם קדש וברכו את ה'. ונותנו לימין. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ראשונים שאלו: שמאל מהו שתסייע לימין? אמר רב אשי: הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו, אנן נעבד לחומרא. ומגביהו מן הקרקע טפח - אמר רב אחא ברבי חנינא: מאי קראה - כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא. ונותן עיניו בו - כי היכי דלא ניסח דעתיה מיניה. ומשגרו לאנשי ביתו במתנה - כי היכי דתתברך דביתהו. עולא אקלע לבי רב נחמן, כריך ריפתא בריך ברכת מזונא, יהב ליה כסא דברכתא לרב נחמן. אמר ליה רב נחמן: לישדר מר כסא דברכתא לילתא וכו'. אמר רב אסי: אין מסיחין על כוס של ברכה". עכ"ל התלמוד שם.

והנה כוונת הראשונים כנז"ל, שלא יתכן שאין כלל ענין בכוס של ברכה, דא"כ למשל בסוגיין נצטרך לומר שכל האמוראים שנשאו ונתנו בהלכות כוס של ברכה - רבי זירא, רבי אבהו, רבי יוחנן, רבי יוסי בר חנינא, רבי חנן, רב ששת, רבי חנינא בר פפא, רבי חייא בר אבא, ורב אסי, ומלבדם ביתר שאת גם רב פפא, רב אסי ורב נחמן שעשו מעשה רב לברך על כוס של ברכה, וכן רב אשי שפסק הלכה בלשון "הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו, אנן

כוס" ומאידך בדף קיז ע"ב מנסה הגמ' לדייק מהמשנה שברכה טעונה כוס, ודחתה את הדיוק הזה".

הנה יש לי הקטן להעיר בזה הערה חשובה, דאף שבדורנו אנו 'מתלהבים' מדברי רבותינו הגאונים מאוד, וששים כמוצא שלל רב אחר כל בדל הלכה מהם (כמובן בצדק), הנה הרגיל בדברי רבותינו הראשונים בכל סוגיות ההלכה יודע שמעולם לא התייחסו לדעת רבותינו הגאונים רב עמרם ורב סעדיה כהמשך ישיר של דעת האמוראים, ואפילו לבעל הלכות גדולות (שלדעת הראשונים האשכנזים הוא רב יהודאי גאון) ורב אחאי בעל השאלות - שהם המקורות הגאונים הקדומים ביותר שיש בידנו ושהיו ביד רבותינו הראשונים, לא התייחסו כן. ועשרות פעמים הראשונים חולקים עליהם בין בסברא, ובין בביאור הגמ', ומעולם לא שמענו ולא ראינו שהתייחסו לדבריהם יותר מלדברי שאר הראשונים שקדמום (ואדרבא, במחלוקת בין הרי"ף או הרמב"ם או הרא"ש וכיו"ב, לבין אחד מן הגאונים, בודאי שההכרעה תהיה כאחד מרבותינו הראשונים, וזה ברור ופשוט לכל הרגיל אפילו מעט בטור ב"י).

ואף שמצינו לשונות בראשונים כלפי הגאונים כמו 'דבריהם דברי קבלה', בודאי לאו כלל כיילו לן, דהרי חזינו שחולקים עליהם במקומות רבים, ופשוט.

הרב גבאי בדברי הרמב"ם, ולא כתב בב"י דעתו כדעת הרשב"א².

מ"ש עוד הרב גבאי באות ד', להביא ראיה מסידורי הגאונים, אכן מודינא ליה דמשמע מדבריהם דאין חובה, אך לענ"ד שערי תירוצים לא ננעלו, ותן דעתך שאמנם סידור רס"ג כמעט לא היה מצוי באירופה, אך סידור רע"ג היה מצוי ושימושי מאוד אצל חכמי אשכנז וספרד, וביניהם רבינו הטור, ומ"מ לא מצינו שמי מהם ציין שדעת רע"ג שברכת המזון אינה טעונה כוס (ואפילו למצוה מן המוכרח).

והנה המתבונן בסידור רס"ג יראה שלא נמצא בו כלל 'מודים דרבנן', ויש עוד כמה דברים שהשמיט³, וכי ס"ל שלא אומרים מודים דרבנן? וא"כ אף שיש רגלים לדבר דס"ל דברהמ"ז אינה טעונה כוס, מ"מ קשה לענ"ד לקבוע ע"פ השמטתו דבר ברור, ואולי אכן המציאות של חוסר יין במקומותם גרמה להשמטה זו, ואף שאינו מוכרח כמו שהעיר הרב גבאי, מ"מ גם לאידך גיסא אין הכרח וכנ"ל.

ומ"ש עוד הרב גבאי "ומכיון שהגאונים ישבו בבבל סמוך לתקופת הגמרא, ובזמנם נהגו וסברו הגאונים בבבל כשיטה ב, יש בזה הוכחה גם להכרעה בסוגיות הבבלי, כי בבבלי יש סתירה שבפסחים קה ע"ב דייקה הגמ' מברייטא "ש"מ ברכה טעונה

¹ **יב. תשובת הרב גבאי:** כאמור לעיל הוספתי לבאר שגם דעת הב"י שהרמב"ם כהרשב"א, אלא שמה שהרב סקלי קורא דעת הרשב"א מרן הב"י קורא לה דעת הר"ן. ומאחר ומרן ידע שהן הרשב"א והן הרמב"ם והן הר"ן סבורים שאין שום חיוב למה לא יפסוק כמותם.

² **ג.** זכורני שנתקלתי בעוד דברים מעין זה, וכעת לא עולה בזכרוני אילו [הוספת הרב גבאי: כוונתך כנראה לברכת אלהי נשמה, אבל כבר התגלה טעמו ונימוקו של רס"ג בזה, במאמרם של ידידי הרבנים י' שורקין וי' זייבלד: 'דף מסדר ברכות קדום למנהג ארץ ישראל', בית אהרן וישראל רד עמ' לה ע"ש].

טעונה כוס, ואפילו לא למצוה מן המובחר, אך כאמור כל דיוקנו הוא רק מהשמטתם.

וע"כ לענ"ד כל הביאור המחודש של ידידי ורעי הרב גבאי, אף שראוי לציון בחריפותו ומקוריותו, אינו מוכרח ואף אינו נכון עפ"י מסורת הפסק שבידינו, ואת ההלכה יש לקבוע כדעת רבותינו הראשונים, שברכה טעונה כוס עכ"פ למצוה מן המובחר, ותו לא מידי.

ובאמת גם בזמן רע"ג ורס"ג היו חכמים באירופה, ועכ"פ תקופה מועטת אח"כ, וא"כ מאי חזית להעדיף את מסורתם על מסורת בני אירופה (ואדרבא, אולי מסורת בני אירופה אף קדומה יותר ממסורתם של גאוני בבל כיון שנפרדו מהם בתקופה קדומה יותר, ואכמ"ל).

וכל זה כאמור, אף אם היו כותבים רע"ג ורס"ג בהדיא שברכת המזון אינה



מכתב ג'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

תוספת על מה שכתבתי בגליון הקודם בדין ידיעת בני הבית מהטבילה

בהליכתה לטבול, משום שאינם תולים טבילתה בענינים שבינה לבין בעלה, אלא פשוט הולכת ליטהר מטומאה, וממילא אין שום גנאי שבני הבית ידברו שאמא נטהרה היום מטומאתה. וכל החומרא ליזהר להסתיר טבילתה שייכת הרבה והרבה יותר בזמנינו שאין שום נפקותא לטהרות, נמצא דכל מי שיודע על טבילתה יודע על ענינים שבינה לבין בעלה, וזה החסרון הגדול שנתחדש בזמנינו יותר מבזמן חז"ל, וממילא מה שרציתי להוכיח מכמה דוכתי שלא נזהרו הנשים מלהסתיר לגמרי את הטבילה אי אפשר להוכיח מזמן הש"ס לזמנינו אנו, כמשנ"ת. אמנם מעיקר מסקנת הדברים שכתבתי שם שלענ"ד אין מקור להורות לאשה ליזהר כ"כ ולדחות טבילתה מחמת פרסום ליחידים, עדיין על משמרתי אעמודה שלא מסתבר להחמיר בזה ולדחות ליל טבילה שהוא ביטול מצות עונה וגם מ"ע דפו"ר, וכמו שהארכתי שם לבאר.

הנה לגבי הנידון שכתבתי בגליון הקודם לגבי דחיית הטבילה מחמת ידיעת יחידים, העירוני בזה כמה ת"ח שכן מוכח מהרבה מקומות בש"ס שעניני הטבילה והטהרה של האשה היו ידועים, ואחר העיון בזה נתברר לי שבאמת יש חילוק גדול בין זמן חז"ל לזמנינו, שבזמן חז"ל הרי היו טובלים לטהרות ולתרומות ומעשרות, א"כ כל הנהגת הטומאה והטהרה בבית היתה ניכרת לעין שהרי בזמן שהאשה היתה טמאה לא יכלה לגעת בתרומות ומעשרות ולא יכלה להפריש חלה כדרכה אלא היתה צריכה ליזהר שלא ליגע בחלה, וא"כ כל פעם שהיתה האמא הולכת לטבול היה זה ניכר לכל בני הבית שהאשה נטהרת ומעתה מותר לה לגעת באוכל ואינה מטמאתו, [וגם מותר לה לישב על כל כסא שבבית ולא לחוש שישבה עליו וטמאתו בטומאת מדרס]. והואיל ויש בזה נפקותא לכל הנהגת הבית ממילא אין שום חסרון צניעות בזה שיודעים

הערות בענייני סוכות - תגובה לתגובתו של הרב יוסף פרץ

מאוד שמחתי לראות שגם מעבר לים הוגים התלמידי חכמים בדברי התורה של 'חכמי הדרום' שבארץ הקודש, והריני להשיב מה שהתעוררתי ע"י ההערות הנפלאות של הרב יוסף פרץ שליט"א.

א] בעניין להפסיק באמצע ההלל כדי לברך על הד' מינים

מה שכתב הרב יוסף פרץ להעיר על דברינו בזה"ל - דעיינ בשדי חמד שאם כבר עבר על המצוה אסור לו להפסיק מהמצוה השניה לחזור לראשונה, ולכן בטל כאן הדין של אין

מעבירין כלפי הלולב ורק יש לדון מצד שמצות הלל בסוכות הוא לאמרו עם הלולב ולהכי שרי ליה להפסיק לברך וכיון שאינו דחוף להפסיק באמצע הפרק עדיף שיברך בין פרק לפרק- עכ"ד. ויש להשיב על טענתו דאמאי פשיטא לו שבטל כאן דין אין מעבירין כלפי הלולב? הרי גם איהו גופיה מודה שעכ"פ בסוף הפרק מפסיק הוא לצורך נטילת הד' מינים וברכתם, והרי בהלל השלם כל מילה מעכבת, וא"כ כל זמן שלא סיים את כל ההלל בלי דילוג שום מילה לא קיים מצות ההלל, נמצא דקודם שקיים מצות הלל מעביר הוא על מצות הלל ומקיים את המצוה של ד' מינים ולכן מסתבר יותר כדברינו שהואיל וכאן לכו"ע יקיים הוא מצות ד' מינים לפני קיום מצות ההלל, לכן ראוי לו שלא לעכב את קיום המצוה שהתחיל בה כבר, כנלענ"ד פשוט. עוד יש לעורר מה הדין במקרה של אדם שאינו יכול לברך על הד' מינים כגון שהוא אלם או שיש לו איזה ספק בכשרותם, ואירע לו המקרה הזה שהוא נטל את הד' מינים ומחמת הרגל האתרוג נשאר הפוך והוא התחיל לומר את ההלל, ובאמצע אמירת הפרק הראשון של ההלל הוא רואה שהאתרוג הפוך, מה יגידו לו לעשות בכה"ג?? נראה פשוט שבזה כו"ע יורו לו

שיהפוך את האתרוג מיד כשזכר וימשיך לומר הלל, והרי אפילו תוך כדי אמירת ההלל הוא יכול להפוך את האתרוג, וא"כ אין כאן שום ביזוי מצוה להלל אם יקיים בזריזות מצות ד' מינים ויהפוך את האתרוג מיד כשזכר.^א ואם נכונים דברינו שמצד עצם קיום המצוה אין כאן איסור אין מעבירין בהפיכת האתרוג, א"כ יוצא שכל הנידון הוא על ההפסק שיש באמירת ברכת המצוות על הד' מינים אבל אין כאן שום חשש איסור של אין מעבירין, וא"כ הדרא פשיטותינו לדוכתא שעדיף טפי להפסיק מיד ולא להשהות [ולבנות] את המצוות ארבעת המינים ולאחוז את האתרוג הפוך [ומבוייש...] ודו"ק. והאירני ת"ח אחד לחזק את סברתי שהרי מפני הכבוד מותר להפסיק אפילו באמצע הפרק [כמו שנפסק בסי' תכ"ב סעיף ד'] ולא יהיה כבוד המצוה גרוע מכבוד בשר ודם אם מפסיק לכבוד חבירו ודאי שמותר להפסיק לכבוד המצוה שלא ישהה מלקיימה, ודו"ק. [ואינו דומה לדברי החיי-אדם שדיבר על מי שהביאו לו ד' מינים באמצע ההלל, ששם אינו אוחד את הד' מינים בידיו וממילא אין כאן שום ביזוי מצוה בהמתינו לסוף הפרק כדי ליטול את הד' מינים מהמקום שהם מונחים בו.]

ב] הטעם לברך על מצוות סוכה בקידוש הלילה ולא בקידוש היום

ומה שכתב לבאר הדעות שבקידוש הלילה מברך על מצוות סוכה בקידוש אבל בקידוש היום מברך בהמוציא, וביאר שמצוות סוכה קשורה לעניין של קידוש היום,

עכת"ד. הנה זה ניחא בקידוש של יו"ט שאז המצוות סוכה היא חלק מקדושת היום ממש ולכן שייכא לקידוש, אבל הפוסקים דברו גם על קידוש של שבת חוה"מ שבקידוש הזה

א. [בנוסף אחר] מסופקני אם במה שהתחיל את המצוה של ההלל בפיו נחשב עי"ז שעזב את המצוה של הד' מינים שעוסק בה בידיו, לכאורה הגדרת המצב של הגברא שהוא התחיל להתעסק בב' מצוות אחת בפיו ואחת בידיו, ולא סיים לקיימן, ואין סתירה בעשייתן יחדיו, וא"כ מסתבר שהריטב"א לא דיבר על ציור כזה, ומודה הריטב"א שאין כאן שום איסור להשלים את המצוה שיכול להשלים בזריזות, ודו"ק.

יום השבת, וצע"ג. ומה שכתב שהט"ז מחלק בין קידוש הלילה לקידוש היום לא מצאתי בט"ז שם, וצ"ע.

אנו מקדשים רק את השבת ולא את חג הסוכות, וא"כ קשה מה עניין מצות סוכה להקידוש של שבת יותר מאשר לקידוש של

ג] בגדרי חיוב חינוך הקטן בסוכה

לפטור של מצטער כדי לבאר למה פטרוהו חז"ל מקיום המצוה, וא"כ צריכים אנו לדברי הגר"ז כפשוטם דהפטור הוא דוקא משום ההלכתא של מצטער, כנלענ"ד בהבנת דברי מרן רי"ז הלוי. ומה שהעיר מהמשנה דפיחת שמאי את המעזיבה על גבי הקטן, והקשה אמאי לא הודו לו חכמים הרי בכה"ג שהקטן נשאר במיטתו הרגילה אין סיבה לפטור מסוכה. הנה לכאורה יש לומר שחכמים סבירא להו שלא חייבו חכמים משום מצות חינוך של הקטן לסתור את ביתו ולעשות דברים לא רגילים כמו שבירת תקרה, אלא הואיל והרגילות בזמן חז"ל היתה לעשות הסוכה בגג ביתם לכן אם הקטן יכול להכנס לסוכה שרגילים האנשים לעשות חייבו חכמים בסוכה ואם לאו לא חייבו לבנות סוכה בתוך הבית. אבל בזמנינו שהסוכות במרפסות הם רגילות דאינשי לעשותם א"כ כבר אין סיבה לפטור את הקטן מסוכה העשויה בכה"ג.

ומה שכתב על חיוב קטן בסוכה בזה"ל -שצריך שיהיה מסוגל מחמת הטבע לקיים המצוה- לא הבנתי דבריו הרי קטן שצריך לאמו הפטור מן הסוכה מדובר גם בקטן שרוצה לישון בסוכה אלא שאביו יודע שבאמצע הלילה הוא יבכה ויחפש את אמו, וכמו שידוע שכך היא המציאות בזמנינו שהילדים מאוד רוצים לישון בסוכה ואצלם זה חוייה [עכ"פ בתחילת הלילה...] אלא שאנחנו יודעים שאין הם מחשבים מה יהיה באמצע הלילה, וא"כ אין זה דומה לשאר דוכתי שהקטן אינו יודע לעשות כראוי את מעשה המצוה כגון לנענע בלולב או לישא כפיו וכן הדוגמא שהביא מקטן שאין לו אם שתעלה אותו עד הר הבית שבאלו המצוות חסר להם בידיעת עשיית מעשה המצווה בשלימות, אבל בסוכה אם הילד הקטן ילך לישון בסוכה בתחילת הלילה יקיים הוא מצוה גמורה גם אם באמצע הלילה יבכה הוא וילך אצל אמו, ולכן שפיר צריך להגיע

ד] בפינוי השולחן אחרי סעודה שלישית

כ"כ את דבריו שמשמע שבא לטעון שזה איסור רק משום שנראה כמפנה עבור מוצש"ק והפעולה נראית כמכין, ולכאורה אין זה איסור של מיחזי בעלמא אלא איסור אמיתי, שהרי מה שכתבו הפוסקים שלא לפנות את הכלים דיברו על מי שסיים סעודתו סמוך מאוד לצאת השבת [זה זמן של כמה דקות בודדות] שבזה אסור להתחיל לאסוף את הכלים משום שלזמן קצר כזה של עד צאת השבת לא קפדי אינשי, ונמצא

כתבתי שאין לפנות את שולחן בסעודה שלישית משום כבוד הסוכה כמו שאין מפנים אותו בכה"ג בכל שבת, העיר על זה בזה"ל -שאם מפנים סמוך לחשיכה נראה כמפנה עבור מוצש"ש לכן כבוד שבת הוא להשאיר ולא לעשות פעולה שנראית כמכין לחול, משא"כ בסוכות שהוא סוכה ביום כמו בלילה לכן אין חסרון שנראה כמכין ללילה דאין בלילה דבר יותר מביום לכן הוי כבוד לעתו וזמנו- עכ"ד. לא הבנתי

שעיקר טירחתו היא על הזמן הארוך שכולל את הזמן של צאת השבת ויש כאן הכנה אמיתית של סידור הבית לצורך מוצאי שבת. ועל זה באו וטענו שלגבי הסוכה מותר לפנות אפילו בשביל זמן קצר כזה, ועל זה בא אני ותמה הרי ישיבתו בסוכה היא כמו ישיבתו בבית וכמו שאין חסרון של כבוד שבת בהמתנה של כמה דקות בודדות מלסדר את הבית כך אין חסרון של כבוד הסוכה אם במשך כמה דקות בודדות לא מפנים את הכלים ממנה מחמת כבוד השבת שלא לעשות מעשה הכנה משבת לחול, ואין כאן סיבה שהנהגתו בסוכה תהיה שונה מהנהגתו בבית. [בקיצור: גם הסוכה 'מסכימה' להשאר

כמה דקות במצב כזה כדי לכבד את השבת במה שאין אנו טורחים לסדר אותה כדי שלא לעשות עשייה לצורך חול]. וגם נראה לי שהדין תשבו כעין תדורו מחייב לנהוג את הנהגתו הרגילה בביתו כל השנה גם בסוכה, ואדרבה זה הידור במצוות סוכה ליתן לה צורת דירה של בית כמה שיותר. והרי עצם הדין שלא להשאיר כלי אכילה בסוכה הוא ג"כ משום שגם במקום אכילתו בביתו היו רגילים שלא להביא כלי הסעודה המלוכלכים, וא"כ הכל נקבע לפי הנהגת ביתו, ותו לא מדי.

בברכה"ת

אברהם יחיאל הלר הכהן

תשובת הרב יוסף פריץ [והערותיו של הרב אברהם הלר]

א כיון שכבר אין דין אין מעבירין כלפי הלולב,² ויש לו הלולב ביד, א"כ יש לו שתי מצוות לפניו, ואין לדון מצד איזו מצוה היתה ראשונה? אלא יש לדון לגופו של ענין. ומה שהביא סברא מצד ביזוי האתרוג שהוא הפוך ומבוויש, מצאנו כן גבי ספרים שאין

להניחם הפוכים משום חסרון כבוד. אבל על אתרוג יש לדון, דאולי לולי חידוש התורה דעצי שיטים עומדים דרך גידולם, הוה אמינא שאין בזה נפק"מ ולא בזיון, ויש לדון ולהביא ראיות לזה.¹

ב. על זה גופא אני דן דהואיל ולכו"ע יפסיק את ההלל לצורך הד' מינים א"כ אסור לו להעביר על המצוה שעומדת בידו וברגע כמימריה הוא מקיימה בשלימות, ובהמשיכו לומר הלל הוא עובר באיסור אין מעבירין. **ג.** בתוך דברי כתבתי שהואיל ומצות הד' מינים בודאי תהיה ראשונה א"כ למה לנו לעכבה. **ד.** לא התכוונתי דוקא להלכה של כבוד בעמידת האתרוג כדרך גדילתו, אלא עיקר מה שבאתי לומר זה להמחיש את ההיתר של להפסיק מפני הכבוד, דהואיל והאתרוג נמצא בידי האדם בצורה הפוכה בצורה שכולט בה המצב של ממתין שיקיימו בו את מצוותו, לכן כשמפסיק לצורך זה יש כאן היתר פשוט של מפסיקין מפני הכבוד, וכמו שכלפי בני אדם כל אחד מבין שזה לא מכובד לתת לבן אדם שאומר לי שלום לחכות כמה שניות עד שאני יענה לו שלום, או כל אחד מבין שלהעמיד חפץ של מצוה בידו הפוך ולהמתין עמו מחמת (שבטעות) עשיתי משהו אחר יש כאן זלזול בכבוד המצוה.

הנה פעם כתבתי מאמר בעניין איסור אין מעבירין על המצוות והקשיתי שם מה בין זה לאיסור של שיהוי מצוה לא משהינן ולדין זריזין מקדימין למצוות ולמה יש שינוי שלפעמים אומרים 'אין מעבירין על המצוות' ולפעמים זריזין מקדימין למצוות' וביארתי שם דכשיש חפצא של מצוה שאתה מעביר עליו כמו תפלין שפגעה בהם ידו קודם הטלית, או כגון תבואה לקצירת העומר שהיא חפצא שעתידי להתקדש לקרבן העומר על זה אמרה הגמ' אין מעבירין על המצוות, אבל כשיש מצוה על ה'גברא' והוא משתהה מלקיימה אינו עובר באיסור אין מעבירין על המצוות אלא רק בדינא דזריזין מקדימין למצוות, לדוגמא אדם התחיל לקרוא ק"ש בבוקר [או התחיל ללמוד] ובאמצע אמירתו הוא מתחיל לחלום ולהרהר בדברים אחרים או אפילו

כמה זמן זה. ואם אין לו שום צורך לשבת ורק עושה להדיא למוצאי שבת, ודאי אין שום דיון והוא אסור. הדיון הוא רק בסתמא, שמסדרים כדרכו של עולם שאחר אכילה מסדרים, ובזה אמרו שכיון שהוא סמוך לצאת השבת נראה שהוא עבור חול, דאליבא דאמת אינו רק לחול, שהרי מסדרים כדי שיהיה מסודר מהזמן שגמרו לסדר ואילך, ולא רק בשביל איזה זמן אח"כ, אלא שכיון שהוא סמוך לחול נראה שהוא לחול.¹ והנה בסוכה הדרך של רובא דאינשי, שמקפידים משום כבוד הסוכה להוציא מיד כלי אכילה, ולכן אין כאן הטענה שנראה שהוא לחול, שאדרבא נראה שהוא משום כבוד הסוכה לשעתה. ואפילו נימא שאליבא דהלכתא אין חיוב להוציא מיד, עכ"פ כיון שכך הדרך סגי כדי שלא יראה כמכין. אבל אליבא דאמת איני בטוח שאין חיוב להוציא מיד, שגם

גם קידוש של שבת הוא קדושת היום, וכל מה שקשור ליום קשור לקדושת היום.²

ג] אינו ענין של ידע אינטלקטואלי בלבד, אלא של יכולת נפשית ומעשית, ומה שילד מחמת חוסר בשלותו הנפשית אינו מסוגל להשאר כל הלילה בסוכה, זה הוא הסיבה שעדיין לא החילו עליו חיובי חינוך.³ ומה שביאר בשמאי הזקן, יש לדון מה יהיה הדין באדם גדול שאין לו אפשרות לבנות סוכה שלא יהיה מצטער בה אלא א"כ יפחות המעזיבה של ביתו, האם חייב לעשות כן או לא. וא"ת שכן א"כ למה לא יהיה חייב בזה משום מצות חינוך. וא"ת שלא, אמאי פליג שמאי בקטן ולא בגדול.⁴

ד] הנה באופן שאדם צריך לפנות בשביל שבת ממש, כגון שעומד להגיע אורח חשוב חמש דקות לפני השקיעה, ודאי דשרי לפנות, שהרי הוא צורך השבת, ואין נפק"מ

להתעסק ממש באיזה עניין אחר, נראה לענ"ד שאינו עובר באיסור אין מעבירין על המצוות אלא רק בדינא דורזין מקדימין למצוות שהוא משתתף מלקיים המצוה שעומדת לפניו, אבל מי שהושיט ידו ליטול ד' מינים והוא משתתף בין הגבהת הלולב להגבהת האתרוג ומתחיל להתעסק בדברים אחרים ולא גומר ליטול את האתרוג כראוי ולקיים מצוותו בזה נראה לענ"ד שעובר איסור אין מעבירין על המצוות שהרי המצוה תחת ידך ומה אתה עובר לענינים אחרים, ודו"ק.

ה. מהיכא תיתי שכשאני מקיים מצות 'זכור את יום השבת' יש לזה קשר למצות סוכה שאינה שייכת כלל למצות שבת.

ו. למה לא, מה הדין אדם גדול שאין לו יכולת להשאר כל הלילה בסוכה אבל יכול ללכת לישון בסוכה האם חייב בסוכה, לכאורה כן... וכי בגלל שבחצי השני של הלילה הוא אינו יכול לקיים המצוה יהיה פטור הוא גם בחצי הראשון?? ואם הוא חייב למה לא יחנכו קטנים ג"כ על חיוב זה? אבל האמת שהוא לא חייב בגלל שזה נקרא מצטער! שאין דרכו של אדם ללכת לישון במקום שצריך לקום הוא באמצע הלילה ולעבור למקום אחר, וא"כ שפיר צריכים אנו לדין מצטער כדברי הגר"ז.⁵

ז. ? התשובה היא כן ולא... תלוי אם בסתירת תקרת ביתו יפסיד כשיעור חומש מנכסיו [שבדרך כלל יש בזה קלקול גדול בשווי הדירה ובאיטום שלה] אז פטור, ואם אין בזה הפסד חייב להוציא הוצאות לקיים מ"ע דסוכה, וממילא מתורצות הקושיות, דבאמת חז"ל לא חייבו חינוך בצורה כזו משום שאין זו הדרך הרגילה בקיום מצות סוכה והרבה אנשים פטורים מלקיימה באופן כזה, לכן לא יחייבו חכמים בחינוך בצורה כזו שלכשיגדל לא יקיימה באופן זה [שהרי יבנה סוכה על הגג] וגם אם יצטרך לסתור תקרת ביתו בהרבה אופנים באמת לא יהיה מחוייב בזה. אבל אדם גדול ככה"ג אין בזה מחלוקת בין שמאי לחכמים, אלא דלכו"ע צריך להוציא עד חומש נכסיו לקיום מצוות עשה.

ח. היכן נמצא לשון זה שזה נראה שהוא לחול, האם יש לזה מקור? [לפי הבנתי זה איסור רגיל של הכנה, דבאמת ההגדרה היא שעל זמן קצר כזה לא טורחים, ועיקר טירחתי באמת היא לצורך מוצ"ש, ודו"ק.]

בבית הדרך שמפנים מיד,^ט ורק כשיש איזה צורך או טירדא לא מפנים מיד, אבל כולם מודים שהדרך המכובדת והלכתחילה הוא לפנות מיד גם בבית.

יתבאר שאין להתיר מלאכת דישה גם כשאוכל לאלתר

דלא קמכוין אלא לאכילה בלבד ולפיכך אמר כיצד מנפה ואסיקנא א"ר אלעזר מנפה בידו אחת ובכל כוחו- עכ"ל. משמע שהביא את הסוגיא בביצה כדי להוכיח שגם מה שמותר לאלתר אפ"ה אסור ע"י כלי כדי שלא תהיה 'מלאכת מחשבת' אבל אין הכרח מדבריו שהנושא בסוגיית הגמ' בביצה היה מדין 'לאלתר' אלא רק הוציא רבינו חננאל מהסוגיא שם שגם ההיתר דלאלתר צריך שיעשה באופן שאינו מלאכת מחשבת [וכוונת ר"ח לאפוקי מהראשונים שהתירו לברור לאלתר אפילו פסולת מתוך אוכל, ויש שהתירו אפילו בכלי].

[ב] עוד הביא את הרשב"א בשו"ת שהתיר טחינה לאלתר וגם לישה לאלתר, ומשמע מדבריו דבכל המלאכות הקשורות לאכילה יש היתר דלאלתר, עכ"ד. אמנם אם נדקדק היטב בדברי הרשב"א כשמבאר את ההיתר לאלתר כותב בזה"ל - כל שאוכל לאלתר בדרך שדרכן של בני אדם לאכול- משמע מדבריו שדבר שאין דרכן של בני אדם לעשות סמוך לאכילה, כגון דישה שדרכה להעשות בשדה, תהיה אסורה לעשות גם לאלתר! וא"כ אין שום סתירה מהרשב"א לדברי האג"ט שייסד שיש אופנים של דישה שאסורים לאלתר, אלא אדרבה מהרשב"א יש

הנה בגליון הקודם כתב הרב עמנואל מולקנדוב להוכיח מדברי הראשונים שדישה מותרת לאלתר, והכריע בפשיטות שמותר לתלוש התמרים מהמכבדות כשאוכל לאלתר. ולענ"ד אין דבריו נכונים, ודנתי עמו בזה ונתפלפלנו בראיות לכאן ולכאן, והריני מסכם את הנקודות העקריות שיש לדון בהם.

א] הביא בשם רבינו חננאל בביצה דף יג: דגורס בגמ' שם -ואנן מפקסין ואכלין- דמותר אע"ג שזה מלאכת דש, ומסקינן בגמ' שם דטעם ההיתר משום דלאו מלאכת מחשבת הוא. ורצה להוכיח מכאן שדישה מותרת לאלתר, עכת"ד. אמנם מהדין עצמו אין ראיה שההיתר הוא מדין לאלתר דאפשר שההיתר הוא משום שקילוף אינו נחשב מלאכת דישה [כמו שכתב האג"ט] משום שהרגילות לעשותו בבית, ולכן הוסיף והביא דברי רבינו חננאל במסכת שבת דף עד: שהביא את ההיתר של קולף המבואר בגמ' בביצה הנ"ל אחרי שסיכם ר"ח שם את ההלכות היוצאות מהסוגיא של בורר, וכתב ר"ח שאוכל ביד ומיד מותר לברור בשבת, והבין הרב מולקנדוב שכוונת רבינו חננאל להשוות את מלאכת דש למלאכת בורר דבתרוייהו מותר כשעושה אותם לאלתר. אבל לענ"ד כשנדקדק היטב בדברי ר"ח משמע שלא זו כוונתו, שהרי כתב בזה"ל -...

ט. אשרי מי שיש לו בני בית זריזים שמיד בגמר האכילה הם מזדרזים לפנות את הכלים מן השולחן, אבל יש משפחות שיושבים ומדברים ומשוחחים בשעת הסעודה ולאחריה ולא דחוף להם לפנות את השולחן מכל כלי האכילה מיד אחרי האכילה, וזה דבר מקובל גם בישיבות הקדושות כאן בארץ ישראל שיש איזה שיחה מוסרית וכדו' בגמר הסעודה ויושבים הבחורים ועל גבי השולחנות נמצאים הכלים הריקים וזה לא מפריע לאף אחד שלא מפנים אותם מיד.

סיוע לומר שדבר שאינו דרך אכילה הרגיל אסור לעשותו.

[ג] ועוד יש להוסיף בזה שהפוסקים אינם סומכים על דברי הרשב"א לכתחילה, שהרי הב"י בסי' שכ"א לא הכריע להתיר טחינה לאלתר רק בצירוף כמה וכמה סניפים להלכה, ואפ"ה סיים דנכון להחמיר לחתוך חתיכות גדולות [ובשו"ע שם (סעיף י"ב)] השמיט את דברי הרשב"א [רק הרמ"א הביאם] וא"כ חזינן שלא פשוט להלכה כל הקולא הזו של לאלתר בשאר מלאכות, וכן דעת המ"ב שם סקמ"ה שהחמיר כהב"י וכתב שיחתוך חתיכות מעט גדולות, וא"כ להלכה אי אפשר להורות לסמוך על דעת הרשב"א לכתחילה.

[ד] גם בראייתו מספר התרומה יש לדון דהנה בספר התרומה כתוב -היינו כי רוצה לכרות שום לעשות בהן איסורא אחרינא, אבל כי רוצה לאכול בלא איסור אחר אחרי כן שרי לקולפן ולאכלן מיד- הרי מבואר בלשונו שאין החילוק בין לאלתר ללאחר זמן אלא בין אם רוצה לעשות איסורא אחרינא (שאו אפילו לאלתר לא יועיל!) לבין אם רוצה לאכול בלא איסור אחר שאז מותר לאלתר, וראיתי מבארים שההסבר בזה הוא שהואיל ווהיתר הוא 'דרך אכילה' לכן כשנעשה איסור בין הקילוף לאכילה הרי זה כבר מחשיב את הקילוף כמלאכת מחשבת ואינו נטפל אל האכילה. ומ"מ אין ללמוד מספר התרומה דכל לאלתר שרי, ופשוט.

[ה] מה שכתב בסוף דבריו בזה"ל -ולפי"ז הא דאיתא בביצה י"ב ע"ב שמוללין מלילות בע"ש, ובשבת אסור, צ"ל דמיירי שאינו עושה לאלתר, דהא לאלתר שרי אף בלא שינוי וכמבואר בדף יג ע"ב שמותר לקלף שעורים בשבת- עכ"ד. הנה המעיין בסוגיא שם בדף י"ב ע"ב יראה שאי אפשר

לבאר הכי כלל, שהרי הסוגיא מתחילה שם בשאלה הלכתית על מי שהיה לו חבילות של חרדל בשרביטין והזרע בתוכן והוא בא ושאל -מהו לפרוכי ומיכל מיניהו ביו"ט- ועל זה סוגיית הגמ' שם לדייק מדקתני המולל מלילות מע"ש [ומעיו"ט] משמע שבשבת וביו"ט אסור. ואי נימא דלאלתר מותר היתה הגמ' צריכה לענות בפשיטות על השאלה ההלכתית ולומר לו לשואל שאם אתה אוכל לאלתר מותר ואם אתה שווה הרבה זמן אז אסור, ודסתמה הגמ' שם וחילקה בין העושה מערב שבת שאז מותר אבל בשבת אסור מוכח להדיא שבשבת אסור לגמרי, ובזה הודה לי הרב מולקנדוב שמשמעות הדברים וסתימת הפוסקים שבאמת גם המולל לאלתר צריך שינוי, אלא שיש לו באור שדוקא בדישה של מלילות גזרו חז"ל שיעשה שינוי אע"ג דקעביד לאלתר, ואני לא זכיתי להבין דבריו מה חומרא יש במלילה על שאר עשייה של דישה שדוקא במלילה יצטרכו שינוי, ולדעתי יש מכאן ראיה שלא הותרה מלאכת דישה כדרכה אפילו כשעושה לאלתר.

[ו] גם מה שכתב בהמשך דבריו לבאר שההיתר לפצע אגוזים ביוהכ"פ מן המנחה ולמעלה הוא משום שזה נחשב לאלתר ביוהכ"פ, הוא דבר תמוה מאוד בסברא שאדם יושב ובורר ביוהכ"פ שעתיים לפני השקיעה [בזמן שאסור לו לאכול!!] ואנו נחשיב את זה כסמוך לסעודתו? והרי סתמא דמילתא הולך הוא אח"כ לבית- הכנסת ומתפלל נעילה, וגם מסתמא מתפלל מעריב, ואח"כ חוזר לביתו ועושה הבדלה וכו' וכו' ויכול להיות הפלגת זמן מהברירה עד האכילה של בשלוש שעות שהוא הולך ועוסק בדברים אחרים, וכי יעלה על לב מאן דהוא לומר שזה היתר של לאלתר במלאכה

סברא זו היא דלא כהרבה ראשונים שהשוו חולב ופלפלו האם זה גידולי קרקע, וגם הוסיף בזה הרב מולקנדוב חידוש על חידושו של בן הרמב"ם שכתב רק דלא בעינן גידו"ק, אבל להוסיף חומרא דבתולדה לא מועיל לאלתר זה אין לנו הוכחה. ובלא"ה הרי רוב הראשונים שהתעסקו בקושיא זו לא אמרו תירוץ זה, וא"כ אכתי הראיה קיימת לשיטת רוב הראשונים והיא ראיה עצימה שלא הותרה מלאכת דישא לאלתר.

[ח] גם יש לדון בדברי הרמ"א בסי' של"ו ס"ח שהתיר לחלוש פירות מענף שנפשו ונעקר מהאדמה, והרמ"א חידש שאין בזה איסור קוצר, אבל אכתי קשה למה אין בזה איסור דש כמו התולש תמרות מהמכבדות, והנה הרב מולקנדוב רצה להעמיד שם שמדובר שקוטף את הפרי לאכילה לאלתר, ולהוכיח מזה דמותר דישא לאלתר. אך קשה לי איך לא כתבו הפוסקים והזהירו על זה, אלא הרמ"א סתם בלשונו מותר לקטוף הפירות ממנו בשבת [הרי זה ענף של אילן שעומד בחוץ ואין זה בבית שהוא מקום האכילה] והיה הרמ"א צריך להזהיר שהפירות שקוטף צריך לאכול את כולם לאלתר, [אולי קוטף כמה פירות ונכנס הביתה ושוהה עד שאוכל אותם?] ואיך לא הזהירו על זה הפוסקים להנצל מאיסור דש [בשום מקום אחר בשו"ע בהל' שבת לא כתוב

דאו' ? לכאורה נראה פשוט שלא שייך כאן היתר דלאלתר אם היה כאן מלאכה דאורייתא, ומה שציטט מל' ר"ח שהביא את הגמ' של לאלתר, הנה המעיין בלשונו של ר"ח יראה שלא היתה כוונתו לבאר שההיתר דקניבת ירק הוא מדין לאלתר, אלא רבינו חננאל רק מביא ראיה שאסור לברור שלא לאלתר אפילו שבורר אוכל מתוך פסולת, שכך היא לשון ר"ח שם - ואמרינן לעיל אמר אביי בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר אבל שלא לאלתר לא יברור... אבל ביוהכ"פ מותר לברור ולקנב מן המנחה ולמעלה ולהניח במוצאי יוהכ"פ - עכ"ד. הרי שלא ביאר ר"ח שביוהכ"פ זה מוגדר לאלתר אלא רק הביא את הגמ' שאומרת שאסור לברור ולהניח, ולא פירש לנו כלום מה טעם ההיתר ביוהכ"פ, וכמו שיפרשו זאת שאר הראשונים יכולים אנו לפרש בדברי ר"ח שרק העתיק דינא דגמרא, ותו לא מידי.

[ז] ומה שרצה לדחות את הראיה שהוכיחו האחרונים לאסור דישא לאלתר ממה שאסור לינק מן העץ חלב אפילו שאין לך לאלתר גדול מזה וכתב לדחות זה שונה משום שזה תולדה, ומתבסס על בן הרמב"ם שכתב לגבי חולב סברא מחודשת כזו לבאר אמאי חייב החולב הרי אין דישא אלא בגידולי קרקע ותירץ בן הרמב"ם שעל תולדה חייבים אע"ג דאינה גידו"ק, אמנם

י. ורק אם נבאר כהמ"מ שקניבת ירק היא מלאכה דרבנן, אז אפשר לומר שחז"ל הקילו משום עגמת נפש דיוהכ"פ והחשיבו כאילו בירר סמוך לסעודתו, ודו"ק. וראיתי שיש מבארים באופן אחר שההיתר הוא דנחשב ממש לאלתר שהואיל ומיקל מעצמו את עגמת נפשו ע"י בירור המאכלים והכנתם זה ג"כ נחשב לאלתר, ויל"ע.

יא. וכן מדויק בהמשך לשונו שכתב -...שפיר אמר נחמני אבל ביוהכ"פ מותר - עכ"ל (דמשמע ששפיר אמר נחמני דבשבת אסור שלא לאלתר אבל ביוהכ"פ מותר) ואי נימא שהר"ח מביא את סיבת ההיתר משום דנחשב לאלתר היה צריך לומר -...שפיר אמר נחמני ולפיכך ביוהכ"פ שרי משום דחשיב לאלתר - (שאו היה מתפרש שמותר ביוהכ"פ משום דינא דלאלתר) אלא ברור בלשונו שהביא את הגמ' על החלק של האיסור, ועל זה כותב אבל ביוהכ"פ שרי.

אילן של אילן אין איסור דש בזה, אבל לעולם לא נתכוונו הפוסקים להגביל את ההיתר רק כשעושה לאלתר.

סוף דבר נתבאר מכל מה שהבאנו שלהלכה למעשה אין להיתר לתלוש התמרים מן המכבדות, משום שאין לנו ראיות ברורות להיתר מלאכת דישא לאלתר, ואדרבה הראיות מטות שהחמירו חז"ל ולא התירו כל דישא לאלתר.

שתלישת פירות מהענף יש בה איסור דש שיצטרך הלומד לידע שצריך לחשוש בזה לאיסור! אלא מוכח שאין בזה שום מלאכת דש, משום שדוקא תלישת תמרים מן המכבדות היא נחשבת תלישת פרי מן הפסולת המחובר בו, אבל פירות שדרכם להלקט ישירות מן האילן לא נכנסו מעולם לגדר מלאכת דש, אלא התולשם מן המחובר חייב רק משום קוצר, אבל אם נפשח ענף

תגובת הרב עמנואל מולקנדוב

מנפח ואסיק' א"ר אלעזר מנפח בידו אחת ובכל כחו ע"כ.

ולתוספת ביאור אוסיף מה שכתבתי בזה לענין זורה לאלתר מפירוש רה"ג בשבת ע"ד ע"ב שמוסיף אור על דברי הר"ח שמקורם מדברי רה"ג בסוגיות אלו, ומבואר להדיא בדבריו שהביא את הראיה מביצה לענין לאלתר ושגם זורה מותר לאלתר;

הנה פירוש ר"ח בסוגיא זו מקורו מפירוש רה"ג המובא בספר העתים ובצורה מתוקנת יותר ב'הדרום' מו עמ' 168. ושם כתב רה"ג לאחר שהרחיב בדיון של לאלתר בסוגיא דבורר וז"ל והכא לאלתר שיעור מה שמיסב ואוכל. ולענין מנפח שהיא מתולדת זורה אמרינן נמי תנן המקלף שעורים מקלף אחת אחת על יד ואוכל ואם קילף מהן לתוך חיקו חייב, אמר ר' אלעזר מנפח בידו אחת ובכל כחו ע"כ. ומבואר שמנפח היינו 'מנפח בפיו שילך הקליפה מלשון ויפח באפיו' [לשון הערוך ערך נף בשם י"א, והוא פירוש רה"ג הנ"ל]. ולפ"ז כונת רה"ג שגם במלאכת זורה יש היתר של לאלתר. והשביית השבת במלאכת זורה בבא"ר אות י"ג התקשה בדעת הי"א בערוך הנ"ל, דהא הערוך בערך זר העתיק בסתמא כדרכו את פירוש רה"ג ור"ח

יישר כח לרב הלר על תגובתו ועל המו"מ שהיה בינינו. ואכתוב את עיקרי תשובתי על הערותיו בס"ד;

א: הראיה שהבאתי מהר"ח בביצה י"ג ע"ב היא ראיה כשלעצמה שדש מותר לאלתר. דהא קילוף אסור משום דש וכפי שהבאתי מקורות רבים לזה. וכתב הר"ח בביאור הגמ' ש'לאכשורי אוכלא' שרי. והבאתי ראיה מהר"ח בשבת ע"ד ע"ב שהמילים 'לאכשורי אוכלא' זהו ההיתר של לאלתר, דהא הר"ח שם כל ענינו הוא להסביר את ההיתר של לאלתר ומה גדרו, וזת"ד ואע"פ דגרסינן לענין מי שאבד לו גט אם מצאו לאלתר כשר ואמרינן היכי דמי לאלתר י"א כל שלא עבר [אדם] שם ואחרים אומרים כל שלא שהה אדם שם - הכא כיון דאשכחינן מפורש בתלמוד א"י כוותיה עבדינן ומסקינן לשמעתיה שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה בלבד ובענין הזה גרסינן בגמרא ביום טוב וכו' המולל מלילות של חיטין (למחר) מנפח על יד על יד ואוכל ואם נפח ונתן לתוך ידו חייב. א"ר אלעזר וכן לשבת. מ"ט דמלאכת מחשבת אסרה תורה והאי לאו מלאכת מחשבת היא דלא קא מכוון במלאכה אלא לאכילה בלבד ולפי' אמר כיצד

שהמנפח בפיו זהו תולדת זורה, וא"כ איך כתב הערוך שמנפח היינו בפיו, ומותר לאלתר כמבואר בביצה הנ"ל, ונדחק בזה עי"ש. ועוד כתב בדעת ר"ח שצ"ל שמנפח בביצה לאו היינו בפיו, דאם כן יקשה הקושיא הנ"ל. ועוד הקשה איך יתכן שזורה מותר לאלתר והרי זה פסולת מתוך אוכל עיש"ב. אולם ברה"ג הנ"ל מבואר להדיא שזורה מותר לאלתר, דהא הוא מקור הפירוש שהנפח בפיו היינו זורה, וגם כתב שנופח דביצה היינו זורה. וההסבר בזה נראה פשוט לפי מה שמבואר בר"ח הנ"ל שגם דש מותר לאלתר אף שגם הוא פסולת מתוך אוכל. והביאור הוא שבבורר שאפשר לברור פסולת מתוך אוכל או אוכל מתוך פסולת - ההיתר הוא רק באוכל מתוך פסולת שזוהי צורת אכילה, אולם בזורה - כל המלאכה היא רק בפסולת מתוך אוכל שהרוח מעיפה את הפסולת, ובמלאכה זו גופא התירו לאלתר כיון שאין דרך אחרת, וכך היא צורת אכילה במלאכה זו. וה"ה לדש כיון שכל דישה היא פסולת מתוך אוכל - את זה גופא התירו לאלתר, ודוק.

וע"ע ברמב"ן בחידושיו לשבת ע"ד ובספר המכריע לרי"ד סי' כ"ג שהקשו איך מותר לנפח והרי זה פסולת מתוך אוכל, והרי"ד באמת הוכיח מזה שפסולת מתוך אוכל מותר לאלתר ודלא כר"ח וסיעתו. והרמב"ן כתב שניפוח זהו שינוי ולכן מותר גם פסולת מתוך אוכל עי"ש. ונראה שאין ראיה מדבריהם לאסור זורה לאלתר, דיתכן שהם פירוש מנפח - מנער מיד ליד, וכפירוש הראשון של הערוך, וא"כ אין זה זורה אלא בורר ולכן התקשו בזה, ותירצו כנ"ל, אבל רה"ג והר"ח וספר העתים ס"ל שמנפח היינו זורה וא"כ יש ראיה שזורה לאלתר מותר. וכן עיקר ודלא כשביתת השבת שפסק לאיסורא.

ב: לפי דעתי אין שום קושיא לדברי מהמילים של הרשב"א בדרך שדרכן של בנ"א לאכול, משום שהרשב"א בסה"כ מסביר את סיבת ההיתר של לאלתר שזה כדרכן של בנ"א לאכול, וגם אם הדרך לעשות זאת בשדה - אם כעת עושה זאת לאלתר זהו דרכן של בנ"א לאכול, דאטו אדם שנמצא בשדה ורוצה לאכול תמרים אינו מפרק אותם מהאשכול ואוכל? זה גם דרך אכילה. ואדרבה אם היה רוצה להשמיענו חילוק בין בית לשדה כדעת האג"ט היה צריך לכותבו להדיא ולא לכתוב ברמזים בעלמא.

ג: דישה היא מלאכה שקרובה יותר לברירה מאשר טחינה, עד כדי כך שהר"ח וסיעתו הוצרכו להרחיב ולהסביר מה ההבדל בין דש לבורר. ועוד שראינו שמעט מהראשונים וכל האחרונים קראו לקילוף פירות - בורר. ויש גם שאסרו חולב מטעם בורר. וא"כ גם הראשונים שנראה מדבריהם שאין היתר של טחינה לאלתר - אין ראיה מהם לאסור גם דש לאלתר, ואדרבה מצאנו ראשונים רבים שהתירו דישה לאלתר. ולפי מה שכתבנו שקילוף פירות זוהי מלאכת דישה - א"כ אנן קי"ל למעשה שמותר לדוש לאלתר, אלא שיש פוסקים שקראו לזה בורר, אבל אנו שקוראים לזה דש לפי הירושלמי ורוב הראשונים - מוכח שאנו מתירים דש לאלתר, ולחלק בין מלאכת בית לשדה - לזה אין מקור בדברי הקדמונים וכפי שהארכתי.

ד: מספר התרומה נלמד שאם לא עושה איסורא אחרינא - מותר לעשות מלאכת דישה לאלתר. וזה בדיוק מה שכתבתי שמפורש בדבריו שקילוף זה 'דש' ומותר לאלתר 'כשלא עושה מלאכה אחרת אחריו'. ולחלק בין זה למלאכת שדה - לא כתוב בדבריו, והו"ל לחלק אם היה הדין כן.

מבואר כדברי בסברא הנ"ל. וז"ל בשלמא פירוך רמונים ופציעת אגוזים הואיל ודרך אכילתם לשעתן בכך [פירוש שאינם צריכים בישול כמו קינוב ירק - עי"ש בכל דבריו] הרי הותר לעשות כן בשבת עצמו לצורך אכילה וכל שהותר בשבת עצמו לצורך אכילה לשעתה ראוי להתירו ביום הכפרים מן המנחה ולמעלה שאין זה אלא כחותך את הככר לחתיכות קטנות עי"ש.

לגבי הפירוש בר"ח - האמת שאפשר לפרש כדברי הרב הלר, אולם אפשר גם לפרש כפי שפירשתי. ועכ"פ גם אם הר"ח לא אמר כן להדיא - אפשר להסביר כן בסברא וכפי שהסביר המאירי. ואפשר גם להסביר כביאור מהר"א מפראג וכפי שהבאתי ראיה לדבריו עי"ש.

ז: הנידון של הראשונים בהבדל בין חולב לדש הוא לגבי האם דישה היא רק בגידולי קרקע או לא, והקשו סתירה בין חולב לדש, ובזה כתבו כמה תירוצים, ורובם אכן לא כתבו כר"א בן הרמב"ם שהתולדת חמורה מהאב. אולם כ"ז בעיקר המלאכה שבזה סבירא להו שלא יתכן שעיקר המלאכה לא יהיה באב, ויהיה בתולדה בדבר שאינו גידולי קרקע. אבל בפרטי המלאכה - אין לנו ראיה שהם לא סוברים כן. ואדרבה יש ראיה ברורה ליסוד זה מדין יו"ט, דהא חליבה ביו"ט אסורה אף לאלתר כדין שבת, וכן סחיטה אפילו בפירות שאיסור סחיטתן מדרבנן אסורה אף לאלתר ביו"ט, ומאידך מלילת מלילות מותרת ביו"ט גם ללא שינוי. ועוד שהרי גם בשבת - חליבה וסחיטה אסורים אף בשינוי ורק לגונח התירו לחלוב בשינוי, משא"כ מלילת מלילות התירו בשינוי לכתחלה לכל אדם. וא"כ חזינן להדיא שחליבה וסחיטה חמורים יותר מדישה עצמה בפרטי המלאכה.

ה: האמת היא שמעיקרא התחבטתי בענין מלילות האם מותר לאלתר בלא שינוי לדעת ר"ח וסיעתו או לא. ואכן הדברים נראים מסתימת דברי הראשונים שאף כשעושה לאלתר לא שרי ללא שינוי, ודלא כמו שכתבתי במאמרי הנ"ל. אלא שלפ"ז יקשה סתירה בין מלילות שאסור לאלתר אלא בשינוי ובין קילוף שעורים שמותר לאלתר גם ללא שינוי. ולדעת האג"ט צריך לומר שמלילות דרכם להעשות בשדה, וקילוף שעורים בבית. אולם אין נראה כן, דהא בשדה היו 'דשים' את התבואה ממש, אבל 'מלילה' ביד היו עושים בבית לאכילת החיטים כמו שהם. ואין הבדל בין קילוף שעורים למלילת חיטים אלא שהשעורים קליפתם דבוקה וצריך לקלף משא"כ חיטים דרכם במלילה, אבל מקום עשייתם שוה, וא"כ אין לחלק חילוק זה.

ואפשר לומר שהחילוק הוא שמלילה נראית כדישה וכפי שכתב הרמב"ם בפכ"א הי"ד המולל מלילות מולל בשינוי שלא יראה כדש ע"כ. וקילוף אינו נראה כדש ולכן לא הצריכו בו שינוי.

ומצאנו גם לענין לישה שכתב הרמב"ם בפכ"א הל"ד נותנין מים ע"ג מורסין ומוליך בו התרווד שתי וערב אבל אינו ממרס בידו שלא יראה כלש ע"כ, ומבואר שחז"ל אסרו פעמים דברים משום שנראים כמלאכה אע"פ שבעצם הם מותרים, וה"ה הכא.

ו: ראשית, אדגיש לטובת הקוראים שהערה זו היא הערה מקומית על ההבנה שלי בדעת ר"ח שם, ואינה נוגעת לעיקר נידונו האם התירו מלאכת דש לאלתר.

ולעצם השאלה בסברא - ציינתי במאמרי לעיין במאירי בשבת שם. ושם

ח: מה שכתבת שרציתי להעמיד שמדובר לאלתר - לאו מדידי הוא אלא כן הביא המהרש"ם בדעת תורה שם בשם המנח"ח במוסך השבת במלאכת הדש וז"ל המנח"ח אך קשה שבהגהת רמ"א סי' של"ו מביא בשם רבינו ירוחם דאילן שנפשח מותר לתלוש ממנו הפירות והוא מגמ' הנ"ל הא הו"ל מפרק והוי דש לפי שהבאנו לעיל. והנה לכאורה קשה ג"כ לחייב משום בורר אך אפשר דמיירי לאכול מיד ויתבאר במלאכת בורר בס"ד אבל זה קשה דה"ל מפרק ונראה דזה דעת התוס' דלא נראה להם פירוש' דאין סברא אצלם דזה יהי' מפרק ע"כ כ' בשם הר"ש שיש על התמרים קליפה עליונה וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים והוי כמו דש שמפרק את התבואה מן השבלים ע"כ. והמהרש"ם בהעתיקו את תורף דברי המנח"ח סיים 'ואם אינו אוכל מיד בלא"ה אסור משום בורר' ע"כ. הרי שהכריחו דמיירי לאלתר מדין בורר. והפמ"ג [והובא בכה"ח שם] צידד בזה וז"ל מפרק לית כאן, דמפרק אינו אלא מה שטמון בתוך הקליפה. ובורר ליכא, אף על גב להניח, אפשר לא שייך בענין זה בורר וכל שכן לאכול מיד ע"כ. הרי שגם הוא לא פשיטא ליה אם מיירי לאלתר או לא, ותלה זאת בדין בורר, שאם יש איסור בורר צריך להעמיד לאלתר, ואם אין איסור בורר, וגם איסור דש ס"ל שאין - לא צריך לאלתר. וא"כ האחרונים שלא כתבו דמיירי לאלתר - יתכן וס"ל שאין בזה לא בורר ולא דש לשיטתם שצריך דוקא דבר העוטף. והמנח"ח

והמהרש"ם ס"ל שיש בזה בורר ולכן העמידו לאלתר. אולם בתחלת המאמר העלנו שגם בדבר שלא עוטף יש בו דישה, וא"כ צריכים להעמיד דמיירי לאלתר, וא"כ אדרבה זו עוד ראייה שדישה מותרת לאלתר.

והאג"ט הוצרך לחדש גם בזה עוד סברא מלבד החילוק בין בית לשדה - שאין דישה בתלישת הפרי מהעץ כשהוא תלוש. אולם גם זה חידוש גדול הוא ואין לו מקור בדברי הראשונים. ומדברי רה"ג שהובא בספר העתים ובערוך שכתב 'וכן מי שהוא מפרק את האוכל מדבר שהוא מחובר לו כדי שיהיה נכון לאכילה'. וכן מדברי הרמב"ם שכתב 'שכל דבר שמפרידו מדיבוקו הטבעי הרי הוא חייב משום דש'. וכן מדברי ר' דניאל הבבלי שכתב 'דהא כל קוצץ אוכל מפסולת המחוברת לו מפרק קרינן ליה' - נראה להדיא שאין שום חילוק אלא כל פסולת המחוברת לאוכל ומפרידה - יש בה איסור דישה, וא"כ ע"כ לומר שסיבת ההיתר היא משום דישה לאלתר, ואצטמיד חצבא דידן.

לסיכום: הבאנו ראיות רבות שכל קילוף פירות וכן הפרדת פרי מפסולת המחוברת בו בין עוטפת ובין שאינה עוטפת אסורה משום דישה. ואעפ"כ אם עושה לאלתר מותר. ואין חילוק בין דבר שהדרך לעשות בשדה כגון תמרים לבין דבר שהדרך לעשות בבית כגון ענבים - תרויהו שרו לאלתר. אולם במלילות הצריכו לעשות שינוי משום שנראה כדש.



מכתב ד'

הרב משה חליוה

כבוד חברי מערכת מנורה בדרום, ה'
עליהם יחיו,

שלו' וברכה וכט"ם,

רצוף בזה איזה גרגירים שנתעוררו אצלי מידי עיוני בקובציכם החדש (גליון ט"ז, מרחשוון תשפ"א לפ"ק) אשר כאחיו קודמיו מלא וגדוש בתנובות אסמיהם דרבנן ותלמידהון בדבר ה' זו הלכה, ותשוח"ח.

א. בענין גילוי משקין

לבד אלא כנראה גם כדי להבדיל אותנו מהעכו"ם וכן הביא הגה"ק רבי חיים מצאנז זצ"ל בשם חמיו הברוך טעם שקבלה בידיו איש מפי איש שזהו תקנה קדומה ולא רק מהטעם שפירשו שהוא משום חלב טמא וכן כתב בערוך השלחן סי' קט"ו ס"ו שכך מקובל מגדולי הדורות וע"ש מעשה נורא מענין זה" עכ"ל. ועי' בספרנו ענפי משה בהלכות מאכלי עכו"ם (סימן ל"ה) ע"ש.

ומ"ש בהערה לדון אם יש להקפיד אגילוי במקרה, עי' בספרנו שפתי איל (עניני יו"ד, ס"ק ז') דהבאנו דזכינו לשאול מקמיה מו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוק"ל אם יש לחוש לגילוי משקין במשקין המגולים שבתוך המקרה וא"ל דבפשטות זה בסדר וע"ש לעיל מינה מאי דאיתנין ממו"ר מרן זצוק"ל בעיקר ענינא דגילוי משקין, ועי' בתשו' גם אני אורך חכ"ג (סימן כ) איזה עובדות יקרות דהבאנו בזה ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, ע"ש.

במ"ש ידידנו הרה"ג רא"א אייזנבך שליט"א בטוטו"ד בענינא דגילוי משקין והמסתעף ובתו"ד מייתי משמי' דרבינו הגר"א ז"ל הו"ד בספר מעשה רב (סימן צ"ה) דכ' גילוי אסור אף שאין נחשים מצויים ביננו והוא ז"ל היה נזהר בזה מאד מאד בדבר. הוא היה אומר כל מה שאסרו חז"ל או תיקנו איזה תקנה מפני איזה טעם אף שבטל הטעם הגלוי לנו תקנתו ואיסורן במקומו עומד כי הם לא גילו אלא אחד מכמה טעמים הכמוסים עמהם ע"כ אסור לעבור על דברי חכמים אף שבטל הטעם הגלוי לנו עכ"ל וע"ש ומייתי בזה איזה דברים מספרי דרבנן.

הנה עי' נמי בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סימן תמ"א) דכ' בתו"ד "וידועים דברי רבינו הגר"א זצ"ל בענין מים אחרונים שחז"ל לא גילו לנו אלא הטעם הפשוט אבל יש לתקנותיהם טעמים נוספים וגם כאן בחלב עכו"ם מקובל שאין הטעם משום חשש טמא

ב. בענין חיוב כוס דבהמ"ז

מנהגו דמו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א דרק כשיש עשרה מזמנין על הכוס

במ"ש ידידנו הרה"ג רא"א הכהן סקלי שליט"א גבי חיוב כוס דבהמ"ז, הנה

ולא בפחות מינה. ועי' נמי בספר תורת הזימון פ"ב (הערה ב') דמייתי מספר ארחות רבינו (ח"א, ס"ק ע"ג) דכ' דאצל מרן החזו"א ז"ל ומרן הקה"י ז"ל לא בירכו על הכוס ואף כשברכו במזומן, ע"ש. וע"ע בספר אלא ד' אמות מהליכותיו והנהגותיו דמו"ר מרן הגר"ח ק"ק שליט"א (פכ"א ס"א) דכ' דאמר פעם בשם אביו מרן הקה"י ז"ל שהיות ואז היה היין ביוקר היו מברכים על הכוס רק בעשרה ולכן ממשיך לנהוג כמנהג אביו, אמנם כשחתנו (הגר"ש שטינמן שליט"א) סעד על שלחנו זימנו על היין בג' כנהוג אצל משפחת חתנו ע"ש.

ועי' בספר ישראל סבא קדישא ממנהגיו רס"ז) דהביאו דהמנהג אצל מו"ר מרן רשכבה"ג הגר"א"ל שטינמן זצוק"ל היה דכשאלו שלושה זימנו על הכוס בין בחול בין בשבת, ע"ש.

ועי' בספר ישראל סבא קדישא ממנהגיו דכ"ק הגה"ק ציס"ע רבי ישראל אביחצירא זלה"ה (פכ"ח, ד"ה ברכת הזימון) דכ' דלא נהג בכוס בהמ"ז מפני שלא היה היין מצוי אצלו ובשאר משקין לא עשה שאין מברכין על שאר משקין אלא על היין, ע"ש.

ג. בעניני ברכות הברקים והקשת

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"ש שרפי שליט"א משו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן ד') אות ל"ד) דכ' דמנהג העולם לברך אף כשוראה רק את אורו של הברק ולא את הברק גופא, ע"ש. הן אמת דעי' בתשו' גם אני אודך חי"ט (סימן א') דהבאנו בזה דמו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל אמר לן דמסתבר שצריך לראות את הברק בעצמו, וע"ע מאי דהבאנו בזה נמי ממאי דזכינו לשמוע ממרן השבט הלוי זצוק"ל ומו"ר מרן הגר"א"ל שטינמן זצוק"ל ולהבחיל"ח מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ע"ש היטב.

בתמונת קשת דהוא כחצי גורן עגולה או אפי' מקצת ממנו די, ונו"ג בטוטו"ד בטעמא דמילתא ובצדדי הך ספיקא. עי' נמי בספר מאיר עוז חלק עשירי סי' רכ"ט (עמוד תשע"ה) מאי דכתב לדון בהא באריכות נפלאה מספרי דרבנן ע"ש היטב, ואוקי באתרין.

לסיומא דמילתא אחזיקנא טיבותא לידידנו הרה"ג רא"א הכהן סקלי שליט"א אשר נטה שכמו למשא עבודת הקודש בעריכת והוצאת הקובץ לאור עולם, ולידידנו הרה"ג מנחם הרבים מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א אשר מסייעו תמידין כסדרן בכל המצטרך. יזכו להגדיל תורה ולהאדירה לאי"ט.

בידידות וביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה

ומ"ש ידידנו הנ"ל שליט"א לדון במ"ש מרן ז"ל בשו"ע סי' רכ"ט (סעיף א') דהרואה הקשת אומר בא"ה אמ"ה זוכר הברית וכו' ודבביאווה"ל התם (ד"ה הרואה) כ' דלא נתבאר אי בעינן דוקא שיראהו

מכתב ה'

הרב יצחק ירחי

בעניין בישול אחר צליה ואפיה

דפליגי בעיקר גדר ההיתר בבישול אחר בישול, דלראבי"ה גדר בישול הוא להפוך את האוכל מאינו ראוי לאכילה לראוי, וליראים גדר הבישול איפכא דכל שמשנה ופועל יצירה חדשה באוכל, שפיר הוי מלאכה חשובה המחייבתו בשבת, זהו תורף דבריו בזה ע"ש.

ולענ"ד יש לתמוה בזה טובא, דא"כ המבשל דבר חי הראוי לאכילה כמות שהוא, לא יתחייב לשיטת ראבי"ה. ולשיטת היראים אם יתן בתבשיל שנתבשל כבר כ"צ, איזה דבר המבושל כגון בשר מבושל לתבשיל יקות, באופן שמשביח טעמו בבישול שני טובא, יתחייב משום מבשל, אתמהא! וכיון שנתרועע היסוד נפל הבנין, ופשיטא שאין לקשור דין זה למה שנחלקו התנאים בשיעור הבישול.

והנראה ברור בסוגיא זו לענ"ד, דכו"ע מודו דאין לחייב פעמים על מלאכה אחת, ובזה נחלקו התנאים [חנניא וחכמים בפרק כירה] מהו השלב המחייב בבישול, דלאחריו אין הבישול פועל רק השבתת המאכל שנתבשל כבר. והיראים וראבי"ה נחלקו לאחר שלב זה [למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה] אם נאפה או נצלה, דהיראים ס"ל דאפיה או צליה סוג בישול אחר, ולגביו נחשב כאילו לא נתבשל ויש לחייבו על כך, וראבי"ה ס"ל דמ"מ שורש אחד להם ובשם מלאכה אחת נקראו, ושינוי צורת הדבר המתבשל לא משנה את מהותו, ובכלל בישול אחר בישול הוא. ואין מחלוקתם תליא

לכבוד מערכת הגליון הנפלא 'מנורה בדרום' ה' עליהם יחיו, בגליונכם לחודש מר חשון נתבקשתי ע"י הר' א"ר אייזנבך נ"י [במדור התגובות עמ' קצא] לתת לבי לעיין במ"ש הוא בגליון חודש אלול [מאמרים] בעניין בישול וכיו"ב אחר בישול. וזאת בתגובה על הערתונו לדברי הר' מולקנדוב שליט"א [בגליון חודש תשרי], שאין לדמות מחלוקת התנאים בבישול כמאב"ד למחלוקת הראשונים בבישול אחר אפיה.

הן אמת שבעת כתיבי התגובה הנ"ל טרם הספיקו לעיין כל הצורך במאמרו הנפלא, ומקופיא ראיתי שהקיף הדין מכל צדדיו כיד ה' הטובה, והואיל ואיני בעל מלאכה אחת, אמרתי לכשאפנה אשנה פרק זה במתינות וישוב הדעת. ועתה שזירזני כת"ר שהגיע השעה לזה, אמרתי לאו אורח ארעא למדחי לה, ובינותי בדבריו ומצאתי הדברים מסודרים להפליא, עם סברות נאות ופילפולא יאה, יישר חיליה לאורייתא.

ומדי עברי בין בתריו עלו בלבי הרהורי דברים, באופן שהבנין שבנה אין יסודותיו מוצקים דיו, ויש לי מקום להעיר עליהם ואפרט בס"ד איזה גרגרים מהם. ואחר כ"ז אני על משמרתי אעמודה, ומוצא שפתי לא אשנה, דאין לקשר את מחלוקת היראים והראבי"ה למחלוקת התנאים בשיעור הבישול, וזה החלי בעה"ת.

א הנה הרב הנז' הניח יסוד מסברא דיליה לבאר שורש מחלוקת היראים וראבי"ה,

בסברות גרידא אלא בלימוד הסוגיות, דהיראים יליף לה מסוגיא דפסחים, וראבי"ה דחי לראיתו מסוגיא דברכות, וממילא קם דינא דאין חילוק בין בישול לאפיה וצליה לעניין זה, וכ"ז פשוט לענ"ד.

ב] עוד בינותי יסוד נוסף שהניח בריש דבריו, דמילתא דהדרא למציאותו הראשון הויא נמי מבשל, ועל יסוד זה בנה סברת הפוסקים דיש בישול אחר בישול בלח, דכשנצטנן חזר למציאותו הראשון ואעפ"כ שייך ביה בישול, וכתב שהוא פשוט.

ולא אוכל להבין, דאטו מרק שנתבשל עם ירקות ובשר, לכשיצטנן יחזור למציאותו הראשון כאילו לא נתבשל, אתמהא! והעיקר פשוט אצלנו בכל מלאכות שבת, דלא מיקרי מלאכה רק ביצירת דבר חדש ובר קיימא, ושינוי החזור לברייתו לאו מלאכה היא מהתורה.

ומה שהביא להוכיח סברתו מפרק כלל גדול (עד:) האי מאן דארתח כופרא וכו' דמשני הש"ס מהו דתימא כיון דהדר ואקושי אימא לא קמ"ל ע"ש. לענ"ד אדרבא סוגיא דהתם היינו תיובתיה, דלכאורה יש להבין מה עלתה על דעתו של המקשן דפריך 'פשיטא' וכי לא ידע דשינוי זה חוזר לברייתו, וא"כ חידוש גדול אשמעינן התנא דבכה"ג הוי נמי מבשל, ומה חידש לו התרצן בזה. אלא הביאור בזה דפשיטא להש"ס דשינוי החזור למציאותו הראשונה לא הוי מלאכה, ודבר המתבשל לעולם לא חוזר למציאותו, אפי' מים המציאות מוכיחה שלאחר הרתחתם

נעשו מציאות אחרת, שכשרוצים לזקק מים [ליתן לתינוק או להסיר האבן מהם] מרתיחים ומצננים, וזה דבר פשוט שאין המבושל חוזר למציאותו הראשונה לעולם. ומשו"ה פריך הש"ס לגבי כופרא 'פשיטא' שהרי מבשל, ומשני דסד"א כיון דהדר ואקושי הוי כחוזר למציאותו הראשונה, קמ"ל אע"ג דהדר ואקושי מ"מ פעולת הבישול לא סרה ממנו, כנלענ"ד פשוט.

ג] ואחר הודיענו א' את כל זאת, זכינו להבין מה שפשוט בש"ס ופוסקים דאין בישול אחר בישול [עכ"פ ביבש לכו"ע], והינו משום דאחר שפעל בו הבישול ונעשה מציאות חדשה, שוב אין בישול שני משנה מציאותו, ואפי' משביח ע"י זה אין זה מלאכת בישול, ואין לחייבו על כך משום מבשל, דגדר המלאכה להפוך דבר משאינו מבושל למבושל, ולא שייך זה בדבר שכבר נתבשל*. וה"ה בכל מלאכות שבת, כגון טוחן דקי"ל דאין טוחן אחר טוחן, גם במקום שנדבק וחוזר להיות גוש אחד, מ"מ נגמרה בו פעולת הטחינה ונשלמה המלאכה, ומעתה אינו אלא כמחזיר הדבר לקדמותו, ודבר טוחן טוחן ולא שייך לקרותו מלאכה. ולעניין זה נחלקו התנאים מאיזה שלב נחשב מבושל, אם כמאב"ד או עד שמצטמק ורע לו, ונתבאר בדברינו לעיל.

ומצינו פלוגתא בראשונים בדבר לח שנתבשל ונצטנן, ואיכא דס"ל דהחוזר ומחממו עובר באיסור בישול מהתורה, וטעמו מבואר בפמ"ג (מש"ז סי' רנ"ג סק"י"ג) דעיקר הבישול הוא שמצטמק,

א. עי' בשו"ת 'רב פעלים' להגאון רי"ח זיע"א (או"ח ח"ב סי' נב) לעניין עשיית צנימים בשבת, דיש לאסור מטעם מכה בפטיש דהוה ליה גמר מלאכתו, ולטעמיה דס"ל דיש מב"פ באוכלין כמו שהרשב"א בשו"ת הנ"ל [שם ח"א סי' טז] ע"ש, ויש פוסקים דס"ל דמלאכת מב"פ לא שייכא באוכלין ואכמ"ל, מ"מ פשוט לדברי הכל דמשום מבשל אין כאן, אע"ג דמשביח ונעשה יצירה חדשה ודו"ק.

אלא דביכש הוי מצטמק ורע לו ואינו מתכוין לבישול, ולהכי לא מחייב דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל בלח ומרתיחו להצטמק יפה לו והוה בישול דבר תורה כ"ע"ש. ומוכח עכ"פ דלכו"ע לא שייך לחייב בתוספת בישול לדבר שכבר מבושל [למר בישול גמור ולמר כמאב"ד], והמחייב בלח ונצטנן לאו משום תוספת בישול, אלא דהוי בישול חדש שנצטמק שלא היה בבישול ראשון. ודוגמא לדבר החותך קורה לנסרים דקים, מבואר בש"ס ופוסקים דחייב משום טוחן, אם אח"כ יטחון הנסרים דק דק עד שיהיה כעפר, היעלה על הדעת שלא יתחייב דהוי טוחן אחר טוחן, פשיטא דמחייב דטחינה זו לא שייכא למעשה ראשון, וה"ה בזה דהוי מעשה חדש ודו"ק.

ד] ומעתה מתחווירא לן שיטת היראים, דלא תליא במחלוקת גדרי הבישול אם כמאב"ד או כל צרכו, וכן הוא דקדוק לשונו (סי' רע"ד) שכל דבר שנתבשל או נעשה כל צרכו, אין בה משום בישול שאין בישול אחר בישול, אבל יש בישול אחר צלי ויש צלי אחר בישול וכו' ע"ש, הרי דפשיטא ליה דבישול אחר בישול לאו כלום הוא, ולא חילק בין אם משביח או לאו, ורק האפיה והצליה משכחים בישול הראשון. וביאר לנו הסמ"ג דבריו [כפי שהעתיק ב"י] דקיימא לן כרבי יוסי דאמר (פסחים מא.) יוצאין בפסח במצות ריקן שרוי, אבל לא במבושל אחר אפייה אף על גב שלא נימוח, שהבישול שאחר כן מבטל האפייה, ומבואר ביראים

דה"ה שהבישול מבטל הצליה, וא"כ ה"ה איפכא שהאפיה והצליה מבטלים הבישול.

וראבי"ה השיב עליו דאין ראיה מדר' יוסי, לממאי דאסיקנא בברכות דע"כ לא קאמר ר"י אלא גבי מצה וכו', וטענה חזקה היא כמ"ש ב"י. ואע"ג דמצינו מיישבים לשיטת היראים [עי' ב"ח וט"ז], מ"מ אין שייכות דין זה לגדרי בישול אם הוא כל צרכו או כמאב"ד, ומה שנסתייע כותב המאמר הנז' מדברי הט"ז (סי' שיח סק"ו), המעיד שם יראה שפי' כוונת היראים לאסור מדרבנן משום דמשביח, אבל לחייב משום מבשל לא עלה על דעתו כלל, ע"ש ובס"ק ג' שם ודו"ק ואכמ"ל.

ה] עוד ראיתי במאמר הנ"ל שהביא דברי הרמב"ם (פ"ט ה"ד) אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד נתן את הקדרה וכו', ובא אחר והגיס כולם חייבים משום מבשל, שכל העושה דבר מצרכי הבישול הרי זה מבשל ע"כ. וכתב דאיירי הרמב"ם במבושל כל צרכו, ואישתמיטתיה לפי שעה דברי ה"ה (שם) שכתב ז"ל: וחייב בהגסה יש מי שכתב שאין חייב בה אלא בהגסה ראשונה וכו' ולזה נוטה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל, ובודאי לדברי הכל כל שאין בבשולו חיוב אין חיוב בהגסתו, ר"ל שאין חיוב בהגסת מבושל כל צרכו לדעת רבינו, ולא בהגסת מבושל כמאכל ב"ד לדעת אחרים ז"ל עכ"ל. ולפ"ז מובן היטב דברי הרמב"ם, שההגסה הוי מצרכי הבישול דממהרת הבישול, ולכן חייב משום מבשל.

ב. וביאר בזה את שיטת רי"ו שהעתיק ב"י (בסי' רנג) בשם ה"ר יונה, כל "שרובו" רוטב וצונן ומצטמק ויפה לו הוה מבשל גמור, דמשמע כשמיעוט רוטב אין זה מבשל, והאחרונים נתקשו בדבריו מאי שנא רובו או מיעוטו, ויש שרצו להגיה בדבריו שצ"ל אם יש בו רוטב. והפמ"ג ביאר בטוב טעם ודעת לפום סברתו הנ"ל, דמצטמק יפה לרוטב ורע ליבש ומלאכת מחשבת בעינן ע"ש.

וגם במה שרצה להוכיח דבריו מהמבואר ברמב"ם (פ"ג הי"א) שכתב אסור להכניס מגריפה לקדרה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת, מפני שמגיס בה, וזה מצרכי הבישול הוא ונמצא כמבשל בשבת ע"ש. גם שם אישתמיטתיה דברי ה"ה שכתב (שם) וז"ל: ונ"ל שאין דברי רבינו אמורין במבושל כל צרכו, דהתם ודאי אפילו מחזירין ע"ג האש ומבשלין פטור כמו שיתבאר פ"ט, כיון שכן אין לגזור בהכנסת מגרפה, אבל באינו מבושל ודאי יש לחוש לדעתו ז"ל שכתב פ"ט ע"כ ע"ש. ומה שהביא מהרמב"ם בפרק כ"א (הי"ג) שכתב לפיכך מותר לגמור שחיקת הריפות בעץ הפרור בתוך הקדירה בשבת, אחר שמורידין אותה מעל האש. וע"כ בנתבשל כ"צ מיירי שמורידה מעל האש, ומשמע דכשהיא על האש אסור להגיס,

התם לא הוי אלא איסור דרבנן דמחזי כמבשל כשהיא על האש, וכשמורידה תו לא מחזי כמבשל ומותר^ג.

ומסקנא דמילתא לאור האמור: דלית מאן דס"ל לחייב משום מבשל דבר שכבר נתבשל, אפי' אם מוסיף בבישולו טעם הרבה לשבת, אין זה אלא תיקון אוכל ולא בגדר מלאכה. ולדעת היראים אם צלאו או בשלו פנים חדשות באו לכאן, וכאילו לא נתבשל חשיב, וראבי"ה פליג וס"ל צליה ואפיה ובישול חדא ניהו, ובכל גווני אין בישול אחר בישול, ולזה נוטה דעת השו"ע לדינא.

מנאי זעיר דמן חבריא

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

הצב"י יצחק ירחי נ"י

ג. ושיעור דברי הרמב"ם לפ"ז כך הוא: המגיס בקדרה בעודה על האש כל זמן שלא נגמר בישולה חייב חטאת, שכל פעולה שעושה מצרכי הבישול בכלל מבשל הוי, וזהו הדין המבואר בפרק ט'. ולאחר שנגמר הבישול תו לא הוי מלאכה, ומ"מ אסור מדרבנן כל זמן שהיא על האש דנראה כמבשל, וזהו הדין המבואר בפרק כ"א שמותר להגיס אחר שהוסרה מהאש. ואם אינו מתכוין להגיס רק להוציא מהקדרה ע"י מגריפה [מזלג בלע"ז] אין בזה אפי' סרך מלאכה, ומ"מ כשהיא על האש דומה למלאכה ואסור מדרבנן, וה המבואר בפרק ג' ואסבר לן ה"ה דדוקא באינו מבושל כ"צ, שאל"כ אפי' להחזיר לאש דבישול גמור הוא שרי וכ"ש שאין לחוש למאי דמי ליה בלבד.

מכתב ו'

הרב אוריאל כהן

לכבוד הקובץ התורני מנורה בדרום,

טעמא דאסור חליבת עז, משום בורר אוכל מתוך פסולת, אטו יהא מותר כדי לאכול לאלתר, א"ו כדאמרן ודבר פשוט, עכ"ל. (וכע"ז בחזו"א בסי' ס"ה).

ולכן כתבנו בדבר בדרך כלל מלאכת דישה אינה בדרך אכילה, (אלא בשדה / בדיר / ברפת / במפעל וכיו"ב), לכן באופנים אלו א"א להתיר לאלתר, דדמי ממש לפסולת מתוך אוכל בבורר, ואה"נ באופנים שדרך העולם לעשות אותם בשעת אכילה ממש, שפיר הוי דרך אכילה ולא חשיב מלאכה ושרי, ולכך היונק מבהמה חשיב מלאכה גמורה, ומאידך מותר לאשה להניק את בנה ולא חשיב מלאכה כלל, והארכנו והוכחנו יסוד זה מהסתירות הרבות שמצאנו בדש שפעמים מותר לאלתר ופעמים חייב חטאת.

ובגליון חודש חשון תש"פ כתב הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א להשיג על דברינו, ומסקנתו דמלאכת דישה הותרה לאלתר כמו בבורר, ולכן להלכה ולמעשה מותר לדוש לאלתר בכל האופנים.

והנה בטרם נדון לגופן של דברים, הנה לעניין להלכה למעשה ברור שאין מקום להקל בזה, כיון שגדולי האחרונים אשר בית ישראל נשען עליהם ס"ל דדש אסור לאלתר. (פמ"ג פתיחה לסי' ש"כ ושם משב"ז סק"ד, משמעות המג"א שם סק"ח, וכן פשוט במג"א בסי' ש"כ שהבאנו לעיל,

בגליון חודש אלול תש"פ הארכתי בדין תלישת התמרים מאשכולם בשבת, ולאחר שביררתי שנקטינן לחומרא שיש בזה איסור דש, הרחבתי בדין דש לאלתר, אי דמי לבורר דשרי או שאני מבורר ואסור, והעלתי מגדולי אחרונים דבעיקרון לא הותר במלאכת דש לאלתר, משום דעצם הדישה היא "מלאכה", ואי אפשר להתיר מלאכה לאלתר, ורק בבורר הותר אוכל מתוך פסולת לאלתר, כיון שזה דרך אכילה וממילא לא נופל ע"ז שם מלאכה, אבל גם בבורר אין זה גורף דהא פסולת מתוך אוכל אפילו לאלתר לא שרי, כיון דחשיב מלאכה מובהקת, לא מהני מידי מה שזה לאלתר.

ובעת ראיתי שיסוד זה הוא מגן אברהם מפורש בסימן ש"כ סק"ז, דשם מובא בשו"ע דאסור לסחוט בוסר הואיל ואינו ראוי לאכילה. וכתב המג"א שם דלכן הו"ל כבורר אוכל מתוך פסולת [טור], כתב העולת שבת דיש להתיר לסחוט לצורך אותו סעודה כמש"כ בסי' שי"ט (גבי בורר), ע"ש. ולי נראה דלא דק, דאטו מי שרי לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר וכ"כ הש"ג פ"ז דשבת אלא הטעם בבורר בידו לאכול לאלתר לא מקרי ברירה דהוי דרך אכיל' וכן הטעם במחתך לאכול לאלת' כמ"ש סי' שכ"א סי"ב ע"ש בב"י ולהכי בקינון ותמחוי אסור לבורר אפי' לאכול לאלתר וכן פסולת מתוך האוכל אסור ומכ"ש דאסור לסחוט בוסר, תדע דהא כת' הר"ן

תוספת שבת ס"ק י"ב, טל אורות הקדמון דף כ"ו ע"ג, אגלי טל מלאכת דש ס"ק י"א, ובספרו אבני נזר סי' פ"ג, וכן פשוט לאו"ש בפ"ח מהלכות שבת בנידון על היתר הנקת תינוק בשבת וכן בתשובת ר"א גורדון סי' י"ב בנידון הנ"ל, מסגרת השלחן סי' פ' סס"ק ל"ט ועוד אחרונים, וכן היה פשוט כביעתא בכותחא לרבינו המשנה ברורה בביאה"ל סי' ש"ב ד"ה לאכול וכ"כ בשער הציון סי' שיי"ט ס"ק ט"ו. וכן נקטו בפשיטות פוסקי דורינו באגר"מ או"ח ח"ד ס"ס ט"ז, שבהל"ו ח"א סי' פ"א, חוט השני שבת ח"ב עמ' נ"ד ועוד. (וכן ראיתי בהגהות הגר"ש שברדון זצ"ל על המהרש"ם בדעת תורה בשם המחצית השקל, ולא ציין היכן מקומו).

ובעת אדון בדבריו במה שנוגע להלכה ולא למעשה, אך קודם לכן אשתדל לסכם בקצרה את עיקרי טענותיו:

היסוד שכתבו האגלי טל ועוד לחלק בין מלאכת שדה לדבר שנעשה בבית בשעת אכילה "אין לו מקור בראשונים ובגדולי הפוסקים".

הביא מחלק מהראשונים שכתבו שבקילוף שום יש איסור דש ובכ"ז כתבו להתיר קילוף בשום ובשעורים, אלמא דדש הותר לאלתר.

לגבי קילוף פירות, חלק מהראשונים כתבו שהאיסור משום דש, ולאלתר פשוט שמותר לקלף פירות, אלמא דדש שרי לאלתר, את"ד בקיצור נמרץ.

הנה בדברינו התייחסנו לראיותיו הנ"ל,

והשבנו ניכוחה דע"פ יסוד האחרונים הנ"ל לק"מ, דמיירי בדברים שדרך לקלפם בשעת אכילה ולא חשיב מלאכת שדה ושרי, ודמי לאופנים שבורר מותר לאלתר, אך כיון שנראה לרב עמנואל שליט"א כיסוד מחודש שלא נכתב בראשונים מפורש, א"כ עדיף לא לקבל את דברי האחרונים ולהכריע כמו שנראה מהראשונים דדש מותר לאלתר!

והנה אף דאמרו כח דהתירא עדיף, היינו משום שלהתיר צריך להביא ראיות מוצקות, אבל הכא ראייה זו נדחת בקל ע"פ מה שיסדו רבותינו האחרונים, וא"כ ליכא כח דהיתרא.

ולגופו של עניין, מה שטען שהוא יסוד מחודש שאין לו מקור בראשונים. הנה בדברינו דקדקנו כן מלשונות של כמה ראשונים ע"ש. ועוד נראה שיסוד זה מוכרח וברור והוא מבואר בדברי המגן אברהם הנ"ל כדבר פשוט, (ועיין במחצה"ש שם דהדבר מבואר כבר בשלטי הגבורים וברשב"א). ובכלל מהכ"ת שפוסקים להלכה רק מה שמפורש להדיא בראשונים ולא ממה שהאחרונים ברוחב דעתם הוציאו מדברי הראשונים, אתמהה.

אך מלבד כל זאת, הלא הבאנו ליסוד זה ראייה עצומה מהגמ' בכתובות (ס). דגונח יונק בשבת, משום דהוי מפרק כלאחר יד והותר במקום חולי, ואם איתא דדש שרי לאלתר א"כ גם בלא גונח הוא היתר גמור. והרב עימנואל גילה לנו דכבר הקשה כן הגאון ר' אלישע דנגור זצ"ל ומכח זה הוכיח

אסורה משום בורר, דהא פשיטא דלדבריו אסור לחלוב לאלתר, ואי נימא דדש לאלתר דינו כבורר שמותר לאלתר, א"כ למה לא הקשה אליבא דכו"ע דוכי מותר לחלוב לאלתר, אלא ודאי מוכח דהיה פשוט למג"א דאף לעולת שבת לא הותרה דישא לאלתר, ורק בבורר ס"ל דזה היתר במלאכה, וע"ז השיג המג"א מהר"ן דס"ל דהאיסור בחליבה משום בורר.

את ה"מלאכת מחשבת" של האב לכך חשיב תולדה, ולכן אפשר להבין דאף שבאב זה רק בגד"ק בכ"ז בתולדה גם כשאינו גידולי קרקע מ"מ חשיב תולדה, משא"כ לגבי פרטי הדינים אי חשיב מלאכה או לא, ודאי ששויים האב והתולדה, ולכן אי שייך לומר שלאחר בדש מפקיע מזה שם מלאכה ומחשיבו כדרך אכילה, א"כ מה ההגיון שבתולדה כבר אינו נחשב דרך אכילה.

והשתא קמה וגם ניצבה מה שהוכחנו מדין גונח יונק ומדין מציצת פירות ומדלא הותרה סחיטת פירות לאחור, דבמלאכת דש ליכא היתרא דלאחור.

וכן מדויק היטב מלשון העולת שבת שהביא המג"א הנ"ל, דהתיר סחיטת הבוסר לתוך אוכל לאחור, דכתב דכיון דהאיסור בסחיטת בוסר לתוך האוכל משום בורר ובסי' שי"ט מפורש דבורר שרי לאחור, א"כ אם רוצה לאכול מיד מותר, וסיים שם דמשום סחיטה ליכא "כיון דבא לתוך אוכל". הרי מפורש דאם לא היה בא לאוכל הוה אסור ולא מהני מידי מה שהוא לאחור, א"כ מפורש שמלאכת דשה לא הותרה לאחור.

וכן לכאורה מבואר להדיא בדברי הרמ"א בסי' שי"ט ס"ו שכתב: ולכן אסור לפרק האגוזים לזדים או אגוזים גדולים מתוך קליפתן הירוקה (מהרי"ל). והיינו משום דאיכא ביה מלאכת דשה. ומבואר דהקליפה הפנימית הקשה שרי, ואי נימא דדש מותר לאחור, ע"כ צריך להעמיד את דבריו בלאחר זמן, וא"כ איך שרי לקלף את הקליפה הקשה הא בורר לא הותר אלא לאחור, וע"כ מוכח דמיירי בלאחור ובכ"ז רק בורר הותר ודש לא הותר.

וכן מדויק היטב בדברי התוס' בביצה דף י"ג ע"ב ד"ה ואם קלף כו', אהא

דדש אסור לאחור, (ושו"ר דכן הקשה בשו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' כ' אות ז' ונשאר בצ"ע על לשונות הראשונים הנ"ל). ועוד כתבנו להוכיח מדין מציצת ענבים בפיו דנחלקו הפוסקים אי חייב משום מפרק תולדה דדש, ומוכח להדיא דלא הותר לאחור. וכן פשוט ממה שלא מצינו לראשונים או לאחרונים שיתירו סחיטת פירות לאחור, ולא הותר אלא לתוך האוכל, אבל לאחור לא שמענו מי שיתיר, אלמא פשוט שלא הותרה מלאכת דשה לאחור.

הן אמת שהרב עמנואל כתב לדחות את הראיה מגונח יונק, וז"ל: צ"ל כפי שכבר כתבו הראשונים גבי דשה בגידולי קרקע שמבואר בגמ' בדף ע"ה שאין דשה אלא בגדולי קרקע, ומאידך חולב בהמה חייב משום מפרק תולדה דדש אע"פ שבהמה אינה גידולי קרקע. ונאמרו בזה כמה תירוצים. ור"א בן הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם סי' י"ח כתב בדעת אביו שאע"פ שהאב של דש אינו אלא בגדו"ק מ"מ התולדה שהיא מפרק יכולה להיות גם לא בגדו"ק כגון בהמה ע"ש. וכע"ז כתב הרמב"ן בדף צ"ה בתחלת דבריו וז"ל וי"ל דשה בעצמו של פרי ליתא אלא בגדו"ק אבל להוציא ממנו פירות מכוונסים וטמונים בתוך כיס שלהם כגון חולב דומיא דדישת גדו"ק הוא ע"כ. וא"כ יתכן שגם לגבי לאחור - התירו רק באב מלאכה של דש ולא במפרק תולדה דדש, עכ"ל.

ולקוצר דעתי לא הבנתי כלל את הדמיון לנידון זה, דבשלמא כלפי הרחבת האיסור בתולדה, הדבר מובן מאד, דגדר אב זו הפעולה ספציפית שהייתה במשכן, וכיון שלא היה אלא בגידולי נקרקע אינו נאסר אלא כך, משא"כ בתולדה שבאמת לא הייתה במשכן, אלא דחשיב תולדה משום דיש בה

דאמרינן שם דרב מקלפי ליה דביתהו כסי כסי, וכן דביתהו דרבי חייא לרבי חייא, דכתבו התוספות דמייירי שנתפרק הדגן מן השבלים מערב שבת ולכן מותר את הקליפה הפנימית. ואי נימא דדש הותר לאלתר, א"כ לק"מ דמייירי לאלתר, וע"כ מוכח דאין שום היכי תמצאי להתיר דש לאלתר, ודוקא בקילוף מהשבולים שהיא מלאכת שדה בה לא הותר לאלתר, משא"כ לקליפה הפנימית דדרך לקלפה בשעת אכילה שפיר שרי לאלתר והיינו דמקלפא ליה דביתהו כסי כסי לאלתר. וזהו יסוד דברי הרמ"א שחילק בין קליפה הירוקה לקשה.

והנה מלבד כל זאת, הרב עמנואל שליט"א בנה את יסודו על דברי הראשונים שכתבו דאיסור קילוף פירות הוא משום דש וחזינן דשרי לאלתר, (וגדולי האחרונים דחו ראייה זו וכנ"ל). אך מאידך גיסא מראשונים אחרים שכתבו שם שהאיסור משום בורר מדויק שלא הותר לאלתר אלא לעניין ברירה ולא לעניין דישא, דה"ג שם בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב דף מט, א) האי מאן דשחיק תומא כד מפרך ברישיה חייב משום דש, דמבחר בקליפות חייב משום בורר וכו', הרי מבואר דכלפי מפרך ברישיה איכא איסור דש ובקילוף איכא איסור בורר. וכתב הסמ"ג (לאוין ס"ה) ומההיא דירושלמי אין לאסור "לקלוף" שומים ובצלים לאכול לאלתר דההוא דירושלמי לא מייירי בקולף לאכול לאלתר ולכן אסור. הרי מבואר דרק כלפי קילוף שאיסורו משום בורר כתב דשרי לאלתר. ורבנו ירוחם נתיב יב חלק ח כתב וז"ל ומה שאסר בירושלמי להסיר קליפתו

משום בורר דוקא כדי לשחקן אבל אם מסיר לו הקליפה כדי לאכלו כן מותר, עכ"ל, ומבואר דדוקא לענין בורר מחלקינן בין לאלתר לבין לאחר זמן, אבל לא לענין דש. וגם המאירי ביצה לד"ה מולגין הביא דברי הירושלמי הנ"ל וכתב ודאי לא נאמרה אלא להצניע, שאין איסור לאכול שום ולברור את קליפתו עכ"ל ומשמע דדוקא לענין בורר מותר לאלתר והיינו לקלפו אבל לא לשבר ראשו דהוי דש.

סוף דבר, דברי רבותינו הפוסקים שנקטו להדיא דמלאכת דש לא הותר לאלתר, כראי מוצקים והכי נקטינן להלכה ולמעשה.

בעיקר מה שכתבנו לאסור תלישה מאשכול התמרים:

בגליון הנ"ל כתב הרב אוריאל ראובן אייזנבך שליט"א להעיר על דברינו ע"פ מה שכתבו החוקרים שבזנים הקדמונים הייתה קליפה, וא"כ אין מקור לאסור בזמננו תלישת תמרים מאשכולם.

ול"ז להביו דבריו דלו יהא כדברי החוקרים, אין זה אלא לבאר את דברי התוס' התמוהים שם דמשמע מדבריהם שחולקים על רש"י ומפרשים דהאיסור דש זה על הפרדתם מקליפתם החיצונית, אבל הרי מבואר להדיא דהתוס' "חולקים" על רש"י שפרש דקאי על תלישת התמרים מאשכולים, וא"כ הרי דברינו עומדים במקומם. וזאת מלבד מה שהוכחנו מדברי רש"י בעוד מקומות שס"ל דגדר מלאכת דש היא גם על תלישה והוכחנו כן מאד ראשונים רבים וא"כ לדבריהם הרי מקור האיסור במקומו.



מכתב ז'

הרב יחיאל לוי

מודיעין עילית

לכבוד קובץ מנורה בדרום,

"הנה בדבר שינוי הברות בין אנשי אשכנז ובין אנשי ספרד, ודאי אין לשנות מהברה של אבותינו שהיו קורין בהברה זו אלפי שנים וכו' אף אם נימא כדמסתבר שליכא פלוגתא לדינא ושניהם היו כשרין לדינא, דהא לכאורה מוכרחין לומר כן דקריאת חליצה הא נקרא בלה"ק דוקא ואם היבם והיבמה אין יכולין לקרא מעכבת הקריאה וכו' ונמצא שנצטרך ללמד את האשה שתוכל לקרא בכל ההברות, דאל"כ נמצא שחליצות דשל הספרדים פסולות לדין וחליצות שלנו פסול להספרדים שלא מצינו דבר כזה, ולכן משמע ששתי ההברות כשרין שלכן אף שהאשה אינה יודעת אלא הברה אשכנזית או רק הברה ספרדית כשרה החליצה. מ"מ לא מסתבר שאבותינו כשהיו כולם יחד שהיה זה עד שגלו בחורבן ראשון היו מדברין בהברות אחרות. ומה שנחשב שתי ההברות כל אחת מהן לשון הקדש אף שרק אחת מהן היא אמיתית, הוא מטעם שאם יש קהל גדול שקורין אותן האותיות והתיבות בנקודות שבלשה"ק בהברה קבועה נחשב זה ג"כ לה"ק אף שהוא שינוי מהברה שהן דברו ושניתנה התורה. והוא מוכרח דהא הברות משונות במקצת איכא גם בהברה אשכנזית גופא בין מדינות שונות כמו הברת אנשי ליטא והברת אנשי פולין והברת אנשי אונגארן שכולנו בני אשכנז שאין לומר כלל

תורה רבה על הקובץ המושקע שבס"ד זכיתי לראות, ניכר במאמרים שהם נכתבו על מנת לבוא לאמיתה של הלכה, ויה"ר שנזכה לראות שרבים מהכותבים יהיו בעלי הוראה.

בגליון תשרי תשפ"א הרב גבאי ביאר את דעתו - שמי שלא יודע לבטא צ' אמיתית עדיף שיבטא ס' ולא צ' מודרנית, כיון שהיא מורכבת מאותיות 'תס', וממילא כך הגדרתה ע"פ התורה.

על אף שאני מסכים עם הרב גבאי בכל העובדות דלעיל, נ"ל שמסקנתו למעשה איננה נכונה. משום שכמדומני שאמנם ברור שיש לשון הקודש מקורית שבה ניתנה התורה, אך גם שיבושי לשון הקודש המצויים בזמן מסוים ובמקום מסוים נקראים לשון הקודש. ולכן התירו הפוסקים למשבשים בדיבורם בשיבושים נפוצים במדינה לברך ברכת כהנים - עי' בשו"ע סי' קכח ושם במ"ב ס"ק קכ (וע"ש עוד בשו"ע צ"א), [על אף שברכת כהנים היא רק בלשון הקודש מן התורה לעיכובא - כדפסק בשו"ע סי' קכח, סי' יד ובמ"ב שם].

ובן, זו הסיבה שגם כל חליצה כשרה גם אם החולץ אומר "לויא כופתסתי לפכתא" (לא חפצתי לקחתה...) וכמו שכתב בשו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ג סימן ה' וז"ל

א. וצריך בדיקה, ולא בדקתי האם לדעת הפמ"ג והגר"ז שם כשרוב אנשי המדינה משבשים עדיין נחשב לה"ק.

שגם מתחלה היו בהברות מיוחדות אלא שיש איזה שבושים במקום אחד שנעשה ברוב הימים מצד הברת אנשי המדינה בלשונם שנמשך ממילא גם על הברה של לה"ק. ומ"מ ודאי שהחליצות דכל המדינות כשרים לכולם אף שיש שינוי גדול בקריאת תיבות ככה יעשה ועוד, אף שודאי רק של אחד הוא קריאה האמתית, אלא ודאי הוא מטעם דנחשב גם הברה שאינה כפי שדברו אבותינו כיון שיש קהל גדול שקורין כן האותיות והתיבות בנקודות שבלה"ק, בחשיבות לה"ק שכשרים לדברים שנאמרים בלה"ק שיש אצלינו חליצה וברכת כהנים. והטעם דאין למעטם מכה ככה דהרי גם לפי הברה שאינה כשל אבותינו נמי אין למעטם מכה ככה שנתמעטו שאר לשונות, ורק שלרבנן שילפי חליצה מוענתה מלויים ולויים מקול קול ממשה יקשה דמשה הא דבר בהברה אחת וצריך לומר לדידהו שהוא קבלה שלא למעט אלא שאר לשונות ממש ולא לה"ק שבהברה אחרת. וכמו כן מסתבר שהוא גם בהברה ספרדית והברת אנשי תימן,

לא שגם אבותינו במדבר ובמקדש ראשון נתחלקו לכמה הברות, אלא שאף שהם דברו בהברה אחת והתורה ניתנה באותה הברה אחת שדברו אבותינו ורק אותה הברה הוא לה"ק האמתי כשרין כל הברות לברכת כהנים ולחליצה". עכ"ל.

וממילא מי שלא יודע לומר נכון אות מסוימת ואומר אותה בשיבוש שרגיל בזמנינו, בדיעבד נחשב שאומר את האות המקורית בלשון הקודש, אך אם אומר אותה בצורה שונה שאינה נפוצה זה לא נחשב לשון הקודש, וממילא יצא קרח מכאן ומכאן. (ס' אינה צ' בשום מקרה, גם לא ע"פ לשוה"ק המקורית, וגם לא ע"פ השפה העברית במדינתנו). וכמדומי שכבר הגאון רבי עמנואל מולקנדוב התכוון לזה והרב גבאי לא הבין נכון את כוונתו.

בברכת התורה,

יחיאל לוי

מודיעין עילית.

מכתב ח'

הרב יוסף פרץ

פנמה

לכבוד המערכת הנכבדה "מנורה בדרום".

קבלתי בעונג רב את גליון חשון תשפ"א, ושמחתי על המאמרים הנפלאים, בעמקות ובקיאות, ועליהם אפשר להמליץ "הרוצה שיחכים ידרימ". ואמרתי אבוא אעיר כדרכה של תורה.

בדעת הרשב"א והשו"ע באיסור שנפל בדבש

לאסור, כיון שהפך לדבש ולא לעפרא. ב' כשהוא שלם שלא נמחה האם גם חשיב עפרא או שכיון שהדבש מעמידו ממשיך להחשב איסור. אמנם ממה שהבית יוסף העתיק מתשובת הרשב"א רק הצד של שלמים נראה ממנו שלא היה ספק לרשב"א בחתיכות, ורק בשלם היה לו ספק, ודו"ק.

ואילו הרא"ש ותר"י מדברים על דבר שאחר שהפך צורתו, נעשה דבר אחר משובח, האם נאמר שכיון שהפך צורתו נותר או לא. ולזה אין ראיה שהשו"ע יתיר כדבר הזה, ולפי הכלל שלו בהקדמת הב"י יש לו לפסוק כהרא"ש [וכ"כ בית דוד או"ח סי' צא]. ואדרבא בסי' פא ס"ח פסק שטעם היתר הדבורים הוא משום נותן טעם לפגם ולא משום שהדבש משנה המהות. ועיין בבדק הבית ביו"ד ריש סימן סז שכתב להדיא שמוסק אסור באכילה, הרי שסבירא ליה כהרמ"ה והרא"ש ודלא כתר"י. ותו לא מיד. וכ"כ כף החיים או"ח סי' קטז ס"ק כא.

ומה שכתב הש"ך שהרשב"א ס"ל כתר"י, היינו על המציאות שהדבש מכלה וממחה דברים הנחתכים, אבל על הדין והקולא שחידש תר"י שאפשר להשתמש בזה

עמ' יג כתב הרב אייזנבך: ובבית יוסף (יו"ד סי' פד) הביא ד' הרשב"א הנ"ל, דנמלים שלמות אסורות, וכן הורה בשו"ע (שם סעיף יב) והיינו כד' הר"י והרשב"א, וכן התיר את המושק באכילה באו"ח (סי' רטז ס"ב). עכ"ל.

הנה מה שכתב שמרן התיר את המושק לאכילה בסי' רטז ס"ב, תמוה שהרי לא כתב שם בזה כלל, ורק דיבר על הריח ולא על האכילה. ומה שכתב שביו"ד פסק כהרשב"א שסובר כתר"י, אין ראיה לזה כלל, דהתם איירי בנמלים שנפלו בדבש, ורצו להתירם כיון שעברו י"ב חודש, וכל בריה שאין בה עצם אחר י"ב חודש חשיב עפרא בעלמא ושרי כדלעיל סעיף ח', ע"ש. ולזה כתב הרשב"א שאם נופל בדבש דבר שלם אולי יש להחמיר מחמת טבע הדבש שמקיים גם אחר י"ב חודש. וחומרא זו פסקה השו"ע להחמיר טפי מ"ב חודש. ולא כתב הרשב"א מה הדין כשנמחה, האם זה סיבה להתיר או סיבה לאסור, ואין בדבריו לא היתר ולא איסור על דבר שנמחה בדבש. והיה אפשר לבאר שגם על זה הסתפק הרשב"א, דהיינו שיש לו ב' ספיקות, א' כשנמחה בדבש האם זה מתיר כדעת תר"י או שאדרבא זה סיבה

שפשיטא שהוא מותר, שהרי אע"פ שהדבש מקיים את צורתו החיצונית, עכ"פ טעמו ומהותו הופך לדבש, ואין נפ"מ בזה שהדבש מקיים, ע"ש. וצריך להבין א"כ אמאי הרשב"א החמיר, ואפשר שהרשב"א סבירא ליה שכשהדבש ממחה דברים אפשר שנמחים באופן שנפגמים ורק אח"כ נעשים דבש, אמנם דברים שלמים שהדבש מקיים, הרי חזינן שלא נעשים עפר ופגומים, ואדרבא מקיימם לשבח, ולכן הרשב"א רצה לאסור בנמלים. וא"כ יוצא שס"ל לרשב"א שאם לא נפגם לפני שנעשה דבש נאסר, ואילו תר"י סבירא להו שאפילו לא נפגמו בינתיים חשיבי למציאות חדשה ונאסרים. ועיין.

להקל לא מדבר כלל. [ובעיקר הבנת הסוגיא ראה שו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרצ"ב, וחזו"א בכורות סי' טז ס"ק טו, ואהלי שם למרן אאמו"ר נר"ו יו"ד סי' סז עמ' שמג].

ובדעת הגר"א נראה שלא סבירא ליה כר"י, אלא כל שנהפך לדבר אחר ראוי - חשיב עדיין איסור, ולכן כל שנמחה בדבש ממשיך באיסורו, כיון שהפך לדבש שהיו ראוי, וכן מושק אסור, ובאו"ח רק בא לדחות ראיית מג"א אבל לא בא לפסוק לדינא.

ומה שכתב הגר"א על פסק השו"ע על פי הרשב"א שהוא דלא כתר"י, אפשר כוונתו שהנה הרדב"ז כתב בספק הרשב"א

איסור גילוי במקום שאין נחשים מצויים

וז"ל: אבל בארצות המערב יש הרבה מקומות דשכיחי בהו נחשים ועקרים, וגם פה ירושלם תוב"ב ואגפיה אף על פי שאינן מצויין הרבה מכל מקום מצויים קצת וכו', ובמצרים זה שנה אחת בקירוב הניחו מין חבשיל אחד מגולה וכו'. עכ"ל. ולשון חכמים מרפא, ראה איך דבריו מדויקים.

עמ' יט האריך שטעם איסור גילוי אינו משום חשש נחש הגשמי אלא משום נחש רוחני. והנה יש לדון, שהרי זה ידוע שכל העניינים הגשמיים תלויים בשורשים רוחניים. וכל הדינים דאורייתא ודרבנן פועלים בעולמות עליונים, שכל האיסורים מחזקים כוחות הרע וכל המצוות מחזקים כוחות הטוב ויש להם שורשים למעלה, והדברים מבוארים בסדר נכון בספר דרך ה' לרמח"ל.

והנה אע"פ שכל הדברים יש להם שורש רוחני, כשאנחנו דנין בהם בעולם המעשה, אין אנו דנים אלא רק לפי הכללים והסברות הפשוטות והגשמיות, ואין אנו

עמ' טז שאל למה החמירו כל כך בדיני גילוי. הטעם הפשטי הוא משום לא פלוג, דכיון שבאותם מקומות שכיחי נחשים, לא נתנו דבריהם לשיעורים, ואסרו בכל אופן.

עמ' יח מה שכתב בשם פאת השלחן שבארץ ישראל ובארצות המערב שכיחי נחשים. וביאר שהכוונה לצפון אפריקה. הנה בפרי תאר ס"ק ב כתב שבעירו סלא, שהיא בקצה המערב, אין נחשים כלל ועיקר, לא נראו ולא נשמעו כלל. ובעיר פאס שכיחי טובא נחשים אבל לא מזיקים כלל. ואם כן מה שנקט בפשיטות שבמערב שכיחי נחשים אינו דבר מוחלט אלא יש מקומות שכיחי ויש שלא. וכן מה שכתב שבארץ ישראל שכיחי נחשים, הרי מרן השו"ע היה דר בארץ ישראל וכתב שלא מצויין בינינו. וגם הפר"ח ס"ק א כתב שבירושלים ואגפיה מצויין קצת. ומשמע שבשאר ארץ ישראל לא שכיחי. וצ"ע.

והנה פאת השלחן כתב כן בשם האחרונים. ונראה שכוונתו לפר"ח ס"ק א שכתב

כאן מקומו. ולכן כתבו האחרונים שאסור לערב דברי קבלה עם דברי הלכה, והמליצו על זה שהמערב עובר באיסור כלאים.

ולכן פסק השולחן ערוך שבזמנינו שאין נחשים מצויין שרי. והוא היה מקובל גדול מאוד, כנראה מספרו מגיד מישרים, וגם בשו"ע פסק הרבה על פי קבלה, וכאן התייר, שכיון שאין נחשים גשמיים גם נחש העליון אין לו אחיזה.

וגם הגר"א מודה לכל זה, ואין זה טעמו, אלא טעמו הוא שכיון שהוא דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו, וכיון שעדיין האיסור בתוקפו עומד זה גורם או מראה שנחש העליון יוכל לשתות ממנו. אמנם השולחן ערוך פסק שכאן לא שייך דבר שבמנין. ועיין בפר"ח ס"ק ב' ולמרח"א אמו"ר נר"ו בס' אהלי שם יו"ד סי' קטז עמ' קצא שהאריכו לבאר בטוב טעם ודעת למה לא שייך כאן דבר שבמנין.

ויש להוסיף בזה שכיון שמרח"ש השו"ע פסק שהנחשים לא שותים, ממילא גם נחש העליון לא יוכל לשתות, שמה שפוסקים כאן הוא הפסק למעלה כידוע, ואכמ"ל.

עמ' כ-כא כתב שבארץ ישראל שכיחי נחשים. והנה דבר זה אי אפשר ללומדו מספרים קדמונים שזה תלוי במציאות העכשווית. וכיום בארץ ישראל לא שכיחי נחשים, שיש רק מחוץ לעיר, ורק לעיתים רחוקות נכנסים לחצירות, ואין זה מספיק להקרא מצויים. דשכיחי ומצויים הוא כדאיתא בסוף גדרים שהיה נחש שדר בבית, וכמו המעשה שהביא בהערה יב, וכמו שכתב פרי תאר (ס"ק ב') שהיה בעיר פאס דרים אדם ונחש בכפיפה אחת, ע"ש. זהו הנקרא שכיח, אבל מה שיש מזמן לזמן איזה נחש

מתייחסים לסודות כדי להורות ולשנות ההלכה על פיהם. והטעם לזה כיון שהטעם הגשמי הוא אמיתי לגמרי, וכל סברא וכל חילוק ששייך בטעם הגשמי יש בו גם כן שורש רוחני וגם פועל בעולמות העליונים. ולכן כל דבר שיש בו היתר על פי הפשט - גם לפי הסוד שרי.

ובעת נבוא לנדון דידן, ודאי שטעם הגמרא הוא אמיתי ומוחלט, ואין מקום למה שכתב "דאליבא דאמת יסוד איסור אכילת ושתיית משקים מגולין אינו כלל משום חשש דנחשים". ודאי שאי אפשר לומר כך באופן מוחלט נגד פשט הש"ס והראשונים, וודאי שאינו אלא פליטת קולמוס.

וודאי שטעם הגמרא הוא טעם אמיתי לגמרי לפי עולם העשייה, וכל עולם יש בו שורש לאותו טעם לפי דרגת אותו עולם, ובעולמות עליונים הוא הטעם הסודי שכתב הנשי"א והביאו בעמ' כב. אבל אינו טעם אחר אלא הוא טעם הגמרא שנאמר בגמרא בשפה של עולם העשייה, והמקובלים כותבים אותו טעם איך שנאמר בשפה של עולמות עליונים. ואינו אחד אמיתי ואחד אינו אמיתי אלא הוא אותו הדבר בשפות שונות.

ובמקום שלא שייך הטעם הפשטי של עולם העשייה, ממילא גם כן לא שייך הטעם הסודי. שזה תלוי בזה לגמרי ואינם דברים שונים, ועל כרחך שבמקום שאין נחשים גשמיים מצויים זה מורה שגם נחש העליון אין לו אחיזה בהאי דוכתא, ודברים רוחניים משתנים בכל עת וזמן, ורק על הטעמים הגשמיים נאמר "התורה לא תשתנה בשום זמן ח"ו", אבל עניינים רוחניים תלויים בדברים נעלמים ומשתנים לפי העת והמקום. ויש הרבה דוגמאות לזה בדברי רבותינו ואין

עמ' כג כתב שהרמב"ם סבירא ליה שאין חילוק בין מצויין לאין מצויין ממה שהביא כל ההלכות שבגמרא ולא כתב חילוק. אין ראייה כלל מזה, שכבר כתבו בעלי הכללים שהרמב"ם לא מוכרח לכתוב כל הדינים והחילוקים שבעולם, ורק מוכרח לכתוב כל המוזכר בחז"ל, אבל מה שאינו בדברי חז"ל אי אפשר להוכיח כלום מהשמטה של הרמב"ם. ובלאו הכי לפי שיטתו שטעם החומרא הוא על פי קבלה. ודאי אי אפשר לחשוך ברמב"ם שהחמיר בזה מחמת המקובלים. שהוא לא היה מקובל כלל כמו שכתב מהרש"ו בשם האר"י בספר עץ חיים שער הגלגול.

שנכנס בטעות לא שמייה מצוי. תדע שהרי השו"ע כתב שלא מצויין, ולא מסתבר שבדורו היה פחות ממה שיש בזמנינו.

עמ' כא הביא הירושלמי. כוונת הירושלמי רק למקומות דשכיחי נחשים, דלא תימא שנעשה חילוק בין ימות החמה לימות הגשמים, שבאחד מהם מזיקים ובשני לא, אלא בכל אופן לא מחלקים, והכל איירי רק על מקומות דשכיחי. ומה שכתב שאין לחלק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, עיין בפר"ח סוף ס"ק א שביאר שאתי לאתויי ירושלים, דלא תימא כיון שלא הזיק נחש בירושלים אין גזירת גילוי, ועיין שם הטעם.

בענין בקשת טל בימות החמה

ולהתבלבל בתפלתו לכן כל פעם שמו איזה בקשה אחרת, וכך מתרגל תמיד שכאן הוא מקום הוספה ויהא רגיל שכך צורת תפלתו. אי נמי יש לפרש על פי הירושלמי פ"ה ה"ב שאם הזכיר טל במקום מטר בימות הגשמים אינו צריך לחזור, ואפשר שלכן תקנו לומר טל בימות החמה כדי שאם ישכח בימות הגשמים יאמר כימות החמה, אמנם פירוש זה אתי שפיר רק לפירוש המורדכי ריש תענית סי' תריג שסבירא ליה שגם בשאלה אם שאל טל ולא מטר אינו חוזר, אבל כל הראשונים לא סבירא להו כן. וצריכים לפרש כפירוש הראשון.

ויש להעיר על מנהג אשכנז ששואלים טל בימות הגשמים ואילו בימות החמה לא שואלים, ואמאי, דמה החילוק ביניהם, שהרי צריך טל לברכה גם בימות החמה וגם בימות הגשמים, ולא מעכב בתפלה בשני הזמנים, וא"כ אמאי שואלים בחורף ולא בקיץ, ועיין משנה ברורה סי' קיד ס"ק יד, וצ"ע.

עמ' לג העיר שכיון שמצינו בירושלמי שבהבינו מוסיפין בקשת טל בימות החמה, ואילו בבבלי לא מוסיפים, גם בברכת השנים הכי הוא, ולכן תמה אמאי הספרדים מבקשים טל בימות החמה כהירושלמי ולא כהבבלי. ואחר המחילה אינו תימה כלל, דבברכת הבינו רק מזכירים המילים המוכרחות, שהרי כל עניינה הוא הקיצור, ולכן מה שהוא מעצם מהות התפלה מזכירים בו, ומה שהוא תוספת ולא מעכב אין מזכירין, ובקשת טל בימות החמה אינו מעכב ואינו מוכרח, ולכן בהבינו אין מוסיפין אותה, ואילו בברכה הארוכה שבתפלה הרגילה הרי מוסיפים הרבה בקשות שלא מעכבות והטל הוא כאחד מהם. ואינו ענין לדברי הירושלמי או הבבלי, שכולי עלמא יכולים לסבור כן.

ובעיקר דברי הירושלמי שכתב להזכיר טל בהבינו, צריך להבין אמאי, והא כיון שאינו מעכב יש לקצר בברכה, ואפשר שעשו כן בכונה כדי שלא יבוא לאטרודי

רחיצה עם קרובים

עמ' עד במה שהביא הרב גולדברג - הא דכתב הרמ"א שהשתא שמכסין שרי. כ"כ ג"כ ביו"ד סי' קנג ס"ג.

עמ' עו כתב סברא לחלק בין מרחצאות של זמנם שהיו מזיעים לשל זמנינו שלא שוהים. כ"כ רבי צדוק הכהן בס' הזכרונות מ"ע א פ"ב מובא באוצר הפוסקים ס"ק כא אות א.

עמ' עח כתב להחמיר בבעל אמו. יש לציין שהרי"ף הרמב"ם והרא"ש ורש"י ופסקי הרי"ד והריא"ז לא גרסו בגמ' בעל אמו. עיין ח"מ ס"ק ה ואוצה"פ ס"ק כב. ולכאורה כך צריך להיות ההלכה להתיר בזה. [אמנם במסכת שמחות איתא, אבל ליתא בעל אחותו].

אם יש לדחות הטבילה כדי שלא יוודע

עמ' פב בדברי הרב הלר, ע"ש שדנו בארוכה בענין דחיית הטבילה כדי שלא ירגישו. עיין שם ויכוח מעניין. וחבל שלא עיינו בספר טהרת הבית ח"ב עמ' תקמז שכתב בענין זה באריכות, והיו רואים מראי מקומות חשובים בסוגיא זו והוה רווחא שמעתא טובא.

וכן עיין דברי מרן אאמו"ר נר"ו בס' אהלי שם יו"ד סי' קצח סמ"ח עמ' תעב שפסק: אם זוג הולך לבית הוריהם לשבת, והוריהם עלולים להכיר שהולכת לטבילה, אין זה חשוב כחוסר צניעות. וכן מי שצריכה שילכו עמה ללוותה למקוה אין בזה חוסר צניעות. עכ"ל.

מהי דעת רוב הפוסקים בברכת ברוך שפטרנו

עמ' פח במה שכתב הרב חליוה בשם הר"א גניחובסקי שרוב הפוסקים סוברים שיש לברך ברוך שפטרנו בשם ומלכות. ויש לתמוה שהרי הרמ"א בדרכי משה סי' רכה אות א כתב: וקשה עלי שיברכו ברכה שלא הוזכרה בגמרא ובפוסקים. ובבראשית רבה (סג יד) הוזכר דין זה בשם רבי אליעזר. עכ"ל. הרי שכתב שלא הוזכרה בפוסקים, ואיך כתב שרוב הפוסקים סוברים לברכה. וראיתי מי שהקשה שיש כמה פוסקים שהזכירו הברכה, ולמה כתב שלא

הוזכרה בפוסקים. ופשוט שכוונתו לפוסקים המפורסמים שהתקבלו פסקיהם בישראל, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש והסמ"ג והסמ"ק, וכדומה. ולהכי אי אפשר לברכה, אע"פ שהביאה מהרי"ל ועוד כמה ראשונים.

ומה שכתב דרכי משה שהוזכר בב"ר בשם רבי אליעזר. נראה שכוונתו, שלהכי אין הלכה כן, שר"א שמותי הוא ואין הלכה כמותו. [אמנם במדרשים שבידינו הוא בשם רבי אלעזר ברבי שמעון].

בענין הפסק אחר ברכת נישואין

עמ' קסד דן בארוכה על מה שנוהגין שאחר ברכות נישואין מפסיקין טובא עד

היחוד, ובמיוחד מנהג הספרדים שלא מתייחדים עד סוף הסעודה, ושאל שהוא

הפסק גדול בין הברכות לחופה, והביא שיש מקפידים לא להפסיק. והנה אפילו אם יהיה ברכת המצוות כל הדיון של הפסק הוא רק לכתחילה, שכיון שעסוקים בענין הנישואין אינו הפסק, ולא גרע מגביל לתורי, וכל המזל טוב ושמחת חתן וכלה הוא מענין הנישואין, ולכן השאלה היא רק על לכתחילה.

ובעיקר הענין אם ברכות הנישואין תלויים בנישואין עצמן, יש להעיר דבכתובות ז ע"ב איתא מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, רבי יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכין אותה, אמר אביי וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה. ופירש רש"י שמתייחד עמה, באירוסין וכו' לפיכך מברכין ברכת חתנים מתחלה דתניא במסכת כלה

כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. ע"כ. ועיין תוספות רי"ד שם על הגליון, שגם אחר הברכות והיחוד עדיין דין ארוסה עליה לכל מילי, והברכות הן רק להתיר היחוד בלבד, ושכך היה מנהג בני רומאניה (כצ"ל) לברך ז' ברכות בשעת אירוסין וחשיבה עדיין ארוסה רק שמתיר היחוד. עש"ב. [ועיין מה שכתב בזה מ"ז מהר"ר יוסף פרץ זלה"ה בספרו תהלתו בפי סי' כב]. ולפי זה יוצא שברכות נישואין אין להם קשר לקנין חופה, ואפשר לברכם גם הרבה לפני החופה, שרק באים להתיר היחוד, ועשו פעולתם, ואין בהם קשר לקנייני החופה, ובין קנה ובין לא קנה אין חסרון. ובזה מבואר היטב שכך מנהג כל העולם להפסיק בין הברכות לקנייני החופה, כיון שסבירא להו הכי.

בענין ברכה על חצי קשת

עמ' קע בדברי הרב שרפי - הביאור הלכה כתב להסתפק כשיש רק חצי קשת אם מברכים. ויש שהכריעו לברך, והלכה ברורה הוכיח מראיית אור ברק. והרב הכותב כתב להוכיח מהרמב"ן שדוקא קשת שלימה.

והנה יש שני נדונים, אחד שיש קשת שלימה והוא רואה רק מחציתה. ב' שיש רק חצי. וראיית הלכה ברורה היא ראייה טובה לנדון ראשון, אבל לנדון שני אינה ראייה כלל, שהנדון הוא אם זוהי הקשת המזכרת במשנה.

ומה שהכריע מהרמב"ן שדוקא קשת שלימה, יש לתמוה שהרי הרמב"ן עצמו כתב שהיה קשת מבריאת העולם ורק ששם ה' אותה לסימן בינו ובין הארץ, וכיון שהוא סימן בעלמא מה לי שלימה מה לי חלקית. ומה שכתב שכשהוא חלקי אינו נראה כקשת, אינו מוכרח, שכיון שסוף סוף

צורתה בעיגול אע"פ שאינו חצי עיגול של 180 מעלות, ויש בו 95 מעלות סוף סוף הוא דומה לקשת. ובלאו הכי הרי אי אפשר להוציא הלכה מטעמים דרושיים, שאין כוונת הרמב"ן להורות הלכה בזה אלא לומר טעם דרושי לצורת הקשת. ועיין יערות דבש ח"א דרוש י"ב (בנדר"מ עמ' שיג) שכתב בשם הזהר כי יש תרי קשת, משונה בגווניו הוא טבעי, אבל מה שיש בו מראה תכלת לגמרי הוא הקשת הנרצה להזכרת הברית, כי תכלת מלשון כליה רח"ל. עכ"ל. ולפי דרוש זה הוא תלוי בצבעים ולא בצורה. באופן שאי אפשר להוציא הלכות מדרושים, וכמו שאין מוציאים הלכה מהיערות דבש, ראה בן איש חי (עקב יז). ועיין חזקוני (ט יג) שכתב ב' ביאורים בענין הקשת, אחד שהסימן הוא הצבעים, והשני שהוא כקשת וכמו שכתב הרמב"ן. ומה שכתב על הצבעים הוא הפך מדברי יערות דבש, באופן

שאם נלך בתר טעמים דרושיים לא נמצא
דינו ורגלינו בבית המדרש.

ועוד שדעת רש"י וראב"ע שהקשת
התחדשה אחר המבול, ודעת מהר"י
אברבנאל היתה קיימת לפני כן רק שלא
היתה נראית, ורק אחר המבול התחילה
להראות, ולדעתם עצם הקשת היא הסימן,

ואין צורך ליותר מזה, שהרי כולה מחודשת.
ואין לומר שרק הקשת השלימה היא סימן
ולא מחציתה, דא"כ היה להם ליישב
בפשיטות שלפני המבול היתה נראת לא
בשלימות ואחר המבול בשלימות. וכן לדעת
הר"ן שאחר המבול התחילה להראות בעבים,
נמי הוא הכי.



מכתב ט'

הרב דוד אריה שלזינגר

ירושלים

בענין נוסח ברכת השנים

משנים כל הברכה, ולא קשה מברכת הבינו, כיון דהתם כל קטע הוא במקום ברכה שלימה, ואם יבוא לטעות יכול לחסר או להוסיף ברכות שלמות, משא"כ כאן אם יטעה במכה תיבות אינו מחריב עולמות בזה, וכמו שמוסיפים הזכרה בברכת המתים.

ובדעת הרמב"ם פשוט שיש ברכה אחת שוה לכל השנה, רק בימות הגשמים מוסיף רק ותן טל ומטר לברכה, וכמו בברכת המתים לא פירש הרמב"ם בין ימות הגשמים לחמה.

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך הביא מחלוקת הבבלי עם הירושלמי בנוסח ברכת הבינו בימות החמה, והמשיך דלכאורה בני אשכנז נוהגים כהבבלי שאין נוסח מיוחד בברכת השנים וכו', אולם באמת הוא להיפך, לפי מה שמסביר הפרי חדש למה בני ספרד אין מזכירים גשמים באמצע הברכה כמו בני אשכנז, כיון שיכולים לטעות, וכמו שאמרו בבבלי לענין הבינו.

ומ"מ פשטות הבבלי המשנה הוא דבימות הגשמים שואלין על הגשמים, והיינו שמוסיפים בקשה באמצע הברכה, ולא

בנוסח ברכת המשפט

כנוסח שלנו בכל השנה ובעשרת ימי תשובה, וכן כתבו בתשובותיו סימן של"ט (ושם הוא מלשון השואל).

בנוסח חתימת ברכת השיבה הוזכר שוב דברי הרשב"א שגרס אוהב המשפט, ויש להעיר כי בדף מ"ט סתם

בענין כוס של ברכה

לשתותו ואם לא לאו כלום הוא, וכמו לענין קידוש והבדלה על הכוס, ואל"כ לא הקילו לברך על חמר מדינא מפני יקרות היין, דהרי אפשר לברך ולהחזירו לשכינו וכדומה.

ובדבר זה מצוי בברכת המזון של סעודה שלישית שנוהגים בחצרות הקודש לברך ולהחזירו לבקבוקו, ושמעתי כך גם על אחד מגדולי ליטא בשוייץ שנהגו שם לברך כל שבת על אותו כוס עצמו, ופעם לקחו

הרב און אברהם הכהן סקלי האריך בחיוב ברכת המזון על הכוס, וסיים מספר ארח דוד שכן הקפיד בזה הרה"ג ר' דוד בהר"ן זצ"ל, ויש להוסיף שכן נהג גם הגר"י פישר זצ"ל, אולם יש להוסיף כי שם בארח דוד מבואר שבדרך כלל רק בירך עליו ולא שתהו, ומציין שם לפוסקים אם מהני בזה.

וזה פשוט לזמנם שהיה דבר יקר, אבל פשטות דברי הפוסקים נראה שצריכים

רפט

בדרום

הרב דוד אריה שלזינגר

מנורה

אחר הבדלה, ויש משאירים הכוס ואח"כ
מבדילין עליו, אבל א"כ עושה ב' קדושות
על כוס אחת.

דוד אריה שלזינגר

ירושלים

אחד בטעות לצורך הבדלה והרגיש שכבר
נמר טעמו.

אבל במ"ב סימן רע"א סעיף ו' וסימן רצ"ט
סעיף ד' בבה"ל מבואר שצריכים
לשתות הכוס מתי שמותר לשתות, והיינו